

# *Christen Democratische Verkenningen*



KWARTAALTIJDSCHRIFT VAN HET WETENSCHAPPELIJK INSTITUUT VOOR HET CDA

## *Biopolitiek: in de greep van angst*

*Onder redactie van*

PETRA VAN DER BURG, PIETER JAN DIJKMAN,  
ERIK VAN DE LOO & JAN PRIJ

*Met bijdragen van*

GERRIT GLAS, MARIUS VAN LEEUWEN,  
BRAM MELLINK, PAUL VERHAEGHE, BART VAN KLINK,  
RENÉ TEN BOS, MALOU VAN HINTUM, FRANK PETTER,  
CLAARTJE BRONS, THEO DE WIT & HUIB KLINK

*En een interview met*

TRUDY DEHUE



*Christen Democratische Verkenningen*

---

*Lente 2015*

*Biopolitiek: in de greep van angst*

Boom Tijdschriften



# *Inhoud*

7 Ter introductie

---

## ACTUALITEIT

---

10 DWARS: JAAP SMIT & HANS VAN DEN HEUVEL

De bonnetjesjacht schiet door

14 LÉON FRISSEN

Terug naar de bron en de basis

18 FRED VAN IERSEL

Terreur niet zonder cultuur- en religiepolitiek te bestrijden

22 BINNENHOF BUITENOM: JAN DIRK SNEL

Niet het eigene, maar de samenhang: het nut van de Eerste Kamer

## *Biopolitiek: in de greep van angst*

---

26 PETRA VAN DER BURG, PIETER JAN DIJKMAN, ERIK VAN DE LOO  
& JAN PRIJ

De angstaanjagende blik van het tekort

---

## ANGST IN PERSPECTIEF

---

36 GERRIT GLAS

Angst: een verkenning

43 MARIUS VAN LEEUWEN

‘Niets staat zo dicht bij de angst voor onzinnigheid als de verlegen  
hoop’

50 INTERMEZZO: RIA DE KORTE-VERHOEF ‘De dood wordt vaak angstig  
weggeduwd’



---

52	BRAM MELLINK	Gecontroleerde individualisering: het ideaal van emancipatie en de mislukte vervolmaking van de verzorgingsstaat (1965-2015)
.....		
VERSCHIJNINGSVORMEN VAN ANGST		
.....		
60	PAUL VERHAEGHE	De ziekmakende neoliberale wegwerpmaatschappij
68	BART VAN KLINK	De terugkeer van de vijand, of: hoe om te gaan met <i>Angstgegner</i> ?
76	INTERMEZZO: RUUD STIEMER	‘Weg uit angst en eenzaamheid’
78	RENÉ TEN BOS	Bureaucraten kennen geen angst
84	MALOU VAN HINTUM	Bang om te leven
91	JAN PRIJ	<i>In gesprek met Trudy Dehue</i> ‘Leefstijlpolitiek wil de duivel uitdrijven met Beëlzebub’
.....		
NAAR EEN POLITIEK VAN HOOP		
.....		
100	ERIK BORGMAN	Vertrouwen in de scheppende kracht van de liefde: architectonische kritiek als antwoord op de angst
108	FRANK PETTER	Borg-staan: het begin van een politiek van de hoop
115	MATHIEU WEGGEMAN	Een esthetisch perspectief op management en vakmanschap
123	CLAARTJE BRONS	Hoe zou een hoopvolle politiek er in de praktijk uit moeten zien volgens burgers?
130	INTERMEZZO: VAMIK VOLKAN	‘Leer verschil te maken tussen realistische gevaren en ingebeelde angsten’

---

132 THEO DE WIT  
*No more heroes?* De noodzaak van een nieuw soort burgermoed

141 HUIB KLINK De actualiteit van *Søren Kierkegaard*

---

BOEKEN

148 PETER ACHTERBERG  
Bespreking van Dirk De Wachter  
*Borderline times. Het einde van de normaliteit*

151 EVERT JAN SLOOTWEG  
Bespreking van Martin van Hees, Patrick van Schie en  
Mark van de Velde  
*Neoliberalisme. Een politieke fictie*

156 ALEXANDER VAN KESSEL  
Bespreking van Cees Meijer  
*Jan de Quay (1901-1985). Een biografie*

---

BEZINNING

163 RAMONA MARAMIS • *Waar brengt U ons naartoe?*

164 PETRA VAN DER BURG



## Ter introductie

WE ZIJN GEZONDER DAN OOIT, WELVARENDER DAN OOIT, VEILIGER DAN OOIT, en toch zijn we angstig. We leven in een *culture of fear* (Frank Furedi): we zijn bang om ontslagen te worden, bang voor terrorisme, voor epidemieën, voor gluten.

De angst is een karaktertrek van het hedendaagse, moderne leven in het Westen geworden. In Kaapstad, een van de gevaarlijkste steden van de wereld, komt de posttraumatische stressstoornis (PTSS) niet voor. In Nederland daarentegen heeft iets meer dan tien procent van de bevolking een posttraumatische stressstoornis gehad. Anders gezegd: zeker een half miljoen Nederlanders hebben ooit met PTSS te kampen gehad. Een ander voorbeeld is burn-out. Meer dan tien procent van de Nederlandse beroepsbevolking vertoont burn-outklachten. Het aantal jongere werknemers (tussen 25 en 35 jaar) met psychische klachten is de laatste jaren zelfs fors gestegen, anders dan in andere, niet-westerse landen.

Niet alleen beheerst angst individuele mensen, in de samenleving speelt angst ook een grote rol. De maatschappij lijkt zelfs grotendeels te zijn georganiseerd rond de angst.

Neem alleen al het integratiedebat en de financieel-economische crisis. Angst voor vreemdelingen of het verlies van spaartegoeden kan ontwrichtende maatschappelijke gevolgen hebben. Redelijke argumenten hebben dan geen enkele zeggingskracht meer; dat is het angstaanjagende ervan.

\* \* \*

Wat zijn oorzaken van deze angst? Wat is de rol van de politiek wat betreft angst? Heeft ze een dempende werking of is ze juist een aanjager van angst?

In een wereld vol potentiële ziekten, vijanden en vreemden is angst in elk geval een belangrijke politieke kracht geworden. Hoe kunnen we een politiek van hoop voeren, een politiek die niet voorbijgaat aan de angst, maar die de angst op een vruchtbare wijze weet te integreren in het leven? Over die vragen gaat dit CDV-lentenummer met als titel *Biopolitiek: in de greep van angst*.



Deze bundel kan worden gezien als een vervolg op twee eerdere cdv-nummers over biopolitiek, namelijk *Biopolitiek: de beheersing van leven en dood* (lente 2014) en *Biopolitiek: de macht van Big Data* (herfst 2014). De term ‘biopolitiek’ is gemunt door de Franse filosoof Michel Foucault. Biopolitiek betekende het besturen van mensen door ze op grond van biologische of lichamelijke kenmerken in te delen. Volgens Foucault is dat een typische eigenschap van de moderne, naoorlogse, westerse samenleving. Via rationele besturingspraktijken is het menselijk leven zelf – de gezondheid, hygiëne, het geboortecijfer, de levensverwachting, ons DNA – onder een voortdurende controle komen te staan. De omgang met angst is een nieuwe illustratie van biopolitiek.

Dit cdv-nummer valt in drie delen uiteen. In het eerste deel, ‘Angst in perspectief’, plaatsen we angst op afstand, juist om er beter zicht op te krijgen. Gerrit Glas gaat in op de oorzaken en de cultureel-maatschappelijke ontwikkelingen van angst. We hebben, stelt hij, de gevaren van ziekte, verlies van dierbaren, oorlog en andere bedreigingen weliswaar weten te verminderen, maar daarvoor in de plaats is door allerlei sociaal-maatschappelijke veranderingen een minder concrete, diffuse bestaansangst gekomen. De grootste gemene deler van deze diffuse angst is onverbondenheid. Marius van Leeuwen onderscheidt aan de hand van het werk van de Franse filosoof Paul Ricœur verschillende niveaus van angst en gaat in op de relatie tussen het verdwijnen van ‘hel en hemel’ en de angst. Achter de angst schuilt verlangen, zo laat hij zien. Bram Mellink schrijft over de overheidsgestuurde emancipatie van het individu. Sinds de regering-Den Uyl heeft de overheid een emancipatiepolitiek gevoerd die, paradoxaal genoeg, weinig ruimte liet voor individualiteit en diversiteit. Eenvormigheid is de norm, gevoed door een sterke angst dat de culturele normen in gevaar komen.

Angst als zodanig hoeft nog niet zozeer een probleem te zijn; het probleem is veeleer de manier waarop we ermee omgaan. In het tweede deel, ‘Verschijningsvormen van angst’, thematiseren we hoe politiek en wetenschap eerder aanjagers zijn van de angst dan dat ze erin slagen mensen te helpen te aanvaarden dat het leven altijd een tekort in zich draagt. Paul Verhaeghe laat zien hoezeer de politieke orde in het teken staat van markt en strijd en hoezeer de nadruk ligt op de selfmade men. Bart van Klink gaat in op de dominantie van het vijanddenken en de angst voor het vreemde: we creëren onze eigen *Angstgegner* en maken die, juist door onze angst, nog groter en gevaarlijker. Trudy Dehue stelt dat we in de greep van ‘leefstijl- en gezondheidspolitiek’ zijn gekomen. Deze leefstijlpolitiek ziet de preventie van afwijkingen als een individuele keuze. Daarmee zijn we volgens Malou van Hintum allemaal ‘een potentiële ziekte geworden’. De leefstijlpolitiek helpt ons niet veel verder; ze voedt vooral onze angst voor ziekte en dood.

\* \* \*

Wat zijn wel goede manieren om met angst om te gaan, en waarin schuilt de ruimte voor een vertrouwenwekkende politiek van de hoop? Makkelijke recepten zijn er niet. Toch kunnen we op basis van het derde deel van deze CDV, 'Naar een politiek van hoop', een aantal uitdagingen formuleren. Het begint allereerst met de erkenning dat de mens per definitie een tekort kent. Door de eenzijdige nadruk op de eigen verantwoordelijkheid en de selfmade man wordt de illusie gevoed dat eenieder vooral zichzelf kan en moet redden. Een van de cruciale kenmerken van de menselijke conditie is echter dat niemand zichzelf kan redden en dat eenieder behoefte heeft aan worteling, aan vormen van verbondenheid. Vanuit dat inzicht schieten mensen niet tekort, maar zijn ze goed genoeg zoals ze zijn, en kunnen ze elkaar in hun verscheidenheid aanvullen.

In de tweede plaats: als angst in deze tijd vooral een uiting is van verbondenheid met elkaar, dan is het de opdracht om te zoeken naar creatieve en nieuwe vormen van verbondenheid. Frank Petter laat in het derde deel zien welke potentie het christelijke begrip 'borg-staan', het zich belangeloos inzetten voor anderen, in deze tijd heeft. In concreto is het voor de politiek van belang om te investeren in vormen die deze verbondenheid tot uitdrukking brengen. Denk aan de ondersteuning van mantelzorgers, denk aan een noodzakelijke correctie van de overmatige nadruk op flexibele dienstverbanden, denk aan de inzet van de zondag als arbeidsrustdag, als een ankerpunt tegenover de voortdurende onrust van de 24 uurseconomie.

Een derde uitdaging is om het creatieve en vernieuwende potentieel van mensen te verbeelden en daarmee daadwerkelijk serieus te nemen, en zo een alternatief te bieden voor de overmatige regelzucht en de disciplineringsdwang. Erik Borgman wijst erop dat onze overheid en onze politiek leden van de samenleving behandelt als middelen, als objecten of instrumenten. Zo'n benadering houdt ten onrechte geen rekening met de fundamentele gedachte dat mensen gezegend zijn met creativiteit en verantwoordelijkheidsbesef, en dat ze medescheppers van deze wereld zijn. In een prestatie maatschappij kan het geen kwaad om het belang van de notie 'ieder mens telt' te onderstrepen. Het idee dat ieder mens telt en dat niemand mag worden uitgesloten, klinkt vanzelfsprekend, maar dat is het niet. Het opent een radicaal perspectief: het betekent dat een samenleving waarin voor bepaalde mensen of groepen geen plek is, incompleet en onvolmaakt is.

Met deze uitdagingen verschijnt ons tekort niet als probleem, maar als mogelijkheid om gezamenlijk naar creatieve oplossingen te zoeken. Dan hoeft Nederland niet in het teken van angst, van een krampachtige beheersingsdrang te staan. Dat zou pas echt hoop geven.

Pieter Jan Dijkman, hoofdredacteur van *Christen Democratische Verkenningen*

## *De bonnetjesjacht schiet door [I]*

# Ja, wetticisme kweekt angstige bestuurders

door *Jaap Smit*

De auteur is Commissaris van de Koning in Zuid-Holland.

Jaren geleden zag ik op de kamer van een oude dame een afbeelding van de beeldspraak van ‘de brede en de smalle weg’ hangen. Ze was doodsbang voor de dood: ze vond van zichzelf dat ze niet voldoende het smalle pad van de pure gelovige had bewandeld en vreesde daarom het oordeel van God. Het voorgaande gaat uit van een mensbeeld dat het mijne niet is, namelijk dat de mens van nature slecht en niet te vertrouwen is en dat ‘velen geroepen zijn en slechts weinig uitverkoren’. Het is een manier van geloven die de mens angstig maakt en hem zijn vrijheid om te handelen ontnemt. Het roept een wetticisme op bestaande uit vele regels, codes en wetten, en bovendien, wat nog erger is, een ongezonde manier van sociale controle.

Ik overweeg om de afbeelding zoals die in die kamer van die oude vrouw hing, in mijn huidige werkkamer te hangen. De huidige discussies rond integriteit en de manier waarop

daarmee omgegaan wordt, doen mij sterk denken aan dat oude geloof, dat velen inmiddels hebben afgezworen. In die discussies zie ik die brede en die smalle weg terug. En wat ik mis is het ‘begaanbare pad’!

Ik zie angstige of zeer voorzichtige bestuurders ‘die maar niets meer declareren om geen gedoe te krijgen’, die zich haast ‘schamen’ voor elke maatschappelijke nevenfunctie die zij bekleden, die weinig of niet meer durven deel te nemen aan netwerkbijeenkomsten om geen enkel risico te lopen, en die met de nodige schroom bekennen dat zij op een buitenlandse reis zijn gegaan om de belangen van hun organisatie of overheid te dienen.

Het is niet meer een boze god die ons angst aanjaagt, maar de boze publieke opinie, die elke functionaris in het openbaar bestuur a priori lijkt te wantrouwen. Sommige media weten er goed raad mee en onderzoeksjournalisten spitten schoendozen bonnetjes door op zoek naar die ene verkeerde declaratie.

\* \* \*

Integriteit is een boekhoudkundig en juridisch onderwerp geworden dat de handlingsruimte die nodig is om in het publieke belang te acteren in ernstige mate beperkt en zo die smalle weg creëert die wellicht leidt

tot een ongeschonden blazoën, maar niet tot de juiste krachtdadige leiding die in deze tijd gevraagd wordt.

Integriteit is een woord dat past in de wereld van de moraal en niet in de wereld van de rechter. Met die moraal is iets ernstigs aan de hand. Het ontbreken van een ‘gezond moreel kader’ dat breed gedragen en gehanteerd wordt, heeft tot gevolg dat we onze ‘morele veiligheid’ zoeken in juridische teksten en oordelen. Het is een digitale manier van denken en handelen die geen grijze gebieden toelaat en geen afwijkingen verdraagt van wat schriftelijk is vastgelegd en vooral is onderkend.

Iedere ‘zonde’ is onvergeeflijk, en ook al wijst een onderzoek uit dat er feitelijk niets mis is, dan is het de boze publieke opinie die het laatste oordeel velt.

*Integriteit laat zich niet vangen of definiëren in regels en codes, maar is onderwerp van een terugkerend gesprek waarin men elkaar de nieren proeft*

Integriteit laat zich niet vangen of definiëren in regels en codes, maar is onderwerp van een terugkerend gesprek waarin men elkaar de nieren proeft en de dilemma’s uit de praktijk bespreekt en elkaar waar nodig tot de orde roept.

Ik zoek het ‘begaanbare pad’ en dat zijn we kwijtgeraakt mede doordat een aantal bestuurders de brede weg te breed hebben gemaakt. De grenzen van het toelaatbare zijn overschreden en de juiste maatvoering was weg.

Het gaat om het besef dat je als functionaris in het openbaar bestuur een grote verantwoordelijkheid hebt en er zit voor het publieke belang en niet voor je eigen belang of dat van je vrienden en familie. Dat vraagt om een grote dosis moreel besef om in lastige dilemma’s de juiste en verantwoorde keuze te kunnen maken. Want daar draait het vaak om, om dilemma’s, en het eigenaardige daarvan is dat er geen sprake is van een keuze tussen goed en fout, maar van een keuze tussen twee mogelijkheden die elk hun bezwaar hebben. Het is precies de kunst van besturen om op dat ‘gladde ijs’ de juiste afwegingen te maken en die vervolgens te kunnen verantwoorden. Het lijkt er in deze tijd op dat we ons niet meer op dat gladde ijs durven te begeven en er liever omheen lopen om elke mogelijke uitglijder te voorkomen. Dat levert niet de sterke bestuurders op die we nu zo hard nodig hebben.

\* \* \*

Als wetten overtreden worden, als belangenverstremgeling leidt tot aantoonbare misstanden, past geen genade en spreekt de rechter. Maar tegelijkertijd heeft de bestuurder handelingsruimte nodig om zijn werk te doen. Daar hoort vertrouwen vooraf bij en begrip voor de ruimte die nodig is.

In die ruimte moet de bestuurder zich met een gezond moreel besef bewegen en afwegen. En daar hoort dan bij dat je je in verschillende kringen en netwerken begeeft, dat je geregeld ‘buiten de deur’ eet, en dat je je maatschappelijke betrokkenheid vormgeeft in verantwoorde nevenfuncties. Maar dat alles uiteraard, net als bij drank, met mate, gekoppeld aan de bereidheid om je te verantwoorden aan degene die jou het vertrouwen vooraf gegeven heeft.



## *De bonnetjesjacht schiet door [2]*

### Nee, de lat moet hoog liggen

door *Hans van den Heuvel*

De auteur is hoogleraar bestuurskunde en verbonden aan de onderzoeksgroep Kwaliteit van Bestuur van de Vrije Universiteit Amsterdam.

Bestuurlijk Nederland piept en kraakt. Waar eens het adagium van Ien Dales ('een beetje integer kan niet') met grote instemming werd begroet, is de euforie daarover na bijna vijftwintig jaar wat weggeëbd. De goede vooremens zijn sleets, de regels flets geworden. Steeds luider klinkt de roep of het niet een onsje minder kan met die integriteit. Dreigen we niet op elke slak zout te leggen? Is besturen door dit geneuzel nog wel mogelijk, en maken we niet allemaal zo nu en dan een foutje? Kortom, klein bier waar het gaat om een menselijke vergissing of een dommigheid. Of is er meer aan de hand?

\* \* \*

Het is geen van bovenaf gegeven verordening, maar een alledaagse gedragscode: gij zult als politicus of bestuurder onkreukbaar en van onbesproken gedrag zijn. Inderdaad, ze mogen hun macht en bevoegdheden niet voor eigen doeleinden gebruiken; hun familie, verwanten of vrienden niet bevoordelen bij het verlenen van vergunningen, het vergeven van baantjes of het toekennen van subsidies. Ze moeten met overheidsgeld transparant en zuinig omspringen.

Onze samenleving is in hoge mate geëmancipeerd, dat wil zeggen mondig en assertief. Ze heeft er niet alleen recht op, maar wil ook echt weten hoe onze politici en bestuurders omspringen met de macht die ze uit naam van diezelfde samenleving uitoefenen. Dan is een fles wijn van meer dan honderd euro op kosten van de belastingbetaler, het met de dienstauto bezoeken van een verjaardagsfeest van een partijgenoot elders in het land, of het gunnen van een overheidscontract aan een familielid niet alleen ongepast, maar ook buiten de orde. Dat staat niet in wettelijke bepalingen, maar het zijn breed gedragen waarden en normen die in de morele gedragscode van elk overheidsorgaan zijn opgenomen, niet alleen van ministeries, provincies, gemeenten en waterschappen, maar ook van andere instellingen in de publieke sector, zoals onderwijsinstellingen en woningcorporaties.

De samenleving moet er zonder meer van op aan kunnen dat de politicus of bestuurder zuiver op de graat is, zijn ambt eerlijk, rechtvaardig en onafhankelijk – onafhankelijk van welk belang dan ook – uitoefent. Hij bezit gezagsautoriteit en moet op grond daarvan het goede voorbeeld geven en aan hoge maatstaven voldoen. Dat vereist uiterste prudentie. Maar als daar niet aan wordt voldaan, is een politicus of bestuurder nog niet meteen een schurk en is niet elke overtreding een vergrijp, al maakt de bestuurder of politicus dat niet alléén uit. Het is diens omgeving die mede beoordeelt of gedrag door de beugel

kan. Tegenwoordig is het persoonlijke een publieke zaak. Beoordelen wat moreel door de beugel kan, is een recht van de samenleving. Daar hebben we ons wel degelijk mee te bemoeien en daarover moeten we ons uiten, op een faire wijze en rekening houdend met de omstandigheden.

Van elke verdenking moet tegenwoordig opening van zaken worden gegeven. Dat lijkt misplaatst en overdreven, maar de praktijk leert dat het eigen beoordelingsvermogen de neiging heeft wat ruimere grenzen aan te houden en wat vagere normen te hanteren. Het hemd is nader dan de rok. De enige remedie is het eigen geweten scherp te houden: besturen zonder een zweem van eigen belang, vriendjespolitiek of nepotisme. Niets meer en niets minder. Dat is een morele opdracht. En moraliteit geldt in volle omvang; een beetje eerlijk, een beetje rechtvaardig, een beetje ge-

.....  
*Moraliteit geldt in volle  
 omvang; een beetje eerlijk,  
 een beetje rechtvaardig, een  
 beetje gelijkwaardig, een  
 beetje oprecht of een beetje  
 open bestaat niet*  
 .....

lijkwaardig, een beetje oprecht of een beetje open bestaat niet. Dat is best lastig voor sommige politici en bestuurders, want die preten-deren zelf het best te weten wat goed is voor de samenleving: *we rule this country*. Die lie-

den zijn in de moderne maatschappij een beetje verdwaald.

\* \* \*

Uit recente affaires zijn enkele conclusies te trekken. In de eerste plaats komen integriteitsschendingen in politiek en bestuur, ofschoon ons gevoel anders suggereert, overal voor en in wisselende varianten. Er is geen vast patroon en elke complottheorie is pure speculatie. Daarom geldt vooralsnog: vandaag de ene partij in Friesland, morgen een andere in Limburg, vandaag een politicus in het kabinet, morgen een ambtenaar bij een zorginstelling.

De tweede conclusie die uit recente schendingen kan worden getrokken, is dat integriteit tegenwoordig steeds meer wordt beoordeeld op karakter. We gaan langzaam maar zeker de kant op van: als u zich niet weet te gedragen en de morele regels van de overheidscultuur niet respecteert, hoort u als bestuurder of politicus niet in het publieke bestel thuis.

In de derde plaats is het duidelijk dat vrijwel elke integriteitsschending na enig geharrewar verkeerd afloopt. Dat is vaak een snoei-hard effect: aftreden en via de achterdeur verdwijnen.

De publieke moraal wordt steeds kritischer en dat houdt politiek en bestuur alert. Er is dan ook niks mis mee als we ons afkeurend oordeel over integriteitsschendingen uiten. In onze democratische rechtsstaat hebben we de macht over de samenleving uitbesteed. Die macht moeten we kritisch volgen. Dus politici en bestuurders, u bent gewaarschuwd.

## Terug naar de bron en de basis

door *Léon Frissen*

De auteur is voormalig gouverneur van Limburg en was voorzitter van de commissie die in 2010 de verkiezingsnederlaag van het CDA evalueerde.

*De verkiezingen voor de Provinciale Staten laten zien dat het CDA weer terug is. Maar de weg is nog lang. De partij moet nadrukkelijker dan nu laten zien dat het haar legitimiteit ontleent aan een ring van kernwaarden als solidariteit, subsidiariteit, gerechtigheid en duurzaamheid. Deze waarden vormen de grondlaag van onze beschaving.*

Na de val van het kabinet-Balkenende IV en de daaropvolgende verkiezingen op 9 juni 2010 was bij vriend en vijand de verbijstering groot: het CDA liep tegen de grootste nederlaag in zijn bestaan op. De partij ging in stemmen meer dan vijftig procent achteruit: van 2,6 miljoen kiezers in 2006 naar 1,2 miljoen in 2010. En om de mythe maar meteen te doorbreken: de cijfers lieten zien dat in het zuiden absoluut en relatief minder werd verloren dan in het westen en in de grote steden, en dat de verloren zetels in belangrijke mate naar de VVD en de 'niet-kiezers' waren gegaan. In de

grote steden verloor het CDA zelfs meer aan de PvdA dan aan de PVV, net als in het noorden van het land.

\* \* \*

De zware nederlaag op 9 juni 2010 kende vele oorzaken. Ten eerste had het CDA zijn inhoud en profiel te lang verwaarloosd en was daarmee de verbinding met de kiezer kwijtgeraakt. Dat werd mogelijk gemaakt door een versteende cultuur en structuur die het oude en jonge electoraat niet aanmoedigde om CDA te (blijven) stemmen. Er was geen ruimte voor inhoudelijke vernieuwing, en de verkramptheid waarmee 'de boel bij elkaar werd gehouden' leidde juist tot inhoudelijke divergenties.

De tweede oorzaak was gebrek aan besluitvaardigheid. De Miljoenennota voor 2010 liet zien dat Nederland in zwaar weer verkeerde. Er werden door premier Balkenende negentien ambtelijke commissies ingesteld die oplossingen moesten aandragen om de houdbaarheid van de overheidsfinanciën te borgen: drastisch ombuigen was geboden om de jonge generaties niet met disproportionele lasten op te zadelen. Bij de Algemene Politieke Beschouwingen in het najaar van 2009 bleek dat pijnlijke keuzes voor een ombuigingsoperatie uit de weg werden gegaan. Een mooie kans om de positie van Nederland in Europa en de wereld te heroverwegen en structureel te versterken werd mede door het CDA niet aangegrepen. Dat leidde tot de beruchte motie van wantrouwen van VVD-

fractievoorzitter Rutte tegen het kabinet, met steun van de PvdV en de SP. De kritiek was dat de ambtelijke werkgroepen wel ‘fundamentele crisisingrepen’ mochten aangeven, maar dat er geen besluiten werden genomen.

En bovenal, als derde oorzaak, werd in eigen CDA-kring te weinig of te laat discussie gevoerd over maatschappelijke thema’s tegen de achtergrond van de europeanisering en globalisering, zoals de zorgen over en kansen van integratie en migratie en de om zich heen grijpende snelle economische veranderingen, met als gevolg noodzakelijke hervormingen en versnelde verstedelijking.

De conclusies in *Verder na de klap* waren ondubbelzinnig en hard: het CDA moest met een nieuwe routekaart in de hand Nederland en zijn regio’s gaan herontdekken, want alleen zo zou Nederland het CDA

weer herontdekken.<sup>1</sup> Alleen op deze wijze zou de samenleving de christendemocratie weer gaan herkennen als filosofie en beweging die vertrouwen wekt, zo was de opvatting in het rapport van de evaluatiecommissie.

\* \* \*

Het CDA is nu vier verkiezingen verder, en op weg met deze nieuwe routekaart. Ongetwijfeld op de goede weg: in vier provincies werd het CDA (weer) de grootste partij. Opvallend is de CDA-winst in Friesland, Limburg en Overijssel, waar de lijsttrekkers ervaren politici waren met een overtuigend regionaal profiel. Er is echter nog een lange route af te leggen, zoals de Konrad-Adenauer Stiftung in haar analyse van de provincieverkiezingen opmerkte: ‘Doch selbst in ihren “Hochburgen” Limburg, Overijssel und Friesland erreichte

sie (CDA) maximal 23%.’ De dominantie van weleer, zelfs bij de mooie uitslagen van veertig tot vijftig procent in sommige kleinere gemeenten, is daarmee niet terug. In grootstedelijk verband blijft het CDA zich zelfs onder de grens van tien procent bewegen. In Amsterdam is de ChristenUnie bijna net zo groot als het CDA, en de Partij voor de Dieren heeft maar liefst tweemaal zo veel stemmen behaald als het CDA. En op de Biblebelt heeft het CDA zowel aan de ChristenUnie als aan de SGP verloren; een gedeelte van de trouwe achterban heeft

hiermee afgehaakt, hetgeen vrijwel zeker tot zetelverlies in de Eerste Kamer heeft geleid. Speelt hier de constructieve opstelling ten aanzien van de regering een rol? Of is het waardegeoriënteerde profiel van het CDA nog steeds te mager? Het CDA, dat zich per definitie als bestuur-

derspartij in of rond het centrum van de macht bevindt, heeft in deze tijd sowieso een lastige positie. Omdat de samenleving nu eenmaal verandert, en minder gebaseerd is op de christelijke traditie en meer op liberale dominantie, gericht op individualisering en zelfontplooiing. En ook al ligt de waarheid vaak in het midden: ‘Als je wilt dat over je politieke beweging gesproken wordt, moet je vaak krasse taal spreken.’<sup>2</sup>

De laatste regeerperiodes van het CDA, zowel met de PvdA als later met de PvdV en de VVD, werd duidelijk dat ‘in het centrum van de macht blijven’ de principes van het CDA verwaterde en zelfs deed vervliegen.

\* \* \*

De investering in het onderscheidend antwoord is er nu. De partij laat zich bewuster

## *Het onderscheidend antwoord is er nu*

als een waardegeoriënteerde partij zien, en de zeven principes van fractievoorzitter Van Haersma Buma gelden als een opmaat voor verdieping en verbreding in de politieke beweging: het gaat om de samenleving, iedereen telt, de keuze voor een eerlijke economie, de familie als fundament van de samenleving, en een zelfbewust Nederland in Europa. Het CDA deint dus minder op de politieke golven mee en laat zich niet meer tegen elke prijs verleiden tot ‘het pluche en het fluweel’. De partij is aan de slag met de ontwikkeling van een eigen agenda, met thema’s die ertoe doen. Ze denkt na over nieuwe vormen van (micro)solidariteit, over het herstel van vertrouwen in de samenleving en de maatschappelijke instituties, over het paal en perk stellen aan het verruwen van omgangsvormen, over de consequenties van een ver doorgevoerd marktradicalisme, waarbij veel verliezers overblijven en weinig winnaars, over het bewust maken van de waarde van democratie. Het Strategisch Beraad heeft met zijn rapport *Kiezen en verbinden* een authentieke aanzet gegeven tot de ontwikkeling van deze eigen agenda, die nog steeds ‘under construction’ is. Het lijkt mij opportuun meer aandacht te besteden aan de uitwerking en verdere concretisering van deze strategische agenda, met name de acht thema’s die het Strategisch Beraad benoemde: ‘identiteit en pluriformiteit’, ‘via Europa in de wereld’, ‘duurzame dynamiek’, ‘kennis maakt het verschil’, ‘waardevolle gezondheid’, ‘maatwerk in solidariteit’, ‘degelijke financiën’ en een ‘slagvaardige overheid’. En daarbij ligt een verdieping van de principes van Van Haersma

## *De controle-zucht is nog steeds te groot*

Buma voor de hand, als het kan ‘tegen de stroom van de tijdgeest in’.<sup>3</sup>

De investering in cultuur en structuur is eveneens in volle gang. Het is een project met de luiken open, waarbij iedereen wordt uitgenodigd mee te doen, waarbij niet-leden de kans krijgen mee te schaven aan de koers van de politieke beweging. Er is ingezet op een nieuwe generatie politici met een geprofileerd ideologisch en historisch besef. Er is gewerkt aan meer openheid rond procedures bij kandidaatstellingen. Er zijn werkplaatsen (meta- en visiegroepen) ontwikkeld waar het bruist aan uitwisseling van kennis en vaardigheden. En dat moet uiteindelijk leiden tot een blijvende voeding voor volksvertegenwoordigers van CDA-huize.

De recente verkiezingen, op 18 maart voor de Provinciale Staten, de eerste sinds 2003 die niet met verlies eindigden, laten zien dat een duidelijk oppositieprofiel aanspreekt, maar dat enige relativisering op haar plaats is wat het absolute aantal CDA-stemmen betreft; in absolute aantallen verloor het CDA ten opzichte

van de Provinciale Statenverkiezingen in 2011 bijna 100.000 stemmen. Belangrijk is een juiste balans tussen activisme, de van oudsher aanwezige bestuurlijke habitat en de lange adem van het inzicht te vinden, wat een leerproces is. En

ten slotte bepaalt de rol van de politiek leider veelal de positie van de politieke beweging. ‘In het mediatijdperk moet men op eenvoudige wijze debatteren, maar gecompliceerd denken, en niet omgekeerd’, zoals een oud-minister-president in Beieren het eens uitdrukte.

\* \* \*

Wij leven in een postdemocratisch tijdperk waarin zich met een toenemende snelheid veranderingen voordoen. We hebben te maken met ‘diep in moeilijkheden verkerende overheden die niet toegerust zijn om te gaan met verschillen’.<sup>4</sup> En de controlezucht is nog steeds te groot; de overheid blijft overmatig veel controleren en toezien, en neemt zo de notie van het spreiden van verantwoordelijkheid niet werkelijk serieus. De beperking van de maakbaarheidsgedachte is een uitdaging die in relatie tot een van de principes van Van Haersma Buma, namelijk ‘de samenleving, niet de overheid’, prioriteit verdient. Het is van het grootste belang om nieuwe betrokkenheid te smeden. Er zijn te veel verantwoordelijkheden over de schutting van het democratisch bestel gegooid. Behalve aan een proces van vermaatschappelijking is er behoefte aan een proces van vermenschelijking.<sup>5</sup> Het gaat hier om de zorg van mensen voor elkaar, om vormen van verantwoordelijkheid voor elkaar en om het in stand houden van verbanden van mensen op basis van solidariteit.

De oogst van de zoektocht van het CDA naar de bron en naar de basis bestaat dus niet zozeer uit nieuwe woorden, maar uit de waarneming

dat een ring van kernwaarden, solidariteit, subsidiariteit, gerechtigheid en duurzaamheid de grondlaag vormt van onze beschaving. De moed ontwikkelen om terug te gaan naar deze kernwaarden zal op de lange termijn vruchten afwerpen. De partij- en fractieleiding heeft de noodzaak van het oefenen en disciplineren van deze morele waarden ingezien, en kan nu fris en beloftevol naar de toekomst kijken. En hopelijk met moderne bevlogenheid, zoals de nieuwe politieke leiders in de regio’s hebben laten zien.

#### Noten

- 1 CDA-evaluatiecommissie-Frissen, *Verder na de klap. Evaluatie en perspectief*. Den Haag: CDA, 2010.
- 2 Wouter Beke, *Het moedige midden. Voor het versterken van mensen*. Kalmthout: Pelckmans, 2013.
- 3 Leonard Geluk, ‘Authentiek CDA gaat tegen de stroom in’, in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel en Maarten Neuteboom (red.), *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 14-17.
- 4 Paul Frissen, *De staat van verschil. Een kritiek van de gelijkheid*. Amsterdam: Van Gennep, 2007.
- 5 Govert Derix en Léon Frissen, *In den beginne. Over de toekomst van onze beschaving*. Maastricht: TIC, 2011.

## Terreur niet zonder cultuur- en religiepolitiek te bestrijden

door *Fred van Iersel*

De auteur is bijzonder hoogleraar vraagstukken geestelijke verzorging bij de krijgsmacht aan Tilburg University en docent christelijk sociale ethiek aan verschillende opleidingen in Nederland en België. Hij is tevens lid van het CDA.

*Bij het debat over de bestrijding van terreur zet het CDA in op repressie. Daarmee wordt ten onrechte de suggestie van een risicoloze samenleving gewekt. Een cultuur- en religiepolitiek is nodig: het helpt niet om religie in het publieke domein te taboeïseren.*

Over de oorzaken van fundamentalistische terreur en de aanpak ervan wordt dezer dagen veel gepubliceerd. Naar mijn overtuiging is het zo dat een belangrijke context hiervan weliswaar wordt gevormd door de achterstand in de arbeidsparticipatie en woonsituaties van etnische groepen waarin de islam geïncultuureerd is; deze etnisch-religieuze groepen ondervinden immers vooral de nadelen van economische en technologische modernisering en hebben daarom verminderde reden om zich met de modernisering te identificeren. Toch is achterstand op zichzelf niet de belangrijkste 'voedingsbodemp' voor terreur. Het is namelijk alles behalve toevallig dat juist de economische

en culturele modernisering in Iran onder de sjah van Perzië in de jaren zeventig van de vorige eeuw de opkomst van islamitisch fundamentalisme heeft bevorderd. De economische modernisering leidt immers tot verkleining van de machtsafstand tussen de haves en de havenots, laat de machtskloof overbrugbaar schijnen, en maakt daardoor de zichtbare en ervaren beperkte economische participatie minder aanvaardbaar. Om de actuele dreiging van islamistische terreur te begrijpen blijkt het dan ook nuttig om terug te grijpen op de machtsafstandsreductietheorie (MART) van Mauk Mulder.<sup>1</sup> Deze inmiddels klassieke theorie over de dynamiek van sociale conflicten stelt dat macht verslavend is. Is de machtskloof groot genoeg, dan wordt de strijd niet aangegaan; wordt de machtskloof kleiner, en ontstaat de verwachting dat de kloof verder verkleind kan worden, dan neemt de kans op conflictescalatie toe. De ironische implicatie hiervan is dat veiligheid kan worden bevorderd door de machtskloof groot genoeg te houden.

De Noorse polemoloog Johan Galtung ontwikkelde een hiermee vergelijkbare visie op de weg naar vrede en veiligheid. Hij ontmaskerde het misverstand dat grotere rechtvaardigheid in internationale verhoudingen, en binnen een maatschappij, automatisch leidt tot vreedzame verhoudingen. Vrede kan alleen worden bevorderd als de verkleining van de rechtvaardigheidskloof tevens als bron van conflict en onveiligheid wordt be-

schouwd. Vrede moet dus niet als een idyllische toestand worden beschouwd, maar als een proces met interrupties door geweld. Rechtvaardigheid en vrede zijn bovendien niet zomaar in een politieke synthese te brengen; de bevordering van rechtvaardigheid vereist veiligheidsbeleid. De ironische implicatie hiervan is dat juist toename van sociale (en economische) rechtvaardigheid onveiligheid kan veroorzaken. De reductie van onveiligheid vereist niet alleen repressie, maar ook educatie, en wel als onderdeel van een pakket van maatregelen gericht op participatie in plaats van op integratie van de achterstandsgroepen.<sup>2</sup>

Mulder en Galtung samen verklaren de rol van hoger opgeleiden in terroristische organisaties. Zij hebben toegang tot macht verkregen, hun machtskloof is verkleind, de verwachting kan ontstaan dat de rest van de machtskloof verder verkleind kan worden; er is een duurzaam dilemma tussen rechtvaardigheid en veiligheid dat, volgens Galtung, kan worden overstegen door preventie.

Om de gewelddadige gestalte en de timing van islamistische terreur te begrijpen heeft men, behalve deze theorieën over macht en vrede, ook een analyse nodig van de dynamiek van *culturele* conflicten. Een economische reductie van die problematiek is hoe dan ook ontoereikend. Socioloog en ethicus Amitai Etzioni wees erop dat religies door waarden in religies te funderen, er ook aan kunnen bijdragen dat conflicten verstarren: ze kunnen absolute trekken aannemen en worden niet-onderhandelbaar.<sup>3</sup>

Dit verklaart echter nog niet waarom dit nu eens wel, en dan weer niet gebeurt. Hiervoor is het gelijktijdig optreden van verschillende cultuurfases in de sociale realiteit essentieel. Het naast elkaar bestaan van een dominante

laatmoderne cultuur met abstracte waarden,<sup>4</sup> in combinatie met grote individuele vrijheid van handelen, naast een fijnmazige, traditionele cultuur met concrete normering en sterke sociale controle,<sup>5</sup> is een belangrijke context van de sociale anomie van ontspoorde groepen allochtone jongeren, juist in de tweede en derde generatie.

Komen hoogopgeleide jongeren in een persoonlijke psychologische crisis, dan kan dit de cultuurschok activeren die aanvankelijk was opgevangen door geleidelijke integratie in de mainstream van de postmoderne seculiere cultuur. Er kan dan tevens regressie in het waardesysteem optreden. Daarin winnen waarden uit de traditionele, van huis uit verworven religie aan saillantie: ze worden een bron van motivatie tot handelen en van radicalisering. Dat is niet uniek voor islamistische terroristen. Die persoonlijke crisis kan echter, zoals bij de Parijse terrorist Amedy Coulibaly, verbonden raken met een nieuwe solidariteit met de groep waaruit men zich vóór de persoonlijke crisis geëmancipeerd had, en die qua sociale positie nog goeddeels in achterstand verkeert. Deze psychologische mechanismes vereisen een alertheid in hulpverlening en onderwijs en in de sociale netwerken in deze groeperingen. In de crises en de conflicten die hierop volgen valt men terug op de – veronderstelde en geromantiseerde – culturele en religieuze oriëntaties van vóór de economische modernisering.

Deze logica van de reductie van de machtsafstand lijkt momenteel te gelden voor de moslimwereld: die vervult immers via de olievoorziening een centrale rol in de mondiale energiepolitiek, maar de moslimbevolking als geheel profiteert hier te weinig van. Het gevolg hiervan is toename van assertiviteit: de islam wordt een factor van hoop en woede,



en de ongeduldigsten onder de uitgesloten radicaliseren bij gebrek aan hoop: hun besef van eigenwaarde is toegenomen, maar de verwachtingen inzake feitelijke participatiemogelijkheden houden hiermee geen gelijke tred. In deze visie worden dus economische achtergronden enerzijds serieus genomen, maar anderzijds niet uitgespeeld tegen de culturele factoren in de radicalisering. Moslimterreur is, zo bezien, niet ‘middeleeuws’, maar juist ultramodern. Ze betreft een ontspoorde tegenculturele religieuze modernisering in de context van een conflict om participatie in economische moderniteit.

\* \* \*

De terreur in Frankrijk en België en de terreurdreiging in ons land hebben zeker ook nieuwe urgentie verleend aan de vraag hoe de Europese islam zichzelf positioneert in de open democratische rechtsstaten. Het beroep dat terroristen doen op deze religie maakt het noodzakelijk dat ook binnen deze religie bezinning, dialoog en debat beter en effectiever georganiseerd worden. Natuurlijk, de islam kent als religie geen centraal leergezag, en dus weten gesprekspartners bij de overheid en andere religies nooit helemaal zeker wie representatief zijn. Tegelijk is er echter wel een instelling als de Islamic Council of Europe in Londen, die over deze problematiek standpunten inneemt en moslims adviseert.

Inhoudelijk zouden moslimleiders voor de benodigde positionering een voorbeeld kunnen nemen aan de katholieke sociale leer. Die sociale leer aanvaardt enerzijds de betrekkelijke autonomie van wereldlijke instellingen als de democratische rechtsstaat, en roept katholieken en andere burgers op om in deze instellingen te participeren. Anderzijds roept de katholieke sociale leer alle betrokkenen op

om politiek en bestuur niet als moreel neutraal te zien, maar als gedragen door morele beginselen en waarden. Het inbrengen van deze moraal in het publieke domein is niet gericht op het opkomen voor katholieke belangen, maar op het algemeen welzijn, dus op overheid en samenleving als geheel. Kenmerkend voor de katholieke sociale leer is in dit verband dat ze twee uitersten vermijdt: ze vermijdt enerzijds secularisme – het uitsluiten van religie uit het politieke domein – en anderzijds het hanteren van een enkele, monoreligieus omschreven, geloofswaarheid (zoals een theocratische sharia) als exclusieve grondslag voor het geheel van de politiek.

In de katholieke sociale leer vormt moraal het podium waarop religie en politiek met elkaar in gesprek zijn zonder elkaars vrijheid te beperken. Inhoudelijk voorziet de katholieke sociale leer in een staatsrechtelijke erkenning van levensbeschouwelijk pluralisme en moreel pluralisme, zonder dat die vereist dat afzonderlijke levensbeschouwingen elkaars moraal als juist of als inhoudelijk gelijkwaardig beschouwen. Hoe dan ook is participatie een sleutelbegrip in de sociale leer. Deze staat tegenover zowel sociale uitsluiting als secularistische assimilatie. Ze biedt dus een weg naar gematigde religieuze modernisering. Deze functie van hefboom in participatie en externe en interne emancipatie heeft de christelijk-sociale ethiek ook vervuld in de Lage Landen. Die functie werd mogelijk door haar educatieve betekenis in vorming, onderwijs en training.

Dit veronderstelt een politiek waarin de moraal niet getaboëiseerd wordt – en en passant politiek gereduceerd tot platte belangenstrijd – maar waarin ethiek als podium voor debat en dialoog met en door religies wordt benut. Met betrekking tot die podiumfunctie

voor politiek en religie valt in Nederland met de bij de culturele en politieke elite levende voorkeur voor secularistische assimilatie veel te verbeteren. Er worden door deze door assimilatiebeleid opgeroepen lacune zowel in eigen land als internationaal kansen op vredesinitiatieven gemist, en ook internationaal is er een onderuitputting van *faith based diplomacy*. Nederland heeft zogezegd een eigen Carter Foundation nodig, met een binnenlandse en een internationale taak.

\* \* \*

Politici kunnen dus beter een morele dialoog met religies voeren; dat is aan te bevelen en zelfs noodzakelijk. Dat is iets anders dan dat politici zelf een *interreligieuze* dialoog voeren. Die is heel nuttig, maar dit betreft een taak van religies en wereldbeschouwingen onderling. De politiek zou op dit gebied van interreligieuze dialoog echter haar als afzijdigheid ingevulde neutraliteit omwille van het publieke belang beter kunnen inwisselen voor een onpartijdige faciliterende en stimulerende rol. Legitiem is dat ook; per slot van rekening kent Nederland geen *laïcité*.

Dat in ons land kerk en staat zijn gescheiden, wil helemaal niet zeggen dat op geloof en levensbeschouwing geïnspireerde bijdragen aan politiek en samenleving problematisch zijn en uit het publieke domein en de politiek zouden moeten verdwijnen. Integendeel, dergelijke bijdragen bieden uitgelezen kansen op informele diplomatie en educatie tot burgerschap. Zo zouden de abrahamitische religies veel breder en dieper met elkaar in gesprek kunnen gaan dan nu over de relaties tussen monotheïsme en politiek. Het Europese christendom heeft hiervoor in de vorige eeuw een basis ontwikkeld, met name

in twee periodes, namelijk na het spraakmakende artikel uit 1935 van Erik Peterson over monotheïsme als politiek probleem<sup>6</sup> – met zijn implicaties en consequenties voor de houding van christenen tegenover nationaal-socialisme en fascisme – en na de Tweede Wereldoorlog in de herleving van de moderne politieke theologie van Jürgen Moltmann<sup>7</sup> en Johann Baptist Metz.<sup>8</sup> Een stimulerende rol van de politiek vereist een gedurfde cultuurpolitiek en een moedige en onconventionele religiepolitiek die wezenlijk verder gaat dan het conventionele stimuleren van vrijzinnigheid en juist het gesprek over uitgangspunten, bronnen, problemen en praktijken bevordert.

#### Noten

- 1 Mauk Mulder, *Omgaan met macht. Ons gedrag met en tegen elkaar* (vierde, geheel herziene druk). Amsterdam: Elsevier, 1984.
- 2 Johan Galtung, 'Cultural violence', *Journal of Peace Research* 27 (1990), nr. 3, pp. 291-305; Johan Galtung, 'Violence, peace, and peace research', *Journal of Peace Research* 6 (1969), nr. 3, pp. 167-191.
- 3 Amitai Etzioni, *A comparative analysis of complex organizations. On power, involvement, and their correlates*. New York: The Free Press, 1961.
- 4 A.C. Zijderfeld, *De culturele factor. Een cultuur-sociologische wegwijzer* (tweede druk). Culemborg: Lemma 1988.
- 5 David Pinto, *Interculturele communicatie. Conflicten en management*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 2004.
- 6 Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner, 1935.
- 7 Jürgen Moltmann, *Ethik der Hoffnung*. Gütersloh/München: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- 8 Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 2006.

## Niet het eigene, maar de samenhang: het nut van de Eerste Kamer

door *Jan Dirk Snel*

De auteur is historicus. In deze rubriek belicht hij de actualiteit vanuit parlementair-historisch perspectief.

Vertegenwoordiging is een aanmerkelijk ouder concept dan democratie. Al sinds 1815 vertegenwoordigt de Eerste Kamer – samen met de Tweede Kamer – volgens onze Grondwet, die uit hetzelfde jaar stamt, ‘het geheele Nederlandsche volk’, maar aanvankelijk werden de leden van dit deel der Staten-Generaal benoemd door de koning. Voor het leven, zodat onafhankelijkheid gewaarborgd zou moeten zijn, al viel dat in de praktijk bitter tegen. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat een kritische geest als Guillaume Groen van Prinsterer, bij de eerste grondwetsherziening in augustus 1840 lid van de Dubbele Kamer, er weinig goede woorden voor overhad. Hij noemde de senaat ‘eene mislukte copie (...) naar een Engelsch model’, verstoken ‘van achtbaarheid en van zedelijke kracht’.

Ruim 134 jaar later dachten confessionelen daar heel anders over, maar er was inmiddels ook veel veranderd. In de aanloop naar de veertiende herziening van de Grondwet, die in 1983 haar beslag zou krijgen, nam de Tweede Kamer op 28 januari 1975 een door Willem de Kwaadsteniet (ARP) ingediende motie aan, medeondertekend door Piet van der Sanden (KVP) en Arnold Tilanus (CHU), waarin ze zich keerde tegen het oogmerk van de regering

om van de Eerste Kamer ‘een college van heroverweging zonder reële politieke bevoegdheden’ te maken. Een dergelijke verzwakking wenste men niet: ‘De Eerste Kamer behoudt de haar thans toekomende taken en bevoegdheden, zowel naar het geschreven als het ongeschreven recht.’

Daarmee was de Eerste Kamer in de nu nog bestaande vorm gered. Als op 26 mei de nieuwe senaat wordt gekozen, zal de belangstelling groter zijn dan ooit. In grote lijnen staat de uitslag sinds de Provinciale Statenverkiezingen van 18 maart weliswaar vast, maar er kunnen zich altijd nog kleine onverwachte zaken voordoen. Doordat de kabinetten-Rutte bij de formatie alleen in de Tweede Kamer een meerderheid nastreefden, speelt de Eerste Kamer een prominente rol. De huidige situatie lijkt enigszins op die tussen 1888 en 1918, toen de meerderheden in beide Kamers ook geregeld uiteenliepen. Het voorheen nog weleens gehoorde sprookje dat de senaat geen werkelijk politiek orgaan zou zijn, is inmiddels afdoende weerlegd. Ook al ontbeert ze het recht van initiatief en amendement, de bevoegdheid om wetsvoorstellen aan te nemen of te verwerpen is voor beide Kamers gelijk.

\* \* \*

Maar waarin ligt nu het eigene van de Eerste Kamer? In de loop van haar geschiedenis is ze in diverse opzichten immers steeds meer op de Tweede Kamer gaan lijken. Werd ze aanvankelijk benoemd door de koning, sinds

1850 worden de leden verkozen door Provinciale Staten, sindsdien zelf gekozen door hetzelfde electoraat als dat der Tweede Kamer en bijna een eeuw geleden uitgebreid tot alle volwassen Nederlanders.

Voor het lidmaatschap golden aanvankelijk wel zwaardere eisen. De Grondwet van 1848 kende het passief kiesrecht voor de Eerste Kamer slechts toe aan de hoogst aangeslagenen in de 'rijks-directe' belastingen. Hun getal werd constitutioneel vastgelegd op 0,033% van de bevolking, in 1887 verdubbeld tot 0,067%. Maar daar kwamen toen ook anderen bij, die 'eene of meer hooge en gewigtige openbare betrekkingen, bij de wet aangewezen, bekleeden of bekleed hebben'. (Vanwege die bepaling liet de SDAP'er Henri Polak zich in 1913 kortstondig in de Tweede Kamer kiezen; hij kon zo zijn intrede in de Eerste Kamer maken.) In 1917 werden de voorwaarden echter gelijk aan die voor de Tweede Kamer.

Conform de motie-De Kwaadsteniet werd sinds 1983 ook de zittingsduur verkort tot vier jaar, met gelijktijdige verkiezing van alle leden. Hadden senatoren aanvankelijk negen jaar zitting, waarbij elke drie jaar een derde werd gekozen, in 1923 werd de termijn teruggebracht tot zes jaar, bij driejaarlijkse verkiezing van de helft.

De huidige praktijk was door de regering al bij de grondwetsherziening van 1922 voorgesteld, maar werd toen in de Eerste Kamer verworpen. Ook keerde de senaat zich destijds tegen het voorstel om Provinciale Staten tegelijk met de Eerste Kamer te kunnen ontbinden. Het merendeel van rechts verzette zich met name tegen de invoering van de evenredige vertegenwoordiging. Senatoren wer-

den tot dusverre door de gewestelijke Staten bij absolute meerderheid verkozen, zodat een provincie gemeenlijk linkse óf rechtse afgevaardigden stuurde. W.L. baron de Vos van Steenwijk (CHU), welbespraakt vertegenwoordiger van Overijssel, wenste de band met de provincies te behouden. Hij vreesde vooral partijpolitiek.

Premier Charles Ruijs de Beerenbrouck (RK) kon hem echter terecht voorhouden dat het in 1848 stellig niet de bedoeling was geweest om 'het provinciaal karakter in de Eerste Kamer tot uitdrukking te brengen'. Het ging niet om 'een principieel aansturen op een gewestelijke representatie', maar om getrapte verkiezingen. Bij een volgende poging kreeg de regering dan ook haar zin inzake de evenredige vertegenwoordiging. Het uiteindelijke compromis was dat Provinciale Staten in vier groepen kozen. De senaat bleef dus geen werkelijke provinciale representatie.

\* \* \*

In 1922 merkte de katholieke afgevaardigde J.W.M. Bosch van Amelisweerd op dat de Eerste Kamer niet alleen over 'intellectueel overwicht op haar zuster' beschikte, maar die 'ook sterk op den voorgrond doet treden'. Dat is ongetwijfeld nog steeds zo. Maar niet in dat eigene ligt naar mijn idee de legitimiteit van de Eerste Kamer. Bij een tweekamerstelsel gaat het om het samenspel tussen beide colleges. Het belangrijkste nut is dat twee Kamers met vlottende en divergerende meerderheden een kabinet samen dwingen om een breder draagvlak te zoeken. De kiezer mag bij regeringsdeelname dan snel weglopen, de samenhang dwingt politieke partijen gelukkig weer tot verantwoordelijkheid.



Het schilderij *Duel met stokken* van Francisco Goya (1746-1828). Terwijl de mannen in hun vijandschap gefixeerd zijn op elkaar en op een mogelijke overwinning, vergeten zij de 'derde factor' die in het spel is: het moeras. Hoe intenser hun gevecht, des te sneller zal dit moeras hen beiden verzwelgen. Hun vijandschap heeft hen blind gemaakt voor het gevaar dat hen eigenlijk zou moeten verbinden. (Zie de bijdrage van Theo de Wit op pp. 132-140.)



*Biopolitiek:  
in de greep van angst*

## De angstaanjagende blik van het tekort

*In het persoonlijke, organisatorische en politieke leven ligt de nadruk sterk op het tekort, op het falen, op dat wat niet gelukt is en voorkomen had moeten worden. Zo'n blik van het 'tekort' jaagt onnodig veel angst aan. Wat een bron van samenwerking, variëteit, creativiteit had kunnen zijn, werpt mensen verder op zichzelf terug. Nieuwe vertrouwenwekkende vormen van verbondenheid en erkenning om goed te kunnen samenleven zijn nodig.*

---

door Petra van der Burg, Pieter Jan Dijkman,  
Erik van de Loo & Jan Prij

---

Van der Burg is lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*. Dijkman is hoofdredacteur van cdv. Van de Loo is psychoanalyticus, organisatie-deskundige en hoogleraar Leiderschap en gedrag aan Tias in Tilburg en INSEAD. Prij is redacteur van cdv.

WE LEVEN IN EEN SAMENLEVING WAARIN ANGST NIET ALLEEN LATENT, maar ook prominent aanwezig is. Angst voor terrorisme, angst voor het vreemde, angst voor suikers, voor koolhydraten, angst voor ebola, angst om ontslagen te worden. Angsten buiten onszelf, maar ook binnen in ons spelen ons parten. Talrijke onderzoeken naar de psychische gezondheid van de bevolking laten zien dat angst een manifest verschijnsel is. Een flink aantal mensen, zo rond de twintig procent, heeft of krijgt in zijn leven te maken met angststoornissen.<sup>1</sup> Meer dan tien procent van de beroepsbevolking vertoont burn-outklachten.<sup>2</sup> Uit recent onderzoek blijkt dat het ziekteverzuim en de gemiddelde verzuimduur de laatste jaren alleen maar groeit. En, opvallend, steeds vaker blijken het met name de jonge werknemers te zijn die thuiszitten met stress en burn-outklachten. Tussen 2000 en 2010 kwamen deze klachten vooral voor bij mensen tussen de 35 en



44 jaar, maar sinds een aantal jaren zit de piek vooral bij de 25- tot 34-jarigen. Daarmee verschuift psychisch verzuim naar een jongere leeftijdscategorie. De oorzaak: de flexibilisering van de arbeidsmarkt, zo stellen de onderzoekers.<sup>3</sup> Met name jonge werknemers hebben in het begin van hun carrière te maken met een serie tijdelijke banen, en dat is een bron van stress. Niet alleen jongeren, maar ook veel ouderen zijn psychisch kwetsbaar. Meer dan twintig procent van de ouderen voelt zich vaak somber, en veertien tot zeventien procent van de ouderen ervaart angst en nervositeit als overheersend levensgevoel.<sup>4</sup>

Daarmee kunnen we aannemen dat angst een inherent onderdeel is van het hedendaagse moderne leven. Dat maakt het zinvol om angst en gevoelens van angst eens dieper door te lichten. Ze dienen gezien de omvang en de implicaties als een serieus maatschappelijk en politiek fenomeen te worden beschouwd.<sup>5</sup> Wat zegt ons het gegeven dat zoveel mensen angst en stress kennen? Zijn er maatschappelijke patronen aan te wijzen die maken dat we tegenwoordig angstiger zijn dan decennia terug het geval was? Hebben we te maken met existentiële angst die beter voelbaar wordt naar mate andere, materiële behoeften minder aandacht vragen? Op welke niveaus werkt angst door, en hoe?<sup>6</sup> En wat is de rol van de politiek? Werkt ze als een katalysator, of helpt ze ons onze angstgevoelens te dempen door werkelijk of vermeend houvast te bieden? Kan en mag van de politiek gevraagd worden te zoeken naar begaanbare uitwegen uit de angst? En hoe zou dat vorm kunnen krijgen? Kan een politiek van hoop de angst overstijgen? Dat zijn de vragen die in dit CDV-nummer centraal staan.

#### ANGST ALS UITING VAN ONVERBONDENHEID

We hebben het met z'n allen nog nooit zo goed gehad en de Nederlandse bevolking is in hoge mate gelukkig, maar er is ook die andere kant: we voelen ons angstig, en we vinden in toenemende mate dat we tekortschieten. Waar ligt dat aan? Hebben we te veel of misschien te weinig aan ons hoofd? Paradoxaal genoeg zijn misschien beide aannames waar. Uit onderzoek blijkt dat onder werklozen het percentage angststoornissen significant hoger is dan onder werkenden. Het is voor de psychische gesteldheid niet goed om te weinig omhanden te hebben en buiten een zingevend verband te staan. Maar overdruk is er ook. In onze maatschappij is het hollen of stilstaan. Wie werkt, is al snel overbelast met (opleidings- en prestatie-) eisen en bijkomende zorgtaken; wie thuiszit (ouderen, werklozen), raakt makkelijker dan anderen in de greep van uitzichtloosheid en zinloosheid.

Als oorzaken van allerlei angstgevoelens worden dikwijls de angst om te falen, de angst om de controle te verliezen en een hoge prestatiedruk aan-



gewezen. Er is, zo concluderen we op basis van de stukken in deze cdv, zonder meer sprake van wat we ‘identiteitsangst’ zouden kunnen noemen: de angst om buiten de boot te vallen, op allerlei manieren; de angst om niet

*In deze tijd waarin zelf-  
beschikking en eigen verant-  
woordelijkheid de centrale  
waarden zijn geworden, is  
het moeilijk een ‘lofzang der  
onvolmaaktheid’ aan te heffen*

(meer) te voldoen. ‘Ik ben niet goed genoeg’ is daarbij de overheersende emotie. Het is niet voor niets dat boeken met titels als *De moed van imperfectie* en *De kracht van kwetsbaarheid* (beide van de hand van Brené Brown) gretig aftrek vinden. In deze tijd waarin zelfbeschikking en eigen verantwoordelijkheid de centrale waarden zijn geworden en

eindeloos zijn uitgerekt, is het moeilijk geworden een ‘lofzang der onvolmaaktheid’ aan te heffen,<sup>7</sup> al zou zo’n lofzang nu nodiger zijn dan ooit.

Angst is van alle tijden, maar er zijn bepaalde typen sociale angsten die bij specifieke tijden horen.<sup>8</sup> In deze tijd wordt sociale angst geproduceerd door de samenleving voor te stellen als een nulsomspel van atomistische, met elkaar botsende individuen die met elkaar concurreren, waarbij voordeel voor de een nadeel voor de ander betekent. De sociale angsten van jongeren om buiten de boot te vallen en van ouderen die zich maatschappelijk gesproken uitgerangeerd en eenzaam voelen, passen in dit beeld. Dat mensen in samenwerking en verbondenheid met elkaar vaak het best tot hun recht komen en ook economisch gezien het best kunnen floreren, en dat mensen in hun verscheidenheid elkaar uitstekend kunnen aanvullen, verdwijnt dan makkelijk uit het zicht.<sup>9</sup>

#### ANGST ALS RAADGEVER

Angst dient zich in onze tijd voornamelijk aan als probleem, als iets wat beheerst dient te worden. Lange tijd heerste de gedachte dat angst een uiting was van een innerlijk conflict en een uitnodiging was tot zelfonderzoek; angst was iets waar je ‘doorheen moest’. Tegenwoordig is angst vooral een ‘stoornis’, die als zodanig behandeling, beheersingsmaatregelen en allerlei vormen van monitoring behoeft. De angst wordt gemedicaliseerd<sup>10</sup> en komt zo zelf centraal te staan. En wat centraal staat, heeft de neiging (uit zijn krachten) te groeien.

Toch is het belangrijk om te beseffen dat angst als zodanig niet verkeerd hoeft te zijn. Angst vervult evolutionair gezien immers een heel belangrijke waarde: het verschaft ons het signaal dat er gevaar is. De functie van angst is ons op gevaar en dreiging te wijzen, zodat wij ons daar-

tegen kunnen teweerstellen. In die zin is angst een goede raadgever. In een gezonde manier van reageren wordt ongerichte angst omgezet in vrees en gerichte actie. Dat geldt voor individuen en voor collectieven. Daarmee wordt angst productief en beheersbaar gemaakt. Zonder antwoord op opdoemend gevaar is er een versterkt risico om door angst overspoeld te raken. Dat verklaart precies de intimiderende werking van terroristische aanslagen: die kunnen zich overal en te allen tijde voordoen. Ook al wijzen de statistieken uit dat de kans klein is, emotioneel wordt men collectief angstiger voor dit gevaar. Als samenleving zullen we de capaciteit moeten leren ontwikkelen om niet te overreageren, angst te beheersen en waar mogelijk de dreiging in realistische proporties te zien. Dat neemt niet weg dat ieder mens zal moeten leren om zich te bewegen in een wereld waar leeuwen en beren zich schuilhouden in de hollen en de gaten. Wie weigert om de kwetsbaarheid en onvolkomenheid van het mens-zijn te aanvaarden, komt in de verleiding zich uit te leveren aan leiders die precies de omgekeerde weg bewandelen: proportionele dreiging werken zij op tot generieke angst, bijvoorbeeld door in te grote categorieën te spreken (asielzoekers, moslims, allochtonen). Wie daarin meegetrokken wordt, staat voor de keus: angstiger worden of kiezen voor drastische en draconische antwoorden die overtrokken zijn: 'Alle grenzen sluiten', 'Minder Marokkanen.' Vamik Volkan wijst erop dat dit het dehumaniseren van anderen in de hand werkt. Anderen verworden tot een bedreiging voor onze veiligheid en identiteit. Zo breken destructieve conflicten uit tussen groepen. Volgens Volkan grijpt dit terug op patronen van reageren die al in de vroege kindertijd ontspringen: angst voor vreemden, toevlucht zoeken bij bekenden. Echte vijanden en gevaren moeten worden bestreden, maar tegelijkertijd moet voorkomen worden dat we de wereld onterecht opsplitsen in goeden (wijzelf) en kwaden (de anderen).<sup>11</sup> Het leren omgaan met, tolereren van en appreciëren van verschillen moet dan ook al vroeg beginnen.

#### PROBLEMATISCHE STURING VANUIT POLITIEK EN WETENSCHAP

Angst als zodanig hoeft dus nog geen probleem te zijn; het probleem is eerder hoe we ermee omgaan. De hedendaagse benadering van angst laat een toenemend onvermogen zien om met onze kwetsbaarheid, met onze vrijheid, met de variëteit aan mogelijkheden van goed en kwaad in onze maatschappij om te gaan. De problematische sturing is te zien vanuit zowel de politieke orde als de wetenschap. Volgens Paul Verhaeghe zijn we onderdeel geworden van een neoliberale politieke orde waarin we geheel zelf verantwoordelijk worden geacht voor onze zelfontplooiing en waarin zelfs

onze identiteit een onderwerp van flexibele keuze is geworden. Het economische discours domineert in deze politieke orde: alles is competitie geworden, mensen worden producten, en het belangrijkste criterium is winst, geld. Alles wat we doen moet iets opbrengen; dat is de boodschap.<sup>12</sup> Deze politiek staat in feite in het frame van de wereld als toneel van markt en strijd. Met dit competitieve wereldbeeld blijven we in de greep van angst.

Trudy Dehue constateert in feite hetzelfde. Zij wijst met name op de rol van de wetenschap. In wetenschappelijke kennis zijn allerlei maatschappelijke waarden verwerkt die via de geproduceerde data en technologie de status van harde feiten krijgen. Zij veranderen de wijze waarop we over onszelf denken en met elkaar omgaan. Als voorbeeld noemt ze een stoornis als ADHD: die is niet *ontdekt*, maar *gedefinieerd*. Zo'n diagnose vertegenwoordigt volgens haar het besluit 'dat bepaalde eigenschappen ten eerste ongewenst zijn en ten tweede het best door de geneeskunde kunnen worden bestreden'.<sup>13</sup> Op die manier *maakt* de wetenschap de werkelijkheid meer dan dat ze *deze ontdekt*.

Onze huidige sturingsmodellen en prestatiegerichte mensbeelden lijken kortom eerder aanjagers van ongezonde angst, onzekerheid en ziekte

*Onze huidige sturingsmodellen en prestatiegerichte mensbeelden lijken aanjagers van ongezonde angst, onzekerheid en ziekte te zijn*

te zijn dan dat ze erin slagen mensen te helpen aanvaarden dat het leven – anders dan wij denken en hopen – zich lang niet altijd voltrekt conform de ideale blauwdruk. In die context krijgen afwijkingen dan ook een negatief imago. De gedachte leeft dat je afwijkingen had kunnen en dus ook had moeten

voorkomen.<sup>14</sup> Bovendien is er op die manier weinig ruimte voor individualiteit en diversiteit. Eenvormigheid is de norm, gevoed door een sterke angst dat de culturele normen van Nederland ernstig in gevaar komen.<sup>15</sup>

Toch kunnen juist de mensen die door hun 'risicoprofiel', door hun fysieke of geestelijke 'afwijkingen', of door hun sociaal-economische positie buiten de cirkel van de normaliteit staan, ons handreikingen bieden om op een verrassende manier met het leven om te gaan en vergezichten openen die we uit onszelf nooit hadden verkend, laat staan ontdekt. We moeten hen niet in het gareel dwingen, maar hen laten meedoen op hun eigen voorwaarden en op hun eigen manier. Dát zou normaal moeten zijn; en het zou ons allemaal minder bang maken om te leven.<sup>16</sup>

#### NAAR EEN POLITIEK VAN HOOP

De vraag is: hoe kan een politiek van hoop worden gevoerd, één die niet voorbijgaat aan de angst, maar deze integreert in het leven zoals het zich voordoet? Makkelijke recepten voor omgaan met angsten en angstgevoelens bestaan er niet, zeker niet als er niet zozeer sprake is van een concreet gevaar, maar veeleer van een diffuse bestaansangst. Niettemin is een aantal richtingen aan te wijzen.

In de eerste plaats is het de opdracht om te investeren in creatieve en nieuwe vormen van verbondenheid met en toewijding aan elkaar. Door de nadruk op zelfredzaamheid, de illusie van de selfmade man en een gezonde levensstijl als ieders eigen verantwoordelijkheid, wordt de illusie gevoed dat eenieder vooral zichzelf zal moeten redden. Maar een van de cruciale kenmerken van de menselijke conditie is dat niemand zichzelf kan redden en dat eenieder behoefte heeft aan worteling, aan vormen van verbondenheid.<sup>17</sup> We zijn vanaf het vroegste begin van het leven geweest in een netwerk van relaties. Het is dan ook van het grootste belang om onderlinge verbondenheid weer als basiskenmerk van menselijke solidariteit in zicht te krijgen. In verbondenheid met elkaar en in cocreatie wordt het menselijk tekort ook weer een bron van creativiteit, in plaats van een probleem. De kwetsbaarheid van het bestaan, zo zei de onlangs overleden René Gude eens, is een bron van angst wanneer deze niet goed wordt verwerkt, maar ook een bron van broeder- en zusterschap; we kunnen elkaar op het spoor zetten en ondersteunen, en in de solidariteit licht een diepere dimensie op.

Juist nu het bindende traditionele perspectief van de hoop (het aloude christelijke eschaton) lijkt te zijn weggefallen, is het nodig nieuwe hoopvolle allianties zichtbaar te maken die laten zien hoe mensen in staat zijn stukje bij beetje in te spelen op het goede dat op hen afkomt.<sup>18</sup> Ook in droevige situaties kunnen mensen verbinding en geluk ervaren. Het zichtbaar maken van dergelijke ervaringen biedt een correctie van het gemankeerde, gedetermineerde, platte wereldbeeld waarin de mens nu eenmaal zijn brein is, een homo economicus of de hobbesiaanse getinte wolf in schaapskieren, in plaats van een onbepaald sociaal wezen met groeimogelijkheden. Het zou ook een correctie kunnen zijn op de overmaat aan aandacht voor incidenten en zaken die fout gaan. Wij worden voortdurend bewust gemaakt van risico's en gevaren en worden opgeroepen daar waakzamer van te worden en liefst met protocollen en verhoogde staat van paraatheid te antwoorden. Alsof we in een permanente noodtoestand zouden verkeren. Deze overdreven reacties bevestigen de onveiligheidsgevoelens alleen maar en roepen averechtse reacties op.<sup>19</sup>

Er zijn verschillende hoopvolle wegen die opnieuw de onderlinge verbondenheid in verscheidenheid en het belang van cocreativiteit en van verschil kunnen bevestigen, stimuleren en gestalte geven. Hierbij past een stevige inzet tegen de culturele normaliseringsdrang, die de individuele en religieuze vrijheid beperkt.<sup>20</sup> Het is van groot belang om te blijven investeren in allerlei vormen van verbondenheid en onvoorwaardelijkheid, zoals families en mantelzorgers, zeker als ze onder druk staan. Op organisatorisch en bedrijfsmatig niveau is de overmatige nadruk op flexibele dienstverbanden aan een correctie toe. Een heruitvinding van vaste dienstverbanden, die meer stabiliteit bieden, is in dat kader op zijn plaats.<sup>21</sup> Ook het stimuleren van bezitsvorming (in plaats van mensen aan het begin van hun leven op te zadelen met grote studieschulden en zware hypotheeklasten) en inzet op het behoud van de zondagsrust kunnen manieren zijn om te investeren in onvoorwaardelijke ankerpunten tegenover de voortdurende onrust van de 24 uurseconomie.

Ten tweede is er in moreel opzicht behoefte aan goede voorbeelden die laten zien hoe er anno 2015 geleefd kan worden. Verreweg de meesten van ons neigen er in het dagelijks leven toe zich *aan te passen* – aan een dubieuze regering, aan de dreiging met terreur, aan een bedrijfscultuur die op angst en intimidatie is gebaseerd, aan de nieuwste morele zekerheden. De verdediging van de democratische rechtsstaat en de open samenleving vraagt vandaag echter een nieuw soort burgermoed.<sup>22</sup> En de goede voorbeelden daarvan kunnen ons de mogelijkheid van het goede weerspiegelen. Niet omdat we allemaal helden zijn, maar omdat, zoals verankerd is in het wezen van de hoop, *iedereen* in elke situatie iets ten goede kan doen.<sup>23</sup> De toewijding aan het goede bloeit volop; in het vrijwilligerswerk, in de roeping die de vakman ervaart, in de roep van schoon-

makers om ‘respect’, in de inzet voor het behoud van de natuur en de giften die burgers aan goede doelen geven. Deze voorbeelden symboliseren de kracht van de hoop tegen het cynisme in.<sup>24</sup>

Nodig is dan wel de moed om daadwerkelijk te blijven geloven in de kracht en creativiteit van mensen.

*De ultieme vorm van verbondenheid tegen vormen van overdreven identiteitsangst is misschien wel de moed te geloven dat ieder mens telt*

De ultieme vorm van verbondenheid tegen vormen van overdreven identiteitsangst is misschien wel de moed om te geloven dat ieder mens telt. Dat mensen vanuit dat perspectief niet tekortschieten maar precies goed genoeg zijn, en elkaar in hun verscheidenheid aan talenten aanvullen.

In de derde plaats zal angst onder ogen gezien moeten worden en op

zijn waarde moeten worden geschat. Een technocratische taal of de taal van de diagnose en de wetenschap kan al snel tekortschieten.<sup>25</sup> Alle grote politieke leiders – van Abraham Lincoln tot de Nederlandse Abraham Kuyper, van Martin Luther King tot Mahatma Gandhi – verstonden de kunst om publieke emoties als angst, empathie en liefde te cultiveren.<sup>26</sup> De morele verbeeldingskracht kan de mens boven zichzelf uit tillen. En elk beeld van de werkelijkheid waarin het streven naar iets beters ontbreekt, geeft het politieke leven een akelig en onprofijtelijk cynisch trekje. Toch is dat het gevaar. De angst om de greep te verliezen leidt, zo stelt Erik Borgman, tot een principiële ongerijmdheid in de wijze waarop wij over het bestuur van onze samenleving nadenken. De fundamentele misvatting is dat mensen als ‘object’ en ‘instrument’ van analyse en beleid worden voorgesteld, in plaats van als subjecten die naar het beeld van God geschapen zijn, als dragers van de scheppende kracht van de liefde. De uitdaging is dan ook om het creatieve en vernieuwende potentieel van mensen te verbeelden en daarmee daadwerkelijk serieus te nemen, en zo een alternatief te bieden voor de in regelzucht en disciplineringsdwang doodlopende sociaal-democratie en het in de paradoxen van ongebreidelde vrijheid en gelijk-tijdige hang naar veiligheid vastlopende liberalisme.<sup>27</sup>

Vanuit dit perspectief verschijnt ons tekort niet als probleem, maar als het vermogen om gezamenlijk naar creatieve oplossingen te zoeken. Dan staat de wereld eerder in het teken van een overvloed aan mogelijkheden om ‘iets’ ten goede te kunnen doen, eerder in het teken van de hoop, dan in het teken van schaarste en angst.

#### Noten

- 1 Ron de Graaf, Margreet ten Have en Saskia van Dorsselaer, *De psychische gezondheid van de Nederlandse bevolking. NEMESIS-2: Opzet en eerste resultaten*. Utrecht: Trimbos-instituut, 2010. Interessant is dat het Trimbos-instituut laat zien dat de psychische gezondheid het laatste decennium min of meer stabiel is gebleven. Er is geen significante toename van mensen met psychische aandoeningen. Wel wordt er een groter beroep gedaan op geestelijke gezondheidszorg dan voorheen (de jaren negentig).
- 2 Patricia van Echtelt (red.), *Burn-out. Verbanden tussen emotionele uitputting, arbeidsmarktpositie en Het Nieuwe Werken*. Den Haag: SCP, 2014.
- 3 [www.arboned.nl/nieuwscentrum/persberichten-en-publicaties/verzuim-door-stress-op-steads-jongere-leeftijd/](http://www.arboned.nl/nieuwscentrum/persberichten-en-publicaties/verzuim-door-stress-op-steads-jongere-leeftijd/)
- 4 Cretien van Campen (red.), *Kwetsbare ouderen*. Den Haag: SCP, 2011.
- 5 Van Echtelt 2014.
- 6 Angst is wetenschapstheoretisch een voorbeeld van een zogenoemd *collective construct*: een overkoepelend concept. Het is een begrip dat van toepassing is op de verschillende niveaus van individu, paar, kleine groep, grote groep, organisatie en samenleving. Het kent op elk van deze niveaus een ogenschijnlijk soortgelijke manifestatie, maar de structuur en de functie kunnen op elk niveau heel anders zijn: een angstig individu, een angstige groep, een angstige organisatie, een angstige samenleving. Deze niveaus werken op elkaar

- in. De bijdragen in deze bundel verhelderen de angst op de verschillende niveaus, en dragen bouwstenen aan voor een beter begrip hiervan. Vgl. F.P. Morgeson en D.A. Hofmann, 'The structure and function of collective constructs. Implications for multilevel research and theory development', *Academy of Management Review* 24 (1999), nr. 2, pp. 249-265.
- 7 Ontleend aan: Gerbert van Loenen, *Lof der onvolmaaktheid. Waarom zelfbeschikking niet genoeg is om goed te leven en te sterven*. Utrecht: Ten Have, 2015.
  - 8 Dat is ook de these van Paul Verhaeghe in navolging van Freud: elke tijd 'produceert' zijn eigen type angst en gevoelens van onbehagen. Zie zijn bijdrage in deze cdv-bundel.
  - 9 Zie de bijdrage van Mathieu Weggeman in deze cdv-bundel.
  - 10 Zie de bijdrage van Gerrit Glas in deze cdv-bundel.
  - 11 Zie het intermezzo met Vamik Volkan in deze cdv-bundel.
  - 12 Zie de bijdrage van Paul Verhaeghe in deze cdv-bundel.
  - 13 Zie het interview met Trudy Dehue in deze cdv-bundel.
  - 14 Zie het interview met Trudy Dehue in deze cdv-bundel.
  - 15 Zie de bijdrage van Bram Mellink in deze cdv-bundel.
  - 16 Zie de bijdrage van Malou van Hintum in deze cdv-bundel.
  - 17 Denk ook aan de spot die Jezus ten deel viel aan het kruis: 'Anderen heeft hij kunnen redden, maar zichzelf niet.'
  - 18 Zie ook de bijdrage van Frank Petter in deze cdv-bundel.
  - 19 Zie ook de bijdrage van Bart van Klink in deze cdv-bundel.
  - 20 Zie de bijdrage van Bram Mellink in deze cdv-bundel.
  - 21 Zie de bijdrage van Mathieu Weggeman in deze cdv-bundel.
  - 22 Zie de bijdrage van Theo de Wit in deze cdv-bundel.
  - 23 Zie de bijdrage van Marius van Leeuwen in deze cdv-bundel.
  - 24 Zie meer voorbeelden in Gabriël van den Brink (red.), *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012.
  - 25 Zie ook de bijdrage van Claartje Brons in deze cdv-bundel.
  - 26 Martha Nussbaum, *Politieke emoties. Waarom een rechtvaardige samenleving niet zonder liefde kan*. Amsterdam: Ambo, p. 361.
  - 27 Zie de bijdrage van Erik Borgman in deze cdv-bundel.



# *Angst in perspectief*



## Angst: een verkenning

*Lange tijd werd angst in verband gebracht met zelfexpressie en vrijheidsdrang, maar tegenwoordig is angst een ‘stoornis’ en een te beheersen en disciplineren gedragsprobleem.*

*De angst is gemedicaliseerd. In wezen is dat een vorm van zelfmisleiding: de angst zal zich namelijk nooit werkelijk laten beheersen. We hebben de gevaren van ziekte, verlies van dierbaren, oorlog en andere bedreigingen weliswaar weten te verminderen, maar daarvoor in de plaats is door allerlei sociaal-maatschappelijke veranderingen een minder concrete, diffuse bestaansangst gekomen, met als grootste gemene deler de onverbondenheid.*

---

door *Gerrit Glas*

---

De auteur is filosoof en psychiater. Hij is houder van de Dooyeweerdleerstoel aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

ONZE TIJD WORDT WEL AANGEDUID ALS ‘THE AGE OF ANXIETY’, naar het gelijknamige gedicht van W.H. Auden. Daarin beschrijft de auteur het zoeken van de mens naar houvast en identiteit in een door industrie en techniek steeds complexer wordende wereld.<sup>1</sup> We spreken over het jaar 1947.

Vijftig jaar later is de situatie niet anders. Psychologe Jean M. Twenge vergelijkt in een tweetal studies het zelfgerapporteerde angstniveau onder kinderen en jongvolwassenen in 1952 en in 1992 in de Verenigde Staten.<sup>2</sup> Ze vindt een sterke toename van het angstniveau, zo sterk zelfs dat het gemiddelde kind uit 1990 een angstniveau heeft dat hoger is dan het gemiddelde kind in de kinderpsychiatrie van de jaren vijftig. De beide studies suggereren een relatie met verminderde sociale verbondenheid en met gevaren uit de omgeving, maar niet met sociaal-economische factoren. Deze bevindingen staan niet op zich. Grote epidemiologische studies bevestigen dat de gemiddelde burger 25 procent kans heeft om ooit te vol-

doen aan de criteria van een angststoornis, dat wil zeggen: angst die in hinderlijke mate interfereert met het dagelijkse functioneren.

#### KLEINE GESCHIEDENIS VAN DE ANGST

Door de eeuwen heen hebben mensen geprobeerd vat te krijgen op allerlei vaak kwellende vormen van angst. Angst is vanouds verbonden met ziekte, verlies van dierbaren, natuurgeweld, oorlog en de strijd om te overleven. Als de angst geen aanwijsbare oorzaak heeft, wordt hij toegeschreven aan buitenzintuigelijke krachten: demonen, kwade machten, satan.

Vanaf Hippocrates (vijfde eeuw voor Christus) ontwikkelt zich daarnaast een meer wetenschappelijke manier van denken over de angst. Dat gebeurt onder invloed van de zogenoemde humoraalpathologie, die ziekte ziet als een verstoring van de balans tussen de vier lichaamsvochten (bloed, gele gal, zwarte gal, slijm). Die balans staat zelf weer onder invloed van de omgeving: het klimaat, de stand van de sterren, de ligging van het huis. De humoraalpathologie heeft een ecologische inslag. Melancholie (letterlijk: zwarte gal) is in deze benadering het overkoepelende begrip waaronder allerlei mentale verstoringen gevat worden. Angst is onderdeel van de melancholie.

Door de verbinding met de humoraalpathologie houdt de angst eeuwenlang iets aards; hij is verbonden met het lichaam en met het evenwicht tussen lichaam en omgeving. Deze lichamelijke, medisch georiënteerde lijn zet zich in de negentiende eeuw schijnbaar moeiteloos voort in een biologische benadering die wordt geïnspireerd door het denken van Darwin. In de darwiniaanse, medische lijn wordt de angst primair gezien als een biologische reactie op bedreiging van het organisme. Deze bedreiging komt van buitenaf. De evolutionaire, door Darwin geïnspireerde kijk op angst heeft als belangrijk neveneffect dat de angst primair als een nuttige emotie wordt gezien: mens en dier hebben de angst nodig om te overleven. Zoals pijn ons erop attent maakt dat met het lichaam iets aan de hand is, zo maakt de angst ons erop attent dat er vanuit de omgeving iets dreigt.

Dat angst ook iets te maken kan hebben met gevaren van binnenuit wordt pas weer belangrijk bij Freud (1856-1939). Een van de onderschatte aspecten van diens denken is dat hij angst gaat zien als reactie op innerlijk gevaar. Mensen worden bang omdat ze iets in zichzelf niet onder ogen durven zien: gebrek aan identiteit, verlies van zelfwaardering, niet te verdragen innerlijke conflicten, angst voor straf. Naast deze darwiniaans-medische en freudiaans-psychologische manier van denken over de angst ontwikkelt zich in de loop van de twintigste eeuw ook een meer filosofische,

existentiële benadering. Deze is geënt op het werk van Søren Kierkegaard, weliswaar levend in de eerste helft van de negentiende eeuw, maar pas invloedrijk vanaf ongeveer 1930. Kierkegaard ziet de ik-zelfrelatie als fundamenteel voor het begrijpen van de mens, met name ook de afstemming op anderen en met God. Het wezen van de mens ligt in diens vrijheid, en vrijheid krijgt gestalte in de afstemming op anderen en op God. Dat is diepgaand paradoxaal en in feite een levensopgave, aldus Kierkegaard. Angst is een van de uitingen dat er met het ontwaken van deze vrijheid iets misgaat. Angst duidt op een verstikking van de ik-zelfrelatie. Deze gedachte pakt overigens een draad op die al begint bij Augustinus en zich voortzet bij Calvin en Pascal: wie wij zijn wordt ten diepste bepaald in de relatie met een werkelijkheid buiten de onze. In gesecculariseerde varianten drukt deze vrijheid zich uit in de relatie met het geheel van het bestaan.

#### MEDICALISERING EN BEHEERSING

We slaan veel over en richten ons op de huidige tijd. Het existentialisme van de jaren vijftig en zestig ligt achter ons. Paul Tillich's immens populaire 'the courage to be', een theologische verwerking van het existentialisme, is bijna vergeten. We leven in een samenleving waarin angst niet langer een uitnodiging is tot zelfonderzoek, maar er primair is om be-

*We leven in een samenleving  
waarin angst niet langer  
een uitnodiging is tot zelf-  
onderzoek, maar er primair is  
om bedwongen te worden*

dwongen te worden. Risico is een sleutelwoord geworden om onze maatschappij te begrijpen; risicoreductie is een van belangrijkste doelen geworden van overheidsbeleid, ook in de gezondheidszorg. De angst is met andere woorden gemedicaliseerd. Hij is niet langer de uiting van een innerlijk conflict

en iets waar je 'doorheen moet'; hij is een 'stoornis' geworden die behandeling behoeft, en preventieve maatregelen en allerlei vormen van monitoring. Ook de psychotherapie is veranderd: ze is niet langer een zoektocht naar wie je bent, maar een *quick fix* voor praktische problemen. Kortom, waar angst vroeger in verband werd gebracht met individuele zelfexpressie en vrijheidsdrang, wordt hij vandaag gezien als een te beheersen en te disciplineren gedragsprobleem.

Deze inhoudelijke en maatschappelijke verschuiving heeft niet zomaar plaatsgevonden. Ze is zelf de expressie van een veranderde verhouding tot de meer fundamentele aspecten van het bestaan. Als angst ten diepste een openstaan is voor de uiterste mogelijkheden van het bestaan, dan laat hij

onvermijdelijk de kwetsbaarheid van de mens zien. Calvijn, Pascal en Kierkegaard laten zien dat mensen deze kwetsbaarheid en nietigheid slecht verdragen en geneigd zijn tot zelfmisleiding, vermijding en on-eigenlijkheid. De medicalisering van de angst is vanuit deze optiek ook te interpreteren als een vorm van zelfmisleiding, een tot mislukken gedoemde poging om op gedrags- en symptoomniveau iets te beheersen wat veel dieper zit, in de houding van de mens ten opzichte van fundamentele bestaansopgaven. Die bestaansopgaven zijn natuurlijk deels van alle tijden (omgaan met geboorte, verantwoordelijkheid voor anderen, verlies en dood), maar deels ook veranderd door allerlei maatschappelijke veranderingen. Daarbij valt te denken aan individualisering, globalisering, ICT, immigratie, secularisatie en afbrokkeling van allerlei sociale verbanden en instituties. Er is kortom een samenspel tussen deze maatschappelijke ontwikkelingen en angst in zijn fundamenteelste vorm. Door de maatschappelijke veranderingen komen de afstemming op het grotere geheel en het vanzelfsprekend ingebed zijn in een weefsel van relaties in het gedrang.

Dit betekent in feite ook dat de angst zich niet werkelijk zal laten beheersen. We hebben de gevaren van ziekte, verlies van dierbaren, oorlog en andere bedreigingen weliswaar weten te verminderen, maar daarvoor in de plaats is een minder concrete, diffuse angst gekomen met als grootste gemeene deler de onverbondenheid; de vluchtigheid; het verlies aan substantie van relaties; het gebrek aan koers; en de leegte.

#### INSTRUMENTALISERING EN SUBJECTIVERING VAN DE RELATIE TOT HET GOEDE

Kunnen we dit samenspel van maatschappelijke krachten en de aanwezigheid van angst nog wat preciezer in beeld krijgen? Ik doe een poging, heel kort; een poging die via angst en de samenleving naar de ethiek loopt. Ik noemde al: individualisering, globalisering, de rol van informatie- en communicatietechnologie, immigratie en secularisatie. Op de achtergrond van dit alles ligt een veranderde houding ten opzichte van de natuur, tot anderen en uiteindelijk ook onszelf, een verandering die met de term instrumentalisering kan worden aangeduid. Die verandering begon in het tijdperk van de verlichting en kreeg maatschappelijk voet aan de grond door de industrialisatie, door arbeidsdeling en specialisatie, en door verlies van vanzelfsprekende verbondenheid in een sociale gemeenschap. Instrumentalisering betekent dat het instrument losgezongen wordt van zijn doel en context en iets in zichzelf gaat worden. Dat is natuurlijk aan de orde van de dag. Denk aan hoe geld en bezit voor sommige mensen doel in zich zijn; hoe technologie een eigen dynamiek heeft die vaak moeilijk te legitimeren

valt vanuit reële behoeften; hoe welvaart een doel in zich is geworden. Ook de omgang met onszelf kan geïnstrumentaliseerd raken. Dat gebeurt als we wetenschappelijke kennis over onze psyche klakkeloos op onszelf toepassen en in een soort ingenieurstaal over ons innerlijk gaan praten. Populaire boeken en media leren ons van alles over ons karakter en onze emoties, over intelligentie en opvoeding, en inlevingsvermogen. Die kennis wordt door ons vaak tamelijk kritiekloos op onszelf toegepast. Het middel wordt een doel in zichzelf. We krijgen bijvoorbeeld allerlei beelden aangereikt van hoe mensen sociaal effectief kunnen zijn, of hoe ze eruit moeten zien. Die kennis en die beelden passen we op onszelf toe. Dat ‘toepassen’ heeft iets circulairs: het is zowel middel als doel. De betekenis van het sociaal effectief-zijn en van hoe men eruitziet, het *waarom* met andere woorden, wordt niet zelf onderzocht maar voorondersteld op basis van een verhaal over het *hoe* – een zuivere omkering van doelen en middelen.

Dit punt wint nog aan pregnantie wanneer we met Charles Taylor bedenken dat de instrumentalisering inhaakt op nog een andere fundamentele verandering, namelijk in de verhouding tot het goede.<sup>3</sup> In Jorwerd was het goede leven duidelijk; het was gegeven in landarbeid, handel, de dorpschool en de kerk.<sup>4</sup> Dat alles vormde een organisch geheel. In de moderne tijd is het goede niet langer een gegeven, maar een zaak van een eigen, hoogstindividuele keus. Het doet er niet toe wat je kiest, als jij maar degene bent die kiest. Het goede is niet intrinsiek goed; het wordt goed omdat *ik* het kies. Daarmee is het goede ten diepste arbitrair geworden; het is een optie; men had net zo goed voor iets anders kunnen kiezen. Het goede raakt gesubjectiveerd. Taylor wijst erop dat dit klimaat tot morele onverschilligheid leidt. Het maakt immers letterlijk geen verschil of ik zus of zo doe; de erkenning door de ander doet er niet meer toe als het uitsluitend draait om de innerlijke toestemming aan jezelf. Goed wordt dan wat goed voelt.

Dit alles zou de indruk kunnen wekken dat de ontwikkeling van de cultuur er een van ethische neergang is, maar dat zou te eenzijdig zijn. Zo’n indruk zou met name geen recht doen aan het grote goed dat gelegen is in de erkenning van individualiteit en vrijheid. Hij zou ook geen recht doen aan het sociale leerproces en de mate van beschaving die ten grondslag liggen aan een fenomeen als de parlementaire democratie. En hij zou voorbijgaan aan het feit dat ontwikkelingen altijd gemengd zijn, dat er bijvoorbeeld naast tanend normbesef ook behoud van tradities is. Ten diepste ligt in deze nuancering de gedachte besloten dat wat in normatieve zin gegeven is, zich uiteindelijk ook nooit laat ontkennen.

ONVERBONDENHEID EN ANGST

Is er een relatie tussen deze sociaal-culturele veranderingen en angst? Ik meen van wel. Ik zie onverbondenheid als verbindende term tussen angst en de sociale veranderingen. Daarover nu nog enkele opmerkingen.

De wereld is voller, drukker, onoverzichtelijker en in sociaal opzicht onherbergzamer geworden. Ook ons innerlijk werd steeds voller en raakte gedesorïenteerd.<sup>5</sup> Het enige houvast bleek te zijn dat *ik* iets wil, zo zagen we. Wat ik wil is evenwel arbitrair; het maakt ten diepste geen verschil. Macht wordt zo een doel op zich. En wat het innerlijk

*Onverbondenheid is de verbindende term tussen angst en sociaal-culturele veranderingen*

volgens velen inhoud zou moeten geven, de beleving, wordt zelf een product, iets maakbaars. De innerlijke leegte gaat van buitenaf opgevuld worden, bijvoorbeeld met de producten van de belevingsindustrie.<sup>6</sup>

Onze tijd kent een enorm arsenaal van dit soort producten. Te denken valt aan snelle en indringende beelden; aan de wereld van de glamour waar we ons mee identificeren; aan de hang naar verre reizen; aan bewustzijnsveranderende middelen; aan de wereld van de reclame. Of de door deze beelden geproduceerde beleving aansluit bij onze werkelijke behoeften, is de vraag. Hetzelfde geldt voor onze idealen en normen. Deze worden bepaald door de vluchtige iconen van onze tijd, te zien en te horen in allerlei praatprogramma's; door wat we lezen in glossy magazines; en door wat we ervaren in populaire tv-series of op MTV.

De veranderingen hebben in sociaal opzicht geleid tot een erosie van het gevoel ergens bij te horen ('sense of belonging'), tot verwarring over de vraag waartoe het bestaan dient (verlies van zin) en tot verlegenheid over de vraag of er überhaupt wel iets de moeite waard is om zich voor in te zetten (verlies van 'commitment').

Dit alles duidt op een dieper liggend proces van onthechting, dat aanduid kan worden met de term onverbondenheid. Die onthechting is pijnlijk; ze vormt de spirituele voedingsbodem voor allerlei pogingen om die onthechting ongedaan te maken. Maar de onoverzichtelijkheid, drukte en onherbergzaamheid versterken de onthechting ook weer. We dreigen er het contact met elkaar en met onszelf door kwijt te raken. En het kan niet anders of dat roept vroeg of laat ook angst op, vooral vanwege de onbeheersbaarheid en de dreiging die uitgaan van het onbepaalde en onoverzichtelijke van allerlei ontwikkelingen.

Men ziet het ook in de reacties op concrete bedreigingen. Die reacties

zijn vaak veel heftiger en eenzijdiger dan past bij het gevaar dat moet worden bedwongen. Deze discrepantie duidt erop dat er onderliggend iets anders aan de hand is, dat er niet alleen sprake is van het concrete gevaar, maar daarachter of daarin vervlochten ook van een diffusere bestaansangst als uitingsvorm van onze onverbondenheid.

#### AFSLUITENDE OPMERKINGEN

Een makkelijke oplossing voor deze diffuse angst bestaat niet. De angst zal in elk geval onder ogen moeten worden gezien en op waarde geschat. Angst drukt iets uit van het bestaan zelf. Wat de angst uitdrukt verschilt van geval tot geval, al is er een aantal prototypische vormen van bestaansangst.<sup>7</sup> Het antwoord dat of de benadering die wordt gekozen, wordt idealiter afgestemd op het soort prototypische angst. Angst als uiting van onverbondenheid vraagt om herstel van verbondenheid, om contact, om authenticiteit daarin.

Sociaal-filosofisch is er behoefte aan goede theorievorming over de inrichting van de samenleving nieuwe stijl. Zulke theorievorming houdt aan de ene kant rekening met de enorme diversiteit aan sociale verbanden, maar probeert toch tegelijk een richting te zoeken waarin recht wordt gedaan aan wat in structurele, normatieve zin geldt voor deze sociale verbanden.

Ethisch gezien is er behoefte aan goede voorbeelden die laten zien hoe er anno 2015 deugdzaam geleefd kan worden. Hier zal het vooral gaan over manieren om zich een verhouding tot het goede eigen te maken; door een proces van internalisatie. Daarbij kan worden teruggegrepen op wat over dit soort toe-eigeningsprocessen uit oude christelijke en humanistische tradities bekend is.

#### Noten

- 1 W.H. Auden, *The age of anxiety. A baroque eclogue*. Londen: Faber & Faber, 1947.
- 2 Jean M. Twenge, 'The age of anxiety? Birth cohort change in anxiety and neuroticism, 1952-1993', *Journal of Personality and Social Psychology* 79 (2000), nr. 6, pp. 1007-1021.
- 3 Charles Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.

- 4 Geert Mak, *Hoe God verdween uit Jorwerd. Een Nederlands dorp in de twintigste eeuw*. Amsterdam: Atlas, 1996.
- 5 Kenneth J. Gergen, *The saturated self. Dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books, 1991.
- 6 Gerard Visser, *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang*. Nijmegen: SUN, 1998, pp. 355-362.
- 7 Gerrit Glas, *Angst. Beleving, structuur, macht*. Amsterdam: Boom, 2001.

# ‘Niets staat zo dicht bij de angst voor onzinnigheid als de verlegen hoop’

*Juist als mensen denken de zaken blijvend goed geregeld te hebben, keren de kansen en haalt het boze het goede in. Dat is, verzucht Ricœur in 1953, de overheersende ‘angst van onze tijd’. Hij waagt het te stellen dat de goedheid, waarop je mag hopen, oorspronkelijker en radicaler en overvloediger is dan de verdraaiingen van die goedheid, die je vreest. Zijn analyse is blijvend actueel. Het is daarbij zaak de dieper liggende verlangens die achter onze angsten schuilen, te blijven articuleren in ons denken en geloven. De taal van het verlangen, de taal van de hoop, hebben wij nodig om angsten de baas te blijven.*

---

door *Marius van Leeuwen*

---

De auteur is emeritus hoogleraar aan het Remonstrants Seminarium te Leiden.

IN EEN TIJD VAN GROTE SPANNINGEN komen bij veel mensen angsten op, die hen helemaal in bezit kunnen nemen. We leven in zo’n tijd, met angst-aanjagende spanningen rond Oekraïne, het Midden-Oosten en IS. Maar kent elke tijd niet zijn angsten? Horen ze niet bij het menselijk bestaan? Het kan verhelderend zijn om afstand te nemen van de (politieke) situatie van het moment, om zo het verschijnsel angst breder in beeld te krijgen.

## VIJF NIVEAUS

Ik ga terug naar halverwege de vorige eeuw. Na twee wereldoorlogen met ongekende verschrikkingen, was er een tijd van wederopbouw aangebro-



ken. De dekolonisatie zette door. Intussen kwam de Koude Oorlog op gang, met daaraan gepaard de wapenwedloop. In 1950 brak de Koreaanse Oorlog uit. Het leek wel of elke ontwikkeling ten goede werd ingehaald door een negatieve. Was het verwonderlijk dat het existentialisme velen aansprak, met zijn boodschap dat het bestaan tot mislukken is gedoemd? Tegen die neiging tot pessimisme in schreef de Duits-Amerikaanse theoloog Paul Tillich het boek *De moed om te zijn*, dat verscheen in 1952.<sup>1</sup> Het begon met een uiteenzetting over angst. Volgens Tillich horen drie typen angst nu eenmaal bij de natuur van de mens: angst voor de dood, voor zinloosheid en voor schuld. Elk mens kent die drie in meerdere of mindere mate. Ze zijn van alle tijden, al kun je in de historie periodes aanwijzen waarin telkens één de overhand had. In zijn eigen tijd overheerste, meende Tillich, de angst voor zinloosheid, leegte.

Een jaar later, in 1953, publiceerde de Franse filosoof Paul Ricœur (1913-2005) een essay over 'ware en valse angst'.<sup>2</sup> De trits uit *De moed om te zijn* keerde erin terug, maar in een breder kader. Ricœur zette uiteen dat angst op vijf niveaus speelt. Op het meest basale vlak, het *vitale*, draait het om leven en dood. Heel algemeen gezegd: de dood treft mij aanvankelijk als de dood van anderen; hun afwezigheid doet me pijn. Gaandeweg word ik me er echter van bewust dat ikzelf er ook eens voorgoed niet meer zal zijn, ja dat het toeval is dat de ander stierf en ik nog niet. De zekerheid ooit te zullen sterven boezemt angst in. Daarbij komt die factor 'toeval': dat je jezelf zomaar aan de dood kunt verliezen, beangstigt.

Maar je kunt jezelf ook al bij leven verliezen. De angst daarvoor noemt Ricœur *psychische angst*. Een schrikwekkend idee: dat je jezelf, als je in de spiegel kijkt, niet zou herkennen, zó ver blijft wat je geworden bent achter bij wat je had kunnen of moeten zijn. Ricœur waarschuwt dat de welvaartsstaat, die anno 1953 in de steigers staat, een keerzijde heeft: mensen kunnen terecht komen in een 'gladgestreken leven' zonder risico's en uitdagingen. Ze vallen ten prooi aan een soort 'beschavingsverveling', waardoor ze hopeloos onder de maat blijven. Daarmee maakt de maatschappij die denkt haar mensen het best te verzorgen, hen juist kwetsbaarder.

Zo pakt, op *historisch niveau*, wat met de beste bedoelingen wordt ondernomen vaak averechts uit. Er zit in de geschiedenis een tragische dubbelzinnigheid: het positieve lijkt altijd weer van het negatieve vergezeld te gaan. Dat is, verzucht Ricœur, de overheersende 'angst van onze tijd'. Wie durft, à la Hegel, nog te beweren dat de geschiedenis juist zó, volgens de logica van 'these – antithese – synthese', een steeds hoger plan bereikt? Alsof zelfs de grootste wandaden binnen de gang van 'de geschiedenis' zin en noodzaak hebben. De angst legt, aldus Ricœur, een andere mogelijkheid bloot: denkers kunnen over de zin van de geschiedenis de mooiste

dingen beweren, maar 'als de *feitelijke* geschiedenis nu eens geen zin heeft?'

Toch zullen we, ook al weten we nooit zeker hoe onze daden uitpakken en of het allemaal zin heeft, moeten kiezen en handelen – op het gevaar af in de fout te gaan. We moeten de *angst voor schuld* de baas blijven. Daarmee is niet zozeer de angst voor de straf op een overtreding bedoeld, als wel de angst dat we ertoe in staat zijn faliekant mis te grijpen, en ook de angst dat we ontvankelijk zijn voor kwade verleidingen. Was, volgens het Bijbelverhaal, de eerste zonde niet tegelijkertijd een keuze-in-vrijheid (door Adam) en, in een moment van duizeling, een verleiding (door de slang)?<sup>3</sup>

Angst is er dus op elk niveau een indicatie van dat een groot goed kenmerk in gevaar is: het leven wordt bedreigd door de dood (vitale angst); de persoonlijke identiteit komt door vervreemding in gevaar (psychische angst); wat verstandig, zinvol beleid leek, blijkt onzinnig te zijn (de dubbelzinnigheid van de geschiedenis); de vrijheid om te kiezen is ook een vrijheid om je tot foute keuzes te laten verleiden (angst voor schuld). Telkens zijn er de goede mogelijkheden en is er de angst dat die door het kwade worden doorkruist. Of moeten we nog één stap verder gaan? Ricœur spreekt van een ultieme angst, de *metafysische*. Wat als het bestel waarin wij leven helemaal niet vol goede mogelijkheden is, maar berust op, in mythische termen gezegd, de grillen van een boze god? Een verschrikkelijke mogelijkheid: 'Is God misschien per ongeluk kwaadaardig?' Het is de vraag waar de Bijbelse Job mee worstelde: hij weigerde de goedheid van God te loochenen, maar kon al het lijden dat hem trof onmogelijk daar-

mee rijmen. Job werd niet door het redeneren van zijn vrienden overtuigd van die goedheid, maar, helemaal op het laatst, in een soort ontmoeting met God zelf... Net zo overtuig je, aldus Ricœur, degenen die in onze tijd worstelen met de

*De hoop is 'een voorgevoel van de goedheid van het geheel van de werkelijkheid'*

vraag of God of 'het bestel' wel goed is, niet door redeneren. Maar wellicht kunnen zij beetje bij beetje gaan hopen dat er, onder al het negatieve, een positief fundament is. 'De hoop is', schrijft Ricœur (die erkent hier aan de grens van het filosofisch denken te komen), 'een voorgevoel van de goedheid van het geheel van de werkelijkheid.' Maar toegegeven, 'niets staat zodicht bij de angst voor de onzinnigheid als de verlegen hoop (*la timide espérance*)'.

## ACHTER DE ANGST SCHUILT VERLANGEN

Zo beweegt Ricœurs betoog zich tussen allesomvattende dreiging en timide hoop. Daarbij gaat hij uit van twee vooronderstellingen. De eerste vooronderstelling is dat op ieder niveau de angst stoelt op een dieper *verlangen*. Zo spreekt uit de angst voor de *dood* het verlangen om te leven, en uit de angst om *vervreemd te raken* van jezelf het verlangen om een duidelijk doel in het leven te hebben. De angst voor de *dubbelzinnigheid in de geschiedenis* duidt op het verlangen om iets onbetwifelbaar zinvols aan de samenleving bij te dragen. Achter de angst voor *schuld* schuilt het verlangen om het kwade te weerstaan. En uit de ultieme angst dat *alles zinloos* is, spreekt een diep verlangen naar een betrouwbare grond onder het bestaan. De tweede vooronderstelling is dat al die angsten, al mogen ze nog zo radicaal lijken, worden overtroefd door de kracht waarmee telkens weer het onderliggende, positieve verlangen wordt bevestigd. Ricœur spreekt van ‘oorspronkelijke bevestiging’. Hij waagt het te stellen dat de goedheid, waarop je mag hopen, oorspronkelijker en radicaler is dan de verdraaiingen van die goedheid, die je vreest.

## GELOOF ALS TEGENWEER

Ricœur naderde, zo zagen we, in zijn essay meermalen de grens tussen denken en geloven, tussen filosofie en theologie. Zijn insteek bleef echter een filosofische. Men moet immers, zo oordeelde hij, het filosofische betoog, dat uitgaat van onbevooroordeeld denken en geen voorgegeven absoluteheden erkent, niet vermengen met het theologische, dat uitgaat van geloof in geopenbaarde zekerheden.<sup>4</sup> Op de vraag welke antwoorden het geloof heeft op de vijf angsten die we aan de hand van Ricœurs tekst onderscheiden, krijgen we dan ook van de Franse denker geen antwoord. De volgende, zeer globale schets komt voor mijn rekening. Ik beperk me tot het christelijke geloof.

Wat de angst voor de *dood* betreft: christenen hebben zich die angst eeuwenlang van het lijf gehouden door zich, na dit leven, een thuiskomst in de hemel voor te stellen en een eeuwig leven. Bovendien wordt de opstanding van Christus gezien als een overwinning op de dood als laatste macht. Eens, aan het eind der tijden, zullen alle gelovigen delen in die opstanding. Wat de *psychische* angst betreft, de angst om achter te blijven bij hoe je bent bedoeld: die wordt in het geloof gerelativeerd doordat het mensenleven sowieso wordt voorgesteld als een op-weg-zijn; ‘tot je bestemming komen’ blijft dan, in dit aardse leven, een door niemand bereikte horizon. De angst dat in de *geschiedenis* de onzin altijd weer het zinnige

inhaalt en tenietdoet, zodat er van wezenlijke vooruitgang geen sprake kan zijn, wordt weggenomen door de zekerheid dat God uiteindelijk alles ten goede doet keren, ja definitief zijn Koninkrijk zal vestigen. En de angst voor *je schuldig maken* hoeft, volgens het christelijk geloof, een mens niet te verlammen, omdat hij weet mag hebben van vergeving en verzoening. De reeks angsten hiervoor culmineerde in de *metafysische* angst ('Als God nu eens onbetrouwbaar en boosaardig is?'); het geloof pareert die angst door te benadrukken dat God goed is en 'trouw tot in eeuwigheid'. Dat is in het geloof geen toegift; het staat voorop.

Met dit alles lijkt het christelijk geloof een passend tegenweer te bieden tegen de angst. Dat is ook precies de functie van godsdienst, zo oordeelt, van buitenaf kijkend, menig wetenschapper: godsdienst is bedoeld als tegenweer tegen angst. Maar functioneert het nog zo? Zijn de antwoorden die het geloof geeft anno 2015 nog adequaat? Is de taal die het spreekt nog verstaanbaar? Ik plaats twee kanttekeningen.

#### VERDWIJNEN VAN HEMEL EN HEL

De twintigste eeuw is de eeuw van de verdwijnende hemel genoemd.<sup>5</sup> De secularisatie zette door. Aloude 'bolwerken van geloof' brokkelden af, zo zet de Canadese filosoof Charles Taylor (1931) uiteen in *Een seculiere tijd* (2007).<sup>6</sup> Hij noemt allereerst de voorstelling van een hemel waar God troont en waarheen de gestorvenen op weg gaan. Wie kan, bij de huidige stand van de wetenschap, die spreekt van een immens uitdijend heelal, nog geloven in de hemel als zo'n afgeperkt, bovenaards domein? Een soortgelijke vraag roept 'eeuwigheid' op: wie kan er, waar de wetenschap de tijd weet te berekenen tot op de miljoenste seconde en met duizenden lichtjaren tegelijk, zich iets voorstellen bij de eeuwigheid als een 'hogere tijd', die daar nog boven uitgaat? Religieuze categorieën als 'hemel' en 'eeuwigheid' zijn dus problematisch geworden. En daarmee werd ook de troostende gedachte dat de dood van een mens diens opgang inluidt uit aardse tijdelijkheid naar hemelse eeuwigheid, problematisch. Steeds meer mensen hebben er dan ook moeite mee dat te geloven. Voor velen betekende dat verlies: de hoop op een leven hierna werd hun ontnomen; het voelde alsof zij weer onbeschermd waren tegen de angst voor de dood. Daar moet dan wel meteen aan worden toegevoegd dat als de klassieke voorstelling van een hemelse thuiskomst niet langer plausibel is, dat dan zeker ook geldt voor beelden als het 'komen voor de Rechterstoel', veroordeeld worden tot 'de eeuwigdurende hel' – beelden die door de eeuwen heen bij ontelbaar velen diepe angst hebben gewekt. Welbeschouwd bleef de totale last aan angst gelijk: vergrootte het verdwijnen van de (religieuze) hemel wellicht de

angst voor de dood, het verdwijnen van de hel temperde de angst voor schuld.

#### GELOOF ALS OPTIE – TEGEN DE ZINLOOSHEID

Een tweede kanttekening. Taylor benadrukt dat de secularisatie niet zonder meer een overwinning van het ongelooft betekent. Wel krijgt het geloof er een andere plek door: was het voorheen de algemeen aanvaarde, onbetwijfelde vooronderstelling van heel het leven en samenleven, nu is geloven één van de mogelijke antwoorden op de vragen naar zingeving. Geloof is geen noodzaak, ook geen onmogelijkheid, maar een optie naast andere.<sup>7</sup> De moderne wetenschap heeft haar waarheidsclaims, maar het christelijke geloof heeft weet van eigensoortige wijsheden, juist omtrent de grensgebieden van het leven, waar sprake is van, bijvoorbeeld, sterfelijkheid en dood, de zin van het leven, de horizon van de geschiedenis, schuld en vergeving. Het spreekt daar niet over in een taal die concurreert met die van de wetenschappen, maar, aldus Taylor, in de ‘subtielere talen’ van metaforen en symbolen, poëzie en verhalen. Neem de vraag of er ‘hiera’ nog iets is. We zagen dat het voor moderne mensen moeilijk is daar nog letterlijk in te geloven. Toch blijft er het verlangen dat het mensenleven

*Het is de taal van het verlangen, de taal van de hoop die wij zo nodig hebben om angsten de baas te blijven*

niet in een niets eindigt, maar voortleeft in de herinnering van nabestaanden en, daarvoorbij, in de herinnering van een God, die, zoals men in de liturgie van de kerk graag zegt, ‘het werk dat Hij aan ons begon niet loslaat’. Dat is geen uitspraak die je wetenschappelijk kunt

onderbouwen of bewijzen. Het is de taal van het verlangen, de taal van de hoop die wij zo nodig hebben om angsten de baas te blijven.

Paul Ricœur, wiens vroege artikel over de angst de inzet vormde van deze bespiegelingen, heeft zich in later werk vaak intensief beziggehouden met het creatief vermogen dat in taal aanwezig is, in poëzie, in verhalen. Dat rijke potentieel van de taal voedt, zo benadrukte hij, het vertrouwen dat er altijd meer ‘zin’ is dan ‘onzin’. Subtiële taal als middel om de angst tegen te gaan dat onzin, zinloosheid ooit de overhand krijgt: dat lijkt me van actueel belang. Want ook in de huidige tijd is de grootste van de angsten wellicht niet die voor de dood, maar eerder die voor de onzinnigheid, de dubbelzinnigheid in de geschiedenis. Daarin lijkt ons 2015 op het 1952 van Tillich en het 1953 van Ricœur. Juist als mensen denken de zaken blijvend goed geregeld te hebben, keren de kansen en haalt het boze

het goede in. Dan is het zaak te blijven hopen op de mogelijkheden van een keer ten goede, en daaraan te werken. En dat onder Ricœur's motto: 'Niets staat zo dicht bij de angst voor de onzinnigheid als de verlegen hoop.'

*Noten*

- 1 Paul Tillich, *De moed om te zijn* (tweede druk). Utrecht, 1963 [1952].
- 2 Paul Ricœur, 'Vraie et fausse angoise', in: Idem, *Histoire et vérité* (derde editie). Parijs, 1968 [1953], pp. 317-335. We maakten gebruik van de vertaling 'Ware en valse angst' die voor eigen gebruik werd gemaakt door dr. Theo Zweerman.
- 3 Ricœur werkte dit uit in zijn boek *Symbolen van het kwaad*. Rotterdam, 1970 [1960].
- 4 Ricœur weersprak altijd dat hij 'een christelijk filosoof' was. Hij was enerzijds, wat betreft zijn 'métier', filosoof, iemand voor wiens onafhankelijke denken niets absoluut zeker of heilig was, en anderzijds, wat betreft zijn geloof, een (protestants) christen, iemand die zich primair afhankelijk wist van de traditie die teruggaat op Jezus van Nazareth. Die twee discourses gaan niet als vanzelf in elkaar over.
- 5 Cf. H.W. von der Dunk, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*. Amsterdam: Meulenhoff, 2000.
- 6 Charles Taylor, *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat, 2009 [2007].
- 7 Zie ook: Hans Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg: Herder, 2012.

*Ria de Korte-Verhoef*

## ‘De dood wordt vaak angstig weggeduwd’

‘De laatste decennia is er grote vooruitgang geboekt in de gezondheidszorg. De staaroperaties, behandelmogelijkheden voor hartfalen en vele typen van kanker zijn daar goede voorbeelden van. Deze vooruitgang in de gezondheidszorg heeft geleid tot een groot vertrouwen in de medisch technische mogelijkheden van de gezondheidszorg. Het idee van eindeloze mogelijkheden wordt versterkt door artsen die vertellen dat kanker over dertig jaar voor alle patiënten te genezen is. “Geef nooit op” of “Opgeven is geen optie” zijn dan de leuzen die iedereen van harte aanhangt. Dit alles aangemoedigd door steunfondsen als KWF Kankerbestrijding of de medische industrie. Op een dergelijke manier wordt de dood angstig vooruitgeduwd en achter een scherm gezet zodat we hem niet kunnen zien.’

‘Maar wat is de werkelijke vooruitgang in de gezondheidszorg? De laatste dertig jaar is de levensverwachting voor mannen verhoogd met zes jaar, van 73 naar 79 jaar. Voor vrouwen is de levensverwachting met drie jaar verhoogd, van 79 naar 82 jaar. Het aantal jaren dat men leeft met een chronische ziekte is echter in de laatste dertig jaar dramatisch verhoogd. Voor mannen is het aantal jaren dat men niet gezond is, gestegen van 18 naar 31 jaar, en voor vrouwen van 26 naar 41 jaar. Voorzichtig kun je zeggen dat het leven wel is verlengd, maar de hoeveelheid tijd dat men lijdt is ook gestegen.’



RIA DE KORTE-VERHOEF (1959)

Verpleegkundige, gezondheidswetenschapper en CDA-gemeenteraadslid in De Ronde Venen. In 2014 aan de Vrije Universiteit Amsterdam gepromoveerd op vermijdbare ziekenhuisopnamen aan het levenseinde: *Reasons and avoidability of hospitalisations at the end of life. Perspectives of general practitioners, nurses and family carers.*

‘Toch grijpen mensen die ongeneeslijk ziek zijn tot vlak voor het levenseinde graag naar de laatste strohalm. Soms is die strohalm een behandeling die weinig tot geen effect heeft op de kwaliteit van leven. Kostbare tijd die bijvoorbeeld ook in de eigen familiekring besteed kan worden.’

\* \* \*

‘Wat is de reden dat mensen nog naar het ziekenhuis gaan aan het eind van het leven? In mijn promotieonderzoek heb ik met huisartsen, verpleegkundigen en nabestaanden over het doorbehandelen aan het levenseinde gesproken. Belangrijk voor patiënten, maar zeker ook voor familie, was dat zij het gevoel willen hebben dat zij alles gedaan hebben om het leven te redden. De angst was er om iets gemist te hebben. Heeft de arts niets over het hoofd gezien of heeft een andere arts meer behandelopties? Vaak was al verteld dat het levenseinde nabij was, maar patiënten en familie willen het nog eens horen van de specialist, ondersteund door scans en bloedwaarden, zodat zij zeker weten dat er geen weg terug is.’

‘Wubbo Ockels geloofde in de vooruitgang van de geneeskunde. Hij zocht vooruitstrevende ziekenhuizen in het buitenland op en alternatieve genezers die samen met hem in blote bast een berg gingen beklimmen. Iedereen had respect voor die vechtersmentaliteit; het leven is toch veel mooier dan de dood. Waarom moeten we dan tot een acceptatie van de naderende dood komen? Ik vroeg dat aan een huisarts. Die antwoordde: “Het streven is, denk ik: samen toelevens naar het sterven waarin ieder toch nog het berustende gevoel heeft dat het gegaan is zoals het is gegaan. Het is een mooi proces geweest. Je hebt elkaar kunnen steunen. Er zijn weinig klachten geweest, lichamelijke klachten. Je kunt afscheid nemen van elkaar.

Daar heb je natuurlijk wel een omschakeling voor nodig. Anders kan dat niet.” Die omslag in het denken om zonder angst de dood onder ogen te zien, goed afscheid nemen van geliefden, is waardevol. Dat helpt nabestaanden bij de rouwverwerking. Het kan patiënten ook rust geven, vertellen veel

.....  
*Je weet dat je gaat sterven,  
 accepteer het maar, heb geen  
 angst voor wat komen gaat.  
 Kunnen we dat nog?*  
 .....

mensen die werken in de palliatieve zorg. Je weet dat je gaat sterven, accepteer het maar, heb geen angst voor wat komen gaat. Kunnen we dat nog?’

\* \* \*

‘Vroeger stond boven de ingang van sommige kerken “Memento mori”. Het werd elke week bij de kerkgang gezien, “gedenk te sterven”. Dat levert twee sporen op. Het eerste spoor is dat gedaan moet zijn wat gedaan kon worden, zonder door te gaan met futiele zorg en het verlengen van lijden. Het tweede spoor is de acceptatie van het komende sterven, anticiperend bespreken welke zorg je wel of juist niet meer wilt, goede momenten creëren met dierbaren en afscheid nemen. Zo wordt het prachtige leven dat geschonken is losgelaten, en het christelijke gedachtegoed leert dat er na de dood iets mooiers wacht.



# Gecontroleerde individualisering: het ideaal van emancipatie en de mislukte vervolmaking van de verzorgingsstaat (1965-2015)

*Sinds de regering-Den Uyl zetten kabinetten vol in op een overheidsgestuurde emancipatie van het individu. Het CDA heeft aan deze ontwikkeling meegewerkt. Terwijl christendemocraten altijd huiverig zijn geweest voor een te bemoeizuchtige overheid, aanvaardden zij hoe diezelfde overheid de culturele emancipatie van haar burgers met vaste hand begon te leiden. Het mondde, paradoxaal genoeg, uit in een emancipatiepolitiek die weinig ruimte laat voor individualiteit en diversiteit. Eenvormigheid is de norm, gevoed door een sterke angst dat de culturele normen van Nederland ernstig in gevaar komen.*

---

door *Bram Mellink*

---

De auteur werkt als docent en onderzoeker aan de Universiteit van Amsterdam. In 2013 promoveerde hij op het proefschrift *Worden zoals wij. Onderwijs en de opkomst van de geïndividualiseerde samenleving sinds 1945*. Momenteel doet hij onderzoek naar de geschiedenis van de verzorgingsstaat en de wedergeboorte van het liberalisme in naoorlogs Nederland.

VIJFTIG JAAR GELEDEN SCHREEF DE POLITICUS Joop den Uyl het prangende essay 'Armoede in de welvaartsstaat'.<sup>1</sup> Met een goed ontwikkeld politiek gevoel legde hij de vinger op de zere plek: ondanks twee decennia naoorlogs welzijnsbeleid was de armoede in Nederland nog altijd niet uitgebannen. Toegegeven, de materiële welstand was ingrijpend verbeterd. Woningen waren opgeknapt, een omvangrijk sociaal vangnet was opgetuigd

en de koopkracht van de minderbedeelden was vergroot. Die koopkracht resulteerde echter vooral in auto's en platenspelers voor de massaconsument, en niet in betere onderwijskansen of een minder stigmatiserend beeld van lager opgeleiden. Als dit zo doorging, meende Den Uyl, zou de verzorgingsstaat 'blijven steken op het dode punt, waar de activiteiten van de overheid meer aan de begaafden en de middengroepen dan aan de minderbegaafden en de ongeschoolden ten goede komen'.<sup>2</sup>

In Den Uyls essay klonk het idealisme door waarmee de 'welvaartsstaat' – zoals de verzorgingsstaat toen nog heette – aanvankelijk was omgeven. Hoewel we de verzorgingsstaat vandaag de dag vooral zien als een uiting van (vervlogen) solidariteit of als een pragmatisch sociaal vangnet, werd hij aanvankelijk opgebouwd om 'een gemeenschap van vrije mensen' te scheppen, zoals het invloedrijke PvdA-rapport *De weg naar vrijheid* in 1951 stelde.<sup>3</sup> De redenering daarachter was eenvoudig: uit de hand gelopen concurrentieverhoudingen en een gebrekkige armenzorg hadden de vooroorlogse economie kapotgemaakt en hadden uiteindelijk tot het nazisme geleid. Het liberalisme, dat zegde op te komen voor individuele vrijheid, had hierdoor zijn geloofwaardigheid verloren. Echte individuele vrijheid moest voortaan via gepland overheidsbeleid gestalte krijgen: adequaat onderwijs, toereikende zorg en voldoende collectieve voorzieningen schieden voor ieder individu gelijke kansen op ontplooiing. 'Planning tot vrijheid', noemde de socioloog Karl Mannheim dat.<sup>4</sup> Je zou het ook gecontroleerde individualisering kunnen noemen.

Over deze gecontroleerde individualisering wil ik het in dit essay hebben. Zoals zal blijken, werd de sociaal-economische 'planning tot vrijheid' van de eerste naoorlogse decennia in de jaren zeventig verrijkt met een culturele component. Door burgers mondig op te voeden, en hun gelijke kansen te bieden op culturele zelfontplooiing, leek een grotere maatschappelijke gelijkheid onder handbereik. Het kabinet-Den Uyl werd het symbool van deze koers; ook latere centrumrechtse kabinetten zouden echter vol inzetten op deze overheidsgestuurde emancipatie van het individu. Juist die emancipatiepolitiek, aanvankelijk gedragen door een groot vertrouwen in de mondige burger, mondde echter uit in een overheid die haar burgers wantrouwt en hun culturele opvoeding nauwlettend in de gaten houdt. Dit leidt tot een merkwaardige situatie: terwijl we tegenwoordig zeer sceptisch zijn over inkomensnivellering en de verzorgingsstaat omdat die de individuele vrijheid van burgers zouden aantasten, vinden we het doodnormaal dat de Nederlandse overheid christenen voorschrijft dat ze homovoorlichting moeten accepteren, sgp'ers vertelt dat ze vrouwen op hun kieslijst moeten plaatsen, en allochtonen vertelt 'hoe we het hier doen in Nederland'. Hoe ver mag de arm van de staat reiken? En waar zijn de

christendemocraten gebleven die vroeger bij uitstek waarschuwden tegen overmatige overheidsbemoeienis?

#### CULTURELE EMANCIPATIEPOLITIEK

In 1973 trad het nieuwe links-confessionele kabinet-Den Uyl aan. In de regeringsverklaring stelde de premier vast dat het kabinet streefde naar ‘opheffing van ongelijkheid en achterstelling’.<sup>5</sup> Met ingrijpende hervormingsplannen wilde de nieuwe ministersploeg gelijke kansen scheppen voor iedereen. Het kabinet had daartoe sociaal-economische ambities. Zo moesten rechten van werknemers in het bedrijfsleven worden versterkt, zouden werkgevers meer rekening moeten houden met maatschappelijke belangen en werden plannen ontworpen om grondspeculatie tegen te gaan.<sup>6</sup> Maar veel belangrijker werd de culturele emancipatie van de burger. Onderwijshervormingen (‘de middenschool’), nieuwe abortuswetgeving, nauwe banden met sociale bewegingen en een transparante politieke cultuur zouden ervoor moeten zorgen dat de groeiende sociaal-economische gelijkheid van Nederlandse burgers nu ook cultureel werd vertaald. ‘Meer mensen mondig maken’, noemde PvdA-minister Jos van Kemenade het.<sup>7</sup> Oude idealen van zelfontplooiing, individuele vrijheid en gelijke kansen werden hierdoor op een nieuwe, pregnante wijze onder de aandacht gebracht.

Historici hebben veelal gewezen op de grote ambities van het kabinet-Den Uyl, die maar zeer ten dele werden waargemaakt. Het kabinet is weggezet als ‘vechtkabinet’, ‘als de verbeelding aan de macht’, zelfs als product van de ‘illusies van Den Uyl’.<sup>8</sup> De invloed van het kabinet bleef beslist achter bij de gekoesterde ambities: geen van de grote sociaal-economische hervormingen werd daadwerkelijk gerealiseerd, aangekondigde onder-

*Culturele emancipatie stond vanaf de jaren zeventig hoog op de agenda van de overheid, en werd door links en rechts omarmd*

wijshervormingen stierven uiteindelijk een stille dood en het tweede kabinet-Den Uyl, dat door vriend en vijand werd verwacht, is er uiteindelijk nooit gekomen. Op cultureel terrein liet het kabinet-Den Uyl echter juist een indrukwekkende erfenis na: culturele emancipatie stond vanaf de jaren zeventig hoog

op de agenda van de overheid, en werd door links en rechts omarmd. Vanaf de late jaren zeventig ontstonden emancipatienota’s voor culturele minderheden, gevolgd door een staatssecretaris voor emancipatiebeleid (1981), een non-discriminatiebeginsel in de grondwet (artikel 1) en uiteindelijk

zelfs een ‘emancipatiemonitor’, waarin de overheid de emancipatievoortgang van verschillende minderheden nauwgezet in de gaten hield.<sup>9</sup>

Het kabinet-Den Uyl zou uiteindelijk stranden op één van de vier grote sociaal-economische hervormingen die de coalitie voor ogen stond: een wijziging van de grondpolitiek. Nadien is de confessionele angst voor sociaal-economische emancipatiepolitiek groter geworden: de overheid zou via de verzorgingsstaat zoveel sociale zekerheid aan burgers bieden dat zij de eigen verantwoordelijkheid verleerd waren. Maar terwijl de christendemocraten zich zorgen maakten om de te gulle hand van vadersstaat, aanvaardden zij hoe diezelfde overheid de culturele emancipatie van haar burgers met vaste hand begon te leiden. De christendemocratie joeg deze ontwikkeling zelfs aan: voor zover het door Balkenende ontketende debat over normen en waarden effect heeft gehad, bevestigde het vooral de verhevenheid van ‘onze’ culturele waarden boven die van andersdenkenden. Hierdoor kon oud-minister Rita Verdonk van moslimmannen verlangen dat zij vrouwen een hand gaven – man en vrouw zijn hier immers gelijk. Hierdoor kon van allochtonen worden verlangd dat zij zich voegden naar ‘onze’ normen en waarden, en van orthodoxe christenen dat ze alle ruimte boden aan ‘onze’ homo’s en vrouwen. Dit alles ten bate van individuele vrijheid en gelijkheid, maar wel voorzien van groepsdruk, gericht op aanpassing: ‘Zo doen we dat in Nederland.’

Dat christendemocraten actief hebben meegewerkt aan de overheidsbemoeyenis die schuilgaat achter de emancipatie van de burger, is zeker niet vanzelfsprekend. Van oudsher waren confessionele politieke partijen immers zeer beducht voor cultuurpolitiek van staatswege. Katholieken huldigden daartoe het beginsel van subsidiariteit: de overheid moest zich niet bemoeien met vraagstukken die prima op een lager niveau – lees: door het particulier initiatief – konden worden opgelost. En de gereformeerden onderscheidden verschillende maatschappelijke ‘kringen’, die elk soeverein heetten te zijn, en waarin de overheid zich dus niet mocht mengen. Deze subsidiariteit en soevereiniteit hielden staatsbemoeyenis op afstand. Toegegeven, als het om subsidies ging waren zelfs de meest principiële christenen vaak wel bereid om enige staatsbemoeyenis te accepteren. Maar grote bemoeienis over de besteding van dat geld werd bestreden, met ‘eigen’ omroepen, eigen scholen en een eigen verenigingsleven tot gevolg.

Diezelfde christendemocraten hebben sinds de jaren tachtig aanvaard dat de overheid zich diep mengt in het persoonlijk leven van burgers: allochtonen wordt verteld welke waarden zij moeten omarmen als ze willen inburgeren, scp’ers moesten vrouwen toelaten, homovoorlichting op school is sinds kort verplicht, en waar bijzonder onderwijs geldt als een belangrijk democratisch recht wordt islamitisch onderwijs gewantrouwd

en bekritiseerd. Van 'eigen' maatschappelijke kringen valt weinig meer te merken. In plaats daarvan schrijft de overheid ons vrijmoedig culturele normen voor, terwijl burgers op haar wijsheid moeten vertrouwen. En het aantal 'cultureel onaangepasten' groeit gestaag.

#### KRITIEK OP DE VERZORGINGSSTAAT

Het kritiekloze vertrouwen dat christendemocraten hiermee stellen in de culturele emancipatiepolitiek van de overheid, staat in schril contrast tot hun wantrouwen in de staat als aanjager van sociaal-economische emancipatie. We komen hiermee terecht in het hart van het debat over de 'verzorgingsstaat', een begrip dat eind jaren zeventig een snelle opmars maakte in de sociale wetenschappen.<sup>10</sup> Het CDA sprong erbovenop: onder Ruud Lubbers leidde het debat over de verzorgingsstaat tot een ideologische waterscheiding in de naoorlogse christendemocratie.

De term 'verzorgingsstaat' was van meet af aan weinig complimenteus. De politieke analyse die het begrip aankleefde luidde ongeveer als volgt: terwijl de aloude welvaartsstaat ooit was opgericht om de sociaal-economische barrières te slechten die de individuele vrijheid belemmerden, was zij vandaag de dag in haar tegendeel verkeer.<sup>11</sup> Vanwege een doorgeschoten betrokkenheid van de overheid werd burgers onvoldoende ruimte gelaten om zelf in vrijheid verantwoordelijkheid te dragen. Omdat de overheid armen en zieken hielp, keken onverschillige en lui geworden burgers niet langer naar elkaar om. Wat Nederland nodig had, redeneerde het CDA, was geen verzorgingsstaat, maar een 'zorgzame samenleving'. Zo werd het sociaal beleid, oorspronkelijk bedoeld om het individu via sociaal-economische verheffing vrij te maken, ineens beschouwd als een bedreiging van individuele vrijheid en verantwoordelijkheid.

Wat volgde was een groot wantrouwen ten aanzien van de staat die – aldus het CDA – het maatschappelijk middenveld en het particulier initiatief zou bedreigen. Mantelzorg en eigen verantwoordelijkheid werden politieke modewoorden. Hierbij vond het CDA een natuurlijke bondgenoot in de VVD, die als liberale partij immers altijd al sceptisch had gestaan tegenover een al te sterk sociaal-economisch beleid van overheidswege. Intussen leverde het verhaal van de zorgzame samenleving als alternatief voor de verzorgingsstaat nieuwe politieke zorgen op: wat was er eigenlijk overgebleven van de betrokkenheid van de burger? Keken mensen nog wel naar elkaar om, waren er nog wel genoeg 'bezielende verbanden', moest Nederland niet méér zijn dan vijftien miljoen mensen op een heel klein stukje aarde?

Onder invloed van dergelijke kritiek werd sociaal-economisch overheidsbeleid verdacht: burgers werden hierdoor onvoldoende aangesproken

op hun eigen verantwoordelijkheid en zouden bovendien geen zorg meer dragen voor elkaar. De uitkomst leek eenduidig: individu en samenleving onthechttten zich van elkaar, met een verzameling ‘boze burgers’ tot gevolg. Sinds een jaar of tien worstelt Nederland met de vraag hoe deze veronderstelde boze burgers weer voor de samenleving gewonnen kunnen worden.

#### ONTSPORDE GROEPSVORMING

Wat echter veel minder wordt gezien, is dat de culturele emancipatiepolitiek van de overheid nog altijd doorgaat, en dat die emancipatiepolitiek burgers juist nauw met elkaar verbindt in naam van hun vermeende individualiteit. Juist in het denkbeeld dat Nederland een land vol vrije, zelfstandige individuen zou zijn, ligt nieuwe groepsvorming besloten. Deze groepsvorming heeft echter een keerzijde. Ze zorgt ervoor dat afwijkingen van de maatschappelijke norm (‘individualisering’) steeds moeilijker bespreekbaar zijn. Discussies over heikele maatschappelijke onderwerpen zoals de gelijkwaardigheid van man en vrouw, homo en hetero, allochtoon en autochtoon, maar ook discussies over Zwarte Piet en slavernij worden uit de weg gegaan met het excuus dat we daarover natuurlijk niet gaan onderhandelen. Het gevolg hiervan is dat we andersdenkenden proberen op te voeden tot de individuen die wij graag zien: homovriendelijk, egalitair, assertief, vrijzinnig-gelovend of liever nog geseculariseerd. Wetgeving moet ‘juiste’ uitkomsten verzekeren: via verplichte homovoorlichting en naturalisatieceremonies trachten we tolerantie af te dwingen.

Je zou dit emancipatiepolitiek kunnen noemen, maar het is geen emancipatiepolitiek die, vanuit vertrouwen, ruimte laat voor individualiteit en diversiteit. Eenvormigheid is de norm, gevoed door een sterke angst dat de

*Wie zich niet aan Nederlandse normen wil aanpassen, heeft heel wat uit te leggen*

culturele normen van Nederland anders ernstig in gevaar komen.

Wie zich niet aan Nederlandse normen wil aanpassen, heeft heel wat uit te leggen. En terwijl we gewend zijn geraakt aan een overheid die zich vergaand mengt in de vraag

welke waarden haar burgers moeten omarmen, schrijven we sociaal-economisch emancipatiebeleid af als betuttelend en als een aantasting van de persoonlijke verantwoordelijkheid.

Terug naar het essay van Den Uyl. In 1965 stelde hij vast dat sociaal-economische emancipatie niet zonder culturele emancipatie kan. Sociaal-economisch verheffingsbeleid kan materiële ongelijkheid opheffen, maar de ongelijkheid tussen man en vrouw, homo en hetero, allochtoon en autochtoon is daarmee nog niet weggenomen. Vijftig jaar later blijkt echter dat

de culturele emancipatie in zijn tegendeel is verkeerd, en vooral ten goede komt aan een meerderheid van zelfbenoemde ‘geïndividualiseerden’. Ik wil er niet voor pleiten om de overheidsbemoeienis met emancipatie daarom maar af te schaffen. Een overheid dient minderheden te beschermen en een redelijke mate van gelijkheid tussen burgers te waarborgen, en overheidsingrijpen is daarvoor vaak van wezenlijk belang. Ik meen echter wel dat het huidige emancipatiebeleid, dat in naam van het individu wordt gevoerd maar vooral een specifieke groep zelfbenoemde geïndividualiseerden ten goede komt, daarvoor niet de beste waarborg biedt.

Een heroriëntatie op de rol van de overheid lijkt mij daarom zeer urgent, en de traditionele christendemocratische scepsis ten opzichte van overmatige overheidsbemoeienis kan daarvoor een vruchtbaar beginpunt zijn. Belangrijk is daarbij vooral om een scherp onderscheid aan te brengen tussen onwenselijk en niet toegestaan gedrag, gevoed door het besef dat eenieder – binnen ruime wettelijke grenzen – recht heeft op eigen emancipatie. En ten slotte lijkt het me belangrijk om niet al te bevreesd te zijn voor doelgericht beleid op het terrein van nivellering en sociale zekerheid. Individuele vrijheid zou er in een democratie voor iedereen moeten zijn, en in veel situaties is het toeschuiven van geld daarbij een veel minder bemoeizuchtige vorm van betrokkenheid dan cultuurpolitiek. In die zin is de rol van de overheid als geldschietter, juist in christendemocratische kringen, aan herwaardering toe.

#### Noten

- 1 Ik dank James Kennedy en Kees-Jan van Klaveren voor hun waardevolle commentaar op eerdere versies van dit essay.
- 2 Joop den Uyl, ‘Armoede in de welvaartsstaat’, in: Idem, *Inzicht en uitzicht. Opstellen over economie en politiek*. Amsterdam: Bert Bakker, 1978, pp. 128-135, aldaar p. 132.
- 3 Hein Vos e.a., *De weg naar vrijheid. Een socialistisch perspectief*. Amsterdam: de Arbeiderspers, 1951, p. 11.
- 4 Karl Mannheim [1940], *Man and society in an age of reconstruction* (elfde druk). Londen: 1971, p. 239.
- 5 Duco Hellema, *Nederland en de jaren zeventig*. Amsterdam: Boom, 2012, p. 151.
- 6 Peter Bootsma en Willem Breedveld, *De verbeelding aan de macht. Het kabinet-Den Uyl 1973-1977*. Den Haag: Sdu, 1999, p. 192.

- 7 Vgl. Jos Ahlers, *Meer mensen mondig maken*. Den Haag: Staatsuitgeverij, 1975.
- 8 Bootsma & Breedveld 1999; J. Bosmans, ‘De erfenis van Den Uyl’, in: Jan Ramakers, Gerrit Voerman en Rutger Zwart (red.), *Illusies van Den Uyl? De spreiding van kennis, macht en inkomen*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1998, pp. 96-114.
- 9 Bram Mellink, *Worden zoals wij. Onderwijs en de opkomst van de geïndividualiseerde samenleving sinds 1945*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2014, p. 203.
- 10 Kees-Jan van Klaveren, *Het onafhankelijkheidssyndroom. Een cultuurgeschiedenis van het naoorlogse Nederlandse zorgstelsel* (dissertatie Universiteit van Amsterdam). Amsterdam: Universiteit van Amsterdam, 2015, hoofdstuk 3 (te verschijnen).
- 11 Van Klaveren 2015, hoofdstuk 1.



*Verschijningsvormen  
van angst*



## De ziekmakende neoliberale wegwerpmaatschappij

*Elk maatschappelijk bestel bepaalt zowel de identiteitsontwikkeling als de eventuele stoornissen van zijn leden. De huidige neoliberale maatschappij produceert consumerende individuen die elkaar onderling beconcurreren, met toenemend onderling wantrouwen, regelzucht en sociale angsten tot gevolg. Centraal staat de mythe van de selfmade man: als je slaagt, heb je het aan jezelf te danken, als je mislukt ook, en het belangrijkste criterium is winst, geld. Het moet iets opbrengen; dat is de boodschap.*

---

door Paul Verhaeghe

---

De auteur is hoogleraar psychodiagnostiek aan de Universiteit Gent.

VANDAAG GAAT ZO ONGEVEER IEDEREEN ERVAN UIT dat mentale problemen (depressie, ADHD, angst) uitingen zijn van onderliggende neurobiologische processen, die bovendien een genetische basis hebben.<sup>1</sup> Pillen zijn in, praten uit. Mijn stelling staat daar lijnrecht tegenover: psychologische en zelfs psychiatrische problemen zijn morele stoornissen. De huidige mens beantwoordt ofwel te weinig ofwel te veel aan het maatschappelijke ideaalbeeld dat hem opgedrongen wordt, en precies daardoor wordt hij ziek. Met deze opvatting herneem ik een klassiek freudiaans idee, dat Freud verwoordde in *Civilization and its discontents*.<sup>2</sup>

Lectuur van dat boek toont dat Freuds visie een flink stuk genuanceerder is dan het naïeve antimaaatschappelijke standpunt dat hem vaak toegeschreven wordt. Hij gaat ervan uit dat er een spanningsveld bestaat tussen maatschappij en individu, waarbij het individuele verlangen noodzakelijkerwijs ingeperkt moet worden door de maatschappij, met dien verstande dat die inperking kan ontsporen. Het hedendaagse onbehagen, zij het dan

dat de term ‘onbehagen’ een veel te zwakke uitdrukking is, is het gevolg van wat ik het Enronmodel noem.<sup>3</sup>

#### DE DOMINANTIE VAN HET ECONOMISCHE DISCOURS

Niet zo lang geleden werd de maatschappij bepaald door het samenspel tussen minstens vier dimensies: het politieke, het religieus-ideologische, het economische en het culturele, waarbij het politieke en het religieuze luik de doorslag gaven. Vandaag zijn al die dimensies verdwenen: politici zijn voer voor stand-upcomedians, religie roept ofwel seksueel misbruik ofwel zelfmoordterrorisme op, en iedereen is kunstenaar. Zygmunt Bauman heeft een bepaald gevolg daarvan scherp verwoord: nooit hebben wij zoveel vrijheid gekend, en nooit hebben we ons zo machteloos gevoeld.<sup>4</sup> In mijn optiek is deze vrijheid een al te optimistische benaming voor de huidige onverschilligheid die in de plaats gekomen is van de ideologische en religieuze beperkingen van weleer.

Er is maar één dominant discours overgebleven, namelijk het economische. Wij leven in een neoliberale samenleving waar alles een product geworden is. Bovendien gaat dit gepaard met een koppeling aan de zogenoemde meritocratie, waarbij iedereen verantwoordelijk geacht wordt voor het eigen succes of de eigen mislukking – de mythe van de selfmade man. Als je slaagt, heb je het aan jezelf te danken, als je mislukt ook, en het belangrijkste criterium is winst, geld. Het moet iets opbrengen; dat is de boodschap.

In sociaaleconomische termen spreken we over een neoliberale meritocratie. Het neoliberale verwijst naar de overtuiging dat elke markt zichzelf reguleert en bijgevolg best zo weinig mogelijk gestuurd wordt, zodat

*In plaats van de burger als onderdeel van een gemeenschap krijgen we nu het individu dat lijnrecht tegenover de organisatie gaat staan*

iedereen gelijke kansen krijgt. Dit klinkt heel mooi, maar het resultaat van dit model is nagenoeg het tegenovergestelde: de ongelijkheid neemt hand over hand toe, samen met de regelgeving. In plaats van de *burger* als onderdeel van een *gemeenschap* krijgen we nu het *individu* dat lijnrecht tegenover de

*organisatie* gaat staan. De identiteit van dat individu wordt bovendien aangetast, wat vooral blijkt uit de aard en de frequentie van bepaalde stoornissen.

## NEOLIBERALE MERITOCRATIE

Zolang meritocratie zich beperkt tot het beste jongetje of meisje van de klas dat daardoor de begeerde studiebeurs krijgt en later een mooi salaris verdient, is er geen vuiltje aan de lucht. Vandaag is meritocratie echter ten volle ingebed in een hoogtechnologische, razendsnelle en geglobaliseerde pseudovrije markt, en het is die combinatie die dodelijk is voor de samenleving als gemeenschap. Dit wordt vooral duidelijk als we de effecten daarvan bekijken op het spanningsveld tussen individu en maatschappij. Tot voor kort werd dit veld beheerd door de klassieke ethiek die stevast gebaseerd was op een groot overkoepelend verhaal, hetzij religieus, hetzij ideologisch-vrijzinnig. Deze ethiek is samen met die overkoepelende verhalen verdwenen, en de vroegere idealen worden vandaag afgedaan als ‘wollig’.

Alasdair MacIntyre heeft de geschiedenis van deze verdwijning zeer treffend beschreven, samen met de gevolgen. In de plaats van de vroegere ethiek, zo schrijft hij, leven we vandaag onder het juk van een morele fictie, namelijk dat van de systematische effectiviteit. Hij noemt dit moreel omdat bij de realisatie van die effectiviteit stevast mensen gemanipuleerd worden voor het bereiken van een extern doel. En hij noemt het een fictie omdat het helemaal niet effectief is; integendeel, het is niets anders dan een masker voor een doorgedreven sociale controle.<sup>5</sup>

Voorbij dat masker is het niet zo moeilijk om het externe doel te ontdekken: meer winst. Binnen dit model is alles een commodity geworden, een verhandelbaar goed, en dat geldt bij uitstek voor wat vroeger het voorwerp van ethiek was, namelijk genot. Het geldt evenzeer voor zaken die gisteren nog tot de rechten van de burger behoorden, zoals zorg, onderwijs en een vrije pers. Ultiem gezien geldt het zelfs voor ons: ook wij zijn ondertussen een verhandelbaar product, want digitale gegevens over ons consumptiegedrag worden voor grof geld verhandeld.

Vandaag is de voornaamste plicht om zo veel mogelijk te genieten, ‘te profiteren’ zoals het dan heet, zij het tegen betaling en in toenemende mate op afbetaling. De alomtegenwoordige publiciteit illustreert hoe ongeveer alle marktwaren geërotiseerd worden. Genot in de eigenlijke betekenis van het woord is een belangrijk medisch commercieel doel, waarbij farmaceutische bedrijven onder andere bestuderen hoe ze gezonde mannen kunnen overtuigen om viagra te slikken. Het resultaat is dat mensen ziek worden wegens een teveel aan ‘genot’, van seks- tot shopverslaving.

Ook de rechten van weleer zijn te betalen producten geworden. Naast zorg kost ook degelijk onderwijs een fortuin in een neoliberale omgeving. Dat onderwijs is uiterst belangrijk, want binnen dit model heeft het individu slechts één plicht: hij moet het maken, waarbij hij alle kansen en op-

portunities maximaal moet benutten. Wie slaagt, heeft dat aan zijn eigen inzet te danken, en wie mislukt ook – dat is het nieuwe credo. Uit hoofde van het meritocratische systeem gebeurt dit slagen noodzakelijkerwijs in concurrentie met de collega's; solidariteit kan enkel als het op korte termijn persoonlijk profijt oplevert. De stijl hiervoor werd gezet in het Amerikaanse bedrijf Enron, dat het systeem van *rank and yank* invoerde: de prestaties van iedere werknemer werden competitief beoordeeld en gerangschikt (*rank*), en op grond daarvan kreeg jaarlijks een vijfde van de werknemers de bons (*yank*), na eerst publiekelijk vernederd te zijn doordat zij met naam en foto én mislukking op de website van het bedrijf waren gezet.<sup>6</sup> Binnen de kortste keren vervalste ongeveer iedere werknemer zijn prestaties, wat uiteindelijk tot een bankroet leidde. Dit neemt niet weg dat afgezwakte versies van het Enronmodel ondertussen zo ongeveer overal toegepast worden. Wat zijn de effecten hiervan op het nieuwe onbehagen, of ruimer, op het spanningsveld tussen burger en maatschappij, en de daaruit voortvloeiende identiteit en stoornissen?

VAN BURGER ALS LID VAN EEN MAATSCHAPPIJ NAAR HET INDIVIDU  
TEGENOVER DE ORGANISATIE

Vanaf zo ongeveer 1990 verschuift het klassieke spanningsveld tussen maatschappij en burger naar een tegenstelling tussen het individu en de organisatie. Deze veranderingen kaderen binnen een veralgemeende managementcultuur waarin effectiviteit het hoogste en in feite zelfs het enige goed is. Het gaat inderdaad om een tegenstelling, omdat het individu zich niet langer identificeert met die organisatie en al helemaal niet meer bereid is zich daarvoor op te offeren. Het enige wat hem interesseert is wat het oplevert. Bij gebrek aan een overkoepelende ethiek is alles toegelaten, zolang het maar niet expliciet door het contract verboden wordt – dat is de kern van de neoliberale moraal.

Lijnrecht daartegenover staat de organisatie, die de rechten (beter gezegd: de eisen) van het individu vooral wil inperken op grond van een verondersteld algemeen belang – maar in feite in het belang van die organisatie.

Aangezien er geen overtuigende gemeenschappelijke ethiek is die dat algemeen belang verwoordt, wordt de nieuwe morele maatstaf puur utilitair. Concreet betekent dit dat alles afgemeten wordt, liefst zelfs letterlijk, in termen van productie, groei en winst. Om dit meetproces te realiseren moet elke organisatie frequente evaluaties doorvoeren, die binnen de kortste keren de allures krijgen van controles. Immers, elk individu is verdacht, aangezien iedereen uit is op eigen profijt. Op de koop toe wordt een

organisatie ook geleid door individuen, die als individu evenzeer hun eigen profijt opeisen, en die bijgevolg nog verdachter zijn. Vandaar dat ook zij gecontroleerd en geëvalueerd moeten worden, maar de vraag is wie die controle dan evalueert, enzovoort. In een dergelijke maatschappij verdwijnt de vroegere autoriteit zoals die ooit gedragen werd door identificeerbare figuren, en wordt ze vervangen door een bureaucratische macht binnen een anonieme organisatie die functioneert op basis van steeds meer gedetailleerde contracten.

Aldus ontstaat er een negatieve spiraal tussen individu en organisatie, die elkaar hoe langer hoe minder vertrouwen. Precies omdat de overkoepelende ethiek verdwenen is, moet de organisatie steeds meer regels invoeren, in combinatie met steeds meer registratiesystemen om te zien of die regels wel toegepast worden. Vandaar de exponentiële groei van camera's om toch maar iedereen en alles te controleren, samen met openlijke en verborgen evaluatiesystemen, functioneringsgesprekken, enzovoort. Op zijn beurt voelt het individu zich hoe langer hoe meer aangetast in zijn rechten, en neemt hij nog meer afstand van de organisatie. Concreet: iedereen probeert zo veel mogelijk te ontsnappen aan de toenemende regels en registratiesystemen. Dit is niet eens zo moeilijk, omdat de mogelijkheid om met die registratie- en meetsystemen te knoeien recht evenredig toeneemt met de groei ervan. De metingen worden daardoor hoe langer hoe minder betrouwbaar, waardoor er nog méér registraties en controles komen. Als gevolg daarvan ontstaat er onvermijdelijk een klimaat van angst en onzekerheid.

#### SOCIALE ANGST ALS HET KENMERK VAN DE NIEUWE IDENTITEIT

Elk maatschappelijk bestel bepaalt zowel de identiteitsontwikkeling als de eventuele stoornissen van zijn leden.<sup>7</sup> De Enronmaatschappij produceert consumerende individuen die elkaar onderling beconcurreren. Voor Lacan luidt het bevel van het postmoderne über-Ich als volgt: 'Jouis', ofwel 'Geniet'.<sup>8</sup> Het onbehagen van de victoriaanse burger had te maken met een tekort aan genot en een teveel aan groep. Het huidige onbehagen van het postmoderne individu is een effect van een teveel aan genot en een tekort aan groep. Wij moeten ons te pletter genieten of, correcter uitgedrukt, te pletter consumeren en in vergelijking met niet eens zo lang geleden zijn de huidige inperkingen minimaal. De adder onder het gras is evenwel dat wij het moeten verdienen, letterlijk en figuurlijk, door het te maken – dat is onze plicht – en dit in voortdurende concurrentie met de ander. Door een dergelijk bestel wordt de angst van Thomas Hobbes bewaarheid: homo homini lupus – de ene mens is voor de andere een wolf. Het resultaat is

*depressive hedonia*, naar een rake uitdrukking van Mark Fisher.<sup>9</sup> Depressief genot, dus.

Een meritocratisch systeem gaat heel snel bepaalde persoonlijkheidskenmerken privilegiëren en andere afstraffen, waarmee het bestel zichzelf in stand houdt. Zo is een competitieve instelling een must, en dus neemt individualisme de overhand. Flexibiliteit is ten zeerste gewenst, met als prijs een oppervlakkige en instabiele identiteit. Solidariteit wordt een kostbare luxe; in de plaats daarvan ontstaan er steeds tijdelijke coalities met als voornaamste zorg dat men er meer baat bij heeft dan verlies. Diepgaande sociale banden met collega's zijn daardoor nagenoeg uitgesloten, een emotionele betrokkenheid bij het werk zelf is er nog nauwelijks en al helemaal niet meer bij het bedrijf of de organisatie. In dit verband is een typisch hedendaags defensiemechanisme letterlijk sprekend, namelijk cynisme, als uiting van het zich niet meer willen of kunnen engageren.

Individualisme, profitariaat en graaicultuur worden quasi endemisch, en zijn wel degelijk gevolgen van het Enronmodel, en niet van de verzorgingsstaat van weleer. Onderhuids leeft er angst, van faalangst tot ruimere sociale angst. Deze psychiatrische categorie is de laatste decennia spectaculair gestegen, en is een financieel succes voor de farmaceutische industrie. Het vervolg herken ik in de toenemende diagnose van 'autisme' bij jongeren. Deze heeft volgens mij nog weinig te maken met het klassieke autisme, en verwijst vooral naar toenemende vormen van sociale isolatie, weg van de al te bedreigende ander.

De dwingende concurrentie op grond van een financiële meritocratie maakt steeds meer evaluaties noodzakelijk op de werkvloer. Dit veroorzaakt een daling in de autonomie, in het zogenoemde gevoel van *agency*. Een dergelijke daling in combinatie met een groeiende afhankelijkheid van externe en bovendien regelmatig verschuivende evaluatiecriteria veroorzaakt wat de socioloog Richard Sennett heel treffend een infantilisering van de werknemers noemt.<sup>10</sup> Volwassen mensen vertonen kinderlijke woedeaanvallen, zijn jaloers voor trivialiteiten, vertellen leugentjes om bestwil, deinzen vaak niet terug voor bedrog, en koesteren leedvermaak en kleinzielige wraakgevoelens. Pesten was vroeger een probleem op de scholen, maar nu is het volop aanwezig op de werkvloer, als een typisch symptoom van onmacht, waarbij de frustraties afgereageerd worden op de zwaksten. Dit is de zogenoemde *bicycle reflex*: trappen naar beneden en duwen naar boven.

Samen met de daling inzake *agency* ontstaat er ook een centrale aantasting van zelfrespect en identiteit. Beide hangen in grote mate af van de erkenning die men krijgt van de ander; dit is de les die van Hegel tot Lacan doorklinkt. Voor Hegel ligt de erkenning door de ander aan de basis van ons zelfbewustzijn. Lacan legt in de uitspraak *Tu es cela* ('Dat ben jij')<sup>11</sup> het

vertrekpunt van onze identiteitsontwikkeling, waarbij het onderliggende motief de angst is dat die ander ons niet meer nodig heeft, het *Veut-il me perdre?* ('Wil hij me kwijt?'). Ongeweten verwoordt Sennett hetzelfde wanneer hij in de mond van de huidige werknemer de vraag *Who needs me?* legt.<sup>12</sup> Voor een groeiende groep is het antwoord: niemand. Zij maken deel uit van de *quantité négligable*, overbodig en zelfs onzichtbaar.

Resultaat: vernedering, schuld en schaamte, omdat men het niet gemaakt heeft, omdat men een loser is, meteen een van de belangrijkste nieuwe scheldwoorden. Dit is des te schrijnender omdat het vooral optreedt bij mensen die ondanks hard werken toch uit de boot gevallen zijn. Burn-out wordt niet zozeer veroorzaakt door een te hoge werkdruk, als wel door een tekort aan waardering en respect, zowel horizontaal als verticaal.<sup>13</sup> Dit blijft niet beperkt tot de onderkant van de maatschappij, maar is op elk niveau vaststelbaar. Zo zijn stress en ziekte bij academici geen gevolg van een te hoge werkdruk, maar van de combinatie tussen die druk en het gebrek aan autonomie binnen dat werk.<sup>14</sup>

Uit hoofde van dit systeem zelf ontstaat er na verloop van een aantal jaren een heel duidelijke polarisatie tussen winnaars en verliezers. Wie verliest, krijgt bovendien te horen dat het zijn eigen schuld is, terwijl zijn ervaring is dat hij hoe langer hoe minder zeggingskracht en autonomie heeft. Daartegenover staan de winnaars, waarbij stoute sociologen beweren dat de succesvolste figuren in een doorgedreven meritocratie die met een psychopathisch profiel zijn.<sup>15</sup> Ter informatie: in de bijbel van het neoliberalisme, *Atlas Shrugged*, geschreven door Ayn Rand, wordt hebzucht naar voren geschoven als de belangrijkste menselijke *deugd*. Het zelfbestendige karakter van het bestel heeft te maken met de bevoordeling van de winnaars; op relatief korte termijn leidt dit tot een systeem van *the winner takes it all*, waardoor de middengroep steeds kleiner wordt en de

*Een maatschappij die toestaat dat haar sociale netwerken systematisch ondergraven worden, tekent haar eigen doodvonnis*

afstand tussen de bovenklasse en de ondergroep steeds groter. Een toenemende sociale ongelijkheid correleert heel duidelijk met toenemende maatschappelijke mistoestanden, van schools falen tot misdaad, én met heel wat ziektes, van diabetes tot depressie. De studies van Richard Wilkinson en Kate

Pickett leveren op dit vlak overdonderend cijfermateriaal en zouden verplichte lectuur moeten zijn voor elke politicus.<sup>16</sup>

De eerder geciteerde Alasdair MacIntyre voorspelde twintig jaar geleden al wat er nu in de hulpverlening aan het gebeuren is: psychotherapeu-

ten en managers versmelten tot een hybride cerberus die vooral moet waken over sociale aanpassing en efficiëntieverhoging. Hij voegt eraan toe: 'Neither manager nor therapist, in their roles as manager and therapist, do or are able to engage in moral debate.'<sup>17</sup> Voor mij, als psychoanalyticus en als hoogleraar psychodiagnostiek, is dit een breekpunt. Ten tijde van de victoriaanse dubbele moraal nam Freud een standpunt in tegen een al te repressieve maatschappij. Tijdens de post-mei 1968-periode deelde het merendeel van de analytici een verstandig stilzwijgen. Dit laatste is nu geen optie meer, omdat het huidige bestel ethisch verwerpelijk is. Een maatschappij die toestaat dat haar sociale netwerken, in de eigenlijke betekenis van het woord, systematisch ondergraven worden door de wijze waarop arbeid georganiseerd wordt, tekent haar eigen doodvonnis.

#### Noten

- 1 Dit artikel is een bewerkte versie van: Paul Verhaeghe, 'Identiteit en angst', *Sampol* 19 (2012), november, pp. 34-43. Beide teksten zijn gebaseerd op Paul Verhaeghe, *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2012.
- 2 Sigmund Freud [1930], *Civilization and its discontents*, in: Idem, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, deel 21*. Londen: The Hogarth Press, 1978, pp. 57-145.
- 3 Dit model is te contrasteren met twee andere maatschappijmodellen die telkens een ernstige impact hebben gehad op de identiteit, onbehagen en pathologie, namelijk het victoriaanse model gebaseerd op het verbod, en het post-mei 1968-model van de verplichte vrije liefde. In 'Identiteit en angst' heb ik ook deze twee modellen verder uitgewerkt.
- 4 Zygmunt Bauman, *In search of politics*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- 5 Alasdair MacIntyre [1981], *After virtue. A study in moral theory* (derde editie). Londen: Duckworth, 2007, pp. 73-79.
- 6 Frans de Waal, *Een tijd voor empathie*. Amsterdam: Atlas-Contact, 2009, p. 51.
- 7 Verhaeghe 2012.
- 8 Jacques Lacan, *Ecrits*. Parijs: Seuil, 1966, p. 821.
- 9 Mark Fisher, *Capitalist realism. Is there no alternative?* Winchester/Washington: Zero Books, 2009, p. 21.
- 10 Richard Sennett, *Respect in a world of inequality*. New York/Londen: Norton, 2003, p. 46; pp. 102-107.
- 11 Lacan 1966, p. 100.
- 12 Richard Sennett, *The corrosion of character. The personal consequences of work in the new capitalism*. New York/Londen: Norton, 1998, p. 146.
- 13 S. Vanheule, A. Lievrouw en P. Verhaeghe (2003), 'Burnout and intersubjectivity. A psycho-analytical study from a Lacanian perspective', *Human Relations* 56 (2003), nr. 3, pp. 321-339; en S. Vanheule en P. Verhaeghe, 'Professional burnout in the mirror. A qualitative study from a Lacanian perspective', *Psychoanalytic Psychology* 22 (2005), nr. 5, pp. 285-305.
- 14 E. Berg, J. Barry en J. Chandle, 'The New Public Management and higher education. A human cost?', in: M. Dent, J. Chandler en J. Barry (red.), *Questioning the New Public Management*. Ashgate: Aldershot, 2004, pp. 161-175.
- 15 P. Babiak en R. Hare, *Snakes in suits. When psychopaths go to work*. New York: Regan Books, 2006.
- 16 R. Wilkinson [2005], *The impact of inequality. How to make sick societies healthier*. Londen/New York: Routledge, 2007; R. Wilkinson en K. Pickett, *The spirit level. Why equality is better for everyone*. Londen: Penguin, 2010.
- 17 MacIntyre 2007, p. 30.



## De terugkeer van de vijand, of: hoe om te gaan met *Angstgegner?*

*Hoe harder we de vijand pakken, des te harder slaat hij terug. Het is de kunst om deze escalatie, waartoe het terrorisme uitnodigt en uitdaagt – bijvoorbeeld door schrijnende beelden van onthoofdingen en vernielingen van kunstschaten te verspreiden –, tegen te gaan en de geweldsspiraal te keren. Uit angst creëren we onze eigen Angstgegner, die we, juist door onze angst, nog groter en gevaarlijker maken. Een eenzijdig repressieve aanpak van terroristen werkt averechts en zet de rechtsstaat op het spel.*

---

door *Bart van Klink*

---

De auteur is als hoogleraar Methoden van recht en rechtswetenschap verbonden aan de afdeling Rechtstheorie en Rechtsgeschiedenis van de Vrije Universiteit Amsterdam.

WE LEVEN IN BANGE TIJDEN. Van verschillende kanten worden we bedreigd: vanuit het Oosten door de expansiepolitiek van Rusland in Oekraïne, vanuit het Midden-Oosten door de opmars van IS, en van binnenuit, op ons eigen Europese grondgebied, door de aanwezigheid van jihadisten en de voortdurende economische crisis. Nadat Fukuyama voortijdig het einde van de geschiedenis en de triomf van de westerse liberale democratie had aangekondigd,<sup>1</sup> doen zich – met 9/11 als symbolisch beginpunt van de nieuwe geschiedenis – steeds vaker schokkende gebeurtenissen voor die onze samenleving en onze manier van samenleven in het hart raken. Bekende recente voorbeelden zijn onder meer het neerschieten van vlucht MH17, de aanslag op het Franse satirische weekblad *Charlie Hebdo*, en de onthoofdingen van (vooral) westerse gevangenen en de vernietiging van Assyrische kunstschaten door IS-strijders.

De vijand lijkt bezig met een comeback. Of, liever gezegd, er dreigt een proliferatie van vijanden, die in verschillende gestalten op ons afkomen: Al Qaida, de Taliban, Boko Haram, IS, de ‘radicale’ of ‘politieke’ islam, de Russische president Poetin en ga zo maar door. Hoezeer hun motieven en ingezette middelen ook verschillen, deze vijanden hebben met elkaar gemeen dat ze zich op gewelddadige wijze verzetten tegen de westerse orde, die door de Verenigde Staten met hulp van bevriende Europese landen in stand wordt gehouden.

#### VIJAND EN IDENTITEIT

Wie is de vijand? Wat maakt iemand tot vijand? En hoe om te gaan met de vijand? Volgens Carl Schmitt, de omstreden Duitse rechtsgeleerde, is het onderscheid tussen vriend en vijand de kern van het politieke. In *Der Begriff des Politischen* uit 1927<sup>2</sup> geeft hij aan dat ‘het politieke’ niet de politiek van alledag betreft maar datgene waar het volgens hem, politiek gezien, uiteindelijk om draait: de bevestiging en het behoud van de eigen identiteit tegenover krachten die deze identiteit bedreigen, desnoods met geweld. Hij verwijt verdedigers van de liberale rechtsstaat dat zij de ware aard van het politieke miskennen en er een ‘eeuwig gesprek’ van willen maken, waarbij principiële keuzes uit de weg worden gegaan. Met de vijand is geen rationele discussie mogelijk en is elk compromis uitgesloten; daarvoor zijn de ziens- en zijnswijzen te verschillend. De vijand hoeft niet in morele zin slecht te zijn of esthetisch gezien lelijk, zo stelt Schmitt. We kunnen er zelfs zaken mee doen, wanneer dat tot wederzijds voordeel strekt, zoals de levendige handel in Assyrische kunstschaten laat zien. De vijand is het vreemde dat met het eigene onverenigbaar is en dat de negatie van het eigene betekent. De tegenstelling tussen vriend en vijand kan zo hoog oplopen dat er een existentieel conflict ontstaat dat kan uitmonden in een strijd op leven en dood. Het doden van de vijand is dus een reële mogelijkheid wanneer het eigen voortbestaan en de eigen identiteit op het spel staan.

Ook in latere publicaties, die na de Tweede Wereldoorlog verschijnen, wanneer hij uit zijn hoogleraarsambt is gezet vanwege zijn betrokkenheid bij het naziregime,<sup>3</sup> blijft Schmitt het politieke definiëren in termen van de tegenstelling tussen vriend en vijand. Wel relativeert hij het onderscheid enigszins en legt hij (mogelijk om opportunistische redenen) minder nadruk op de mogelijkheid van het doden.<sup>4</sup> In *Theorie des Partisanen*, gepubliceerd in 1963, gaat Schmitt vooral in op het belang van de vijand voor de eigen identiteitsvorming. Hij omschrijft hierin de vijand als volgt: ‘Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt. (...) Feind ist nicht etwas, was

aus irgendeinem Grunde beseitigt und wegen seines Unwertes vernichtet werden muß. Der Feind steht auf meiner eigenen Ebene. Aus diesem Grunde muss ich mich mit ihm kämpfend auseinandersetzen, um das eigene Mass, die eigene Grenze, die eigene Gestalt zu gewinnen.<sup>15</sup>

De karakterisering 'Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt', ontleend aan het gedicht 'Der Sang an Palermo' van Theodor Däubler, is raadselachtig. Terwijl hij de vijand eerder opvatte als het volstrekt vreemde, stelt Schmitt nu dat de vijand op de een of andere manier ook met het eigene

*De vijand is degene die ons,  
als 'onze eigen vraag', als  
vraag van onszelf aan onszelf,  
in Frage stelt*

is verbonden: de vijand doet zich voor in de gestalte van 'onze eigen vraag' en bevindt zich op 'ons eigen niveau'. De vijand is degene die ons, als 'onze eigen vraag', als vraag van onszelf aan onszelf, *in Frage* stelt. In zekere zin creëren we zelf onze vijand door hem als vijand te erken-

nen. In het dagboek dat Schmitt net na de oorlog in gevangenschap bijhoudt, noteert hij: 'Wen kann ich überhaupt als meinen Feind anerkennen? Offenbar nur den, der mich in Frage stellen kann. Indem ich ihn als Feind anerkenne, erkenne ich an, daß er mich in Frage stellen kann. Und wer kann mich selbst in Frage stellen? Nur ich mich selbst.'<sup>16</sup> We komen hiermee in een vreemde cirkel terecht: de vijand is degene die ons ter discussie kan stellen, maar de enige die in staat is om ons ter discussie te stellen, zijn wijzelf. Zijn wij dan onze eigen vijand? Duidelijk is in ieder geval dat er in de existentiële strijd een relatie tussen vriend en vijand ontstaat die constituerend is voor de eigen identiteit. We hebben de vijand nodig om onszelf te bevestigen en onze eigen 'grootte, grens en gestalte' te vinden.

De wijze waarop we op onze vijand reageren, bepaalt wie we zijn. Schmitt waarschuwt ervoor dat we van de vijand geen 'vijand van de mensheid' moeten maken en geen totale vernietigingsoorlog moeten ontketenen. Het gaat er niet om de vijand uit te roeien; het gaat erom hem terug te dringen op zijn eigen gebied, een grens te trekken, zodat hij ons niet langer bedreigt. In een herziene versie van *Der Begriff des Politischen* wijst hij de notie van een absolute vijand af: 'Damit ist deutlich gesagt, dass der hier zu Grunde liegende Feindbegriff nicht in der Vernichtung des Feindes sondern in der Abwehr, in der Messung der Kräfte und der Gewinnung einer gemeinsamen Grenze seinen Sinn hat. Doch es gibt auch einen absoluten Feind-Begriff der hier als unmenschlich ausdrücklich abgelehnt wird.'<sup>17</sup>

## HET ONDERSCHIED TUSSEN VRIEND EN VIJAND ALS PROBLEEM

Na 9/11 zijn de filosofen Jürgen Habermas en Jacques Derrida geïnterviewd over de war on terror – een oorlog die in naam officieel niet meer bestaat maar nog steeds wordt gevoerd.<sup>8</sup> In dit interview uiten zij kritiek op Schmitts karakterisering van het politieke en diens vijandbeeld.<sup>9</sup> Zowel Habermas als Derrida wijst erop hoe moeilijk het is om tegenwoordig de vijand te identificeren. Habermas stelt: ‘One never really knows who one’s enemy is.’<sup>10</sup> Sinds Al Qaida heeft het terrorisme een nieuwe vorm aangenomen, waarbij terroristen zich organiseren in netwerken verspreid over de hele wereld. Als gevolg hiervan kan niet meer eenvoudig en eenduidig worden vastgesteld wie de vijand is, waar hij zich bevindt en welk gevaar hij vertegenwoordigt. Het gaat volgens Habermas om fundamentalisten die, in afkeer van de moderne, op consumptie gerichte cultuur van het Westen, waarvan zij maar weinig profiteren, terugvallen op premoderne religieuze overtuigingen. Vanuit zijn discours-ethisch perspectief ziet hij communicatie als de kern van het probleem en tegelijk als de sleutel tot de oplossing ervan: ‘The spiral of violence begins as a spiral of distorted communication that leads through the spiral of uncontrolled reciprocal mistrust, to the breakdown of communication.’<sup>11</sup>

Terwijl Habermas vooral ingaat op de praktische onmogelijkheid om de vijand vast te stellen – tegen welke mensen, groepen of organisaties wordt de war on terror nu eigenlijk gevoerd en hoe kunnen zij worden gevonden en bestreden? –, zet Derrida zijn strategie van de deconstructie in om, op een meer fundamenteel niveau, de begrippen ‘oorlog’ en ‘terrorisme’ en het onderscheid tussen vriend en vijand dat hieraan ten grondslag ligt, ter discussie te stellen. Hij beschrijft de war on terror in termen van een auto-immuunziekte: de strijd tegen het terrorisme is in wezen een strijd met en tegen onszelf, en hoe harder we aanvallen, des te groter wordt de tegenreactie. Met het beeld van auto-immuniteit ondergraaft Derrida de klassieke tegenstelling tussen vriend en vijand op ten minste drie manieren. Het laat, ten eerste, zien dat er nooit een scherp en absoluut onderscheid gemaakt kan worden tussen de twee polen: de vijand leeft binnen de gemeenschap van vrienden en is hiermee, zoals een parasiet met zijn gastheer, onlosmakelijk verbonden. Vrienden spannen, meestal zonder het te weten, met de vijand samen en onderhouden en ondersteunen hem. Dat verklaart ook waarom mensen die gedurende lange tijd geleefd en gewerkt hebben met latere zelfmoordterroristen, zo gechoqueerd reageren wanneer zij achter de ware aard van hun ‘vrienden’ komen.

Ten tweede hebben we de vijand aan wie we de oorlog hebben verklaard, zelf in het leven geroepen en houden we hem zelf in leven. We hebben hem

gevoed, we hebben hem getraind, we hebben hem voorzien van de wapens waarmee hij ons aanvalt, zoals de aanslagen van 9/11 laat zien. In deze zin strijden we tegen onszelf als we de vijand bestrijden. Sterker nog, de vijand bestaat alleen *als gevolg van* de oorlog die we tegen hem ontketend hebben en *zolang* we bereid zijn deze oorlog voort te zetten. Om een oorlog rechtvaardigen is het noodzakelijk, zoals Hardt en Negri stellen, dat er een (reële of fictieve) vijand kan worden aangewezen: '[W]hen war constitutes the basis of politics, the enemy becomes the constitutive function of legitimacy. (...) The presence of the enemy demonstrates the need for security.'<sup>12</sup> Het gevaar is dat we, in de strijd tegen de vijand, en daarmee dus tegen onszelf, uiteindelijk onszelf en alles waar we voor staan verliezen, inclusief onze normen en waarden.

Juist omdat hij onlosmakelijk met ons is verbonden en door ons in het leven is geroepen, is het, ten derde, heel moeilijk, misschien zelfs onmogelijk, om de vijand te identificeren. Volgens Schmitt veronderstelt het politieke de mogelijkheid om een onderscheid te maken tussen vriend en vijand en dus uiteindelijk de mogelijkheid om te doden (wanneer de tegenstelling haar hoogste intensiteit heeft bereikt). Maar wie is de vijand? Wie moeten we doden? In *Politics of friendship* (1997) betoogt Derrida uitvoerig dat de idee van een zuivere of 'echte' vijand waarvan Schmitt uitgaat, een illusie is. De vijand, die ons in de gestalte van 'onze eigen vraag' ter discussie stelt, lijkt in veel opzichten op de vriend en is hiervan vaak nauwelijks te onderscheiden. Wat we bevechten is een hybride constructie, deels vriend, deels vijand, een 'friend enemy army'.<sup>13</sup> Zoals Hardt en Negri aangeven, mist de war on terror een duidelijk doel en doelwit, zodat iedereen een vijand kan worden maar daarmee ook een vriend. 'To the extent that the enemy is abstract and unlimited, the alliance of friends too is expansive and potentially universal.'<sup>14</sup> Derrida gaat nog een stap verder: 'vriend' en 'vijand' zijn niet alleen abstracte en grenzeloze categorieën, maar ze kunnen ook zozeer in elkaar op- en overgaan dat ze niet meer van elkaar te scheiden zijn. Dit blijkt uit hoe eenvoudig personen of groepen van positie kunnen wisselen: vrienden verworden tot vijanden (zoals Bin Laden, die eens door de vs werd gesteund in zijn strijd tegen de Taliban), en, omgekeerd, vijanden kunnen opeens weer vrienden worden (zoals de Syrische president Assad, die in vergelijking met is als het *lesser evil* verschijnt, of de PKK, die door het Westen wordt geholpen in haar strijd tegen is).

#### PERMANENTE UITZONDERINGSTOESTAND

Uit deze discussie over de vijand zijn verschillende conclusies te trekken over hoe we in de huidige tijd zouden moeten reageren op de vijanden die

ons vanuit verschillende kanten lijken te bedreigen. Om te beginnen ben ik bereid met Schmitt aan te nemen dat er zich situaties kunnen voordoen waarin ons geen andere keuze rest dan ons teweer te stellen tegen krachten die ons leven en onze manier van leven ernstig bedreigen. Zoals voormalig president Bush wel moest reageren op de aanslag van 9/11, moeten we ons tegen de opmars van IS verzetten, nu het kalifaat zich tot dicht aan de grens van Europa heeft uitgebreid en een gevaar vormt voor westerse burgers en westerse belangen. Ik beschouw het vriend-vijandonderscheid echter niet als de kern van het politieke, want het gaat er in mijn opvatting juist om polarisatie in de samenleving zo veel mogelijk tegen te gaan en het niet te laten aankomen op een strijd op leven en dood. Waar mogelijk moet, zoals Habermas aangeeft, worden ingezet op een verbetering van de communicatie, zowel bij de opvoeding en het onderwijs als in het overheidsbeleid en het publieke debat. Om die reden ben ik ook geen voorstander van een eenzijdig repressieve aanpak van terroristen, zoals die naar voren komt in recente plannen van de regering (zoals het voorstel om teruggekeerde jihadisten het Nederlanderschap te ontnemen). Geweld is ultimum remedium, maar een remedie die onvermijdelijk de kwaal in stand houdt en deze vaak nog verergert.

Vervolgens heeft Schmitt ongetwijfeld gelijk wanneer hij stelt dat het voor onze identiteit bepalend is *wie* we tot vijand verklaren en *hoe* we hem tegemoet treden. Hij waarschuwt terecht dat we niet in een vernietigingsoorlog terecht moeten komen, waarbij het doel de volledige uitroeiing van de vijand is. Het gaat er vooral om de vijand terug te dringen naar zijn eigen gebied, zodat hij geen bedreiging meer voor ons vormt. We moeten de vijand niet demoniseren tot een ‘vijand van de mensheid’, en we moeten erkennen, zoals Derrida stelt, dat het onderscheid tussen vriend en vijand niet altijd en niet gemakkelijk te maken valt. Omdat onze reactie ons maakt tot wie we zijn, dienen de middelen die we inzetten te passen bij ons *ethos*. Het normatieve kader voor ons politiek handelen wordt nog altijd – in weerwil van Schmitts kritiek – gevormd door de democratische rechtsstaat. Als we in naam van de vrijheid en ter bescherming van onze rechtsstaat de strijd tegen het terrorisme aangaan, moeten we die vrijheid niet opgeven en zo veel mogelijk binnen het kader van de rechtsstaat blijven opereren.<sup>15</sup> Dat staat nu steeds meer onder druk: in antiterrorismewetgeving wordt gewerkt met een vage normstelling (zoals ‘terroristisch oogmerk’); de minister van Justitie heeft een welhaast onbeperkte doorzettingsmacht gekregen om, in geval van een acute terreurdreiging, alle noodzakelijk geachte maatregelen te treffen; de mogelijkheden voor het volgen van burgers en de opslag van data zijn aanzienlijk verruimd; enzovoort.<sup>16</sup> Omwille van de veiligheid krijgt het bestuur (de regering, de poli-

tie, de veiligheidsdiensten) steeds meer macht, terwijl de mogelijkheid tot controle op en beperking van de bestuursmacht vanuit het parlement en de rechterlijke macht juist afneemt. We dreigen daarmee, zoals Agamben

*We dreigen terecht te komen in een permanente uitzonderings-toestand waarin de staat een welhaast onbeperkte doorzettingsmacht heeft*

eerder al voorspelde, terecht te komen in een permanente uitzonderingstoestand: ‘Faced with the unstoppable progression of what has been called a “global civil war”, the state of exception tends increasingly to appear as the dominant paradigm of government in contemporary politics.’<sup>17</sup>

Tot slot moeten we oppassen voor wat Derrida treffend heeft beschreven als de *logic of autoimmunity*: ‘[B]y declaring war against terrorism, the Western coalition engenders a war against itself.’<sup>18</sup> Hoe harder we de vijand pakken, des te harder slaat hij terug. Het is de kunst om deze escalatie, waartoe het terrorisme uitnodigt en uitdaagt – bijvoorbeeld door schrijnende beelden van onthoofdingen en vernielingen van kunstschatten te verspreiden –, tegen te gaan en de geweldsspiraal te keren. Uit angst creëren we onze eigen *Angstgegner*, die we, juist door onze angst, nog groter en gevaarlijker maken. De vijand van buiten moeten we vooral buiten zien te houden, maar laten we ook geen voeding geven aan de interne vijand. Omringd door vijanden, blijft het van belang om te investeren in vriendschap.

*Noten*

- 1 Francis Fukayama, *The end of history and the last man*. New York: The Free Press, 2006 [1992].
- 2 In Nederlandse vertaling: Carl Schmitt, *Het begrip politiek* (vertaald door Bert Kerkhof en Georg Kwaad, met een inleiding van Theo W.A. de Wit). Amsterdam: Boom/Parrésia, 2001.
- 3 In 1933 werd Schmitt lid van de NSDAP en hij werkte tot aan 1936 voor het nazi-regime, onder meer als *Preussischer Statsrat*. Voor een korte biografie, zie: Jan-Werner Müller, *A dangerous mind. Carl Schmitt in post-war European thought*. New Haven: Yale University Press, 2003, pp. 15-48.
- 4 Voor een korte beschrijving van de ontwikkeling van het vijandsbegrip in Schmitts werk, zie: Norbert Axel Richter, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*. Frankfurt am Main: Campus, 2005, pp. 21-30.
- 5 Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlijn: Duncker & Humblot, 2006, pp. 87-88.
- 6 Carl Schmitt, *Ex captivitate salus*. Berlijn: Duncker & Humblot, 2010, p. 89.
- 7 Geciteerd in: Richter 2005, p. 29.
- 8 De Amerikaanse president Obama spreekt liever van een ‘Overseas Contingency Operation’.
- 9 Voor een uitgebreidere weergave van dit interview en andere politiek-filosofische literatuur over terrorisme en terrorismebestrijding, zie: Bart van

- Klink en Oliver W. Lembcke, 'Can terrorism be fought within the boundaries of the rule of law? A review of recent literature in political philosophy', *Netherlands Journal of Legal Philosophy* (2007), nr. 2, pp. 9-26.
- 10 Giovanna Borradori, *Philosophy in a time of terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 2003, p. 29.
- 11 Borradori 2003, p. 23.
- 12 Michael Hardt en Antonio Negri, *Multitude. War and democracy in the age of empire*. New York: The Penguin Press, 2004, pp. 31-32.
- 13 Jacques Derrida, *Politics of friendship* (vertaald door George Collins). Londen: Verso, 1997, p. 150.
- 14 Hardt & Negri 2004, p. 15.
- 15 Zoals onlangs nog met verve verdedigd in het laatste boek van Witteveen: Willem Witteveen, *De wet als kunstwerk. Een andere filosofie van het recht*. Amsterdam: Boom, 2014.
- 16 Zie hierover uitgebreider mijn oratie: B.M.J. van Klink, *Rechtsvormen. Autonomie van recht en rechtswetenschap*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2010, pp. 48-62.
- 17 Giorgi Agamben, *State of exception* (vertaald door Kevin Attell). Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 2.
- 18 Borradori 2003, p. 151.



*Ruud Stiemer*

## ‘Weg uit angst en eenzaamheid’

‘In maart vorig jaar ontving ik een mail van een vrouw die me schreef dat ze kort daarvoor verhuisd was naar het buitenland. Ze had het Haagse Bezuidenhout verruild voor een middelgrote stad in het noordoosten van de Verenigde Staten. De reden dat ze me mailde was haar zorg om de vrouw naast wie ze jarenlang gewoond had. “Mijn buurvrouw, Ria, is midden-veertig. Ze is mede als gevolg van haar slechte gezondheid haar baan kwijtgeraakt en daarmee ook veel van haar sociale contacten. Ze is eenzaam en lijdt eronder. Nu ik niet meer naast haar woon, kan ik niet even om het hoekje kijken. De andere burens kennen haar niet. Toen dacht ik aan de kerk in de wijk en zo kom ik bij u terecht. Ria is geen lid van uw gemeente, maar zou u toch eens contact met haar kunnen opnemen?”’

‘In antwoord op haar mail schreef ik dat ik het bijzonder vond dat zij op afstand naar haar buurvrouw bleef omzien. Ook bedankte ik haar ervoor dat ze aan de kerk had gedacht. We proberen namelijk “kerk-voor-de-wijk” te zijn, ongeacht of de persoon in kwestie lid is of niet.’

‘Een aantal dagen later belde ik Ria op. Ze was verbaasd en aarzelde: “...een *dominee*, die langs wil komen...?” Toen ik haar vertelde van de mail van haar oud-buurvrouw stemde ze er uiteindelijk mee in. De volgende dag zat ik bij haar aan de keukentafel. Wat me in Ria’s verhaal trof, was haar opmerking dat “eenzaamheid aan een mens vreet”. Ze bedoelde dat de eenzaamheid haar



RUUD STIEMER (1965)

Predikant van de protestantse Christus Triumfatorkerk en de Noorderkerk in Den Haag.

stukje bij beetje in bezit nam en haar veranderde. Ze zei: “Ik was een goedlachse, spontane vrouw, maar daar is nu weinig meer van over. Ik ga er hoe langer hoe minder op uit. Als ik op pad moet, probeer ik de blikken van anderen te ontwijken.” Wat zou je graag willen, vroeg ik haar aan het einde van ons gesprek. “Dat ik weer onder de mensen ben en contacten heb”, antwoordde ze.’

\* \* \*

‘Ria’s verhaal staat voor het verhaal van velen in deze Haagse stadswijk. De oorzaken

van de vereenzaming kunnen heel verschillend zijn, maar de gevolgen zijn vergelijkbaar: isolement, angst, geen uitweg zien en verlangen naar verandering. Het is niet gemakkelijk om deze mensen op het spoor te komen. Toch worden we geregeld op hen geattendeerd, zoals door die buurvrouw, maar ook door leden van het wijkberaad, de wijkagent, de thuiszorg of de burenhulpcentrale. Mijn collega of ik proberen dan met diegene een afspraak te maken. We realiseren ons terdege dat we geen maatschappelijk werkers zijn of psychologen. Ook is de kerk geen verlengstuk van de sociale dienst. Wat we wel kunnen bieden is tijd en ruimte om de ander te bezoeken en te luisteren naar zijn of haar verhaal. Indien gewenst brengen we deze mensen in contact met het maatschappelijk werk of met de GGD. Bij dit werk worden we ondersteund door vrijwilligers uit de kerk: diakenen en bezoek-medewerkers. We beseffen dat we de eenzaamheid niet kunnen oplossen. Wel hopen we de ander een steuntje in de rug te geven, opdat hij of zij zelf de draad van het leven weer kan oppakken. Zo mogen we, namens God, omzien naar de medemens.'

\* \* \*

'Na mijn eerste bezoekje aan Ria volgden er nog meer. In een van deze gesprekken heb ik haar uitgenodigd om deel te nemen aan een gesprekskring in de kerk. Tot mijn grote verrassing is ze gekomen. "Met knikkende knieën", vertelde ze me later. In de loop van de serie gespreksavonden zag ik haar ver-

anderen van een schuchtere vrouw in een vrouw met een aanstekelijke lach. Door het contact met anderen bloeide ze op.'

'Heeft de politiek een boodschap aan de eenzaamheid die velen in onze samenleving ervaren? Die vraag beantwoord ik met een hartgrondig "ja"! Het gaat immers om "de stillen in den lande", zoals de Bijbelse taal het zegt, om kwetsbare mensen. Zij gaan ons ter harte!'

'Terecht hebben verschillende politieke partijen, waaronder het CDA, dit thema op de agenda gezet. Vanuit zijn achtergrond heeft het CDA daarin een extra verantwoordelijkheid. Het is zijn taak om eenzaamheid steeds opnieuw op de agenda te plaatsen, zodat het

.....  
 .....  
*Het is de taak van het CDA om  
 eenzaamheid steeds opnieuw  
 op de agenda te plaatsen*  
 .....  
 .....

onder de aandacht blijft van overheden en media. Ook zal het CDA de verschillende spelers op het maatschappelijk middenveld – de vrijwilligersorganisaties, de kerken, de zorginstellingen – moeten stimuleren tot nadere samenwerking op dit punt. Verder zal het zich moeten blijven inzetten voor de maatschappelijke stage. Deze biedt de mogelijkheid om jongeren en ouderen met elkaar in contact te brengen, en contact is de eerste stap op de weg uit de angst en de eenzaamheid.'

## Bureaucraten kennen geen angst

*Het is onjuist te beweren dat de bureaucratie een wereld is die stijf staat van de angst. Was het maar zo. Het probleem is veeleer dat bestuurders en bureaucraten geen angst kennen. Angst veronderstelt immers innerlijkheid en is daardoor iets persoonlijks, en dat is juist iets wat in een bureaucratie voorkomen moet worden. In sommige opzichten kan de afwezigheid van angst bevrijdend zijn. De bureaucraat hoort zijn werk immers zonder aanzien des persoons te kunnen doen, en dus ook zonder angst. Als zijn werk echter al het andere werk gaat domineren, kan het geen kwaad na te denken over de risico's die dat met zich meebrengt.*

---

door René ten Bos

---

De auteur is filosoof en organisatiedeskundige. Hij is hoogleraar filosofie van de managementwetenschappen aan de Radboud Universiteit in Nijmegen.

ANGST IS NIET HETZELFDE ALS BANG ZIJN. Een van de grootste denkers over angst, de Deense filosoof Søren Kierkegaard, heeft er in een klassiek geworden betoog op gewezen 'dat de angst beslist te onderscheiden is van de vrees en soortgelijke begrippen'. Vrees, zo voegt hij eraan toe, heeft 'altijd betrekking op iets bepaalds, terwijl de angst de werkelijkheid van de vrijheid als mogelijkheid voor de mogelijkheid is'.<sup>1</sup>

Een simpel voorbeeld helpt ons begrijpen wat hier bedoeld wordt. Iedereen heeft weleens aan de rand van een ravijn gestaan. Vrees heeft betrekking op de diepte van het ravijn. Je zou er immers in kunnen vallen. Angst ontstaat echter als je het gevoel krijgt dat je er zomaar in kunt springen. Die sprong dient zich aan als een afschrikwekkende mogelijkheid. Hij impliceert dat je zomaar een einde zou kunnen maken aan je leven. Bijna nog

griezeliger wordt het als je beseft dat je ook de vriend met wie je daar bent in dat ravijn kunt duwen. Kunnen beslissen over andermans leven is nog duizelingwekkender dan kunnen beslissen over je eigen leven.

Dat we dergelijke griezelige gedachten kunnen hebben, hangt volgens Kierkegaard samen met onze geest. De menselijke geest – hij geloofde niet dat dieren of planten een geest hadden – slaagt er nooit in zichzelf te ontvluchten. Hij kan niet ‘van zichzelf afkomen’ en is daarom onherroepelijk gedoemd in termen van mogelijkheden te denken. Dit kan gebeuren, dat kan gebeuren. Leven is door al die mogelijkheden linke soep. Dit besef zorgt ervoor dat het de mens niet lukt om de angst te ‘ontvliden’.<sup>2</sup> Maar dat hoeft ook niet. Ergens houdt onze geest van zijn angst, eigenlijk tegen beter weten in. Want wat we in onze angst liefhebben, willen we tegelijkertijd ontvluchten. Vandaar Kierkegaards beroemde specificatie van de angst als ‘sympathische antipathie en antipathetische sympathie’.

#### GEBREK AAN ANGST EN INNERLIJKHEID

Van bureaucraten kun je veel zeggen, maar niet dat ze angstig zijn. Ze worden geacht angst niet toe te laten. Duizelingen in existentiële zin zijn verboden. Voor deze mensen moet de wereld zo veel mogelijk ontdaan worden van sympathie en antipathie, van elke vorm van pathos. Van liefde en woede, van overmoed en angst.

Kierkegaard streed tegen alles wat de authenticiteit en de innerlijkheid van de mens bedreigde: de algemene opinie, de massa, het geroddel, de staat, de Lutherse kerk, christenheid (in plaats van christendom) en, zoals verderop duidelijk zal worden, ook de bureaucratie. Niet dat hij het woord ‘bureaucratie’ zelf gebruikte, maar zijn pijlen richtte hij in ieder geval op wat hij zelf zo graag ‘het systeem’ noemde. Dit systeem werd door hem allereerst verbonden met de dialectische filosofie van de Duitse filosoof Georg Hegel, niet voor niets algemeen erkend als een grondlegger van de bureaucratietheorie.<sup>3</sup> Daarnaast staat voor Kierkegaard het systeem meer

*We moeten vooral angstig zijn voor een wereld die niet genoeg angstig wil zijn*

in het algemeen ook voor alles wat de innerlijkheid van de mens uitholt of wegslijt. Omdat het systeem een directe aanval op onze ‘innerlijkheid’ impliceert, kan het voor Kierkegaard ook niet ethisch zijn.<sup>4</sup>

Als hij gelijk heeft, moeten we

dus vooral angstig zijn voor een wereld die niet genoeg angstig wil zijn. Het heeft dus geen enkele zin om, zoals zo vaak gebeurt, te beweren dat de bureaucratie een wereld is die stijf staat van de angst. Was het maar zo. Het

probleem is veeleer dat bestuurders en bureaucraten geen angst kennen. Angst veronderstelt immers innerlijkheid en is daardoor iets persoonlijks. Hij raakt aan iemands existentie. Dat is juist iets wat in een bureaucratie koste wat het kost voorkomen moet worden. Er is, als we Kierkegaard mogen geloven, geen existentie in een bureaucratie.

#### VOORBEELDEN

We hoeven niet onmiddellijk zijn rabiante christelijke existentialisme te volgen om te begrijpen wat Kierkegaard zou kunnen bedoelen. Laten we maar drie recente voorbeelden noemen waaruit het gebrek aan angst en het gebrek aan innerlijkheid overduidelijk blijkt:

1. Niet lang geleden ontstond er ophef in een bejaardencentrum in het Noorden van het land omdat een 103-jarige bewoonster van dat centrum een Body Mass Index van onder de 20 had. Omdat 20 de minimumeis is, gingen de alarmbellen bij de controlerende instanties af. Van de directie van het bejaardencentrum werd verwacht dat ze zo snel mogelijk een plan van aanpak zou hebben klaarliggen om mevrouw weer boven de 20 te tillen. Het erge van deze en soortgelijke geschiedenissen is dat de mensen die een dergelijke idiote eis stellen ermee wegekomen. Ze gaan onmiddellijk op de automatische piloot en denken verder niet na over het feit dat de betrokken persoon ondanks een zekere magerzucht en een liefde voor rumbonen toch een vrij respectabele leeftijd heeft gekregen. En ze denken nog minder na over de kolossale domheid van hun handelen. Waarom deden ze dat niet? Ze deden hun werk en zolang dat het geval is, is angst voor de consequenties ervan uitgesloten.<sup>5</sup>
2. Een van de grote problemen met bureaucratieën is dat ze iedereen infecteren met de noodzaak van administratief werk. Het overkomt onderwijzers, politiemensen, gemeenteambtenaren en zorgverleners. De cijfers zijn niet precies bekend, maar algemeen wordt aangenomen dat er sprake is van een verdubbeling en het is niet eens zeker of het hiertoe beperkt blijft. Die verdubbeling impliceert dat twintig tot dertig procent van de werktijd van niet-administratief personeel besteed wordt aan administratieve taken. Behandelaren in de geestelijke gezondheidszorg, beweert klinisch psycholoog Paul Betgem, krijgen steeds meer niet-cliëntgebonden werk. Het was volgens hem al veel: '[B]ehandelplannen schrijven en bijstellen, correspondentie met verwijzers, zittingsverslagen bijhouden, documentatie opstellen voor arbo- en bedrijfsartsen, tussentijdse rapportages bijwerken.' Daar is echter nog meer bij gekomen: de rom-systematiek. 'De cliënt *on line* vragenlijsten laten invullen, met herhalingen en een eindmeting, de gegevens verant-

woord doorsturen naar de verzekeraars en het DIS (het DBC Informatie Systeem).’ En, zo verzekert Betgem ons: ‘Er komt nog veel meer bij.’<sup>6</sup> Het is niet moeilijk soortgelijke gegevens ook in andere sectoren boven tafel te krijgen. De onderliggende boodschap is helder: de essentie van werk verschuift van zorg of veiligheid naar correcte administratieve verwerking. Ook dat is een teloorgang van wat Kierkegaard innerlijkheid noemt. Niet helemaal duidelijk is wie er precies verantwoordelijk voor zijn, want iedereen zegt uiteindelijk van de bureaucratie af te willen. De oorzaken, zo weten we, zijn complex. Wat echter het meest frappeert, is dat de logica waarmee alle bureaucratische systematiek wordt opgelegd, nergens tot grote onrust of angst leidt, bijvoorbeeld omdat ze enorm hoge kosten met zich meebrengt of omdat ze mensen intens ongelukkig maakt met hun werk. Zeker, soms is er gemopper, maar daarna gaan de meesten van ons over tot de orde van de dag.

3. Talloos zijn inmiddels de voorbeelden van managers en bestuurders die door vreemde beslissingen, die weinig met de corebusiness van hun organisatie te maken hebben, rampspoed hebben aangericht. We hoeven hier niet al te veel voorbeelden te noemen. Men heeft meestal niet geïnvesteerd in de kwaliteit van het werk, maar in vastgoed, derivaten of simpelweg in lucht. Opleidingsinstituten zijn in moeilijkheden gekomen door het neerzetten van te prestigieuze gebouwen, ziekenhuizen kwamen in geldnood doordat er verkeerde investeringsbeslissingen werden genomen, woningbouwverenigingen dachten dat het om toegang tot de kapitaalmarkten ging in plaats van om het onderhoud van de woningvoorraad, en verzekeraars houden, zoals gezegd, de gezondheidszorg in een ijzeren greep. De bureaucraten die hier verantwoordelijk voor zijn, komen er altijd mee weg, alle parlementaire-enquête-commissies ten spijt. Ze hebben, als puntje bij paaltje komt, geen enkele reden voor angst.

#### BATHSEBASYNDROOM

Hun houding kun je vergelijken met die van de oude Bijbelse figuur Koning David die, nadat hij met de vrouw van een van zijn krijgsheren, de mooie Bathseba, het bed in was gedoken, er ook mee dacht weg te komen. Men moet hier begrijpen dat David zeer ver ging in zijn pogingen om de hele affaire te verdoezelen. Toen eenmaal duidelijk werd dat Bathseba van hem een kind verwachtte, besloot hij zelfs Uria, haar man, te laten ombrengen. Hij kon dat doen. Hij was immers koning.<sup>7</sup>

Men heeft in dit Bijbelverhaal daadwerkelijk aanleiding gezien om een onderliggend syndroom van angsteloosheid aan te duiden: het Bathseba-

syndroom. Duizend jaar geleden hadden koningen als David er last van, tegenwoordig geldt dat nog steeds voor tal van bureaucraten en bestuurders. De bedenkers of ontdekkers van dit syndroom, managementprofessoren Dean Ludwig en Clinton Longenecker, wijzen erop dat mensen die eraan lijden doorgaans niet bezwijken onder de immense druk waaraan ze worden blootgesteld. Veeleer trappen ze in de valkuil van verdienste en succes. Ze wanen zich daardoor immuun voor alle kritiek of commentaar.<sup>8</sup>

### ‘JIJ BENT DIE MAN’

Het grote verschil tussen Koning David en de hedendaagse bestuurders is dat Jahwe de koning er niet mee weg liet komen. In het twaalfde hoofdstuk van 2 Samuel staat beschreven dat de koning, nadat Jahwe kennis heeft genomen van zijn machtsmisbruik, bezoek krijgt van de profeet Nathan die optreedt als goddelijk gezant. Deze vertelt hem het verhaal van de rijke man die een schaap of een rund moet slachten omdat hij belangrijk bezoek krijgt. De rijkaard is vrekkelig en weigert om een van zijn dieren op te offeren. In plaats daarvan pakte hij het kleine lammetje van een arme sloeber die in dezelfde stad leefde. David luistert naar het verhaal en toont zich geschokt en zegt dat hij vindt dat de rijke man de dood verdient. Waarop Nathan hem erop wijst dat hij, David zelf, die rijke man is. Immers, vrouwen had hij genoeg ter beschikking. Dat hij uitgerekend Bathseba moest verleiden, mishagde Jahwe derhalve zeer. De koning begrijpt het punt dat Nathan maakt en toont vervolgens diep berouw.

Dat laatste hoef je van hedendaagse bestuurders, managers en ambtenaren niet te verwachten, zeker niet als ze hoog genoeg op de organisatie-ladder zijn geklommen. Toch zou je willen dat ze iets van het verhaal van David opstaken. Om duidelijk te maken wat, kunnen we weer bij Kierkegaard te rade. Hij schrijft: ‘Maar de profeet kreeg genoeg van die onpersoonlijkheid en objectiviteit, die ook in deze eeuw als beschaving en als ernst zo hoog geprezen wordt; hij zette zijn gezag in en zei: Jij bent die man!’<sup>9</sup>

We kunnen nu drie conclusies trekken. In de eerste plaats laat de Bijbelvertelling zien dat David persoonlijk geraakt wordt door het verhaal van Nathan over de rijkaard die een lam van de arme steelt. Niet langer kan hij zich verschuilen achter het koningschap. De door Jahwe gezonden profeet wijst David erop dat hij een mens van vlees en bloed is en dat hij als zodanig ook verantwoordelijk is voor vormen van machtsmisbruik die hij zich als koning, dat wil zeggen als ambtenaar, dacht te kunnen veroorloven.

In de tweede plaats is dit verhaal niet alleen een verhaal dat alleen maar over David gaat. Ook de Bijbellezer wordt plotsklaps via een retorische truc

bij de les gehouden. In hoeverre verschilt hij of zij eigenlijk zelf van de koning? Wordt de lezer zelf ook geraakt door het vertelde? Of blijft het verhaal uitwendig aan hem of haar? Over die ene zin – ‘Jij bent die man!’ – hebben tal van filosofen, theologen en taalwetenschappers heftig gediscussieerd, maar over één ding zijn ze het eens: de zin grijpt de lezer bij de lurven!

De derde en laatste conclusie is dat de bureaucratie – een systeem dat, in de woorden van niet alleen Kierkegaard, maar ook van bekende bureaucratietheoretici als Hegel, Weber, Taylor en Wilson, onpersoonlijkheid en objectiviteit als tekenen van ernst en beschaving ziet – geen ruimte laat voor angst. In sommige opzichten is dat bevrijdend, zeker. De bureaucraat hoort zijn werk, in de aloude woorden van Tacitus, *sine ira et studio* te doen. Hij moet dus zonder wrok en affectie of, in Kierkegaards termen, zonder antipathie en sympathie en dus ook zonder angst kunnen werken. Maar als zijn werk al het andere werk gaat domineren, dan kan het geen kwaad na te denken over de risico's die dat met zich meebrengt.

Bureaucraten kennen immers geen angst. Juist daarom zijn ze zo beangstigend.

Noten

- 1 Søren Kierkegaard, *Angst*. Amsterdam: De Gulden Ster, 1932, p. 51.
- 2 Kierkegaard 1932, pp. 53-54.
- 3 Vooral in zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* beschrijft Hegel elementen van een staatsysteem die, althans volgens sommige studies, later terug zouden komen bij de bekende bureaucratietheorie van Max Weber, ook al noemt deze Hegel nergens. Zie bijvoorbeeld: Carl Shaw, 'Hegel's theory of modern bureaucracy', *American Political Science Review* 86 (1992), pp. 381-389; of Fritz Sager en Christian Rosser, 'Weber, Wilson, and Hegel's theory of modern bureaucracy', *Public Administration Review* 69 (2005), nr. 6, pp. 1136-1147.
- 4 Zie: Søren Kierkegaard, *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. München: DTV, 1976, pp. 252 ff.
- 5 Sanne Bloemink, 'Beter oudewijvenkoek dan een diëtiste', *De Groene Amsterdammer*, 4 februari 2015, pp. 24-29.
- 6 Zie: Paul Betgem, 'De bureaucratie overleven', 8 februari 2014; zie: [www.praktijkpsychologiebetgem.nl/ontwikkelingen-ggz/de-bureaucratie-overleven](http://www.praktijkpsychologiebetgem.nl/ontwikkelingen-ggz/de-bureaucratie-overleven) (geraadpleegd op 18 februari 2015). ROM staat voor Routine Outcome Monitoring, ondanks de Engelse naam een typisch Nederlands verschijnsel. *Tijdschrift voor Psychiatrie* wijdde er in 2012 een themanummer aan: *Tijdschrift voor Psychiatrie* 54 (2012), nr. 2; zie: [www.tijdschriftvoorpsychiatrie.nl/issues/450](http://www.tijdschriftvoorpsychiatrie.nl/issues/450) (geraadpleegd op 18 februari 2015). DBC is een wat bekendere afkorting en staat voor diagnose-behandelcombinatie.
- 7 Lees voor de hele geschiedenis: 2 Samuel 11,1-27.
- 8 Dean Ludwig en Clinton Longenecker, 'The Bathsheba syndrome. The ethical failure of successful leaders', *Journal of Business Ethics* 12 (1993), pp. 265-273.
- 9 Søren Kierkegaard, *Tot zelfonderzoek, mijn tijdgenoten aanbevolen*. Baarn: Ten Have, 1974, p. 46. De hele geschiedenis over David en Batsheba wordt hier ook door Kierkegaard verteld (pp. 47-48).



## Bang om te leven

*Juist de mensen die door hun risicoprofiel, fysieke of geestelijke 'afwijkingen' of door hun sociaal-economische positie buiten de cirkel van de normaliteit staan, kunnen ons handreikingen bieden om op een verrassende manier met het leven om te gaan, en vergezichten openen die we uit onszelf nooit hadden verkend, laat staan ontdekt. We moeten hen niet in het gareel dwingen, maar hen laten meedoen op hun eigen voorwaarden en op hun eigen manier. Dát zou normaal moeten zijn, en het zou ons allemaal minder bang maken om te leven.*

---

door *Malou van Hintum*

---

De auteur is zelfstandig journalist. Ze schrijft in *NRC Handelsblad* en *De Groene Amsterdammer* over trends in gezondheidsland, met een speciale interesse voor psychiatrie, en is auteur van *Doe eens normaal. Over zin en onzin van psychiatrische diagnoses*.

*IK HEB VEEL ONWAARSCHIJNLIJKS MOETEN LEZEN EN HOREN over de tijden toen mensen nog in vrije, d.w.z. ongeorganiseerde, wilde staat leefden. Maar het onwaarschijnlijkst van al heeft mij altijd met name het volgende geleden: hoe het toenmalige staatsgezag, zelfs al was het een staatsgezag in wording, het heeft kunnen toestaan dat de mensen leefden zonder enige tegenhanger van onze Tafelen, zonder verplichte wandelingen, zonder een stipte regeling van etenstijden, dat ze opstonden en gingen slapen wanneer het hun maar in de bol opkwam; sommige historici beweren zelfs dat in die tijden op straat de hele nacht lichten brandden, dat er de hele nacht mensen rondliepen en rondreden op straat.*

*Kijk, dat kan ik nou met geen mogelijkheid bevatten. Immers, hoe beperkt hun verstand ook geweest mag zijn, ze hadden toch moeten begrijpen dat een dergelijk leven klinkklare massale moord betekende; alleen dan langzame moord, dag in dag uit. (...)*

*En dan dit: is het soms niet absurd, dat een staat (dat durfde zich een staat te noemen!) het seksuele leven buiten elke vorm van controle kon laten?*

*Iedereen kon wanneer en hoeveel hij maar wilde... Volkomen onwetenschappelijk, zoals wilde beesten. En als wilde beesten, blindelings, brachten zij kinderen voort. Is het niet belachelijk: bekend te zijn met de tuinbouw, met de kippenfokkerij, met de visteelt (wij beschikken over nauwkeurige gegevens, dat zij met dat alles bekend waren) en dan geen kans zien tot de laatste trede van die logische trap op te klimmen: namelijk de kinderteelt? En niet door te denken tot onze Moeder- en Vadernorm?*

*Het is zo belachelijk, zo onwaarschijnlijk, dat ik het nu wel heb opgeschreven, maar mij meteen bang afvraag: maar als u, onbekende lezers, mij nu eens voor een kwaadaardige grappenmaker zoudt houden? Straks denkt u nog dat ik gewoon wat de spot wil drijven met u en met een ernstig gezicht baarljke nonsens verkoop. (...)*

*Er wordt geluid voor het slapen: 22.30 uur. Tot morgen.*

Jevgeni Zamjatin schreef zijn roman *Wij* in 1921. Bijna honderd jaar later moet ik bezorgd vaststellen dat aan zijn toekomstperspectief hard wordt gewerkt. En met succes. Net zoals de mensen in zijn roman stevenen we af op een samenleving waarin burgers hun leven ondergeschikt maken aan twee hogere doelen: gezondheid en veiligheid, en dat ze elkaar op straffe van uitsluiting en marginalisering in een keurslijf dwingen om die doelen te realiseren. Doelen die boven elke twijfel verheven zijn in een seculiere maatschappij die het juk van de religie heeft afgeworpen, en zich in plaats daarvan onderwerpt aan de ge- en verboden van overheid en deskundigen.

De nieuwe GezondheidsTafelen: u zult niet roken (hartziekten, longkanker), matig alcohol drinken (levercirrose, beroerte), elke dag minstens een halfuur matig intensief bewegen (osteoporose, diabetes), niet in de zon zitten (huidkanker), uw open haard, houtkachel of vuurkorf niet aansteken (hart- en vaatziekten, luchtwegaandoeningen), voldoende slapen (hartziekten, diabetes, obesitas), niet zitten tijdens het werken ('zitten is het nieuwe roken'), groenten en groenten en groenten eten (hartziekten, kanker). Om er maar een paar te noemen. Tussen de haakjes een willekeurige selectie uit de ziekten waarop de kans kleiner wordt als het betreffende ge-/verbod wordt opgevolgd. Het zijn geen vrijblijvende adviezen, maar dwingende voorschriften: hel en verdoemenis in de vorm van ziekte en ellende zullen je treffen wanneer je deze Tafelen aan je laars lapt. Als je dan ziek wordt, is het je eigen schuld, en moet je zelf op de blaren zitten.

#### METEN IS WETEN

We zijn tegenwoordig niet gezond totdat het tegendeel bewezen is, nee, we zijn allemaal een potentiële zieke. Ons lichaam is in plaats van een

betrouwbare vriend, een tegenstander geworden die gemonitord en in het gareel gehouden moet worden. We lopen op kousenvoeten door ons leven, beducht om een foute keuze te maken. We omarmen preventieve checks en screenings in de valse hoop pech en ongeluk te kunnen ontlopen. Alsof ons leven maakbaar is als we maar genoeg ons best doen. Alsof we om de onvolmaaktheid van ons leven heen kunnen als alle uitslagen van alle onderzoeken en meetinstrumenten een dikke plus geven.

De ongeveer tachtig jaar die we leven, dreigen steeds verder gemedicaliseerd te worden. Dan heb ik het niet over de echte patiënten die baat hebben bij het vroeg herkennen van negatieve gezondheidssignalen. Dat is

*We zijn tegenwoordig niet  
gezond totdat het tegendeel  
bewezen is, nee, we zijn  
allemaal een potentiële zieke*

winst, zoals het ook winst is dat zij dankzij zelfmeetapparatuur voor thuis en medische apps zelf hun gezondheid kunnen monitoren, en daarvoor niet afhankelijk zijn van artsen (een model dat het RShape Center Radboudumc actief ontwikkelt).<sup>1</sup>

Bovendien kunnen de geletterden onder hen via het web de medische literatuur afstruinen en ervaringen uitwisselen met lotgenoten, en zich zo tot een specialist in hun eigen ziekte en gezondheid ontwikkelen. Cardioloog en onderzoeker Eric Topol geeft in zijn boek *The patient will see you now* het mooie voorbeeld van Kim Goodsell, een patiënt die lijdt aan een zeldzame hartafwijking, spierzwakte en een aantal neurologische symptomen. Ze kwam door intensief zoeken op internet zelf de genmutatie op het spoor die de boosdoener was. Een verandering van dieet verlichtte haar klachten.

Fantastisch. De andere kant van zelfregie en zelfmanagement is sociale en maatschappelijke druk, en het oneigenlijk vergaren van data door derden (denk bijvoorbeeld aan zorgverzekeraars). Zelfregie impliceert niet vanzelfsprekend autonomie en eigenaarschap; was het maar waar. Dat probleem wordt des te klemmender als ook gezonde mensen het meten-is-wetencircuit in worden getrokken, en dankzij de metingen van wearables zoals de Fitbit<sup>2</sup> een open boek worden voor de gezondheidsindustrie.

#### SURVEILLANCE EN TRACKING

Bijna niemand weet waar hij 'ja' op zegt als hij met een waslijst van voorwaarden, niet zelden tientallen pagina's lang, akkoord gaat om zijn apps te kunnen gebruiken. Af en toe lezen we dat Facebook en Google toegang hebben tot en gebruik mogen maken van veel meer privégegevens dan hun

verontwaardigde gebruikers veronderstellen; denk bijvoorbeeld aan het gebruik van privéfoto's voor reclamedoeleinden. Wat medische apps en wearables betreft, geldt die toegang tot privaat materiaal net zo goed.

Onderzoekers Rinie van Est en Linda Kool van het Rathenau Instituut waarschuwen dat bedrijven interesse hebben om te handelen in de data die fitnessarmbanden en mobiele apps genereren: 'Uit biodata is waardevolle én gevoelige informatie over onze fysieke en mentale gezondheid af te leiden. Looppatronen kunnen vroege tekenen van dementie laten zien.'<sup>3</sup>

Veel mensen vinden het leuk om hun slaapgedrag, beweging, voeding en stress te meten en op internet met elkaar te vergelijken. Ze houden zelfs wedstrijdjes met elkaar, terwijl ze elkaar helemaal niet kennen. Iedereen en alles is 'connected'; dat moet je dus heel letterlijk nemen. Van Est en Kool vertellen dat twintig populaire gezondheidsapps data delen met meer dan 75 partijen. Wie zijn dat allemaal? Cliënten van zorgverzekeraar Menzis kunnen – op vrijwillige basis – met hun digitale data punten verdienen om minder premie te betalen; als ze gezond leven, vanzelfsprekend.

Van Est en Kool: 'Tel daarbij op de geavanceerde surveillancetechnieken van een complex netwerk van datahandelaren, trackingbedrijven en advertentienetwerken. Gegevens worden in miniseconden verhandeld via online veilingen en verrijkt tot gedetailleerde profielen. Die datahandel wordt achter de schermen beheerst door grote, vaak onbekende bedrijven, zoals Experian, Datalogix of Axciom. Consumenten weten niet in welke profielen ze zijn ingedeeld, noch welke producten en diensten hun op basis daarvan (niet) worden aangeboden. Ze weten dus ook niet hoe ze worden beïnvloed of hoe ze daar bezwaar tegen kunnen maken. Naast privacy komen ook keuzevrijheid en autonomie in het gedrang.' Dat geldt nog eens extra met de opkomst van de medische cybercriminaliteit. Wie een pacemaker of een insulinepomp kan hacken heeft een dodelijk wapen in handen.<sup>4</sup> Het stelt allemaal niet erg gerust, integendeel.<sup>5</sup>

De dystopia van Zamjatin kan honderd jaar nadat hij die opschreef, realiteit worden. Hij heeft alleen de cybercrime niet voorzien, en evenmin dat het niet (alleen) de staat is die ons categoriseert, in het gareel dwingt en uiterste 'transparantie' eist op straffe van geldelijke boetes en maatschappelijke uitsluiting, maar dat de schimmige wereld van internationaal opererende datahandelaren minstens zo'n belangrijke speler is. Die tracken en aan banden leggen, is geen sinecure. En of je er de handen voor op elkaar krijgt, is ook maar de vraag, gezien het digi-enthousiasme waarmee gewoon gezonde mensen medische en gezondheidsapps en wearables gebruiken.

## DE TIRANNIE VAN DE MEERDERHEID

Dat enthousiasme is niet onschuldig, maar heeft een dwingend karakter. De kiem daarvoor is al veel eerder gelegd, laat de Amerikaanse onderzoeker en publicist Andrew Solomon zien in zijn boek *Ver van de boom. Als je kind anders is*. Solomon sprak in de loop van tien jaar tijd honderden ouders van kinderen die ‘anders’ zijn. Hij schrijft onder meer over de ervaringen van Deborah Kent en haar man. Deborah is blind geboren. Ze zegt dat ‘blind’ voor haar een neutraal kenmerk is, net zoals haarkleur. ‘Ik verlangde er net zomin naar om te kunnen zien als naar een paar vleugels’, zegt ze. ‘Mijn blindheid zorgde soms voor complicaties, maar heeft me er zelden van weerhouden om te doen wat ik wilde.’<sup>6</sup>

Deborah werd zwanger. Haar man hoopte heel erg dat de baby zou kunnen zien, wat ook het geval was – ik heb zelf de neiging om te zeggen: wat *gelukkig* ook het geval was. En precies daar zit Deborahs pijn. Voor haar is haar blindheid een identiteit; voor haar man is het een ziekte. Solomon, die zelf homoseksueel is, schrijft: ‘Ik stel me voor hoe ik me zou voelen als mijn broer vurig zou wensen dat mijn neefjes hetero zouden zijn en iedereen zou opbellen om hen in de vreugde te laten delen als dat ook zo zou blijken te zijn. Het zou me pijn doen. Blind zijn en homo zijn is niet hetzelfde, maar wat wel hetzelfde is, is dat je iemand bent die anderen liever niet zouden willen zijn.’<sup>7</sup>

We hangen niet alleen onze definitie van welzijn en geluk op aan ‘gunstige’ medische scores en risicoberekeningen. Het is ook nog eens zo dat, zoals Solomon het zo mooi zegt, de tirannie van de meerderheid bepaalt wat normaal is.<sup>8</sup> Daarbij zijn diepmenselijke zaken als ongeluk, pech, vergissingen, afwijkingen en anders-zijn allemaal dwaalwegen die we willen afsluiten op weg naar een rimpelloos bestaan als 100-plusser. Waarom? Omdat de angst voor alles wat buiten de scherp gedefinieerde normaliteit valt – voor alles wat vreemd is en oncomfortabel – zo groot is dat die afwijking moet worden hersteld, gerepareerd, genormaliseerd. Willen we normaliseren omdat we anderen willen helpen? Of willen we normaliseren omdat we het zelf onverdraaglijk vinden dat anderen te veel verschillen van ons gezonde, vrolijke, fitte zelf? Proberen we onze angst voor ziekte (en dood) te beteugelen door anderen zo veel mogelijk tot kopieën van ons gezonde, normale zelf te maken? Begrijpen we niet meer wat leven is?

Arts Ivan Wolffers schrijft in een van zijn columns: ‘Steeds meer “normale” aspecten van ons dagelijks leven worden gemedicaliseerd – geboorte, sterven, rust, rouw, stress, omgaan met risico’s – waardoor mensen analfabeten worden als het op gezondheid en het baas blijven in hun eigen leven aankomt. Dat maakt ze afhankelijk van een zorgstelsel dat steeds

duurder wordt. Ze belanden daardoor uiteindelijk steeds vaker in spreekkamers en ziekenhuizen waar fouten gemaakt worden en uiteindelijk is er een zorg gecreëerd die ziek maakt en niet gezond.<sup>9</sup> Waarom omarmen we niet de definitie van gezondheid die arts-onderzoeker Machteld Huber geeft: ‘Het vermogen jezelf aan te passen en je eigen regie te voeren, in het licht van de fysieke, emotionele en sociale uitdagingen die het leven je stelt.’<sup>10</sup> Gezondheid is een middel, geen doel. Gezondheid is een middel om een zo gelukkig mogelijk leven te leiden: dát is het doel. Medische en psychiatrische interventies en leefstijladviezen zou je volgens die maatstaf moeten beoordelen: helpen ze je om een leven te leiden dat je graag wilt, of niet?

#### ONGELIJKHEID ALS ZIEKMAKER

Dan hebben we het nog niet gehad over die andere belangrijke factor: de mate waarin onze gezondheid samenhangt met opleidingsniveau en sociaal-economische factoren. De individualisering van gezondheid miskent het feit dat het op de eerste plaats maatschappelijke en sociaal-economische factoren zijn die onze fysieke en geestelijke gezondheid beïnvloeden. Zo toont de Amerikaanse sociaal-epidemioloog Richard Wilkinson overtuigend aan dat economische ongelijkheid een grote ziekmaker is, en hoe groter die ongelijkheid in een maatschappij is, hoe groter de gezondheidsverschillen binnen die maatschappij tussen arm en rijk zijn.<sup>11</sup> Het gaat daarbij steeds om relatieve inkomensverschillen; afgezien van de echt arme landen is er geen relatie tussen sociale en gezondheidsproblemen en het bruto nationaal product. Het is de ongelijkheid zelf die lichamelijk en geestelijk ziek maakt.

Deze sociaal-economische factor dreigt steeds verder buiten beeld te raken in onze maatschappij, waarin succes een keuze is, falen je eigen schuld, en ongelijkheid het resultaat van talent, tomeloze wilskracht en doorzettingsvermogen aan de ene kant, en domheid, slapheid en ruggengraatloosheid aan de andere kant.

Wanneer gezondheid versmalt tot de individuele medische scores op een app, verdwijnt die maatschappelijke kant definitief uit het zicht. Dan legitimeren die individuele scores een structurele vorm van sociale onrechtvaardigheid waarvoor de slachtoffers de tol moeten betalen. In geld (hogere premies), in keuzevrijheid (minder goede zorg), in een nog kortere levensverwachting dan ze nu al hebben (hoger opgeleiden leven gemiddeld zes à zeven jaar langer dan lager opgeleiden)<sup>12</sup> en zelfs met hun leven: er is een duidelijk verband tussen toegenomen werkloosheid en toegenomen suïcide.<sup>13</sup>

## GEEN VERRASSINGEN ZONDER VARIATIE

Een van de ontroerendste films die ik onlangs heb gezien, was *The Imitation Game*. Deze film vertelt het verhaal van Alan Turing, de man die het codeersysteem van de nazi's kraakte. Ik las dat hij daarmee de oorlog met twee jaar bekortte en veertien miljoen levens redde. Turing was een hoogbegaafde wiskundige, had autisme en was homoseksueel. In 1952 werd hij veroordeeld voor sodomie en kon hij kiezen: gevangenisstraf of chemische castratie. Hij koos voor het laatste, en werd – aldus de film – een zombie-achtige schim van zichzelf. Hij pleegde een jaar later zelfmoord.

In *The Imitation Game* zegt de vrouwelijke hoofdrolspeelster tegen Alan Turing: 'Soms doen mensen van wie niemand iets verwacht, dingen die niemand zich kan voorstellen.' Allemaal normaal is de dood in de pot. Variatie en diversiteit zijn nodig om onorthodoxe oplossingen te vinden, om out of the box te kunnen denken. Juist de mensen die door hun fysieke of geestelijke 'afwijkingen' buiten de cirkel van de normaliteit staan, kunnen ons handreikingen bieden om op een verrassende manier met het leven om te gaan, en vergezichten openen die we uit onszelf nooit hadden verkend, laat staan ontdekt. We moeten hen niet in het gareel dwingen, maar à la Machteld Huber laten meedoen op hun eigen voorwaarden en op hun eigen manier. Dát zou normaal moeten zijn; en het zou ons allemaal minder bang maken om te leven.

## Noten

- 1 <http://radboudreshapcenter.com>
- 2 [www.youtube.com/watch?v=yCJ-cDHMPnc](http://www.youtube.com/watch?v=yCJ-cDHMPnc)
- 3 'Pas op voor de handel in onze hartslag en bloeddruk', *NRC Handelsblad*, 5 februari 2015.
- 4 [www.demorgen.be/technologie/doodsoorzaak-internet-a2076766/](http://www.demorgen.be/technologie/doodsoorzaak-internet-a2076766/)
- 5 Zie voor dit thema ook *Biopolitiek: de macht van Big Data* (CDV Herfst 2014).
- 6 Andrew Solomon, *Ver van de boom. Als je kind anders is*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2013, p. 46.
- 7 Solomon 2013, p. 47.
- 8 Solomon 2013, p. 43.
- 9 <http://ivanwolffers.nl/museum/column/column519.htm>
- 10 Machteld Huber, *Towards a new, dynamic concept of health. Its operationalisation and use in public health and health-care, and in evaluating health effects of food* (proefschrift Universiteit Maastricht), 2014, p. 57. Zie [www.caphri.nl/data/files/alg/id547/Thesis%20Machteld%20Huber.pdf](http://www.caphri.nl/data/files/alg/id547/Thesis%20Machteld%20Huber.pdf)
- 11 [www.ted.com/talks/richard\\_wilkinson?language=nl](http://www.ted.com/talks/richard_wilkinson?language=nl).
- 12 [www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/gezondheid-welzijn/publicaties/artikelen/archief/2012/2012-febo7-glv-opleiding-art.htm](http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/gezondheid-welzijn/publicaties/artikelen/archief/2012/2012-febo7-glv-opleiding-art.htm)
- 13 [www.thelancet.com/journals/lanpsy/article/PIIS2215-0366%2814%2900118-7/fulltext](http://www.thelancet.com/journals/lanpsy/article/PIIS2215-0366%2814%2900118-7/fulltext)

# ‘Leefstijlpolitiek wil de duivel uitdrijven met Beëlzebub’

## *In gesprek met Trudy Dehue*

---

door *Jan Prij*

---

De auteur is redacteur van *Christen Democratische Verkenningen*.

*Gezondheid en succes worden steeds meer een keuze, en mislukking daarmee eveneens, stelt hoogleraar Trudy Dehue. Door deze hedendaagse moraal krijgen ‘afwijkingen een nog negatiever imago, omdat de gedachte leeft dat je die had kunnen en dus moeten voorkomen’. De politiek en de wetenschap versterken dit probleem alleen maar, want de heersende ‘leefstijlpolitiek’, met haar overdaad aan gezondheidsadviezen, ontkent in feite dat er zoiets als geluk of pech bestaat. Een bredere en realistischer blik op politiek en wetenschap is nodig.*

Wetenschap maakt de werkelijkheid meer dan dat ze deze ontdekt. En de neurobiologische wetenschap van de afgelopen decennia hielp vooral een realiteit te creëren waarin we individueel verantwoordelijk zijn voor ons bestaan, tot op het niveau van onze hersenen en onze genen. Dat is kort gezegd de analyse van Trudy Dehue (1951), filosoof, psycholoog en hoogleraar wetenschapstheorie en -geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Groningen. In 2008 publiceerde ze haar spraakmakende *De depressie-epidemie. Over de plicht het lot in eigen hand te nemen*, over de explosieve groei van de diagnose depres-

sie. In haar vorig jaar verschenen studie *Betere mensen. Over gezondheid als keuze en koopwaar* illustreert ze haar gedachten over wetenschap met de introductie van allerlei soorten hersentechnologie en pillen tegen concentratietekort bij volwassenen. Beide boeken laten zien dat er tot op het niveau van laboratoriumexperimenten maatschappelijke waarden in kennis zijn verwerkt die via de geproduceerde data en technologie de status van harde feiten krijgen. Zij veranderen de wijze waarop we over onszelf denken en met elkaar omgaan.

Dehue: ‘We zouden wetenschap de reali-



teit niet mogen laten vormen zonder gezamenlijke verantwoordelijkheid te nemen voor wat zij van ons aller werkelijkheid maakt. Met een simpel voorbeeld: een stoornis als ADHD is niet ontdekt maar gedefinieerd. Alle psychiatrische diagnoses vertegenwoordigen het besluit dat bepaalde eigenschappen ten eerste ongewenst zijn en ten tweede het best door de geneeskunde kunnen worden bestreden. Ik zeg niet bij voorbaat dat dit verkeerd is, maar wel dat we de vraag moeten kunnen stellen wat in specifieke gevallen de voor- en nadelen daarvan zijn. Je kunt vervolgens ook nog zoveel hersenonderzoek doen, maar daarmee verdwijnt het besluit dat eraan ten grondslag ligt hooguit uit het zicht. In het brein zelf zal men nooit een bordje “stoornis” aantreffen, net zomin als het opschrift “planeet” of “Pluto” in het firmament.’

HET PROBLEEM

*In uw boek De depressie-epidemie schrijft u: ‘De vooronderstelling dat depressie altijd dezelfde ziekte is, die alleen in sterkte tussen mensen varieert, staat het inzicht in de weg dat er depressiviteit in een nieuwe betekenis bijgekomen is.’ Welke betekenis is dat?’*

‘De betekenis van “onvoldoende weerbaar en ondernemend”. Het idee van de veranderende betekenis van depressie is de kern van *De depressie-epidemie*. Ik kan me het moment nog herinneren dat het me begon te dagen tijdens mijn vele uren van nadenken over de vraag hoe het kan dat er juist in welvarende landen als Nederland steeds meer aan depressiebestrijding wordt gedaan. Niet alleen was de consumptie van antidepressiva



FOTO: AD PRINS

enorm gestegen, maar ook het gebruik van allerlei andere therapieën, variërend van psychotherapie, mindfulness en therapeutisch joggen tot sint-janskruid. Het was en is duidelijk dat het niet bij al die mensen om depressie in de ernstigste zin van het woord kon gaan. Dus werd er nogal lacherig over gedaan. Een van de heersende verklaringen was dat al die quasidepressievelingen kleiner en verwend zijn, dat we met z’n allen te veel letten op elk klein psychisch pijntje.’

‘Als je zo redeneert bestaat depressie echter slechts op één schaal, lopend van zeer ernstig tot heel licht. Die gedachte is op zichzelf al tijdgebonden. Tot aan de komst van antidepressiva en het biomedische denken in de jaren tachtig hadden ongelukkige mensen hun individuele levensverhaal,

waarvan het inhoudelijk analyseren van belang werd geacht voor de behandeling. Gaandeweg werd depressie echter een voor iedereen identieke stoornis die men slechts in zware of lichte mate kan hebben. Sombere verhalen werden inhoudelijk veel minder van belang, want die waren een gevolg van “een ontbrekende stof in het brein”. Dat proces voltrok zich ook in culturele zin: we beseften niet meer dat een term als depressie in verschillende tijden en culturen in betekenis kan variëren. Als er nieuwe betekenissen bij komen, krijg je uiteraard meer depressieve mensen, namelijk in verschillende betekenissen van het woord. Het grote punt is dat vanaf de jaren negentig de oorzaak van problemen veel meer werd gezocht in het individu dat ze heeft. Mensen die verloren hadden gingen, naar Amerikaans voorbeeld, ook “losers” heten.’

*De plicht het lot in eigen hand te nemen houdt vooral een ontkenning in van maatschappelijke oorzaken van ongezondheid en falen. Waaraan merkt u dat dit is wat aan de hand is?*

‘De plicht het lot in eigen hand te nemen is de ondertitel van *De depressie-epidemie*. Hij houdt een paradox in, vergelijkbaar met die van “Wees spontaan”. De verplichte vrijheid van onze tijd is de “vrijheid” om net als iedereen de keuze te maken om hard aan jezelf te werken. Hij drukt de neoliberale moraal uit dat succes een keuze is en mislukking daarmee eveneens. Zelfs het biologische lot wordt steeds maakbaarder geacht en dus zijn we ook vrij om daaraan te werken. Geen hangende oogleden en geen hangende schouders meer, geen scheve tanden en geen scheve geest. Je hoefde vanaf de jaren negen-

tig maar een krant open te doen of een vrouwenblad of *Men’s Health* te lezen, en het idee schreeuwde je toe van de pagina’s. Of neem het voorbeeld van het boek *Stout* van Heleen van Royen en Marlies Dekkers uit 2007. Dat boek was enorm populair en werd zelfs op de Huishoudbeurs in stapels verkocht. “Stout zijn” stond voor “sexy en levenslustig” zijn en voor – ik haal het uit het boek – “ambitieuze zijn, ondernemend, succesvol, risiconemend, veerkrachtig, dominant, manipulatief en ongenaakbaar”.’

*U neemt in *Betere mensen een wending waar van de gezondheidspolitiek zoals beschreven in De depressie-epidemie, die de nadruk legt op de stoornissen, naar de nieuwe gezondheidspolitiek als leefstijlpolitiek, die afwijkingen een nóg negatiever imago geeft. Wat is er veranderd?**

‘In het vorige decennium lag de nadruk in de wetenschap en de samenleving nog sterk op de plicht om te genezen van je afwijkingen. Toen financierden overheden bijvoorbeeld grootscheepse “depressie-bewustwordingscampagnes” en had de Hersenstichting een campagne voor het actief opsporen van ADHD bij volwassenen, waartoe zelfs kinderen werden aangespoord. De kosten voor de gezondheidszorg zijn echter niet meer bij te benen, en ook omdat het neoliberale denken meer aan kracht won gaat het nu anders. Tegenwoordig spreekt de overheid van de noodzaak tot “demedicalisering”, meer “weerbaarheid” en meer “eigen verantwoordelijkheid” van de burger. Er is ook veel meer nadruk op individuele preventie komen te liggen. Was het adagium in het vorige decennium “Erken je stoornis en

zorg dat je geneest”, in het huidige is het “Erken je kans op een ziekte of stoornis en zorg dat je die niet krijgt”.’

‘Ik heb gezocht naar terminologie die dit punt kort duidelijk maakt. Daarom heb ik het over gezondheidspolitiek 1.0 voor het vorige decennium en gezondheidspolitiek 2.0 voor het huidige. Gezondheidspolitiek 2.0 is leefstijlpolitiek. Die geeft afwijkingen een nog negatiever imago, omdat zij de gedachte inhoudt dat je deze had kunnen en dus móeten voorkomen. Het probleem schuilt vooral in de combinatie van “leefstijl” en “politiek”. Ik heb er niets op tegen als mensen op een zorgvuldige manier leven en goed voor hun lichaam zorgen. En ik onderschrijf dat dit matigheid en zelfdiscipline vergt. Het bedrijven van politiek moet echter niet bestaan uit het geven van raad en gezondheidsadviezen. Voor goede politiek is veel meer nodig dan iedereen aansporen om op identieke wijze aan zichzelf te werken. Boeken lezen is ook goed voor een mens, maar het zou raar zijn als een overheid bij elk probleem dat zich voordoet ging stellen dat we te weinig boeken lezen, al helemaal als ze daarbij ook nog literatuurlijstjes levert.’

*Waarom vindt u deze nieuwe gezondheidspolitiek zo zorgwekkend?*

‘Allereerst omdat we afwijkende mensen nodig hebben. Ik vind de enorme normaliserende tendens zorgwekkend, die zowat elke afwijking als een stoornis beziet. Die afwijkingen moeten nu niet meer alleen worden bijgesteld, maar zelfs worden voorkomen. De nieuwe gezondheidspolitiek is daardoor ook harder dan de oude, terwijl de oude al hard was. Dergelijke politiek ontkent dat er zoiets als geluk of pech bestaat. Zij maakt de

succesvollen onterecht trots op zichzelf en biedt de minder succesvollen geen andere uitweg dan die van het voortdurende zelfverwijt. Daar kan geen mens mee leven en dus roept dit ontsnapingsstrategieën op. Sommigen worden klagerig en eisend, anderen geven de schuld van mislukking aan “graaierende elites” of aan buitenlanders die hier het werk weggapen. Nog een andere uitweg is die van de psychische stoornis. Die is veel bescheidener, want daarmee zoek je de fout in jezelf of je kind en accepteer je behandeling. Die uitweg wordt steeds meer afgesloten met de huidige roep om demedicalisering en leefstijlpolitiek, maar zonder dat er een andere tegenover wordt gesteld.’

#### LEEFSTIJLPOLITIEK ALS PROBLEEM EN PARADOX

*U stelt dat de leefstijlpolitiek angst aanjaagt met verhalen over het risico op een ziekte of een stoornis die sluimerend in een mens kan huizen. Kunt u dat toelichten?*

‘Onlangs kreeg ik een folder van mijn zorgverzekeraar met informatie over hoe ik zelf kanker kan voorkomen. Zoiets vergroot de angst voor kanker, evenals de neiging om met elke moedervlek naar de dokter te gaan. Stel je ook voor dat ik toch kanker krijg. Zullen anderen en ikzelf dan niet denken dat ik kennelijk te weinig naar preventieadviezen heb geluisterd? Ik vind leefstijlpolitiek het ergst als het om zwangere vrouwen gaat. Die worden bestookt met leefstijladviezen omwille van de gezondheid van hun latere kind. Dat begint zelfs al als ze alleen maar van plan zijn om zwanger te worden. Geen kaas eten, niet roken en zelfs niet naast een ro-

kend iemand gaan staan, voldoende slapen enzovoort, op straffe van een mogelijk gehandicapt kind. Dat zullen best allemaal goede adviezen zijn, maar de angel schuilt in de enorme schuld waarmee moeders worden opgezadeld als een kind onverhoopt toch niet helemaal gezond of perfect is.'

'In het algemeen zoeken we de verklaring voor wat er fout gaat steeds meer in wat we fout hebben gedaan. Bovendien accepteren we steeds minder ongemakken, mede omdat die een uitdrukking van eigen falen lijken te zijn. Maar wie denkt het lot in eigen hand te kunnen en moeten hebben, scheept zichzelf met angstaanjagend grote verantwoordelijkheden op, wat een goede verkla-

.....  
*Wie denkt het lot in eigen hand te kunnen en moeten hebben, scheept zichzelf met angstaanjagend grote verantwoordelijkheden op*  
.....

ring kan zijn voor het internationaal gesignaleerde fenomeen van "anxious parenting".'

'De paradox van leefstijlpolitiek is dat deze politiek het probleem versterkt waarvoor zij een oplossing wil zijn. Dat kun je pas inzien als je de opmerkelijke toename van het aantal mensen met een psychiatrische diagnose vanaf de jaren negentig niet als een kwestie van psychische kleinzerigheid ziet, maar juist van hoge eisen die mensen aan hun functioneren stellen. Dan valt te snappen dat het averechts werkt om nog harder te roepen dat mensen zichzelf eens aan moeten pakken. Leefstijlpolitiek wil de duivel uitdrijven met Beëlzebub.'

*Waarom is de leefstijlpolitiek, die zichzelf in de start bijt, dan toch zo dominant geworden?*

'Om dezelfde reden als waarom velen blijven volhouden dat het beroep op de zorg een teken van zwakte is, van de neiging om afhankelijk te willen zijn van een verzorgingsstaat. In zijn algemeenheid zijn we minder gaan denken in termen van collectieve verantwoordelijkheden. Het model van het bedrijfsleven wordt al enige tijd overal op toegepast en daarin draait het om eigen risico en onderlinge concurrentie. Dus aanvaarden we ook minder overheidsinstanties, zodat overheden zich terugtrekken. Dat er eveneens een paradox schuilt in de overtuiging dat we tegelijk ons brein zijn en daar dus "zelf" goed voor moeten zorgen, lijkt niet veel mensen op te vallen. Zelfs kinderen is dat idee bijgebracht. Van minderjarigen met de diagnose ADHD kwam ik ontroerende uitspraken tegen als "Je moet streng zijn voor je brein, je mag het niet gewoon laten winnen" en "Soms kan je brein je opdragen om iets te doen en je wilt het doen, maar je wilt het ook niet doen en dan doe je het toch en dan raak je in de problemen". Dat soort uitspraken laat zien dat verwijzingen naar een stoornis bepaald geen excuus inhouden voor hoe je nu eenmaal bent.'

#### MOGELIJKE OPLOSSINGEN

*Zowel in De depressie-epidemie als in Beter mens schrijft u met enige schroom ook over mogelijke alternatieve wegen naar een ideologie van zelfredzaamheid. Waarom?*

‘Vindt u dat ik daar met schroom over schrijf? Misschien is dat wel zo, want eigenlijk analyseer ik liever dan dat ik nog een stem toevoeg aan het toch al grote koor van mensen die zeggen wat anderen moeten doen. Bovendien verwijst een goed doorgrond probleem vanzelf naar de oplossingen, die samen met anderen verder uitgewerkt kunnen worden. Het gaat natuurlijk om een samenleving die weer accepteert dat er een lot is. Dat maakt mensen minder veel-eisend als het om hun eigen leven gaat en ook milder ten aanzien van anderen. In *De depressie-epidemie* haal ik politicoloog Paul de Beer aan, die pleitte voor minder nadruk op concurrentie en meer op samenwerking, voor minder belang van financieel gewin en meer aandacht voor intrinsieke motivatie, voor minder macht van de neoliberale trits flexibiliteit, dynamiek en doelmatigheid in ruil voor meer zekerheid, stabiliteit en rechtvaardigheid. Er zijn heel veel anderen die dergelijke contrasten goed verwoorden, en een aantal van hen komt aan het woord in het laatste hoofdstuk van *Betere mensen*.’

*In plaats van betere mensen hebben we ‘diversiteit aan mensen nodig en veelzijdige gedemocratiseerde wetenschap’, zo schrijft u in Betere mensen met een beroep op John Stuart Mill. Kunt u dat uitleggen?*

‘Met behulp van Mill besteed ik onbeschroomd een heel hoofdstuk aan alternatieven. Momenteel rust er een nog groter stigma op afwijkingen dan op stoornissen, want anders hoefden niet alle afwijkingen een stoornis te heten. Mills boek *On liberty of Over vrijheid* stamt weliswaar uit 1859, maar

het is meer de moeite waard dan ooit. Het gaat over de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid om anders te zijn. Heel belangrijk is dat beide vrijheden het hogere doel moeten dienen van de collectieve vooruitgang en door dat doel ook ingeperkt worden. Het gaat Mill niet om “Roep maar wat je wilt” of om “Doe maar zo gek als je wilt”, zoals weleens wordt gedacht. Het gaat hem om het recht van mensen om hun uiteenlopende talenten te ontdekken en te cultiveren. Voor zowel het individuele levensgeluk als voor de economie is dat beter dan de dwang tot monocultuur, zoals zelfs de landbouw laat zien. Mill waarschuwt dat het niet alleen overheden zijn die de neiging hebben deze te veroorzaken, maar vooral de macht van de heersende mening. Foucault zou spreken van de micromechanismen van de macht en die moeten inderdaad niet worden onderschat. Als we wachten totdat mensen bijna allemaal identiek zijn gemaakt, is het te laat, betoogde Mill ook. Want als je lange tijd geen afwijkende mensen hebt gezien, wordt variatie iets onvoorstelbaars en zelfs griezellig.’

‘De grap is dat we dit proces ook in de wetenschap zien. Daar is evengoed steeds minder variatie mogelijk nu zij sterk op onderlinge concurrentie en technologische vooruitgang gericht raakt. De afgelopen twintig jaar is wetenschap bovendien sterk gestandaardiseerd, met vaste regels voor wat onderzoek en wat een wetenschappelijk product mag heten. Dat heeft zijn weerslag op het soort werkelijkheid dat wetenschap maakt. Er gaat immers ook onevenredig veel onderzoeksgeld naar hersenwetenschap en hersentechnologie die er vooral is voor de verbetering van mensen. Wetenschap die verschillen koestert en niet is gericht op het

formuleren van algemene wetten over de gemiddelde mens, heeft een steeds lagere status gekregen.’

‘Mills boek maakt bovendien duidelijk waarom we voor het hedendaagse liberalisme een andere term nodig hebben, zoals neoliberalisme. Er zijn hedendaagse liberalen die zich storen aan deze term, maar eigenlijk is hij heel neutraal. Hij zegt gewoon dat wat nu liberalisme heet, doorgaans juist niet het liberalisme is zoals Mill dat voor ogen had. Het geloof in succes en gezondheid als keuzen en de dwingende normen die daarvan uitgaan, zouden anders met de term “cryptoliberalisme” moeten worden aangeduid. Maar dat zou echt onaardig zijn.’

*Schiet een beroep op een sociaal-liberale en individualistische theorie niet per definitie tekort, als de problemen vooral maatschappelijk van aard zijn?*

‘Er zijn inderdaad veel problemen waar een mens in zijn eentje helemaal niets tegen beginnen kan. Die zwangere vrouwen die voortdurend op hun verantwoordelijkheid voor het inademen van gezonde lucht worden gewezen en die dus zelfs niet naast een roker mogen blijven staan, worden tegelijk blootgesteld aan de extra uitstoot als gevolg van het verhogen van de maximumsnelheid. Ook stress is een goed voorbeeld. Die moeten we zien te voorkomen omwille van de gezondheid van onszelf en onze kinderen. Dat is op zich al stressverhogend, terwijl er ook op veel andere manieren druk op ons wordt uitgeoefend. Aan de universiteit hoorde ik het veel: wie zijn werk niet afkrijgt in een normale werkweek, doet zelf iets verkeerd. Dit terwijl de eisen steeds werden verhoogd. Als we “fluitend naar ons werk”

moeten en ook “fluitend er weer vandaan”, moeten ook de omstandigheden daarnaar zijn.’

*In de biologische en psychologische wetenschap is in toenemende mate sprake van een diepgaande vervlechting met het bedrijfsleven. Hoe kan in dit klimaat zoiets als democratisering van de wetenschap gestalte krijgen? Is er niet alle reden om daar pessimistisch over te zijn?*

‘Die groeiende vervlechting is best tegen te gaan, als genoeg mensen de noodzaak daar maar van inzien. Terwijl we het heel gewoon vinden dat de slager zijn eigen vlees niet keurt en dat de NAM niet langer de schade door aardbevingen in Groningen mag bepalen, accepteren we het wel dat geneesmiddelen worden getest door onderzoekers die financieel afhankelijk zijn van de makers van de pillen. Soms heb ook ik er een hard hoofd in dat dit nog valt te corrigeren, maar we moeten niet vergeten dat steeds meer mensen beginnen te beseffen dat het huidige systeem niet deugt. Kranten besteden steeds meer aandacht aan dit onderwerp en medische tijdschriften doen dat eveneens.’

‘Ik zou echter in meer opzichten een andere wetenschap willen. Een die de tijd krijgt en neemt om meer bij de eigen vooronderstellingen stil te staan. Een die niet alleen conclusies meedeelt, maar ook vertelt hoe zij tot die conclusies is gekomen. Een die niet alleen maar zendt, maar ook luistert, omdat er veel van niet-wetenschappers te leren valt. Dat alles moet natuurlijk van twee kanten komen: zolang mensen van wetenschap eisen dat deze zekerheden levert, kunnen onderzoekers er niet open over zijn dat er – ook aan bijvoorbeeld hersenscans –

allerlei vooronderstellingen en interpretaties ten grondslag liggen. Wetenschap zou bewonderd moeten worden om wat zij is en niet om wat ze eigenlijk niet kan zijn. De tegenpool van de misplaatste bewondering voor wetenschap als ontdekker van “de” werkelijkheid is de al even misplaatste hoon als blijkt dat ze niet aan dat ideaalbeeld kan voldoen.’

*Is er politiek gezien oog voor de problemen en de urgentie ervan? Wat vindt u politiek gezien belangrijke aanbevelingen?*

‘Als er een volgende druk van *Betere mensen* komt, herschrijf ik het laatste hoofdstuk. Dit omdat minister Bussemaker en staatssecretaris Dekker inmiddels hun *Wetenschapsvisie 2025* hebben uitgegeven. Daarvan moet ik de details nog doorgronden, maar een positieve kant ervan is dat zij een veel meer open relatie aanbeveelt tussen de wetenschappelijke sector en de mensen wier leven deze vormgeeft. Als we blijven denken dat wetenschap de werkelijkheid blootlegt, maakt ze de realiteit vóór ons, maar niet mét ons.’

‘Het ligt wat anders bij de discussie over geneesmiddelentests. Voor de problemen

daarvan is er in Nederland op regeeringsniveau momenteel uitermate weinig aandacht. Kamervragen erover worden bijna altijd met ontkenning van het probleem beantwoord. Het Ministerie van vws werkt ook samen met farmaceutische bedrijven aan het gezondheidsbeleid. Maar dat kan evengoed anders, want de vorige minister van vws, Ab Klink, zag wel in dat er iets moet gebeuren en deed wat in zijn macht lag.’

‘Veranderingen komen sowieso pas als heel veel mensen van de noodzaak ertoe doordrongen zijn. Dan gaan mensen anders stemmen en vragen ze ook in de sprekkamer aan de dokter of het onderzoek waarop hun behandeling is gestoeld wel onafhankelijk gefinancierd was. Veel artsen zijn nu al doodongelukkig met de aantasting van hun geloofwaardigheid door de berichten over belangenverstrengelingen. Zij kloppen op hun beurt aan bij hun beroepsverenigingen, en zo kan de bal gaan rollen. Als wetenschapsbeoefenaren ook niet meer louter worden afgerekend op de hoeveelheid geld die ze binnenhalen of de aantallen publicaties die ze hebben geproduceerd, gaat bij degenen die hun ziel hebben verkocht aan het binnenhalen van geld of eer het geweten waarschijnlijk ook eerder knagen.’



*Naar een politiek  
van hoop*



# Vertrouwen in de scheppende kracht van de liefde: architectonische kritiek als antwoord op de angst

*De angst om de greep te verliezen heeft geleid tot een principiële ongerijmdheid in de wijze waarop wij over het bestuur van onze samenleving nadenken. De fundamentele misvatting is dat mensen als 'object' en 'instrument' van analyse en beleid worden voorgesteld, in plaats van als subjecten die naar het beeld van God geschapen zijn, als dragers van de scheppende kracht van de liefde. Juist de christendemocratie zou in het serieus nemen van die vernieuwende kracht werkelijk een alternatief bieden voor de in regelzucht en disciplineringsdwang doodlopende sociaaldemocratie en het in de paradoxen van ongebreidelde vrijheid en gelijktijdige hang naar veiligheid vastlopende liberalisme.*

---

door *Erik Borgman*

---

De auteur is lekendominicaan, hoogleraar publieke theologie en bekleder van de Cobbenhagenleerstoel aan Tilburg University.

SINDS 2004 MEET HET SOCIAAL EN CULTUREEL PLANBUREAU HET: Nederlanders zijn tevreden over hun actuele leven, maar bang voor de toekomst.<sup>1</sup> Politici en bestuurders maken van deze angst gebruik om burgers in beweging te krijgen en om draagvlak te creëren voor ingrijpende maatregelen. Tegelijkertijd vergroten dergelijke maatregelen de angst. Deze dreigt onbeheersbaar te worden. Niettemin is de inzet van de meeste politici nog

altijd het bestrijden van concrete angsten met concreet beleid: de angst voor vreemdelingen en verlies van de eigen cultuur, de angst voor terrorisme en voor economische stagnatie, de angst voor opwarming van de aarde, voor onbeheersbare epidemieën en een onbetaalbare gezondheidszorg. Ik zou ervoor pleiten meer aandacht aan de angst zelf te besteden. Deze angst wijst op een nieuwe sociale kwestie.

Een sociale kwestie, of liever een ‘sociale quaestie’ uitroepen betekent volgens Abraham Kuyper volgens zijn bekend geworden formulering dat ‘men de onhoudbaarheid van den tegenwoordigen toestand inziet, en deze onhoudbaarheid verklaart niet uit bijkomstige oorzaken, maar uit een fout in de grondslag zelf van ons maatschappelijk leven’. Voor wie denkt dat de problemen te bestrijden zijn ‘door kweking van vromer zin, door vriendelijker bejegening of milder liefdegave’ – of door een efficiënter bestuur –, bestaat er misschien een religieuze of ‘een philanthropische quaestie’ – of een bestuurlijke. Maar, zo zei Kuyper met de opening van het eerste Christelijk Sociaal Congres in 1891, ‘een Sociale quaestie bestaat (...) voor u dan eerst, zoo ge architectonische critiek oefent op de menselijke sociëteit zelve, en diensvolgens een andere inrichting van het maatschappelijk gebouw gewenscht én mogelijk acht.’<sup>2</sup>

Het lijkt erop dat de angst in onze samenleving indiceert dat er sprake is van een sociale kwestie en dat een andere dan architectonische kritiek hierop onvoldoende is. Niettemin adresseren wij het vastlopen van onze maatschappelijke en politieke orde alsof het gaat om financiële, organisatorische of morele kwesties. De angst wijst er echter op dat wij diep in ons hart ook wel weten dat we niet gered worden door meer efficiency, strikter toezicht of het bevorderen van *healthy aging*.

#### KIJKEN VANUIT DE PERIFERIE

In de negentiende eeuw probeerde men in christelijke kring lang de armen te hervormen, zodat ze een plaats zouden kunnen vinden in de bestaande samenleving. Het betekende daarom een omslag toen Kuyper in 1891 de grote en schrijnende tegenstellingen tussen arm en rijk zag als teken dat de maatschappij ‘van den Christus’ los was en ‘voor den Mamon’ in het stof gebogen lag. Evenzeer betekende het een omslag toen de priester-politicus Herman Schaepman (1844-1903), in het verlengde van encycliciek *Rerum Novarum* van Leo XIII, die datzelfde jaar verschenen was, schreef dat ‘[h]et geheele samenstel van wetten en instellingen (...) berekend [moet] zijn op den bloei van de maatschappij en van ieder harer leden’, maar dat het tegendeel het geval was: ‘Arbeid en kapitaal staan tegenover elkander; het kapitaal is almachtig.’<sup>3</sup> En dat deugt fundamenteel niet, was de boodschap.

Vandaag de dag schrijft paus Franciscus in zijn apostolische exhortatie *Evangelii Gaudium* dat wie wil weten wat er moet worden gedaan om de samenleving te veranderen, naar ‘de armen’ moet luisteren: ‘Zij (...) kennen (...) met hun eigen lijden de lijdende Christus. Het is noodzakelijk dat wij ons allen door hen laten evangeliseren. (...) Wij zijn geroepen Christus in hen te ontdekken, hun onze stem te lenen in hun aangelegenheden, maar ook hun vrienden te zijn, naar hen te luisteren, hen te begrijpen en de mysterieuze wijsheid aan te nemen die God ons door middel van hen wil meedelen.’<sup>4</sup>

In een gesprek met Algemene Oversten van religieuze orden en congregaties maakte de paus verder duidelijk dat de blik vanuit de marges van de samenleving de blik van Jezus Christus is die uit liefde juist de marges heeft opgezocht. ‘Jezus ging naar ze allemaal’, zo beklemtoont de paus, ‘echt allemaal.’ Zo verschijnen zij niet als dragers van problemen die weigeren opgelost te raken, als mensen die niet bereid of niet in staat zijn om te doen wat voor een volwaardig bestaan nodig is. Het gaat er niet om dat hun concrete problemen belangrijker zijn dan andere vraagstukken, maar het kijken vanuit hun positie – wat de rooms-katholieke kerk sinds enkele decennia aanduidt als ‘de voorkeursoptie voor de armen’ – helpt de samenleving op de juiste manier te zien. Dit effent de weg naar de verandering die klaarblijkelijk nodig is. De paus wijst erop dat ‘de grote veranderingen in de geschiedenis werden gerealiseerd doordat de werkelijkheid niet gezien werd vanuit het centrum, maar vanuit de periferie. (...) Om de werkelijkheid echt te begrijpen, moeten we ons verwijderen van de centrale positie van kalmte en vredigheid en onszelf bewegen in de richting van de

perifere gebieden.’<sup>5</sup>

Vanuit de marge spreekt God tot ons door Jezus Christus, die onze samenleving radicaal onder kritiek stelt. ‘Gelukkig de armen’, zegt Jezus. ‘Gelukkig die nu honger hebben’ (Lucas 6,20-21). Niet omdat het goed zou zijn arm en hongerig te wezen, maar omdat waar de uit-

*De noodzakelijke architectonische kritiek begint ermee de niet-gehoorden structureel te horen, de niet-gezien structureel te zien*

gesloten en de niet-gehoorden gehoord worden en hun visie invloed krijgt, een belangrijke stap gezet wordt naar de wereld waarin iedereen overvloed heeft en in vreugde kan leven.

De noodzakelijke architectonische kritiek begint er dus mee de niet-gehoorden structureel te horen, de niet-gezien structureel te zien. Wanneer een cultuur haar criticasters ziet als getuigen van het geloof dat goed leven het perspectief van iedereen is, hoeft zij ze niet te zien als nagels aan haar doodskest. Het gaat er dan niet om ze in het gareel te

dwingen, hun plaats te wijzen, hun kosten te drukken. In hun protest tegen wat ons van het volle leven afhoudt, belichamen zij het begin van de toekomst waarnaar ook wij uitzien. Het komt erop aan dit te zien en het mogelijk te maken dat dit inzicht consequenties krijgt. Dan blijkt dat wat degenen die naar de marge gedrongen worden naar voren brengen, uiteindelijk over ons allemaal gaat.

#### GEEN MIDDEL, MAAR FUNDAMENT, OORSPRONG EN DOEL

Met de slogan van de Occupybeweging: 'We are the 99%!' 'Zij' blijken uiteindelijk 'wij', en wat aan de marge zichtbaar wordt, raakt ons allemaal. Wat we vanwege onze angst erdoor bedreigd te worden proberen van ons af te houden, is wat ons kan redden. Het is de aloude christelijke paradox: 'Wie zijn leven wil redden, zal het verliezen, maar wie zijn leven verliest vanwege Mij, zal het vinden' (Matteüs 16,25). De inzet voor het leven van degenen die Jezus 'de minsten der mijnen' heeft genoemd voor het behoud van je eigen leven stellen, is uiteindelijk de weg naar bevrijding van ieders leven.

De angst om de greep te verliezen heeft geleid tot een principiële ongerijmdheid in de wijze waarop wij over het bestuur van onze samenleving nadenken. Onze fictie is dat de samenleving object is van analyse, spreken, vormgeving en constructie. Het inzicht in de situatie, de visie op het goede leven en de weg daarnaartoe worden geacht te komen van degene die het bestaande analyseert, het in zijn hoofd hercomponereert op een manier die de problemen oplost en die vervolgens de werkelijkheid op basis van dit nieuwe beeld reconstrueert. In deze benadering worden degenen die in de samenleving functioneren en haar zo vormen, tot object gemaakt van externe analyse, scholing en sturing. Zelfs onszelf behandelen we als dragers van functies, visies en verantwoordelijkheden, in plaats van als partners in een netwerk van mensen en andere schepsels met behoeften en verlangens, talenten en tekorten, deugden en feilen waarmee we al doende leren om samen te leven. We worden teruggebracht en brengen onszelf terug tot onze functies en we zien onze samenleving als functioneel geheel dat dreigt te gaan haperen of al hapert. Dit laatste boezemt ons hernieuwd angst in en proberen we tegen te gaan door de samenleving doelgerichter, strakker en efficiënter aan te sturen, inclusief onszelf. Het effect is dat we ons vervreemd voelen van wat we toch zelf voortbrengen, ons buitenstaanders voelen van de samenleving die we zelf vormen, ons vreemdelingen voelen in een leven dat we tegelijkertijd met alles wat in ons is zijn. Dit proberen we tegen te gaan door onze 'passie' te vinden, door contact te leggen met ons gevoel, of door met spirituele middelen aan onze ziel te werken.

De politiek van alledag gaat over het zo doelmatig mogelijk besturen van de samenleving. De wat minder alledaagse politiek gaat over de vraag hoe we voorkomen dat de belangen en de problemen van sommigen meer aandacht krijgen dan die van anderen. Is de blik waarmee onze overheid kijkt wel geëigend om van alle Nederlanders te zien wat hun toekomst en om manieren te vinden om dit te realiseren? De opkomst van het popu-

*Ten diepste willen mensen niet als objecten behandeld worden, niet als radertjes in een door anderen ontworpen machine*

lisme heeft echter duidelijk gemaakt dat hiermee niet alles is gezegd. Het kan mensen in allerlei opzichten goed gaan en er kan relatief goed voor ze worden gezorgd, maar dat neemt niet weg dat zij zich nog altijd niet werkelijk gehoord en niet werkelijk gezien kunnen voe-

len. De afnemende belangstelling van mensen voor onze politieke democratie hangt ermee samen dat zij deze ervaren als het maken van een keuze tussen degenen die de macht krijgen om hen als objecten te behandelen. En ten diepste willen ze niet als objecten behandeld worden, niet als bouwstenen in het bouwwerk van een andere architect, niet als radertjes in een door anderen ontworpen machine.

Dit sluit aan bij een centraal uitgangspunt in het katholieke sociale denken. In 1961 stelde Johannes xxiii in zijn encycliek *Mater et Magistra* op grond van het subsidiariteitsbeginsel dat mensen waar ook ter wereld en in alle omstandigheden zo veel mogelijk moeten worden gezien en behandeld als verantwoordelijk voor hun eigen ontwikkeling. Als zij daarvoor de benodigde middelen niet in huis hebben, moeten zij zichzelf ervoor inspannen deze te verwerven en moeten anderen hen hierbij ondersteunen.<sup>6</sup> Daarom is het goed, zo stelde dezelfde paus twee jaar later in de encycliek *Pacem in Terris*, als er zo veel mogelijk groepen en organisaties zijn waarin mensen zich verenigen om te proberen invloed uit te oefenen op de vormgeving van de wereld waarin en waarvan zij leven.<sup>7</sup> Alle mensen zijn geroepen om medebouwers te zijn van een samenleving die het goede leven vormgeeft waarnaar zij verlangen en waarvan zij kunnen leven. Volgens *Mater et Magistra* staat de katholieke traditie uiteindelijk voor een opvatting over de samenleving die de mensen waaruit zij bestaat ziet als ‘fundamenteel, oorsprong en doel van alle sociale instellingen’.<sup>8</sup> Mensen zijn geen middelen, zelfs niet voor de opbouw van een samenleving die optimaal functioneert en al hun behoeften bevredigt.

Onze samenleving, ons bestuur, onze politiek behandelt leden van de samenleving als middelen. ‘Gij zult participeren’, is bijvoorbeeld de boodschap van de participatiesamenleving. Alsof mensen dat niet allang doen,

alsof ze dat uit zichzelf niet zouden willen, alsof ze hiertoe gedwongen moeten worden en met het oog erop moeten worden geïnstrueerd. Alsof samenleving niet uit participatie ontstaat; alsof het feit dat er samenleving is niet al laat zien dat er participatie is. Wij hoeven dus niet bang te zijn dat de samenleving uit elkaar valt. Het gaat dus om een architectonische kritiek die niet bang is voor wat er gebeurt en dat probeert tegen te houden, maar die wat zich daarin aandient als geschenk ontvangt. Dit doorbreekt de cyclus die steeds opnieuw angst produceert, maar het vraagt in eerste instantie moed. Of moeten we zeggen: geloof?

#### DE SCHEPPENDE KRACHT VAN DE LIEFDE

De van oorsprong Duitse, in Midden-Amerika werkende theoloog en econoom Franz Hinkelammert signaleert dat het geregeld voorkomt dat mensen ontdekken dat zij, om in waardigheid te kunnen overleven, in verzet moeten komen tegen de verhoudingen waarin ze leven en die tot nog toe hun leven bepaald hebben. Zij zijn niet alleen door gewenning de gegeven omstandigheden als normaal gaan zien, maar zij vormen tevens het kader waarbinnen zij verbindingen met anderen zijn aangegaan, opvattingen ontwikkelden en een beeld van zichzelf kregen. Zij zijn er kortom mede de dragers van, maar ze ervaren op zo'n moment dat essentiële aspecten van datgene wat hun bestaan menselijk maakt bedreigd worden.

Op dat moment veranderen zij van 'actoren' binnen en ten dienste van de bestaande orde van handelen, spreken en denken, in wat Hinkelammert 'subjecten' noemt: actieve vormgevers van de omstandigheden. Het is niet het inzicht dat het anders *kan* worden, noch de wil om te zorgen dat het anders *zal* worden, maar het is de zich openbarende zekerheid dat het anders *moet* worden wil het leven fundamenteel de moeite waard zijn, die bevrijdt van de overtuiging dat de bestaande situatie de enig mogelijke horizon is om de wereld en de eigen positie erbinnen te begrijpen. Op deze manier meldt zich een nieuw, tot dan toe ongedacht perspectief aan dat de mogelijkheid scheidt de wereld anders te gaan zien en er anders in te leven. Te midden van de geschiedenis die zij als dwang ervaren en op grond van deze ervaring, constitueren mensen zich dan als vrij.<sup>9</sup> Zo reproduceert zich in onze geschiedenis niet steeds het oude, maar ontstaat er een visie op het onverwacht en ongedacht nieuwe. Dit zouden politici moeten verwelkomen, en christendemocratische politici al helemaal. Op zulke momenten worden mensen immers op vernieuwde wijze beeld van God. Politiek draait er in deze visie om om plaatsen te identificeren waar deze hergeboorte als beeld Gods onder ons en wellicht in ons plaatsvindt. Wat daar gebeurt, moet worden waargenomen, beschreven en begrepen, en

aldus moet zichtbaar worden gemaakt dat op deze plaatsen de architectonische kritiek ontspringt die op dit moment noodzakelijk is.

Dit betekent inzetten op wat de marxistische politieke theoretici Antonio Negri en Michael Hardt – met een voor hun traditie opmerkelijke woordkeus – ‘de scheppende kracht van de liefde’ noemen. Zij thematiseren nadrukkelijk het ongebruikelijke hiervan binnen het marxisme: ‘Sommigen schuiven ongemakkelijk in hun stoel, anderen grijnzen superieur.’ Maar binnen de christendemocratie zou het wat minder verbazing moeten wekken dat ‘liefde’ de grondslag kan zijn van politiek. Liefde, zo zeggen Negri en Hardt, creëert verbindingen met anderen, maakt wat met hen gebeurt van direct belang voor het eigen geluk. Op deze manier scheidt liefde een gemeenschappelijke inzet, een gemeenschappelijk doel en een gemeenschappelijke ruimte in het licht van dit doel: een gemeenschap met een gemeenschappelijk goed leven als gemeenschappelijk belang. In deze zin is liefde creatief te noemen: zij scheidt nieuwe realiteiten en herscheidt mensen in het licht van deze realiteiten. Wanneer echter in de plaats van de liefde voor de ander zoals deze is en voor wat deze inbrengt en nodig heeft, de dwang treedt om alles als voorwaarde voor de liefde gelijkvormig te maken, dan is volgens Negri en Hardt de liefde gecorrumpeerd. Dan heerst de angst. Ware liefde reduceert niet tot eenheid, maar constitueert een verband tussen singulariteiten dat hen afzonderlijk en gezamenlijk tot bloei brengt en dat zo het leven goed maakt.<sup>10</sup>

Dit gebeurt hernieuwd als mensen tot ‘subject’ worden op de manier die Hinkelammert beschrijft. Dat wat is, komt aan het licht als verkeerd gericht en toont zich in plaats van als bijdragend aan leven in overvloed, als leidend tot gevangenschap en dood. Het wordt bekritiseerd vanuit de liefde, die het leven in relatie met anderen opnieuw centraal stelt en die in verbondenheid met hun hoop en verlangen bouwt aan een wereld waarin het leven voor ieder goed is. Van hindernissen hiervoor worden vervolgens bestaande verbanden omgevormd tot bijdragen hieraan.<sup>11</sup>

#### BESLUIT

De christendemocratie heeft altijd een volksbeweging willen zijn, een beweging van mensen van goede wil die zich herkennen in het goede leven dat niet kan worden gebouwd op angst, maar alleen op de scheppende kracht van de liefde die verbindt. Ik heb in dit artikel geprobeerd aan te geven wat dit nu zou kunnen betekenen. De architectonische kritiek die mij als alternatief voor de heersende angst voor ogen staat, zou de ‘99%’ die zich in onze samenleving in toenemende mate niet thuis voelt in beeld brengen als bouwers van een alternatief en als dragers van de scheppende

kracht van de liefde – in plaats dus van als bedreiging waartegen wij ons uit alle macht zouden moeten verdedigen. Zoals Frédéric Ozanam (1813-1853) al in 1848 schreef: we moeten overlopen naar de barbaren.<sup>12</sup>

Wanneer haar dit zou lukken, zou de christendemocratie werkelijk een alternatief bieden voor enerzijds de in regelzucht en disciplineringsdwang doodlopende sociaaldemocratie, en anderzijds het in de paradoxen van ongebreidelde vrijheid en gelijktijdige hang naar veiligheid vastlopende liberalisme. Zij zou het steeds weer opkomende populisme serieus nemen zonder te worden aangetast door het ressentiment ervan en eraan bijdragen dat de groeiende xenofobie in Europa zich omvormt tot actieve inzet om een gemeenschap op te bouwen en het gemeenschappelijk goede te cultiveren op plaatsen waar en in verbanden waarin mensen steeds weer feitelijk tot samenleving komen. Zij zou weer kunnen claimen dat de solidariteit waar zij voor staat steeds opnieuw van onderaf tot stand komt en geen uitvloeisel is van een politiek project dat gebaseerd is op uitsluiting van wat zij niet weet te plaatsen.<sup>13</sup> Zij zou daarmee de vernieuwende kracht kunnen worden die zij nu zozeer ontberen.

#### Noten

- 1 Sociaal en Cultureel Planbureau, *In het zicht van de toekomst. Sociaal en Cultureel Rapport 2004*. Den Haag: SCP, 2004.
- 2 A. Kuyper, *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie. Rede bij de opening van het sociaal congres op 9 November 1891 gehouden*. Amsterdam: Wormser, 1891, pp. 25-26.
- 3 H.J.A.M. Schaepman, 'Rerum novarum'. *Rede over de jongste Encyclicke van Z.H. Paus Leo XIII*. Utrecht: Van Rossum, 1891, pp. 10-11.
- 4 Apostolische exhortatie *Evangelii Gaudium* (24 november 2013), no. 198. Zie [www.rkddocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=4984](http://www.rkddocumenten.nl/rkddocs/index.php?mi=600&doc=4984)
- 5 Antonio Spadaro, "'Wake up the World!'" Conversation with Pope Francis about the Religious Life'. Originele tekst in *La Civiltà Cattolica* (2014), nr. 1, pp. 3-17, aldaar pp. 3-4; zie [www.laciviltacattolica.it/articoli\\_download/extra/Wake\\_up\\_the\\_world.pdf](http://www.laciviltacattolica.it/articoli_download/extra/Wake_up_the_world.pdf). Voor de achtergrond van deze visie in de biografie en de theologie van Jorge Mario Bergoglio, zie Austen Ivereigh, *The great reformer. Francis and the making of a radical pope*. London: Allen & Unwin, 2014, pp. 89-123.
- 6 Johannes XXIII, *Mater et Magistra*, 15 mei 1961, no. 53.
- 7 Vgl. Johannes XXIII, *Pacem in Terris*, 11 april 1963, no. 24.
- 8 Johannes XXIII 1961, no. 152 en 219.
- 9 Franz J. Hinkelammert, *Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts*. Münster: Edition ITP-Kompass, 2007.
- 10 Michael Hardt en Antonio Negri, *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 179-184; hun achtergrondanalyse is te vinden in: Idem, *Empire*, Cambridge/Londen: Harvard University Press, 2000.
- 11 Hardt & Negri 2009, pp. 189-199.
- 12 Zie Erik Borgman, *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*. Kampen: Klement, 2009, pp. 93-94.
- 13 Voor een poging de religieuze levensvorm en -houding te beschrijven die hiervoor nodig is, naar aanleiding van het door paus Franciscus uitgeroepen 'Jaar van het Religieuze Leven', vgl. Erik Borgman, 'Onrust die vrede geeft. Het religieuze leven als gehoorzaamheid', *Tijdschrift voor Theologie* 55 (2015), nr. 1



## Borg-staan: het begin van een politiek van de hoop

*De christelijke politiek lijkt niet in staat om voorbij te komen aan een cultuur van angst en om een politiek te voeren die verbindend werkt. Dat hangt samen met het feit dat ze een belangrijk punt heeft laten versloffen: haar toekomstverwachting, de hoop op een beloftevolle werkelijkheid. Nodig is een politieke tegenbeweging die niet met verhullende schijnbeelden de werkelijkheid overschreeuwt, maar die een beweging van ‘borg-staan’ voor elkaar, het zich belangeloos inzetten voor anderen, op gang brengt. Want wie nu borg durft te staan voor een ander ontvangt misschien niet het oude ‘godsloon’, maar wel een ander gesecculariseerd, immaterieel loon: toekomst, ontwikkeling, humanisering en bevrijding.*

---

door Frank Petter

---

De auteur is burgemeester van Bergen op Zoom. Hij is gepromoveerd in de godgeleerdheid en godsdienstwetenschap aan de Rijksuniversiteit Groningen.

BESCHEIDENHEID OVER, MAAR OOK VERLEGENHEID met de christelijke identiteit maken dat we grote moeite hebben om zoiets als een politiek van de hoop te formuleren. Het is alsof de christelijke traditie – net als alle moderne ideologieën – sprakeloos geworden is en geen steun en beschutting meer kan bieden aan een politiek die verbindend kan werken en het individu kan bevrijden uit de gevangenschap van de angst.<sup>1</sup> Het is alsof er een doodstille gedaante door onze werkelijkheid gaat, die overal een grauwsluiert overheen trekt. En God, God is allang niet meer ‘een vaste burcht’ of ‘een toevlucht voor de zijnen’ (zoals Luther het krachtig verwoordde).

Het kan verdrietig maken en sommigen verlangen daarom ook terug naar de tijd van de verzuilde samenleving. Toen was identiteit nog duidelijk en het individu werd geborgen in instituties en maatschappelijke netwerken. Met een zacht verdrietige stemming is echter natuurlijk niemand gediend. Weemoed is niet creatief. Weemoed maakt traag en traagheid werd door de oude kerk al als doodzonde gedoodverfd. Daar komt bij: het christendom is wel een heel eind gekomen als het gaat om identiteit en hoop. Er is heel wat bereikt: kathedralen en bibliotheken, Martin Luther King en Moeder Teresa. Op een belangrijk punt heeft het christendom, en vooral de christelijke politiek, de zaak echter laten versloffen, namelijk op het punt van de toekomstverwachting. In de theologie heet dat: het eschatologisch perspectief. *Eschaton* heeft te maken met de laatste dingen en is in de christelijke traditie altijd verbonden met de verwachting van het koninkrijk van God. Dat is een beloftevolle *toekomst* die niet alleen door mensenhanden gemaakt kan worden. Het is een werkelijkheid die ons ten diepste geschonken wordt. Een werkelijkheid waardoor mensen niet alleen begrepen worden vanuit hun verleden, maar vooral vanuit de toekomst waarnaar zij denkend, dromend en handelend op weg zijn. Een werkelijkheid waarbinnen de mens niet ten onder gaat in statistieken en analyses, maar uniek is en beeldrager van God. Het zicht op die andere werkelijkheid is in het politieke discours van vandaag volledig verdwenen. Niet alleen de verwachting van het koninkrijk Gods, maar ook de liberale utopie en de socialistische heilstaat zijn bevrijdingsperspectieven die als achterhaald worden beschouwd. Daarmee en daardoor is er een politieke praktijk ontstaan die het vooral moet hebben van het hier en nu.

Is er ook een mogelijkheid om de eschatologische perspectieven opnieuw levend te maken en zo de politiek als verbindende kracht opnieuw te introduceren? In dit artikel wil ik voorbij aan een politiek van angst en inzetten op een politiek van de hoop aan de hand van de notie van *borg-staan* zoals deze door de oecumenisch theoloog Ernst Lange (1927-1974) is ontwikkeld. Ernst Lange was een van de theologen die in de spannende zestiger en zeventiger jaren van de vorige eeuw, in bondgenootschap met de moderniteit, heeft geprobeerd om de mondiale verschuivingen, de secularisatie van cultuur en de tanende invloed van christelijke structuren positief te verwerken. Hij deed dit in aansluiting op theologen als Bonhoeffer, Gogarten en Cox en leunde daarbij zwaar op de sociologie als crisiswetenschap. Het denken van Lange houdt zeker ook verband met de ingrijpende oorlogservaringen, die hem gedreven hebben tot een radicale uitgangspositie. In de Tweede Wereldoorlog werd hij geconfronteerd met het naakte aangezicht van de wereld, haar volstrekte godloosheid, en de verlatenheid en angst van de mens na de-dood-van-god. Alleen vanuit die

existentiële ervaring wilde hij de werkelijkheid begrijpen als object van belofte.

#### BORG-STAAAN

Lange beschouwt het menselijk bewustzijn als spiegel van sociale verhoudingen en ontwikkelingen. Zowel het ineensstorten van de tradities als de conflicten van de wereldsamenleving maken dat de moderne mens in de knel raakt. Het ideaaltype van de vrije, geëmancipeerde en verlichte mens krijgt daardoor binnen de verschillende contexten van de wereldsamenleving zijn negatieve tegenbeeld. In de westerse wereld is dat de teleurgestelde en geresigneerde mens die binnen de context van een vrijetijds-samenleving geen zin aan zijn leven weet te geven. In de niet-westerse wereld is dat de onderdrukte, die beroofd is van zijn eigen identiteit en die zelf is gaan geloven in de mythe van de superioriteit van zijn onderdrukker. De werelden van beide menstypen worden verbonden door een *cultuur van het zwijgen* waarbinnen en waardoor de eigenlijke *conflicten* van de wereldsamenleving latent blijven bestaan. Verborgen, omdat de drang tot emancipatie wordt getemperd door het verlangen naar bevestiging, en de behoefte aan vertroosting soms sterker is dan de wil tot bevrijding. De mensenwereld vertoont, gemeten naar de maat van de idealen van de verlichting, verschijnselen van regressie, depressie en apathie. Ze is vervolgens in een grote vluchtbeweging geraakt voor haar vrijheid en verantwoordelijkheid. Deze regressie ontstaat niet alleen door externe maatschappelijke factoren. Lange gebruikt ook antropologische inzichten om deze vluchtbeweging te verklaren. Van beslissende betekenis bij de keuze die de mens maakt is het *historische* karakter van zijn zelfbewustzijn. De mens is mens *im Werden, nicht im Sein*. Oftewel: op grond van zijn toekomstverwachtingen zal de mens kiezen voor socialisatie of emancipatie, voor geborgenheid of bevrijding. En vanuit dit temporele perspectief bezien overheerst, zolang de wereld verwarrend en bedreigend is, de behoefte aan socialisatie en geborgenheid.

Waardoor kan de cultuur van het zwijgen doorbroken worden en het ‘noodzakelijke woord’ gesproken? Hoe kan de toekomst opnieuw geopend worden? Hier introduceert Lange het begrip borg-staan. Belangrijk is dat het hier om een paradigma gaat waardoor de verschillende referentiekaders en taalvelden (theologisch, sociologisch, economisch, politiek) in één grondstructuur samenvallen. Dit paradigma wordt zichtbaar in een bepaalde vorm van economische ruil, waarbij het voor de totstandkoming van de transactie noodzakelijk is dat de één borg gaat staan voor de ander. De borg maakt, met zijn persoonlijke aansprakelijkheid voor de krediet-

waardigheid van iemand anders, het tot stand komen van een zakelijke overeenkomst mogelijk. Deze transigerende werking van het borg-staan en het borg-zijn is onmisbaar voor alle vormen van menselijke communicatie en alle vormen van menselijk samenleven.<sup>2</sup>

Bij Van Dale heeft het begrip ‘borg’ meerdere betekenissen. Het heeft de betekenis van kredietwaardigheid, het wordt omschreven als een ‘eind touw of ketting dienend om het loswerken, uitschieten of verliezen van enig deel te beletten’, en ‘borg’ is bovendien – in de betekenis van ‘burg’ of ‘burcht’ – een ‘toevluchtsoord’, een ‘versterkte veste’. Het lijkt goed mogelijk om deze verschillende betekenissen aan dit sleutelbegrip toe te kennen. Zo wordt door de borg in feite de toekomst geopend. De borg biedt een schuilplaats, een plek om te staan, dat wil zeggen geborgenheid. Door het borg-zijn wordt dus niet alleen het bestaande, de traditie gedragen, maar wordt vooral ook de vernieuwing van die traditie mogelijk gemaakt. Het gaat er niet om mensen te dressereren, zodat ze het juk van het bestaande geduldig dragen, het gaat erom dat mensen voldoende basis hebben om de vrijheid aan te kunnen.

#### DILEMMA

Maar waarom zou de mens borg gaan staan voor een ander? Hier is sprake van een dilemma. Enerzijds kan de samenleving niet voortbestaan als er geen mensen zijn die dienstbaar zijn zonder daar een concrete, financiële beloning voor te krijgen. Anderzijds lijkt het onmogelijk dat ze mensen met deze bereidheid zelf voort zal kunnen brengen. Want het is een simpele grondregel van diezelfde maatschappij dat moeite en beloning, prestatie en vergoeding, bij elkaar horen. In de premoderne samenleving, die gekenmerkt werd door een religieus, metafysisch wereldbeeld, werd men door

*Het is een gegeven van het menselijk bestaan dat wij aangewezen zijn op de dienstbaarheid van de ander*

het vooruitzicht van een ‘eewig, hemels loon’ gemotiveerd om zich belangeloos in te zetten voor anderen. In de moderne samenleving ontbreekt deze motivatie. Het is echter ook een gegeven van het menselijk bestaan dat wij aangewezen zijn op de dienstbaarheid

van de ander. Ieder kind ervaart immers al dat het leven niet anders ontvangen kan worden dan ten koste van de moeder, die het de vrijheid schenkt. De prijs voor het leven moet betaald worden. Ook in onze tijd heeft het borg-staan zijn prijs. Wie nu borg durft te staan voor een ander ontvangt misschien niet het *oude* godsloon, maar wel een ander gesecculari-

seerd, immaterieel loon: toekomst, ontwikkeling, humanisering, bevrijding.<sup>3</sup>

Het is bijzonder om te zien dat in een tijd waarin banken nauwelijks kredieten verstrekken aan zelfstandig ondernemers en kleine bedrijven, veel (groot)ouders borg gaan staan en kredieten mogelijk maken voor hun (klein) kinderen, bijvoorbeeld voor een hypotheek. Weliswaar worden ze hierbij geholpen door aantrekkelijke belastingregels, maar toch: daar waar in de publieke sfeer het borg-staan nog als een groot risico wordt beschouwd, worden in de privésfeer mogelijkheden benut om de toekomst te ontsluiten voor nieuwe generaties. Onlangs is overigens de Rabobank een nieuwe campagne gestart onder het motto 'een aandeel in elkaar'. 'Wat vinden we echt belangrijk?' vraagt men zich af op de officiële website. Het antwoord: 'Dat is het realiseren van dromen en ambities, met en voor anderen.'

De weg die Jezus van Nazareth ging, steekt nog dieper af. Hij nam niet alleen een aandeel in het leven van anderen, maar volgde consequent een weg die het leven voor anderen mogelijk maakte: *mors mea vita tua*.<sup>4</sup> Mijn dood, jouw leven. De levenspraxis van Jezus wordt verbonden met de mechanismen en structuren van de samenleving. In en met de consequente keuze van Jezus zijn ook aan de mens de mogelijkheid en de vrijheid geschonken om te kiezen voor de toekomst, om te kiezen voor de ander, om te kiezen voor de vrede, om zelf borg te gaan staan. Het geheim achter de keuze van Jezus, het antwoord op de vraag waarom Hij borg is gaan staan, moet daarbij niet alleen gezocht worden in de persoon van Jezus zelf. Want Jezus is zijn weg gegaan in het vertrouwen dat Gods heerschappij aan het licht zal komen in de harten van de mensen. In dit geloof, dit vertrouwen, is Jezus de wereld tegemoet getreden. Daarmee en daardoor is Jezus geen voorwaarde, geen metafysisch a priori, geen pakket waarheden waar je alleen maar ja of nee tegen kunt zeggen. Jezus is een consequente vraag voor christenen en niet-christenen. Bovendien: Jezus kan zichzelf niet legitimeren, de legitimatie moet van God komen. En zo moet ook het sterven van Jezus begrepen worden. Het is niet een sterven *in* godsvertrouwen maar een sterven *aan* godsvertrouwen. Met Pasen blijkt dat Jezus ook werkelijk de borg is die hij volgens de evangelische overlevering tot aan zijn executie was. Deze werkelijkheid staat niet los van deze wereld, maar breekt baan in de alledaagse werkelijkheid van mensen, in hun woorden en daden, daar waar mensen bevrijd worden van hun overbodige angst en durven vertrouwen op hun dromen. Wat in de levenspraxis van Jezus van Nazareth wordt volgehouden is in feite zichtbaar in alle bewegingen van bevrijding en emancipatie.

## POLITIEK VAN DE HOOP

Het lijkt erop dat in de huidige samenleving dit eschatologisch perspectief volledig verdwenen is. De *global society* biedt wel een gesecculariseerd eschaton, een beeld van gedeelde identiteit en leven in vrijheid en zonder angst – denk aan de reclame van Coca-Cola en McDonald's –, maar dit eschaton bedekt een feitelijke tweedeling tussen arm en rijk en creëert uiteindelijk een wereldwijde onzekerheid.<sup>5</sup> Wie zijn de happy few waarnaar de reclamebeelden verwijzen? De angst om niet mee te kunnen komen met het ideaalbeeld wordt door dit perspectief alleen maar vergroot.

Nodig is een politieke tegenbeweging die niet met verhullende schijnbeelden de werkelijkheid overschreeuwt, maar een beweging van 'borg-staan' op gang brengt. Let wel: het gaat mij hier dus niet om een evangelisatie van de politiek of om het organiseren van een restauratiebeweging tegenover de afbraak van het *corpus christianum*. De uiterste consequentie van het borg-zijn van Jezus Christus is immers dat de wereld zelf borg staat voor het doorbreken van Gods heerschappij. De wereld zelf is vol van de belofte, en men moet juist in die wereld, bij de werkelijkheid blijven om de onmiddellijke relatie tot de belofte te kunnen ervaren. Christenen zullen allianties moeten gaan vormen met andere mensen die vanuit hun eigen ideologie borg willen gaan staan voor een nieuwe toekomst. Het eschatologisch perspectief wordt per definitie bemiddeld door anderen; een kortsluiting met God buiten de wereld om is hier niet mogelijk. Het christelijke zit dus ook niet in allerlei vooronderstellingen waar eerst ja tegen gezegd moet worden voordat men aan de politiek toekomt. Het christelijke komt daar om de hoek kijken waar men tekenen van hoop kan aanwijzen. Het gaat hier om het voltrekken van een hermeneutisch proces waardoor de overlevering aangaande Jezus Christus opnieuw vloeibaar gemaakt wordt, met het oog op de wereld, in het licht van de belofte.

In de maatschappelijke en politieke discussie van vandaag is de notie van het borg-staan belangrijk om de kredietwaardigheid van nieuwe initiatieven en het vertrouwen in de toekomst te verstevigen. Denk aan de overgang naar een duurzamere economie en landbouw. De toekomst van de landbouw moet niet langer gaan over quota en Europese subsidies, maar over de vraag naar de toekomst van voedselverdeling en de mogelijkheden van agro in de nieuwe circulaire economie. In Bergen op Zoom heeft men met de sluiting van Philip Morris aan den lijve ervaren dat het onderdeel is van de *global society*. Maar tegelijkertijd zijn op de Green Chemistry Campus hoopvolle initiatieven te zien: een chemische multinational (Sabie) maakt het mogelijk dat kleine bedrijven, als loodsbootjes voor een grote

olietanker, de mogelijkheden van de toekomst verkennen op het gebied van de *biobased economy*. Denk ook aan alle goede initiatieven in de participatiesamenleving. Burgers mogen de ruimte die ze hebben volop benutten voor initiatieven die het goede samenleven bevorderen, en de overheid moet deze initiatieven niet beperken. Denk ook aan het vrijwilligerswerk.

Eigenlijk is daarbij aan de politiek maar één vraag te stellen: durven wij borg te gaan staan voor al die nieuwe initiatieven en zo een beweging van vertrouwen op gang te brengen?

#### Noten

- 1 Zie L.A. Hoedemaker, *Met anderen tot Christus. Zending in een postmissionair tijdperk*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2000.
- 2 Frank Petter, *Profanum et Promissio. Het begrip wereld in de missionaire ecclesiologieën van Hans Hoekendijk, Hans Jochen Margull en Ernst Lange*. Dissertatie Rijksuniversiteit Groningen. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002, pp. 159-210.
- 3 Ernst Lange, *Nicht an den Tod glauben. Praktische Konsequenzen aus Ostern* (bezorgd door R. Schloz). München, 1982.
- 4 Lange 1982, p. 62: 'Ich kann ja entweder frei sein, indem ich meinen Nächsten unfrei mache, oder ich kann ihm helfen, frei zu sein, indem ich ihm diene, ihm neue Freiheit schenke. Hier gilt entweder die Regel "mors tua vita mea" (Dein Tod ist mein Leben) oder es gilt die Regel "mors mea vita tua" (Mein Tod ist dein Leben).'
- 5 Frank Petter, 'De wereld als belofte. De waarde(n) van het wereldchristendom in een tijd van globalisering', in: Gabriël van den Brink en Frank Petter (red.), *Voorbij fatsoen en onbehagen*. Budel/Nijmegen: Damon/Radboud Universiteit, 2005, pp. 73-91.

# Een esthetisch perspectief op management en vakmanschap

*Lange tijd heeft organisatiemanagement in het teken gestaan van rationeel-instrumenteel besturen. Maar zo'n cultuur, waarvoor het Anglo-Amerikaanse model exemplarisch is geworden, roept angst op. Een esthetisch perspectief op organiseren en vakmanschap biedt een inspirerend tegenwicht aan angstige organisatieculturen waar blikvernauwing heerst en roefbouw op mensen is ingebouwd. Als management daarentegen aandacht schenkt, ruimte geeft aan improvisatie en collectieve flow, en investeert in langetermijn-leerrelaties, dan floreren mensen en levert dat en passant de mooiste resultaten op.*

---

door Mathieu Weggeman

---

De auteur is hoogleraar organisatiekunde aan de Technische Universiteit Eindhoven.

HOE KOMT HET TOCH DAT ZOVEEL MENSEN VRIJWILLIG een groot deel van hun tijd willen doorbrengen in organisaties?<sup>1</sup> Er staat immers geen gevangenisstraf op als je besluit om niet lid te worden van een organisatie. Wellicht dat mensen allerlei ontberingen (structuren, regels, procedures, planningen, controles, hiërarchieën) voor lief nemen als ze het idee hebben zinvol werk te verrichten. Uitgangspunt van dit artikel is de veronderstelling dat die zin weleens gelegen zou kunnen zijn in het genoegen dat mensen beleven aan het gezamenlijk doormaken van mooie werkprocessen die ook nog eens tot mooie resultaten leiden. De mogelijkheid om schoonheid te produceren – als proces of resultaat – is dan het doorslaggevend motief om aan de slag te gaan en te blijven. Maar esthetische overwegingen spelen slechts zelden een rol van betekenis in discussies over organisaties, of het nu gaat



om organisatieontwerp of het resultaat daarvan. Debatten over organisaties gaan meestal over de vraag welke organisatievormen of -processen het best passen bij de gestelde doelen, en maar zelden over de vraag welke organisatievormen of -processen het mooist zijn of de meeste schoonheid opleveren. In dit verband zijn ook voor de organisatiewetenschap de drie gescheiden perspectieven op het leven relevant, die het eerst werden geformuleerd door Plato en nadien nieuw leven zijn ingeblazen door Habermas:<sup>2</sup> (1) het ware: het cognitieve, objectieve of positivistische perspectief (dominant in de exacte wetenschappen); (2) het goede: het ethisch normatieve of morele perspectief (dominant in juridische en belangenorganisaties); (3) het schone: het expressieve, impressionistische of esthetische perspectief (dominant in de kunsten).

Organisatiestudies hebben van oudsher altijd een sterke nadruk gelegd op het eerste perspectief (bijvoorbeeld *scientific management*, rationele besluitvormingsprocedures, ‘meten is weten’). Recent heeft ook het ethische perspectief meer terrein gewonnen, met name als we kijken naar begrippen als kwaliteitsbeheer, duurzaamheid (de drie p’s: *people, planet, profit*) en *corporate citizenship*. Ik geloof echter dat de socioloog Guillén gelijk heeft als hij stelt: ‘Mensen schijnen even intens naar schoonheid te verlangen als instrumenteel en moreel acceptabele methoden na te streven.’ Dit betekent dat ‘we ons begrip van de interne logica en de effectiviteit van organisatorische theorieën vermoedelijk kunnen vergroten door ons rekenschap te geven van de esthetische dimensie’.<sup>3</sup>

De filosoof en mathematicus Whitehead ziet schoonheid zelfs als de overkoepelende notie die de drie perspectieven (het ware, het goede en het schone) met elkaar verbindt, omdat ook waarheid en goedheid uiteindelijk harmonieus verbonden zijn met het esthetisch ervaren. ‘De waarheid vindt haar rechtvaardiging in de diensten die ze bewijst aan de promotie van schoonheid. Los daarvan is ze goed noch slecht’, zo stelt hij.<sup>4</sup> Organisatiewetenschappers proberen vast te stellen wat de waarheid is in hun vak, en adviseurs trachten erachter te komen wat goed is voor een organisatie. Het esthetisch perspectief, dat volgens Whitehead overkoepelend is, ontbreekt echter.

Kan een esthetisch perspectief nieuwe, bruikbare inzichten opleveren voor de inrichting en besturing van een organisatie? Over wat een organisatie is, heb ik al geruime tijd dezelfde, door de socioloog Max Weber geïnspireerde opvatting. Weber noemt, naast instrumenteel-rationeel, affectief en traditioneel, als vierde grond voor betekenisvolle sociale interactie, de aanwezigheid van gedeelde waarden. De bepalende factor daarbij is ‘a conscious belief in the value for its own sake of some ethical, aesthetic, religious or other form of behavior, independently of its prospects of success’.<sup>5</sup>

Vanuit die waardegerichte invalshoek hanteer ik de volgende definitie: een organisatie is een groep mensen die elkaar gevonden hebben op het willen realiseren van eenzelfde, voor hen toetsbaar doel of ideaal (en die daartoe onderling een verdeling van taken, bevoegdheden en verantwoordelijkheden zijn overeengekomen).

De vraag of het esthetisch perspectief nieuwe, bruikbare inzichten kan opleveren voor de inrichting en besturing van een organisatie, vooronderstelt dat er een betekenisvolle relatie kan worden geconstrueerd tussen esthetiek en organisatie. Die relatie zou hierin kunnen bestaan dat mensen over het vermogen beschikken om samen schoonheid te produceren.

De stelling is dat de menselijke soort haar hoogste potentieel realiseert als mensen samen aandachtig schoonheid produceren; dat impliceert het realiseren van een collectieve ambitie waarvan het resultaat vele anderen ontroert of troost biedt.

#### HET STIMULEREN VAN ESTHETISCHE SCHOONHEIDSERVARINGEN ALS ANTWOORD OP ANGST

Je kunt je afvragen waarom we eigenlijk aandacht zouden moeten besteden aan esthetiek binnen organisaties. Wellicht kunnen we de relevantie van dit onderwerp het best aannemelijk maken aan de hand van een verwant onderzoeksveld. Nog maar een paar jaar geleden, voordat de schandalen over het ethisch handelen van topmanagers in de financiële sector prominent in de media verschenen, keek niemand ervan op als gesteld werd dat ethische of morele overwegingen niet thuishoorden in het domein van de organisatie-wetenschappen. Zelfs als een dergelijk standpunt niet expliciet werd geformuleerd, kon het worden afgeleid uit het feit dat cursussen bedrijfsethiek

slechts een zeer bescheiden plaats innamen in de leerprogramma's van de toonaangevende managementopleidingen. Dat is in een paar jaar tijd grondig veranderd. Welnu, vandaag de dag komt de esthetische invalshoek in die programma's even beperkt aan de orde als ethiek toen.

Laat ons daarom leren van hoe het met de ethiek in het bedrijfsleven is

*De Anglo-Amerikaanse managementopvatting grijpt steeds verder om zich heen. In die opvatting zijn organisaties er vooral om waarde te creëren voor hun aandeelhouders*

gegaan. Het is nog niet te laat voor een esthetisch perspectief op organiseren, al dringt de tijd: de Anglo-Amerikaanse managementopvatting grijpt steeds verder om zich heen. In die opvatting zijn organisaties er vooral om waarde te creëren voor hun aandeelhouders. De winst voor de aandeelhouders

ders staat voorop, dan komt de tevredenheid van de klanten. En de medewerkers moeten gewoon doen wat de managers zeggen en hard werken. Ze krijgen geld (salaris) in ruil voor hun tijd en energie. Daarin dienen ze de dingen efficiënt te doen en moet er voortdurend van alles gepland en gecontroleerd worden. Binnen het Anglo-Amerikaanse perspectief is de onderneming een *money making machine* voor de aandeelhouders. Werknemers zijn slechts instrumenten voor het realiseren van die doelstelling en kunnen er elk moment uit vliegen als dat voor het maximale kortetermijn-bedrijfsresultaat nodig is. De focus is niet gericht op continuïteit en op de ontwikkeling van medewerkers, maar op rendement. Zo bezien is werken vanuit 'angst' typisch Anglo-Amerikaans, met als implicaties geen vertrouwen geven, beperkingen opleggen, fouten afstraffen en persoonlijke groei beperken.

Het Rijnlandse perspectief daarentegen is veel minder gericht op planning en controle en op tegengestelde belangen tussen aandeelhouders en bestuurders enerzijds en medewerkers anderzijds. In Rijnlandse organisaties gaat het om solidariteit, vertrouwen en creativiteit. Niet de baas mag het zeggen, vanuit de top-down structuur, maar diegene die kennis van zaken heeft. De structuur van de organisatie is netwerkachtig, formeel en informeel zijn even belangrijk, en er heerst geen hiërarchische cultuur. De Amerikaanse leiderschapsstijl waar sterke leiders de dienst uitmaken, ontbreekt.<sup>6</sup> Rijnlands werken betekent werken vanuit 'moed'.<sup>7</sup> Dat betekent: vertrouwen geven, ruimte bieden, fouten toestaan (als er maar van geleerd wordt), persoonlijke groei stimuleren en positief proactief gedrag vertonen. Binnen het Rijnlandse model is de liefde voor het vak groter dan de liefde voor het geld, is continuïteit belangrijker dan winst, en is de onderneming een werkgemeenschap ten behoeve van het welzijn van alle stakeholders op langere termijn. In zijn mooiste vorm kun je zeggen dat het er in Rijnlandse organisaties om gaat dat iedere betrokkene naar waarde wordt geschat op zijn potentie tot het samen met anderen aandachtig produceren van schoonheid.

Esthetisch organiseren ligt in het verlengde van Rijnlands organiseren en is wellicht de vervolmaking daarvan in die zin dat de drie perspectieven van Plato, Habermas en Whitehead er een onderling verbonden geheel vormen.

Tegen deze achtergrond is een poging om vast te stellen wat het is dat maakt dat een organisatie zich esthetisch verantwoord gedraagt, alleszins de moeite waard. Hierbij moet dan meer over de waardering van het schone gezegd worden dan dat het een puur subjectieve ervaring is. Binnen de kunstwereld is de waarde van een kunstwerk het resultaat van de dynamiek binnen de institutionele context van het werk: de kunstwereld. Evenzo kan ook de esthetische waarde van een organisatie sociaal worden gecon-

strueerd, leidend tot ideeën die de schoonheid van zowel de werkprocessen als de daaruit voortvloeiende artefacten kunnen verhogen. Schoonheid is geen kwaliteit van de dingen en de mensen om ons heen, maar van de relatie die we met de dingen en de mensen aangaan, en heeft vooral te maken met het vermogen tot creativiteit, tot vernieuwing, tot innovatie.<sup>8</sup>

Whitehead stelt hierover: ‘Geen enkele schoonheid kan zich ooit vestigen in een voldragen harmonie. Zelfs de volmaaktheid is niet bestand tegen een oneindige herhaling. Ook hier is stilstand achteruitgang en een wegzinken in verdoving. Daarom is de schoonheid in haar diepste wezen verbonden met nieuwhed en avontuur, met het mentale, en op die manier met de rede. Zonder avontuur is een beschaving in verval.’<sup>9</sup>

Er is een overeenkomst tussen esthetische ervaringen en flow. Hoe sterker mensen esthetisch worden geprikkeld, hoe meer ze in een toestand van flow opereren en hoe meer ze intrinsiek gemotiveerd zijn. En bijgevolg, hoe beter ze hun werk doen en hoe mooier hun werk wordt, in elk geval in hun eigen ogen. Dit gevoel van flow kan zo ver gaan dat ‘een medewerker een zodanige houding tegenover zijn of haar werk heeft dat hij of zij erkent dat het werk zichzelf rechtvaardigt, dat de medewerker dat beseft en daar ook plezier in heeft. Hij of zij zal een product dan mooi noemen, omdat het object op zichzelf mooi is en niet omdat hij of zij wordt betaald om het te maken.’<sup>10</sup> Dit is in overeenstemming met Kants definitie van schoonheid als iets wat een *interesseloses Gefallen* bewerkstelligt, een belangeloos schouwen en het daarbij ervaren van onvoorwaardelijk welbehagen. Whitehead sluit zich daarbij aan als hij stelt: ‘Schoonheid is het doel van alle wording en het enige wat zichzelf rechtvaardigt.’<sup>11</sup>

In een toonaangevende tekst over organisatieontwerp en de rol die het management daarbij speelt, spreekt organisatiedeskundige Ackoff over de ‘zoektocht naar schoonheid’. Hij citeert de Amerikaanse filosoof Singer, die stelt dat ‘het de functie van de esthetiek is om te inspireren: om een visie te creëren van het betere en ons de moed te geven om die visie te volgen, welke offers daar op de korte termijn ook voor nodig zijn. Inspiratie en aspiratie gaan hand in hand. Wat wij kunst noemen is daarom het werk van mensen die in staat zijn om nieuwe aspiraties op te roepen en anderen te motiveren om die aspiraties te realiseren. We noemen dit vermogen schoonheid.’<sup>12</sup> Misschien is de relatie tussen managementstijl en esthetische gevoeligheid nog het duidelijkst geformuleerd door Kuhn in zijn essay ‘Managing as an art form. The aesthetics of management’ (1982). Hij bouwde op zijn beurt voort op het werk van Selznick, voor wie leiderschap synoniem was met kunst; leiderschap is ‘de kunst van het bouwen van instituties, het omwerken van menselijk en technologisch basismateriaal tot een organisme dat nieuwe en duurzame waarden in zich bergt’.<sup>13</sup>

AANBEVELINGEN TEN DIENSTE VAN MOOI WERK

De kunst van de zoektocht naar schoonheid in organisaties levert een aantal productieve inzichten op die meer ruimte bieden voor ontwikkeling en duurzaamheid dan de strikte focus op rendement van de ‘ware’ bedrijfsstrategie of de nadruk op het ‘goede’ gedrag. Als schot voor de boeg volgt hierna een aantal aanbevelingen die kunnen inspireren tot mooi werk.

- 1) Stimuleer organisaties om producten te maken en diensten te leveren die door de medewerkers op de vloer zelf mooi gevonden worden. Dat zal uiteindelijk – en ceteris paribus – een positief effect hebben op de productiviteit van de organisatie.
- 2) Ontwerp werkprocessen met een hoge esthetische kwaliteit, omdat mooie processen een grotere kans geven op mooie producten en diensten. Daarbij is het oordeel over de esthetische kwaliteit van die proces-

*Stimuleer organisaties om producten te maken en diensten te leveren die door de medewerkers op de vloer zelf mooi gevonden worden*

sen ter competentie van degenen die die processen uitvoeren, in casu de medewerkers op de vloer. Een voorwaarde daarvoor is dat zij, evenals de betrokken managers, oprecht geïnteresseerd zijn of raken in de deskundigheden die op de werkvloer aan de orde zijn, want zonder waardering voor elkaars vak wordt

samenwerking lastig. Ontbreekt die voorwaarde, dan is een interactieve en reflectieve zoektocht naar ‘de liefde voor het vak’ een kansrijke eerste interventie.

- 3) Faciliteer een situatie waarin medewerkers plezier in hun werk hebben, bijvoorbeeld door het stimuleren van collectieve flow. Het ontstaan daarvan kan onder meer bevorderd worden door het boven de werkvloer construeren van een virtueel hitteschild voor de in veel organisaties aanwezige Anglo-Amerikaanse overmaat aan planning & control (managementcockpits en -dashboards, *totally integrated balanced scorecards*, *review reports*, certificeringscontroles, visitatiecommissies, prijzencircussen met jury’s, *awards* voor dit en dat, enzovoort). Als managers, met name eerstelijnsmanagers, geholpen worden de attitude te ontwikkelen om als hitteschild te fungeren voor de ruis van boven, de *corporate noise*, dan helpt dat de mensen op de vloer om aandachtig en geconcentreerd met het vak bezig te blijven en dat verhoogt weer de kans op het optreden of continueren van collectieve flow.
- 4) Expliciteer bottom-up, bijvoorbeeld via een proces van Large Scale Interventions, de collectieve ambitie van de (deel)organisatie door het geza-

menlijk en interactief identificeren van de *shared values* van de medewerkers. Daardoor ontstaat zowel op individueel als op collectief niveau een grotere (rationele en/of emotionele) helderheid over de mate van betrokkenheid bij de producten en diensten die de (deel)organisatie aan haar omgeving levert. Als medewerkers naar aanleiding van een dergelijk proces constateren dat zij relatief weinig waarden delen met de meerderheid van hun organisatiegenoten, én als deze medewerkers zichzelf serieus nemen, dan zal dat vroeg of laat leiden tot hun vertrek. Dat is goed voor henzelf en goed voor degenen die blijven. Het gemiddelde enthousiasme voor de producten of diensten die de organisatie maakt, neemt daardoor immers toe, en dat komt uiteindelijk ten goede aan de esthetische kwaliteit van die producten en diensten.

- 5) Herontwerp of ontwerp de inrichting en besturing van de organisatie zodanig dat die door managers en medewerkers mooi gevonden wordt, omdat een mooie organisatie de esthetische kwaliteit van de werkprocessen positief beïnvloedt. Door meer Rijnlants denkende adviseurs vaak genoemde ontwerpparameters voor een mooie organisatie zijn onder meer: minder 'verticale' instrumenten voor planning & control installeren, en in plaats daarvan meer sturen op collectieve ambitie, veel meer ruimte geven voor zelfsturing en zelforganisatie, uit het vak afkomstige managers aanstellen (zeker op eerstelijnsniveau), platte hiërarchieën maken, naast bestuursaandacht voor efficiency ook veel bestuursaandacht geven aan innovatie en aan de lange termijn, en daarmee samenhangend: het praktiseren van een hoge chaos- en onzekerheidstolerantie, het bieden van relatief vaste arbeidscontracten en van permanente leermogelijkheden voor de medewerkers.<sup>14</sup> De overdreven nadruk op flexibele contracten zonder perspectief is *penny wise and pound foolish*.
- 6) Spreek managers aan op hun (gebrek aan) esthetische sensitiviteit, confronteer hen daarmee. Durf met hen op zoek te gaan naar de schoonheid in hun organisaties; vraag hun waar die is, waar we die kunnen zien en voelen, en waarom die niet ook daar en daar en daar in de organisatie te vinden is, en of hij of zij de organisatie niet mooier zou willen maken dan die nu is. Dat verhoogt de kans dat zij zich meer zullen laten leiden door een esthetisch motief bij het ontwerpen en veranderen van de inrichting en besturing van hun organisaties.
- 7) Veel adviseurs zijn ook docent bij *corporate academies* en in (postacademische en post-hbo-)leerprogramma's voor executives. Oefen in die contexten invloed uit op de leerdoelstellingen en de curricula van de programma's, om te beginnen door te pleiten voor opname van een module over 'bedrijfs'esthetiek'. Een *corporate curriculum* waarin het esthetisch

rendement van de organisatie aan de orde komt, zal uiteindelijk een positieve invloed hebben op de esthetische sensitiviteit van de mensen.

- 8) Met hun processen en de daaruit voortkomende producten en diensten hebben organisaties de mogelijkheid om schoonheid te produceren. Een organisatie die voor die prestatie-indicator veel aandacht heeft, zouden we een mooie (of esthetische) organisatie kunnen noemen. Kernvraag is of we daarnaar op zoek durven gaan en organisaties mooier willen maken. In de organisatiekunde is de esthetische context van het gedrag van managers en medewerkers lange tijd verwaarloosd. Met Guillén erken ik dat mensen even intens naar schoonheid kunnen verlangen als dat zij instrumenteel en moreel acceptabele methoden nastreven. Het wordt daarom tijd dat organisatieonderzoekers, adviseurs, bestuurders en politici deze zoektocht gaan ondersteunen. Het zou een mooie weg uit angstige organisatieculturen kunnen zijn.

*Noten*

- 1 Dit artikel is deels gebaseerd op: M.C.D.P. Weggenman en I.S. Lammers, 'Op zoek naar elegantie. De esthetiek van werkprocessen in organisaties', *Management & Organisatie* (2006), nr. 3-4, pp. 303-321.
- 2 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- 3 Mauro F. Guillén, 'Scientific management's lost aesthetic. Architecture, organization, and the taylorized beauty of the mechanical', *Administrative Science Quarterly* 42 (1997), pp. 682-715.
- 4 Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press, 1967 [1933], pp. 267-268.
- 5 Max Weber, *Economy and society. An outline of interpretive sociology*. New York, Bedminster Press, 1968, pp. 24-25.
- 6 Jaap Peters en Mathieu Weggeman, *Het Rijnlandboekje. Principes en inzichten van het Rijnland-model*. Amsterdam: Business Contact, 2009.
- 7 Zie ook: Hans Versnel en Jan Jaap Brouwer, *Stop de Amerikanen! Ten minste 10 redenen om gewoon Europees te blijven*. Houten: Terra, 2011.
- 8 Robert M. Pirsig, *Zen en de kunst van het motoronderhoud. Een onderzoek naar waarden*. Amsterdam: Ooievaar Pocket-house, 1994 [1976].
- 9 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
- 10 D.A. White, 'It's working beautifully! Philosophical reflections on aesthetics and organization theory', *Organization* 3 (1996), nr. 2, pp. 195-208.
- 11 Whitehead 1967, p. 266.
- 12 E.A. Singer jr, *In search of a way of life*. New York: Columbia University Press, 1948; geciteerd in: R.L. Ackhof, *Creating the corporate future. Plan or be planned for*. Chichester: Wiley, 1981, pp. 39-41.
- 13 Voor een mooi overzicht zie: L.E. Sandelands en G.C. Buckner, 'Of art and work. Aesthetic experience and the psychology of work feelings', *Research in Organizational Behavior* 11 (1989), pp. 105-131.
- 14 Mathieu Weggeman, *Provocatief adviseren. Organisaties mooier maken*. Schiedam: Scriptum Management, 2003.

# Hoe zou een hoopvolle politiek er in de praktijk uit moeten zien volgens burgers?

*Achter onvrede onder burgers over politiek schuilen, anders dan vaak gedacht wordt, vooral hoge verwachtingen over hoe politici zich zouden moeten gedragen en hoe de politiek zou moeten werken. Om een hoopvoller beeld van politiek te geven is het van belang dat politieke ambtsdragers zich van die morele bril bewust zijn. Dat vraagt om een andere communicatiewijze: minder technocratisch en met meer aandacht voor ethiek en de eigen normen, waarden en deugden. Van politici wordt verlangd dat ze burgers deelgenoot maken van hun overwegingen en motivaties en dilemma's. Zij dienen in hun doen en laten de morele dimensie van hun vak zichtbaar te maken en geloofwaardig te belichamen.*

---

door *Claartje Brons*

---

De auteur is werkzaam bij het Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties. Ze is onlangs aan Tilburg University gepromoveerd op *Political discontent in the Netherlands in the first decade of the 21st century*.

WAAR ZIJN BURGERS ONTEVREDEN OVER IN DE POLITIEK? En wat verwachten ze van hun politieke ambtsdragers? In deze bijdrage vat ik een deel van mijn (promotie)onderzoek naar de huidige politieke onvrede in Nederland samen.<sup>1</sup> Ik ga specifiek in op de kritiek en verwachtingen die leven bij politiek ontevreden burgers. Daarbij baseer ik me op twintig diepte-interviews die ik heb gevoerd met burgers die als politiek ontevreden aangemerkt kunnen worden.<sup>2</sup> Vervolgens reflecteer ik kort op de verwachtingen en



eisen die in deze tijd aan politieke ambtsdragers gesteld worden. Ik sluit af met een aantal aanbevelingen en vervolgvragen.

#### WAAR ZIJN BURGERS ONTEVREDEN OVER IN DE POLITIEK?

Vrijwel alle personen die ik tijdens mijn onderzoek sprak, uitten in meer of mindere mate kritiek op de politiek, maar de objecten van kritiek verschillen, alsook de intensiteit ervan. Ik onderscheid grofweg vier typen onvrede. Ten eerste komt in de interviews een duidelijke frustratie naar voren over het reilen en zeilen van ‘de politieke klasse’ in Nederland en de individuele politici en partijen daarbinnen. Deze onvrede is vrij consistent en komt in bijna ieder interview op eenzelfde wijze ter sprake. De geprivilegieerde uitzonderingspositie van politici en het nastreven van (financieel) eigenbelang zijn daarbij de voornaamste mikpunten van kritiek. Bij die vermeende privileges van ‘de hoge heren in Den Haag’ wordt er geregeld verwezen naar de vriendjespolitiek en banencarrousel in de politiek. Een quote: ‘Als je eruit gegooid wordt kun je nog burgemeester hier of daar worden.’ Of er wordt gerefereerd aan genereuze wachtgeldregelingen, terwijl gewone mensen het bij het verliezen van hun baan – tijdens de crisis natuurlijk uiterst actueel – moeten doen met een uitkering of ww. Ten tweede zijn de personen die ik sprak ontevreden over beleid, zowel over huidig regeringsbeleid als over langer lopend overheidsbeleid. Daarbij komt een waaier aan beleidsthema’s aan bod, waarbij onvrede over het beleid rondom (ouderen)zorg en politie en justitie domineert. Het zijn vooral de vermeende onrechtvaardigheid van het beleid en de verkeerde inzet van middelen waar men zich druk over maakt. Ten derde zijn de geïnterviewden geregeld ontevreden over de werking van het politieke partijstelsel, met name over de hoeveelheid politieke partijen die in de Tweede Kamer vertegenwoordigd zijn. Naast onvrede over beleid, politieke klasse of partijstelsel komen bij de beschouwingen over overheid en politiek geregeld zorgen naar voren over de hedendaagse maatschappij; deze vierde vorm van kritiek richt zich op het egoïsme en het gebrek aan solidariteit dat men bij de mensen om zich heen ziet.

Bij drie van de typen onvrede voeren morele bezwaren de boventoon: de politieke klasse, het gevoerde beleid en de maatschappij deugen niet in de ogen van burgers. De diepte-interviews laten daarmee een verhaal horen dat tot nu toe vaak achterwege blijft in de discussie over politieke onvrede. In de visie van burgers leven politici in een andere wereld, als een aparte klasse, waar ze kunnen rekenen op allerlei (financiële) privileges en de effecten van hun eigen politieke beslissingen niet voelen. Men vertrouwt er niet op dat politici de verdelingsvraagstukken in de maatschappij op een

rechtvaardige en eerlijke manier behartigen. Eenmaal in de bevoorrechte machtspositie van vertegenwoordiger of bestuurder ontstaat er wantrouwen over de mate waarin zij besluiten kunnen nemen die voor iedereen rechtvaardig zijn. Politici worden er daarnaast om verfoeid als zij al ruziemakend de spotlights zoeken. Omdat politici besluiten nemen die alle burgers aangaan, omdat ze wetten maken waarvan de (financiële) consequenties door iedereen gevoeld worden, en omdat ze uit algemene middelen betaald worden, zo gaat de redenering, worden privileges en misstappen niet getolereerd en geaccepteerd. Degenen in een machtspositie worden op de voet gevolgd, niet alleen ter controle van hun technische optreden en vakkennis, maar juist ook ter controle van hun morele doen en laten. De negatieve beelden over politici sluiten nauw aan bij wat is beschreven in het Sociaal en Cultureel Rapport van 2014 van het SCP. Mensen ervaren dat politieke ambtsdragers in veel opzichten (en met name in moreel opzicht) helemaal niet superieur zijn.<sup>3</sup>

#### HOGE VERWACHTINGEN

Naast de gevoelens en objecten van onvrede worden tegelijkertijd de normen en verwachtingen zichtbaar die ontevreden burgers hanteren ten aanzien van hun politieke autoriteiten. De personen die ik sprak formuleren tussen de regels door voortdurend normen, verlangens en idealen waaraan politieke autoriteiten en het beleid dat ze voeren naar hun idee zouden moeten voldoen. Dat gebeurt in spiegelbeeld als zij aangeven wat ze afschuwelijk vinden: 'al dat geharrewar', 'de zwartmakerij', gedrag dat 'goedkoop' is, en beleid dat 'oneerlijk' of 'onrechtvaardig' wordt genoemd. Het gebeurt ook als ze omschrijven wie ze een sympathieke politicus vinden: 'beschaafd', 'eerlijk', 'oprecht' of 'sympathiek'. Vrijwel geen van de geïnterviewden had werkelijk alleen maar negatieve verwachtingen van de politiek en politici in het algemeen. Integendeel, de geïnterviewden hadden juist hoge verwachtingen van hoe politici zich zouden moeten gedragen en hoe de politiek zou moeten werken. In het ideale geval zouden politici zich volgens deze burgers moeten bekommeren om een rechtvaardige en eerlijke samenleving, waarin gelijke behandeling en het algemeen belang vooropstaan. Van politici wordt verwacht dat ze zich aan gangbare fatsoensnormen houden: dat ze, ook als ze het met elkaar oneens zijn, openstaan voor elkaars mening; dat ze elkaar op een hoffelijke manier en met inlevingsvermogen bejegenen; dat ze de bereidheid hebben in te schikken als dat nodig is om tot een besluit te komen; maar ook dat ze open en eerlijk communiceren met burgers en motiveren wat ze gedaan hebben en waarom. Ze kijken vooral met een morele blik naar politieke ambts-

dragers en verwachten dat politici in alle opzichten het goede voorbeeld geven.

Gevraagd naar wat politici zouden kunnen doen om hun oordeel over de politiek milder te stemmen, variëren de antwoorden. De meeste mensen noemen als oplossing het verminderen van het aantal politieke partijen,

*Burgers kijken vooral met een morele blik naar politieke ambtsdragers en verwachten dat politici in alle opzichten het goede voorbeeld geven*

het vergroten van het inlevingsvermogen van de politieke klasse, en het veranderen van de politieke en overheidscommunicatie: eerlijk en open zijn over hoe dingen zitten en gaan, duidelijkheid bieden en zaken simpel uitleggen. Iets minder vaak worden concrete beleidsmaatregelen genoemd, bijvoor-

beeld voor een gelijkere verdeling van inkomens, betere ouderenzorg, het verbeteren van veiligheid, en strengere straffen. Slechts in een enkel geval draagt men het vergroten van de zeggenschap van burgers aan als oplossing: invoering van het referendum en invoering van een gekozen burgemeester en een gekozen minister-president. In de verhalen van burgers is niet zozeer een verlangen naar meer persoonlijke politieke zeggenschap of directe democratie te herkennen, maar veeleer een verlangen naar invoelende, betrouwbare en resultaatboekende politieke autoriteiten en naar deugden in de politiek. Hun opvattingen sluiten eerder aan bij theorievorming waarin gesteld wordt dat burgers zich niet zelf willen mengen in het politieke werk, maar met name verlangen naar een betrouwbare, controleerbare politieke klasse en de nodige checks-and-balances willen zien om een politieke cultuur van eigenbelang en nepotisme in te dammen.<sup>4</sup>

Kan het negativisme ook worden begrepen als een kenmerk van verweesde burgers die de moderne tijd niet kunnen bijbenen?<sup>5</sup> De interviews leveren wat dat betreft een gemengd beeld op. De variatie tussen hoe men in het leven staat is groot: sommigen noemden zichzelf gekscherend 'alleen op de wereld' en worden opgeslokt door een enkele activiteit zoals ziekenhuisbezoek, anderen vertelden zichtbaar genietend over de rijkdom van hun sociale leven en bezigheden. Hoewel een enkel persoon zich wel buiten de maatschappij voelt staan, is dit niet het overheersende beeld dat de interviews oproepen. Hoewel veel mensen negatief oordelen over het optreden van politici, zijn zij tevreden over hun eigen leven, vindt men de buurt waarin men woont over het algemeen fijn, en prijst men zich tevreden met het wonen in een relatief 'goed geregeld en rijk land als Nederland'. Dat men tevreden is met het eigen leven maar niet met het functioneren van politiek en maatschappij, is al eerder naar voren gekomen in

surveyonderzoek<sup>6</sup> en wordt in de interviews bevestigd. Opvallend is wel dat vrijwel alle geïnterviewden een vrij negatieve verwachting ten aanzien van de toekomst hebben. Allen zijn angstig over wat de toekomst hun brengt.

#### DE AFSTAND TUSSEN VERWACHTINGEN EN PRAKTIJK

Van politieke ambtsdragers wordt verwacht dat ze in alles het goede voorbeeld geven. Ik heb daarbij de morele dimensie uitgelicht. Dat laat onverlet dat er ook op andere vlakken verwachtingen bestaan. Van politieke ambtsdragers wordt immers in de huidige tijd verwacht dat zij voldoen aan alle normen van goed bestuur. Van hen wordt verwacht dat ze boven alles behoorlijk en integer zijn, maar daarnaast ook dat ze democratisch en responsief zijn en niet in de laatste plaats slagvaardig.

Iedere dimensie van dat goede bestuur vraagt daarbij om bepaalde kwaliteiten en vaardigheden. Zo wordt er aan de ene kant om gevraagd dat politieke ambtsdragers benaderbaar, herkenbaar, verantwoordelijk en democratisch afrekenbaar zijn en burgers betrekken bij hun beleids- en besluitvorming. Daarbij wordt verwacht dat ze in hun doen en laten tevens integer en onkreukbaar, doch menselijk en authentiek zijn. Daarnaast wordt verwacht dat ze weten wat er maatschappelijk speelt, de juiste feiten en cijfers paraat hebben, in geen geval belastinggeld verspillen en maatschappelijke problemen oplossen en voldoende lef en politieke visie tonen. Van politieke ambtsdragers wordt kortom verwacht dat ze op alle mogelijke fronten presteren. En dat in een glazen huis, waarbij het politieke ambt vierentwintig uur per dag doorgaat en een bepaalde handigheid vereist is in het omgaan met (nieuwe) media. Wat gevraagd wordt is niet onmenselijk, maar wel een opgave waarbij heel verschillende kwaliteiten en vaardigheden worden gevraagd.

Tegelijkertijd, zoals ik in deze bijdrage heb omschreven, is er een grote afstand tussen verwachtingen en ervaren praktijk. Er bestaat een hardnekkig beeld van een geprivilegieerde elite die uit is op haar eigenbelang. De bestaande politieke onvrede van burgers wordt daarbij door een steeds bonter gezelschap van (oud-)politici, columnisten, opiniemakers en burgers buitengewoon krachtig onder de aandacht gebracht. Politieke ambtsdragers bevinden zich daarmee in een lastige positie. Zoals Elco Brinkman, voormalig minister en fractievoorzitter van het CDA het treffend verwoordde in een gesprek met onderzoekers van het SCP, zit het negatieve beeld van politieke gezagsdragers hen geregeld in de weg. Een quote uit het onderzoek van het SCP: 'Je moet nu eerst over het beeld heen: ah, hij hoort bij de elite, ja, hij hoort bij een bepaald netwerk, hij is rijk. Dat zet een horde in het debat. Je begint op achterstand.'<sup>7</sup>

Om de democratie in de praktijk te laten functioneren hebben we politiek en politici nodig. Maar, welke burgers durven – gezien de verwachtingen, het beeld en de complexiteit – nog het politieke podium te betreden? Het is in dit opzicht interessant om te weten dat geen van de politiek ontevreden burgers die ik tijdens mijn onderzoek sprak, overweegt om lid te worden van een politieke partij en zelf de politiek in te gaan. Men preferert de traditionele rol van kiezer. Daarbij wordt overigens geregeld een tegenstem uitgebracht. Tegen een links of tegen een rechts blok, of tegen een bepaalde partij of politicus. Soms geven mensen aan niet de politiek in te willen omdat politiek niet hun voornaamste interesse is. Het komt ook voor dat mensen zich niet vaardig en zeker genoeg voelen om die stap te zetten. Daarnaast geven sommigen aan bang te zijn om in de politiek de eigen principes en idealen te moeten verloochenen. Het zijn dus zowel de verwachtingen alsook de eigen negatieve beelden die mensen ervan weerhouden om meer te doen dan te stemmen bij verkiezingen.

#### AANDACHT VOOR ETHIEK EN MOREEL LEIDERSCHAP

Hoe kunnen politici tegemoetkomen aan de morele kritiek en verwachtingen van burgers? Hoe is het verschil tussen verwachting en rauwe werkelijkheid te overbruggen?

In mijn visie is het noodzakelijk dat politieke ambtsdragers en politieke partijen – juist vanwege hun lastige positie – aandacht besteden aan de ethiek van hun beroepsgroep. Zij zouden meer dan nu gebeurt als beroepsgroep kritisch kunnen reflecteren op hun eigen positie en de bijbehorende privileges, en onderzoeken en beslissen of en op wat voor manier modernisering van de positie van politieke ambtsdragers nodig is. Daarbij hoort ook de reflectie op hoe de ethiek van hun beroepsgroep naar eigentijdse standaarden vormgegeven en uitgedragen kan worden naar burgers. Politieke gezagsdragers als beroepsgroep kunnen de ook voor hen geldende Code Goed Bestuur verder uitwerken in integriteitsbeleid en een eventuele gedragscode voor politieke ambtsdragers, en daarmee aan burgers uitdragen hoe ze tegemoetkomen aan de vereisten van een behoorlijk en integer bestuur. Om een hoopvoller beeld van politiek te geven is het van belang dat politieke ambtsdragers zelf aangeven waarom zij de politiek, ondanks de negatieve beeldvorming en verhalen, een lovenswaardig vak vinden, hoe zij in hun dagelijkse politieke werk hun idealen trachten trouw te blijven, en hoe zij omgaan met de dilemma's die onlosmakelijk met hun positie verbonden zijn. Juist omdat politiek en politici voor het functioneren van de democratie onmisbaar zijn, is het belangrijk dat zij een ander beeld plaatsen naast het negatieve stereotype van de machtsbeluste politicus. Daarmee

kunnen ze in hun voorbeeldfunctie burgers inspireren om mee te doen en meer te doen dan bij verkiezingen een (tegen)stem uitbrengen.

Eveneens kunnen politieke ambtsdragers in hun doen en laten de waarden en deugden die voor hen belangrijk zijn laten doorklinken. Oog hebben voor de morele dimensie in de politieke oordeelsvorming van burgers betekent niet per se dat politici veel meer informatie of openheid zouden moeten geven over technische details van beleid of beleidsprocessen. Over de morele dimensie communiceren betekent anders communiceren: minder technocratisch en met meer aandacht voor ethiek en de eigen normen, waarden en deugden. Om politiek optreden en politieke besluiten meer dan nu te rechtvaardigen vanuit een morele invalshoek, vraagt van politici om steeds weer – bij ieder besluit en optreden – te motiveren waarom hun doen en laten redelijk, eerlijk en rechtvaardig is. En waarom hun besluiten en gedrag passen bij hun principes. Mensen snappen best dat politieke partijen en ambtsdragers – zeker als ze deelnemen aan een regeringscoalitie – soms moeten terugkomen op verkiezingsbeloften en compromissen moeten sluiten. Van hen wordt echter wel verlangd dat ze burgers deelgenoot maken van hun overwegingen en motivaties.

#### Noten

- 1 Claartje Brons, *Political discontent in the Netherlands in the first decade of the 21st century*. Proefschrift Tilburg University. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014.
- 2 Dit in de zin dat zij sterk negatief antwoorden op verschillende stellingen die hun in 2010 in een TNS Nipo-panel zijn voorgelegd. Deze stellingen zijn: (1) De overheid weet wat er leeft onder de bevolking; (2) Politici begrijpen de problemen waar burgers mee te maken hebben; (3) Kamerleden bekommeren zich niet om de mening van mensen zoals ik; (4) De politieke partijen zijn alleen maar geïnteresseerd in mijn stem en niet in mijn mening.
- 3 Joep de Hart en Pepijn van Houwelingen, 'De eenzame elite', in: Cok Vrooman, Mérove Gijsberts en Jeroen Boelhrouwer (red.), *Verschil in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2014*. Den Haag: SCP, 2014, pp. 205-224.
- 4 John R. Hibbing en Elizabeth Theiss-Morse, *Stealth democracy. Americans' beliefs about how government should work*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- 5 Gabriël van den Brink, *Mondiger of moeilijker? Een studie naar de politieke habitus van hedendaagse burgers*. Den Haag: Sdu/WRR, 2002; en Idem, *Moderniteit als opgave. Een antwoord aan relativisme en conservatisme*. Amsterdam: SUN, 2007.
- 6 Sociaal en Cultureel Planbureau, *Sociale staat van Nederland 2007*. Den Haag: SCP, 2007; Idem, *Continu Onderzoek Burgerperspectief*. Den Haag: SCP, 2008.
- 7 De Hart & Van Houwelingen 2014, p. 213.

Vamik Volkan

## ‘Leer verschil te maken tussen realistische gevaren en ingebeelde angsten’

‘Toen ik in 1932 op Cyprus geboren werd, stond mijn ouderlijk huis in Nicosia op de grens van de Turkse en Griekse sectie. Zonder dat ik mij daarvan toen bewust was, ervoer ik aan den lijve hoe de identiteit van grote groepen mensen verdeelt. Hoe mijn eigen identiteit vervlochten raakte met de identiteit van de Turks-Cypriotische groep. Ik herinner mij dat ik in Cyprus op een Griekse boerderij was waar varkens gehouden werden. Ik wilde met de biggetjes spelen. Mijn Turkse grootmoeder, een moslima, gaf mij te verstaan de biggetjes niet aan te raken: ze zijn vies. Ze bedoelde: varkens zijn vies voor moslims. Zo worden dingen onderdeel van je identiteit. Voor het Turkse kind wordt het varken iets wat bij de Grieken hoort en niet bij de Turken. Hiermee heeft het Turkse kind in het varken een reservoir gevonden waarin het alles wat slecht is buiten zichzelf kan opbergen. Omdat dit voor alle Turkse kinderen gold, hadden ze een gemeenschappelijk iets om zich als groep mee van “anderen” te onderscheiden. Het varken ligt als het ware klaar om bij oplopende conflicten en problemen een gevaarlijke lading te krijgen.’

‘Voor een normale ontwikkeling van kinderen is het van groot belang dat zij een stevig gevoel van eigenheid ontwikkelen:



VAMIK VOLKAN (1932)

Wereldwijd erkend expert op het vlak van het omgaan met ernstige conflicten tussen grote groepen, Turks-Cypriotisch emeritus hoogleraar in de psychiatrie aan de Universiteit van Virginia en president van het International Dialogue Initiative (IDI). Werkte met politieke en religieuze leiders als Jimmy Carter, Michail Gorbatsjov, Desmond Tutu, Yasser Arafat en Jean-Bertrand Aristide. Publiceerde vele boeken, waaronder *Enemies on the couch. A psychopolitical journey through war and peace* (2013) en *Psychoanalysis, international relations, and diplomacy. A sourcebook on large-group psychology* (2014).



Wie ben ik? Wie ben ik niet? Wie zijn wij, en wie zijn de anderen? Studies naar kinderontwikkeling wijzen erop dat “angst voor vreemden” al met acht maanden zijn intrede doet. Het zeer jonge kind zal glimlachen naar wie eigen en vertrouwd zijn en schreeuwen en angstig worden bij vreemden. Vreemden bevestigen wie ik ben.’

‘Hiermee wordt al vroegtijdig duidelijk dat er diep in onszelf lijnen lopen die eigen van niet-eigen scheiden. Voor de ontwikkeling is het cruciaal om bondgenoten van vijanden te onderscheiden.’

‘Technologische ontwikkelingen maken het vandaag mogelijk om mensen in een raket naar Mars te sturen. Zo ver is de wetenschap. De wereld wordt economisch en technologisch ontgrensd. Maar identiteitsgrenzen blijven. De menselijke natuur, met die diepgewortelde dynamiek tussen “ons” en “de anderen”, tussen vrienden en vijanden, is niet met een druk op de knop te veranderen.’

\* \* \*

‘In de wereld van vandaag worden we opgeschrikt door terroristische aanslagen, wreedheden, onthoofdingen, bedreigingen. Zeer zichtbaar voor vrijwel iedereen. Online, virtueel. Deze feitelijke wreedheden en barbarij roepen angst op. Het ingewikkelde en vervaarlijke is nu dat wanneer wij dit collectief waarnemen, wij collectief angstig worden. Psychoanalytisch bezien is het cruciaal om onderscheid te maken tussen angst en vrees. Angst is ambigu, en niet gekoppeld aan een duidelijk, concreet en specifiek gevaar. Terroristische aanslagen kunnen zich nu eigenlijk overal en altijd voordoen; daar kun je je niet goed tegen wapenen. De wereld wordt

onveilig, anderen worden onze vijand. Hier ligt collectieve regressie op de loer: “wij” tegen “zij”. Deze splitsing voltrekt zich niet toevallig, maar in belangrijke mate langs de lijnen van groepsidentiteit. Vrees daarentegen is specifiek; het is een specifiek iets waarvoor we bang zijn. Een realistisch gevaar waartegen we ons dan ook veel beter kunnen verdedigen.’

‘Onze samenleving moet proberen angst in vrees om te zetten. En onze politieke, etnische en religieuze leiders kunnen beter gebruikmaken van de inzichten die er inmiddels in de psychologie bestaan over identiteitsvorming van individuen en groepen, en hoe deze bij conflicten geïmagineerd kunnen worden en toneel kunnen worden van destructief geweld.’

‘Wij moeten onze kinderen en onszelf leren om de impuls te beheersen anderen te dehumaniseren. Het is goed dat er pro-

.....  
*Onze politieke en religieuze leiders kunnen beter gebruikmaken van de inzichten die er inmiddels in de psychologie bestaan over identiteitsvorming*  
 .....

jecten op scholen in de vs zijn waarin men leert om niet in vooroordelen over anderen te vervallen. Evenzeer is het van belang om niet door te schieten in een utopisch ideaal dat eenieder van de ander moet houden. Het gaat om het kunnen tolereren en respecteren van verschillen tussen mensen en groepen. En slecht en afgrijselijk gedrag van anderen valt daar niet onder.’



## *No more heroes?* De noodzaak van een nieuw soort burgermoed

*Verreweg de meesten van ons neigen er in het dagelijks leven toe zich aan te passen – aan een dubieuze regering, aan de dreiging met terreur, aan een bedrijfscultuur die op angst en intimidatie is gebaseerd, aan de nieuwste morele zekerheden. Maar de verdediging van de democratische rechtsstaat en de open samenleving vraagt vandaag een nieuw soort burgermoed, een die niet terugvalt op het vertrouwde nationalisme en de oude soldatendeugden. De helden die wij in Europa vandaag bewonderen worden meestal terecht beschouwd als kosmopolitische helden, omdat zij ook tegen de eigen (staats)gemeenschap in durfden te gaan.*

.....  
door *Theo de Wit*  
.....

De auteur is universitair docent sociaal-politieke filosofie aan Tilburg University.

‘DE MENSELIJKE VRIJHEID IS WEZENLIJK NIET-HELDHAFTIG’, zo constateert de filosoof Emmanuel Levinas in een van zijn teksten.<sup>1</sup> Levinas spreekt hier niet alleen als vakfilosoof: als jood verloor hij in de Tweede Wereldoorlog zijn beide ouders, zijn twee broers en zijn schoonouders, en zelf zat hij vier jaar lang in krijgsgevangenschap, terwijl zijn vrouw de oorlog overleefde door onder te duiken.<sup>2</sup> Zijn werk, dat pas vanaf de jaren zestig in bredere kring werd opgemerkt, is tegen de achtergrond van de ineenstorting van moraal en beschaving in Europa te lezen. Zijn oeuvre kan worden gelezen als een meditatie op de Bijbelpassage waar het verbod om het bloed te vergieten van je medemens wordt afgeleid uit het gegeven dat ‘God de mens als zijn evenbeeld heeft gemaakt’ (Genesis 9,6), maar óók als een uit ont-

steltenis voortgekomen reactie op de wereld van de jaren dertig, waarin de angst voor de moorddadige ander alomtegenwoordig was geworden.

Men kan het verzet van de menselijke vrijheid en van het vrije oordeel volgens Levinas namelijk breken door de tirannie, die vele middelen tot haar beschikking heeft: intimidatie, geld en liefde, zwijgen of juist wel-sprekendheid, foltering en honger. Het is zelfs mogelijk gebleken om ‘slavenzielen’ te maken: dan wordt de tirannie niet eens meer als zodanig ervaren, omdat dan ‘liefde tot de meester de ziel zozeer vervult dat deze geen afstand meer neemt’.<sup>3</sup> Zo leert onze geschiedenis. En Levinas voegt er pessimistisch aan toe dat de mogelijkheid van de slavenziel, die bij uitstek in het twintigste-eeuwse totalitarisme werkelijkheid is geworden, ‘misschien wel de weerlegging van de menselijke vrijheid’ genoemd moet worden. Ik kom straks nog terug op de conclusie die Levinas trekt uit deze broosheid en perverteerbaarheid van onze vrijheid. Eerst wil ik wijzen op twee fenomenen die men als een soort bijproducten van dit gebrek aan heldhaftigheid kan beschouwen en die naast iets treurigs soms ook iets komisch hebben. In de kern gaat het in beide gevallen om het type van de ‘held op sokken’. Een held op sokken ben ik wanneer ik mijn gebrek aan heldhaftigheid tracht te verbloemen. Dat kan ik doen door *achteraf* de rechte rug of het moedige verzet te claimen die feitelijk ontbraken, of door mee te liften op de ervaringen en de moed van *anderen*. Het eerste verschijnsel benoem ik hier als het heldendom achteraf, het tweede als het afgeleide of geleende heldendom.

#### HET HELDENDOM ACHTERAF

Eerst het heldendom achteraf. In zijn roman over de eerste maanden na de Duitse nederlaag in 1945 geeft de Duitse schrijver Hans Fallada daarvan vele voorbeelden. Nadat de hoofdpersoon in zijn roman – die de veelzeggende titel *Een waanzinnig begin* draagt – door een reeks toevalligheden burgemeester is geworden van een net door de Russen bevrijd Duits stadje en belast is met de denazificatie, ontdekt hij dat bijna alle leden van Hitlers NSDAP plotseling halve verzetsstrijders bleken te zijn geweest. ‘Ze verklaarden allemaal heilig verontwaardigd of met tranen in de ogen dat ze alleen onder dwang of hoogstens om economische redenen tot de partij waren toegetreden. Ze waren allemaal bereid dat schriftelijk te verklaren, het liefst hadden ze alles meteen met een heilige eed voor de wereld en voor God bezworen. Onder al die twee- of driehonderd nationaalsocialisten was er niet één uit “innerlijke overtuiging” tot de partij toegetreden.’ ‘Onderteken die schriftelijke verklaring nou maar’, zei de nieuwe burgemeester dan vaak korzelig en ongeduldig, ‘wij in dit kantoor weten allang

dat er op de hele wereld maar drie nationaalsocialisten hebben bestaan: Hitler, Göring en Goebbels – Klaar, de volgende!’<sup>4</sup>

Deze burgervader kende zijn pappenheimers. In Duitsland gebruiken ze voor mensen die zich hiervan bedienen de term *Wendehälse*; draaikonten, zouden wij in Nederland zeggen: zij die nauwgezet meewaaien met de nieuwste politieke wind. Ook na de ontmanteling van de latere DDR is dit een veelvoorkomend verschijnsel geweest: Stasi-informanten claimden plotseling verzet tegen de alomtegenwoordige overheid. Een ander voorbeeld is de houding van vele blanke Afrikaners net na het Apartheidsregime. Waar iemand die zich openlijk distantieerde van dit regime voorheen al snel te boek stond als verrader en kon rekenen op marginalisering en sociale uitsluiting, daar waren er na het einde van dit regime plotseling heel wat tegenstanders van Apartheid – ‘weerhanen’ worden deze draaikonten daar genoemd. Het hele verschijnsel illustreert Levinas’ observatie over de fragiele status van de vrijheid, die hij in zijn tekst overigens niet zozeer veroordeelt als wel als antropologisch uitgangspunt neemt bij een betoog.

#### HET AFGELEIDE HELDENDOM

Dan het afgeleide heldendom. De altijd goudeerlijke schrijver en interviewer Ischa Meyer bekende eens dat hij vroeger als kind met zijn joodse vriendjes een hoogst merkwaardig spelletje speelde. Het ging erom tegen elkaar op te bieden: wie van ons heeft de meeste familieleden verloren door de Holocaust? Wie het grootste aantal kon opsommen was de winnaar en daarmee toch een beetje een held. Iets dergelijks en even eerlijk vertelt de Frans-joodse filosoof Alain Finkielkraut in zijn autobiografie over zijn eigen jeugd als kind van een Poolse vader die Auschwitz overleefd had. Zijn verhaal is naar eigen zeggen het tegendeel van de talloze getuigenissen van joodse kinderen van zijn generatie wier argeloosheid wordt verstoord door een scheldwoord tijdens een partijtje voetbal op het schoolplein: ‘Vuile jood!’, ‘Smous!’ De jonge Alain daarentegen koestert zijn jood-zijn, ja pronkt met zijn afkomst als joods kind van na de genocide, omdat dit gegeven hem bij leeftijdsgenoten interessant, mysterieus en uitzonderlijk lijkt te maken. ‘Zonder mij bloot te stellen aan werkelijk gevaar had ik het formaat van een held’, zo bekent hij zelfkritisch. Hij werd namelijk zowel beschermd door het naoorlogse politieke taboe op antisemitisme als door de overweldigende liefde van zijn moeder. ‘Imaginaire joden’, zo betitelt hij de joodse kinderen van na de Tweede Wereldoorlog, die, zoals hijzelf, in een fantasiewereld leefden; kinderen die ‘hun eigen gewatteerde wereld verwarden met de ontzettende ramp die hun ouders moesten doormaken’.<sup>5</sup>

En wat te denken van de recente demonstraties naar aanleiding van de liquidatie van een groot deel van de redactie van *Charlie Hebdo*? Natuurlijk was dat een hoopgevende manifestatie van massale afkeer van religieus gelegitimeerd gangsterdom. Maar over de leus *Je suis Charlie* hebben ook enkele nuchtere geesten opgemerkt: verreweg de meeste mensen die met zo'n bordje liepen waren geen Charlie en zullen het ook niet worden. Zij peinen er niet over het risico te lopen vermoord te worden vanwege een scherpe column of een harde cartoon.

Tegen deze achtergrond is het van belang eraan te herinneren dat in de recente theorievorming over terrorisme dit verschijnsel juist gedefinieerd

*Terrorisme kan worden gedefinieerd als een strategie die gebruikmaakt van gebrek aan onverschrokkenheid onder de massa's*

wordt als een strategie die *gebruikmaakt* van dit gebrek aan onverschrokkenheid onder de massa's. Hedendaags terrorisme is volgens de Duitse oorlogstheoreticus Herfried Münkler 'een vooral op de moderne media gerichte communicatiestrategie die, in tegenstelling tot het klassieke slagveld, met een

minimum aan fysieke krachten de aanval opent op de morele krachten van de tegenstanders en op de fragiele psychische textuur van hoogontwikkelde samenlevingen'.<sup>6</sup> Zeer geregeld horen wij over de paniek die uitbreekt zodra ergens in de openbare ruimte een verdacht pakketje, een onbeheerde rugzak of zelfs een vreemd geklede persoon wordt aangetroffen, en over de roep om meer controle, meer surveillance of (zwaardere) wapens die er steevast het gevolg van is. Ook hier zijn we dus weer terug bij Levinas' constatering over de beperkte standvastigheid van onze vrijheid. In dit licht zijn ook de bordjes waarbij mensen zich met Charlie identificeerden een voorbeeld van geleend heidendom.

Zowel het heldendom achteraf als het geleende of geërfde heldendom duidt erop dat verreweg de meesten van ons er in het dagelijks leven toe neigen zich *aan te passen* – aan een dubieuze regering, aan de dreiging met terreur, aan een bedrijfscultuur die op angst en intimidatie is gebaseerd, aan de nieuwste morele zekerheden. Een voorbeeld van dat laatste: er is vandaag moed nodig om – zoals de Leidse burgemeester Lenferink en de Raad van Kerken uit die stad vorig jaar deden – het op te nemen voor het goed recht van een zedendelinquent die zijn straf heeft uitgezeten om zijn leven te hervatten.

Wat het dilemma 'aanpassing of verzet' bovendien complexer maakt is dat 'horen, zien en zwijgen' niet alleen uit lafheid of egoïsme voortkomt, maar niet zelden ook uit de impuls om je bedrijf of je partij, je baan en daar-

mee je gezin of je omgeving te beschermen. Voor heldhaftigheid en onverzettelijkheid betaal je dikwijls een hoge prijs, zoals klokkenluiders keer op keer ervaren en zoals ook de redactie van *Charlie Hebdo* moest ondervinden.

Ook de conclusie die Levinas uit zijn inzicht in onze corrupteerbaarheid trekt kan ik onderschrijven. Die luidt dat wij onszelf tegen onze decadentie moeten wapenen door het stichten van een rechtsstaat met uitwendige, geschreven wetten. ‘Vrijheid bestaat hierin, dat men buiten zichzelf een redelijke orde inricht, – dat men wat redelijk is, aan het geschrevene toevertrouwt en zijn toevlucht neemt tot een institutie.’<sup>7</sup> De rechtsstaat, dat is zoiets als de mast waaraan Odysseus zichzelf vastbond om niet te worden verleid door het gezang van de Sirenen – in deze vergelijking door onze angst.

Het zwakke punt in deze gedachtegang is natuurlijk dat wij weten dat ook rechtsstaten ernstig kunnen ontaarden, en dat het ergste geweld in de twintigste eeuw niet zelden werd geïnitieerd, uitgeoefend en aangemoedigd door (natie)staten. Dat laatste gold voor de twintigste-eeuwse voorbeelden die ik eerder noemde (nazi-Duitsland, Zuid-Afrika en de DDR), en het geldt vandaag ook voor staten als Syrië, Zimbabwe of Noord-Korea.

#### HELDEN VAN DE TERUGTOCHT

Dat laatste is er mede de achtergrond van dat de naoorlogse generaties waartoe ik zelf behoor sceptisch staan tegenover de aan de natiestaat gekoppelde oorlogsdeugden, zoals de al door Horatius ironisch geopperde troost dat het zoet en eervol (*dulce et decorum*) is om voor je vaderland te sterven (*pro patria mori*). *No more heroes!* is de leuze van mijn generatie.

Zelf ben ik dan ook eerder geneigd om iemand als de Duitse essayist Hans Magnus Enzensberger te steunen, die in 1989, dus in het jaar van de val van de Duitse muur, een theorie lanceerde over een geheel nieuw soort helden, die hij de ‘helden van de terugtocht’ noemde.<sup>8</sup> Dat zijn machthebbers die tot het inzicht zijn gekomen dat hun tijd geweest is. Hij herinnert ons eraan dat volgens de grote theoreticus van de oorlogvoering, Carl von Clausewitz, de *terugtocht* van een leger de moeilijkste van alle operaties is, en hetzelfde geldt volgens hem voor de politieke terugtocht. Hij noemde als voorbeelden van helden van de terugtocht onder meer de Hongaarse leider János Kádár, die in 1956 met de bezettingsmacht een pact sloot, maar daarna dertig jaar lang stap voor stap de alleenheerschappij van de communistische partij ondergroef en daarmee een precedent schiep dat uiteindelijk leidde tot de ondergang van het hele Oostblok. Als voorbeeld par excellence van zijn theorie figureert natuurlijk Michail Gorbatsjov, een man die zonder geweld, zonder paniek en zonder oorlog een mono-

lithisch imperium demonteerde – iets wat niemand voor mogelijk had gehouden.

In het licht van zijn these over de moeilijkheidsgraad van het heldendom van de terugtocht was het gebrek aan erkenning dat deze politicus in eigen land ten deel viel en tot op de dag van vandaag ten deel valt een duister voorteken van de recente gebeurtenissen op de Krim en in Oekraïne. Deze politicus, in het Westen liefkozend Gorby genoemd, is in eigen land een held zonder publiek gebleven, en daarvan plukt de wereld vandaag de wrange vruchten. Een ander treffend voorbeeld van dit type held is Frederik de Klerk in Zuid-Afrika, die volgens menigeen door zijn vreedzame en democratische machtsoverdracht aan het begin van de jaren negentig een burgeroorlog in dat land mede heeft voorkomen. Maar we moeten vooral ook denken aan de tegenvoorbeelden, aan de machthebbers en dictators die zich blijven vastklampen aan hun machtspositie en daarbij over lijken gaan – denk aan Moebarak tot aan zijn afzetting, en vooral aan Mugabe in Zimbabwe en Assad in Syrië, die hun land volledig de vernieling in hebben geholpen. Op zulke momenten ben ik dan weer geneigd steun te verlenen aan de oude moraaltheologische leer over de tirannenmoord: *tirannum licet occidere*, het is – in sommige omstandigheden – ‘toegestaan de tiran te doden’. Ook daar is veel moed voor nodig, zoals het bittere lot bewijst van mensen wier pogingen hiertoe mislukten.

Opmerkelijk aan Enzensbergers leer over de helden van de terugtocht is dat die gepaard gaat met een *relativering* van de overgeleverde burger- en soldatendeugden en een zekere *rehabitering* van Levinas' niet-heldhaftige mens en van het gedrag van wie ik hier de held op sokken noem. Want de genadeloze repressie en de moordzucht van de Mugabes en de Assads van deze wereld geschieden steevast in naam van de onwankelbare trouw aan de beginselen van de revolutie, de vaderlandsliefde of de eigen soevereiniteit, terwijl bij de held van de terugtocht houdingen als aanpassingsbereidheid, wendbaarheid, ja ook een dosis opportunisme en verraad aan de geheiligde principes van partij, revolutie en natie horen.

Maar de verdediging van de democratische rechtsstaat en de open samenleving die niet terugvalt op het vertrouwde nationalisme en de oude soldatendeugden vraagt vandaag wel degelijk een nieuw soort moed. ‘Durf ik na de schietpartij in Kopenhagen nog wel naar Amsterdam?’ (voor een discussie over de vrijheid van meningsuiting), zo vroeg de Britse socioloog Frank Furedi, een verdediger van de klassiek-liberale combinatie van tolerantie en ideeënstrijd, zich onlangs openlijk af. Zijn antwoord is een ondubbelzinnig ja: wij moeten ‘de kwaadwillige krachten trotseren die het vrije debat onmogelijk maken’.<sup>9</sup>

## DE DROOM VAN DE EEUWIGE VREDE

Even belangrijk is echter een andere vraag: is er zicht op een wereld die niet langer terugvalt op romantisch nationalisme en de daarmee verbonden soldatenmoraal in dienst van de soevereine natie die verdedigd dan wel gesticht moet worden – denk bij dit laatste vandaag bijvoorbeeld aan Isis, die in feite het oud-Europese model volgt met zijn streven naar een ‘islamitische staat’?

Een schilderij van Francisco Goya laat op een bepaalde manier zien hoe dat zou kunnen. *Duel met stokken* heet het doek, dat is gedateerd tussen 1820-1823 (zie de afbeelding op pagina 24). We zien twee jonge mannen in gevecht, zwaaiend met stokken. Niets bijzonders, zou je zeggen; er wordt zoveel gevochten, vooral tussen jonge mannen, in meer of minder ‘zinloos geweld’. Maar wanneer je wat langer naar het schilderij kijkt, zie je nog iets anders: de mannen staan tegen de achtergrond van een dreigende wolkenhemel midden in een moeras of in het drijfzand, en bij iedere beweging en bij elke slag lijkt het zand hen verder naar beneden te trekken, hun begrafenissen tegemoet. Terwijl zij in hun vijandschap gefixeerd zijn op elkaar en op een mogelijke overwinning, vergeten zij de ‘derde factor’ die er in het spel is. En die derde factor is precies het drijfzand, het water, het slijk, het moeras. Hoe intenser hun gevecht, des te sneller zal dit moeras hen beiden verzwellen. Het moeras zal de enige echte overwinnaar zijn in dit gevecht. Hun vijandschap heeft hen, kortom, blind gemaakt voor het gevaar dat hen eigenlijk zou moeten verbinden.

Welnu, de meeste projecties van een wereld zonder oorlogen, van Kants idee van een ‘eeuwige vrede’ tot aan de mondiale ‘risicosamenleving’ van de onlangs overleden socioloog Ulrich Beck, zijn gebaseerd op de gedachte dat een toenemend bewustzijn van onze gezamenlijke belangen als mensheid, dus van onze onderlinge afhankelijkheid en de gevaren die ons allemaal bedreigen, ons kan bevrijden van de impuls tot oorlogvoering. De wereld is een schip, we zitten allemaal ‘in dezelfde boot’<sup>10</sup> – dat is het universele dat ons zou moeten verenigen, dat is het moeras van Goya. Kant dacht daarbij onder meer aan de handel als een gezamenlijk belang dat oorlog onwaarschijnlijker maakt: ‘Het is de handelsgeest die niet met de oorlog kan samengaan en die vroeger of later ieder volk in zijn greep krijgt.’<sup>11</sup> Beck denkt vooral aan drie gevaren die de mensheid als geheel bedreigen: economische crises, ecologische rampen en terrorisme.<sup>12</sup> Oorlogsdreiging komt altijd in naam van een of andere omschrijving van het eervolle en eigene: de eigen economie, de eigen natie of etniciteit, de eigen God, de eigen staat of invloedssfeer.

Zelf denk ik dat de spanning tussen het universele en het particuliere blijvend is en niet ten gunste van het universele overwonnen kan worden.

En dat laatste hoeft ook niet. Het gaat er eerder om beide met elkaar te verbinden. De helden die wij in Europa vandaag bewonderen worden meestal terecht beschouwd als kosmopolitische helden, omdat zij ook tegen de eigen (staats)gemeenschap in durfden te gaan: denk aan klokkenluiders als Edward Snowden of bij ons Arthur Gotlieb, aan politici als Nelson Mandela en Václav Havel. Of – zeer recent en in Nederland minder bekend geworden – aan de studente Tugçe Albayrak, die in Duitsland burgermoed toonde toen zij tussenbeide kwam toen een groep jongens een paar min-

*Het gaat om mensen die de angst niet het laatste woord gaven en daarmee de kunst verstaan universele waarden te realiseren in particuliere contexten*

derjarige meisjes lastigviel en dat met de dood moest bekopen. In al deze gevallen gaat het om mensen die de angst niet het laatste woord gaven en daarmee de kunst verstonden om universele waarden te realiseren in particuliere contexten. Snowden, Mandela, Havel, Gotlieb en Albayrak dienden hun eigen land en lieten tegelijkertijd zien

hoe een land via zijn burgers boven zichzelf kan uitstijgen. Maar horen Theo van Gogh en de redacteurs en tekenaars van *Charlie Hebdo* dan niet in dit rijtje? Hier heb ik mijn twijfels. Het is volgens het Hof van Straatsburg toegestaan te choqueren (*shock*), te beledigen (*offend*) en te verontrusten (*disturb*). Talloze kunstwerken doen dat en hebben dat in het verleden gedaan, want kunst is het indringende onderzoek naar de *hele* mens, en niet alleen de bevestiging van zijn vreedzame, liefdevolle of verstandige kanten. Ook voor kunstuitingen is dus dikwijls moed nodig, en moed wil ik Van Gogh en *Charlie Hebdo* zeker niet ontzeggen. Maar het gaat te ver om deze provocateurs uit te roepen tot helden die de kern van onze democratie en onze beschaving verdedigen. Die kern is niet de vrijheid om de Holocaust een joods verzinsel te noemen of Mohammed een pedofiel, maar de aanvaarding van het verschil tussen ‘mijn’ waarheid en het goed recht van een ander om er een andere versie van de waarheid op na te houden. Wij hebben dus wel de democratische plicht *Charlie Hebdo* en Van Gogh te beschermen tegen bloeddorstige lieden, maar niet als onze heroïsche avantgarde, maar eerder zoals wij ook bereid zijn bizarre sekten te beschermen.

#### Noten

1 Emmanuel Levinas, ‘Vrijheid en gebod’, in: Levinas, *Het menselijk gelaat*. Essays van Emmanuel Levinas, gekozen en ingeleid door Ad Peperzak. Bilthoven:

Ambo, 1969, pp. 96-108, aldaar p. 98.

2 Zie voor een goede inleiding op het werk van Levinas: Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis, *Levinas*. Amersfoort: Lemniscaat, 2003.

3 Levinas 1969, p. 98.



- 4 Hans Fallada, *Een waanzinnig begin*. Amsterdam: Cossee, 2014, p. 72.
- 5 Alain Finkielkraut, *De imaginaire jood*. Amsterdam: Contact, p. 15.
- 6 Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, p. 177.
- 7 Levinas 1969, p. 98.
- 8 Hans Magnus Enzensberger, 'Die Helden des Rückzugs. Brouillon zu einer politischen Moral der Macht', in: Idem, *Zickzack. Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, pp. 55-64.
- 9 Frank Furedi, 'Durf ik na Kopenhagen nog wel naar Amsterdam?', *NRC Handelsblad*, 19 februari 2015, p. 17. Zie over Furedi's *On tolerance* (2011) mijn 'Vier tinten nieuwe intolerantie', in: *Tijdschrift voor Theologie* 53 (2013), nr. 3, pp. 281-292.
- 10 Zie ook het essay van Peter Sloterdijk onder deze titel: *Im selben Boot* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993).
- 11 Immanuel Kant, *De eeuwige vrede*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door prof. dr. B. Delfgaauw. Kampen: Kok Agora, 1986, p. 68. Zie ook de – wat betreft de vreedzame effecten van de handelsgeest – veel minder optimistische terugblik tweehonderd jaar na dit geschrift van Jürgen Habermas, 'Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historische Abstand von 200 Jahren', in: Idem, *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main, 1996, pp. 192-237.
- 12 Ulrich Beck, *Das Schweigen der Wörter. Über Terror und Krieg*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

# *De actualiteit van*

## Søren Kierkegaard

(Kopenhagen 1813-Kopenhagen 1855)



door *Huib Klink*

De auteur is predikant binnen de Protestantse Kerk in Nederland in Hoornaar.

## Oorzaken van hedendaagse angst

Van de bekende Deense filosoof Søren Kierkegaard is de volgende uitspraak: ‘Eén ding is er wat onze tijd mist en dat is wel te verstaan “eeuwigheid”.’ In deze woorden legt Kierkegaard (1813-1855) de kern bloot van zijn hele oeuvre. Ook uit hij in dit aforisme zijn zorg over de toekomst van Europa. Waar het in zijn dagen aan schortte en waaraan het meer en meer zal schorten is het besef van de eeuwigheid. Het tekort daaraan leidt tot geestloosheid, hedonisme, technificering van het leven, mateloze bedrijvigheid en vooral: tot angst.

\* \* \*

Kierkegaard heeft veel geschreven over het fenomeen angst. Een vluchtige blik op de titels van zijn boeken laat dat zien: *Vrees en beven*, *Het begrip angst*, *Ziekte tot de dood*.

Ook veel van zijn zogenoemde ‘stichtelijke redevoeringen’, die hij parallel aan zijn hoofdwerken liet verschijnen, gaan over ‘zorg’ en ‘angst’.

Dat Kierkegaard zich zo intensief met ‘angst’ heeft beziggehouden, heeft alles te maken met zijn eigen leven. Van jongs af aan was hij vertrouwd met ‘angst’. Zijn dagboek, dat hij op vrij jonge leeftijd begon, laat dat zien. Toen hij rond de twintig jaar was, moet hij obsessief geleden hebben aan wat wij tegenwoordig een ‘angststoornis’ zouden noemen. Het is onbekend waar het object van zijn angst in gelegen was, maar duidelijk is dat iets hem als een idee-fixe stoorde en bezighield. Het dagboek laat ook zien wat het hem deed toen hij de sleutel vond om van de obsessieve angst af te komen. Hoe hij

die vond en wat die sleutel daadwerkelijk was, valt op te maken uit het slothoofdstuk van *Het begrip angst* en uit meerdere 'stichtelijke redevoeringen'.

Dat Kierkegaard vertrouwd was met angst, heeft te maken met een zekere erfelijke belasting. Zijn vader leed onder zwaar- moedigheid. Kierkegaard was uiterst be- gaafd en fijnzinnig. De voelsprietten van zijn innerlijk waarmee hij de werkelijkheid af- tastte waren buitengewoon gevoelig. Zijn opvoeding heeft dan ook in het ontwikkelen van 'angst' een belangrijke rol gespeeld. Later zou hij ervan zeggen dat deze tot op zekere hoogte 'krankzinnig' was. Hij vertelt dat zijn vader zijn toch al rijk ontwikkelde fantasie prikkelde door het nabootsen van situaties uit het gewone leven. Hij maakte fictief wandelingen, waarbij hij zijn zoon wees op dingen die ze 'zagen' en waarbij ze mensen ontmoetten (en groette!) die in de grote kamer waarin hij dit spel speelde na- tuurlijk volstrekt niet te zien waren. De zwaarmoedigheid van Kierkegaards vader hing samen met een voorval uit zijn jeugd: als jonge knaap had hij op de Jutlandse hei bittere kou geleden. In zijn radeloosheid balde hij op een onbedacht moment op een grove manier zijn vuisten naar de hemel, om daar direct grote spijt van te krijgen. Er kan nog iets anders meegespeeld hebben. Kierkegaard vertelt in een van zijn boeken over Salomo. Hij beschrijft hoe deze op een dag ongezocht zijn vader hoort bidden. Deze vertelt berouwvol wat hij gedaan heeft (met Bathseba). Sommigen vermoeden een autobiografisch aspect: de vader van Kierke- gaard was na het overlijden van zijn eerste vrouw getrouwd met zijn vroegere dienst- meisje. Was er voordien al sprake van een affaire tussen beiden? Het blijft gissen.

Daarbij kwam het piëtistische klimaat waarin hij opgroeide. Daarin was het niet zomaar gezegd dat iemand werkelijk gelo- vig was, terwijl dit een voorwaarde is voor eeuwig behoud. Begaafd als hij was, moest hij zijn weg door het leven zien te gaan met deze 'bagage'. En dat in een tijd van de romantiek en het opkomend hegelianisme, waarin het christelijke geloof geherdefi- niëerd werd.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat Kierkegaard in zijn jonge jaren geen existen- tieel houvast vond. Het enige verweer dat hij tegenover dit leven en de angst had, was zijn genialiteit. Die maakte dat hij geestig was, zichzelf anders kon voordoen dan hij zich voelde, met het leven spelen kon. Die maakte ook dat hij de bewegingen van de angst van- uit de innerlijke ervaringen in zijn eigen leven kon observeren en enigszins in kaart kon brengen. Inzicht in de processen van angst geeft enig soelaas – maar de oplossing bood het niet. Die vond hij ergens anders.

\* \* \*

Kierkegaard hecht, ter genezing van angst, waarde aan het inzicht in hoe het 'proces van de angst' in de mens optreedt. Dit verbindt hem met Sigmund Freud. In *Het begrip angst* beschrijft hij de dialectiek van de angst als weinig anderen. In dat opzicht kan hij gel- den als de eerste dieptepsycholoog.

Desalniettemin is er een groot verschil tussen Freud en Kierkegaard. In de psycho- therapie, waarvan Freud de vader is, pro- beert de hulpverlener de 'objecten' waarop de angst van iemand die aan een angststoornis lijdt zich richt, te interpreteren met het oog op de angst zelf. Deze objecten vertellen iets over de bron (de oorzaak) van de angst. De psychotherapeut probeert de 'betekenis' van het object of de objecten waarop de

angst zich richt, te achterhalen met het oog op de persoon die voor hem zit. Als hij daarin slaagt en deze ter sprake kan brengen bij de hulpaanvrager, krijgt men ‘vat’ op de bron van de angst. Deze wordt in het bewustzijn gebracht. Als gevolg daarvan neemt de angst ook af. De objecten verliezen hun angstaanjagende karakter.

Bij Kierkegaard bevinden we ons op een ander niveau. Zijn visie op de angst is niet minder diep dan die van Freud, maar hij plaatst en duidt de angst in een groter filosofisch en levensbeschouwelijk verband en wel

*Kierkegaard plaatst de angst in het kader van ethiek en geloof, van de vraagstukken van goed en kwaad en van de toekomst*

in het kader van ethiek en geloof, van de vraagstukken van goed en kwaad en van de toekomst. Met deze ‘psychologie’ zou hij weleens meer recht aan de mens kunnen doen dan Freud. Kierkegaard benadert de angst dus niet louter psychologisch. Hij brengt deze in verband met wat hij ziet als kenmerkend voor de mens: de mens als een synthese van ziel en lichaam, van tijd en eeuwigheid.

\* \* \*

De mens is volgens Kierkegaard een synthese van ziel en lichaam, tijd en eeuwigheid, noodzakelijkheid en vrijheid. Beide verhouden zich tot elkaar en in deze verhouding verhoudt de mens zich tot deze synthese. Dit zich verhouden tot deze synthese doet een mens in zijn bewustzijn. Omdat de synthese tussen ziel en lichaam een gegeven

is dat door God gesteld is (de mens heeft niet zichzelf gemaakt) moet de mens zich, wil hij zich tot zichzelf verhouden, ook tot God verhouden. Dit kan op een goede manier – dan is er sprake van geloof en vrede. Het kan ook op een verkeerde manier – dan is er sprake van onrust en vertwijfeling.

Wat Kierkegaard in *Ziekte tot de dood* pregnant naar voren brengt, maakt hij inzichtelijk in zijn stichtelijke redevoeringen, onder meer in de toespraak ‘De bevestiging in de inwendige mens’ (1842). Daarin schetst hij een adolescent die zich rekenschap begint te geven van zijn leven. Het leven ‘vraagt van hem een verklaring’. Het kan zijn dat de jongeman alles mee heeft en dat de toekomst hem toelacht. Het kan ook zijn dat hij te kampen heeft met allerlei frustrerende situaties. De omstandigheden variëren, de vraag blijft dezelfde: hoe moet hij zijn leven zien en interpreteren? Wie nadenkt, legt zich rekenschap af van het leven, van wat hij in het leven doen moet, wat hij van het leven verwachten mag en wat het leven van hem verwachten mag. In deze vraag dient zich de ‘inwendige mens’ aan. Anders gezegd: het bewustzijn van de mens, zijn geest wordt geboren. Zijn geest moet zich rekenschap gaan afleggen van waar zijn ziel om vraagt, de existentiële vraag: Waar aan heb ik alles wat ik ontvang te danken? Wat wil het leven van mij? Waarom ben ik hier? Wat is mijn roeping? Niemand ontkomt aan die vraag. Ze dient zich aan. Ze heeft te maken met het concrete leven en toch overstijgt ze dit concrete. Want wat zich in feite afspeelt, is dat (zoals gezegd) de ziel van de mens geboren wordt in deze vraag. En de ziel is eeuwig en moet, wil ze in haar onrust tot rust komen, kunnen aanhaken bij God, die het antwoord geeft op de

vragen die de ziel stelt, en een ‘verklaring’ kan geven over iemands leven – over zijn roeping en bestemming. Daarom is de vraag naar de bestemming ook een vraag naar God. God kan het getuigenis in de inwendige mens geven, zodat iemands bestemming helder wordt. Belangrijk is dat in de vraag die het leven de mens stelt (er valt dus niet aan te ontkomen) de ziel oftewel het inwendige van de mens geboren wordt, dat wil zeggen: aanklopt aan het bewustzijn, dat zich rekenschap moet geven. Deze rekenschap die het leven vraagt, kan niet gegeven worden zonder God. Als vanzelf dient de gedachte aan Hem zich aan. Deze verhouding nu tot God, wordt, waar de mens met de vraag naar de zin van het leven, zich wendt tot God, belangrijker dan al het andere – zelfs dan het leven hier. De eeuwigheid laat zich dus sterk gelden. Als de mens zich op een juiste manier tot God gaat verhouden, krijgt hij een juist zicht op zijn roeping, maar wat nog veel belangrijker is: hij heeft God gevonden en zo zijn uiteindelijke, eeuwige bestemming gevonden. Om in Kierkegaards termen te spreken: hij heeft geleerd zich absoluut tot het absolute te verhouden (de verhouding tot God is voor hem alles) en relatief tot het relatieve (de dingen van de wereld zijn betrekkelijk – van minder betekenis dan de relatie tot God).

In feite laat Kierkegaard zien wat Augustinus als volgt onder woorden bracht: ‘Wij zijn door U en tot U geschapen en onrustig is ons hart tenzij het rust vindt in U o God.’<sup>1</sup>

\* \* \*

De geest van degene die geestrijk is, vraagt naar de eeuwigheid, een vraag die Plato *eroos* noemde. De keerzijde van deze *eroos* is angst. Angst komt voort uit het feit dat de mens die op de eeuwigheid is aangelegd

deze niet kan vinden. De angst ‘vertelt’ de mens dat hij zijn echte houvast nog niet gevonden heeft. Ze staat de mens niet toe het in het tijdelijke te vinden.

Angst komt voort uit de wanverhouding dat de mens die aangelegd is op de eeuwigheid verloren is in de tijd. Als de mens in wie de eeuwigheid zich aandient niet luistert naar God en niet in God en zijn wil zijn vreugde vindt, staat hij met de rug naar zijn eigen geluk toe. Hij zoekt zijn heil in het tijdelijke en daarmee zondigt hij. Dat heeft effect op zijn innerlijk, dat van God vreemd en nog eenzamer wordt dan het al was. Het gevolg is geesteloosheid of – als een mens ‘geest’ heeft – een nog groter gevoel van onbehagen en angst. De mens krijgt iets vertwijfelds. Hij verkrampst in zichzelf, zoekt het geluk op deze wereld en raakt daarin verstrikt. Als hij erkennen zou dat hij daarmee op de verkeerde weg zit, moet hij zijn schuld erkennen en God onder ogen komen als schuldige. Dat schuwt hij, iets wat de angst nog vergroot en het innerlijk ondermijnt.

Bij Kierkegaard is het niet zo dat het object van de angst per se in relatie staat tot de bron van de angst. De bron van de angst is het gemis aan eeuwigheid. Als iemand die angstig is dit niet beseft, begrijpt hij zichzelf niet in zijn angst. Hij raakt verstrikt in het labyrint van zijn innerlijk en wordt zwaarmoedig. Omdat hij zich verloren weet in de wereld en met zichzelf geen raad weet, kan de angst zich overal op richten. In de angst zit de eeuwigheidsdimensie. Maar juist daarom ontstaat er vaak een wanverhouding. De angst in de mens richt zich op iets wat vrij onbetekenend kan zijn en ontlaadt zich op dat object, met de intensiteit van de vraag naar het eeuwige geluk.

De angst doet alsof het object van de angst de werkelijke bron is van de angst en vertelt de mens dat hier de eigenlijke vraag van geluk of ongeluk ligt, terwijl dat niet het geval is. Hier ligt de oorzaak van een idee-fixe. Deze berust op een misverstand dat voor degene die eraan lijdt niet helder is. De angst is als een ongeleid projectiel: hij kan zich overal op richten, terwijl de bron de onrust is van de ziel en de oplossing gelegen is in God, de eeuwigheid.

In de zomer gebeurt het soms bij mooi weer dat iemand 'elektrisch geladen' is. Als hij in de buurt van een auto komt en deze aanraakt vindt er een ontlading plaats – een vonk schiet over en men voelt een pijn-scheut. Wie dit verkeerd interpreteert, zou angstig kunnen worden voor een auto omdat deze een schok tweebrengt. De werkelijkheid is natuurlijk anders: omdat de persoon 'spanning' met zich omdroeg trad deze 'ontlading' op. De spanning richtte zich willekeurig op deze auto. Het object had ook anders kunnen zijn. Zo is het met angst en met

.....  
*Angst en vertwijfeling komen voort uit de discrepantie tussen tijd en eeuwigheid*  
.....

een idee-fixe: de angst heeft iemand om de tuin geleid. De angst zou verdwijnen als de mens de zin vraag waaraan hij vaak onbewust lijdt, tot een oplossing kon brengen door met God in aanraking te komen. Angst en vertwijfeling komen dus voort uit de discrepantie tussen tijd en eeuwigheid.

Maar juist zo heeft bij Kierkegaard angst een 'functie': angst kan een opvoedende werking hebben. Daaraan is de voorwaarde

verbonden dat men de 'opvoeding' van de angst begrijpt. Dat kan alleen als men gelooft. Kierkegaard wijst in *Het begrip angst* op twee soorten angst: de angst voor het noodlot en de angst voor zonde/schuld. In het eerste geval kan men ook spreken van de angst voor mogelijkheid. Deze angst zorgt ervoor dat iemand geen zekerheid kan vinden in het raam van de tijd. Zelfs Napoleon niet. Op de dag dat hij bij Waterloo slag moest leveren tegen de geallieerden werd hij overvallen door angst: de zon ging anders op dan bij Austerlitz! De eeuwigheid maakte zich geldig in de angst: de angst was er een symptoom van dat hij geen houvast kon vinden in de tijd en hij ging door de grond. Kierkegaard geeft een ander voorbeeld: iemand zoekt er serieus naar God te dienen. Hij hoort van een kluisenaar die twee jaar op water en brood leefde. Aan het eind ervan kwam hij in een stad en verviel alsnog in dronkenschap. Degene die het verhaal hoort, wordt gegrepen door angst: welke garantie is er dat hij niet ooit zou vallen als die ander? De angst laat hem niet meer los. Elk houvast dat hij tegenover deze mogelijkheid wil stellen, schiet tekort. Zo dwingt de angst hem zijn houvast alleen te vinden in God.

Deze dialectiek van de angst doet zich ook voor met betrekking tot goed en kwaad (zonde). Het kwade heeft iets angstaanjagends. Maar de angst maakt ook dat het kwade als het ware biologeert: iemand komt tot de ontdekking dat er een geheime correspondentie is tussen hem en het zondige dat hij om zich heen ziet. Hij kan (zeker als hij geest heeft) aan zichzelf vertwijfelen, omdat hij merkt dat zijn verweer tegen het kwade tekortschiet. Het kwade is echter zo angst-aanjagend dat hij erdoor gebiologeerd raakt.

De angst krijgt hem te pakken. De beleving van dit moment van angst is zo angstig dat hij in zichzelf verkramppt raakt. Het moment waarop hij de angst voor het kwade onder-vond, is zo angstig dat hij dat niet meer terug wenst: liever de verkramping dan de herbeleving van dat moment. Op die manier verliest hij zijn vrijheid. Dit fenomeen doet zich ook voor als men kwaad, zonde, gedaan heeft. Men raakt erin verstrikt en durft er niet meer uit te komen, omdat men dan opnieuw de angst voor de mogelijkheid om het kwaad te kunnen doen gaat ondervinden. In vertwijfeling herinnert men zich er geen verweer tegen te hebben.

Alleen Christus kan volgens Kierkegaard deze spiraal doorbreken, omdat Hij boven

deze angst staat en machtiger is dan het zondige en het demonische. Het geloof helpt om de angst te doorbreken en te benutten: de angst laat geen ander houvast toe dan de macht en de liefde van Christus en in de vergeving van zonde. Zo is de angst een autodidact en tegelijk een theodidact: 'Wie met betrekking tot de schuld, door de angst wordt opgevoed, zal pas kunnen uitrusten in de verzoening.'<sup>2</sup>

---

Noten

- 1 Aurelius Augustinus, *Belijdenissen (vierde druk)*. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo, 1997, boek 1, 1, 1, p. 29.
- 2 Søren Kierkegaard, *Der Begriiff Angst*. Düsseldorf: Diederichs, 1952, IV 427, 428, pp. 168 en 169.



# *Boeken*






---

Dirk De Wachter

*Borderline times. Het einde van de normaliteit*

LannooCampus | 2012 | 294 pp. | € 19,99 | ISBN 109020996762

---

## Een naakte man in een schoenenwinkel?

door *Peter Achterberg*

De auteur is hoogleraar sociologie aan Tilburg University.

‘Naakte man met rauwe forel mishandelt schoenenverkoper’, kopte Nu.nl op 15 januari 2009.<sup>1</sup> De titel van het nieuwsberichtje wekte bij mij meteen interesse om verder te lezen.

En de tekst zelf wierp meer vragen op dan hij beantwoordde. De schoenverkoper die zojuist was aangevallen door een naakte man die louter gekleed was in een muts en een paar schoenen, constateerde: ‘Hij droeg geen gebruikelijke outfit, zeker niet voor de tijd van het jaar... Bovendien had hij een rauwe forel in zijn hand waar hij af en toe in hapte.

Ik vroeg hem nog of hij het niet koud had, maar dat was niet zo.’ De website meldt erbij dat het hier om een ontsnapte psychiatrische patiënt ging, tegen wie bovendien aangifte is gedaan. Waarvan akte.

De vraag is wat dit soort berichtjes allemaal te betekenen hebben. Zou het er bij eentje blijven, dan betekent het niet zo veel. Maar kijk eens. Bericht (‘Naakte man ontvlucht Buckingham Palace’),<sup>2</sup> na bericht (‘Naakte man zorgt voor opschudding in Breda’),<sup>3</sup> na bericht (‘Naakte man valt door plafond vrouwentoilet en bijt in oor’)<sup>4</sup> bereikt ons. En in al deze berichten wordt verhaald over naakte mannen die dingetjes doen. Dan betekent het wellicht toch wat. Want echt normaal kan dat allemaal toch niet wezen? En wat zegt dit alles over onze samenleving? Tijd voor een boek dus, dat dat allemaal gewoon netjes kan verklaren. Zoals het laatste boek van Vlaams psychiater, psychotherapeut en publicist Dirk De Wachter: *Borderline times. Het einde van de normaliteit*.

\* \* \*

Dit meesterlijk geschreven boek ‘voert de lezer mee op een observatietocht zoals dat ook in een therapie gebeurt’ (p. 21). Het heeft als doel te beschrijven en te analyseren of niet een persoon, maar de (Belgische, maar

ook voorbeelden uit andere landen passeren de revue, dus laten we het houden op de westerse) maatschappij als geheel borderline heeft. Er zijn negen criteria voor deze maatschappelijke conditie: van impulsiviteit tot affectabiliteit, van paranoia tot automutilatie en suïcidaliteit, van verlatingsangst tot instabiele relaties, en van onaangepaste agressie tot identiteitsstoornissen. En laten we vooral de laatste niet vergeten: gevoelens van zinloosheid en leegte. Van belang is overigens dat, net als bij een echte psychiatrische diagnose, een samenleving niet op alle criteria hoeft te scoren om als borderlinemaatschappij uit de bus te rollen. Een stuk of vijf ja'tjes is ruimschoots voldoende. De Wachter structureert zijn boek, dat overigens niet uitblinkt in conceptuele spaarzaamheid, aan de hand van deze negen criteria. En hij somt per criterium het (min of meer) empirische bewijs op en verklaart (soms) waarom een bepaald borderline-criterium tegenwoordig opspeelt.

De redenering gaat als volgt. In westerse samenlevingen voltrekken zich grote processen en veranderingen, zoals individualisering, verstedelijking en detraditionalisering uit de aloude knellende traditionele banden. Enerzijds willen mensen in deze veranderende samenlevingen wel voldoen aan die nieuwe eisen. Ze willen wel een echt individu zijn. Ze willen wel leven als een zelfstandige grootstedeling. Ze willen niet langer als een of andere burgerman vastzitten in een doorzonwoning, met een vrouw, twee kinderen, een labrador en een Opel. Maar ze zijn anderzijds ook mensen. Die hunkeren naar genegenheid en geborgenheid. Die bang zijn verlaten te worden. Die zich willen verhouden tot anderen. Die de eenzaamheid vrezen als nooit tevoren.

In deze westerse samenlevingen is, na het verdwijnen van de grote verhalen, het consumeren het enige wat nog overblijft. Mensen consumeren alles, zo is de portee van het boek. Van modeartikelen en lifestyle-items, tot relaties, huwelijken, en seks. En alles is van een extreem voorbijgaande aard. Zolang het leuk is, wordt het volgehouden. Maar komt er maar de lichtste tegenslag in je relatie? Is de romantiek eventjes ver te zoeken? Dan stopt de hedonistisch ingestelde (vooral jongere) medemens ermee. Subiet.

De gevolgen van deze borderlinesamenleving laten zich raden. Hype volgt op hype. Van enige diepgang is nauwelijks meer sprake. En men ervaart een enorme zinloosheid en leegte. En natuurlijk zijn er ook verliezers binnen dergelijke maatschappijen. Denk bijvoorbeeld eens aan al die mensen die in een dergelijke door consumptie gedreven maatschappijen niet kunnen meekomen, bijvoorbeeld omdat ze daarvoor de middelen niet hebben. Deze mensen voelen zich machteloos. Verworpen. Wat niet zelden resulteert in allerlei vormen van geweld. Het gebruik van verdovende middelen. Automutilatie. Zelfmoord. Nee, echt gezellig wil dit boek ook niet worden. Het boek maakt veelvuldig gebruik van (literair) werk van Houellebecq, en van het werk van Verhaeghe, en resoneert sterk met het werk van niet al te optimistisch ingestelde sociologen als Robert Bellah en Amitai Etzioni. Toch wil De Wachter niet te boek staan als een pessimist, zo schrijft hij in de inleidende pagina's van zijn boek. De laatste hoofdstukken gaan dan ook over de vraag of er nog hoop is voor met borderline gediagnosticeerde maatschappijen. Mensen zijn namelijk zinzoekende mensen. Sociale mensen bovendien. En zoeken zelf naar wegen uit

het moeras van het onbehagen. Met kleine, realistische initiatieven. ‘In kleine hoekjes’ (p. 266) van de samenleving.

\* \* \*

De Wachter wil uitdrukkelijk niet versleten worden voor pessimist, maar hij is het wel. Dingen veranderen in westerse samenlevingen, en hebben hun weerslag op mensen. Maar dat betekent uiteraard niet dat de processen die hij aandraagt automatisch moeten leiden tot een collectieve psychiatrische stoornis. En dat doet het natuurlijk ook niet. Niet alleen niet in de ‘kleine hoekjes’, maar ook niet onder grote groepen in westerse samenlevingen. Er is immers genoeg onderzoek dat bijvoorbeeld laat zien dat de hele westerse goegemeente heden ten dage eigenlijk heel gelukkig is.<sup>5</sup> Er is genoeg onderzoek dat laat zien dat mensen helemaal niet vervallen in gevoelens van zinloosheid na het wegvallen van de kerk als zingevend kader, maar dat er heel wat mensen zijn die zin en betekenis ontleen aan het alternatieve spirituele circuit.<sup>6</sup> Sterker nog: er is ook onderzoek dat laat zien dat mensen, zodra ze verlost zijn van de traditionele zingevende kaders, helemaal geen identiteitsstoornissen ontwikkelen, maar juist eerder aan zich-

is voor mensen die zich zorgen maken over de koers van de maatschappij. En voor mensen die denken dat al die berichtjes op internet over naakte mannen die dingetjes doen staan voor iets groters. Voor iets ergs. Maar zelf kijk ik daar iets nuchterder tegenaan: dat er toevallig een paar naakte lieden in het nieuws zijn geweest, betekent natuurlijk helemaal niets voor ons allen. En trouwens, die naakte man met die forel en die schoenverkoper zijn ook gewoon weer netjes vrienden.<sup>8</sup>

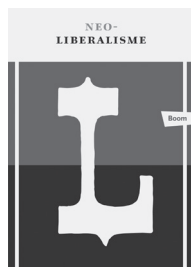
#### Noten

- 1 [www.nu.nl/algemeen/1899985/naakte-man-met-rauwe-forel-mishandelt-schoenen-verkoper.html](http://www.nu.nl/algemeen/1899985/naakte-man-met-rauwe-forel-mishandelt-schoenen-verkoper.html)
- 2 [www.rtlnieuws.nl/nieuws/opmerkelijk/intrigerend-naakte-man-ontvlucht-buckingham-palace](http://www.rtlnieuws.nl/nieuws/opmerkelijk/intrigerend-naakte-man-ontvlucht-buckingham-palace)
- 3 [www.metronieuws.nl/binnenland/2015/02/naakte-man-zorgt-voor-opschudding-in-breda](http://www.metronieuws.nl/binnenland/2015/02/naakte-man-zorgt-voor-opschudding-in-breda)
- 4 [www.nu.nl/opmerkelijk/3935704/naakte-man-valt-plafond-vrouwentoilet-en-bijt-in-oor.html](http://www.nu.nl/opmerkelijk/3935704/naakte-man-valt-plafond-vrouwentoilet-en-bijt-in-oor.html)
- 5 Zie bijvoorbeeld: R. Veenhoven, ‘Freedom and happiness. A comparative study in forty-four nations in the early 1990s’, in: E. Diener & E.M. Suh (red.), *Culture and subjective well-being*. Cambridge: The MIT Press, 2000, pp. 257-288.
- 6 Zie bijvoorbeeld: D. Houtman & S. Aupers, ‘The spiritual turn and the decline of tradition. The spread of post-christian spirituality in 14 western countries, 1981-2000’, *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (2007), nr. 3, pp. 305-320.
- 7 Zie bijvoorbeeld: W. de Koster, P. Achterberg, D. Houtman & J. van der Waal, ‘One nation without God? Post-christian cultural conflict in the Netherlands’, in: D. Houtman, S. Aupers & W. de Koster (red.), *Paradoxes of individualization. Social control and social conflict in contemporary modernity*. Farnham: Ashgate, 2011, pp. 123-140.
- 8 [www.nu.nl/opmerkelijk/3676002/schoenen-verkoper-en-naakte-man-met-rauwe-forel-sluiten-vrede.html](http://www.nu.nl/opmerkelijk/3676002/schoenen-verkoper-en-naakte-man-met-rauwe-forel-sluiten-vrede.html)

B  
O  
E  
K  
E  
N

.....  
*De Wachter heeft een boek  
 geschreven voor mensen die  
 denken dat al die berichtjes  
 over naakte mannen die  
 dingetjes doen op internet  
 staan voor iets groters*  
 .....

zelf gaan werken, verdieping zoeken, en zelfs toleranter worden.<sup>7</sup> De Wachter heeft een boek geschreven dat zeker aantrekkelijk



Martin van Hees, Patrick van Schie en Mark van de Velde  
*Neoliberalisme. Een politieke fictie*

Boom | 2014 | 60 pp. | € 16,50 | ISBN 9789089533777

## Niet alles wat slecht is, is neoliberal

door *Evert Jan Slootweg*

De auteur is procesmanager bij Divosa en voormalig stafmedewerker van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

Aan de katholieke voorman Nolens wordt de uitspraak toegeschreven dat mensen liever beschuldigd zouden worden van diefstal of brandstichting dan van het feit dat ze conservatief zouden zijn. Zou Nolens nu leven, dan zou het woord ‘conservatief’ aangevuld worden met ‘neoliberal’. De aan de Telders-Stichting (het wetenschappelijk bureau voor de VVD) verbonden auteurs Martin van Hees, Patrick van Schie en Mark van de Velde hebben eind 2014 een boekje gepubliceerd waarin ze weerwerk willen leveren tegen het gebruik van het etiket neoliberal als politiek scheldwoord.

In het eerste hoofdstuk gaan de schrijvers na wat tegenstanders van neoliberalisme onder deze term verstaan. Zo tonen ze aan dat

deze tegenstanders eigenlijk nooit aangeven wat hun definitie van neoliberalisme is. Tegenstanders van het neoliberalisme geven volgens hen de volgende kenmerken (p. 17): ‘een extreme vorm van individualisme en voor de belangen van het grote (georganiseerde) bedrijfsleven, voor een minimale overheid die een laissez faire-politiek voert en voor de verstrengeling van big business met de overheid, voor onbeteugelde marktwerking en voor bureaucrativering, voor deregulering en voor toegenomen regel-druk.’ De schrijvers laten daarbij zien dat de bestrijders van neoliberalisme moeiteloos tegengestelde kenmerken afwisselen; enerzijds stellen die bestrijders bijvoorbeeld het neoliberalisme voor als verdediging van onbelemmerd financieel handelsverkeer, maar anderzijds beschrijven zij het als de drijvende kracht achter het protectionisme van de EU. Daarmee wijzen de auteurs terecht op het gegeven dat neoliberalisme vanuit linkse en populistische hoek als containerbegrip wordt gebruikt om de politiek van centrum-rechtse partijen te bekritisieren, of zelfs om

B  
O  
E  
K  
E  
N

vanuit een extreemlinkse hoek een centrum-linkse politiek te bekritisieren.

Sterk is ook de beschrijving van de ontstaansgeschiedenis van samenwerking en gedachte-uitwisseling tussen verschillende neoliberale denkers kort voor en na de Tweede Wereldoorlog; voor de oorlog als bezoekers van het Walter Lippmann Colloquium en na de oorlog als leden van de Mont Pelerin Society (MPS). Uitgaande van hoe centraal de individuele vrijheid staat bij neoliberale intellectuelen is het toch opmerkelijk hoe bij deze mensen een soort collectieve behoefte bestond om met elkaar van gedachte te wisselen. De auteurs laten zien hoe de gezamenlijke wil ontstond om de populariteit van collectivistische economische ideeën een halt toe te roepen. Ze hebben daarbij wel te weinig oog voor de historische context: in die tijd werd het keynesiaans denken mainstream. De neoliberale denkers vonden dat de greep die de overheid kreeg op de productie van goederen te groot werd. Daarin zagen ze ook zeker gevaren voor de vrijheid van burgers op de lange termijn.

\* \* \*

Zo overtuigend als de schrijvers aantonen dat de bestrijders van het neoliberalisme geen definitie geven, zo weinig overtuigende de auteurs met hun eigen definitie. Ze wachten daarmee tot het slotwoord. Neoliberalisme, zo spreken ze Van Dale na, is 'het stelsel dat de vrije economie wil herstellen' (p. 73). In hun ogen is neoliberalisme namelijk niet iets wat tegenover het klassieke liberalisme staat. Nee, neoliberalisme staat voor de terugkeer en het herstel van het liberalisme. Deze beschrijving is te kort door de bocht. Beter is het om aan te sluiten bij de beschrijving die Gerrit Meijer geeft in zijn proefschrift *Het neoliberalisme*, waarin

hij aangeeft dat de drie hoofdkenmerken van het neoliberalisme het afwijzen van het *laissez-faire* liberalisme, het afwijzen van het directe ingrijpen in het economisch proces en het afwijzen van de centraal geleide huishouding zijn.<sup>1</sup>

De Duitse economen Röpke, Eucken en Rüstow kun je de vaders van het neoliberalisme op het Europese continent noemen en zij zijn tevens de medearchitecten van het Duitse *Wirtschaftswunder*. Deze drie kozen bewust voor het woord neoliberalisme om het tegenover het *laissez-faire* beleid van de liberalen aan het eind van de negentiende eeuw te plaatsen. Ze waren van mening dat de overheid de taak had om kartel- en monopolievorming tegen te gaan, iets waar de liberale stroming weinig oog voor had en heeft. Deze neoliberalen hadden zich verdiept in hoe de overheid kon ingrijpen in het economisch proces zonder dat de fundamenten daarvan werden aangetast. Daarbij hadden ze er enerzijds oog voor dat de vrije markt de best mogelijke manier is om vraag en aanbod bij elkaar te brengen, en beseften ze anderzijds dat een dergelijke situatie niet spontaan gerealiseerd kan worden. Iets te eenvoudig proberen de auteurs het hier voor te stellen alsof het *laissez-faire* beleid eigenlijk niet iets liberaals is, maar het waren juist liberale politici die dit *laissez-faire* beleid in de negentiende eeuw uitvoerden.

Een ander probleem dat niet goed uitgewerkt wordt, is dat er vanaf het begin een zekere spanning heeft bestaan tussen de verschillende neoliberale denkers. Het had daarbij geholpen wanneer ze onderscheid hadden gemaakt tussen de drie scholen die bestaan binnen het neoliberalisme, namelijk de Freiburgse School van Eucken, de Oostenrijkse School van Hayek en de Chicago

School met als belangrijkste representant Milton Friedman. Daar waar de denkers van de Freiburgse School onderbouwen wanneer de overheid kan ingrijpen om de ‘harde kanten’ van de vrije markt af te slijpen, ontwikkelen de Angelsaksische neoliberalen Hayek en Friedman een steeds negatievere visie op de overheid. Hayek en Friedman kunnen niet op één hoop worden gegooid, maar waren respectievelijk inspiratiebronnen voor Thatcher en Reagan. In het beleid van Thatcher en Reagan werd de overheid meer en meer een probleem. Hierdoor ontstond een blinde vlek voor marktfalen. Juist neoliberale denkers als Röpke en Eucken van de Freiburgse School vonden dat ook marktpartijen getemd moesten worden, in hun ogen door een streng antikartelbeleid. Dit vraagt juist een stevig optreden en ingrijpen van de overheid. Daar zat ook een bedachtzaamheid achter voor te grote organisaties, of het nu om marktpartijen of om overheidsorganisaties ging. Die spanning tussen verschillende neoliberale denkers explodeerde ten slotte zodanig dat Röpke en Hayek ruzie kregen en dat Röpke zijn lidmaatschap van de MP's opzegde. Voor Röpke, lid van het eerste uur en zelfs de tweede voorzitter van de MP's, was dat een ingrijpende stap.

Van Hees en de zijnen gaan ook in op het verwijt dat de Nederlandse overheid neoliberalistisch beleid zou voorstaan. De auteurs geven aan dat veel van de kritiek juist is, maar dat dat niet komt door het voeren van een neoliberale politiek als zodanig, maar doordat de neoliberale recepten niet zijn toegepast. De lezer blijft echter met de vraag achter: waarom deed de vvd dan niets? Met andere woorden: vinden de auteurs de vvd te weinig neoliberalistisch? Zo geven ze terecht aan dat het personenvervoer in Nederland niet

echt geliberaliseerd is. Dat blijkt uit de verontwaardiging die spreekt uit de zin dat de ‘ns telkens opnieuw, tegen de oorspronkelijke afspraken in, het wettelijk monopolie op het gebruik van het hoofdspoorwegnet heeft, terwijl de concurrenten proefdraaien op marginale lijnen’ (p. 52). Een prachtige zin die zo uit de pen van een oppositiepartij kan komen, maar wel een beetje raar overkomt als die van de hand is van ideologen van een partij die sinds de ‘verzelfstandiging’ van de ns in 1992 op drie jaar na telkens regeringsverantwoordelijkheid heeft gedragen en geregeld vakministers voor het desbetreffende departement leverde. Hetzelfde gebeurt in de passage over het beloningskader van presentatoren bij de publieke omroep. De schrijvers geven aan dat het niets met het neoliberalisme te maken heeft dat vijf presentatoren meer verdienen dan de balkenendenorm. Dat is juist, maar doe er dan wat aan. En wie ten slotte de paragraaf over de euro leest, krijgt het idee dat niet vvd'er Zalm, maar het schaduwkabinet-Den Uyl verantwoordelijk is voor de muntunie met een brekebeentje als Griekenland.

\* \* \*

Niet alleen vanuit populistische en linkse hoek, maar ook in christendemocratische kring wordt ‘neoliberalistisch’ soms als scheldwoord gehanteerd. Het neoliberalisme zou volgens sommigen zelfs hebben geleid tot een teloorgang van waarden en normen. Dat is te ongenueanceerd. Een aantal neoliberale denkers heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan aspecten van het gedachtegoed van de christendemocratie. Zijn daarmee alle neoliberale denkers christendemocraten? Nee, maar wanneer het gaat om beleid gericht op het bevorderen van het midden- en kleinbedrijf, bezitsvorming en versterken

B  
O  
E  
K  
E  
N

van de samenlevingsstructuur, dan herken ik daarin christendemocratische ankerpunten voor beleid.<sup>2</sup>

*Een aantal neoliberale denkers heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan aspecten van het christendemocratisch gedachtegoed*

Anders dan vaak gedacht hanteerden de vroege neoliberale denkers niet het mensbeeld van de rationele homo economicus. Terecht brengen Van Hees en de zijnen een correctie op dit punt aan. Een goed voorbeeld is Wilhelm Röpke, die huiverde voor de toepassing van de wetten van de markt op terreinen die buiten het bereik van de economie vallen. In zijn gedachten over economie en samenleving legde hij de nadruk op immateriële waarden, het belang van historisch gegroeide instituties en de noodzaak van deugden als standvastigheid, trouw, plichtsbef en dienstbaarheid aan anderen. Röpkes economische denkbeelden zijn dan ook congruent met de katholieke sociale leer. Röpkes benadering staat intussen wel ver af van de ideeën van de vvd en de TeldersStichting. Wie de plannen van de TeldersStichting in ogenschouw neemt voor bijvoorbeeld pensioenfondsen, een nationaal instituut dat spaarzin stimuleert en solidariteit vormgeeft, constateert dat men via een jakobijnse revolutie de markt vrij baan wil geven ten koste van juist een historisch gegroeid instituut.<sup>3</sup>

Binnen de christendemocratie heeft vanaf het begin discussie bestaan over de wenselijkheid van het neoliberalisme.

Opvallend is dat Van Hees, Van Schie en Van de Velde twee ARP-politici uit de jaren vijftig opvoeren die zich positief over het neoliberalisme uitlaten, namelijk Tweede Kamerlid Hazenbosch en minister Jelle Zijlstra, terwijl in die periode de liberale intellectueel Oud leiding gaf aan de vvd. Wanneer de schrijvers gelijk hebben dat neoliberalen het klassieke liberalisme willen herstellen, ligt het meer voor de hand om een citaat van Oud op te voeren. Was dat er niet? Of bepleiten de schrijvers dat de politiek van de ARP na de oorlog, anders dan die van de vvd, een herstel van het klassieke liberalisme voorstond?

Een reden zou kunnen zijn dat de populairste neoliberale denkers na de oorlog juist de denkers uit de Freiburgse School waren; Hayek en Friedman waren minder aanwezig in het discours in Nederland. De Freiburgse School zag voor de overheid een rol weggelegd in het economisch proces en was daarom binnen de ARP onderwerp van studie. In *Denkers van deze tijd* uit 1957 – een verzameling artikelen over filosofen en politieke denkers uit de twintigste eeuw, geschreven door filosofen uit de traditie van Dooyeweerd’s ‘wijsbegeerte der wetsidee’ – staat een zeer positieve bespreking van het werk van Röpke.<sup>4</sup> Daarmee in contrast staat juist de toespraak van Jelle Zijlstra uit 1951 voor het Verbond van Protestants-Christelijke Werkgevers waarin hij het volgende uitspreekt: ‘Het neo-liberalisme is nog in het studeerkamerstadium. Het is er bij lange na niet rijp voor, als basis te dienen voor de praktische politiek.’<sup>5</sup> Deze uitspraak is veel kritischer dan het citaat dat Van Hees en de zijnen aanhalen, waarin de antirevolutionair Zijlstra zegt dat hij zich meer verwant voelt met het neoliberalisme dan met het

oude liberalisme. Het kan zijn dat Zijlstra een ontwikkeling in zijn denken doormaakte, wat hem in 1956 gunstiger stemde over liberaal beleid dan in 1951. Scherp zag hij in ieder geval wel het verschil tussen het oude liberalisme en het neoliberalisme waar het gaat om onbelemmerde marktwerking en *laissez faire*. Wel is voorstelbaar dat Oud zich meer verwant voelde met het oude liberalisme dan met het neoliberalisme.<sup>ssw</sup>

Zijlstra en de meeste christendemocraten voelen minder scrupules tegen het direct ingrijpen in het economisch proces, het tweede hoofdkenmerk van het neoliberalisme. Een economische crisis als die van 2008 is dan misschien niet het gevolg van liberaal beleid, maar bij een dergelijke economische meltdown kan de overheid zich niet beperken tot het voeren van mededingingsbeleid. Dat neemt niet weg dat het voor christendemocraten nog steeds nuttig

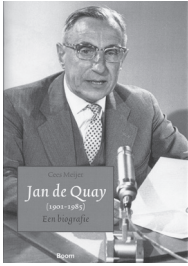
is om te rade te gaan bij neoliberale denkers als Röpke en Eucken. De overheid heeft een taak in deconcentratie van economische macht en het bestrijden van massavorming en proletarisatie.

---

*Noten*

- 1 G. Meijer, *Het neoliberalisme. Neoliberalen over economische orde en economische theorie*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1988, pp. 7-15.
- 2 Meijer 1988, p. 17.
- 3 TeldersStichting, *Eigen keuze, samen sterk. Duidelijkheid geeft zekerheid voor arbeidsmarkt en pensioenen*. Den Haag: TeldersStichting, 2012.
- 4 D.W. Ormel, 'Röpke', in: S.U. Zuidema (red.), *Denkers van deze tijd III. Marx, Schumpeter, Sorel, Keynes, Röpke*. Franeker: T. Wever, 1957, pp. 203-261.
- 5 J. Zijlstra, 'Het Neo-liberalisme', in: Idem, *Economische orde en economische politiek. Een bundel opstellen*. Leiden: Stenfert Kroese, 1956, p. 77.





Cees Meijer  
*Jan de Quay (1901-1985). Een biografie*

Boom | 2014 | 512 pp. | € 34,90 | ISBN 9789461055552

## De Quay: veel meer christen dan democraat

door *Alexander van Kessel*

De auteur is als onderzoeker werkzaam bij het Centrum voor Parlementaire Geschiedenis in Nijmegen.

2014 was een vruchtbaar jaar voor de premiersbiografie in Nederland. In het voorjaar publiceerde Herman Langeveld, gekend van zijn voortreffelijke tweeluik over Hendrikus Colijn, een biografie van de eerste naoorlogse premier, Willem Schermerhorn. Een week later verscheen van de hand van Hans Daalder en Jelle Gaemers het laatste deel van de biografie van Willem Drees. Na de zomer volgden Cees Fasseurs studie van leven en werken van oorlogspremier Pieter Sjoerds Gerbrandy en, op 24 september, de presentatie van een boek over Jan de Quay, minister-president van 1959 tot 1963.<sup>1</sup>

Drie van de vier gebiografeerde premiers zagen hun statuut door de Tweede Wereldoorlog vergroot. Gerbrandy maakte faam

als oorlogspremier in Londen en werd na de oorlog minister van Staat. Schermerhorn werd in het gijzelaarskamp in Sint-Michielsgestel een van de leidende denkers over het nieuwe Nederland. Drees zat gevangen in Buchenwald en Sint-Michielsgestel en was de initiator van het Politiek Convent, waarin de leiders van de vooroorlogse partijen elkaar ontmoetten. De laatste twee werden in mei 1945 door de koningin aangewezen om het eerste naoorlogse kabinet te formeren. Nummer vier, De Quay, liep daarentegen reputatieschade op vanwege zijn rol in de Nederlandsche Unie. Een commissie moest in 1946 eerst onderzoeken of hij in bevrijd Nederland wel een bestuurlijk ambt mocht vervullen. Dat verhinderde overigens niet dat hij in 1959-1963 minister-president werd, en bij zijn aftreden een van de populairste politici van het land was. Het nu-verleden zou hem echter ook daarna parten spelen.

Cees Meijer, als jurist verbonden aan de Hogeschool Utrecht, schetst in een doorwrochte biografie De Quay in al zijn facetten, paradoxen, kwaliteiten en tekortkomin-

gen. Hij leunt daarbij sterk op het archief dat De Quay heeft nagelaten, en dan vooral op het dagboek dat deze van 8 september 1944 tot kort voor zijn dood bijhield. We volgen De Quay dan ook vaak door diens eigen ogen en woorden.

Sinds de papieren van De Quay zijn overgedragen aan het provinciaal archief van Noord-Brabant, hebben diverse auteurs er met vrucht van gebruikgemaakt. Het is er mede de oorzaak van dat het boek geen spectaculair nieuws bevat – de auteur pretendeert dat overigens ook niet. Al in 1984 publiceerde Ronald Gase met behulp van De Quays dagboeken een studie over de kwestie Nieuw-Guinea. Over De Quays rol als een van de Driemannen van de Nederlandsche Unie zijn we goed geïnformeerd dankzij het proefschrift van Wichert ten Have, die ook al gebruikmaakte van het archief. Over het premierschap tegen wil en dank verschenen al eerder publicaties van Jan Walravens en is er het standaardwerk van het Centrum voor Parlementaire Geschiedenis over het kabinet-De Quay.<sup>2</sup>

\* \* \*

Nieuw in de biografie zijn daardoor vooral de passages over de ‘jonge’ en de ‘oude’ De Quay. Om met het laatste te beginnen:

*De Quay eindigde zijn leven  
in uiterst conservatieve hoek,  
zowel politiek als religieus-  
mentaal*

De Quay eindigde zijn leven in uiterst conservatieve hoek, zowel politiek als religieus-mentaal (hij steunde uiteindelijk bisschop Gijsen). Hij had grote moeite de moderni-

seringstendensen vanaf het midden van de jaren zestig te volgen; in zijn laatste jaren zette hij zich er vooral teleurgesteld tegen af.

Het lijkt paradoxaal dat De Quay zich aan het begin van zijn werkzame leven, in de jaren dertig, als een vernieuwer profileerde. Meijer verklaart de ontwikkeling van de politiek-maatschappelijke inzichten van zijn hoofdpersoon tegen de achtergrond van waaruit deze ontloken.

De Quay, in 1901 in Den Bosch geboren als telg in een patricisch geslacht van bestuurders en militairen, behoorde tot de katholieke elite van Zuid-Nederland. Kenmerkend bleef de paternalistische houding van de regent: ook zijn eigen gezag was vanzelfsprekend, net als het plichtsbesef van de militair. Zijn hele leven behield hij ook het typische, door een biograaf van een andere katholieke politicus als ‘kinderlijk’ omschreven vrome godsgeloof en -vertrouwen,<sup>3</sup> inclusief een onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan het klerikale gezag.

Dat nam niet weg dat de jonge De Quay in de jaren twintig en dertig afstand wilde nemen van de geslotenheid van de katholieke zuil. Al snel pleitte hij ervoor dat katholieken uit hun isolement zouden treden. De biograaf weet het niet zeker, maar vermoedt dat De Quay nooit lid is geweest van de Rooms-Katholieke Staatspartij (RKSP). Ook na 1945 zou hij nooit een echte ‘partij-ganger’ worden.

Na zijn studie en promotie in de experimentele psychologie was De Quay vanaf 1928 eerst als lector, vanaf 1933 als hoogleraar verbonden aan de Katholieke Economische Hogeschool in Tilburg. Dat was in die jaren – meer nog dan de iets oudere RK Universiteit Nijmegen – een broedplaats van uit de katholieke sociale leer voortvloeiende

B  
O  
E  
K  
E  
N

ordeningsopvattingen, waarin harmonieuze samenwerking, gemeenschapszin, solidariteit en subsidiariteit centrale begrippen waren. De praktisch ingestelde De Quay behoorde hier niet tot de filosofisch-intellectuele voorhoede, maar kon zich wel vinden in de corporatistische ordeningsgedachte, die zich afzette tegen zowel het staatsinterventionisme van de socialisten als het *laissez faire* van de liberalen.

Veel pregnanter ontwikkelde De Quay zich tegelijkertijd tot een criticaster van het verzuilde politieke bestel, dat in de jaren dertig niet in staat was een antwoord te formuleren op de economische crisis. De parlementaire democratie met haar verdeeldheid en vele partijen en partijtjes zou naar de mening van De Quay en andere jonge intellectuelen plaats moeten maken voor een nieuw stelsel, dat de nationale eenheid zou bevorderen en de 'hokjesgeest' moest overstijgen.

\* \* \*

Duidelijk is dat De Quay nooit een volbloed-democraat is geweest. Gezien zijn afkomst en opvoeding was dat niet vreemd. Er bestond een moeizame verhouding tussen de parlementaire democratie, gebaseerd op algemeen kiesrecht en evenredige vertegenwoordiging, en de tamelijk paternalistisch-autoritaire opvattingen die tot het einde van de oorlog binnen de katholieke elite domineerden. Feitelijk omarmde de katholieke kerk pas aan het einde van de Tweede Wereldoorlog, bij de kerstboodschap van paus Pius XII in december 1944, de democratie (zij het niet onvoorwaardelijk).<sup>4</sup>

Zelfs Jan Rogier, de journalist die zich vanaf 1968 in een serie artikelen in *Vrij Nederland* kritisch op De Quay stortte, erkende niettemin dat deze zich in de jaren dertig

'niet heeft ontpopt als een hele of halve fascist'. Meijer maakt in dit verband een onderscheid tussen het maatschappelijke corporatisme dat in 'Tilburg' werd beleden, en het politieke corporatisme van Mussolini (pp. 60-61). De filosofische verwantschap is er echter wel degelijk, en sommige katholieke intellectuelen (zoals Wouter Lutkie) en toplieden (zoals De Quays Tilburgse vrienden Max Steenberghe en Barend van Spaendonck, die met de NSB flirtten) wisten in de jaren dertig het een ook vrij eenvoudig met het ander te verbinden (pp. 73-75). Ook De Quay had, zo schreef Ten Have eerder, in 1933 incidenteel contact met de NSB,<sup>5</sup> al kreeg dat geen aantoonbaar vervolg. De Quay had daarentegen niets van doen met Eenheid Door Democratie, de in 1935 opgerichte buitenparlementaire beweging die zich afzette tegen totalitaire opvattingen ('Mussert noch Moskou'). Tijdens een rede op een conferentie van de Nederlandse Gemeenschap, in Woudschoten, april 1939, stelde hij dat het onder omstandigheden wenselijk kon zijn om op te schuiven naar meer 'autocratische richting' (pp. 91-92).

De Quay werd in één slag een prominente Nederlander toen hij op 24 juli 1940 samen met Hans Linthorst Homan (commissaris van de Koningin in Groningen) en Louis Einthoven (hoofdcommissaris van politie in Rotterdam) optrad als de leiding van Nederlandsche Unie. Het Driemanschap bedoelde de Unie als een nationale-eenheidsbeweging die, onder erkenning van de 'gewijzigde verhoudingen', zich tegenover de Duitse bezetter én de NSB stelde. Ze had al binnen enkele maanden meer dan 600.000 aanhangers – opvallend genoeg vooral in het katholieke Zuiden. De Quay was in één keer een persoon met grote landelijke bekendheid.

Het Driemanschap stelde zich – zeker terugblikkend, maar in de ogen van sommige vertegenwoordigers van SDAP, ARP en CHU ook toen al – al te tegemoetkomend op jegens de Duitse autoriteiten. Het leidde al voor de feitelijke oprichting van de Unie tot een breuk met prominente figuren van de ‘oude’ politieke partijen, onder wie Drees. De vertegenwoordigers van de politieke partijen haakten af, toen De Quay en de zijnen toegaven aan de voorwaarde van de Duitsers om af te zien van ‘trouw aan Oranje’ als een van de uitgangspunten van de Unie (pp. 104-105). Het scheiden van de wegen zou De Quay na de oorlog parten (blijven) spelen.

Vanuit de gedachte dat met de Duitsers wellicht samen te werken viel, sterker: vanuit de gedachte de oude vermolmde structuren van het vooroorlogse Nederland te doorbreken, nam het Driemanschap een steeds toegeeflijker houding aan. De drie gaven later ook toe aan de Duitse eis dat alleen niet-joden ‘werkend lid’ mochten worden (p. 122). Ronduit bedenkelijk was ook de (mislukte) fusiepoging met het fascistische Nationaal Front van Arnold Meijer, waarbij andermaal duidelijk werd dat De Quay in zijn vernieuwingsdrang niet hechtte aan de parlementaire democratie (p. 116). Het was bijna een geluk bij een ongeluk dat de bezetter in december 1941 de Unie verbood.

Van juli 1942 tot juni 1943 zat De Quay gegijzeld in achtereenvolgens Haaren en Sint-Michielsgestel, waar hij zich aansloot bij de groep onder leiding van de predikant W. Banning, die op basis van het ‘personalistisch socialisme’ filosofeerde over het naoorlogse Nederland. Het leidde tot de ‘volksbewegingsgroep’, die een ‘doorbraak’ van de oude verzuilde structuren wilde realiseren. Na zijn vrijlating uit ‘Gestel’ dook

De Quay onder. Hij onderhield vervolgens nauw contact met groeperingen rond de illegale katholieke bladen *Christofoor* en *Je Maintiendrai*, die na de bevrijding van het Zuiden de vernieuwingsgeest verspreidden. Allerwegen werd De Quay in 1944 gezien als de leider van de ‘vernieuwing’ in Zuid-Nederland. Hij wist ermee in de gunst van koningin Wilhelmina te komen; het leidde tot een ministerschap in het laatste Londense kabinet.

\* \* \*

Cruciaal voor de loop van de naoorlogse politieke geschiedenis van Nederland (meer nog dan zijn minister-president-schap) waren de keuzes die De Quay maakte in 1944-1945; opmerkelijk genoeg slaat Meijer dit element over in zijn slotbeschouwing (pp. 454-455). De Quays betrokkenheid bij de oprichting van en de keuze voor volwaardige toetreding tot de in december 1945 heropgerichte katholieke eenheidspartij betekende een slag voor de doorbraak, ook al omdat het een kettingreactie ontlokte

.....  
.....  
*Cruciaal voor de loop van  
de naoorlogse politieke  
geschiedenis van Nederland  
waren de keuzes die De Quay  
maakte in 1944-1945*  
.....

waardoor het verzuilde Nederland van voor de oorlog nagenoeg ongewijzigd kon terugkeren. Verschillende factoren speelden een rol bij dit besluit van De Quay. Allereerst was er het gebod van de bisschoppen in het bevrijde Zuiden die einde 1944 duidelijk maakten dat de vooroorlogse katholieke sociale en culturele organisaties hersteld

B  
O  
E  
K  
E  
N

moesten worden. De eenheid van het katholieke volksdeel stond voor hen voorop. Dat de bisschoppen afstand namen van de vooroorlogse RKSP en instemden met een vernieuwde politieke partij maakte het voor De Quay gemakkelijker om te gehoorzamen. Van belang was echter ook de houding van de leiders van de voormalige SDAP, Drees en Koos Vorrink. Zij weigerden De Quay in mei 1945 toe te laten tot het voorlopige bestuur van de op te richten Nederlandse Volksbeweging, van waaruit de doorbraak gerealiseerd moest worden, zolang er nog geen onderzoek was gedaan naar de verichtingen van het Driemanschap van de Nederlandsche Unie. Het blazoen van De Quay moest schoongepoetst zijn voordat hij weer in aanmerking kon komen voor een prominente politieke positie. Drees weerde hem daarom ook uit het kabinet van herstel en vernieuwing dat hij in opdracht van de koningin met Schermerhorn vormde. Om dezelfde reden werd De Quays benoeming tot commissaris van de Koningin in Noord-Brabant, hem al in mei 1945 door Schermerhorn in het vooruitzicht gesteld, aangehouden. Deze vernederingen – in katholieke kring werd gezinspeeld op antipapistische sentimenten – gaf De Quay het laatste zetje in de richting van de Katholieke Volkspartij, die in december 1945 werd opgericht.

Meijer schrijft de mislukking van de doorbraak, na een zorgvuldige afweging, daarom niet aan De Quay, maar eerder aan Drees toe (p. 191). De vraag is of het relevant is: de breuk in de doorbraak was onvermijdelijk. De verschillen tussen De Quay, de apolitieke vernieuwer van de jaren dertig met zijn bedenkelijke autoritaire opvattingen, en Drees, die volop deel uitmaakte van de verzuilde politiek-parlementaire struc-

tuur van het interbellum, konden niet tot een andere uitkomst leiden.

Van groter belang waren de gevolgen. Andere jonge katholieke intellectuelen als Maan Sassen en Frans Wijffels volgden De Quay, waarna de nieuwe personalistisch-socialistische partij, de Partij van de Arbeid, niet meer dan de opvolger van de SDAP werd. Slechts enkele katholieke jongeren, onder wie Joan Willems, Kees ten Hagen en Geert Ruygers, maakten de keuze voor de PvdA. Van het door De Quay bepleite NVB-geluid werd binnen de KVP tot zijn teleurstelling al snel weinig meer vernomen; de KVP was in vorm, achterban en koers de erfopvolger van de RKSP. Al binnen twee jaar verlieten veel vroegere vertegenwoordigers van de Vrijzinnig-Democratische Bond onder leiding van P.J. Oud de PvdA, om samen met andere liberalen de VVD op te richten. Omdat de ARP en de CHU na de bevrijding ongewijzigd waren teruggekeerd, was het vooroorlogse verzuilde partijenbestel zo goed als ongewijzigd hersteld – met de confessionelen in een centrale machtspositie, tot (minstens) 1994.

#### Noten

- 1 Herman Langeveld, *De man die in de put sprong. Willem Schermerhorn 1894-1977*. Amsterdam: Boom, 2014; Hans Daalder en Jelle Gaemers, *Willem Drees 1886-1988. Premier en elder statesman 1948-1988*. Amsterdam: Balans, 2014; Cees Fasseur, *Eigen meester, niemands knecht. Het leven van Pieter Sjoerds Gerbrandy. Minister-president van Nederland in de Tweede Wereldoorlog*. Amsterdam: Balans, 2014.
- 2 Ronald Gase, *Misleiding of zelfbedrog. Een analyse van het Nederlandse Nieuw Guineabeleid aan de hand van gesprekken met betrokken politici en diplomaten*. Baarn: In den Toren, 1984; Wichert ten Have, *De Nederlandse Unie. Aanpassing, vernieuwing en confrontatie in*

*bezettingstijd, 1940-1941*. Amsterdam: Prometheus, 1999; Jan Walravens, 'Men kan niet altijd doen wat men prettig vindt', *Kleio* 33 (1992), nr. 5; idem, 'De psychologie van Jan de Quay', *Biografie Bulletin* (1994), pp. 207-216; idem, 'Schrijven Jan, schrijven Jan. Een fragment uit het dagboek van Jan de Quay', *Jaarboek Parlementaire Geschiedenis 1999*, pp. 117-132; Jan Willem Brouwer en Jan Ramakers (red.), *Regeren zonder rood. Het kabinet-De Quay (1959-1963)*. Amsterdam: Boom, 2007.

- 3 Lambert J. Giebels, *Beel. Van vazal tot onderkoning. Biografie 1902-1977*. Den Haag/Nijmegen: Sdu/CPG, 1995, p. 580.
- 4 Rutger Zwart, "Men moet God meer gehoorzamen dan de mensen". De verhouding tussen katholicisme en democratie in de negentiende en de twintigste eeuw', in: H.J. van de Streek e.a. (red.), *Christelijke politiek en democratie*. 's-Gravenhage: Sdu, 1995, pp. 28-29.
- 5 Ten Have 1999, p. 52.



*Ramona Maramis*

## *Waar brengt U ons naartoe?*

Het is ongetwijfeld een onrealistische gedachte. Maar van Meneer de Uil zou menig piekeraar, hooligan, narcist, messenslijper, woekerpolis-aanhanger, relschopper, brandhaardstichter, haatzaaier en saneerder aanzienlijk opknappen.

Want alle machtsspelletjes, hysterie en afbrokkelende economie ten spijt. Alles is uiteindelijk een fabel.

Daarna dient men resoluut de ogen dicht en de snavel toe te doen.

Een ferm verhaal, een goed glas wijn en een stoffen vogel zorgen nu eenmaal voor een ontspannen nachtrust.

Maar,

hoe krijg je dit uitgelegd aan de heren die het hoogst in de boom zitten?

Ramona Maramis (Haarlem, 1968) is cdv-huisdichter en schrijft voor elk cdv-nummer een gedicht naar aanleiding van het thema. Zij debuteerde in 2001 met *Duckstad aan de Amstel* bij uitgeverij Vassallucci. Haar gedichten verschenen in onder meer de bloemlezing *10 jaar Winternachten* en *Den Haag. De stad in gedichten*. Ze is commissielid van de cda-gemeenteraadsfractie in Delft.



## \* BEZINNING

door *Petra van der Burg*

De auteur is lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

Het mooiste boek dat ik vorig jaar, op aanraden van mijn 15-jarige dochter, heb gelezen, is het in 2012 verschenen boek van John Green *Een weeffout in onze sterren*. Hierin worden we meegenomen in de wereld van jonge kankerpatiënten. Hazel, de 16-jarige hoofdpersoon, had er eigenlijk al niet meer moeten zijn, maar dankzij een nieuw medicijn en haar zuurstoftank, genaamd Philip, wint ze het voorlopig van de kanker. Met het kleine beetje energie dat overblijft, kijkt ze *America's Next Top Model*, leest ze keer op keer *Een vorstelijke beproeving* en sleept ze zich naar lotgenotenbijeenkomsten. Daar ontmoet ze haar grote liefde Augustus, of Gus, een veelbelovende basketballer die anderhalf jaar geleden 'wat last had van botkanker' en nu met een been minder door het leven gaat.

Het is een boek vol aangrijpende momenten. De dood en de lichamelijke afbraak liggen daarbij voortdurend op de loer. Toch raken de jongeren die we tegenkomen nergens in de greep van de angst. De levensbronnen waar zij uit putten zijn origineel en veelzijdig: bizarre games, literatuur, liefde en vriendschap, harde en geestige grappen over hun eigen ellende, en vooral de aanvaarding van het levenslot. 'Het leven is geen wensmachine.'

De dialoog die me het meest heeft geraakt, staat aan het eind van het boek. Hazel treft Gus in zijn kamer aan, drijfnaat van zijn eigen urine. Wanneer hij is verschoond, spelen ze een van hun lievelingsgames, maar het wil niet zo lukken.

'Weet je,' zei Gus na een poosje, 'het is kinderachtig, maar ik heb altijd gedacht dat mijn necrologie in alle kranten zou staan, dat mijn verhaal de moeite waard zou zijn. Ik heb stiekem altijd gedacht ik bijzonder was.'

'Dat ben je ook,' zei Hazel.

'Maar je snapt wat ik bedoel,' zei hij.

Ik denk dat we allemaal heel goed snappen wat Gus bedoelt. Wie herkent niet de angst om vergeten te worden en de drang om in deze wereld iets na te laten wat ertoe doet: in de ogen van jezelf, maar ook zeker in de ogen van anderen? Dit is een boek dat ons uitdaagt om te aanvaarden dat het leven je lang niet altijd geeft wat jij ervan verwacht. Je moet en mag het doen met datgene wat er is, en daarin is vaak meer waardevols te vinden dan we zo op het eerste gezicht hadden gedacht.

# *Biopolitiek: in de greep van angst*

Angst is terug van weggeweest in de samenleving. Onze huidige rationele sturingsmodellen en prestatiegerichte mensbeelden lijken eerder aanjagers van angst te zijn dan dat ze erin slagen mensen toe te rusten om zo goed met de reële gevaren en onzekerheden van het leven om te kunnen gaan. Wat zijn oorzaken van angst? Hoe wordt angst door vormen van sturing versterkt? En: wat zijn alternatieve wegen richting een politiek van de hoop?

*‘Waar angst vroeger in verband werd gebracht met individuele zelfexpressie en vrijheidsdrang, wordt hij vandaag gezien als een te beheersen en disciplineren gedragsprobleem.’*

.....  
GERRIT GLAS [op pagina 38]

*‘Wie denkt het lot in eigen hand te kunnen en moeten hebben, scheept zichzelf met angstaanjagend grote verantwoordelijkheden op.’*

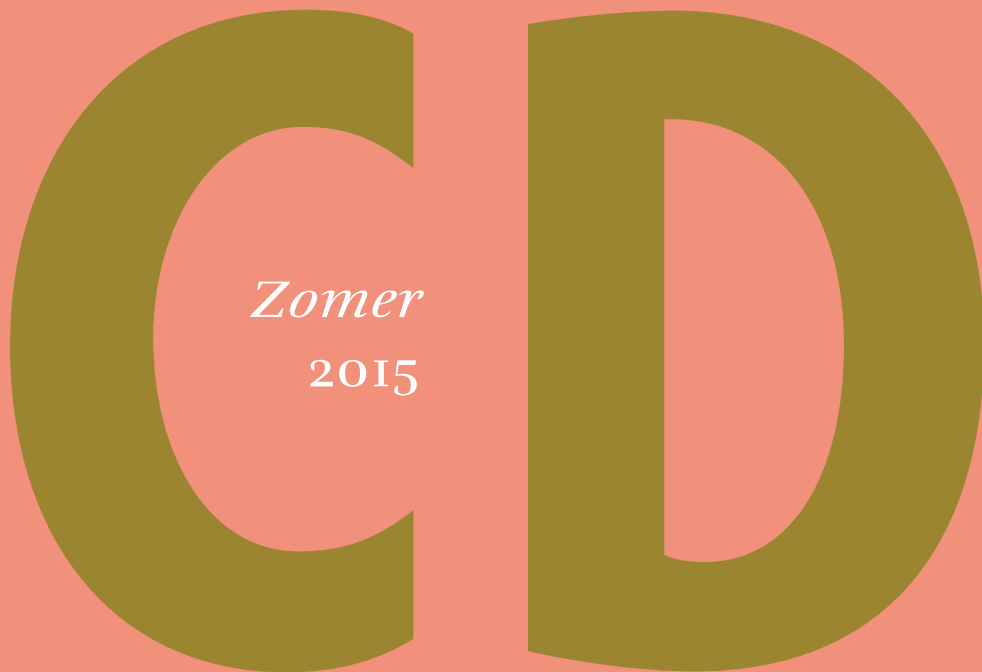
.....  
TRUDY DEHUE [op pagina 95]

*‘De angst om de greep te verliezen heeft geleid tot een principiële ongerijmdheid in de wijze waarop wij over het bestuur van onze samenleving nadenken.’*

.....  
ERIK BORGMAN [op pagina 103]

**BOOM TIJDSCHRIFTEN**

# *Christen Democratische Verkenningen*



*Zomer*  
2015

KWARTAALTIJDSCHRIFT VAN HET WETENSCHAPPELIJK INSTITUUT VOOR HET CDA

*Geloven in vrijheid*

*Onder redactie van*

PAUL VAN GEEST, MAARTEN NEUTEBOOM  
& JOHAN SNEL

*Met bijdragen van*

MARCEL POORTHUIS, RUTGER CLAASSEN,  
GEORGE HARINCK, GERT-JAN SEGERS,  
MOHAMED AJOUAOU, HERMAN DE DIJN,  
GOVERT BUIJS, ERIK BORGMAN & AB KLINK

*En interviews met*

AHMED ABOUTALEB, IBRAHIM WIJBENGA  
& PIETER OMTZIGT



*Christen Democratische Verkenningen*

---

*Zomer 2015*

*Geloven in vrijheid*

Boom Tijdschriften



# Inhoud

7 Ter introductie

---

## ACTUALITEIT

---

10 DWARS: JEROEN LENAERS & BAREND TENSEN  
De bootvluchtelingen moeten verplicht in Europa worden opgevangen

14 JAN PIETER VAN DER SCHANS & JAAP BOOT  
Het verlies van CDA-kiezers aan CU en SGP moet serieus worden genomen

17 REIN JAN HOEKSTRA  
Fyra-debacle is product van tijdgeest en compromispolitiek

20 HENRI BONTENBAL  
*Laudato Si'*, de *Rerum Novarum* van de ecologie?

24 BINNENHOF BUITENOM: JAN DIRK SNEL  
Het sprookje van de versplintering

## *Geloven in vrijheid*

---

28 PAUL VAN GEEST & MAARTEN NEUTEBOOM  
Geloven in vrijheid: tussen secularisme en islamisme

---

## WORTELS VAN VRIJHEID

---

40 HENK SCHOOT  
Vrijheid in de christelijke traditie: verbondenheid schenkt vrijheid

46 GEORGE HARINCK  
Vrijheid in de christendemocratische traditie

---

53	MARCEL POORTHUIS	Vrijheid en islam: het vraagstuk van de vrije wil in de islamitische theologie
59	RUTGER CLAASSEN	Tolerantie: een religieuze grondslag voor het liberalisme?
.....		
VRIJHEID ONDER VUUR		
.....		
68	PIETER JAN DIJKMAN & MAARTEN NEUTEBOOM	<i>In gesprek met Ahmed Aboutaleb</i> 'Moslim zijn betekent voor mij een mens van het midden zijn'
75	GERT-JAN SEGERS	De politieke islam: product van botsende beschavingen
84	MOHAMED AJOUAOU	Godsdienstvrijheid binnen de islam: tussen theologie en praktijk
90	INTERMEZZO: IBRAHIM WIJBENGA	'In mijn werk zit een element van strijd'
92	THEO DE WIT	Gevaarlijke vrijheid: de seculiere voortzetting van middeleeuwse onderscheidingen
100	HERMAN DE DIJN	Autonomie en activisme als (nood)lot?
107	HENDRIK KAPTEIN	Uitingsvrijheid: geen grondrecht zonder gebruiksaanwijzing
114	INTERMEZZO: PIETER OMTZIGT	'Christenvervolging in de Levant raakt aan de wortels van Europa'
.....		
POLITIEK VAN VRIJHEID		
.....		
118	GOVERT BUIJS	De paradox van de vrijheid
129	ERIK BORGMAN	Godsdienstvrijheid: het blijvend belang van een omstreden recht

- 
- 137 AB KLINK  
Rechtsstaat en islam: de noodzaak van een verinnerlijking van het geloof
- 147 ROB VAN DE BEETEN  
Vrijheid en instituties kunnen niet zonder waarheid en waarden
- .....
- 154 ARJAN PLAISIER De actualiteit van *Blaise Pascal*
- .....
- BOEKEN
- .....
- 160 THEO BRINKEL  
Bespreking van Martin Bosma  
*Minderheid in eigen land. Hoe progressieve strijd ontardt in genocide en ANC-apartheid*
- 164 ERIK BORGMAN  
Bespreking van Maarten van den Bos  
*Mensen van goede wil. Pax Christi 1948–2013*
- 168 DIEDERIK BOOMSMA  
Bespreking van Michel Houellebecq  
*Onderworpen*
- .....
- BEZINNING
- .....
- 173 RAMONA MARAMIS • *Vrijheid*
- 174 PAUL VAN GEEST





## Ter introductie

‘POORTWACHTERS VAN DE VRIJHEID’, noemde minister-president Rutte de cartoonisten van *Charlie Hebdo* die begin dit jaar op gruwelijke wijze om het leven werden gebracht door islamisten. Nu vereist het moed om een Charlie, of een Theo van Gogh of Kurt Westergaard, te zijn. Maar het is de vraag of het wezen van de vrijheid ligt in de onbeperkte ruimte om te zeggen wat gedacht wordt.

Van *Charlie Hebdo* had ik in het verleden slechts een enkele maal een cartoon gezien. Het leek me gemakkelijke satire van een redactie die een aversie tegen religie als bindmiddel had. Mohammed moest het ontgelden, de paus, Jezus. Persoonlijk kwetst me dat niet. Maar genuanceerd waren de spotprenten, naar ik begreep, zelden. En het is de vraag of ze ooit tot een zinvolle bezinning hebben geleid.

‘Poortwachters van de vrijheid’: zo’n verregaande identificatie met *Charlie Hebdo* impliceert een nogal absolute opvatting van vrijheid. Het is een vrijheid die de betekenis heeft van onafhankelijkheid, van geen rekening hoeven houden met de gevoelens van anderen. Zo’n absolute vrijheidsclaim is in feite net zo bezwaarlijk als de absolute waarheidsclaims van islamisten die politici wensen te bestrijden.

\* \* \*



Dit cdv-nummer, *Geloven in vrijheid*, is geboren uit de constatering dat vrijheid en religie na de aanslag op *Charlie Hebdo* opnieuw als twee tegenovergestelde grootheden verschijnen. Illustratief is de heersende opvatting van de vrijheid van meningsuiting. Dit grondrecht, dat geboren is uit de vrijheid van godsdienst en de vrijheid van persdruk, was oorspronkelijk bedoeld als bescherming van burgers tegen staatsbemoeienis. Sinds de moord op Theo van Gogh (2004) en de Deense cartoonrellen (2005 en 2006) is het een openbare ideologie geworden en is het komen te staan voor iets anders, namelijk voor de hoogste vorm van vrijheid en voor een recht om te beledigen, in het bijzonder gelovigen.

Zo wordt de vrijheid van meningsuiting al snel een sjibbolet, een bezweringsformule om een seculier wereldbeeld in stelling te brengen tegen een wereldbeeld dat voortkomt uit een geloofsovertuiging. Religie staat in dat geval voor onvrijheid, voor dwang, en de vrijheid van meningsuiting staat voor het autonome individu dat zijn leven vorm kan geven zonder het juk van religieuze overtuigingen of autoriteiten. In feite leidt die invulling van de vrije meningsuiting tot een lege vrijheid. Het gaat er immers niet om wát er wordt gezegd, het gaat er simpelweg om dát er vrijheid van meningsuiting is.

Het probleem is dat met deze lege vrijheid het democratisch gesprek – dat wat een politieke gemeenschap tot gemeenschap maakt – onder druk komt te staan. De pluriformiteit is in het geding. Want op het moment dat het er niet toe doet wat er wordt gezegd, maar dat het primair gaat om het kwetsen als zodanig, is sprake van een relativering van elke positie of overtuiging. De pluriformiteit dreigt zichzelf hier op te heffen: voor degene voor wie elke overtuiging een mogelijkheid is, bestaat immers geen enkele overtuiging, hooguit wordt de eigen leegte aan de ander opgedrongen. Bij islamisten lijkt het omgekeerde het geval: zij verabsoluteren hun levensovertuiging voor het publieke domein. Ook dan wordt de pluriformiteit bedreigd. Progressief-liberale politici heffen de pluriformiteit op door een gebrek aan overtuiging; islamisten ontkennen de pluriformiteit door een teveel aan overtuiging.

\* \* \*

Is het mogelijk om een vrijheidsbegrip te hanteren dat gefundeerd en gelegitimeerd is vanuit religie zelf? Dat is de hoofdvraag voor deze CDV-bundel. Het nummer is opgebouwd uit drie delen. In het eerste deel staan de ‘Wortels van vrijheid’, de oorsprong van het hedendaagse vrijheidsbegrip, centraal. Religie en vrijheid worden tegenwoordig als tegenovergesteld aan elkaar gezien, zo lijkt het. Ten onrechte. Het is een mythe dat er een gestage verovering van seculiere vrijheid op religieuze onverdraagzaamheid heeft plaatsgevonden. Vrijheid kan juist geworteld zijn in religie; in weerwil van aardse machten, die de neiging hebben absoluut te worden – of het nu de staat of de kerk betreft –, kan de erkenning van een hogere macht in zekere zin de beste bescherming van de vrijheid geven. En in de christelijke (Henk Schoot), christendemocratische (George Harinck), islamitische (Marcel Poorthuis) en liberale denktraditie (Rutger Claassen) zijn religie en vrijheid als zodanig ook nauw verweven met elkaar.

De communis opinio is dat de vrijheid in het Westen onder druk is komen te staan door de komst van de islam. Vrijheid wordt inderdaad niet snel geassocieerd met de wereld van de islam, en in grote delen van de islamitische wereld staat de vrijheid onder druk. Toch kent de islamitische

theologie rijke gedachten over vrijheid en de vrije wil van de mens, zo laat Poorthuis zien.

Het tweede deel, 'Vrijheid onder vuur', problematiseert de hedendaagse omgang met vrijheid. De denktradities mogen dan aanknopingspunten bevatten voor een vrijheidspolitiek, de vraag is toch hoe de verhouding tussen religie en vrijheid in de religieuze en politieke praktijk gestalte krijgt. Gert-Jan Segers duidt de politieke islam, het islamisme, als een product van botsende beschavingen. Mohamed Ajouaou gaat in op de relatie tussen godsdienstvrijheid en de islam. Herman De Dijn laat zien hoezeer het individu vandaag nauwelijks vrijstaat anders te leven dan als een autonoom individu, dat gericht is op zelfrealisatie. En Theo de Wit betoogt dat we, tegen de huidige tendens van heel wat politieke partijen om culturele homogeniteit en morele consensus te eisen, de klassiek-liberale vrijheid om af te wijken, dienen hoog te houden.

\* \* \*

Het wezen van de vrijheid is niet om Mohammed een pedofiel te noemen, of de Holocaust een joods verzinsel. Vrijheid veronderstelt een idee waartoe je de vrijheid wilt aanwenden. Dat betekent dat de mens om werkelijk vrij te zijn, zich moet verbinden met een idee van goed en kwaad. Zonder moreel besef is de mens niet vrij, maar een dolende ridder. Vrijheid is dan ook niet 'ik zeg wat ik denk', maar het recht om te doen wat ik behoort te doen. In die zin kent vrijheid een morele begrenzing. Het is in feite een vrijheidsbegrip dat CHU ('gezag en vrijheid' was haar motto) en ARP ('pro religione et libertate') al hanteerden. Deze vrijheid is te kostbaar om over te laten aan progressief-liberalen en populistten.

Het derde deel van dit CDV-nummer, 'Politiek van vrijheid', zoekt naar mogelijkheden om het christendemocratische vrijheidsbegrip daadwerkelijk present te laten zijn in de politieke orde. Govert Buijs wijst op een aantal thema's die de christendemocratie als speerpunten zou kunnen aanwijzen: vrijheid van seksuele slavernij, bevrijding van financiële slavernij, vrijheid van de persoon en vrijheid voor maatschappelijk initiatief. Erik Borgman pleit voor eerherstel van de godsdienstvrijheid, een omstrede grondrecht met een blijvend belang. En Rob van de Beeten ziet kansen om instituties, als beddingen van vrijheid, nadrukkelijker in verbinding te brengen met waarden.

Pieter Jan Dijkman, hoofdredacteur van *Christen Democratische Verkenningen*

## *De bootvluchtelingen moeten verplicht in Europa worden opgevangen [1]*

### Ja, solidariteit is niet vrijblijvend

door *Jeroen Lenaers*

De auteur is lid van het Europees Parlement namens het CDA.

Het is crisis aan de grenzen van Europa. Vorige zomer verscheurde ebola delen van West-Afrika, waardoor tienduizenden mensen in beweging zijn gekomen. Tegelijkertijd waren de barbaren van Is bezig dood en verderf te zaaien in het Midden-Oosten. Iedereen die niet een anachronistische vorm van de islam aanhangt moet vrezen voor zijn leven. Dichter bij huis is Europa in het ergste conflict verzeild geraakt met Rusland sinds de Koude Oorlog. Veel mensen trekken weg van de steeds dreigendere oostgrens van het Europese continent. Oorlog en onveiligheid drijven meer mensen naar Europa dan wij ooit hebben voorzien.

De ongekeerde schaal van de migratiestromen wordt ook bevestigd door een recent rapport van het Hoog Commissariaat der Verenigde Naties voor Vluchtelingen (UNHCR). Alleen in 2015 probeerden al 100.000 mensen de Middellandse Zee over te steken, van wie 1.750 vluchtelingen zijn verdronken. In 2014

zijn meer dan 3.000 vluchtelingen omgekomen, van de 170.000 die Europa probeerden te bereiken. Dit zijn officiële cijfers; in werkelijkheid liggen deze aantallen veel hoger. De Middellandse Zee is een kerkhof geworden voor de onbekende vluchteling.

Na de ramp op Lampedusa, in oktober 2013, waarbij meer dan driehonderd mensen verdronken, waren vriend en vijand het erover eens: dit kon niet zo doorgaan. Paus Franciscus hield een mis op Lampedusa waarin hij opriep tot 'broederlijke solidariteit' met de vluchtelingen en waarin hij de 'globalisering van de onverschilligheid' veroordeelde. In april 2015 kapseisde een boot voor de Libische kust. Meer dan achthonderd doden. Hoe vaak moeten wij in het Europees Parlement en in parlementen in heel Europa weer een minuut stilte houden?

\* \* \*

De wetgeving op dit gebied, zoals de Dublinafspraken, staat onder zware druk en nadert haar vervaldatum. Volgens het Dublinsysteem moeten asielpzoekers hun asielpcedure doorlopen in het land waar ze als eerste Europa binnenkomen. De Dublinregels zijn de facto al doodverklaard. Landen als Hongarije, Italië en Griekenland houden zich al niet aan de afspraken; ze registreren niet

meer iedereen die binnenkomt. Dat is kwalijk, maar begrijpelijk als je kijkt naar de aantallen mensen die zij op zich af zien komen. De urgentie voor nieuwe Europese kaders is groot. Het alternatief van ‘ieder voor zich’ zal leiden tot chaos en tot een nog grotere aanzuigende werking richting landen als Nederland.

Het ontbreekt de Europese Unie aan dwingend beleid om alle landen te verplichten mee te helpen aan een oplossing. Veel Oost- en Centraal-Europese landen zien niets in verplichtend Europees beleid. Ze hielden dit ook tegen in de belangrijke Europese top op 25 juni jongstleden over dit onderwerp. Ook Nederland zou meer vluchtelingen moeten opnemen, zo stelde de Europese Commissie. Als onderdeel van een totaalpakket voor de ontmoediging, aanpak en repatriëring van migranten zou dit een kleine prijs geweest zijn om alle 28 landen aan boord te krijgen. Het is bij vrijblijvende solidariteit gebleven. Wat vooral opvalt is hoe het begrip solidariteit te pas en te onpas wordt gebruikt in het Europese debat, vooral als het landen uitkomt. Oost-Europese landen roepen om solidariteit waar het gaat om de dreiging vanuit Rusland, maar geven niet thuis als er vluchtelingen aanspoelen aan de Europese stranden. Misschien ligt daar wel de kern van het probleem: solidariteit is een koude berekening geworden aan de Europese onderhandelingstafel. Zodra het nodig is, vraagt men om solidariteit, maar als anderen erom vragen, geeft men niet thuis.

In het CDA-program van uitgangspunten uit 1993 staat het volgende: ‘Van de sterken mogen offers gevraagd worden voor de zwakken. Offers in de vorm van zorg en geld. Solidariteit overstijgt grenzen, zowel van de

eigen sociale groep als van het eigen land. Zij is er om wille van de ander.’ Dit is geen kille verplichting, het is een menselijke opdracht die ook het bestuur van een land en van Europa aangaat.

\* \* \*

Uiteraard staat deze solidariteit niet op zichzelf en is deze ook niet onbegrensd. Als we immers alle vluchtelingen zouden opvangen, ondermijnen wij de stabiliteit en het welzijn van de hele bevolking. Van een open-deurbeleid kan dus geen sprake zijn. Zij die het echt nodig hebben willen wij een veilig heenkomen in de Europese Unie bieden. Zij die op zoek zijn naar betere kansen op de arbeidsmarkt, kunnen zich niet onbepert vestigen in de EU.

Opvang in de regio is altijd ons uitgangspunt geweest. Een vluchteling moet immers snel en zo dicht mogelijk bij huis de veiligheid vinden die hij zoekt. Voorwaarde is wel dat veiligheid in de regio gevonden kan worden. Landen rondom Syrië, zoals Libanon, Jordanië en Turkije, staan onder grote druk door de zeer grote aantallen vluchtelingen die ze al hebben opgenomen. In Libanon is bijvoorbeeld al één op de vier mensen een vluchteling. Naast veiligheid dient het bieden van perspectief aan deze mensen een belangrijk uitgangspunt te zijn. Het kan toch niet zo zijn dat Palestijnse vluchtelingen al sinds 1948 in Libanon in vluchtelingenkampen leven?

Lidstaten kunnen de migratieproblematiek niet heel veel langer meer voor zich uit schuiven. De vorige zomer was de zomer van MH17 en het conflict in Oekraïne. Als we niet snel daadkrachtig optreden, wordt dit de zomer van de onbekende vluchteling. Onze solidariteit is niet vrijblijvend.

## *De bootvluchtelingen moeten verplicht in Europa worden opgevangen [2]*

### Nee, zet in op opvang in de regio

door *Barend Tensen*

De auteur is politicooloog. Hij is tevens hoofdredacteur van [euknowhow.eu](http://euknowhow.eu).

De niet-aflatende vluchtelingenstroom uit Noord-Afrika leidt nu al enkele jaren tot zorgen bij de Europese Unie en met name bij de onder vluchtelingen populaire grensstaten als Italië, Griekenland en Malta. Omdat er meerdere lidstaten bij betrokken zijn, moeten oplossingen gezocht worden vanuit het grensoverschrijdende perspectief van de EU. De noodoplossing van de Europese Commissie om de grote stroom vluchtelingen eerlijk te verdelen over meerdere lidstaten op basis van een verdeelsleutel, doet een appel op de onderlinge solidariteit van de lidstaten. Dit is in eerste instantie op vrijwillige basis. Het idee om het ook wettelijk te verankeren, zodat het verplicht zou worden, is echter om meerdere redenen onverstandig.

\* \* \*

Het risico is namelijk groot dat dit juist zal leiden tot meer mensensmokkel. Onder de huidige omstandigheden is het zo dat wanneer immigranten in internationale wateren de Europese grenscontroleorganisatie Frontex inroepen voor hulp, deze niets anders kan doen dan de vluchtelingen naar Europa te

brengen. Dit is bekend bij de vluchtelingen, waardoor er vraag blijft naar de ‘diensten’ van de smokkelbendes. Wanneer een verplichte herverdeling bij noodsituaties wettelijk zou worden verankerd, wordt in feite de kans op een ‘goede’ afloop – onderdak vinden in een Europese lidstaat – vergroot. Migranten zullen, vanwege hun uitzichtloze situatie in het thuisland, nog meer dan nu al het geval is bereid zijn om grote risico's te nemen. Hierdoor wordt het voor de mensensmokkelaars nog lucratiever om de gevaarlijke tochten over de Middellandse Zee te organiseren. Zij zullen in de zogenoemde ‘migratiemenu's’ die bij de vluchtelingen worden aangeprezen adverteren met garanties op een goede opvang in Europa. Op een morbide wijze versterken goed en kwaad elkaar hier. Dit maakt het een precair maar beleidstechnisch ook een zeer complex vraagstuk. Duidelijk is dat er in deze kwestie een dunne scheidslijn loopt tussen solidariteit en naïeve ruimhartigheid.

Bovendien rijst de vraag of de groeiende stroom vluchtelingen wel geholpen zou zijn met verplichte asielquota. De situatie waarin de bootvluchtelingen beland zijn is zeer onwenselijk, maar is een totale afhankelijkheidsrelatie tussen de bootvluchtelingen en de EU wel rechtvaardig? In de christendemocratische politieke filosofie betekent rechtvaardigheid dat mensen niet geblokkeerd mogen worden in hun levensmogelijkheden

en zelfontplooiing, maar daarnaast impliceert het ook dat niemand klem mag komen te zitten in een situatie waarin hij volledig afhankelijk is van de ander en overgeleverd is aan diens willekeur. Hier komt de problematiek van de bootvluchtelingen in zicht. Wie niet onderweg verdrinkt, eindigt hoogstwaarschijnlijk als kansarme asielzoeker, zonder enig zicht op maatschappelijke verbetering en ontwikkeling. Is dat rechtvaardig?

In de discussie over bootvluchtelingen wordt nogal eens een beroep gedaan op barmhartigheid, een van oorsprong christelijk begrip. In het verkeer tussen mensen onderling is barmhartigheid een nobele opdracht, maar christelijk handelen laat zich niet gemakkelijk omzetten in overheidshandelen. Het is maar de

.....  
 .....  
*Het is de vraag in hoeverre  
 overheden, die in eerste  
 instantie de orde en het recht  
 dienen te handhaven, belast  
 mogen worden met beginselen  
 als barmhartigheid*  
 .....

vraag in hoeverre overheden, die in eerste instantie de orde en het recht dienen te handhaven, belast mogen worden met beginselen als barmhartigheid. Veel van dergelijke beginselen functioneren toch het best wanneer ze op vrijwillige basis worden gebezigd: op basis van een spontane in plaats van een afgedwongen solidariteit.

\* \* \*

Gegronder is het daarom om spreidingsplannen op basis van vrijwillige opvang te hantieren. Tegelijkertijd dient de EU nadrukkelijker in te zetten op alternatieve oplossingen, zoals

preventie aan de hand van een verbeterde opvang in de regio. Momenteel stationeert het gros van bijvoorbeeld de Syriërs die de terreur van is proberen te ontvluchten zich tussentijds in het veilige Jordanië, Turkije of Libanon. Vervolgens maken zij de doortocht naar het gevaarlijke Libië, gemotiveerd door het sprankje hoop dat ze uiteindelijk 'misschien wel in een Europees land terechtkomen'. Het is daarom van het grootste belang dat er alles aan gedaan wordt om te voorkomen dat de vluchtelingen met de mensensmokkelaars in contact komen en de doortocht daadwerkelijk maken.

Eenzijds moet de EU daarom, het liefst in samenwerking met de VN, investeren in veilige opvangcentra in Afrika en het Midden-Oosten en deze zo zien te organiseren dat de vluchtelingen er voor langere tijd onder menswaardige omstandigheden kunnen verblijven. Zo worden veiligheid en onderdak gerealiseerd, gericht op terugkeer wanneer de oorlogssituatie ten einde is, om mensen vervolgens de kans te geven bij te dragen aan de wederopbouw van hun land. Anderzijds dienen de banden met mensenrechtenorganisaties en ngo's aldaar te worden versterkt om de situatie in kaart te brengen, en dienen er akkoorden gesloten te worden met Turkije en landen in Noord-Afrika om ervoor te zorgen dat immigranten die de overtocht willen maken worden tegengehouden. Paradoxaal genoeg ondermijnde de Europese Commissie met het voorstel tot verplichte asielquota echter potentieel Europees beleid dat gericht is op deze oplossingen. Het is aan de EU om iets substantieels voor te stellen gericht op preventie, om dit grensoverschrijdende probleem bij de kern aan te pakken.



## Het verlies van CDA-kiezers aan CU en SGP moet serieus worden genomen

door *Jan Pieter van der Schans*  
& *Jaap Boot*

De auteurs zijn lid van de gemeenteraad in Ede namens het CDA. Boot is tevens fractievoorzitter.

*Het CDA heeft bij de laatste verkiezingen in de biblebeltgemeenten relatief veel stemmen verloren aan ChristenUnie en SGP. Dit is een signaal dat serieus genomen dient te worden. De herkenbaarheid van de christendemocratie is in het geding. De laatste jaren is de nadruk steeds meer komen te liggen op economische groei, koopkrachtplaatjes en werkeloosheidscijfers. Hoe belangrijk ook, het haalt de kern van het CDA-gedachtegoed niet.*

‘De CDA-vlag wappert weer’, was de eerste reactie van Sybrand Buma op de voorlopige uitslag van de Provinciale Statenverkiezingen, in maart jongstleden. Lijsttrekker voor de Eerste Kamer Elco Brinkman was blij met een ‘behoorlijk groene kaart’.

Was de uitslag echt zo positief? Hoe groen is Nederland werkelijk geworden? In de provincies Friesland, Overijssel en Limburg won het CDA. In de overige provincies bleef het

aantal zetels over het algemeen gelijk. In Gelderland behield het CDA zijn zetels, maar werden er wel wat procenten ingeleverd. Een vrij neutraal beeld, weinig schokkend.

Wat opvalt is dat het CDA relatief veel heeft verloren in de zogenoemde biblebeltgemeenten. Met name in die gemeenten waar ChristenUnie en SGP relatief groot zijn (Barneveld, Ede, Bunschoten) heeft het CDA aan stemmen verloren. Deze ontwikkeling is bij de Provinciale Statenverkiezingen niet voor het eerst waarneembaar. Bij de gemeenteraadsverkiezingen en de verkiezingen voor het Europees Parlement in 2014 was al zichtbaar geworden dat een groep CDA-kiezers politiek onderdak vindt bij CU en SGP.

De CDA-top heeft recent een analyse gemaakt van dit verlies van CDA-kiezers aan CU en SGP in biblebeltgemeenten. De resultaten hebben geen enkele toegevoegde waarde voor de gemeenten op de biblebelt. De resultaten spitsten zich namelijk toe op de landelijke trend in relatie tot het verkeer tussen CDA-, CU- en SGP-stemmers. Dat dit geen schokkende resultaten laat zien was vooraf voorspelbaar. Vanuit Haags perspectief is de concurrentie van CU en SGP maar gerommel in de marge. Een kamerzeteltje plus of min, meer zal het niet zijn. Maar voor de biblebeltgemeenten zelf liggen hier serieuze vragen. Wat is de oorzaak van het verlies van CDA-kiezers aan SGP en ChristenUnie bij de laatste verkiezingen? En wat moet er gebeuren om een herhaling te voorkomen?

\* \* \*

Het lijkt erop dat het CDA in biblebeltgemeenten wordt gemengeld tussen christelijk en niet-christelijk. Kiezers die sympathie hebben voor ChristenUnie en SGP vinden het CDA vaak niet christelijk genoeg. Voor de overige kiezers is het CDA te veel een christelijke partij en daarmee minder aantrekkelijk. Het probleem van het midden, opereren tussen twee posities, lijkt het CDA hier parten te spelen. Dit keer zijn die posities niet links en rechts, maar christelijk en niet-christelijk. De tegenstelling in het CDA tussen christelijk en niet-christelijk lijkt scherper en uitgesprokener te worden.

Voor het CDA in deze gemeenten worden CU en SGP vaak als grotere opposenten gezien dan de andere partijen. De discussie over de betekenis van de C van het CDA komt ook op de biblebelt voor. Geregeld wordt het CDA verweten niet christelijk (genoeg) te zijn. In reactie op deze stelling schuiven CDA-afdelingen soms gemakkelijk op richting de 'christelijke' politiek van SGP en CU. Een veilige, maar vooral gevaarlijke keuze, want hiermee degraderen we onszelf en wordt de norm 'christelijk' van andere partijen door het CDA overgenomen. Uit angst voor andere partijen maken we hun betekenisgeving van de combinatie christelijk en politiek tot de onze.

Wanneer we 'christelijker' proberen te zijn dan de maatstaven van CU en SGP is de Nederlandse bijbelgordel voor het CDA bij voorbaat verloren. Het CDA hanteert een andere opvatting van wat christelijke politiek is dan CU en

SGP; het CDA heeft, anders dan deze twee partijen, altijd een volkspartij willen zijn en zijn volksvertegenwoordigers nooit willen aanspreken op hun christelijk geloof, maar op de politieke uitgangspunten en idealen van de partij. Bovendien is naam altijd slechter dan het origineel. Als we ons spiegelen aan CU en SGP, blijven we in feite verdedigen dat we best wel christelijk zijn en zullen we altijd een slap aftreksel blijven. Ons presenteren als een partij voor iedereen, en ons daarmee afzetten tegen exclusief christelijk denken, zou een optie zijn.

Toch is de discussie niet of 'de C' meer of minder geprononceerd tot uitdrukking dient te komen. Dit mondt binnen het CDA vaak uit in een eindeloze discussie over wat precies christelijk is en wat niet. Daarmee doen we geen recht aan het CDA en zijn voorgangers, die immers altijd op een impliciete manier gestalte hebben willen geven aan het christelijke in de politiek. Vanuit het besef dat er een afstand is tussen het evangelie en het Binnenhof of de gemeenteraadszaal.

De discussie die gevoerd moet worden, gaat niet over een kleine of een grote C. Het dient erom te gaan dat het christelijke en de publieke waarden van het christendom op een natuurlijke wijze meespelen in het handelen en het beleid van het CDA. Jarenlang heeft het CDA geen last gehad van de 'kleine' christelijke broeders. We gaven op een voor velen herkenbare wijze uitdrukking aan de christelijke traditie waar we als partij in staan. We waren de partij van het 'niet bij brood alleen', van het ethisch reveil, van waarden en normen en van

## *Het CDA wordt gemengeld tussen christelijk en niet-christelijk*

fatsoen dat je moet doen. De laatste jaren is de nadruk echter steeds meer komen te liggen op economische groei, koopkrachtplaatjes en werkeloosheidscijfers. Hoe belangrijk ook, het haalt de kern van het christendemocratisch gedachtegoed niet. Bisschop De Korte verweet het CDA onlangs in dagblad *Trouw* terecht dat het CDA de christendemocratie ver-smalt tot 'minder overheid en lagere belastingen'.

\* \* \*

De eigenheid en het soms eigenzinnige stemgedrag van voormalige CDA-stemmers in biblebeltgemeenten vraagt om een eerlijke beoordeling van de positionering van het CDA. Is de boodschap wel voldoende? Schuren we met onze huidige aandachtspunten niet te veel aan tegen VVD en D66? Is het CDA niet op een normen-en-waardenvakantie? Voorzichtigheid in dezen is een slechte raad-

## *Is het CDA op een normen-en-waardenvakantie?*

gever. We moeten niet bang zijn om juist in deze gemeenten een uitgesproken mening te geven. We hoeven ons daarbij niet te schamen, maar moeten juist trots zijn op onze uitgangspunten. Er moet een koers worden uitgezet die niet vanuit het landelijk CDA is op te leggen of aan te sturen, maar vanuit de basis, de gemeenten zelf. Niet alle CDA-stemmers in Nederland zijn hetzelfde. Per regio zijn er grote verschillen. Dit accepteren en ernaar handelen is al een goede stap.

Tijdens de landelijke uit-slagenavond van de Provinciale Statenverkiezingen gaf Sybrand Buma als antwoord op de uitslag aan dat het CDA nog maar net begonnen was. Laten de signalen uit de biblebeltgemeenten de aanleiding zijn tot het nemen van de volgende, broodnodige, stappen.

# Fyra-debacle is product van tijdgeest en compromispolitiek

door *Rein Jan Hoekstra*

De auteur is oud-lid van de Raad van State.

*Het Fyra-debacle is het topje van de ijsberg die privatisering, verzelfstandiging of bedrijfsmatige sturing van overheidstaken heet. In de jaren tachtig en negentig is onvoldoende nagedacht over de vraag of het publieke belang voldoende geborgd zou zijn met een verzelfstandiging van de NS. De Fyra-enquêtecommissie zou moeten aansturen op een nieuwe doordenking van de verhouding tussen staat en markt.*

De weergave van de openbare verhoren van de enquêtecommissie Fyra in de media heeft de staat, NS en betrokken personen in de klaagdenbank geplaatst. Ik hoop dat de rapportage van de enquêtecommissie een evenwichtig beeld te zien zal geven met betrekking tot de verantwoordelijkheid voor het Fyra-debacle.

Het hanteren van het zeer ingrijpende middel van de parlementaire enquête – ministers, oud-ministers en verdere betrokkenen

worden verplicht onder ede te getuigen in het openbaar – mag niet worden verabsoluteerd tot een afrekening met het verleden en het aanwijzen van schuldigen. Altijd moet worden beseft dat ook het parlement betrokene is geweest en al zijn grondwettelijke macht had kunnen inzetten om de gewraakte situatie te voorkomen. Niet voor niets is de parlementaire enquête oorspronkelijk bedoeld om voor de toekomst te onderzoeken met welk beleid maatschappelijke knelpunten moeten worden aangepakt. De kindernet-Van Houten, die een einde moest maken aan kinderearbeid, is het resultaat geweest van een dergelijke enquête (1886-1887). De enquête naar de uitvoering van de sociale zekerheid is het recentste voorbeeld (1992-1993). De vraagstelling behoort te zijn: wat is het probleem en welke oplossing is ervoor?

\* \* \*

De Fyra-problematiek is het product van de tijdgeest en van een politiek compromis dat werd gesloten zonder duidelijk in kaart te brengen of het besluit van de verzelfstandiging bijdroeg aan de kwaliteit van het vervoer. De doordenking van de uitvoeringsproblemen schoot er, onder druk van het gewenste compromis, bij in. Die komt in het algemeen te vaak pas aan de orde als het te laat is; een parlementaire enquête die deze alsnog in kaart brengt is ook te laat. Compromispolitiek dreigt nu ook weer bij de besluitvorming over de belastingherziening. Hier ligt een waarschuwing voor de hand: laat dit

project niet worden tot een ruilhandel tussen de fracties van de coalitie en die van andere partijen in de Tweede Kamer. Het bereiken van resultaat wordt dan belangrijker dan de kwaliteit en een behoorlijke en zorgvuldige uitvoering van de besluiten.

Het Fyra-debacle is het topje van de ijsberg die privatisering, verzelfstandiging of bedrijfsmatige sturing van overheidsstaken heet. Het fundament van het bouwwerk ligt in noodzakelijke ombuigingen van de overheidsfinanciën in de jaren tachtig en negentig. De leiding van die operatie berustte bij het Ministerie van Financiën. Een voornaam uitgangspunt daarbij was dat de overheid uit haar voegen was gebarsten. Adagia voor sanering van de overheid waren inkrimping van de rijksdienst en efficiencybevordering bij onderdelen ervan. Deze taakstellingen werden van financiële taakstellingen voorzien en moesten binnen de kabinetsperiode worden verzilverd.

De parlementaire onderzoekscommissie Privatisering/Verselfstandiging Overheidsdiensten heeft in haar rapport *Verbinding verbroken* uit oktober 2012 een heldere analyse gegeven van de parlementaire besluitvorming over de privatisering en verzelfstandiging van overheidsdiensten. Roel Kuiper, die ook voorzitter was van deze commissie, heeft recent in zijn boek *De terugkeer van het algemeen belang* de problematiek die de commissie onderzocht in een breder kader van de politieke, sociaal-maatschappelijke en economische effecten van privatiseringspolitiek geplaatst. Daaruit blijkt dat de Nederlandse overheid zonder overkoepelende visie het pad van privatisering en verzelfstandiging is opgegaan. Ook uit eigen ervaring als geïnteresseerde en als departementsambtenaar weet ik dat het denken over de verhouding

tussen staat en samenleving op het tweede plan kwam te staan. Alle nadruk werd gelegd op realisatie van financiële doelstellingen. De verzorgingsstaat werd gesaneerd zonder een duidelijk perspectief op nieuwe verhoudingen. De overheid verkende pragmatisch of de staat nog een algemeen belang bij bedrijven had te behartigen. Was het niet beter dat belang af te stoten, te verkopen? De krachtige positie die sommige van deze bedrijven in de markt hadden verworven, rechtvaardigde dit tot op zekere hoogte.

\* \* \*

Met betrekking tot het openbaar vervoer was en is de politiek intens verdeeld. Het verlangen om een positie te verwerven op de ene interne Europese markt won uiteindelijk. Ten onrechte. De NS werd eerst opgesplitst in vijf bedrijfseenheden en drie taakorganisaties. Al deze eenheden bleven aanvankelijk binnen de NS; gehoopt werd dat zo de efficiency van het totale bedrijf werd vergroot en dat de concurrentiepositie op de Europese markt zou worden versterkt. Toch werd vervolgens een formele splitsing aangebracht tussen exploitatie en beheer. Sommigen stelden: dit eist de Europese regelgeving inzake de interne markt. Anderen beweerden: interne splitsing volstaat. Mijns inziens had Nederland de ruimte om zijn eigen afweging te maken en had ons land het kunnen laten bij de interne splitsing. Op dit punt hebben wij ons op achterstand gezet ten opzichte van bijvoorbeeld België, Duitsland en Frankrijk, die een beter functionerend treinvervoer hebben.

De energiebedrijven werden ook gesplitst voor zover het exploitatie en beheer aangaat. Provincies zijn rijk geworden van verkoop van de exploitatie. Was mogelijke verkoop een effect dat de wetgever bij de splitsing heeft meegewogen? Dat effect is in ieder geval onder-

kend en heeft mede de lange duur van de besluitvorming verklaard. Het marktdenken heeft hier per saldo gewonnen. Heeft de consument hier baat bij? Als energiegebruiker heb ik dat niet kunnen constateren. Wat overheerst is de zorg over levering van energie in de toekomst. Hoe zal de marktontwikkeling verlopen? Energielevering is een bij uitstek vitaal belang voor de burger, voor de gehele samenleving. De Autoriteit Consument & Markt (ACM) houdt toezicht. Is dat toezicht voldoende toegerust om tijdig te signaleren dat er bedreigingen zijn voor dat vitale, publieke belang van energieleverantie? Ik hoop het.

Het wordt tijd de splitsing van het openbaar vervoer terug te draaien.

Er is, terecht, een breed gedragen besef dat het openbaar vervoer een nutsfunctie vervult ten behoeve van de samenleving. De samenleving heeft er recht op dat publieke belangen als toegankelijkheid, veiligheid en continuïteit goed geborgd zijn en dat deze vitale nutsfunctie wordt vervuld, efficiënt en verantwoord. De overheid, in het bijzonder de minister van Infrastructuur en Milieu, draagt verantwoordelijkheid voor versterking van die taak.

\* \* \*

In het onderzoek naar de parlementaire besluitvorming over de privatisering en verzelfstandiging van overheidsdiensten van 2012 wordt geconcludeerd dat de weging van in het geding zijnde publieke belangen niet coherent heeft plaatsgevonden. De discussie over publieke belangen is vaak nogal ambigu; de

vaststelling ervan blijft een opgave van de politiek, zegt de commissie. Ik hoop dat de enquêtecommissie-Fyra op deze opgave ingaat. Zelf heb ik enige ervaring opgedaan met de waarborging van het publieke belang bij de verzelfstandiging van de rijksmusea in 1994. De staat is eigenaar gebleven van de hem toebehorende collecties van de rijksmusea. Een juist besluit, en een besluit dat de staat ook noopt tot een substantiële en blijvende bijdrage aan de musea ten behoeve van het beheer van die collecties.

Bij de verzelfstandiging van de rijksmusea is van tevoren geïnventariseerd welk publiek belang in het geding kan zijn en hoe de behartiging van dit belang verzekerd kan zijn. De keuze die toen is gemaakt, was dat het behoud van cultuurbezit aanwezig in die musea, een onvervreemdbaar publiek belang is. Goed voorbeeld doet goed volgen. Helaas is daar de klad in gekomen in de volgende jaren. Onderzoekcommissies waren nodig om dat naderhand duidelijk te maken.

Het is gebleken dat er gefundeerde vraag is naar zorgvuldig afgewogen besluitvorming over de behartiging van het publieke belang bij overheidsbesluiten. Regering en Staten-Generaal dienen ter zake te antwoorden. Niet alleen maar ad hoc toegespitst op de Fyra-enquête, maar in het bredere kader van de verhouding tussen staat en markt. Hier ligt in eerste instantie een primaire verantwoordelijkheid bij het kabinet en de minister-president. De Tweede Kamer en primair de enquêtecommissie zouden daarop moeten aansturen.

## *Het wordt tijd de splitsing van het openbaar vervoer terug te draaien*

## *Laudato Si'*, de *Rerum Novarum* van de ecologie?

door *Henri Bontenbal*

De auteur is energieconsultant en fellow bij het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

*De nieuwe encycliek Laudato Si' zou weleens de Rerum Novarum van de ecologie kunnen worden. Voor het CDA is deze pauselijke brief een spiegel. Nodig is een 'ecologische bekering'. De klimaatverandering, de wegwerpcultuur en de onverschilligheid zouden hoog op de politieke agenda geplaatst mogen worden.*

'Er woonden eens twee mannen in dezelfde stad, een rijke en een arme.' Zo begint de parabel die de profeet Natan vertelt aan koning David.<sup>1</sup> De rijke man had rijkdom in overvloed – schapen, geiten en runderen. De arme man had niet meer dan één lammetje, dat hij koesterde en dat opgroeide in zijn gezin. 'Hij had het lief als een dochter', zo vertelt de profeet. De rijke man kreeg op een dag gasten. In plaats van een keuze te maken uit zijn eigen royale veestapel, ontnemt hij de arme man zijn enige lammetje en serveert dit aan zijn gasten.

De verontwaardiging die dit verhaal bij ko-

ning David oproept, loopt als een rode draad door de Bijbel heen. In de profetische traditie zijn tal van aanklachten te vinden tegen sociaal onrecht. Je zou het hartstocht voor het goede leven kunnen noemen. Hartstocht is de essentie van religie, zo betoogt Erik Borgman.<sup>2</sup> Hartstocht zet mensen in beweging om rechtvaardige verhoudingen te realiseren en op te komen voor wie/wat zwak en gemarginaliseerd is. Deze hartstocht bracht paus Leo XIII ertoe zijn encycliek *Rerum Novarum* te schrijven, waarin hij het arbeidersvraagstuk – de sociale kwestie van die tijd – centraal stelt. *Rerum Novarum* wordt beschouwd als de geboorte van de katholieke sociale leer, het leerstellige antwoord van de kerk op sociale vraagstukken.

De encycliek *Laudato Si'* van paus Franciscus is een nieuwe, indrukwekkende toevoeging aan de sociale leer van de kerk en zou weleens de *Rerum Novarum* van de ecologie kunnen worden.<sup>3</sup> Deze rondzendbrief handelt over de 'zorg voor ons gemeenschappelijk huis' en zet de ecologische crises van klimaatverandering en afnemende biodiversiteit centraal. De publicatie komt op een belangrijk moment, namelijk in de aanloop naar de klimaatconferentie in Parijs aan het eind van dit jaar. NASA-klimaatwetenschapper Gavin Schmidt merkte op dat 'de pauselijke encycliek een grotere impact zal hebben dan de onderhandelingen van Parijs'. Wie de encycliek leest, merkt dat de hartstocht en het temperament van deze paus van



elke bladzijde af spat, maar dat de inhoud tegelijkertijd helemaal in lijn is met wat zijn voorgangers reeds zeiden.

\* \* \*

De paus begint zijn rondzendbrief met een overzicht van wat wetenschappers vertellen over de ecologische staat van onze aarde. Hij stelt met hen vast dat klimaatverandering een zeer urgent probleem is en dat de mens een belangrijk aandeel heeft in de oorzaak daarvan. 'Climate change is a global problem with grave implications: environmental, social, economic, political and for the distribution of goods. It represents one of the principal challenges facing humanity in our day' (20). Opwarming van de aarde tast de beschikbaarheid van essentiële hulpbronnen aan, zoals drinkwater en energie, resulteert in lagere gewasopbrengsten in warmere gebieden en zorgt voor het uitsterven van een deel van de biodiversiteit van de planeet. Smeltend poolijs zorgt voor het vrijkomen van methaangas, een zeer sterk broeikasgas. Het verlies aan tropische bossen maakt de situatie nog nijpender. Oceanen verzuren in een hoog tempo, met alle desastreuze gevolgen voor het leven daarin. 'If present trends continue, this century may well witness extraordinary climate change and an unprecedented destruction of ecosystems, with serious consequences for all of us' (24).

Klimaatverandering, schaarste aan drinkwater en afnemende biodiversiteit treffen de armen het meest, terwijl zij de minste mogelijkheden hebben zichzelf en hun kinderen

te beschermen. Daarmee stuiten we op een van de kerngedachten van deze encycliek: de ecologische crisis is nauw verbonden met een sociale crisis. 'Today, however, we have to realize that a true ecological approach always becomes a social approach; it must integrate questions of justice in debates on the

environment, so as to hear both the cry of the earth and the cry of the poor' (49). De sociale crisis bestaat eruit dat een klein deel van de mensheid zich het grootste deel van de opbrengsten van de aarde toe-eigent en daarbij geen rekening houdt met de gevolgen van deze niet-volhoudbare, consumptieve levensstijl voor hun 'broe-

ders en zusters' in andere delen van de wereld. 'These situations have caused sister earth, along with all the abandoned of our world, to cry out, pleading that we take another course. Never have we so hurt and mistreated our common home as we have in the last two hundred years' (53).

\* \* \*

Hoe heeft het zover kunnen komen? Het is vooral de analyse van de oorzaken van deze ecologische en sociale crisis die deze encycliek haar gewicht geven. In deze analyse grijpt de paus terug op de katholieke sociale leer zoals deze is vormgegeven door zijn voorgangers. In de eerste plaats wijst de paus erop dat de enorme toename van geavanceerde technologie niet alleen de levensstandaard van velen heeft verbeterd, maar ook een groot risico is wanneer zij in de handen ligt van enkelen. Dat geeft hun een enorme macht, maar het is niet vanzelfsprekend dat

## *De ecologische crisis is nauw verbonden met een sociale crisis*



deze macht ook goed gebruikt wordt. ‘Our immense technological development has not been accompanied by a development in human responsibility, values and conscience’ (105). Door de ‘globalisering van het technocratische paradigma’ is de mens daarnaast op ramkoers gekomen met zijn natuurlijke omgeving. ‘This paradigm exalts the concept of a subject who, using logical and rational procedures, progressively approaches and gains control over an external object’ (106). De methoden van wetenschap en technologie zijn ons wereldbeeld gaan beheersen, waarmee andere houdingen, zoals die waarin de schepping en de medemens als een gave worden beschouwd en een intrinsieke waardigheid hebben, in de knel kwamen. De gevolgen van dit reductionisme zijn terug te zien in de ecologische en sociale crises.

We hebben daarom een andere manier van kijken en denken nodig. Allereerst moeten we erkennen dat wij mensen deel uitmaken van de schepping: ‘Nature cannot be regarded as something separate from ourselves or as a mere setting in which we live. We are part of nature, included in it and thus in constant interaction with it’ (139). Dat dwingt ons ertoe om het functioneren van de samenleving en haar impact op haar natuurlijke omgeving integraal te bekijken. ‘We are faced not with two separate crises, one environmental and the other social, but rather with one complex crisis which is both social and environmental’ (139). Bescherming van het milieu is geen extraatje, maar moet een integraal onderdeel zijn van de ontwikkeling van de samenleving.

\* \* \*

Van politici wordt de moed gevraagd zich te richten op de lange termijn en het welzijn van allen. ‘True statecraft is manifest when,

in difficult times, we uphold high principles and think of the long-term common good’ (178). Het naïeve geloof in de ‘magische’ werking van de markt moeten we loslaten, schrijft de paus, want is het realistisch om te verwachten dat de markt de milieuproblemen uit zichzelf oplost? Daarnaast moeten we het begrip ‘vooruitgang’ herdefiniëren. ‘A technological and economic development which does not leave in its wake a better world and an integrally higher quality of life cannot be considered progress’ (194). Hoewel internationale klimaatconferenties zelden tot moedige, bindende afspraken hebben geleid, pleit de paus er toch voor om de internationale dialoog voort te zetten. Een mondiale probleem kan niet zonder een mondiale consensus ten aanzien van de oplossingen; unilaterale maatregelen van landen zullen niet voldoende zijn. Van de geïndustrialiseerde, welvarende landen mag een grotere inspanning verwacht worden in het oplossen van het klimaatprobleem, dat zij voor een belangrijk deel hebben gecreëerd. Gelukkig kan bij jongeren een nieuwe ‘ecologische sensitiviteit’ worden waargenomen, maar het blijft moeilijk voor hen om een andere levensstijl te ontwikkelen wanneer zij opgroeien in een ‘omgeving van extreem consumptisme’. Het is daarom van groot belang om in te zetten op milieueducatie waarin niet alleen gekeken wordt naar de wetenschappelijke aspecten van de ecologische crisis, maar die ook een kritiek inhoudt op ‘the “myths” of a modernity grounded in a utilitarian mindset’ (210). Het gezin speelt daarin een belangrijke rol. Tot slot bepleit de paus spiritualiteit en een levensstijl van soberheid en eenvoud. ‘Less is more.’ Een sober leven is bevrijdend, geeft ruimte om van kleine dingen te genieten en is gefocust op

relaties. 'Happiness means knowing how to limit some needs which only diminish us, and being open to the many different possibilities which life can offer' (223).

\* \* \*

Als de encycliek iets duidelijk maakt, is het de verontrustende omvang van de ecologische crisis en de morele crisis die daaraan ten grondslag ligt. De gepresenteerde analyse van de ecologische crisis reikt tot in het hart van de mens en de cultuur. Wat nodig is, is een 'ecologische bekeering'. Het is de hartstocht voor het goede leven die paus Franciscus ertoe brengt onze wegwerpcultuur te veroordelen, fel te protesteren tegen een doorgeschoten marktideologie en een globalisering van de onverschilligheid.

*Laudato Si'* is tevens een spiegel die het CDA wordt voorgehouden. Het christendemocratisch gedachtegoed is voor een belangrijk deel geïnspireerd door het katholiek sociaal denken. Wie de kernwaarden van het CDA naast de katholieke sociale leer legt, ziet direct de overeenkomsten. Pijnlijk is het dan ook als de Theoloog des Vaderlands, bisschop De Korte, het CDA verwijt de christendemocratie te versmallen tot 'minder overheid en lagere belastingen'.<sup>4</sup> Het CDA kan een flinke scheut katholiek of christelijk sociaal denken – terug naar onze bronnen! – goed

## Nodig is een 'ecologische bekering'

gebruiken. De christendemocratie komt voort uit een traditie waarin grote maatschappelijke vraagstukken recht in het gezicht worden gekeken en waarin gezocht wordt naar antwoorden daarop vanuit de gedachte dat elk mens – hier en elders, nu en later – recht heeft op een menswaardig bestaan. Klimaatverandering is een van de grootste problemen waarvoor de menselijke beschaving staat. Van het CDA mag verwacht worden dat het daarom dit probleem hoog op zijn politieke agenda zet en alle denkkraft in de partij mobiliseert om een christendemocratisch antwoord te formuleren en dit daadwerkelijk in beleid omzet. We zijn dat verplicht aan ons gedachtegoed, maar ook aan onze kinderen. De generaties na ons zullen hard oordelen als wij klimaatverandering niet zo veel mogelijk beperken. Aldus de topman van Shell. Nota bene!

### Noten

- 1 2 Samuel 12.
- 2 Monic Slingerland, 'Erik Borgman: Overlopen naar de barbaren', *Trouw*, 20 mei 2011.
- 3 Mark Van de Voorde, 'De encycliek van Franciscus zou wel eens de Rerum Novarum van de ecologie kunnen worden', *De Morgen*, 17 juni 2015.
- 4 Jelle Brandsma en Gerrit-Jan Kleinjan, 'Een lesje katholiek denken', *Trouw*, 8 april 2015.

## Het sprookje van de versplintering

door *Jan Dirk Snel*

De auteur is historicus. In deze rubriek belicht hij de actualiteit vanuit parlementair-historisch perspectief.

Het is woensdag 13 november 1907 en de Tweede Kamer begint met de algemene beschouwingen over de begroting voor het volgende jaar. Het zittende kabinet onder leiding van de liberaal Theo de Meester zal niet meer de kans krijgen daarvan zelf veel uit te voeren. Nog voor het jaar ten einde is, komt het ten val en in februari 1908 wordt het tussentijds, zonder verkiezingen, afgelost door een coalitiekabinet onder voorzitterschap van de antirevolutionair Theo Heemskerk.

Aan het woord is de sociaaldemocratische voorman Pieter Jelles Troelstra en hij heeft een klacht: ‘De versplintering der partijen in deze Kamer moet er toe leiden, dat men steeds van de eene coalitie in de andere moet vallen, waarbij groepen van zeer tegenovergestelde opvattingen aan elkander worden vastgeklampt, ten gevolge waarvan geen enkele coalitie en geen enkele partij in staat is haar eigen program uit te voeren en de beginselen, welke bij de verkiezingen zoo beleiden worden, hier in praktijk te brengen.’

Dat is merkwaardig. Politieke versplintering in 1907? In een districtenstelsel? Laten we eens bekijken hoe het politieke landschap er destijds uitzag. De Tweede Kamer telde, gelijk bekend, sinds 1888 honderd leden, die

sinds 1897 allen in enkelvoudige districten gekozen werden.

\* \* \*

Aan de linkerzijde waren er drie liberale partijen: de Liberale Unie met 25 zetels, de Vrijzinnig-Democratische Bond met 11 zetels en de Bond van Vrije Liberalen, waartoe 8 afgevaardigden gerekend konden worden. De eerste twee partijen steunden het kabinet en leverden ministers, de derde beperkte zich tot gedogen. 44 zetels hadden de drie vrijzinnige fracties bij elkaar. Het kabinet was echt een minderheidskabinet.

Aan de confessionele rechterzijde zien we een enigszins vergelijkbaar beeld. Ook daar herbergde de grootste fractie, van de Algemeene Bond van RK-kiesverenigingen, 25 leden. Tot de Anti-Revolutionaire Partij konden 15 afgevaardigden gerekend worden, terwijl de Christelijk-Historische Partij 8 leden in de Kamer telde. Daarnaast leverde de zogenoemde Friese Bond dan nog één christelijk-historische afgevaardigde. Bij elkaar 49 zetels. Ook Heemskerk, die in zijn kabinet trouwens geen christelijk-historischen opnam, begon met een minderheid.

Ik heb echter nog een stroming overgeslagen, die ook tot de linkerzijde behoorde: de socialistische. Troelstra’s Sociaal-Democratische Arbeiderspartij telde 6 Kamerleden en daarnaast was er nog de vrije socialist Geert van der Zwaag, die Schoterland, het oude district van Domela Nieuwenhuis, vertegenwoordigde. Troelstra keerde zich met name

tegen de antithese tussen confessionelen en antiklerikalen. Een beetje gratis was dat wel, want dankzij die tegenstelling haalden sociaaldemocraten steeds de Kamer. Tot 1917 – toen vanwege de pacificatie alle zittende afgevaardigden zonder onderlinge politieke strijd herkozen werden – werden sociaaldemocraten, op één uitzondering na, altijd pas in de tweede ronde gekozen, gewoonlijk dankzij expliciete liberale steun, maar een enkele keer ook dankzij enkele confessionele stemmers (zoals bij Troelstra in Amsterdam III het geval was).

De negen fracties van 1907 waren tamelijk representatief voor het beeld dat de Tweede Kamer sinds 1888 vertoonde. Alle vier hoofdstromingen splitsten zich weleens op in twee of meer richtingen. De katholieken waren lang verdeeld tussen een grote conservatieve club ('bahlmannianen') en een energiek christendemocratisch groepje ('schaepmannianen'). Er waren lange tijd ook vrijantirevolutionairen en onafhankelijke anti-revolutionairen (uiteenlopende figuren als Æneas baron Mackay en Andries Popke Staalman), en nadat alle soorten christelijk-historischen zich in 1908 in één unie verenigd hadden, werd Abraham Kuyper in 1912 in het kiesdistrict Ommen opgevolgd door een onafhankelijke christelijk-historische outsider, C.J.A. Bichon van IJsselmonde. Liberalen telden bij tijden nog meer dan drie varianten, terwijl ook socialisten niet immer één club vormden.

\* \* \*

Het behoort tot de vaste folklore van ons politieke bestel dat van tijd tot tijd lieden komen pleiten voor een hogere kiesdrempel. Onlangs was het vvd-voorzitter Henry Keizer, de afgelopen jaren was het vno-ncw-voorzitter Bernard Wientjes. En stevast getuigt

het van historische onkunde. Dat geldt ook voor de resolutie die afgelopen november op het cda-congres werd aangenomen. De tekst probeert dan wel te 'constateren' dat de veronderstelde versplintering 'een afspiegeling van de versplintering en vervreemding in onze samenleving' zou zijn, en dat 'veel burgers, bedrijven en maatschappelijke organisaties' die als 'onderdeel zien van een niet functionerende politiek', we zullen dan toch moeten vaststellen dat deze toestand al zo'n 125 jaar de gebruikelijke is. Zou iemand serieus willen beweren dat ons bestel al ruim een eeuw niet werkt en een blijk van 'vervreemding' is?

Toen in 1918 de evenredige vertegenwoordiging werd ingevoerd, werd de kiesdrempel vastgesteld op 0,5% van het totaal aantal uitgebrachte stemmen. Dankzij het toenmalige systeem van restzetelverdeling maakten zeventien partijen hun entree in de Kamer (waarvan er trouwens vijf zich prompt in één fractie verenigden). De kleintjes waren vooral belangenpartijtjes, die al snel weer verdwenen. In 1921 werd de kiesdrempel opgetrokken tot het huidige niveau van 0,67%; alleen tussen 1934 en 1956 was hij 1%. Sinds 1922 halen gemiddeld zo'n tien lijsten de Kamer. Het minimum was zeven (1946, 1956), het maximum veertien (1971, 1972).

De gehele tijd deden zich binnen de hoofdstromingen – de katholieke verdween onder-tussen, de groene diende zich aan – enkele variaties voor. Kortom, van 'versplintering' als nieuw fenomeen is geen sprake. Zo is het altijd geweest. Wat vergeleken bij een eeuw geleden wel anders is, is de overmacht der fracties. Toen kreeg elk Kamerlid desgewenst het woord, nu wordt de spreektijd aan fracties toebedeeld. Daar ligt een probleem, niet bij de accenten die de kiezer legt.



Foto: Dirk Hol



# *Geloven in vrijheid*



## Geloven in vrijheid: tussen secularisme en islamisme

*Zijn vrijheid en religie als water en vuur? In het politiek-maatschappelijke debat wordt dat maar al te vaak gesuggereerd. Vooral de opkomst van de politieke islam lijkt daaraan debet. Maar ook orthodox-christelijke minderheden worden in Nederland gepercipieerd als benauwend voor het individu. Het beeld dat vrijheid en religie botsen is echter simplistisch en doet geen recht aan de rol die religie in de westerse cultuurgeschiedenis heeft gespeeld. Daarom is het tijd voor een herbezinning op het begrip vrijheid en op de christendemocratische vrijheidspolitiek. Zij kan dienen als spiegel voor de politieke islam en als alternatief voor een lege liberaal-seculiere vrijheid.*

---

door *Paul van Geest & Maarten Neuteboom*

---

Van Geest is vicedecaan van de Tilburg School of Theology, hoogleraar kerkgeschiedenis aan Tilburg University, bijzonder hoogleraar augustijnse studies aan de Vrije Universiteit Amsterdam en voorzitter van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*. Neuteboom is redacteur van *Christen Democratische Verkenningen* en stafmedewerker van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

TERREUR TEGEN TOERISTEN IN TUNESIË, een onthoofding in Frankrijk, een bomexplosie in een Koeweitse moskee en een aanslag op een vredesmissie in Somalië: ingrijpende gebeurtenissen die in al hun tragiek de actualiteit van deze bundel onderstrepen. In onze tijd ligt de vrijheid – ook letterlijk – onder vuur. De vijand van die vrijheid lijkt eenvoudig aanwijsbaar: vertegenwoordigers van de politieke islam. De zorgwekkende opkomst hiervan bewerkt dat de visie op en beleving van religie in het toch al geseculariseerde Westen haaks staat op de positieve denotatie van ‘vrijheid’. Was bijvoorbeeld de islamistische aanslag op *Charlie Hebdo* geen aanval op

onze manier van leven – *our way of life*? Mensenmassa's stroomden samen – vooral in Parijs – om pal te staan voor de vrijheid van meningsuiting, en in bredere zin voor de democratische rechtsstaat met zijn rechten en vrijheden. De bouw van moskeeën, Turkse organisaties, islamitisch onderwijs, gewoonten en gebruiken worden met argusogen bekeken. In de Tweede Kamer woedt een debat over de weerbare democratie: hoe kunnen we onze vrije staatsvorm verdedigen, bijvoorbeeld tegen eventuele partijen die de sharia willen invoeren?<sup>1</sup>

Maar niet alleen de religie van relatieve nieuwkomers ligt onder het vergrootglas. Ook zogenoemde 'orthodoxe' christelijke minderheden worden in de huidige liberaal-seculiere samenleving niet zelden gekarakteriseerd als benauwende milieus waar de ideeën over individuele vrijheid niet stroken met hoe de meerderheid in Nederland daarover denkt. Men hoeft maar te denken aan felle debatten over abortus, euthanasie, de gewetensbezwaarde trouwambtenaar, de homoseksuele leraar op een reformatorische basisschool en de positie van vrouwen binnen de SGP. In de ogen van velen is de visie van groepen christenen op deze kwesties het ultieme bewijs voor de onvrijheid die christenen voor zichzelf en voor anderen weten te bewerkstelligen. Zelfs met zoiets betrekkelijks als de zondagsrust lijkt geen ontspannen omgang meer mogelijk. Het wordt in kringen waar waarde wordt gehecht aan consumentisme voorgesteld als een relict uit een grijs verleden van zwarte kousen dragende gereformeerden dat een ongehinderde *freedom to shop* dwarsboomt.

#### SPANNING TUSSEN VRIJHEID EN RELIGIE? ETAPPEN IN DE GESCHIEDENIS VAN HET CHRISTENDOM

Uit de geschiedenis van het christendom, de politieke manifestatie van de islam en de multiculturele c.q. -religieuze samenleving trekken de wat strijdbaarder secularisten maar één conclusie: religie moet de politieke orde verlaten en ook in de samenleving haar plaats kennen. De voordeur van het privé domein is voor hen – en al helemaal voor degenen die het zogenoemde *New Atheism* vertegenwoordigen – een gekoesterde grens: hierachter mogen mensen hun geloof belijden, maar buitenshuis zouden zij haast ondergronds moeten gaan.<sup>2</sup> Het publieke domein dient hoe dan ook gevrijwaard te worden van religies en hun waarheidsaanspraken, omdat juist door die laatste het tegendeel van vrijheid wordt bewerkt. Religiecritici voegen zich daarmee in een koor dat vooral sinds de zeventiende eeuw de toon zet. Destijds oefenden verlichtingsfilosofen – niet zelden vanuit de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden – hevige en scherpe kritiek uit op het toen allesbepalende christendom.<sup>3</sup> In het historisch be-



wustzijn van velen is de westerse vrijheid immers bevochten op een machtige kerk. Het *ni Dieu ni maître* van de Franse Revolutie dreunt als het ware nog na. Voor de moderne liberaal-seculiere mindset lijkt het zonneklaar: religie en vrijheid zijn als water en vuur. Vanuit die idee is het goed dat religie teruggedrongen wordt tot het privédoemien.

De ontwikkeling waarin religie gemarginaliseerd werd in het publieke domein in het Westen, heeft de katholieke filosoof Charles Taylor in drie fasen ingedeeld. Vóór de opkomst van het protestantisme wist het christendom c.q. de Kerk het publieke domein volledig te beheersen omdat zij het denken aan de universiteiten over God, de mens en de maatschappij volledig bepaalde, de sociale structuren door haar werden doordacht en haar liturgie en symboliek de harten van het volk bereikte. In de tweede fase ‘onttoverde’ het protestantisme de wereld: de mens bevond zich niet langer meer in een ruimte die door levensorde, ritens en symboliek als sacraal werd ervaren. De mens werd gedwongen na te denken over de door God gewilde orde, die zich uitte in natuurwetten en normen die weer in de jurisprudentie werden verankerd. Zo ging de mens zichzelf, eerder cognitief dan existentieel, begrijpen als een lid van een (rechts)gemeenschap, die de natuurlijke en morele ordening diende te volgen zoals deze van Godswege in de schepping was voorgeschreven. In de derde fase, de periode van de romantiek, wordt de religie niet langer min of meer gelijkgesteld met afstemming op de door God gewilde natuurlijke en morele orde, maar met de persoonlijke en innerlijke toe-eigening van het numineuze. Een religieuze overtuiging maakt men zich dus persoonlijk eigen. De fysieke, sociale en sacraal-symbolische ruimte die de kerk in de middeleeuwen bood is niet langer essentieel, hoewel deze ook niet onnodig bleek.<sup>4</sup> In ons land hebben Staf Hellemans en Peter Jonkers de gevolgen van deze wereld-, mens- en godsbeleving onlangs treffend in kaart gebracht. In het Westen, en par excellence in Nederland, zijn kerken als de katholieke kerk naar de marge gedrongen en is de katholieke cultuur een bescheiden subcultuur geworden. De wijze waarop mensen zich tot de kerk verhouden, verschilt weer per mens, omdat de op het eigen innerlijk gerichte mens zichzelf niet langer als schaaap van een kudde wenst te zien. Al dan niet gedeeltelijk binnen de kerk betoont de mens zich even kritisch als zoekende.<sup>5</sup>

Deze ontwikkelingen zijn alle onmiskenbaar. Christenen hebben echter in de loop van de kerkgeschiedenis steeds het onvoorstelbare vermogen aan de dag gelegd ‘zichzelf opnieuw uit te vinden’. In brede zin opgevat lijkt religie op wereldschaal zelfs een revival door te maken. En in weerwil van de door Taylor beschreven ontwikkelingsgang en de door Hellemans en Jonkers overtuigend aangetoonde wijzigingen in kerkelijk commit-

ment en kerkbeleving, blijven in de politiek-maatschappelijke ordeningen van de gesecculariseerde westerse samenlevingen paradoxalerwijs de sporen van het christendom overal aanwezig en tot tegenspraak uitnodigen. Velen hechten daar overigens ook aan, want het lijkt van belang voor de zelfdefiniëring van onze Europese cultuur en de nationale identiteit. De ‘joods-christelijke cultuur’ is een gevleugelde term geworden in debatten over integratie, maar men kan ook wijzen op bijvoorbeeld het heftige debat over de bij wet voorgeschreven kruisjes in de klaslokalen van Italiaanse openbare scholen<sup>6</sup> of botsingen over de vraag of in de Europese grondwet een verwijzing naar het christendom moest worden opgenomen. Zowel het belang dat aan het christendom wordt toegekend als ook de botsingen maken duidelijk dat bij het zoeken naar een antwoord op de vraag wat vrijheid behelst juist die visies hierop in ogenschouw genomen moeten worden die in het christendom zijn ontwikkeld.<sup>7</sup>

Bezien vanuit de christendemocratie staat het westerse vrijheidsideaal in dubbele zin onder druk. Enerzijds dreigt de vrijheid te bezwijken onder

*Vanuit de christendemocratie staat het westerse vrijheidsideaal in dubbele zin onder druk*

een te weinig aan religie en anderzijds aan een teveel aan religie. Om met de laatste stelling te beginnen: vrijheid komt onder druk te staan door de politieke verschijningsvorm van religie, waarbij nu vooral het islamisme in het oog springt. Maar men kan ook wijzen op de

vigerende meerderheidsmoraal, die door Theo de Wit als een stap terug in de periode van de godsdienstoorlogen wordt geduid, omdat destijds (religieuze) homogeniteit als een staatszaak werd beschouwd.<sup>8</sup>

De christendemocratische visie op vrijheid is echter ook gekenmerkt door het bewustzijn dat de vrijheid evengoed dreigt te bezwijken als religie naar het privé domein gedrongen wordt. Dan kan het westerse vrijheidsideaal bedreigd worden door de leegte van het liberaalsecularisme, waarin een negatieve vrijheidsopvatting is ontwikkeld die zich kenmerkt door een kunnen doen wat men wil en die slechts zijn grens vindt in het schadebeginsel. Hier is niet zozeer sprake van een rechtstreekse aanval op de vrijheid, maar van een uitholling ervan. In de woorden van de filosoof Herman De Dijn: ‘Paradoxaal genoeg leidt de “liberale” ideologie tot de erosie van de fundamentele voorwaarden van de vrijheid, individueel en collectief, te weten het vertrouwen, de relatie tot objectieve waarden en autoriteit, het bestaan van een gemeenschappelijke redelijkheid, de aanvaarding van tragiek en eindigheid.’<sup>9</sup>

## SPANNING TUSSEN VRIJHEID EN RELIGIE: DE POLITIEKE ISLAM

Dat vrijheid en religie vandaag als spanningsvol worden ervaren, is evenzeer te herleiden tot de terroristische aanslagen die in naam van de islam zijn gepleegd. Maajid Nawaz, voormalig extremist en tegenwoordig directeur van de Quilliam Foundation, schetst in een poging tot verklaring van deze aanslagen drie veelvoorkomende posities. Hij onderscheidt (1) de politiek correcten die stellen dat de islam helemaal niets te maken heeft met aanslagen; (2) de islambashers die menen dat de islam alles te maken heeft met terreur en zelfs in wezen een terroristische religie is; en (3) de wegkijkers die alles het liefst in het midden laten. Voor hemzelf is duidelijk dat het islamisme niet buiten de islam om gaat. Integendeel: zijn eigen religie is erin betrokken, alhoewel er ook andere oorzaken een rol in spelen, zoals sociaal-economische. Voor Nawaz reden genoeg om te pleiten voor een hervorming van de islam, zoals hij dit jaar ook voor een Nederlands publiek deed in de Socratesrede van het Humanistisch Verbond.

Een belangrijke vraag in dit cdv-nummer is of het bestuderen van de politieke islam door de lens van onze eigen religieuze geschiedenis niet een vruchtbaarder perspectief oplevert over hoe ook in de islam het geloof en de vrijheid zich tot elkaar dienen of zouden kunnen verhouden. Een vrijheidspolitiek lijkt in de islam vrijwel te ontbreken, maar dat betekent niet dat de mogelijkheid hiertoe afwezig is.<sup>10</sup> De huidige pluriforme samenleving vraagt niet zozeer om een leeg liberalisme, maar om een vrijheidspolitiek die pluralisme kan verdedigen zonder zichzelf te ontkennen. De christelijke traditie, waarmee de christendemocratische traditie in onmisbare verbinding staat, biedt misschien wel het beste alternatief om te bemiddelen tussen de valkuilen van abstract universalisme en benauwend particularisme.

Ab Klink betoogt in dit verband – in lijn met de theoloog Hans Küng – dat de islam niet zozeer een verlichting als wel een reformatie behoeft.<sup>11</sup> Noodzakelijk daarvoor is een verinnerlijking van het geloof. In de islam staat nu veelal regelvolgzaamheid centraal, maar het is juist dit wetticisme dat het slaan van een brug vanuit de religie zelf naar de waarden van de rechtsstaat bemoeilijkt, zoals John Locke al onderkende. Klink laat ook zien dat Jezus ruimte maakte voor het individu en de mens boven zijn stamverband uittilde. Met de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan doorbrak Christus de tot de groep beperkte solidariteit; hij had oog voor hen die aan de randen van de samenleving leefden en ook voor hen die ondanks hun topositie in geestelijke nood zaten, zoals Zacheüs en Nicodemus. Hij was het ook die met zijn terechtwijzing dat aan de keizer moet worden gegeven wat van de keizer is en aan God wat van God is, aan de

basis staat van het onderscheid tussen kerk en staat, tussen het hemelse en het aardse domein. Natuurlijk, ook in het christendom was de weg naar vrijheid en recht een gang langs het smalle pad. Maar uiteindelijk overwon een denktraditie van Augustinus, Thomas van Aquino, Luther, Locke, Kierkegaard en anderen.

Ook in de geschiedenis en heilige teksten van de islam zijn sporen van denkers over vrijheid te vinden. Hervormers uit allerlei windstreken en van verschillende achtergrond wijzen hierop en pogen nadrukkelijk een meer geprononceerd vrijheidsbegrip ingang te doen vinden binnen de mainstreamislam. Behalve op het werk van de eerder genoemde Maajid Nawaz kan worden gewezen op het recente boek van Ayaan Hirsi Ali: *Heretic. Why Islam needs a reformation now*.<sup>12</sup> Achter in dat boek is een overzicht opgenomen van tientallen hervormers – onder wie wetenschappers, geestelijken, politici en activisten – die binnen en buiten de oosterse wereld proberen de islam in rapport te brengen met de tijd en de waarden zoals die in moderne democratische rechtsstaten ten grondslag liggen aan het samenleven. Het gaat deze hervormers er lang niet altijd om de islam door de ‘wasstraat van de verlichting’ te halen. Integendeel, velen proberen vanuit hun geloof de brug naar de vrijheid te slaan om zo de islam ook tot een pijler van de rechtsstaat te maken.<sup>13</sup>

Daarvoor is wel nodig te erkennen dat de politieke islam behalve door sociaal-economische factoren ook door theologische vraagstukken wordt bepaald. Yassin Elforkani, een Nederlandse imam, zei daarover in *Trouw*: ‘Aanvankelijk werd over die jongeren [uitreizigers; red.] gezegd: ze hebben geen werk en geen geld, ze gaan niet naar school, ze hebben dit niet, ze hebben dat niet – logisch dat ze vertrekken. Maar dat is een eenzijdige analyse. Deze jongeren zijn vertrokken met idealen die niet uit de lucht zijn komen vallen. Die idealen hangen samen met degelijke theorieën, met concepten uit de islamitische theologie die al decennialang gedoceed worden, ook in Nederland. Het debat daarover komt nu inderdaad op gang.’<sup>14</sup> Theologische concepten als de wereldwijde heerschappij van de islam, de islamitische staat en het kalifaat, zijn volgens Elforkani achterhaald. ‘Die concepten zijn ontstaan in de jaren tachtig, ze komen vaak voort uit sommige stromingen binnen de salafistische wereld of de Moslimbroederschap en ook uit andere kringen. (...) Al in de jaren tachtig kon je er in Amsterdam lezingen over horen. Toen was het nog theorie, en daar stoorde niemand zich aan. Nu worden die idealen in praktijk gebracht door jihadistische jongeren. En nu denken we: wat is hier aan de hand? is en ook de steun van Nederlandse jongeren voor is zijn een product van een bepaalde interpretatie van de islam. We hebben het zelf gecreëerd. Maar we hebben ervan weggekeken en durfden er niet over te praten. Dat moe-

ten we nu echt onder ogen zien.’ Elforkani bepleit daarom een ‘nieuwe theologie in een Nederlandse context’.

DE CHRISTELIJKE FUNDAMENTEN VAN DE WESTERSE VRIJHEID: EEN  
POLITIEK-FILOSOFISCHE BENADERING

Het beeld van een botsing tussen liberaalsecularisme en religie doet allerm minst recht aan de westerse geschiedenis. Dit beeld is slechts correct in de

*Het beeld van een botsing  
tussen liberaalsecularisme en  
religie doet allerm minst recht  
aan de westerse geschiedenis*

mate waarin men de geschiedenis wil persen in het procrustesbed van de eigen vooronderstelling en dan de historie eenzijdig leest. In zijn recente boek *Inventing the individual* wijst de Brits-Amerikaanse politiek filosoof Larry Siedentop erop dat men met name in Europa

vergeet dat het ideaal van de democratische rechtsstaat met persoonlijke vrijheid en de scheiding van kerk en staat te herleiden zijn tot de gedachten die in het christendom over vrijheid zijn ontwikkeld.<sup>15</sup> Met andere woorden: de ontdekking van de vrijheid is mogelijk gemaakt door denkers in het christendom. Vrijheid en christendom hangen met elkaar samen. In dit verband kan erop worden gewezen dat bijvoorbeeld het monotheïsme – tegenwoordig door aanhangers van het eerder genoemde New Atheïsme bestempeld als ‘gevaarlijk’ – juist van belang is geweest voor de ontwikkeling van het persoonsbegrip. Zo betoogt Siedentop dat Paulus van onschatbare waarde is geweest toen hij de gelijkheid van alle mensen voor God predikte.<sup>16</sup> En heeft niet juist de scheiding van kerk en staat, het onderscheid tussen de aardse en de geestelijke wereld, religieuze wortels in het christendom? In *The future of freedom* stelt Fareed Zakaria dat de botsing tussen paus en keizer een staatsvrije ruimte schiep.<sup>17</sup> Gewezen kan ook worden op de ontdekking van de gewetensvrijheid. Uitgerekend de gewetensvrijheid is in de Nederlandse geschiedenis, niet ondanks, maar eerder dankzij religie tot stand gekomen. Natuurlijk gaat het er ons hier niet om exclusiviteit te claimen ten aanzien van de rol van het christendom bij het ontstaan van het westerse vrijheidsideaal. Het punt is veeleer dat in de bagatellisering van de christelijke bron het vigerende liberaalsecularisme al te gemakkelijk de joods-christelijke identiteit van Europa c.q. het Westen over het hoofd ziet in zijn verdediging van de vrijheid.

Dat dit niet nodig of zelfs onwenselijk is, laat filosoof Rutger Claassen in deze bundel zien. Hij beschrijft hoe belangrijk de christelijke geloofsovertuiging van John Locke was bij het schrijven van zijn befaamde *A Letter*

*Concerning Toleration.*<sup>18</sup> Het was zijn eigen geloof dat deze aartsvader van het liberalisme inspireerde om het idee van godsdienstvrijheid te beargumenteren. De notie van oprechtheid dwingt immers af dat men elkaar geen geloofsovertuiging mag opdringen.

DE CHRISTELIJKE FUNDAMENTEN VAN DE WESTERSE VRIJHEID: EEN  
THEOLOGISCHE BENADERING

Zoals zojuist gezien zijn in het christendom visies op vrijheid ontwikkeld die direct repercussies hebben op de christendemocratische opvatting hieromtrent. Er is echter ook een christelijke visie op vrijheid die hier eerder indirect op van invloed is. Deze visie is als een spiegel, omdat zij mensen confronteert met zichzelf.

Schepping, zondeval, erfzonde, verlossing in Christus en het leven na de dood waren en zijn de dragende thema's in de christelijke dogmatiek van het laatste millennium. Dit neemt niet weg dat er in de theologiegeschiedenis op basis van de Schrift nagedacht is over wat vrijheid is. In het Oude Testament behelst vrijheid het tegendeel van slavernij. Zij impliceert gelijkheid tussen mensen omdat vrijgemaakte slaven even vrij waren als hun voormalige heer. Zij waren ook niet meer even kwetsbaar als hun heer, omdat zij niet langer meer diens lot deelden.<sup>19</sup> In het Nieuwe Testament wordt er aan de oudtestamentische maatschappelijke denotatie van het woord 'vrijheid' een meer existentiële dimensie toegevoegd, waarin psychologie en theologie (*avant la lettre*) elkaar raken. De evangelist Johannes brengt vrijheid in verband met de ontmoeting met Christus, waarin mensen op grond van diens *redeeming qualities* een innerlijke vrijheid ten deel valt.<sup>20</sup> Op basis van dit geloof werkte Paulus in zijn brieven de 'vrijheid in Christus' uit als een geschenk waardoor mensen bevrijd raken uit een andere vorm van slavernij dan de puur maatschappelijke. Paulus' opvatting van slavernij houdt verband met een gebondenheid aan zonde.<sup>21</sup>

In de eerste eeuwen werd in hoofdzakelijk monastieke kringen in Hadrumetum en rond Antonius, Pelagius en Johannes Cassianus een vrijheidsopvatting ontwikkeld waarin het streven naar vrijheid de vrijwaring inhield van tendensen als jaloezie, hebzucht, wanhoop, woede, hoogmoed en een overmatige hang naar erkenning. Tegen deze tendensen moest strijd (*agon*) worden gevoerd in een leven van gebed en werk. In monastieke kring werd dus – schatplichtig aan Paulus – een vrijheidsopvatting gehuldigd die het tegendeel behelst van wat wij eronder verstaan. Voor ons is vrijheid de mogelijkheid om alles te doen wat men wil. Het vrijheidsbegrip in de eerste eeuwen van het christendom houdt veeleer verband met het op gedachten van de Stoa gegrondveste ideaal van de innerlijke rust

(*ataraxia; tranquillitas*). Voornoemde tendensen werden als zondig bestempeld omdat zij het tegendeel van de vrede bewerkten waardoor een vrij mens zich onderscheidt van anderen.

Kerkvaders als Augustinus en vele latere theologen toonden zich er steeds van bewust dat onvrije, door hun jaloezie en hebzucht beheerste en geknechte mensen in hun maatschappelijk handelen het tegendeel bewerkten van wat zij vaak aan goeds beleden na te streven. Sterker nog: in plaats van vrede en vrijheid zetten dergelijke mensen een logica van zonde in de wereld, waardoor anderen in hun nabijheid eveneens de ware vrijheid niet smaakten. ‘Echte’ vrijheid is in de geschiedenis van de christelijke spiritualiteit dus niet zoiets als het bezitten van onbeperkte keuzemogelijkheden of een ultieme vorm van onafhankelijkheid. Vrijheid in de vroeg-christelijke zin behelst vooral vrijwaring van tendensen die tot isolement en onvrijheid leiden, maar die evenzeer maatschappelijke repercussies hebben.

Latere theologen als Calvijn benadrukten evenwel op basis van het vroege werk van Augustinus dat zelfs als iemand ‘slaaf bleef van de zonde’, hij toch de vrijheid had om het minst slechte te prefereren.<sup>22</sup> Er zijn weinig theologen die op basis van de late Augustinus de spanning tussen vrijheid en gebondenheid aan onvrij makende tendensen in de mens zo confronterend en dus heilzaam onder woorden hebben gebracht als Calvijn. Kant zou de vrije zelfbepaling van de mens op grond van zijn vertrouwen in de rede aanzienlijk positiever omschrijven. Het vermijden van hoogmoed, van Augustinus tot Calvijn een imperatief omdat zij hierin de ultieme bron van menselijke onvrijheid zagen, is door hem dan ook niet tot een categorische verheven ...

#### AANZETTEN VOOR EEN CHRISTENDEMOCRATISCHE VRIJHEIDSPOLITIEK

Wat betekent deze herbezinning op het begrip vrijheid nu voor de christendemocratische vrijheidspolitiek? Hoewel ‘vrijheid’ als politiek begrip in de naoorlogse christendemocratie niet zo prominent aanwezig is als in het liberalisme, is de christelijke traditie een schatkamer voor de doordening van vrijheid (CHU en ARP gebruikten de term wel in politieke leuzen). In *Mens, waar ben je?*<sup>23</sup> leidt dat tot de volgende plaatsbepaling: ‘[V]anuit een christendemocratisch perspectief is vrijheid niet “negatief” te bepalen, zoals in de liberale visie op vrijheid. Dat wil zeggen: menselijke vrijheid vindt haar grenzen niet in het persoonlijke (vrijheids-)domein van medemens. Vrijheid wordt dan willekeur, permissiviteit, oneindige keuzevrijheid die slechts in het uiterste geval beperkt mag worden. Vrijheid is, zoals

bijvoorbeeld Reinhold Niebuhr schreef, de vrijheid van de mens die zijn verantwoordelijkheid erkent voor gerechtigheid en publieke orde. (...) De kern van de gedachte van vrijheid-in-verantwoordelijkheid is dat verantwoordelijkheid een existentiële keuze is. Verantwoordelijkheid heeft te maken met de betekenis, de zin van ons leven.’<sup>23</sup> Vrijheid gaat dus om het recht te doen wat we behoren te doen.

Omdat vrijheid wortels heeft in religie is opkomen voor gewetens- en godsdienstvrijheid van eminent belang. Hierin ligt de basis van de rechtsstaat, waarin het hoogste gezag uiteindelijk niet door een aardse macht wordt bekleed. De staat als politieke gemeenschap van overheid en samenleving weet zich gebonden aan een gerechtigheidsnorm die hen beide overstijgt. De vrijheid van overtuiging is nauw verbonden met de erkenning van het primaat van de samenleving en de vrijheid voor maatschappelijk initiatief.<sup>24</sup> In de christendemocratie worden maatschappelijke verbanden niet slechts gelegitimeerd door de wil van de individuen die daarin actief zijn. De uitdaging vandaag is om instituties als beddingen van vrijheid weer in verbinding te brengen met waarheid en te beschouwen als dragers van waarden.<sup>25</sup> De paradox van de vrijheid bestaat er volgens Govert Buijs in dat de politieke vrijheid alleen in stand kan worden gehouden wanneer wordt erkend dat vrijheid niet de hoogste waarde tout court is. Met andere woorden: vrijheid is in de uiteenlopende kringen van de samenleving een belangrijke waarde, maar staat in nauw verband met andere diepmenselijke waarden, zoals waarheid, (naasten)liefde en het besef dat vrijheid eerst en vooral door het individu in zichzelf bewerkstelligd dient te worden.

#### Noten

- 1 Een debat dat reeds in 2006 door Sybrand Buma en Ger Koopmans namens de CDA-fractie werd geïnitieerd. Zie de initiatiefnota *Alles van waarde is weerbaar: Kamerstukken II 2006/07*, 30 449, nr. 3.
- 2 Zie hiervoor schrijvers als Richard Dawkins, Christopher Hitchens en Daniel Dennett, die in internationale bestsellers religie de oorlog verklaren. Ook Nederlanders laten zich niet onbetuigd, zoals het werk van bijvoorbeeld Herman Philipse, Paul Cliteur en Floris van den Berg laat zien.
- 3 Jonathan Israels, *Radical enlightenment. Philosophy and the making of modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford

University Press, 2002.

- 4 Charles Taylor, *A secular age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.
- 5 Staf Hellemans en Peter Jonkers, ‘The contingent meeting of a Catholic minority church with seekers’, in: Staf Hellemans en Peter Jonkers (red.), *A Catholic minority church in a world of seekers*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2015, pp. 1-18.
- 6 Zie de zaak *Lautsi v. Italië* die is behandeld door het Europees Hof voor de Rechten van de Mens. Italië werd uiteindelijk door de Grote Kamer in het gelijk gesteld vanwege de eigen beslissingsruimte die het EHRM aan lidstaten overlaat teneinde recht te kunnen doen aan culturele verschillen tussen landen.
- 7 Zie de bijdragen van Henk Schoot en



- George Harinck in deze cdv-bundel. Zie ook de laatste twee paragrafen van deze inleiding.
- 8 Zie de bijdrage van Theo de Wit in deze cdv-bundel.
  - 9 Herman De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?* Kampen: Kok Agora, 1994. Zie ook de bijdrage van Herman De Dijn in deze cdv-bundel.
  - 10 Zie de bijdrage van Marcel Poorthuis in deze cdv-bundel.
  - 11 Zie ook de bijdrage van Ab Klink in deze cdv-bundel.
  - 12 Ayaan Hirsi Ali, *Heretic. Why Islam needs a reformation now*. New York: Harper Collins, 2015.
  - 13 Dat de islam een pijler van de rechtsstaat kan zijn, beargumenteert Ab Klink in zijn bijdrage in deze cdv-bundel. Zie ook het w1-rapport *Investeren in integratie* (2003).
  - 14 Hanne Obbink, 'Gezicht van gematigde islam in Nederland stapt op' (interview met Yassin Elforkani), *Trouw*, 17 juni 2015.
  - 15 Larry Siedentop, *Inventing the individual. The origins of Western liberalism*. Londen: Allen Lane, 2014.
  - 16 Vgl. Alain Badiou, *Paulus. De fundering van het universalisme*. Kampen: Ten Have, 2009.
  - 17 Fareed Zakaria, *The future of freedom. Illiberal democracy at home and abroad*. New York: Norton, 2003.
  - 18 Zie de bijdrage van Rutger Claassen in deze cdv-bundel.
  - 19 Deuteronomium 15: 13-15; 21: 14. Cf. voor de kwetsbaarheid Genesis Rabba 42: 3. Met dank aan M. Stoutjesdijk, PhD-student aan Tilburg University.
  - 20 Cf. Johannes 8: 32-36.
  - 21 Cf. 1 Korinthe 3: 22; 7: 20-24; 12: 13; Galaten 3: 28; 5: 13; Romeinen 8: 21; cf. O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. Freiburg: Herder, 1983, passim; E. Fuchs, 'Freiheit I. Im NT', in: K. Gallig e.a. (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (derde druk). Tübingen: Mohr Siebeck, 1986, pp. 1101-1104; J. Eckert, 'Freiheit II. Biblisch', in: W. Kasper e.a. (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (derde druk). Freiburg: Herder, 1995, pp. 99-100.
  - 22 Cf. V. Brümmer en A. de Reuver, 'Calvijn, Bernardus en de vrije wil', *Theologia Reformata* 37 (1994), pp. 242-293.
  - 23 Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je? Een verkenning van het christendemocratische mensbeeld*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2011, p. 87. Zie ook de bijdrage van George Harinck in deze cdv-bundel.
  - 24 Zie de bijdragen van Govert Buijs, Erik Borgman en Ab Klink in deze cdv-bundel.
  - 25 Zie de bijdrage van Rob van de Beeten in deze cdv-bundel.



# *Wortels van vrijheid*

# Vrijheid in de christelijke traditie: verbondenheid schenkt vrijheid

*Een van de belangrijke vraagstukken van onze tijd is de invulling van het vrijheidsbegrip. De principiële tegenstelling ligt tussen degenen voor wie vrijheid ontvangen vrijheid is, en degenen voor wie vrijheid verworven of veroverde vrijheid is. En meer in het bijzonder tussen degenen voor wie vrijheid de vrucht van de liefde is, en degenen voor wie vrijheid het beginpunt van liefde kan, maar niet hoeft te zijn. Het christelijk vrijheidsbegrip is een 'gevuld' of een 'vol' vrijheidsbegrip. Het gaat niet vooraf aan het menselijk handelen, als een a priori, maar is een gave, van God en van elkaar.*

---

door *Henk Schoot*

---

De auteur is systematisch theoloog, verbonden aan de Tilburg School of Catholic Theology, en directeur van het Thomas Instituut te Utrecht (Tilburg University).

‘VRIJHEID KUN JE NIET NEMEN, VRIJHEID SCHENK JE ELKAAR.’ Deze uitspraak van de Amerikaanse schrijfster Marilynne Robinson vat kernachtig samen waar het in het christelijk vrijheidsbegrip om draait.<sup>1</sup> Ze verwoordt zo de diepgewortelde overtuiging dat vrijheid niet kan worden geëist of afgedwongen, maar het resultaat is van wederzijds handelen. Echte vrijheid, om het anders te zeggen, is geschonken vrijheid. Hierin komt vrijheid overeen met liefde, want ook voor liefde geldt dat zij niet kan worden gedwongen maar slechts gegeven en ontvangen.

In zijn tweede brief aan de Corinthiërs legt Paulus een direct verband tussen de Geest van God en vrijheid: ‘Waar de Geest van de Heer is, daar is

vrijheid' (2 Korinthiërs 3,18). De vrijheid waarover Paulus hier spreekt, omschrijft hij door het nieuwe verbond te vergelijken met het oude verbond, met de wet van Mozes. Het is een fundamenteel thema dat Paulus herhaaldelijk aansnijdt. Door Christus heeft de geest van de wet plaatsgemaakt voor de geest van leven. Door de Geest is in het hart van de christen Gods wet gegrift, en dat maakt de christen tot een vrij mens. De christen is vrijgesproken van het kwaad waarin hij is geboren, en niet langer onderworpen aan de dood. Hij is vrij – dat wil zeggen: hij is vrij om het goede te doen – en doet het goede. Hij doet het goede niet omdat hij dat moet doen, zegt Thomas van Aquino (1225-1274) wanneer hij deze passage van Paulus uitlegt, maar omwille van het goede zelf, en daarin toont hij zijn vrijheid: 'De vrije mens is degene die omwille van zichzelf bestaat, terwijl de dienaar bestaat omwille van zijn heer. Daarom is degene die handelt omwille van zichzelf vrij, maar degene die door een ander wordt bewogen niet. Wie het kwaad vermijdt niet omdat het kwaad is, maar omdat het het gebod van God is, is niet vrij. Maar wie het kwaad vermijdt omdat het kwaad is, juist wel. Dit nu wordt verricht door de Heilige Geest, die een mens van binnen vervolmaakt met een goede gesteldheid, zodat hij het kwaad vermijdt uit liefde, alsof de goddelijke wet het had bevolen. Aldus wordt iemand vrij genoemd niet omdat hij niet onderworpen zou zijn aan de goddelijke wet, maar omdat hij door een goede gesteldheid doet wat de goddelijke wet bepaalt.'<sup>2</sup>

#### PAULIJNS VRIJHEIDSBEGRIIP

Waar de Geest is, is vrijheid, namelijk de vrijheid om niet langer slaaf van de zonde te zijn, maar de vrijheid om het goede te doen. 'Jullie zijn geroepen om vrij te zijn', zegt Paulus tegen de Galaten (5,15), om eraan toe te voegen: 'Misbruik die vrijheid niet om jullie eigen verlangens te bevredigen, maar dien elkaar in liefde, want de hele wet is vervuld in één uitspraak: "Heb uw naaste lief als uzelf."' De Geest maakt het hart van de christen vrij, vrij voor de liefde: 'Gods liefde is in ons hart uitgegoten door de heilige Geest, die ons gegeven is' (Romeinen 5,5). Paulus kan niet over vrijheid spreken zonder de liefde ter sprake te brengen, en andersom. En evenzeer is het voor Paulus' denken fundamenteel dat de vrijheid waarom het hier gaat, geschonken vrijheid is; vrijheid geschonken door de Geest, de Geest van Christus.

Dit paulijnse vrijheidsbegrip, dat teruggaat op de aan alle mensen gelijkkelijk belofte Geest, laat zich kennen door de principiële gelijkwaardigheid van allen die in Christus gedoopt zijn. We staan niet langer onder toezicht, zegt Paulus, 'want door het geloof en in Christus Jezus bent u

allen kinderen van God. U allen die door de doop één met Christus bent geworden, hebt u met Christus omkleed. Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus Jezus' (Galaten 3,26-28). We zijn niet langer slaaf, niet langer onmondig, niet langer onderworpen aan de machten van de wereld, maar vrijgekocht van de wet, kinderen van God die de Geest geschonken krijgen; vrij van al die goden die geen goden zijn. 'Christus heeft ons bevrijd, opdat wij in vrijheid zouden leven; houd dus stand en laat u niet opnieuw een slavenjuk opleggen' (Galaten 5,1).

#### GESTALTE VAN DE VRIJHEID IS PARADOXAAL

Nee, het lijkt er niet op dat dit alles goed aansluit op onze huidige tijd. Onze cultuur lijkt geobsedeerd door vrijheid. Een paradoxale vaststelling, zeker, want vrijheid verkeert zo in haar tegendeel: ze houdt ons gevangen.

Maar het moet gezegd: deze paradoxale gestalte van vrijheid is niet slechts van vandaag, maar ook van gisteren en eergisteren. Thomas van

*Onze cultuur lijkt geobsedeerd door vrijheid. Een paradoxale vaststelling, want vrijheid verkeert zo in haar tegendeel: ze houdt ons gevangen*

Aquino definieert menselijke vrijheid als de macht om tegengestelde dingen te doen – om daar vervolgens wel aan toe te voegen dat de macht om het kwade te doen niet noodzakelijk tot het vrijheidsbegrip behoort. Of eigenlijk zegt Thomas het andersom, en maakt zo duidelijk dat ware vrijheid alleen

daar is waar het goede wordt gedaan.<sup>3</sup> Het kwade kunnen doen is geen vrijheid, en maakt ook geen deel uit van vrijheid. Je moet eerst vrij zijn van het kwaad om te kunnen delen in ware vrijheid, die de vrijheid van het goede is.<sup>4</sup>

Deze paradoxale gestalte van vrijheid kan ook vanuit de zin van het leven worden benaderd. Vrijheid is tegengesteld aan dwang, maar niet aan de zin of het doel van het leven.<sup>5</sup> Vrijheid staat in dienst van de zin van het bestaan, en niet andersom. De zin van het bestaan geeft richting aan menselijke vrijheid, en bestaat niet in menselijke vrijheid.

Het kwaad of de zonde is niet alleen datgene waarvan de mens bevrijd moet worden; het is ook dat wat de menselijke vrijheid verzwakt. Een slaaf is de mens niet geworden, maar strijd tegen de overheersing van het kwaad is wel dagelijkse realiteit.

## DUNS SCOTUS: VRIJHEID ALS KEUZEVRJHEID

Deze fundamentele overwegingen van Thomas maken duidelijk dat het naar zijn mening ondoenlijk is om over vrijheid te spreken zonder goedheid of liefde in het gesprek te betrekken. Daarmee neemt Thomas een positie in die kort daarna door Johannes Duns Scotus (1266-1308) radicaal verlaten zal worden. Het juiste doel verleent de wil zijn vrijheid, aldus Thomas, maar voor Duns Scotus is vrijheid op de eerste plaats keuzevrijheid, en hij verstaat de wil als het vermogen tot vrije zelfbepaling, dat zonder de vooronderstelling van een natuurlijke richting alleen door zichzelf oorzaak van zijn handelingen kan zijn. De vrijheid van de menselijke wil krijgt zo een absolute positie, die bij Thomas nog onbekend was, en voorbereidt op de autonomiegedachte die in de tijd van de verlichting gemeengoed werd.

Het nieuwe denken over de menselijke vrijheid en de menselijke wil is de opmaat voor een eeuwenlang debat over de verhouding tussen goddelijke en menselijke vrijheid. Voor denkers als Augustinus, Anselmus en Thomas was het een gedeelde opvatting dat God en mens elkaars concurrenten niet kunnen zijn; de goddelijke 'vrijheid' kan niet ten koste van de menselijke vrijheid gaan. Het dogma van de zogenoemde tweennatureleer over de persoon van Christus, van het concilie van Chalcedon (451), werd zo geïnterpreteerd dat de goddelijke natuur van Christus niet ten koste gaat van diens menselijke natuur. Integendeel, juist diens goddelijke natuur maakt een verbinding met de menselijke mogelijk die die menselijke natuur respecteert en in stand houdt. In dit voetspoor spreekt de theoloog Walter Kasper in onze tijd van een dialogale relatie tussen het goddelijke en het menselijke, van een dialogale invulling van het Koninkrijk van God. De vervulling van zijn mens-zijn vindt de mens in God, en het is zijn vrijheid, hem geschonken door God, om 'ja' te zeggen op dat aanbod van goddelijke genade. Zeker, hij kan ook weigeren, en dat behoort voor de buitenwacht tot zijn vrijheid, maar voor de binnenkring is dat geen vrijheid, maar het weigeren van vrijheid die een mens wacht bij een instemmend besluit. Karl Barth omschreef de Tien Geboden al eens als 'Blijf bij uw Bevrijder', waarmee hij duidelijk maakt dat het niet vanuit de vrijheid is dat de mens een besluit neemt voor of tegen God, maar dat de mens met de hulp van God een besluit kan nemen voor de vrijheid, die in God en in het dienen van de medemens ligt.

## ONTVANGEN VRIJHEID VERSUS VEROVERDE VRIJHEID

Tegen deze achtergrond is het gevecht tussen Rome en reformatie over de juiste invulling van het vrijheidsbegrip maar een ondergeschikte kwestie,

en de tijd heeft inmiddels geleerd dat het zelfs een achterhaalde kwestie is geworden. Niet alleen hebben beide partijen gedurende de afgelopen decennia ruimschoots overeenstemming bereikt over het onderwerp van de rechtvaardiging, van de vrijspraak en de heiliging van de christen door het geloof in Christus, maar ook lijkt de belangrijkste vraag van onze tijd echt niet te liggen op het vlak van onze eventuele medewerking aan ons eigen heil, of juist de radicale afhankelijkheid van Gods genade. Belangrijker dan dat is de vraag – en daarmee keer ik terug naar het begin van deze bijdrage – of de mens zijn vrijheid kan nemen of deze slechts geschonken kan krijgen. Zeker, in het laatste geval is het nog buitengewoon nodig om met elkaar te spreken over de vraag of we die vrijheid van God krijgen geschonken, of van elkaar, of misschien van beide. De principiële tegenstelling van vandaag ligt echter tussen degenen voor wie vrijheid ontvangen vrijheid is, en degenen voor wie vrijheid verworven of veroverde vrijheid is. En meer in het bijzonder tussen degenen voor wie vrijheid de vrucht van de liefde is, en degenen voor wie vrijheid het beginpunt van liefde kan, maar niet hoeft te zijn.

Het christelijk vrijheidsbegrip is een ‘gevuld’ of een ‘vol’ vrijheidsbegrip. Het gaat niet vooraf aan het menselijk handelen, als een a priori, maar is een gave, van God en van elkaar. Wie is de vrije mens? Het meest

*Het christelijk vrijheidsbegrip is een ‘gevuld’ of een ‘vol’ vrijheidsbegrip*

fundamentele christelijke antwoord op die vraag, onder verwijzing naar Jezus van Nazareth, is dit: het is de mens op wie de dood geen vat heeft. Het is de mens die zo vrij is, dat hij zijn leven kan geven aan zijn vrienden, uit zuivere liefde en

zonder bezorgdheid over zijn eigen lot. De dood heeft geen vat op hem, en dus ook niet alle schaduwen die de dood vooruitwerpt, zoals onderdrukking, gebrek, armoede en ziekte. De Engelse benedictijn Sebastian Moore vat prachtig samen: ‘The perennial vigor of Christianity stems from a dangerous memory, of the experience of a group of people being brought to a crisis whose issue was such a freedom in face of our mortality as can only come from the transcendent ground of being.’<sup>6</sup> Jezus doorstaat de dood, en zijn verrijzenis toont hem als de vrije mens bij uitstek. Die vrijheid is zijn eigen verdienste, waarvan de mogelijkheid hem geschonken werd door God, en tegelijkertijd is het de vrucht van zijn rechtvaardiging door God, waarvan zijn verrijzenis getuigt. En wie zich met Jezus verbinden, wacht diezelfde vrijheid. ‘Free at last, free at last, free at last’, zoals de spiritual zingt die door ds. Martin Luther King zo fameus werd geciteerd. De vrijheid die hier wordt bezongen, is de vrijheid ‘from the world and all

its sins'. Het is de vrijheid die zegt: 'Me and my Jesus are going to meet and talk.'

Dit begrip van vrijheid gaat dus terug op de verrijzenis van Christus. Die verrijzenis wordt in de christelijke wereld gevierd op elke zondag. Daar geldt niet: geen plicht om te werken, en dus vrij, maar precies andersom: vrij, en dus geen plicht om te werken; vrij om met Christus op te staan uit de dood en telkens opnieuw herboren te worden.

De vrijheid om te worden wie je bent gaat dieper dan de vrijheid om te kiezen wat je bevalt. Keuzevrijheid wordt voorafgegaan door een fundamenteeler vrijheidsbegrip. Zo gaat bijvoorbeeld keuzevrijheid chronologisch vooraf aan het huwelijk, maar in een huwelijk, als dat voor je is weggelegd, heb je de vrijheid om te worden wie je bent; het is een vrijheid die je aan elkaar schenkt. En wat op kleine schaal voor een huwelijk geldt, geldt op grote schaal voor sociale en maatschappelijke verhoudingen. Verbondenheid schenkt vrijheid. Of zoals Paulus het zegt: 'Waar de Geest van God is, daar is vrijheid.'

---

*Noten*

- 1 Marilynne Robinson, auteur van romans als *Gilead* en *Lila*, lezing op 16 februari 2011 bij het Lumen Christi Institute (zie internet).
- 2 Thomas van Aquino, *Lectura super II Ad Corinthios* 3, lectio 3 (Turijn: Marietti, 1953), mijn vertaling.

- 3 Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, I 83,3-4; 83, I ad 3 (cf. [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)).
- 4 Idem, I 62, 8 ad 3; II-II 88.4 ad 1.
- 5 Idem, I 82, 1 c en ad 1; II-II 44.1 ad 2; III 14, 2 c.
- 6 Sebastian Moore, *Jesus the liberator of desire*. New York: Crossroad, 1989, p. x.



## Vrijheid in de christen-democratische traditie

*De christendemocratische invulling van vrijheid stamt uit de negentiende eeuw, uit de periode dat het hedendaagse democratische bestel vorm kreeg en christendom en samenleving voor het eerst sinds vijftien eeuwen niet langer samenvielen. In de christendemocratie is vrijheid geworteld in religie, vanuit de gedachte dat aardse machten – of het nu de staat of de kerk betreft – de neiging hebben absoluut te worden en dat de erkenning van een hogere macht de beste bescherming van de vrijheid zou geven. Pas dan, zo is de redenering, kunnen burgers met elkaar en ongehinderd door de overheid de samenleving vorm geven, met waardering voor ieders eigen taak en positie.*

---

door *George Harinck*

---

De auteur is hoogleraar geschiedenis van het neocalvinisme en directeur van het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden) aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

VRIJHEID, WAT IS DAT EIGENLIJK? Ieder jaar vieren we op 5 mei Bevrijdingsdag en dan is het woord vrijheid niet van de lucht. Het is afkomstig van een specifiek moment, die prachtige meidag in 1945, toen een einde werd gemaakt aan vijf jaar Duitse bezetting van ons land. Deze vrijheid is nationale vrijheid en die begrijp je alleen als je die in contrast plaatst met de bezetting in de jaren 1940-1945. Maar, zo kun je je afvragen anno 2015, wie kent dat contrast nog? De mensen die de overgang naar de vrijheid in 1945 hebben geproefd, zijn inmiddels vrijwel allen overleden, en bij latere generaties, die het verhaal van de ooggetuigen uit de eerste hand kennen, vervaagt toch ook het beeld. Mensen die in de jaren tachtig en later gebo-

ren zijn, vieren zelfs helemaal niet meer de bevrijding van 1945, maar hebben het feest van 5 mei losgekoppeld van dat moment. Wij vieren nu de publieke vrijheid. Maar wat is dat in onze huidige context, vrijheid? We denken dan niet aan nationale vrijheid. Geen ander land dreigt onze landsgrenzen te schenden en voor zover die grenzen uitgewist worden, gebeurt dat juist omwille van de vrijheid. Europa kent een vrij verkeer van personen en goederen en aan de grenzen binnen Europa hechten we steeds minder belang. De publieke vrijheid waaraan we tegenwoordig denken op 5 mei is niet nationaal, maar persoonlijk. Het is de vrijheid van de burger ten opzichte van de overheid en het is de vrijheid van het individu ten opzichte van de ander.

De christendemocratische traditie reikt een heel ander perspectief aan op vrijheid. In die traditie is de vrijheid niet absoluut en niet louter individualistisch ingevuld, maar is vrijheid de mogelijkheid voor burgers om samen met elkaar de samenleving vorm te geven en recht te doen aan ieders taak en positie in de samenleving. Waar ligt de oorsprong van het christendemocratische vrijheidsbegrip? En wat betekent vrijheid in de christendemocratische traditie precies?

#### DEBAT OVER VRIJHEID IN DE NEGENTIENDE EEUW

Vrijheid is een woord dat sinds het ontstaan van het christendom met deze godsdienst meereist, en in zekere zin kan zelfs van alle godsdiensten gezegd worden dat zij bevrijding van de mens beogen. Maar de specifieke christendemocratische invulling van dat woord stamt uit de periode dat de democratie vorm kreeg, uit de negentiende eeuw dus. Dat was de eeuw waarin christendom en samenleving voor het eerst sinds vijftien eeuwen niet langer samenvielen. Het eeuwenoude onderscheid tussen kerk en staat werd nu een scheiding: de publieke rol van het instituut kerk had afgedaan. Dit betekende niet, zoals je vaak kunt horen beweren, dat de kerk in de samenleving geen rol meer speelde, of dat er geen banden meer waren tussen kerk en staat. Maar het hield wel in dat de staat het publieke domein definieerde en dat de kerk daar niet meer dan één van de actoren was. De publieke autoriteit en het publieke recht van de kerk waren niet meer vanzelfsprekend. Deze verandering betekende dat een voorheen christelijke samenlevingsstructuur in de negentiende eeuw evolueerde naar een samenleving met onder meer christenen. Die christenen hadden tot in de twintigste eeuw in Nederland wel een overweldigende meerderheid, maar toch, de samenleving werd geleidelijk aan niet meer als een goddelijke orde gezien, maar als een neutraal terrein. God hoorde bij de kerk. In de politiek, in de economie enzovoort heerste voortaan de rede.

Menig christen heeft nog tot in de twintigste eeuw volgehouden dat het publieke en het christelijke samenvielen, maar geleidelijk aan werd duidelijk dat dit standpunt niet vol te houden was. De christendemocratie zag dit al vroeg in en begon daarom in het publieke domein voor christenen als aparte politieke groep te organiseren. Hetzelfde gebeurde op vele andere terreinen. Het publieke domein mocht dan niet langer alleen van en voor christenen zijn, maar dat betekende niet dat christenen er niet thuishoorden. Integendeel, nu die vanzelfsprekendheid voorbij was, werd het noodzakelijker om in allerlei publieke discussies expliciet te maken wat een christelijk standpunt was.

Dat begon met een discussie over vrijheid. Het liberalisme propageerde in de negentiende eeuw de scheiding van kerk en staat en trok daaruit de conclusie dat publieke instituten een neutraal karakter dienden te hebben. De katholieke steun aan de Belgische Opstand en het pleidooi voor de christelijke openbare school van Groen van Prinsterer getuigen van het aanvankelijk verzet hiertegen. Groen aanvaardde overigens wel het feit van de nieuwe orde, maar pas Abraham Kuypers omarmde in de tweede helft

*Kuypers opvatting van vrijheid stond niet tegenover de godsdienst, maar was er juist een vrucht van*

van de negentiende eeuw de scheiding van kerk en staat als een bevrijding. Hij was voluit een liberaal in de politiek, maar als uitgesproken christen wel consequenter dan de meeste liberalen. Zijn opvatting van vrijheid stond niet tegenover de godsdienst, maar was er juist een

vrucht van. Zoals het publieke domein vrij moest zijn van kerkelijke machtsuitoefening, zo moest het naar zijn oordeel ook vrij zijn van machtsuitoefening van andere instituten, standpunten of personen. Door de samenleving alleen te bevrijden van de macht van de kerk is ze nog niet vrij. Kuypers kon dat gemakkelijk aantonen. Ouders konden in het liberale Nederland voor hun kinderen geen christelijk onderwijs bedingen op de publieke school, omdat die school neutraal moest zijn volgens het liberale dogma. Is dat vrijheid, wanneer iedere burger in het publieke domein neutraal moet zijn? Dit is het omgekeerde van vrijheid, zei Kuypers, dit is dwingelandij. Als een samenleving vrij wil zijn, dan moet ze niet een bepaalde opvatting van die vrijheid aan anderen willen opleggen.

#### VRIJHEID IS GEWORTELD IN RELIGIE

Hoe moeten we ons deze christendemocratische kijk op vrijheid voorstellen? In de eerste plaats als geworteld in de religie. De woorden christen en

democratie moet je niet alleen volgens de taalregels aan elkaar schrijven, ze zijn in deze gedachtegang ook inhoudelijk aan elkaar vast geklonken. Dit klinkt velen vandaag paradoxaal in de oren. Religie is in grote delen van de wereld een vijand van de persoonlijke of burgerlijke vrijheid die Kuiper voorstond. De een lijkt de ander uit te sluiten. Ik heb de afgelopen maanden door islamitische landen rond de Middellandse Zee gereisd en heb nergens een bevredigende oplossing aangetroffen voor het probleem van de vrijheid voor verschillende levensovertuigingen. Het is een intrinsieke eis van de islam dat niet-moslims tweederangsburgers zijn. Het grote en negatieve aandeel van de islam in het wereldnieuws straalt af op het christendom in Europa. In Kuipers dagen al werd zijn koppeling tussen religie en burgerlijke vrijheid als een stap terug gezien in de progressieve ontwikkeling die het staatsbestel en de politiek doormaakten. Die visie heeft, mede dankzij dat negatieve wereldnieuws, de wind in de zeilen gekregen. Ook in onze Nederlandse samenleving zien velen de afname van het aantal christenen en van de invloed van het christelijk gedachtegoed sinds de jaren zestig als een belangrijke stap voorwaarts naar een werkelijk vrije samenleving.

Kuiper zag het echter zo: alle macht op aarde, of het nu de staat, de kerk of wat ook maar betrof, heeft de neiging absoluut te worden. Dit viel nog wel in te zien door zijn tijdgenoten. Deze gedachte was en is een van de belangrijkste argumenten voor de trias politica en voedde de gedachte aan de ontwikkeling van het gezag van het parlement tegenover de macht van de koning en zijn ministers. Lastiger te verteren was zijn standpunt dat de enige remedie tegen de verabsolutering van een van deze machten de erkenning van de absolute macht van God was. Liberalen dachten dat die bescherming verankerd lag in de wet. Maar de wet, zei Kuipers medestander, de jurist Alexander de Savornin Lohman, is uiteindelijk een strohalm als het gaat om de verdediging van de vrijheid. Zelfs de striktste wetgeving ter zake biedt geen garantie op de vrijheid. Met de wet in de hand werd het christelijk onderwijs uit het publieke domein geweerd; met wetten kan zelfs in een volledig ontwikkelde democratie de meerderheid elke in haar ogen onwelgevallige of van haar afwijkende mening buitensluiten.

Een betere bescherming van de vrijheid en tevens garantie voor het recht bood volgens de christendemocratie de erkenning van een macht, hoger en anders dan welk instituut ook. Alle machten in deze wereld zijn in dit perspectief beschouwd afgeleid, relatief, onderworpen aan God en beperkt in reikwijdte. Kuiper werkte dit uit in zijn idee van de soevereiniteit in eigen kring. Alle kringen in de samenleving bezitten een eigen, afgeleide en beperkte soevereiniteit en staan dus vrij ten opzichte van elkaar. De kerk moet zich niet met de school bemoeien en het bedrijf niet met het

gezin. Ze kennen alle een eigen soort gezag, dat buiten die kring niet geldt, maar binnen die kring uitoefening behoeft. De overheid fungeert in deze gedachtegang als een vreemde eend in de bijt. Haar taak is om de vrijheid van de verschillende kringen te beschermen door de publieke gerechtigheid te oefenen. Dit kan ook betekenen het appelleren aan verantwoordelijkheid van kringen en het beschermen van vrijheden daarbinnen. Ze is een agent die goed het maatschappelijk verkeer moet regelen en waarborgen. Maar meer niet. De overheid is niet de opperste kring die bijvoorbeeld de kerk mag inschakelen voor haar doeleinden, zoals koning Willem I deed, of het gezin een functie van de staat laat zijn, zoals in Hitler-Duitsland gebeurde, of de school in dienst van overheidsdoelen wil stellen, zoals vandaag dreigt. Wie dergelijk misbruik wil tegengaan, heeft vaak de bescherming van de wet nodig als middel, maar allereerst de overtuiging die inziet dat er grenzen zijn aan de macht van de kringen en van de overheid en die onderkent waar en wanneer deze overschreden worden. In dat opzicht is de christelijke religie onmisbaar om vrijheden te beschermen en om te voorkomen dat met name de overheid de soevereiniteit aan zich trekt.

#### VRIJHEID IS HET PRIMAAT VAN DE SAMENLEVING

In de tweede plaats betekent deze christendemocratische kijk op vrijheid dat de samenleving het primaat dient te hebben ten opzichte van de overheid. Dit standpunt is niet een toevallige keuze, of een stellingname in het midden, afgedwongen door enerzijds het liberalisme met zijn accent op het individu en anderzijds de sociaaldemocratie met haar accent op de staat. Het is het directe gevolg van en niet denkbaar zonder de verworteling van de vrijheid in de religie. Uit de stellingname van liberalisme en sociaaldemocratie blijkt dat de vrijheid ergens verankerd moet zijn. Leg je deze vast buiten de samenleving, in God, dan is alle soevereiniteit, of het nu die van het individu of die van de staat betreft, altijd afgeleid van Gods soevereiniteit. Dan gaat het om het respecteren van geschonken vrijheden die in elkaar grijpen, maar niet een concurrentie aangaan, zoals in de tegenstelling individu-overheid wel gebeurt. Het liberalisme ziet de overheidsinvloed als belemmering, de sociaaldemocratie ziet het individualisme als de bedreiging voor de samenleving. Er is altijd een vijand die bestreden moet worden; altijd gaat het in deze tegenstelling om meer of minder overheid.

De christendemocratie ziet de overheid en de burger als dienstbaar aan de samenleving, en dan gaat het niet langer om *hoeveel* een overheid doet, maar om *wat* de overheid doet: de rechtskaders verschaffen en handhaven

om de vrijheid te bewaren. Vrijheid is geen absoluut begrip, maar de mogelijkheid tot ongehinderde vormgeving van ieders taak en positie in de samenleving. Het is dus geen vrijheid *van* iets, van de overheid of van de markt bijvoorbeeld, maar de vrijheid *tot* iets, tot het uitoefenen van je verantwoordelijkheid als kring of als individu. Daar zit het element van soevereiniteit in – de school en het gezin hebben elk hun eigen taak en de een moet die niet van de ander overnemen – maar ook het element van begrenzing: vrijheid wordt bepaald door taak en positie. De ouder kan de vrijheid van de schooldocent niet afnemen om zijn of haar kind een onvoldoende te geven, ook al heeft dat wellicht grote gevolgen voor de keuze van het vervolgonderwijs en de loopbaan.

De persoonlijke vrijheid is in de christendemocratie niet individualistisch, maar bestaat alleen in relatie: geworteld in de relatie met de Ander en

*De persoonlijke vrijheid is  
in de christendemocratie  
niet individualistisch, maar  
bestaat alleen in relaties*

vorm gegeven in relatie met de anderen. En dat laatste begrip strekt zich uit over heel de samenleving. Wat de christendemocratie in de Tweede Wereldoorlog verdedigde – bijvoorbeeld bij monde van minister-president P.S. Gerbrandy voor Radio Oranje – was niet in de

eerste plaats het christendom tegenover het nieuwe heidendom van het nazisme of de democratie tegenover de totalitaire staat. Het was allereerst de verdediging van de burgerlijke vrijheden, de vrijheid van de samenleving om zich in al haar geledingen naar eigen aard te kunnen ontplooiën, al dan niet christelijk. Daarom keerde ze zich met actief verzet tegen de Duitse bezetter toen deze zich niet langer aan het internationaal bezettingsrecht hield maar de verschillende kringen, zoals de school of de vakbond, in de samenleving wilde ‘gelijkschakelen’, wat wil zeggen: ze veranderen in een instrument van de staat. Daarom keerde ze zich expliciet tegen de jodenvervolging, omdat de vrijheden voor alle Nederlanders golden: communist, christen, liberaal of jood, en niet alleen voor hen die in de ogen van de nationaalsocialist acceptabel waren.

#### VRIJHEID IS EEN APPEL OP BURGERS

In de derde plaats is de vrijheid volgens de christendemocratie een appel op de burger. Waar de vrijheid van allerlei geledingen in de samenleving verdedigd wordt om hun verantwoordelijkheden te vervullen, daar zijn actieve burgers nodig. Kuypers samenlevingsvisie kon alleen bestaan bij burgers die gebruikmaken van hun vrijheid tot zelforganisatie en partici-

patie. Deze vrijheden zijn geen vanzelfsprekendheden en ze zijn ook niet veilig omdat ze in de wet verankerd zijn. Dwingelandij ligt altijd op de loer en daarom vraagt vrijheid om gesprek, onderhoud en verdediging. Lange tijd is dat laatste in de Nederlandse christendemocratische traditie in groepsverband gebeurd. De christelijke partij, de christelijke vakbond, het christelijk onderwijs waren de bolwerken waarin de vorming en defensie van haar opvatting van vrijheid plaatsvond. Die bolwerken zijn in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw geslecht of er is binnen de bolwerken meer ruimte gemaakt voor vrijheid, opdat het groepsbelang niet ten koste gaat van dat van de persoon. In plaats van de zuilen zijn netwerken gekomen, met allianties die wisselen en opener zijn. Christendemocraten zijn niet alleen actief in hun eigen organisaties, maar participeren bijvoorbeeld ook in Amnesty International. De vrijheid die zij voorstaan is er voor iedereen in alle omstandigheden. Maar die onderlinge vrijheid maakt het bestaan van christelijke instituties niet overbodig. Vrijheid vraagt vorming, vrijheid vraagt visie, vrijheid vraagt betrokkenheid. Die vorming, visie en betrokkenheid vinden plaats in gemeenschappen, van gezin tot kerk, en van christelijke school tot de christendemocratische partij.

#### OPDRACHT

Bevrijdingsdag is er als herinnering aan de oorlog, maar in de eenentwintigste eeuw is die dag er vooral om ons in te prenten dat vrijheid nooit vanzelfsprekend zal worden. Het gevaar van veronachtzaming dreigt altijd, en zonder onderhoud verliest de vrijheid wis en zeker haar plek. De dwingelandij woekert, maar de vrijheid lijkt meer op een kasplantje dat alleen door geregeld begieten, bijmesten en opbinden tot bloei kan komen. Als de christendemocratische traditie op religieuze gronden de vrijheid in de samenleving verankert en dus om actief burgerschap vraagt, is dat ook een appel op ieder persoonlijk. Een vrije samenleving vereist burgers die daar verantwoordelijkheid voor nemen, die weten dat vrijheid geen individueel, maar een sociaal goed is. De koestering van de diversiteit aan verantwoordelijkheden in de samenleving en aan levensovertuigingen begint daarom bij het onderhoud van de eigen christendemocratische overtuiging. In die zin is vrijheid niet alleen een geschenk dat we in 1945 als samenleving weer terugontvingen, maar anno 2015 ook een persoonlijke opdracht aan ieder om het bonum commune, de in 1963 door paus Johannes xxiii op een rij gezette voorwaarden voor een vrije samenleving, op zijn eigen plaats en vanuit zijn eigen verantwoordelijkheid na te streven en in stand te houden.

# Vrijheid en islam: het vraagstuk van de vrije wil in de islamitische theologie

*Hoe is het gesteld met de idee van menselijke vrijheid binnen de islamitische religie? Vrijheid wordt vandaag door velen niet snel geassocieerd met de wereld van de islam. In grote delen van de islamitische wereld staat vrijheid onder druk. De islamitische theologie kent echter rijke gedachten over de vrije wil van de mens. In feite kent men er dezelfde drievoudige positie ten aanzien van de vrije wil als in het jodendom en het christendom tot uitdrukking komt: van de absolute almacht van God, naar de vrijheid en redelijkheid van de mens, tot aan God die de verantwoordelijk handelende mens in vrijheid stelt.*

---

door *Marcel Poorthuis*

---

De auteur is hoogleraar interreligieuze dialoog aan Tilburg University.

POLITICI HEBBEN HET DUIDELIJK LASTIG MET DE ISLAM, die zich de afgelopen halve eeuw in Nederland heeft gevestigd. Tot de tachtiger jaren meende de politiek in Nederland dat met de categorie ‘buitenlandse werknemer’ wel voldoende over dit onderwerp gezegd was. Een van de eerste partijen die een inhoudelijk geluid lieten horen was de SP, maar die partij zou daar later spijt van krijgen. Het betrof een instemmend geluid met een inbreng over moslims in Nederland afkomstig van de anarchist en querulant Anton Constandse: ‘Het aantal analfabeten onder hen is groot, ze laten zich manipuleren door feodale leiders en leveren mede de fascistische overvallers op hun lotgenoten, het is onzin om over te lopen van eerbied voor zulke vormen van “cultuur” waar we zelf na eeuwen van strijd mee hebben afgerekend, enkele onderontwikkelde gebieden uitgezonderd die



ons zwarte zeden en beklagenswaardige gehandicapten leveren.<sup>1</sup> Hierna volgde nog het een en ander over ‘gruwelijke slachtgewoonten’ en ‘stamveten’. De SP nam het gretig over, maar de eigen achterban protesteerde en de partij trok het boetekleed aan.

Het CDA had meer gevoel voor religie en bracht zelfs bij monde van Cees Klop de mogelijkheid van een islamitische zuil ter sprake.<sup>2</sup> Maar precies met het woord ‘zuil’ valt een woord dat deze gedachtevorming uiteindelijk deed stokken: angst. Het lijkt erop dat deze raadgever nog steeds de benadering van de islam in Nederland bepaalt. Onlangs gaf minister Asscher te kennen dat hij de Gülenbeweging wilde doorlichten op hun democratisch gehalte. Islamologen hadden in een advies aan de minister evenwel het tegenovergestelde geadviseerd. Ook was het Asscher kennelijk ontgaan dat deze Turkse beweging zich in Turkije *tegen* het groeiend fundamentalisme onder Erdogan keert. Het is wellicht vanwege het zendingsbewustzijn, de *da’wa*, dat deze beweging de Nederlandse samenleving verontrust. Hier mag echter worden bedacht dat Nederland ooit de grootste leverancier van missionarissen en zendelingen *all over the world* is geweest. En nog steeds meent Nederland gidsland te zijn als het gaat om mensenrechten en bepaalde morele zaken.

Mijn diagnose van de krampachtige reacties op de islam is dat met name de kennis van de theologie ontbreekt. Angst wordt onder meer veroorzaakt door onwetendheid. Onwetendheid maakt onzeker; men weet in het bijzonder geen verschil te maken tussen orthodoxie en fundamentalisme en ziet

*Mijn diagnose van de krampachtige reacties op de islam is dat met name de kennis van de theologie ontbreekt*

op deze wijze overal gevaar dreigen voor vrijheid en democratie. Een weinig secularisatie van de dominante groep van autochtone Nederlanders is goed voor religieuze minderheden; te veel ervan leidt tot religieus analfabetisme. En daar zitten we momenteel middenin.

Het onderwerp van deze bijdrage, islam en vrije wil, is eveneens bezet met flarden vooroordeel: menen moslims niet dat het lot is vastgelegd en dat God alles heeft bepaald, zodat er geen ruimte is voor menselijke vrijheid? Wordt de vraag naar de vrijheid in de islam wellicht gesteld om een verklaring te suggereren voor de vermeende stagnatie van de islamitische cultuur?<sup>3</sup> Het is gemakkelijk in te zien dat deze redenering niet klopt; immers waar komt de bloeiperiode van de islam in het negende-eeuwse Bagdad en tot eind vijftiende eeuw in Andalusië vandaan, toen de islam niet minder gedachten had over de menselijke vrijheid? Of gaat het om een suggestie van affiniteit tussen islam en dictaturen?

Ongeveer zoals men in de zestiger jaren een soortgelijke affiniteit tussen katholicisme en fascisme suggereerde, eveneens zonder empirisch bewijs.<sup>4</sup> Dezelfde vraag naar de vrijheid komt vanuit protestants perspectief weer geheel anders te liggen. Het Nederlandse calvinisme heeft sterke nadruk gelegd op de predestinatie, zodat 'loof en gras, regen en droogte, rijkdom en armoede niet bij toeval, maar door Zijn vaderlijke hand toekomen'.<sup>5</sup>

#### GODS VOORZIENIGHEID EN DE MENSELIJKE VRIJHEID

Wellicht heeft het nut de vermeende analogie van (on)vrijheid met maatschappelijke verhoudingen even te laten voor wat ze is en de blik tot de theologie te wenden die het fundament van de vraag naar de menselijke vrijheid biedt. Het gaat hier om een eeuwenoude discussie die zich in elke godsdienst manifesteert, namelijk hoe menselijke vrijheid zich verhoudt tot Gods voorzienigheid. De Bijbel spreekt over Gods voorzienigheid vooral als een zegen, waardoor de mens zich geen zorgen hoeft te maken voor de dag van morgen. Met name de zorg voor dier en plant dient als bewijs voor de zorg van God voor de mens, waardoor de mens onbezorgd kan leven, vol vertrouwen op God. Het manna in de woestijn dient als een voorbeeld voor dat vertrouwen waarbij geen garanties voor de dag van morgen worden gegeven; het manna kan niet worden opgepot. De grondtoon van deze Bijbelse ideeën is genieten (waar de theologie niet altijd raad mee weet) en dankbaarheid. In de theologische discussie wordt deze kwestie niet alleen meer theoretisch, maar ook meer verengd tot de vraag hoever de vrije wil van de mens reikt in het licht van Gods almacht. Opmerkelijk genoeg – en we zien dat bijvoorbeeld in de Heidelbergse Catechismus – verschuift de grondtoon van genieten en dankbaarheid naar onmacht om goed te doen (merk op dat rijk en arm als Godgegeven condities worden genoemd), terwijl dankbaarheid verwordt tot een besef dat de menselijke bijdrage volstrekt onbelangrijk is.

De vrijheid van de mens komt zo in het gedrang. Hoe die nu te redden? Een loutere complementariteit: tot hier de mens, verder God, lijkt geen sterke positie. Het paradoxale karakter van deze kwestie waarin wordt gesteld dat de mens in alles vrij handelt en God tevens alles bepaalt, brengt ons al op een dieper niveau. In de eerste eeuwen van de islam werd dit debat volop gevoerd. Immers, de Koran benadrukt al dat ieder mens verantwoording dient af te leggen op de Laatste Dag en dat het doen van goede daden de mens een goed lot bezorgd in het hiernamaals. Anderzijds is het God die de gave van het geloof schenkt of in elk geval toelaat dat iemand gelooft (Koran 10:99; 81:27). Net als in de Bijbel, waarin God het hart van Farao verhardde (Exodus 9:12), lijkt het soms alsof de Koran stelt dat de mensen handelen volgens Gods raadsbesluit. Zo bleef de vrouw van Lot

achter in Sodom en Gomorra, net als in de Bijbel, maar hier op Gods bevel (Koran 27:58). Kennelijk wordt telkens de afhankelijkheid van Gods bemoeienis benadrukt: het goede dat de mens doet heeft hij aan God te danken, terwijl de mens niettemin zelf aansprakelijk blijft voor zijn handelen.

Dat de daden van ieder mens opgeschreven staan is een vertrouwde gedachte die samenhangt met het verantwoording afleggen bij het Laatste Oordeel. Dat deze daden echter al op de hemelse tafel (*lawh mahfuz*) staan geschreven, zelfs nog voordat ze zijn begaan en wel met een pen die reeds bij het begin der schepping is geschapen, lijkt al meer richting predestinatie te gaan.<sup>6</sup> Deze gedachten zijn mogelijk eeuwen ouder dan de Koran en stammen uit Babylonische, Mesopotamische en Bijbelse overtuigingen. Met het beeld van de hemelse tafel ligt de nadruk niet langer op Gods liefdevolle zorg, maar op een onwrikbaar en welhaast anoniem decreet. Welnu, deze losse gedachten over vrije wil en voorbestemming zullen na de Koran door theologen meer systematisch worden behandeld. Juist door die systematisering ontstaan diepzinnige, maar soms onoplosbare vraagstukken.

#### MOSLIMTHEOLOGEN OVER DE VRIJE WIL

Een centraal begrip in de islamitische theologie is Qadr, dat we kunnen vertalen met 'raadsbesluit'. Terwijl Qadr op de overtuiging lijkt te wijzen dat God alles bepaalt, zijn de qadarieten nu juist voorvechters van de vrije wil. Hoe kan dat? Wellicht pasten zij het begrip Qadr op de mens toe: de mens beschikt! 'Een goudsmid doet het werk van een goudsmid en laat het niet voor zich doen. Zo ook bepalen qadarieten zelf hun handelen en laten dat niet voor zich doen.' Aldus de uitleg van al-Ash'ari, die echter zelf een tegenstander van de qadarieten was. De qadarieten behoren tot de allereerste islamitische theologen en ook al is het aantal bronnen beperkt, toch is duidelijk dat zij als voorvechters van de vrije wil meenden dat God niet iets van tevoren kon bepalen wat nog niet bestond.<sup>7</sup> De gedachte is duidelijk: als God iets van tevoren weet, nog vóórdat het gedaan is, een bepaalde handeling van de mens bijvoorbeeld die nog niet is geboren, kan de mens dan nog wel vrij zijn in de keuze om die handeling al of niet te doen? Sommigen losten de kwestie zo op, dat alle goeds van God komt, ook de goede daden van de mens, maar het kwaad komt niet van God, dus ook niet de slechte daden van de mens. Ook meenden ze dat het geloof uiteindelijk een daad van overgave van de mens is, want hoe kan men voor ongelooft worden gestraft als men daar niets aan kan doen?

Een andere, in Europa bekendere groep vormen de moetazilieten. Deze groep werd ongeveer drie eeuwen na de totstandkoming van de Koran gevormd en stelde eveneens de vrije wil centraal. Haar positie heeft die van

joodse filosofen, zoals Sa'adja, beïnvloed. De moetazilieten verwerkten bovendien invloeden van Aristoteles, en hun vertrouwen op de rede is onbeperkt. Bekend is het verhaal van Ibn Tufayl (ook in een Nederlandse vertaling verschenen) van een jongen op een onbewoond eiland die door zelf nadenken heel de islam wist te reconstrueren! Bedoeling hiervan is natuurlijk de redelijkheid van de islam aan te tonen. Zelfs Thomas van Aquino lijkt hier iets van te hebben meegekregen, als hij het nut van openbaring uitlegt: hetzelfde inzicht zou ook op kracht van de rede kunnen worden verworven, maar dan duurt het te lang!<sup>8</sup> Dat het kwaad niet van God kan komen, omdat God rechtvaardig is en niet willekeurig handelt, daarvan waren de moetazilieten overtuigd, maar in tegenstelling tot dualistische sekten, zoals de manicheeën, stelden zij niet een of andere kwade macht verantwoordelijk. De mens is verantwoordelijk voor zijn daden, hij handelt in vrijheid en kiest in vrijheid voor het kwade.

#### BESLUIT: DRIE POSITIES

Het wordt tijd om de tegenpool in beeld te brengen, de denkers die de Qadr van God, Gods raadsbesluit, als allesbepalend beschouwden. 'Wat jou treft had jou niet kunnen missen, en wat jou mist had jou niet kunnen treffen.'<sup>9</sup> Montgomery Watt speculeert dat het fatalisme dat hieruit spreekt van vóór de islam stamt, ongeveer zoals sommige mensen stellen dat de predestinatie meer met oeroude overtuigingen op Veluwe zandgrond en Zeeuwse klei heeft te maken dan met de Bijbel. Deze achtste-eeuwse groepering, waarvan Abu Hanifa de voortrekker was en die alles toeschrijft aan Gods voorzienigheid, staat uiteraard veel minder positief tegenover Griekse filosofie dan de moetazilieten. Feitelijk kunnen we hier een positie onderscheiden die de God van de filosofen afwijst, net zoals Pascal eeuwen later zou doen: niet de God van de filosofen, maar de God van Abraham, Izaäk en Jacob. Toch ligt de zaak ingewikkelder, want het zou juist door de openbaring van God in de heilsgeschiedenis kunnen zijn dat de mens weet heeft van vrijheid in verantwoordelijkheid.

We kunnen dus drie posities onderscheiden die naar mijn mening in zowel jodendom, christendom als islam aanwezig zijn. De synthese tussen geloof en rede alleen voor het christendom opeisen, zoals paus Benedictus in 2006 deed in Regensburg, doet dus geen recht aan de islam! Die drie posities zijn: (1) de mens is van meet af aan vrij en redelijk en het geloof kan door de rede worden doorgrond; (2) de mens is niet vrij, want de overmacht van God bepaalt alles, zelfs het lot van de mens; (3) de mens wordt pas werkelijk vrij om verantwoordelijk te handelen, als hij daartoe door God in die vrijheid wordt gesteld. Christenen zouden in het laatste geval spreken van

de noodzaak van verlossing om werkelijk vrij te zijn, maar dat is een notie die de islam niet kent. Toch kent de islam wel degelijk deze drie posities. Alleen dit inzicht al kan heel wat misverstanden over de islam wegnemen.

In hoeverre deze subtiele theologische beschouwingen een rol spelen in de actuele islam is de vraag (zoals die mutatis mutandis ook aan het christendom vandaag de dag kan worden gesteld!). Zeker is dat de moetazilieten met hun vertrouwen op de menselijke rede voor moslimfundamentalisten veel te 'vrijzinnig' zijn. Maar men kan de positie dat de mens in alles afhankelijk is van Gods genade ook niet zomaar als fundamentalisme afdoen! Wellicht stuiten we hier op het gegeven dat deze theologische discussies en posities te complex zijn om in het monolithisch brein van de fundamentalist te kunnen doordringen. Het zal ook geen toeval zijn dat nogal wat hedendaagse ideologen van het fundamentalisme helemaal geen professionele theologen zijn, maar selfmade ideologen. Dat geldt overigens zowel voor het Amerikaanse protestantse fundamentalisme als voor het islamitisch fundamentalisme.

#### Noten

- 1 Geciteerd in Marcel Poorthuis en Theo Salemink, *Van harem tot fitna. Beeldvorming van de islam 1848-2010*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2011, pp. 321-322. In dit boek worden alle politieke partijen en kerkgenootschappen onderzocht op hun beeld van de islam.
- 2 Poorthuis & Salemink 2011, p. 328.
- 3 Zie de islamgeleerde Bernard Lewis, 'What went wrong with islam?', en mijn reactie erop: 'What went wrong with Bernard Lewis?' Ook in het Duits: 'Was ging schief mit Bernard Lewis?', *Concilium* 41 (2005), pp. 483-491.
- 4 Zie hierover met name de marxistische historicus Jan Rogier en de weerlegging van hem in het volgende boek: Marcel Poorthuis en Theo Salemink, *Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden. Tussen antisemitisme en erkenning 1848-2005*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2006, pp. 638-640.
- 5 Uit: *Heidelbergse Catechismus*, zondag 10. De theoloog Herman Bavinck gaf rond 1920 eeuw aan zijn student Frederik Bakker de opdracht om het principiële verschil in dezen tussen islam en protestantisme in diens proefschrift aan te tonen. Bakker slaagde daar echter niet in. Zie: Poorthuis & Salemink 2011, p. 111.
- 6 Zie: Montgomery Watt, *Free will and predestination in early Islam*. Londen: Luzac, 1948, p. 17; Arent Jan Wensinck, *The Muslim creed. Its genesis and historical development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932, pp. 108 e.v., p. 162. In het volgende gebruik ik het overigens nogal gecompliceerde boek van Montgomery Watt zonder dat telkens aan te geven.
- 7 Opmerkelijk genoeg komt deze gedachte overeen met wat eeuwen later Arminius dacht, de grondlegger van de remonstranten, terwijl diens tegenstander Gomarus de predestinatie leerde, beiden overigens met een beroep op de Heidelbergse Catechismus! De politicus van de ChristenUnie, Gert-Jan Segers, negeert in *Wat christenen geloven en moslims niet begrijpen*, zijn boek over de islam uit 2012, geheel deze intern-christelijke discussie door te suggereren dat de Heidelbergse Catechismus in Gomarus' uitleg onverkort het christelijke standpunt samenvat en slechts bron van vreugde is geweest. Daardoor keert zijn kritiek op de islam als een boemerang op zijn eigen positie terug.
- 8 *Summa Contra Gentiles* 1:4.
- 9 Zie Watt 1948, p. 94

# Tolerantie: een religieuze grondslag voor het liberalisme?

*De ontstaansgeschiedenis van het liberalisme is diep verweven met het christendom. Lockes beroemde brief over tolerantie wordt dan ook gestempeld door christelijke argumenten en hangt samen met de ervaring van de godsdienstoorlogen. In Lockes geval is het de Engelse burgeroorlog die een rol gespeeld heeft in de ontwikkeling van zijn overtuiging dat oprecht geloof niet samengaat met dwang. Pas voor wie een (religieuze) levensovertuiging heeft, blijkt de waarde van een politieke orde die mensen de kans geeft zelf hun levensovertuiging te kiezen en te belijden. De liberale politieke vrijheid is daarmee geen vijand maar een voorwaarde voor oprecht beleden geloof.*

---

door *Rutger Claassen*

---

De auteur is universitair hoofddocent ethiek en politieke filosofie aan het Departement Wijsbegeerte van de Universiteit Utrecht.

DE DEMOCRATISCHE RECHTSSTAAT WORDT MEESTAL VERDEDIGD vanuit de politieke filosofie van het liberalisme. Het liberalisme stelt dat iedere mens vrij moet zijn om zijn eigen levensopvattingen en levensdoelen te formuleren en te realiseren. De staat dient ertoe deze vrijheid te beschermen. Het liberalisme is dus per definitie een *politieke* leer en geen alomvattende levensbeschouwing. Het is die leer die iedereen vrijlaat de eigen levensbeschouwing te kiezen. De scheiding in een privaat en publiek domein is daarom het kernleerstuk van het liberalisme. In de vrije private ruimte kan iedereen, alleen dan wel samen met anderen, zich richten op zelfgekozen levensinvullingen. De staat heeft zich daarmee niet te bemoeien. Alle basale grondrechten – zoals de vrijheid van gedachten, geweten en geloof –

dienen ter afbakening van die vrije private ruimte. Zij beschermen de burger tegen een al te opdringerige staat. Over de precieze grenzen kan veel discussie zijn, maar het liberale basisschema is helder genoeg. Dit basale liberalisme wordt door bijna alle Nederlandse politieke partijen onderschreven.

Hiermee is echter nog niet de vraag beantwoord *waarom* een democratische rechtsstaat beter is dan een illiberaal staatsbestel. Aanhangers daarvan menen dat de staat wel degelijk mag worden ingezet om een bepaalde levensovertuiging aan te bevelen of zelfs op te leggen aan burgers (al dan niet met geweld). Deze aanhangers komen vaak uit de hoek van gevestigde levensovertuigingen en godsdiensten. Het is daarom verleidelijk de verdediging van het liberalisme te associëren met seculiere atheïsten, en te veronderstellen dat aanhangers van godsdiensten (en andere levensovertuigingen) bijna per definitie wel grotere, illiberale plannen moeten hebben met de staatsmacht. De verdediging van de liberale vrijheid berust op een niet-religieus beeld van de waarde van politieke vrijheid voor ons mens-zijn, en een religieuze overtuiging leidt noodzakelijk tot het ontkennen van de waarde van politieke vrijheid. Maar is het zo simpel?

De vraag is of de waarde van vrijheid ook gefundeerd kan worden in levensbeschouwelijke en religieuze doctrines zelf, of er bijvoorbeeld ook christelijke (islamitische, confuciaanse, boeddhistische, enzovoort) argumenten zijn voor een liberale politieke orde. Ik zal deze problematiek uitwerken door terug te gaan naar een zeer prominente geboorteakte van het westerse liberalisme, namelijk de beroemde en invloedrijke *A Letter Concerning Toleration* (1689) van de zeventiende-eeuwse liberale filosoof John Locke.

#### LOCKES BRIEF OVER TOLERANTIE

Lockes brief is misschien wel de beroemdste argumentatie voor de tolerantie en tegen de vervolging van gelovigen. Tolerantie gaat twee kanten op. De wereldlijke macht mag niet binnendringen in de interne aangelegenheden van kerken en vooral niet proberen om ‘het ware geloof’ op te leggen aan burgers. Kerkelijke machten moeten zich onthouden van inmenging in wereldse zaken, en mogen bijvoorbeeld geen geweld gebruiken om de eigen aanhangers in het gareel te houden, omdat geweldsuitoefening aan de staat is voorbehouden. Maar waarom deze scheiding van kerk en staat? De argumentatie van Locke bespeelt meerdere registers – we beperken ons tot de drie belangrijkste typen argumenten.

Ten eerste gebruikt Locke *expliciet christelijke argumenten*. De kern daarvan is dat het christelijke geloof geen vervolging van andersgelovigen

vraagt of eist. Zo stelt hij: '[T]he Gospel frequently declares that the true disciples of Christ must suffer persecution; but that the church of Christ should persecute others, and force others by fire and sword to embrace her faith and doctrine, I could never yet find in any of the books of the New Testament.'<sup>1</sup> Elders stelt hij rechtstreeks dat tolerantie met de boodschap van het evangelie overeenkomt en dat het christendom een boodschap van liefde, niet geweld predikt. Een dergelijk beroep op de christelijke leer is natuurlijk bedoeld voor zijn christelijke publiek en zal dit publiek ook overtuigen, maar heeft natuurlijk een beperkte kracht in het overtuigen van niet-christenen van de waarde van tolerantie.

Een tweede argument dat Locke hanteert is dat vervolging irrationeel is. Stel dat de wereldlijke machthebber (Locke noemt hem vaak de 'civil magistrate' of de 'prince') ervan overtuigd is dat hij het ware geloof aanhangt. Dan nog is het voor zo'n magistraat niet rationeel om zijn burgers

*Externe dwang kan wel de uiterlijke schijn van geloof tot stand brengen, maar geen oprecht of authentiek geloof in het hart*

met geweld tot dat geloof te beke-  
ren. De reden is dat geweld een  
ongeschikt middel is om *oprecht  
geloof* in burgers tot stand te bren-  
gen. Men kan alleen vrijwillig tot  
oprecht geloof komen, uit eigen  
innerlijke overtuiging. Externe  
dwang kan wel de uiterlijke schijn  
van geloof tot stand brengen (men

doet alsof men gelooft uit angst voor represailles) maar geen oprecht of authentiek geloof in het hart. Gewelddadige vervolging is dus een mission impossible. Tolerantie tussen gelovigen van verschillende kerken volgt uit de aard van wat het is om gelovig te zijn: '[T]rue and saving religion consists in the inward persuasion of the mind, without which nothing can be acceptable to God.'<sup>2</sup> Deze argumentatie is niet expliciet religieus – zoals het eerste argument – maar beroept zich dus wel op de aard van het geloof (of beter: elk geloof dat, zoals het christendom, een verinnerlijkte overtuiging vraagt van de gelovige).

Een derde argument haakt aan bij Lockes elders uiteengezette *sociaal-contracttheorie*.<sup>3</sup> Mensen hebben in een voorpolitieke, zogenoemde 'natuurtoestand' bepaalde natuurlijke rechten op het vrij gebruik van eigen lijf en leden, alsmede hun eigendommen. Deze natuurlijke vrijheid wordt echter in de natuurtoestand telkens bedreigd door anderen en daarom stemt iedereen in om bij contract een staat op te richten. Het doel van de staat (bescherming van wereldlijke goederen: lichaam en eigendommen) waartoe de burgers de staat mandateren omvat dus niet-religieuze doelen (het zielenheil, de 'care of souls' waaraan Locke refereert). Daarom mogen



wereldlijke autoriteiten niet het geloof propageren, net zomin als kerkelijke autoriteiten zich mogen bemoeien met de bescherming van lichaam en eigendommen. Deze sociaalcontracttheorie is in de geschiedenis van het liberalisme de meest gebruikte verdediging van een liberale politiek geweest. De basisgedachte van het sociale contract is seculier; er is geen fundering in levensbeschouwing of godsdienst voor nodig.<sup>4</sup>

Locke biedt dus expliciet christelijke autoriteitsargumenten, een argument vanuit de essentie van oprecht geloven, en een seculier contractsargument. Argumenten van het eerste type spreken religieuze groepen aan maar seculariseren niet, en het omgekeerde geldt voor het derde argument. Het aantrekkelijke aan het middelste argument is dat het een gemeenschappelijke basis biedt voor religieuze en seculiere groepen om zich te committeren aan een liberale rechtsstaat. Daarom zal ik nu dieper op dit middelste argument ingaan.

#### HET OPRECHTE GELOOF EN HET LIBERALISME

In Lockes tweede argument zien we hoe diep de ontstaansgeschiedenis van het liberalisme verweven is met het christendom. De ervaring van vele eeuwen gewapende strijd tussen verschillende christelijke groeperingen, protestant en katholiek, speelde in de zestiende en zeventiende eeuw een belangrijke rol in de roep om een neutrale staat die zichzelf niet zou binden aan een specifieke religie. In Lockes geval is het de Engelse burgeroorlog die een rol gespeeld heeft in de ontwikkeling van zijn overtuigingen. Meer in het algemeen kunnen we zeggen: pas voor wie een (religieuze) levensovertuiging heeft, blijkt de waarde van een politieke orde die mensen de kans geeft *zelf* hun levensovertuiging te kiezen en te belijden. De liberale politieke vrijheid is dus niet een vijand maar een voorwaarde voor oprecht beleiden geloof. Dat geldt niet alleen voor de innerlijke dimensie van geloof. Lockes argument omvat zowel de vrijheid van religie in innerlijke zin als wat wij nu noemen de ‘vrijheid van vereniging en vergadering’. Ook oprechte vereniging met anderen vereist de vrijheid om zelf te kiezen met wie men zich verenigt.

De aantrekkingskracht van dit argument ligt in het vermogen de belangen van verschillende godsdienstige groeperingen te verenigen.<sup>5</sup> Immers, we kunnen zeggen dat *iedereen* een levensovertuiging heeft, of deze nu expliciet religieus is of niet. Ook atheïsten, agnosten en ietsisten hebben tal van overtuigingen op basis waarvan zij komen tot hun dagelijkse beslissingen. Iedereen heeft daarom baat bij een vrije sfeer om te komen tot eigen levenskeuzes. De historische basis van Lockes argument in de strijd tussen verschillende christelijke groeperingen moeten we dus niet verwar-

ren met de filosofische reikwijdte van zijn punt, dat veel verder strekt. Precies daarom is zijn argumentatie historisch zo invloedrijk geweest. De hedendaagse filosoof John Rawls heeft bijvoorbeeld Lockes erfenis als startpunt genomen om te laten zien dat verschillende levensovertuigingen kunnen komen tot een met elkaar 'overlappende consensus' omtrent de legitimiteit van het liberalisme.<sup>6</sup>

Voor we echter dit argument omarmen moeten we ons wel rekenschap geven van de serieuze kritiek die het heeft gekregen. Rechtsfilosoof Jeremy Waldron bracht een veelbesproken tegenargument. Lockes argument maakt gebruik van een scherp onderscheid tussen wil en verstand. Gewelddadige vervolging grijpt in op onze wil: wij kunnen onze wil veranderen op basis van externe druk (bijvoorbeeld: 'Ik wil nu wel betalen bij deze parkeerautomaat, omdat ik weet dat de pakkans recent is verhoogd'). Maar onze religieuze of morele overtuigingen zijn een zaak van het verstand, niet de wil (mijn morele overtuiging 'Parkeerautomaten zijn verwerpelijk' kan niet veranderen door de pakkans te verhogen). Ik zie met mijn verstand in of iets een religieuze waarheid is of niet. Met deze scherpe tegenstelling miskent Locke echter dat mensen wel degelijk door geweld gedwongen kunnen worden om zich te concentreren op bepaalde waarheden. Zo merkt Waldron op dat wanneer wij naar sneeuw kijken, wij bijna automatisch de waarheid inzien dat deze wit is. Het maakt voor deze conclusie niet uit of wij onder dwang gedwongen worden te kijken of niet. In beide gevallen zal de overtuiging 'Sneeuw is wit' authentiek zijn. Zo kunnen wij ook gedwongen worden religieuze boeken te bestuderen of religieuze bijeenkomsten bij te wonen. Wanneer dat gebeurt, zal een daaruit ontstane geloofsovertuiging net zo authentiek zijn als die van wie 'vrij' tot het geloof kwam. Hier geldt: men kan het paard niet dwingen te drinken maar wel naar het water leiden. Wereldlijke leiders die overtuigd zijn van een of andere religieuze waarheid, kunnen dus wel degelijk rationeel proberen om de massa's onder dwang tot het gewenste geloof te brengen.<sup>7</sup>

Waldrons kritiek heeft geleid tot een levendig filosofisch debat.<sup>8</sup> Ter verdediging van Lockes argument zou ik twee dingen willen noemen. Ten eerste is het niet evident dat indirecte dwang echt zo effectief is als Waldron meent. Zijn analogie tussen fysieke waarnemingen ('Sneeuw is wit') en religieuze overtuigingen gaat deels mank. De waarheid van een fysieke waarneming dringt zich immers onontkoombaar op. Bij een religieuze overtuiging lijkt toch nog altijd een innerlijk element nodig, dat niet zo gemakkelijk simpel ontstaat als men (al dan niet door externe dwang) wordt geconfronteerd met 'bewijzen' van de waarheid.<sup>9</sup> Ten tweede geven ook critici als Waldron toch toe dat Lockes argument toont dat directe dwang niet zinvol is. Dit opent het zicht op een cruciaal punt voor

alle verdedigingen van de democratische rechtsstaat (vanuit seculiere dan wel religieuze hoek): er is iets in het vrij vormen van een overtuiging wat alleen van waarde is wanneer het ontsnapt aan de invloed van anderen. Precies dit vermogen tot het zelfstandig vormen van een innerlijke overtuiging is de kern van wat een liberale samenleving wil beschermen.

#### IMPLICATIES VOOR VANDAAG

In Lockes werk zien we de complexe ontstaansgeschiedenis van het liberalisme, waarin ideeën over de aard van religieuze overtuigingen een belangrijke rol spelen. Net zoals met elke historische auteur zijn Lockes specifieke argumenten op veel punten gedateerd. Twee punten lijken me echter blij-

vend van belang voor onze hedendaagse context.

Als eerste blijft Lockes argument voor tolerantie van belang als weerwoord aan degenen die – vanuit orthodox christelijke, islamitische of welke hoek dan ook – vandaag de dag oproepen tot een samenleving op theocratische grondslag. Geradicaliseerde jongeren bijvoorbeeld zullen niet zo gauw vatbaar zijn voor een sociaalcontracttheorie.

*In Lockes werk zien we de complexe ontstaansgeschiedenis van het liberalisme, waarin ideeën over de aard van religieuze overtuigingen een belangrijke rol spelen*

Men kan hen er echter wel op wijzen dat het inconsistent is met hun eigen geloof om dat aan anderen op te leggen, gegeven de innerlijke overtuiging die daarvoor vereist is.

Daarnaast is er het debat over de zogenoemde ‘liberale leegte’. Hierin spelen nogal wat misverstanden een rol. Vaak wordt een karikatuur van het liberalisme gemaakt, waarna deze karikatuur met veel misbaar wordt verworpen. Hoofdzaak is om in beeld te houden dat het liberalisme in de politiek-filosofische zin een *bescheiden* doctrine is. Het liberalisme is uitsluitend bedoeld om politieke orde te scheppen in een samenleving met vele, vaak botsende levensovertuigingen.<sup>10</sup> Het liberalisme verwijten dat het zelf geen levensbeschouwelijke impulsen geeft waar het bloed warmer van gaat stromen, is niet begrijpen wat liberalisme eigenlijk is. Daarmee is niet gezegd dat er geen serieuzere varianten van het leegteverwijt zijn die wel onze aandacht verdienen. Twee punten verdienen met name aandacht. Het eerste is de vraag of het überhaupt mogelijk is om individuele vrijheden inhoudelijk te bepalen zonder daarbij toch impliciet een beroep te doen op andere, levensbeschouwelijke waarden dan vrijheid zelf.

Een tweede vraag is of het liberalisme voldoende in staat is om burgers te inspireren c.q. te motiveren hun plichten te vervullen om de liberale orde in stand te houden. Een liberale staat vraagt net als elke andere staat ook om loyaliteit en opoffering waar nodig om hem te verdedigen, dus om een besef van burgerplicht, en niet alleen van een rechten claimend individu.

Maar in Lockes brief en de geschriften van andere klassiek-liberale auteurs staat een duidelijke politieke kern centraal, namelijk dat het beter is voor zowel de civiele vrede als voor het geloofsleven zelf als kerk en staat van elkaar gescheiden worden.

#### Noten

- 1 John Locke, 'A Letter Concerning Toleration', in: *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (bezorgd door Ian Shapiro). New Haven: Yale University Press, 2003, pp. 213-254, aldaar p. 222.
- 2 Locke 2003, p. 219.
- 3 Locke 2003.
- 4 Locke zelf geeft zijn contracttheorie wel weer een religieuze basis, door de natuurrechten af te leiden van de wil van God. De meeste andere contract-theoretici doen dat echter niet.
- 5 Voor Locke bleef het frappant genoeg bij protestantse groepen, aangezien hij van mening was dat katholieken en atheïsten niet getolereerd hoefden te worden. Het argument zelf biedt echter voor zo'n beperking geen basis. Zie: Locke 2003, p. 246.
- 6 John Rawls, *Political liberalism* (uitgebreide druk). New York: Columbia Press, 2005.
- 7 Jeremy Waldron, 'Locke, toleration, and the rationality of persecution', in: Idem, *Liberal rights. Collected papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 88-114, aldaar pp. 109-111.
- 8 Sommigen menen dat Waldron gelijk heeft maar dat Lockes sociaalcontractargument eigenlijk zijn sterkste troef is (John William Tate, 'Locke and toleration. Defending Locke's liberal credentials', *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009), nr. 7, pp. 761-791); anderen dat het tweede argument kan worden gered door het in samenhang te lezen met het eerste (Micah Schwartzman, 'The relevance of Locke's religious arguments for toleration', *Political Theory* 33 (2005), nr. 5, pp. 678-705) of juist met het derde argument (Ryan Pevnick, 'The Lockean case for religious tolerance. The social contract and the irrationality of persecution', *Political Studies* 57 (2009), pp. 846-865).
- 9 Paul Bou-Habib, 'Locke, sincerity and the rationality of persecution', *Political Studies* 51 (2003), pp. 611-626, aldaar p. 617.
- 10 Rutger Claassen, *Het huis van de vrijheid. Een politieke filosofie voor vandaag*. Amsterdam: Ambo, 2011.





*Vrijheid onder vuur*

# ‘Moslim zijn betekent voor mij een mens van het midden zijn’

## *In gesprek met Ahmed Aboutaleb*

---

door *Pieter Jan Dijkman & Maarten Neuteboom*

---

Dijkman is hoofdredacteur van *Christen Democratische Verkenningen*. Neuteboom is redacteur van *Christen Democratische Verkenningen* en stafmedewerker van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

*De bestuurlijke aanpak van terreurbestrijding slaat door, vindt de Rotterdamse burgemeester Ahmed Aboutaleb. Het kabinet koestert volgens hem de illusie dat extreme en radicale denkbeelden met wet- en regelgeving kunnen worden getackeld. ‘We moeten voorkomen dat we elke afwijkende religieuze overtuiging uit het publieke domein willen weren. De religieuze opvoeding is een zaak van ouders en van religieuze instellingen zelf.’*

Zijn uitspraak ‘Rot toch op!’, naar aanleiding van de terreuraanslag op 7 januari van dit jaar op de redactie van *Charlie Hebdo*, maakte Ahmed Aboutaleb ineens bekend tot ver buiten de grenzen van Rotterdam. Aanvragen voor interviews kwamen van over de hele wereld. Op het Witte Huis mocht hij de Rotterdamse aanpak van misdaad en terreur komen uitleggen.

Hij deed zijn uitspraak niet alleen als burgemeester, maar ook als een ‘woedende moslim’, zoals hij het zelf zei. Hij riep zijn geloofsgenoten op om krachtig afstand te

nemen van het geweld in Parijs.

Nu, een halfjaar later, zit Ahmed Aboutaleb (PvdA, 1961) in zijn werkkamer in het monumentale Rotterdamse stadhuis. Sinds 2009 is hij burgemeester van de havenstad. Zijn grootste zorg? Dat we met elkaar ‘in de overdrive’ gaan. ‘Het kabinet maakt wetgeving omdat 180 mensen zijn uitgereisd naar Syrië. Welke verworvenheden gooien we overboord door nieuwe wetgeving te gaan maken, omdat 180 mensen uitgereisd zijn? Omdat 180 mensen uitgereisd zijn! Is er ooit voor 180 mensen wetgeving gemaakt?’

De vrijheid voor burgers om vanuit hun identiteit, religieus of niet-religieus, de samenleving vorm te geven, staat op het spel, vindt Aboutaleb. Want wetgeving die door angstgevoelens of emotionele reacties en niet door een verstandige politiek wordt gemaakt, perkt onsodeloos in. Dit dreigt juist ook op het gebied van vrijheid van godsdienst en meningsuiting. ‘Mensen moeten in de publieke ruimte uiting kunnen geven aan hun identiteit. Hun identiteit is niet los verkrijgbaar. Als een tramconductor een kruisje wil dragen, een jood een keppeltje of een moslima een hoofddoekje, dan moet dat kunnen.’

*Vindt u dat de huidige bestuurlijke  
beleidspraktijk afdoende is ten aanzien  
van het religieus extremisme?*

‘De politiek en het bestuur moeten niet de illusie koesteren dat ze extreme en radicale denkbeelden met beleidsmaatregelen kunnen tackelen. Dat is echt een wezenlijk verschil tussen het kabinet en mij. We moeten de zaak wel in de juiste proporties blijven zien. De regering maakt speciaal beleid voor slechts 180 mensen die willen uitreizen naar Syrië. Als mensen met hun gezinnen naar Syrië willen vertrekken omdat ze graag willen leven in een omgeving waar wet- en regelgeving worden gedomineerd door het woord van God, en als ze geen terroristische aanslagen voorbereiden, zou ik niet weten waarom we ze zouden moeten tegenhouden. Omdat ze afwijkende religieuze opvattingen hebben? Afwijkende opvattingen zijn op zichzelf toelaatbaar.’

‘We moeten het hebben over de heel kleine groep die een stap zou kunnen zetten naar de rechtvaardiging en de inzet van



FOTO: MARC NOLTE

geweld. Die lui moet je heel scherp in de gaten houden door inlichtingendiensten en politie en in de kraag vatten voordat ze de samenleving hier of een samenleving elders in de wereld kwaad kunnen doen. Maar we moeten voorkomen dat we elke afwijkende religieuze overtuiging uit het publieke domein willen weren. De religieuze opvoeding is een zaak van ouders en van religieuze instellingen zelf.’

*Kan religieus extremisme wel worden  
bestreden met modern-seculiere midde-  
len? Anders geformuleerd: in hoeverre  
kan religieus extremisme worden bestre-  
den zonder een cultuur- en religiepolitiek,  
een politiek die erkent dat religieuze over-  
tuigingen ten volle in het publieke domein  
aanwezig mogen zijn?*



‘Het juiste antwoord is dat we niet de ruimte moeten beknotten, maar juist veel meer ruimte moeten geven voor de identiteitsbeleving van mensen, ook in het publieke domein. Wettelijke maatregelen of maatregelen die op een andere wijze die ruimte beknotten, zouden weleens een averechts effect kunnen hebben. Juist als de ruimte te beknellend wordt, kunnen mensen rare sprongen gaan maken.’

#### RELIGIEUS EXTREMISME

*Waar ligt volgens u de grens van godsdienstvrijheid ten aanzien van religieus extremisme?*

‘Geweld, de grens ligt bij geweld, niet bij extremisme of bij radicalisering. Er worden in het huidige debat te veel termen door elkaar gehaald. We hebben ooit een politieke partij in de Tweede Kamer gehad die Politieke Partij Radikalen heette, en ik ken een zeer geaccepteerde partij die nog maar een paar jaar geleden opteerde voor het radicale midden: het CDA. De term radicaal duidt op een gevecht met de status quo, op een streven naar verandering door je op een heel scherpe, misschien wel grove manier te uiten. Dat mag, dat is legitiem. De grens ligt bij het willen bereiken van die doelen door geweld te gebruiken.’

*Het Europese Hof heeft in 2003, bij de uitspraak over het verbod op de Turkse Welvaartspartij, Refah Partisi, de grens niet alleen bij geweld gelegd. Het Hof achtte het verbod terecht omdat de doelstellingen van Refah Partisi – het invoeren van een pluriform rechtsstelsel en de sharia – als zodanig indruisten tegen democratische principes.*

‘Moet je iemand in Nederland die zegt “Ik ben tegen democratie”, opsluiten? Ik ga er eerlijk gezegd van uit dat de fundamentele waarden van de rechtsstaat zelfs door radicale lieden niet ter discussie worden gesteld. Waar het hun vaak om gaat is het vormgeven van de samenleving als het gaat om schaarse goederen van de samenleving, materiële goederen, sociaal welzijn en de rol van staat en markt. Neem de Griekse partij Syriza van Alexis Tsipras: dat is een links-radicaler partij met radicale opvattingen en heeft toch de verkiezingen gewonnen. SP en PVV hebben in Nederland hun eigen radicale potentie en hebben een behoorlijk kiezerspotentieel. Zijn ze daarmee niet passend in het democratisch bestel? Me dunkt van wel.’

‘Ik krijg soms het verzoek om bepaalde imams, die zijn uitgenodigd om te komen spreken in Rotterdam, de toegang te verbieden of een spreekverbod op te leggen. Dat is onzin. De vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van godsdienst zijn grondrechten. Het is aan het Openbaar Ministerie om bij strafrechtelijke feiten op te treden, maar ik ga niemand tegenhouden die een onwettige mening heeft.’

*In hoeverre spelen sociaaleconomische factoren een rol bij het ontstaan van religieus extremisme? Of is veel meer sprake van een cultuurtheologisch probleem?*

‘Er is niet één oorzaak aan te duiden. Soms zullen sociale aspecten een rol spelen. In het geval van de Parijse terreurplegers was het geweld religieus geïnspireerd. In hun geval had het niets te maken met de gedachte: “Ik ga solliciteren, ik krijg geen baan, ik pak een mes.” Deze lieden hebben binnen de islamitische theologie voor zichzelf een, niet

algemeen gedeelde, waarheid geconstrueerd die hen legitimeert om anderen op deze manier te behandelen, namelijk met fysiek geweld uit te schakelen.’

‘Ik weiger ze jihadisten te noemen; die eretitel komt hun niet toe. De jihad kent 68 gradaties. Een daarvan is een gewelddadige vorm, een waarbij het is toegestaan geweld te gebruiken tegen hen die jouw land willen veroveren, jouw eigendom willen afpakken, je willen uitmoorden. In feite is het geweld uit zelfverdediging. Maar de echte vorm van jihad is hard werken. Sommige moslims in Nederland hebben twee banen: overdag een slechtbetaalde baan en ’s avonds een schoonmaakbaantje erbij. Ze zijn de hele dag bezig hun gezin te onderhouden, en van het weinige geld dat ze verdienen ondersteunen ze ook nog eens een opa en oma elders in de wereld. Dat zijn de echte jihadisten; zij verdienen die titel. Het gedrag van de terreurplegers is misdadig, is crimineel. Noem ze dan ook crimineel.’

*Ze hanteren een verkeerde interpretatie van het jihadisme?*

‘In elk geval niet mijn interpretatie. Onlangs was hier, in deze kamer, de grootmoefiti van Egypte. Wij deelden de analyse dat de oplossing niet ligt in nog eens vijf wetten erbij voor 180 mensen. Het gaat echt om een andere religieuze opvoeding.’

*Wat verstaat u precies onder een andere religieuze opvoeding?*

‘Mijn vader leerde mij vroeger dat het moeilijkste van moslim-zijn is om iemand van het midden te zijn. Het midden, het gematigd zijn, is in de islam zo belangrijk. Je kunt in

de Koran zelfs letterlijk lezen dat moslims gemaakt zijn tot volk van het midden, opdat ze naar anderen kunnen getuigen van het geloof. Alleen als je van het midden bent,

.....  
*Het debat over opvoeding tot gematigdheid kan alleen in de islamitische gemeenschap zelf worden gevoerd*  
.....

kun je naar links en rechts een getuige zijn. In het gesprek met de grootmoefiti heb ik gezegd dat hij een taak heeft in dezen. Het debat over opvoeding tot gematigdheid kan alleen in de islamitische gemeenschap zelf worden gevoerd. Anderen kunnen hun dat niet opleggen. Ik ben blij dat de Marokkaanse regering recent een groot aantal imams uit Europa heeft uitgenodigd om in Marrakesh bij elkaar te komen om over dit fenomeen te spreken. Het is een belangrijke eerste stap.’

*U heeft weleens gezegd dat Nederland vierhonderd imams te weinig heeft. Wat bedoelde u precies?*

‘We hebben natuurlijk wel vierhonderd functionerende imams, maar dat zijn niet altijd imams die in verbinding staan met de samenleving, die de samenleving begrijpen, die Nederlands spreken en die in dialoog met de gemeente en de buurt kunnen treden. In Amerika hebben ze wel zulke imams; in Nederland hebben we er veel te weinig.’

*Hoe verklaart u dat?*

‘In de eerste plaats ontberen we een goede infrastructuur om imams in Nederland op te

leiden. De pogingen daartoe zijn steeds op een mislukking uitgelopen. Dat hing samen met de defensieve positie die we in Nederland innemen rondom de scheiding van kerk en staat. We willen dat imamopleidingen vooral door mensen zelf worden opgezet, zonder overheidsbemoediging. Als de moslimgemeenschap dan zelf te weinig ruggengraat heeft om een opleiding op te zetten, zakt het als een pudding in elkaar. De overheid zou veel meer daadkracht moeten tonen. In de tweede plaats valt het de moslimgemeenschap zelf te verwijten. Moslimgemeenschappen slagen erin om in Nederland voor miljoenen euro's aan moskeegebouwen neer te zetten, en tegelijkertijd is er niet een paar duizend euro om een imam op te leiden. Onbegrijpelijk. Ten derde blijft de taal een probleem. Imams moeten Nederlands gaan spreken, aangezien de tweede en de derde generatie gewoonweg geen of nauwelijks Arabisch spreken. Als ze werkelijk aansluiting bij de jongeren willen houden en hen in hun geestelijke noden willen kunnen bedienen, zullen ze Nederlands als voertaal moeten gebruiken.'

*Is er ook een theologische noodzaak voor de komst van meer andersoortige imams?*

'Ik ga niet over de inhoud; ik ga niet over de vraag of moslims orthodox, vroom of gematigd moeten zijn. Het is aan mensen zelf om hun positie te bepalen. Ik praat nu als bestuurder en als bestuurder vind ik het ingewikkeld als een imam niet kan communiceren met een samenleving en in toenemende mate jongeren niet kan toerusten.'

## ISLAM EN RECHTSSTAAT

*In hoeverre kunnen we spreken over een 'Europese islam'? Er wordt vaak een tegenstelling gecreëerd tussen de islam in het Midden-Oosten en de islam in Europa. Is dat een reële tegenstelling?*

'In Andalusië is eeuwenlang, tot eind vijftiende eeuw, sprake geweest van de vanzelfsprekende en vreedzame aanwezigheid van moslims, naast christenen en joden. In feite was dat een Europese islam. Ontegenzeggelijk zijn er nog steeds verschillen tussen de islam zoals die aanwezig is in Europa en de islam in het Midden-Oosten. De Europese imams kennen een ander engagement dan de Arabische imams, en hun preken zullen ook anders gekleurd zijn dan de preken die in het Midden-Oosten worden gehouden. Dat brengt alleen al de aard van het conflict tussen Israël en Palestina met zich mee. De beleving van dat conflict is in het Midden-Oosten uiteraard anders dan in Europa.'

'De moslimgemeenschap klaagt soms over de negatieve aandacht die ze krijgt als ze een imam met een bepaalde signatuur uitnodigt om te komen spreken. Dan denk ik: dat heeft ze aan zichzelf te wijten. De gemeenschap had zelf namelijk ook een andere imam kunnen uitnodigen.'

*Wat kenmerkt die Europese islam? Is dat de vooronderstelling dat islam en rechtsstaat uitstekend samen kunnen gaan?*

'Ja. En hier, tegenover u, zit de belichaming van het feit dat het islamitische geloof en de Grondwet hand in hand kunnen gaan.'

*In de christelijke denktraditie is het begrip vrijheid een kernbegrip. Binnen de islam zoals die zich heden ten dage manifesteert lijkt een geprononceerd vrijheidsbegrip te ontbreken. Hoe verklaart u dat?*

‘In die vraag zit een vorm van superioriteit die mij niet bevalt. Alsof de cultuur en de geschiedenis van het christendom vrij zijn van elke vorm van dwang en geweld. De grootste menselijke vernietigingsmachine ever is ontstaan in een christelijke en niet in een islamitische omgeving. De Tweede Wereldoorlog was geen creatie van moslims of van de islamitische wereld. Miljoenen mensen zijn uitgemoord in het christelijke Europa, ik herhaal, in het christelijke Europa.’

*Is dat niet te gemakkelijk? Het is misschien preciezer te zeggen dat de opkomst van het nationaalsocialisme samenhangt met de invloed van de romantiek, het Duitse idealisme en seculiere ideologieën die de hemel op aarde beloofden.*

‘Ik wil alleen maar zeggen dat een vorm van bescheidenheid past. Intellectueel kunnen we heel ver komen. De praktijk is echter vaak weerbarstig. Verheven menselijke idealen met betrekking tot vrijheid, tolerantie en diversiteit zijn nu juist geboren omdat de vrijheid niet werd gerespecteerd, omdat de diversiteit niet werd geaccepteerd – ten koste van joden, zigeuners en homo’s. En dat is nog maar zeventig jaar geleden.’

*Het gaat nu niet zozeer om de weerbarstige praktijk, maar om het potentieel in de verschillende religieuze denktradities.*

‘Intolerantie ligt besloten in alle vormen van religie waarbij mensen soms vinden dat zij de waarheid bezitten en die als zodanig ook uitdragen. Onze SGP-vrienden streven naar een theocratisch bestel in Nederland. Ze pleiten in hun verkiezingsprogramma voor minder moskeeën. Hoe is dat te rijmen met de Grondwet, waarin staat dat alle burgers door de overheid gelijk behandeld dienen te worden? Hoe is dat te rijmen met de vrijheid van godsdienst? En gemeenten met een sterke aanwezigheid van de SGP hebben geen koopzondag, zoals onlangs nog eens is bekrachtigd bij de uitkomst van een referendum in Ede over de koopzondag. Hoezo vrijheid? Niettemin respecteren we de SGP. En net zoals de staatkundig gereformeerden is er in Nederland een kleine minderheid van orthodoxe moslims die vinden dat het woord van God dominant zou moeten zijn bij het besturen van de samenleving. Ik kan en wil hun dat niet ontnemen.’

‘Het is belangrijk om niet te generaliseren. Religieuze intolerantie mag niet exclusief aan moslims worden gekoppeld. Er zijn moslims die moeilijk met de grondwettelijke vrijheden overweg kunnen, maar er zijn ook moslims die vechten voor een seculier publiek domein en die benadrukken dat het geloof een persoonlijke aangelegenheid is en dat dat niet opgelegd mag worden aan anderen.’

*Waar liggen in de islamitische theologie aanknopingspunten voor een meer geprononceerd vrijheidsbegrip?*

‘In de Koran staan voor mij twee mooie citaten. De profeet wordt op enig moment aangespoord om te luisteren naar de mensen en hen te consulteren. Dat is niet zomaar een

vrijblijvende vraag, nee, hij wordt daartoe gedwongen. En later wordt hij nog eens aangezet tot overleg met mensen. Hij heeft op een gegeven moment het gevoel dat, ondanks zijn moeiten, zijn boodschap niet overkomt. En dan krijgt hij een openbaring en wordt hem verteld: je bent geen heerser over hen; je bent weliswaar verheven omdat je een bijzondere boodschap hebt, maar je mag niet heersen over de mensen. Hij wordt, met andere woorden, uitgenodigd om te dienen en de eerste te zijn onder de gelijken, de *primus inter pares*. Deze opdracht tot consultatie in de Koran is voor mij de democratie van nu. Ze is een aansporing om te streven naar democratie en overleg en om te ijveren voor vrijheid.’

‘Een ander citaat gaat over het moment dat de profeet met de joodse gemeenschap op het Arabische schiereiland over vrede wil onderhandelen. Het is een soort uitruil: de profeet zou een aantal joodse gebruiken

overnemen en hij zou de joden zijn islamitische geloofsovertuiging meegeven. Dan komt er een openbaring die zegt: stop daarmee, jij een geloof en zij een geloof. Die zin duidt op volstrekte pacificatie, op het ideaal van “leven en laten leven”.’

‘Ik geloof echt dat er een Europese islam langs deze lijn gaat ontstaan. Ik ben daar ongelooflijk optimistisch over. Deze Europese islam zal een mooie mengeling zijn van religieuze en humanistische idealen, die de menselijke waardigheid boven alle tilt, en religie tegelijkertijd een volwaardige plek in het publieke domein geeft. Vergeet niet dat de toegang tot het onderwijs steeds beter wordt. De leerlingen van nu zijn soms nog geboren uit analfabetische vaders en moeders. Dat fenomeen zal langzamerhand verdwijnen. We zullen geduld moeten hebben, en af en toe helaas een klap moeten incasseren. Dat zal onvermijdelijk zijn.’

# De politieke islam: product van botsende beschavingen

*Wereldwijd is een politieke vorm van de islam in opkomst. Hoe heeft die kunnen ontstaan? Het Midden-Oosten is de afgelopen honderd jaar steeds weer in de ban geraakt van nieuwe dromen en ideologieën. Herhaaldelijk kregen Arabieren de hoop dat hun rijke beschaving in haar oude luister zou worden hersteld. Zo beloofden begin twintigste eeuw het modernisme en het nationalisme de Arabieren een betere toekomst. Maar na het falen van nationale en socialistische utopieën wendden velen zich tot de politieke islam als oplossing voor de aanhoudende politieke, sociale en economische problemen in het Midden-Oosten.*

---

door *Gert-Jan Segers*

---

De auteur is Tweede Kamerlid namens de ChristenUnie en voormalig directeur van het Wetenschappelijk Instituut voor de ChristenUnie. Hij is zeven jaar woonachtig geweest in Egypte en schreef *Voorwaarden voor vrede. De komst van de islam, de integratie van moslims en de identiteit van Nederland* (2009).

HET NEDERLANDSE ISLAMDEBAT valt niet te begrijpen zonder de internationale en historische context in ogenschouw te nemen. Ons Nederlandse islamdebat houdt namelijk verband met een lange, problematische geschiedenis, met ontwikkelingen in het Midden-Oosten en met persoonlijke ontmoetingen tussen mensen uit Oost en West. Het verleden en de ontwikkelingen in het Midden-Oosten blijken zelfs relevant te zijn voor de verhoudingen tussen moslims en niet-moslims in Amsterdam-Slotervaart en het Haagse Laakkwartier. De radicalisering van islamitische jongeren, de moord op Theo van Gogh en de aantrekkingskracht van IS zijn geen toevallige incidenten, maar zijn te herleiden tot wat Bernard Lewis ‘de crisis

van de islam' noemt.<sup>1</sup> Deze recente ontsporingen als gevolg van de groei van de politieke islam zijn ondenkbaar zonder begrip van de islamitische reactie op de westerse dominantie en op de opkomst van het modernisme en het nationalisme in het Midden-Oosten. In deze bijdrage worden de wortels van de politieke islam getraceerd. Bij die politieke islam, of het islamisme, gaat het om een radicale omwenteling van de bestaande orde van natiestaten waarna de islam niet zozeer een plaats heeft in de staat of de staat beïnvloedt, maar veeleer de staat vervangt. In die nieuwe orde telt geen menselijke ordening meer, maar is alleen Allahs wil, de sharia, wet.

#### BELOFTE EN TELEURSTELLING VAN DE POLITIEKE ISLAM

Het Midden-Oosten is de afgelopen honderd jaar steeds weer in de ban geraakt van nieuwe dromen en ideologieën. Steeds kregen Arabieren de hoop dat hun beschaving in haar oude luister hersteld zou worden. In het begin van de twintigste eeuw beloofden het modernisme en het nationalisme de Arabieren een betere toekomst. Academics streden voor modernisering aan en hervorming van de beroemde, islamitische Al-Azhar-universiteit in Caïro. In dezelfde tijd zagen kranten het licht, verschenen boeken over theologische en politieke vernieuwing, en inspireerde het nationalisme Egyptenaren tot verzet tegen het Engelse bestuur. Zowel in de onafhankelijkheidsstrijd als in de culturele renaissance speelde het religieuze onderscheid tussen moslim en christen een veel kleinere rol dan in onze tijd. De taal en de natie verbonden beide groepen; christenen bekleedden vaak vooraanstaande posities. En onder de hoede van de grootgrondbezitters en de stedelijke aristocratie kende iedereen zijn maatschappelijke plaats.

Na de revolutie van 1952 beleefde het nationalisme zijn hoogtepunt en kreeg het onder de Egyptische president Gamal Abdel Nasser een socialistisch tintje. Nasser nationaliseerde het Suezkanaal, ziekenhuizen en grote bedrijven, streefde naar Arabische eenheid en zweepte met vurige toespraken zijn landgenoten en de hele regio op tot een oorlog met Israël. Maar de droom van een grote en sterke Arabische eenheidsstaat spatte in 1967 uit elkaar. De legers van Syrië, Jordanië en Egypte werden door Israël verpletterend verslagen en de nederlaag leidde tot een soort collectieve depressie. Modernisme, nationalisme en socialisme waren bovendien ontaard in bureaucratie, in corruptie en in een lage kwaliteit van zorg, onderwijs en huisvesting.<sup>2</sup> Verwaarloosde panden in het centrum van Caïro, ooit gebouwd in Europese stijl, zijn monumenten die dit verval illustreren.

## RELIGIEUS VERZET

Al voordat de droom van een moderne, sterke en onafhankelijke Arabische staat in 1967 zijn dramatische einde beleefde, was er van binnenuit religieus verzet gekomen. In reactie op nationalisme en modernisme en de staatkundige en culturele secularisatie van Turkije, stichtte Hassan al-Banna de Moslimbroederschap. Al-Banna was geschokt door de afschaffing van het kalifaat in 1924,<sup>3</sup> het sluiten van de islamitische rechtbanken en het inruilen van het Arabische schrift – de taal van de Koran – voor het Latijnse. Al-Banna stond voor de herislamisering van Egypte en alle andere gebieden die ooit door de islam gedomineerd waren. Hij was fel antiwesters en predikte jihad ter verspreiding van de islam.<sup>4</sup> De oude droom van de islamitische heilstaat werd herontdekt en vanaf toen met nieuwe kracht gepredikt. Zij heeft sindsdien nieuwe generaties geïnspireerd. Als moslims zich weer aan Gods wet zouden houden, als het kalifaat weer zou worden hersteld en er opnieuw zou worden gestreden voor de uitbreiding van Gods rijk, wachtte de Arabieren herstel in hun oude glorie en luister.

Na het falen van de nationalistische en socialistische utopieën wendden veel Arabieren zich tot de politieke islam als de oplossing voor al hun problemen.

*Na het falen van de nationalistische en socialistische utopieën, wendden veel Arabieren zich tot de politieke islam als de oplossing voor al hun problemen*

De Moslimbroederschap groeide sterk in landen als Jordanië, Syrië en Egypte, kwam met Hamas (dat aan de Moslimbroederschap verwant is) aan de macht in de Gazastrook, terwijl onder tussen islamisten in landen als Algerije, Soedan, Marokko, Pakistan en de Golfstaten aan invloed wonnen. De Moslimbroeders hadden een eenvoudige verklaring voor het falen van de Arabieren: ongehoorzaamheid aan God. Hun oplossing voor de crisis van het Midden-Oosten was al even eenduidig: de islam.

Hun oplossing voor de crisis van het Midden-Oosten was al even eenduidig: de islam. Ze konden met hun succesvolle strijd tegen de Russische supermacht in Afghanistan wijzen op de kracht van het geloof. Tijdens de Arabische Lente, die zoals al vaak is gesteld allesbehalve een lente is geworden, bleek die belofte voor veel Arabieren ook veel aantrekkelijker dan die van een ‘seculiere’ democratie. De Moslimbroeders kwamen aan de macht in Egypte, terwijl nog veel radicalere jihadisten nu de scepter zwaaien in grote delen van Libië, Syrië en Irak, alwaar zij letterlijk te vuur en te zwaard huishouden.

Met 15 is de extreemste versie van Al-Banna’s ideaal in praktijk gebracht.<sup>5</sup> Maar tegelijk is het huidige tijdsgewricht ook de ultieme test voor de poli-



tieke islam: kan de grote belofte daadwerkelijk worden ingelost? In Egypte liep het bestuur door de Moslimbroeders op een grote teleurstelling uit, en veel Egyptenaren keerden zich weer van de partij af. Het ideaal bleek een utopie. De jihadisten van Is geven zich nog niet zomaar gewonnen, maar ook daar zullen gelovige moslims zich vroeg of laat – en velen doen dat al – afvragen of de Islamitische Staat inderdaad de beloofde islamitische heilstaat is die de hoogtijdagen van de islamitische beschaving terugbrengt. De kans is het grootst dat een nieuwe generatie van Arabische moslims tot de pijnlijke ontdekking komt dat de droom van Hassan al-Banna hun niets anders heeft gebracht dan bloed, tranen en verwijdering van de rest van de wereld.

#### CULTURELE BOTSINGEN

De gevolgen van de politieke manifestatie van de islam blijven niet beperkt tot het Midden-Oosten en vertegenwoordigen niet louter botsingen binnen de islamitische cultuur zelf. Een ingrijpende *clash of civilizations* in recente tijden vormden natuurlijk de aanslagen op 11 september 2001. In feite staan de vier leiders van de plegers van die aanslagen symbool voor een nog groter drama dan dat van 9/11. Deze vier Arabische mannen kregen de kans om naar het Westen te gaan voor studie en werk, maar wat begon als een gewone ontmoeting tussen twee culturen eindigde in een fatale botsing. Eén van die vier door Al Qaida getrainde piloten was Ziad Jarrah, een Libanees afkomstig uit een rijke, seculiere moslimfamilie.<sup>6</sup> Hij ging in zijn multireligieuze vaderland naar een katholieke school en leidde in Beiroet een frivool leven. In Hamburg studeerde Jarrah lucht- en ruimtevaarttechniek en had hij een Duitse vriendin van Turkse afkomst. Als iemand zou moeten kunnen omgaan met religieuze en culturele verschillen, zou het Ziad Jarrah moeten zijn geweest. Maar juist hij omarmde – uitgerekend tijdens zijn studie in Hamburg – samen met andere Arabische studenten een radicaalislamitische en antiwesterse ideologie. In Beiroet miste Jarrah nooit een feest, maar in Hamburg miste hij nooit een gebed. Hij is daarmee een extreme exponent van het multiculturele drama dat veel Europese landen parten speelt. De grootschalige immigratie naar Europa en de daaropvolgende ontmoeting tussen verschillende culturen en godsdiensten hebben in veel gevallen geleid tot vervreemding, onderling wantrouwen en ook radicalisering.

In het dagelijkse leven is de ontmoeting tussen islamitische nieuwkomers en autochtonen vaak minder dramatisch dan in het geval van Ziad Jarrah. Niettemin is die ontmoeting gecompliceerd. We kennen in ons land de discussies over moslimmannen die vrouwen niet de hand willen schud-

den, een islamitische advocaat die niet voor de rechter wil opstaan, eerwraak, polygamie, moskeebouw en gebedsoproep. Er is sprake van fysieke en sociale segregatie en wederzijdse stigmatisering. In de afgelopen jaren bleken culturele spanningen en religieuze ontwikkelingen mede de voedingsbodem te zijn voor radicalisering. Het heeft geleid tot aanslagen in Madrid, Londen, Amsterdam en tot het uitreizen van vele honderden islamitische jongeren uit Europa naar de Islamitische Staat in Syrië en Irak.

Overigens is de politieke islam niet alleen antiwesters. Een reis langs de randen van de islamitische beschaving is een tocht langs conflicthaarden. Waar een bepaalde cultuur een andere beschaving raakt, is sprake van een grote kans op conflicten. 'Islam has bloody borders', zo schreef Samuel Huntington in zijn oorspronkelijke artikel over botsende beschavingen.<sup>7</sup> Vanaf de Balkan, waar de orthodoxe Serviërs, katholieke Kroaten en islamitische Bosniërs een lange geschiedenis van gewapende conflicten hebben, loopt de breuklijn naar de Kaukasus, waar het orthodoxe christendom aan de islam raakt en er in verschillende (voormalige) Russische republieken strijd wordt geleverd tussen islamitische opstandelingen en Russische en lokale regeringslegers. In China is er spanning tussen islamitische regio's en het centrale gezag. In India botsen aanhangers van het hindoeïsme en islam geregeld op gewelddadige wijze, terwijl India en Pakistan in 1947 en 1948 vanwege religieuze verschillen een bloedige scheiding ondergingen. In Thailand zijn er gewelddadige confrontaties tussen moslims in het zuiden en de boeddhistische meerderheid, op de overwegend katholieke Filippijnen vechten moslimgroepen voor een onafhankelijke moslimstaat en op de Indonesische eilanden Ambon en Sulawesi zijn er gewelddadige botsingen tussen christenen en moslims. Oostelijker weer, in Afrika, zijn er scherpe en vaak gewelddadige tegenstellingen tussen het islamitische noorden en het christelijke zuiden van Soedan en Nigeria. Met reden kan worden gezegd dat de islam op verschillende momenten in de geschiedenis in verschillende landen voor *law and order* heeft gezorgd, maar tegelijkertijd kan op basis van het hier opgesomde *circumstantial evidence* ook gezegd worden dat de islam, in ieder geval in deze tijd, minder goed in staat lijkt om met pluraliteit en religieuze diversiteit om te gaan.

#### DE KANTELENDE VERHOUDINGEN TUSSEN OOST EN WEST

De val van Constantinopel in 1453 is een keerpunt geweest in de verhoudingen tussen de westerse beschaving en de islamitische wereld. Het christelijke bolwerk viel in handen van de Ottomanen, maar paradoxaal genoeg markeert deze gebeurtenis het begin van de groeiende dominantie van het Westen en de gestage neergang van de islamitische wereld. Tot dan toe was

de islamitische beschaving de rijkste, machtigste, creatiefste en meest verlichte regio in de wereld, terwijl de christelijke beschaving in het defen-

*Paradoxaal genoeg markeert de val van Constantinopel het begin van de dominantie van het Westen en de neergang van de islamitische wereld*

sief zat.<sup>8</sup> De vijftiende eeuw vormde dus een keerpunt. In het zuidwesten van Europa viel in 1492 Granada, het laatste islamitische bolwerk in Spanje. In het midden van Europa werden de Ottomanen bij hun aanval op het volgende grote westerse bolwerk, Wenen, zowel in 1529 als in 1683 verslagen. Het was het begin

van het einde voor het islamitisch wereldrijk. Waar Europa schepen erop uitstuurde naar Azië en Amerika en zo grote delen van de wereld koloniseerde, daar raakte het Ottomaanse rijk steeds meer in zichzelf gekeerd. De rollen werden zelfs zozeer omgedraaid dat in 1789 een Europese mogendheid, Frankrijk, een islamitisch land binnenviel, Egypte, en de Ottomanen daar verdreef. Waar de islamitische legers eeuwenlang gebieden hadden veroverd, werden ze nu teruggedreven. Noord-Afrika kwam na verloop van tijd onder controle van Frankrijk en Engeland, terwijl na de Eerste Wereldoorlog ook het beheer van grote delen van het Midden-Oosten tussen beide mogendheden werd verdeeld. Tot op de huidige dag is het ingrijpen van de vs bepalend voor de politieke verhoudingen in Irak en Koeweit en cruciaal voor de veiligheid van Saoedi-Arabië.

Een andere grote klap voor de islamitische wereld was de stichting van de staat Israël. Het is ruim zestig jaar na dato voor de meeste Arabieren nog altijd moeilijk te verteren dat in het hart van het Midden-Oosten een niet-islamitische, joodse staat werd gevestigd. Bovendien werden de oorlogen in 1948 en 1967 verloren en bleef de toen ontstane status quo gehandhaafd na de oorlog van 1973. Een Palestijnse staat is nog steeds ver weg en de Arabische wereld is onmachtig om die een stap dichterbij te brengen. Politiek en militair staan de landen in het hart van de islamitische wereld er slecht voor, en na de Arabische Lente is die positie door binnenlandse chaos en burgeroorlogen alleen maar verslechterd.

#### DE CRISIS VAN DE ISLAMITISCHE WERELD

De geboorte van de politieke islam is niet alleen het gevolg van de geopolitieke ontwikkelingen in de afgelopen vijfhonderd jaar, maar hangt ook samen met hoe 'de' islam zichzelf percipieert. Maxime Rodinson stelt in zijn biografie van de profeet van de islam, Mohammed: 'The Muslim religion offers its members a social project, a program to realize on earth.'<sup>9</sup>

Met andere woorden, de islam krijgt handen en voeten in het hier en nu: in de politiek, de cultuur en de rechtspraak. De Koran is volgens moslims de laatste openbaring van God, het vanuit de hemel gedicteerde woord van God, en Mohammed is het 'zegel van de profeten', dus de laatste boodschapper van God. Die waarheid is voor veel moslims derhalve niet enkel een spirituele waarheid, maar ook een waarheid die haar waarde zichtbaar in het hier en nu bewijst. Deze waarheid bewees zich in militaire overwinningen van de moslimlegers in de eerste eeuwen na het ontstaan van de islam en in de wetenschappelijke en culturele bloeitijd van de islamitische beschaving. Gods grootheid komt kortom tot uitdrukking in het aardse succes van zijn volgelingen.<sup>10</sup> Maar na de gestage neergang van de Arabische wereld en de opkomst van het Westen moet de gangbare islamitische wereldbeschouwing in het reine komen met de eigen achteruitgang en de dominantie van niet-islamitische beschavingen. Het verschil tussen de zelfverklaarde religieuze suprematie en de feitelijke dominantie van het Westen is de ruimte die gevuld wordt door frustratie, antiwesters sentiment en jihadistisch geweld.

Tegen deze achtergrond ging een belangrijke aanmoediging van de politieke islam uit van Saïd Qutb, de geestelijke vader van Al Qaida.<sup>11</sup> Als onderwijskundige werd hij in 1948 in de gelegenheid gesteld om in de vs te studeren, waar hij tot 1950 verbleef. In zijn reisverslag beschrijft hij dat hij overal op verleidingen stuitte en geschokt was door de westerse immoraliteit. In de anderhalf jaar dat Qutb in de vs verbleef, deed hij een beeld op van het Westen dat tot op de dag van vandaag het beeld is dat veel Arabische geloofsgenoten ervan hebben. Toen Qutb terugkwam in Egypte werd hij actief voor de Moslimbroederschap. Hij begon te publiceren over de zuivere islam en over oosterse spiritualiteit die haaks staat op de westerse decadentie. Moslims moesten opnieuw bevrijd worden van hun onwetendheid over de ware islam, ze moesten opgevoed worden tot de juiste interpretatie van hun godsdienst, aangezet worden tot aanvaarding van de sharia en tot verzet tegen westerse hegemonie.

Qutb zette zo de toon die tot op de dag van vandaag in belangrijke mate de muziek bepaalt wanneer Arabische moslims het over het Westen hebben. Vanwege zijn verzet tegen het seculiere bewind van Nasser werd Qutb gearresteerd en in 1966 opgehangen. Zijn broer, Mohammed, werd daarna in Saoedi-Arabië de belangrijkste vertolker van Saïds gedachtegoed. Mohammed Qutb had in het Saoedische koninkrijk niemand minder dan de Egyptische Ayman al-Zawahiri als student en de Saoedische Osama bin Laden als vriend. Via deze twee leiders van Al Qaida (Zawahiri volgde Bin Laden op na diens dood in 2011) loopt er een lijn van de aanslagen van 11

september 2001 naar de kennismaking die Said Qutb ruim vijftig jaar eerder had met de vs. Juist deze mannen laten zien dat de ontmoeting tussen Arabische moslims en het Westen niet altijd het beste in de islam naar boven haalt.

#### BESLUIT

Voor islamisten is de islam een competitief politiek en sociaal project dat zich ten opzichte van andere beschavingen, de westerse in het bijzonder,

*Het is cruciaal dat westerse politici niet in de denktrant van islamisten meegaan en alle moslims tot hun vijand verklaren*

moet bewijzen. De waarheid van de islam moet in die opvatting zichtbaar worden in politiek, militair en economisch succes. Voor islamisten is het van tweeën één: ofwel het Westen wordt verslagen, ofwel de pretentie van de islam is een valse. Omdat er voor hen dus veel op het spel staat en onze gezamenlijke

geschiedenis problematisch is, is er geen enkele reden om de taaiheid van de politieke islam te onderschatten. Andersom is het cruciaal dat westerse politici niet in dezelfde denktrant meegaan en alle moslims tot hun vijand verklaren.

De aard van de westerse democratische rechtsstaat bewijst zich niet in vernedering en uitsluiting van moslims, maar juist in ieders gelijkheid voor de wet en in het feit dat iedereen dezelfde rechten en plichten heeft. Onze rechtsstaat biedt ruimte voor verschil, ook voor moslims die die rechtsstaat als de hunne willen aanvaarden. Waar echter die vrede en dat recht bedreigd worden, zoals door jihadisten en IS, hebben westerse overheden de plicht vrede en recht te beschermen, ook met militaire middelen. Juist confessionele politici, die zich willen inzetten voor de 'vrede van de stad',<sup>12</sup> kunnen beide met volle overtuiging doen: de vrijheid verdedigen tegen de politieke islam en vrijheid geven aan moslims die in vrede willen samenleven.

#### Noten

- 1 Bernard Lewis, *The crisis of Islam. Holy war and unholy terror*. Londen: Phoenix, 2004.
- 2 President Nasser bevroor bijvoorbeeld de huren als socialistische geste aan de minderbedeelden. Door sterke inflatie is de huur echter inmiddels een schijn-

tje, zodat de eigenaars hun statige, mooie panden in het centrum van Caïro afschreven, terwijl de huurders nooit eigenaars werden. De maatregel leidde tot grote verpaupering.

- 3 Het islamitische rijk waarin de wereldlijke en geestelijke macht werd uitgeoefend door de islamitische leider, de sultan, ook wel de kalief genoemd.

- 4 Ik kom hier later in meer detail op terug en baseer mij dan op Charles Wendells vertaling van Hassan al-Banna, *Five Tracts*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- 5 Wat voor Al-Banna nog toekomstmuziek was, brengt Is in praktijk: geen andere wet dan de sharia, geen erkenning van landsgrenzen, zoals die tussen Irak en Syrië zijn uitgegumd, een herstel van het islamitische rijk onder leiding van een kalief, en een voortdurende strijd om het grondgebied van de Islamitische Staat te vergroten.
- 6 Voor een korte biografie van Jarrah en de andere kapers, zie bijvoorbeeld het officiële rapport over de aanslagen, *The 9/11 Commission Report* (p. 163). Zie: <http://www.9-11commission.gov/report/911Report.pdf>
- 7 Samuel P. Huntington, 'The Clash of Civilizations?', *Foreign Affairs* 72 (1993), nr. 3, pp. 22-28.
- 8 Lewis 2004, p. 44.
- 9 Maxime Rodinson, *Muhammad*. London/New York: New Press, 2002, p. xvi.
- 10 In de sjiiitische theologie ligt dit overigens genuanceerder, omdat die traditie verbonden is met lijden en politieke achterstelling.
- 11 Zie voor een biografische schets: Lawrence Wright, *The looming tower. Al-Qaeda's road to 9/11*. New York: Random House, 2007, pp. 9 e.v.
- 12 Zie Jeremia 29.

# Godsdienstvrijheid binnen de islam: tussen theologie en praktijk

*Godsdienstvrijheid is binnen de islam niet vanzelfsprekend. De oorzaak hiervan moet worden gezocht in een achterhaalde invulling van een aantal theologische concepten en in de dictatoriale trekken van leiders in islamitische landen. Er zijn echter verschillende bronteksten in de islam voorhanden – zowel theologische als filosofische – die goed passen bij de huidige multireligieuze samenleving. Darmee kan de vrijheid van godsdienst wel degelijk vanuit de islam zelf worden gelegitimeerd.*

.....  
 door *Mohamed Ajouaou*  
 .....

De auteur is universitair docent islam aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Vorig jaar verscheen van zijn hand *Wie is moslim? Geloof en secularisatie onder westerse moslims*.

DE ISLAM WORDT NIET ZELDEN AFGESCHILDERD ALS EEN TOTALITAIRE RELIGIE waarin geen godsdienstvrijheid bestaat. Zeker als men eenmaal geboren moslim is of moslim is geworden, wordt uitstappen onmogelijk gemaakt, hetzij vanwege (strafrechtelijke) vervolging, hetzij vanwege sociale uitsluiting, of beide. Ook intern lijkt de vrijheid om een eigen invulling te geven aan het eigen geloof niet altijd en overal vanzelfsprekend.

Deze vrijheidsinperking vindt echter geen legitimatie in de religieuze bronnen, zeker als die worden gelezen naar de huidige maatstaven. Een achterhaalde invulling van een aantal theologische concepten en de dictatoriale trekken van leiders in islamitische landen zijn de werkelijke oorzaak van inperking van godsdienstvrijheid in islamitische landen. In deze bijdrage wordt dieper ingegaan op het politiek-theologische vraagstuk van

de godsdienstvrijheid binnen de islam. Maar daartoe zal eerst de worsteling met godsdienstvrijheid onder moslims worden geïllustreerd aan de hand van de situatie in Marokko. Want het ontbreken van godsdienstvrijheid is in de islam niet alleen iets van is, waar religieuze minderheden zoals christenen en yezidi's het moeten ontgelden. Vrijwel in alle islamitische landen is godsdienstvrijheid een aandachtspunt; zo ook in Marokko, dat vergelijkenderwijs tot de progressievere islamitische landen behoort.

#### GODSDIENSTVRIJHEID IN MAROKKO

In Marokko is de islam de staatsgodsdienst en de koning heet de 'prins der gelovigen'. In het Marokkaanse publieke debat vragen velen zich af waarom de koning niet de 'prins der moslims' is gaan heten. Een van de verklaringen die circuleert is dat 'gelovigen' een ruimer begrip is dan 'moslims'. Onder 'gelovigen' zouden namelijk in de huidige context ook aanhangers van andere religies en levensbeschouwingen, zoals joden en christenen, vallen. 'Prins der gelovigen' betekent in de praktijk dan 'beschermers' van aanhangers van alle denominaties in het land. Dit impliceert vervolgens vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing. Want ook al is de islam formeel de staatsgodsdienst, dat gegeven is op zichzelf niet veel anders dan bijvoorbeeld in Groot-Brittannië. Op dit punt, de titulatuur van de koning, dringt de vergelijking met Groot-Brittannië zich namelijk op: in dat land geldt het staatshoofd, nu koningin Elizabeth II, als de 'Defender of the Faith', een titel die koningen vanaf de zestiende eeuw begonnen te voeren. In het Britse geval duidt de term op de anglicaanse kerk, waarvan Elizabeth II gegeven de constitutie officieel aan het hoofd staat. Interessant is bovendien dat in Groot-Brittannië stemmen opgaan om het lidwoord te laten vervallen en het volgende staatshoofd de titel 'Defender of Faith' toe te kennen; een formulering die inclusiever is (prins Charles, de huidige kroonprins, heeft ook zelf aangegeven deze aanpassing te willen). De aanduiding 'Marokko als islamitisch land' verwijst dan ook naar de religieus-culturele context van dit land, zoals we spreken over het anglicaanse Engeland, het katholieke Spanje of het lutherse Finland, Denemarken en Noorwegen. 'Islamitisch land' is dan dus geen indicatie voor een politiek systeem of een theocratie.

Maar waar Groot-Brittannië een land is dat ruime godsdienstvrijheid kent, bestaat in Marokko in bijvoorbeeld het strafrecht een verbod op het zogeheten 'destabiliseren van het geloof van een moslim', ofwel *za'atū 'aqīdatu muslim*. Een veroordeling voor dit 'misdrijf' levert een gevangenisstraf en geldboete op. Zo werd in 2013 een beroep op dit artikel gedaan om een in 2006 tot het christendom bekeerde Marokkaan te veroordelen



tot tweeënhalf jaar gevangenisstraf en een geldboete. Formeel werd hij beschuldigd van missionaire activiteiten en dus van het destabiliseren van het geloof van Marokkaanse moslims. De man kwam, na nationaal en internationaal protest, snel weer op vrije voeten en werd later in hoger beroep vrijgesproken. Christelijke missionarissen van andere nationaliteiten, doorgaans uit het Westen, die voor hetzelfde vergrijp worden aangeklaagd, worden zonder proces het land uitgezet.

Een andere betekenis van ‘prins der gelovigen’ is dat de koning de hoogste islamitische religieuze autoriteit is. Zo is hij de leider van de Hoge Religieuze Raad, de formele religieuze autoriteit in Marokko. Die raad publiceerde in mei 2013 een religieus decreet, een fatwa, die tot veel commotie leidde. De fatwa schreef voor dat degene, dat wil zeggen een moslim, die afstand doet van het geloof, een afvallige is die vervolgens de doodstraf zou moeten verdienen. Analisten vermoedden dat deze fatwa, waarvan de Raad achteraf zei dat het een ‘mening (...) van een enkel individueel lid’ was en niet het standpunt van de Raad, een overreactie was op zowel de zendingswerkzaamheden uit christelijke hoek als op het verspreiden van de sjiitische stroming in het soennitische Marokko. De woordvoerder van de Marokkaanse regering en tevens minister voor Informatie, Mustafa al-Khalfi, uitte hierover openlijk zijn zorgen. Hij beschouwde het oprukkende sjiitisme als een bedreiging van de geestelijke stabiliteit met betrekking tot de interne geloofsrichting (*za‘za‘atu al amn al-madhhabī*) en het christelijke missionaire werk als ‘bedreiging voor de geestelijke stabiliteit betreffende de geloofsleer’ (*za‘za‘atu al-amn al-‘aqdī*).

Nog een ander voorbeeld van inperking van de interne godsdienstvrijheid betreft het vasten tijdens ramadan. De Marokkaanse wet verbiedt het om tijdens deze maand overdag publiekelijk te eten of te drinken, op straffe van gevangenis en/of een boete. In de afgelopen jaren demonstreerden vaak mensen, onder de naam *ma sayminsh* (‘wij vasten niet’), tegen deze vrijheidsinperking en werden er overdag gezamenlijke eetbijeekkomsten georganiseerd. Ordetroepen grepen echter telkens in en de ‘ramadaneters’, zoals deze mensen worden genoemd, werden gevangengenomen. De regering heeft bij een recente wetsherziening dit verbod in stand gehouden, ondanks het protest van diverse mensenrechtenorganisaties.

#### DE ISLAM ALS WAARBORG VOOR DE EENHEID VAN DE NATIE

In de hiervoor beschreven voorbeelden uit Marokko, een land dat beslist niet tot de conservatiefste islamitische landen behoort, treffen we een belangrijke verklaring van de beperking van godsdienstvrijheid in islamitische landen: religieuze en levensbeschouwelijke pluriformiteit als een

veronderstelde inbreuk op de eenheid van de natie. Maar deze visie is een overblijfsel uit de vroegere islam, toen de religieuze identiteit, namelijk het moslim-zijn, samenviel met het staatsburgerschap. Uit het geloof stap-

*De visie dat godsdienstvrijheid een inbreuk maakt op de eenheid van de natie is een overblijfsel uit de vroegere islam*

pen is dan verraad, juist ook in politieke zin, en een niet-moslim, die vaak werd aangeduid als ongelovige, is dan een potentieel gevaar of een vijand. Dat laatste hing weer samen met een ander religieus begrip, namelijk de *oemma* (Arabisch voor ‘natie’ of ‘gemeenschap’, dat hier duidt op de universele ge-

meenschap van islamitische gelovigen), die conform de politieke context toen, bij het ontstaan van de islamitische (politieke) gemeenschap, geen schuringen kon verdragen. Het is in deze politieke context dat het woord ‘islam’ de betekenis van ‘onderwerping’ of ‘overgeven’ aan God kreeg.

Het begrip ‘onderwerpen’ werkte in de vroegere islam ook door in de omgang met andersgelovigen, die dan uiteindelijk minder vrijheden genoten dan moslims. Abraham Kuyper heeft in zijn boek *Om de oude wereld-zee* uitgebreid beschreven hoe dit heeft uitgedrukt in de verhouding tot christenen. Zo merkte hij op: ‘Toen Omar [tweede opvolger van de profeet Mohammed; MA] Jeruzalem had ingenomen, schreef hij in het decreet van capitulatie, dat de “christenen in hun kerk en kapellen vrijelijk hun erediensdienst mochten uitoefenen, mits op voorwaarde dat (...) ze niemand tot hun religie zouden overhalen, dat ze niemand beletten zouden Muzelman te worden [en] dat ze in hun samenkomsten aan de Mohammedanen steeds de hoogste ereplaatsen zouden inruimen”.’<sup>1</sup>

De moslimtheoloog Ibn Hazm (994-1064) attendeerde ons ruim duizend jaar geleden echter al op de relativiteit van de invulling van het woord ‘islam’ als ‘onderwerping’. Hij schreef dat de betekenis van *aslammā* (het moslim zijn of worden) enkel met overgeven en onderwerpen te maken had in een specifieke context, namelijk die bij het ontstaan van de islamitische staat. Toen betekende *aslammā* zich uit angst overgeven aan de moslimgemeenschap in een tijd van strijd.<sup>2</sup> Ibn Hazm stelde, met andere woorden, dat in theologisch opzicht, islam ‘aanvaarden’ van en ‘zich richten’ tot God betekent. De twintigste-eeuwse moslimdenker Mohammed Arkoun (1928-2010), tot zijn dood hoogleraar in Parijs en pleitbezorger van hervorming van de islam, drukte dat als volgt uit: ‘De gelovige geeft zich niet over en onderwerpt zich niet aan God. Hij voelt zich aangetrokken tot God vanuit gevoelens van liefde en de wil om zich aan te sluiten bij wat God voorstelt’,<sup>3</sup> hetgeen zich vanuit een onvoorwaardelijke vrijheid voltrekt.

Bij aanvaarden hoort kortom geen drang. Precies dat is ook de essentie van het koranvers: ‘Er is geen dwang in het geloof.’<sup>4</sup> Deze gelijkwaardigheid van godsdiensten en levensbeschouwingen en de vrijheid om zelf invulling te geven aan het eigen geloof vinden ook hun grondslag in het volgende Koranvers, waarin de volgende woorden van de profeet Mohammed zijn opgetekend: ‘Zeg: O ongelovigen. Ik zal niet dienen wat jullie dienen. En jullie zullen niet dienen wat ik dien. (...) Jullie hebben jullie godsdienst en ik heb mijn godsdienst.’<sup>5</sup> Dit zijn de bronteksten die passen bij een moderne multireligieuze en -levensbeschouwelijke samenleving, die kenmerkend is voor vrijwel alle landen waar moslims meerderheid of minderheid zijn.

#### DICTATUREN EN DE POLITIEKE ISLAM

Er is nog een andere verklaring voor de neiging om godsdienstvrijheid in de islam in te perken. De befaamde moslimfilosofen Ibn Rushd, beter bekend als Averroes (1126-1198) en Al-Farabi (ca. 872-950/951) hebben daarvan een indicatie gegeven. In hun politiek-theologische traktaten<sup>6</sup> benadrukten zij dat dictatoriale regimes (*al-hukm al-dja'ir*) en de daarmee samenhangende repressie en onderdrukking van het volk de bron vormen van het inperken van alle vrijheden, inclusief de vrijheid van godsdienst. In zulke regimes heerst nu eenmaal de neiging om mensen te onderwerpen en ze van hun vrijheden te beroven en te discrimineren naar geloof, gender enzovoort. Beide filosofen stelden echter dat de volledige vrije wil en onvoorwaardelijke vrijheid van handelen, ook op religieus gebied, de basis vormen voor een rechtvaardige, stabiele en welvarende samenleving.

Het is geen toeval dat de islamitische landen waar godsdienstvrijheid in het geding is, bijna allemaal dictatoriaal zijn of dictatoriale trekken vertonen. De strijd om meer godsdienstvrijheid gaat daarom niet zelden gepaard met de strijd voor meer democratie en meer mensenrechten. Verzet hiertegen is reeds gaande, hetgeen blijkt uit het maatschappelijke debat, de toename van actiegroepen en de revoluties tijdens de Arabische Lente. Dat laatste heeft helaas slechts in één land, Tunesië, een aantal vruchten afgeworpen, ook op het gebied van godsdienstvrijheid. Na de val van alleenheerser Bin Ali in 2011 volgden een paar kleine experimenten die mislukten. Uiteindelijk koos het Tunesische volk in december 2014 voor de 88-jarige Caid Essebsi, een uitgesproken secularist. Zijn seculiere project geeft het volk de beste garantie om vrijheid in het algemeen en godsdienstvrijheid in het bijzonder vorm te geven.

Naast strijd voor meer democratie en meer mensenrechten op politiek niveau, is er maatschappelijk ook een strijd gaande tegen de politieke is-

lam, met name tegen die politieke bewegingen die anders geloven binnen of buiten de islam, subtiel of openlijk, afkeuren.

Tijdens het schrijven van dit artikel werd bekend dat de Marokkaanse Vereniging voor Mensenrechten (AMDH) de regering had verzocht om het omstreden wetsartikel over het ‘destabiliseren van het geloof van de moslim’ en alle andere wetsartikelen die de godsdienstvrijheid inperken, bedoeld of onbedoeld, uit het wetboek te halen. De organisatie stelt dat dit artikel in strijd is met het principe van vrijheid en antidiscriminatie, gelet op het feit dat het artikel ‘enkel refereert aan het islamitische geloof’.<sup>7</sup>

Deze vrijheidsstrijd is moslims in het Westen bespaard gebleven. Dankzij de democratie en de in de Grondwet verankerde mensenrechten kunnen zij, in al hun diversiteit, ongehinderd het islamitische geloof in alle vrijheid belijden en ontplooiën. Die hier opgedane ervaringen zouden vaker geëxporteerd moeten worden naar die islamitische landen waar godsdienstonvrijheid heerst.

#### BESLUIT

Concluderend kan worden gesteld dat godsdienstvrijheid vanuit de islam zelf haar legitimatie kan vinden. Daarvoor dienen de juiste theologische concepten van de islam te worden uitgelicht en concepten die niet meer passen bij de huidige mondiale, diverse, multireligieuze en -levensbeschouwelijke samenlevingen herzien te worden. Veelal is godsdienstonvrijheid in islamitische landen bovendien een gevolg van dictatoriale systemen die soms ook diep geworteld zijn in sociale structuren. Daarom is strijd voor godsdienstvrijheid ook een strijd voor meer democratie en mensenrechten.

#### Noten

- 1 Abraham Kuyper, *Om de oude wereldzee*. Amsterdam: Van Holkema & Warendorf, 1907-1908, pp. 20-21.
- 2 Ibn Hāzīm, *Al-Faṣl fī al-mīl wa al-ahwā’ wa al-niḥāl* (Over religieuze stromingen). Beiroet: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya: 1999, dl. 2, p. 247.
- 3 Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-islāmī. Naqd wa idjtihād* (Kritiek en reflectie in het islamitisch denken). Beiroet/Londen: Dār al-Sāqī, 1998, p. 53.

4 Koran 2:256.

5 Koran 109.

6 Zie bijvoorbeeld A. al-Farabi, *On the perfect state*. Chicago: Great Books of the Islamic World, 1998; en F. Al-Alibi, *Ru’yat ibn Rushd al-siyasiyya* (Politieke visie van Ibn Rushd). Beiroet: Markaz dirasat al-Wahda al-Arabiyya, 2007.

7 M. Rādjī, ‘Munazama maghribiyya tuṭālību bi hathfī ‘uqubati za’za’ tu ‘aqidatu muslim’, 30 mei 2015. Opgevraagd op 25 juni 2015 van [www.hespress.com/societe/265201.html](http://www.hespress.com/societe/265201.html).

*Ibrahim Wijbenga*

## ‘In mijn werk zit een element van strijd’

Als vrijwilliger voor de Stichting Steunpunt Moslim Gedetineerden kwam Ibrahim Wijbenga omstreeks 2005 in aanraking met terrorismeverdachten. Als jongerenwerker leerde hij vervolgens probleemjongeren uit de top 600 kennen. ‘Ik werk met jongeren die een gevaar voor zichzelf en hun omgeving vormen. Gaandeweg ben ik mijzelf steeds meer gaan bezighouden met radicalisering. Wat begon vanuit mijn eigen innerlijke drive om moslimgevangenen te bezoeken en bij te staan, is uitgegroeid tot het adviseren van gemeenten nu. Mijn werk is eigenlijk een verlengstuk van mezelf geworden.’

Waarom werd er een vrijwilligersorganisatie voor moslimgedetineerden opgericht? ‘Deze mensen werden niet bezocht door hun familie. In aanraking komen met justitie is eigenlijk taboe. Ook bij rechtszaken en re-integratie is er weinig steun. Als er iemand komt, dan is dat vaak de moeder, een broer of een neef, maar niet de vader. Bij de derde generatie moslims neemt deze vorm van uitsluiting bij het maken van fouten gelukig af, maar de ouderbetrokkenheid – vooral van vaders – kan en moet beter. Juist ook als het gaat om radicalisering. Een jongere wordt niet zomaar extremist. Vaak zijn er tal van signalen, zoals het onverklaarbare bezit van dure spullen. De vraag is dan: zeg je daar iets van of niet?’

\* \* \*



IBRAHIM WIJBENGA (1977)

Jongerenwerker en bestuurslid CDA-Brabant.

Volgens Wijbenga moet de zelforganisatie van moslims in Nederland beter. ‘Neem het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO): dat loopt mijlenver achter op bijvoorbeeld het Centrum Informatie en Documentatie over Israël (CIDI), terwijl het nu nodig is om op te staan. We hebben een andere toon nodig in ons publieke debat. Steeds meer moslims geloven in het valse verhaal dat zij tweederangsburgers zijn, een soort nieuwe joden, maar dat is onzin. Er staan in Neder-

land 450 moskeeën, je mag extreme boeken lezen, nikabs dragen, en Syriëgangers worden bestempeld als onze jongens. Dat zegt veel over de Nederlandse mentaliteit. Wij vinden veel goed zolang je ons niet lastigvalt.’

‘Natuurlijk is er een maatschappelijk klimaat waarvan je je moet afvragen wat dat doet met jonge moslims. Maar opnieuw geldt dat dit ook niet buiten de moslimgemeenschap zelf om gaat. Neem iemand als het Haagse raadslid Arnoud van Doorn, een bekeerde ex-pvv’er. Emancipeert hij moslims? Nee. Hij schopt herrie via Facebook in plaats van zijn werk als volksvertegenwoordiger te doen. En ook zo’n moskeevoorzitter in Gouda mag zijn woorden wel wat zorgvuldiger wegen in plaats van gelijk in de contramine gaan. De gemeente op haar beurt heeft veel te snel toezeggingen gedaan. Als bestuurder moet je gereserveerd en voorzichtig zijn – dat heeft de Amsterdamse Westermoskee ons hopelijk geleerd. Gewoon nagaan wat reëel is, hoeveel geld men heeft en niet meegaan in megalomane plannen.’

\* \* \*

Waarom voelde Wjibenga zich geroepen om in verzet te komen? ‘Als jonge twintiger kwam ik in aanraking met radicalisering toen in 2002 een kennis van mij uit Woensel sneuvelde in Kashmir. Maar het was vooral in 2011-2012 dat ik geschokt werd door enkele ernstige ordeverstoringen die ik meemaakte. Zo verstoorde Sharia4Belgium een bijeenkomst in een moskee en later een debat met Tofik Dibi. Ik zag zoveel woede en agressie en dacht: dit gaat niet goed. Toen ben ik er ook over gaan schrijven. Daar komt bij dat ten tijde van de Hofstadgroep social media een beperktere rol speelden. Nu weten extre-

misten met hun spektakelactivisme via Facebook en Twitter een groot publiek te bereiken.’

Ibrahim Wjibenga wil jongeren kansen bieden. ‘Ik ben vooral geïnteresseerd in de vraag of jongeren willen meedoen, en niet in hun theologie. Willen zij werk, een huis, een betere verhouding met hun familie en met de politie? De imam ga ik in ieder geval niet uithangen.’

Maar hij waarschuwt ook voor naïviteit. ‘Deradicalisering? Ik geloof daar niet zo in. Sommigen slaan nu een andere toon aan, maar van de vijf leden van de Hofstadgroep die waren veroordeeld en gederadicaliseerd, zijn er acht jaar na dato toch weer twee afgereisd. De nationale veiligheid van Nederland staat op het spel. Er zijn tweehonderd mensen uitgereisd, van wie er verscheidene zijn gesneuveld. Complete gezinnen zijn vertrokken! Nederlandse jongeren plegen in Syrië en Irak vreselijke misdaden. De extremisten die hebben meegeholpen zo’n klimaat te organiseren moeten verantwoording afleggen. Laten we eerlijk zijn: het gaat hier over een ideologie die onze samenleving wil vernietigen. In België zijn leden van Sharia4Belgium alsnog aangepakt, iets waar Nederland een voorbeeld aan zou kunnen nemen.’

‘Intussen is er ook behoefte aan een tegenverhaal. Laten we een publiek debat voeren over het hervormen van de islam. Ik hoop dat meer mensen daartoe zullen opstaan, zoals Yassin Elforkani, Ahmed Marcouch en Fatima Elatik al doen. Gemakkelijk is dat niet – ook ik heb te maken met bedreigingen. In mijn werk zit een element van strijd, maar dat is het waard.’

# Gevaarlijke vrijheid: de seculiere voortzetting van middeleeuwse onderscheidingen

*De democratische vrijheid om van de meerderheidsmoraal af te wijken, wordt heden ten dage als een gevaar beschouwd. Dat is een stap terug in de richting van de periode van de godsdienstoorlogen. Toen werd immers (religieuze) homogeniteit als een staatszaak beschouwd. Tegen de huidige tendens van heel wat politieke partijen om culturele homogeniteit en morele consensus te eisen, moeten we de klassiek-liberale vrijheid om af te wijken, hooghouden.*

---

door *Theo de Wit*

---

De auteur is universitair docent sociaal-politieke filosofie aan Tilburg University.

MEESTAL KOPPELEN WIJ VRIJHEID in de zin van ongebondenheid en zelfbepaling spontaan aan de moderne tijd en aan de verlichting, maar onze ideeënhistorici lokaliseren de geboorte van ons moderne vrijheidsidee verrassend genoeg in de ‘duistere’ middeleeuwen.<sup>1</sup> De Duitse filosoof-historicus Hans Blumenberg noemt er zelfs een jaartal bij. In 1277 veroordeelde de bisschop van Parijs, Étienne Stephen Tempier, een stelling van de grote theoloog Thomas van Aquino, pas drie jaar eerder gestorven. Diens stelling luidde dat er slechts één wereld kan bestaan, een opvatting die ook Aristoteles al had verdedigd. Die these kan ons vandaag misschien wat exotisch in de oren klinken, maar zij wordt al iets inzichtelijker wanneer wij de reden van Tempiers afwijzing vernemen: deze stelling zou Gods ‘almacht’ (een algemeen aanvaard attribuut van God) inperken.

Volgens Blumenberg zijn wij hier getuige van een hoogst gevolgrijke omslag in het denken. De belangstelling van het laatscholastieke denken

gaat niet langer primair uit naar de voor ons mensen inzichtelijke rationaliteit van de schepping; deze denkers raken gefascineerd door de vraag wat de absolute almacht en vrijheid van God precies kan betekenen.<sup>2</sup> God had ook anders kunnen scheppen; zijn vrijheid betekent dat hij niet gebonden is aan zijn eigen creatie, zo vinden we bijvoorbeeld bij de nominalist Willem van Ockham, de briljantste theoloog in de periode na Thomas van Aquino. Dit is met regelmaat een van de interessantste gebeurtenissen uit onze ideeëngeschiedenis genoemd: voor het eerst wordt het nieuwe als product van pure vrijheid gedacht en ‘orde’ als product van een grondeloze wil. Natuurlijk, door de laatscholastici wordt de vrijheid van God om religieuze en theologische redenen centraal gesteld, dus om zijn vrije beslissing bij zijn genadige handelen ten gunste van ons (zondige) mensen alle nadruk te geven. Maar terugkijkend is hier de moderne geschiedenis van vrijheid en zelfs van revolutie begonnen.

De belangstelling voor de ‘absolute macht’ (*potentia absoluta*) naast de geordende macht (*potentia ordinata*) van God is zelfs al bij de kerkvaders te vinden. Zo stelde Tertullianus de vraag ‘of God iets beveelt omdat het goed is, of dat iets goed is omdat God het beveelt’; hij acht zelf het tweede antwoord het juiste. Op die vraag en zeker op dat antwoord zal menigeen vandaag met gefronste wenkbrauwen reageren: rickt dat niet naar fundamentalisme, dat op basis van een ‘goddelijke bevelstheorie’ het menselijk denken volledig uitschakelt, zo vraagt Paul Cliteur zich bijvoorbeeld bezorgd af?<sup>3</sup> Fundamentalisten menen immers een hotline met God en Gods wil te hebben, met voorbijgaan aan menselijke overwegingen en scrupules. Inderdaad kan men Tertullianus’ uitspraak zo lezen dat de *wil* van God daar wordt uitgespeeld tegen de *redelijkheid* van zijn geboden, zoals later bij Tempier en Ockham de *vrijheid* van God tegenover de *ordelijkheid* van zijn schepping komt te staan. We kunnen dan ook spreken van een ‘decisionistische’ voorstelling van God.

#### DE DEMOCRATISCHE VRIJHEID OM VAN DE MEERDERHEID AF TE WIJKEN

Laten wij nu echter de seculiere varianten van deze oude onderscheidingen in ogenschouw nemen en hun betekenis voor onze seculier-democratische politieke orde. Dan ontdekken we om te beginnen een merkwaardig ‘decisionistisch’ leerstuk in onze democratische rechtsstaat. In onze democratie moet nieuwe wetgeving tot stand komen via deliberatie, dus een uitwisseling van argumenten die wordt beëindigd door een beslissing waarbij de meerderheid wint. Ook hier wordt de *ratio* dus gecombineerd met een *wil*, namelijk die van de meerderheid. Vooral de niet-technocratische opvatting van moderne democratie toont grote belangstelling voor dit wils-



element in de parlementair-democratische procedure. Deze opvatting beschouwt het democratisch stelsel niet als de rationele machine die assertieve individuen in staat stelt effectief en zonder elkaar schade toe te brengen samen te leven, maar eerder als een ritueel waarmee wij kunnen omgaan met het menselijk tekort en met onoverbrugbare verschillen tussen mensen. Juist wanneer het om controversiële vraagstukken gaat (hoe de maatschappelijke rijkdom te verdelen, hoe om te gaan met kwetsbare groepen en vreemdelingen, met de vijand?) kan een (nipt) meerderheidsbesluit iets arbitrairs en toevalligs hebben – een soort seculier godsoordeel. En precies dat maakt het volgens deze opvatting draaglijk voor wie de strijd om een bepaalde wet heeft verloren. Zo'n wet is namelijk niet de overwinning van de 'waarheid' of de 'rede'; de beslissing die uiteindelijk wordt genomen is 'altijd' enigszins een uitspraak van het lot', zoals Herman De Dijn het formuleert.<sup>4</sup> In een multiculturele samenleving waarin de wet niet langer min of meer de uitdrukking is van een gedeelde zedelijkheid maar waarin er significante minderheden zijn op moreel en cultureel terrein, groeit het belang van dit ritueel-arbitraire moment. Een overstemde minderheid geldt dan niet als het 'irrationele' of 'achtergebleven' deel van de samenleving dat door een redelijke meerderheid wordt geneutraliseerd. In een volwassen democratie onthoudt de meerderheid zich van triomfalisme, en kunnen minderheden binnen bepaalde procedurele grenzen de hoop blijven koesteren om de wet later eventueel toch in hun voordeel te wijzigen.<sup>5</sup>

Ook de Duitse politieke denker Hermann Lübbe verdedigt om die reden het 'decisionistische' moment in de moderne democratie, onder meer tegen Jürgen Habermas, volgens wie in het democratisch spel de 'kracht van het dwingende argument' de overhand moet krijgen. Wanneer wij als burgers democratisch genomen besluiten respecteren, hoeven wij dat volgens Lübbe juist niet te doen omdat wij die besluiten inhoudelijk onderschrijven, maar alleen omdat wij de formele autoriteit, dus de wil van de meerderheid, aanvaarden. Juist die scheiding van waarheid en geldigheid 'ontlast ons van de gewetensdwang om de wet vanuit waarheidsgronden te onderschrijven'.<sup>6</sup> 'De meerderheid in plaats van de waarheid' (*Mehrheit statt Wahrheit*), zo vat Lübbe zijn standpunt samen: juist om de plaats van de waarheid vacant te houden, mag de meerderheid geen consensus eisen en 'staat het minderheden vrij, de waarheid elders te vermoeden'.<sup>7</sup>

Die opvatting impliceert naar mijn mening ook een antwoord op de vraag naar de status van de vandaag weer regelmatig bezworen 'leidende cultuur' (*Leitkultur*). Die *Leitkultur* is niets anders dan de toevallige heersende meerderheidscultuur, waaraan minderheden alleen via hun gehoorzaamheid aan de wetten gebonden zijn. Ik kan het dan ook niet eens zijn

met het huidige kabinet, in het bijzonder niet met minister Asscher, die van mening is dat het tot de taak van de staat behoort om ervoor te zorgen dat nieuwkomers onze waarden en normen ‘internaliseren’.<sup>8</sup> Blijkbaar

*Blijkbaar wordt de democratische vrijheid om van de meerderheidsmoraal af te wijken vandaag als een gevaar beschouwd*

wordt de democratische vrijheid om van de meerderheidsmoraal af te wijken vandaag als een gevaar beschouwd. Dat is een stap terug in de richting van de periode van de godsdienstoorlogen, toen (religieuze) homogeniteit als een staatszaak werd beschouwd. Reeds een grote politieke denker uit die

periode, Thomas Hobbes, stelde een scheiding voor van waarheid en geldigheid: het is volgens hem ‘de (formele) autoriteit en niet de waarheid die de wet stelt’ (*auctoritas non veritas facit legem*). Tegen de huidige tendens van heel wat politieke partijen om culturele homogeniteit en morele consensus te eisen, moeten we deze klassiek-liberale *vrijheid om af te wijken* hooghouden.

#### DE VRIJHEID OM DE WET OP TE SCHORTEN

Er is echter nog een tweede seculiere voortzetting van het laatscholastieke beeld van God als pure vrijheid. In een invloedrijk geschrift uit 1922 stelde de Duitse staatsrechtsgeleerde Carl Schmitt dat ‘alle pregnante begrippen van het moderne staatsrecht geseulariseerde theologische begrippen zijn’.<sup>9</sup> Als eerste en belangrijkste voorbeeld noemt hij de ‘almachtige God’, die in seculiere vorm terugkeert als soevereine, ‘omnipotente wetgever’. Schmitt zag ook een analogie tussen het traditioneel opgevatte ‘wonder’ (Gods onmiddellijke ingreep in de natuurwetten) en de ‘uitzondering’ in het recht (het buiten-legale handelen van de soeverein in tijden van oorlog of noodtoestanden). Vooral in extreme situaties, bijvoorbeeld wanneer de staat zelf in gevaar is, blijkt volgens hem namelijk het belang van deze soevereine instantie, want ‘soverein is, wie over de uitzonderingstoestand beslist’.<sup>10</sup> In zo’n situatie heeft de soeverein een onbegrensde macht, juist omdat het typerend is voor een noodsituatie dat zij niet kan worden voorzien en er evenmin kan worden vastgelegd wat er in zo’n geval moet gebeuren. Juist op het moment waarop hij niet aan wetten is gebonden, manifesteert de soeverein dus zijn volle vrije beslissingsmacht en daarmee autoriteit. Ook dit is in een bepaalde zin een variant van de vrijheid om af te wijken, maar een dramatischer en ook veel gevaarlijker variant: de soeverein handelt in zulke omstandigheden los van de wet (*legibus solutis*).

Voor wie moeite heeft zich hierbij in democratische rechtsstaten nog iets voor te stellen, kan ik verwijzen naar de actualiserende interpretatie die de Amerikaanse rechtsfilosoof Paul Kahn onlangs van Schmitts theorie heeft gegeven voor de Amerikaanse situatie. Hij verwijst onder meer naar het Amerikaanse ‘exceptionalisme’, het voor Europeanen vaak irriterende gegeven dat de Verenigde Staten tot op de dag van vandaag weigeren zich aan te sluiten bij internationale mensenrechtenconventies of internationale gerechtshoven die zij nota bene inhoudelijk vaak wel steunen.<sup>11</sup> De vs wenst een soevereine staat in de strikte zin te blijven. En daarnaast herinnert Kahn er fijntjes aan dat een Amerikaanse president bij elk buitenlands bezoek wordt geschaduwd door een militaire officier die de doos met de nucleaire codes meedraagt.<sup>12</sup> Ook Schmitts hiervoor geciteerde befaamde definitie van soevereiniteit is in de vs dus geen dode letter.

Ook in een klein land als Nederland kan men Schmitts soevereiniteitstheorie vandaag echter niet langer elke praktische betekenis ontzeggen. Vooral sinds Pim Fortuyn doen wij in Nederland ervaring op met een politieke stijl die schatplichtig is aan de traditie die vrijheid opvat als soevereiniteit en een veel grotere nadruk legt op het wilsaspect van de volkssoevereiniteit. Zoals bekend is de pvv, de partij van Geert Wilders, voorstander van de opheffing van de godsdienstvrijheid voor moslims, onder meer op basis van de – door geen enkele andere politieke partij gesteunde – bewering dat de islam geen godsdienst is maar een hoogst gevaarlijke politieke ideologie. In een interview in 2008 legitimeerde Wilders zijn standpunt uitdrukkelijk vanuit de politieke retorica van de noodtoestand à la Schmitt, waarbij de staat vrijheidsrechten opschort of ontzegt aan groepen of partijen die geacht worden de vrijheidsorde te bedreigen. In Wilders’ eigen woorden: ‘Soms moet je de vrijheid van mensen inperken om de vrijheid van het totaal te beschermen.’<sup>13</sup>

Zoals de Israëliische filosoof Avishai Margalit betoogt, kan Schmitts analogie tussen het ‘wonder’ en de ‘uitzondering’ in het recht begrijpelijk maken ‘waarom fascisten welvaren bij crises of noodtoestanden en waarom oorlog zo’n sleutelrol speelt in fascistisch denken’.<sup>14</sup> Het is niet alleen fascinatie over de opwinding die een (dreigende) oorlog genereert, waarbij niet zelden een samenleving van individuen en groepsbelangen plotseling transformeert tot een hechte gemeenschap. Het is ook ontzag voor een autoriteit die boven de wet staat en daarom volledig ‘vrij’ beslist over leven en dood – een instantie die het offer van het leven kan vragen maar evenzeer amnestie en gratie kan verlenen. Een recente film die de actualiteit van deze idee van een (ook letterlijk) verpletterende staatsautoriteit in Poetins Rusland laat zien, is *Leviathan* van Andrej Zvjagintsev, een titel die niet voor niets is ontleend aan de naam die Thomas Hobbes gaf aan zijn

constructie van een oppermachtige staat en op zijn beurt ontleende aan het enorme zeemonster uit het Bijbelboek Job.

#### MESSIAANSE VRIJHEID

Toch zou het onjuist zijn Schmitts soevereiniteitsleer af te serveren vanwege het fascistisch gebruik dat ervan gemaakt kan worden. Niet alleen valt het niet uit te sluiten dat ook democratische rechtsstaten met ernstige crises te maken krijgen die uitzonderlijk optreden rechtvaardigen, maar ook is Schmitts soevereiniteitstheorie niet per se een rechts-conservatief leerstuk. Dat zag een tijdgenoot van Schmitt, de joodse, mystieke neo-marxist Walter Benjamin, reeds in de jaren dertig, toen hij aan Schmitts begrip 'uitzonderingstoestand' een cruciale wending gaf. In werkelijkheid, zo schreef hij tijdens het naziregime in 1939, is de uitzonderingstoestand vandaag voor de onderdrukten 'de regel' geworden, een dagelijkse werkelijkheid. 'Dat het zo dóórgaat', dát is voor velen tegenwoordig de catastrofe of de uitzonderingstoestand.<sup>15</sup> Tegenover de normaliteit van de uitzonderingstoestand die in de geschiedenis neerkomt op het recht van de sterkste, moet volgens Benjamin de 'werkelijke uitzonderingstoestand' worden geplaatst. Deze bestaat in de beëindiging van de geschiedenis door de eigenlijke soeverein: de Messias. In een andere tekst spreekt hij over een 'goddelijk geweld' dat aan de eeuwige afwisseling van het rechthandhavend geweld van de repressieve staat en het rechtscheppend geweld van de traditionele oorlogvoering en nieuwe staatsvorming een einde maakt. Dat is geen fundamentalistische 'goddelijke bevelstheorie'. Het is geschreven in een context die Benjamin in 1933 aldus kort, en met vooruitziende blik, aldus beschrijft: 'Voor de deur staat de economische crisis, daarachter een schaduw, de komende oorlog.'<sup>16</sup> Dit 'soevereine' goddelijke geweld is volgens Benjamin 'voor mensen niet zichtbaar', en het is ook niet 'met zekerheid kenbaar'.<sup>17</sup> En het is al helemaal niet mogelijk zich daarop te beroepen zoals religieuze gangsters dat vandaag doen.<sup>18</sup> Daar is Benjamin in die tijd snel mee klaar: 'Als ik niet dood, zal ik nooit het wereldrijk van de rechtvaardigheid stichten (...) zo redeneert de geestelijke terrorist (...)'.<sup>19</sup> Benjamin brengt het 'goddelijke geweld' wel in verband met momenten in de geschiedenis waarop een halt wordt toegeroepen aan de deprimerende cyclus van geweld en tegengeweld door een algemene staking of door geweldloos diplomatiek overleg.

Benjamin spreekt vanuit de context van het repressieve, ja genocidale nationaalsocialistische Duitsland. Toch is er slechts weinig verbeeldingskracht nodig om vandaag mensen te noemen voor wie 'de uitzonderingstoestand de regel is'. Dat geldt bijvoorbeeld voor grote aantallen vluchte-

lingen uit Syrië, Libië of Somalië die zich op de Middellandse Zee in de handen van mensensmokkelaars bevinden, voor massa's mensen in Libanon en elders die in uiterst fragiele omstandigheden in vluchtelingenkampen trachten te overleven, voor Rohingya die soms drie maanden stateloos op zee rondzwerven: allemaal groepen mensen die hopen op een 'wonder'.

In de instabiele wereld van vandaag hebben de juridische en politiek-theologische intellectuele onderscheidingen van tegenpolen als Carl Schmitt en Walter Benjamin niets van hun actualiteit verloren, zoals het werk van hun latere leerlingen, zoals Paul Kahn, Jacob Taubes<sup>20</sup> en Giorgio Agamben,<sup>21</sup> reeds illustreert. Noch de repressief-autoritaire soeverein van Schmitt, noch Benjamins cyclus van rechtscheppend en rechthandvend geweld of zijn hoop op een 'goddelijke' ingreep, is in onze wereld ver weg.

#### CONCLUSIE

De vrijheid om innerlijk af te wijken van de wil van de democratisch gevormde meerderheid, de vrijheid om de eigen staatsorde desnoods met buitenwettelijke maatregelen te verdedigen of juist – revolutionair – de sprong naar een nieuwe orde te wagen – merkwaardig genoeg liggen de

*Dat de wetten in onze democratie niet alleen het resultaat zijn van rationeel debat maar ook van de tamelijk toevallige wil van een meerderheid, maakt ze menselijker*

wortels van deze vormen van moderne vrijheid verder weg dan we geneigd zijn te denken. In alle gevallen is de herinnering aan de theologische herkomst van deze begrippen leerrijk. Dat de wetten in onze democratie niet alleen het resultaat zijn van rationeel debat maar ook van de tamelijk toevallige wil van een meerderheid, maakt ze

menselijker en daarmee voor minderheden misschien draaglijker. En dat onze politieke orde als geheel kan worden verdedigd dan wel omvergeworpen door een vrijheid die buiten de wet staat, kan ons scherp bewust maken van de fragiliteit en contingentie van elke orde – iets waarvan ook onze laatmiddeleeuwse voorouders zich op hun manier scherp bewust waren: uiteindelijk is het God die onze wereld 'uit het niets' schiep.

Een begrip als 'sovereiniteit' kan in rustige tijden zo goed als vergeten worden: het duidt namelijk het punt aan waarop een orde (vaak via een revolutie) is gesticht, en dus ook kan worden omvergeworpen. Voor sommigen zal deze gedachte misschien beangstigend zijn, voor anderen eerder bevrijdend, omdat het de deur openhoudt voor de gerechtigheid, die, zoals we weten, niet per se samenvalt met de handhaving of schepping van

recht, maar in de geschiedenis op sommige momenten toch ‘haar rechten opeist’.

#### Noten

- 1 Zie voor een overzicht Hermann Krings, ‘Woher kommt die moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitliche Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockam’, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), nr. 7, pp. 3-19.
- 2 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Erneuerte Ausgabe). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp. 178-179.
- 3 Paul Cliteur, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, hoofdstuk 1 en 2, vooral pp. 59-62, ‘De goddelijke beveltheorie en het fundamentalisme’.
- 4 Herman De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?* Kapellen/Kampen: Pelckmans/Kok Agora, 1994, p. 83.
- 5 De Dijn 1994, p. 83.
- 6 Hermann Lübke, ‘Dezisionismus. Eine kompromittierte politische Theorie’, *Schweizer Monatshefte* 55 (1976), nr. 12, pp. 949-960, aldaar p. 950.
- 7 Hermann Lübke, ‘Mehrheit statt Wahrheit. Über Demokratisierungszwänge’, in: Idem, *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004, pp. 154-167.
- 8 Zie voor een kritisch commentaar op Asschers uitlatingen, die hij op 17 oktober 2013 deed tijdens de vergadering van de vaste Kamercommissie voor sociale zaken en werkgelegenheid, Bart Voorzangers blogpost ‘Lodewijk Asscher en de kernwaarden’ ([www.voorzanger.nl/weblog/voorzanger\\_139.html](http://www.voorzanger.nl/weblog/voorzanger_139.html)). Zie ook de column van Jan Kuitenbrouwer: ‘Immigrant hoeft onze waarden niet te delen’, *NRC Handelsblad*, 20 november 2014.
- 9 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (tweede druk). München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1932, p. 49.
- 10 Schmitt 1932, p. 11.
- 11 Paul W. Kahn, *Political Theology. Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 8 e.v.
- 12 Kahn 2011, p. 2.
- 13 Herman Staal en Derk Stokmans, ‘We staan pas aan het begin van ons avontuur’ (interview met Geert Wilders), *NRC Handelsblad*, 24-25 mei 2008, geciteerd bij Theo de Wit, ‘Politiek zonder ontknopning, geloof zonder garantie’, in: Bart Snels en Noortje Thijssen (red.), *De grote kloof. Verhite politiek in tijden van veruarring*. Amsterdam: Boom, 2008, pp. 81-109, aldaar pp. 97-101, ‘Dialectiek van de (godsdienst)vrijheid’.
- 14 Avishai Margalit, ‘Political theology. The authority of God’, in: Meerten ter Borg en Jan Willem Henten (red.), *Powers. Religion as a social and spiritual force*. New York: Fordham University Press, 2010, pp. 51-62, aldaar p. 55.
- 15 Walter Benjamin, ‘Over het begrip van de geschiedenis’, in: Idem, *Maar een storm waait uit het paradijs. Filosofische essays over taal en geschiedenis*. Nijmegen: SUN, 1996, pp. 142-144, 146.
- 16 Walter Benjamin, ‘Ervaring en armoede’, in: *Maar een storm ...*, pp. 136-141, aldaar 141.
- 17 Walter Benjamin, ‘Een kritische beschouwing van het geweld’, in: *Maar een storm ...*, pp. 51-79, aldaar p. 79.
- 18 Benjamin, ‘Over het begrip van de geschiedenis’, in: *Maar een storm ...*, ‘Zo denkt de geestelijke terrorist’.
- 19 Benjamin, ‘Een kritische beschouwing van het geweld’, in: *Maar een storm ...*
- 20 Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*. München: Fink Verlag, 1993.
- 21 Zie bijvoorbeeld Giorgio Agamben, *Ausnahmestand*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

## Autonomie en activisme als (nood)lot?

*Wij allen moeten tegenwoordig vrije, kritische en creatieve individuen zijn die de bestaande orde voortdurend bevragen en vernieuwen. Dit dominerende ideaal is echter paradoxaal, zo niet contradictoir. Het staat het individu vandaag nauwelijks vrij anders te leven dan als een autonoom individu, dat gericht is op zelfrealisatie en dat zich aldus een identiteit opbouwt zodanig dat het door anderen erkend wordt. De keerzijde hiervan is de marginalisering van allerlei groepen waarvan 'niets meer te verwachten is' en de malaise bij die individuen die toch nog verlangen naar echt engagement op grond van vaste waarden.*

---

door Herman De Dijn

---

De auteur is emeritus hoogleraar wijsbegeerte aan de KU Leuven.

ONGEACHT AFKOMST, STAND, GESLACHT, RAS OF GODSDIENST dient elke mens beschouwd te worden als een autonoom individu, dat in denken en doen niet onder dwang mag staan van een ander, dat zijn leven zelf moet kunnen uitbouwen en daar verantwoordelijkheid voor nemen. Deze idee komt op een radicale manier pas naar voren in de moderne tijd en de verlichting. Het is een idee die ons intussen allen vertrouwd én dierbaar is. In denken, verlangen of handelen onder fysische of psychische dwang staan is onaanvaardbaar. Niemand die deze moderne verworvenheid (nog) kan ontkennen.

### DE VRIJHEID VAN HET ZELF

De moderne autonomiegedachte bevat echter niet alleen de eis van afwezigheid van dwang. Filosofen als Charles Taylor hebben duidelijk gemaakt dat

die gedachte andere componenten leek te impliceren of daar geleidelijk mee verrijkt werd.<sup>1</sup> Zo kan men zich afvragen waarom die afwezigheid van dwang zo belangrijk is. Dat moet iets te maken hebben met de aard van datgene wat niet onder dwang mag staan: het vrije individu zelf of het Zelf (in onszelf en in anderen). Het ‘vrij zijn van (dwang)’ is de voorwaarde voor een ‘vrijheid voor’, voor de *positieve* realisatie van zichzelf. Maar de negatieve vrijheid (het ‘vrij zijn van’) is zelf al dieper dan men zou denken. Het vrije ik of zelf is in zijn kern een capaciteit tot distantie van alle bepaaldheden, zowel in denken als doen. Het niet onder vreemde dwang staan is slechts de negatieve zijde van iets radicalers. Dit is de cartesische subjectgedachte: het zelf is een zuiver subject dat in radicale vrijheid staat tegenover al de rest, of het nu gaat om objecten dan wel anderen (en zelfs het eigen lichaam). Opmerkelijk genoeg is dat niet langer de gedachte van een paar filosofen, maar een verworvenheid van iedereen, een eis die men zelfs hoort uit de mond van kinderen en tieners. Wanneer ik het gevoel krijg dat engagementen dwangmatig dreigen te worden, kan en moet ik mijn vrijheid herwinnen via distantie (ik moet een *master of change* zijn). In principe kan ik op elk moment een nieuw leven beginnen. Alle bindingen kan ik te allen tijde herroepen. Ik alleen beschik over mezelf, radicaal.

De gedachte van positieve vrijheid, van zelfrealisatie, is een erfenis, niet van Descartes en de vroegmoderne tijd, maar van de romantiek (Rousseau). Het gaat hier om de gedachte dat elk ik, elk zelf, in zijn diepste kern *uniek* is: een uniek gezichtspunt op de wereld én dus een bron van unieke, creatieve vormgeving van zichzelf (cf. de dichtregel van Willem Kloos: ‘Ik ben een God in ’t diepst van mijn gedachten [en gevoelens]’). Sommigen leiden hieruit af dat elk ik dus niet vanuit een ander standpunt beoordeeld kan worden en dat elke keuze die vertrekt vanuit de bron van creativiteit op zichzelf waardevol is. Zoals men een kunstwerk niet kan beoordelen vanuit een ander, zo kan men een creatief zelf niet vanuit een ander creatief zelf beoordelen. Wij leven in een maatschappij waarin de complexe idee van *autonomie* met al die componenten als ideaal aan allen wordt voorgehouden. Allen *moeten* wij vrije, kritische en creatieve individuen zijn die de bestaande orde voortdurend in vraag stellen en vernieuwen. We zijn, om Sartre te parafraseren, als (laat)moderne mensen ‘veroordeeld’ om vrij en uniek te zijn.

Vrijheid is dus niet alleen ‘vrijheid van’, ze is altijd ook ‘vrijheid voor’, gericht op iets goeds dat ondergeschikt is aan het ultiem goede en waardevolle, mezelf. Dit ‘iets goeds’ kan, gezien de natuur van de mens, niet anders dan twee vormen aannemen. De eerste is het verwerven en behouden van die ‘goederen’ die de autonomie (en haar feitelijke voorwaarden) in stand houden: het levensonderhoud. De tweede is het verwerven en opdrijven van die ‘goederen’ waarin we onszelf op een unieke en creatieve manier



realiseren *zodanig* dat anderen ons kunnen erkennen *als* autonoom en uniek/authentiek individu. De tweede vorm houdt duidelijk verband met de sociale natuur, ook van de mens die naar zelfrealisatie streeft: ook die wil door anderen *gezien worden*. De zelfrealisatie is dus een zichzelf verbinden met/aan bepaalde ‘goederen’ met het oog op een resultaat: overleven en erkend worden door anderen als ‘geslaagd’ in de opzet van het zichzelf zijn. Niet te vergeten echter: al neemt de vrijheid de vorm(en) aan van een ‘vrijheid voor’, toch gaat het om een wil die zich altijd in principe van de concrete invullingen ervan kan distantiëren. Geen enkel gekozen ‘goed’ is absoluut en definitief bindend.

#### DE CULTUREEL-MAATSCHAPPELIJKE BEPAALDHEID VAN DE LAATMODERNE VRIJHEID

De mens bestaat in het meervoud, het meervoud van culturen en maatschappijen door de geschiedenis heen. Het autonomie-ideaal zoals hiervoor beschreven lijkt alomtegenwoordig en allesoverheersend in de laatmoderne maatschappij: het lijkt wel onze lotsbestemming. Ook autonome individuen zijn producten van hun tijd. De tijd bepaalt hoe we omgaan

*Het autonomie-ideaal is niet langer het ideaal van een paar filosofen, maar van iedereen, van de man en vrouw van de straat*

met onszelf, met anderen, met werk, met ziekte en dood, met het verglijden van de tijd, met geluk en ongeluk (en wat dat precies betekent). Individuen kiezen dat ideaal niet, veeleer kiest het hen. Het autonomie-ideaal is niet langer het ideaal van een paar filosofen, maar van iedereen, van de man en vrouw van

de straat. Het ideaal wordt gepredikt via de mantra’s op T-shirts (*YOLO*: ‘you only live once’) of op de trucks van warenhuisketens (‘Leef zoals je wil’, van het Belgische Delhaize).

Ook de organisatie van het (over)leven en van de socialiteit is tijdgebonden. De goederen waarmee een individu zich verbindt om erkenning te krijgen in de groep(en) waarin het leeft, zijn eveneens altijd door de (een) cultuur bepaalde goederen, het zijn niet-natuurlijke of symbolische goederen (naam en afkomst, stand en status, eigendommen van een of andere aard, ‘creaties’ of waarden van een bepaalde soort, enzovoort).<sup>2</sup> Zelfs de goederen die het overleven garanderen zijn nooit zuiver natuurlijke goederen; ze moeten symbolisch aanvaardbaar zijn. Ook de consumptie van ‘levensnoodzakelijke’ goederen is cultureel bepaald; vandaag is die consumptie bij uitstek een *conspicuous consumption*, bepaald door een generaliseerde mode.

Wanneer de autonomie, de radicale vrijheid van het individu en zijn zelfrealisatie, in de cultuur centraal komt te staan, treedt er een fundamentele verandering op in de relatie tot de symbolische goederen. Ze worden niet afgeschafte, maar ze verliezen hun vanzelfsprekendheid en hun karakter van waarde op zich. Wat overleven betekent en wat erkenning verdient, blijft bepaald door niet-natuurlijke betekenissen. Deze zijn echter niet langer vast en transcendent (ten opzichte van het individu): ze worden ondergeschikt aan het verlangen naar zelfrealisatie; ze worden vloeibaar en manipuleerbaar.<sup>3</sup> Het individu kan er eindeloos mee spelen om zich te profileren in functie van de nagestreefde erkenning als uniek, creatief individu. De ontwikkelingen van de markt en de (bio)technologie spelen hierop in: alle vroegere symbolen worden ‘markers’ (*simulacra*)<sup>4</sup> die combineerbaar, manipuleerbaar en verkoopbaar zijn. Dit geldt heel duidelijk voor seksuele markers, die in allerlei combinaties kunnen inspelen op de vrije variaties van seksuele verlangens (het fenomeen van gender). Gedaan nu met taboes en perversies; alleen schade en pijn zonder instemming zijn verboden.

Gezien de vloeibaarheid en manipuleerbaarheid van de waarden (de niet-natuurlijke ‘goederen’), ontstaat een probleem voor de erkenning van de individuen. Op grond van welke waarden precies verdient het individu erkenning? Dat kan niet langer bepaald worden vanuit de common sense van een gemeenschap en haar waarden en oordelen. Als echter om het even wat als waarde lijkt te kunnen verschijnen, dan is niets nog echt waardevol; hoe kan een individu dan toch nog in zijn waardering gewaardeerd worden? Dat probleem kan op twee manieren opgelost worden. Eerste mogelijkheid: de constructie van een *tribu*, een gemeenschap van ‘volgers’ rond iets ‘unieks’ (gewoonlijk iets nieuws – uiteraard altijd slechts relatief nieuw).<sup>5</sup> Samen beslissen zij dat/doen zij alsof een (nieuwe combinatie van) marker(s) of het oordeel van iemand daarover al dan niet gelijkt moet worden. De constructie van een tribu gebeurt vandaag vooral via de virtuele markt van de (sociale) media en is uiteraard onderhevig aan allerlei marktmechanismen, met fenomenen als (kortstondige) hypes, het (soms letterlijk) kopen van ‘volgers’, allerlei toevalsfactoren, enzovoort. De relatie tussen de tribu’s is er idealiter een van tolerantie of indifferentie: er is eigenlijk geen criterium om het ene boven het andere te verkiezen.<sup>6</sup> Stammenoorlogen kunnen echter aangewezen zijn als een middel om de identiteit (en superioriteit) van de eigen tribu en dus van zichzelf te bevestigen.<sup>7</sup>

Naast de uitvinding van het nicheverschijnsel met zijn volgers, is er een tweede mogelijkheid van profilering, deze verbonden met een vorm van *kwantiteit*. Erkenning geldt hier het individu dat de grootste, de snelste, de machtigste, ... is in een of andere niet-natuurlijke sfeer (politiek, sport, financiën, enzovoort). Erkenning is gegarandeerd voor het individu dat het

meest bezit van datgene wat alle wensbare goederen kan representeren: het kapitaal. De high society is allang niet meer die van de aristocraten en/of van een elite van burgers van stand, maar de verzameling van de machtigste, rijkste, bekendste individuen (of het nu gaat om sterren uit de mode- of mediawereld, topsporters, CEO's, toppolitici of maffiabazen).

Wat in een dergelijke context doorgaat voor een zinvol menselijk leven, wat geluk in het leven betekent, vergt uiteraard een nieuwe levensfilosofie, met nieuwe centrale begrippen, zoals levenskwaliteit of geluk begrepen als *happiness* (een of andere vorm van zich goed voelen, inclusief het goede gevoel *gezien* te worden als *happy*).<sup>8</sup>

#### DE PRIJS VAN AUTONOMIE<sup>9</sup>

Alles heeft zijn prijs. Dat is ook het geval met het laatmoderne systeem van het autonome Zelf waarin we leven. Allereerst valt op te merken dat het dominerende ideaal van onze tijd een echte paradox – eigenlijk een contradictie? – bevat (illusies en contradicties zijn niet van die aard dat ze geen praktische gevolgen kunnen hebben). Het staat het individu van vandaag *niet (nauwelijks) vrij* zich anders te beschouwen en anders te leven dan als een autonoom individu, dat gericht is op zelfrealisatie en dat zich aldus een identiteit opbouwt zodanig dat het door anderen erkend wordt. De norm van de vrijheid is geïnterioriseerd; de disciplinerende kracht komt van zichzelf. Van kleins af wordt het kind geleerd zijn voorkeur uit te spreken, worden uitingen van zijn spontaneïteit, welke die ook mogen zijn, geprezen als ging het onveranderlijk om genialiteit. Een tweede paradoxale (contradictorische?) gedachte is dat elk individu het in zich heeft om zich vanuit zichzelf in beweging te brengen (een soort zichzelf bewegende beweging) en om zichzelf te zien als de moeite waard om zich te ontplooiën. De gedachte is tegelijk dat het toch zonde zou zijn potentialiteiten, *capabilities*, tot het opdrijven van eigen *human capital*, in het *self-management* ongebruikt te laten. Allerlei ellende en problemen van onze tijd kunnen van hieruit geduid worden.

Onze maatschappij is gekenmerkt door een algemene en continue mobilisatie van iedereen en alles. Die mobilisatie is limietloos omdat datgene waarop men gericht is, de uitbouw van zichzelf via altijd modegebonden, vloeibare waarden, of via het streven naar een of andere vorm van kwantiteit (winst/succes), geen limiet kan kennen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat het ideale individu vandaag diegene is die (multitaskend) het best in staat is zich in te passen in het huidige 'opvoeringssyndroom' en zich daar natuurlijk goed bij voelt.<sup>10</sup> Ook individuen en groepen die uit zichzelf niet willen of kunnen meedoen aan dit activisme, moeten gehoorzamen

aan de wet van de zelfrealisatie. Ze moeten geactiveerd en empowered worden: alsof een impuls van buitenaf nodig en voldoende is om de wil tot willen aan te zetten.

Het gaat hier niet alleen of vooral om een individuele problematiek; het gaat tegelijk om een politieke en institutionele realiteit met gigantische inspanningen geleverd in domeinen als opvoeding (het competentiedenken), werk (constante coaching van en door professionals, verplichte her-scholing, flexibilisering), geestelijke gezondheidszorg (die ‘vermaatschappelijkt’ wordt), enzovoort.<sup>11</sup> De keerzijde ervan is de verregaande marginalisering van allerlei groepen waarvan ‘niets meer te verwachten is’ en de malaise bij die individuen die toch nog zouden verlangen naar echt engagement op grond van vaste, transcendente waarden.

De empowerment, hetzij door eigen inspanning, hetzij door coaching-instanties, legt een enorme druk op individuen. Het probleem van onze tijd is niet de leegte, maar de overvolheid van het leven en de overspannen verwachtingen ten aanzien van het zelf. Wanneer individuen daarop dan reageren met stress, chronische vermoeidheid, depressie, burn-out en dergelijke is dat geen reden om te twijfelen aan het systeem. Dat systeem

*Het probleem van onze tijd  
is niet de leegte, maar de  
overvolheid van het leven en de  
overspannen verwachtingen  
ten aanzien van het zelf*

heeft trouwens een geestelijk gezondheidsapparaat opgezet dat als politiek heeft: ‘acting with the patient, not on him/her’. *Recovery* impliceert de eigen syndromen te zien als opportuniteiten om toch ‘aan de slag te gaan’ met zichzelf.<sup>12</sup> Constateren van eigen falen of ongeluk leidt niet, zoals vroeger, tot

erkenning en (eventuele) aanvaarding van eigen kwetsbaarheid of beperktheid. Het leidt veeleer tot op zoek gaan naar de factoren in of buiten zichzelf van het eigen slachtofferschap. Slachtoffers – en dat zijn we vroeg of laat allemaal wel(eens) – moeten tot *verwerking* komen van het trauma dat hun trof of aangedaan werd; dat staat nu centraal bijvoorbeeld bij rampen en terreur. In de laatmoderne context is het probleem niet de ontkenning van eer of waarde op zich door ons of de ander; het probleem is of het individu al dan niet bekwaam is het ‘negatieve’ op te nemen en te transformeren tot een asset in het werken aan zichzelf.

Het is niet omdat men kind is van zijn tijd dat men die tijd zonder meer moet omarmen; evenmin betekent het dat er geen sprake (meer) kan zijn van weerstand tegen ‘de geest’ van de tijd. De autonomie, als individueel en tegelijk sociaal fenomeen, heeft de verhouding van het individu tot waarden, tot relaties en werk radicaal getransformeerd.<sup>13</sup> De ontevreden-

heid met dat soort activistisch leven in een gerichtheid op waarden die alle transcendentie (zowel in de antropologische als in de religieuze zin van het woord) ontberen, kan sommigen althans doen verlangen naar een nieuw soort leven, naar een nieuwe tijd, voorbij de laatmoderne tijd. In de tussentijd ontstaan al en overleven zelfs weerstandsnesten en oases waarin overgave aan iets anders dan het Zelf gevonden wordt.

#### Noten

- 1 Charles Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989; en Charles Taylor, *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- 2 Niet-natuurlijke of symbolische goederen (in de cultuurfilosofische of cultuurantropologische zin van het woord) zijn 'goed' omwille van hun betekenis of waarde in een (maatschappelijk-cultureel) betekenis- en waardesysteem; zie Arnold Burms, 'Natuur en symbool', in: Arnold Burms en Herman De Dijn, *De sacraliteit van leven en dood. Voor een brede bio-ethiek*. Zoetermeer-Kalmthout: Klement-Pelckmans, 2011, pp. 15-29.
- 3 Zie Herman De Dijn, *Vloeibare waarden. Politiek, zorg en onderwijs in de laatmoderne tijd*. Zoetermeer-Kalmthout: Klement-Pelckmans, 2014.
- 4 Zie Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*. Parijs: Galilée, 1981.
- 5 Ik ontleen het woord 'tribu' aan Michel Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Parijs: Klincksieck, 1988. Het woord 'volgers' is ontleend aan de socialemediataal.
- 6 Over tolerantie (en indifferentie) zie: Herman De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid? Twintig jaar later*. Kalmthout: Pelckmans, 2014, hoofdstuk 4.
- 7 Zie Herman De Dijn, *Erkenning en verschil* (tekst van de tweede Edmund Burke Lezing). Soesterberg: Aspect, 2003.
- 8 Zie Herman De Dijn, 'Twee visies op menswaardig leven en sterven', in: Theo Boer, Pieter Jan Dijkman, Paul van Geest en Jan Prij (red.), *Biopolitiek. Over de beheersing van leven en dood* (CDV Lente 2014). Amsterdam: Boom, 2014, pp. 59-66. Het is niet toevallig dat de laatste jaren een nieuwe wetenschap ontstaan is, de *science of happiness*, verbonden uiteraard met de nodige therapieën.
- 9 Zie ook Herman De Dijn, *Vloeibare waarden*, hoofdstuk 3, 'Autonomie, paternalisme en disciplineren in maatschappelijke zorg en hulpverlening'.
- 10 Ik ontleen de uitdrukking 'opvoeringsyndroom' aan Theo Zweerman, die deze trouwens direct verbindt met de notie 'verzekeringssyndroom'; zie Theo Zweerman, *Wondbaar en vrijmoedig. Verkenningen in het licht van de spiritualiteit van Franciscus van Assisi*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2001, hoofdstuk 1.
- 11 Over de 'vermaatschappelijking van de geestelijke gezondheidszorg', zie: Herman De Dijn, *Vloeibare waarden*, hoofdstuk 5. Over de intieme band tussen het individualisme en het laatmoderne sociaal-culturele systeem, zie ook het werk van de Franse socioloog Alain Ehrenberg.
- 12 Zie bijvoorbeeld de *Mad Pride Movement*, die niet alleen het stigma van geestesziekte bestrijdt, maar wijst op specifieke mogelijkheden van creativiteit en authenticiteit. Het laatste syndroom mij ter ore gekomen, is de tegenhanger van burn-out, namelijk *bore-out*, naar het schijnt met even erge gevolgen (men spreekt in dit verband over ondraaglijke verveling; het gaat hier mijns inziens niet echt over verveling).
- 13 Voor een analyse van die transformaties in domeinen als zorg en onderwijs, zie: Herman De Dijn, *Vloeibare waarden*, hoofdstuk 4.

## Uitingsvrijheid: geen grondrecht zonder gebruiksaanwijzing

*Na de aanslagen in Parijs en Kopenhagen is het debat over de vrije meningsuiting weer opgelaaaid. Dit fundamentele recht dat de menselijke persoon beschermt, kan niet alleen door het recht worden beheerst. De rechtsstaat wordt immers gedragen door factoren waar de staat niet voor kan zorgen. Burgerlijk fatsoen in ruime zin is er één van. Ook voor uitingsvrijheid geldt dat het hebben van een recht nog niet alles zegt over verantwoord gebruik ervan. Wie niet wil wijken voor terreur in naam van 'rechtsstatelijk heilige beginselen' en dus de grenzen van uitingsvrijheid blijft opzoeken, is eigenlijk net zo fundamentalistisch compromisloos als zijn ergste vijanden.*

---

door *Hendrik Kaptein*

---

De auteur is universitair hoofddocent rechtsfilosofie aan de Universiteit Leiden.

NA DE DODELIJKE AANSLAGEN OP EN ROND *CHARLIE HEBDO* (begin dit jaar) is een discussie over de gronden en grenzen van de uitingsvrijheid losgebarsten. In de Europese rechtspraak is die vrijheid na het tamelijk liberale *Handyside*-arrest van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM) in 1976 weer ingeperkt. Toch vinden nogal wat schrijvers, tekenars en anderen dat zij moeten kunnen uiten wat zij zelf willen, hoe beledigend of zelfs levensgevaarlijk dat ook kan zijn. Het recente conflict binnen *PEN America* en later ook in en om de Nederlandse *PEN* laat dat goed zien. Bijna honderdvijftig schrijvers keerden zich tegen een prijs voor *Charlie Hebdo*, omdat zij de profetische cartoons niet zagen als schoolvoorbeelden van vrije expressie. Zo vroegen zij zich af wat de menselijke zin is van afbeeldingen waaraan gelovigen zich kunnen storen. Ook bleken de spotprenten niet ongevaarlijk te zijn.

Het meningsverschil liep hoog op. Salman Rushdie keerde zich tegen vrijwillige beperking van uitingsvrijheid, of eigenlijk tegen elke beperking. Tegenstanders van de prijs voor *Charlie Hebdo*, onder wie toch niet de minste schrijvers, wilde hij niet langer tot zijn vrienden rekenen.

Wie heeft hier gelijk, voor zover dat al een zinvolle vraag is? Moet iedereen kunnen zeggen, schrijven, tekenen en nog meer wat hij maar wil? Wat is de zin van juridische inperking van uitingsvrijheid omwille van andere rechten en belangen, bijvoorbeeld om kwetsing en belediging tegen te gaan? Geldt evenzogoed dat wat niet verboden is mag, ook al kan dat leiden tot gevaarlijke situaties en erger? Zonder zicht op zin en doel van uitingsvrijheid worden dergelijke kwesties niet duidelijk (paragraaf ‘Zonder uitingsvrijheid geen menselijkheid en samenleving’). Juridische inperking van uitingsvrijheid is even onvermijdelijk als omstrede (paragraaf ‘Uitingsvrijheid als positief en dus beperkt grondrecht’). Hier zal met name worden betoogd dat uitingsvrijheid in altijd weer andere en soms moeilijke omstandigheden menselijkerwijs verantwoord moet worden gebruikt. In het algemeen betekent het hebben van een grondrecht of enig ander recht nog niet de vrijheid dat recht onbeperkt te genieten. Zonder individuele burgerlijke verantwoordelijkheid of eigenlijk menselijkheid in verantwoorde omgang met grondrechten en andere rechten is er geen rechtsstaat (paragraaf ‘Gebruik van rechten en de gevolgen ervan: soms dus liever niet’). Wat is ten slotte de agenda? Pas op je woorden, met name in religieuze generalisaties, en bestrijd alle bedreigingen van de rechtsstaat (paragraaf ‘Agenda’).

#### ZONDER UITINGSVRIJHEID GEEN MENSELIJKHEID EN SAMENLEVING

*Viel hat erfahren der Mensch, Der Himmlischen viele genannt, Seit ein Gespräch wir sind – Und hören können voneinander*, schreef Hölderlin al rond 1800.<sup>1</sup> Zonder gesprek zijn wij ondenkbaar en met die fundamenteel dialogische vaststelling is het transcendentale van uitingsvrijheid of tenminste gedachtwisseling eigenlijk al gegeven. Gewoner gezegd: uitingsvrijheid is een mogelijkheidsvoorwaarde voor mens zijn en medemens zijn. Het spreekt vanzelf dat Hölderlins uitgangspunt door nog meer denkers is verwoord, hoe verschillend ook de vormen die eraan zijn gegeven. (Denk bijvoorbeeld aan Wittgensteins onmogelijkheid van een privétaal.) Zelfs elke conceptualisering en daarmee elk begrip van de werkelijkheid vooronderstelt de mogelijkheid van correctie door anderen. Anders is onderling begrip evenmin mogelijk.

Een nog meer op uitingsvrijheid toegespitste versie van dit denken is te danken aan Hampshire. In *Justice is conflict* keerde hij terug naar Plato’s analogie van de ziel en de stad.<sup>2</sup> Die moet opnieuw worden uitgelegd, stel-

de Hampshire: niet in termen van hiërarchie, maar in termen van gedachtewisseling. Er kan geen samenleving zijn zonder *audi et alteram partem* ('hoor ook de andere partij').

Bewustzijn en zelfbewustzijn zijn dus net zo dialectisch als leven en samenleven. Dat geldt voor de intiemste afweging van strikt individuele redenen net zo goed als voor de gedachtewisseling en besluitvorming in eigen kring en uiteindelijk – als het goed is – ook in de samenleving, de rechtsorde en de staat. Dit is inderdaad een 'transcendentale', een niet weg

*Wie niet in innerlijke vrijheid kan denken en peinzen is net zomin echt mens als wie niet publiekelijk kan zeggen, schrijven en afbeelden wat hij wil*

te denken mogelijkheidsvoorwaarde voor menselijk bestaan. Zonder uitingsvrijheid krijgt die transcendentale dialectiek geen kans. (Natuurlijk is er nog veel meer voor nodig, van veiligheid tot en met goed onderwijs, maar dat is hier niet aan de orde.) Daarmee is die uitingsvrijheid zelf een mogelijkheidsvoorwaarde voor een menselijk en menswaardig

leven en samenleven. Wie niet in innerlijke vrijheid kan denken en peinzen is net zomin echt mens als wie niet publiekelijk kan zeggen, schrijven en afbeelden wat hij wil.

Hampshire stelt zelfs dat *audi et alteram partem* in deze relativistische tijd de enige onomstreden morele of eigenlijk menselijke waarde kan en moet zijn. Hoezeer mensen ook van mening en fundamentele overtuiging verschillen, zolang zij bereid blijven naar elkaar te luisteren is er hoop op geschilbeslechting en beschaafde samenleving, hoe ver mensen ook van elkaar af kunnen staan. Hierin heeft Hampshire gelijk en daarmee heeft uitingsvrijheid als vooronderstelling van hoor en wederhoor eigenlijk ook een onbetwistbare status als grondwaarde 'voorbij' alle relativismen.<sup>3</sup>

Bescherming van uitingsvrijheid is dus uiteindelijk niets anders dan bescherming van de persoon: zonder gedachtewisseling zijn wij niets, dus heeft de transcendentale dimensie van die gedachtewisseling een grondrecht op bescherming, in ieder geval door garantie van uitingsvrijheid. Uitingsvrijheid heeft nog meer gronden, al zijn die niet allemaal even fundamenteel. Mill stelde in *On liberty* (1859) dat uitingsvrijheid belangrijk is voor de ontwikkeling van wetenschap en kunst en cultuur. Ook is uitingsvrijheid een vooronderstelling van publieke kritiek, bijvoorbeeld tegen fundamentalistische religies.<sup>4</sup> Bovendien is die uitingsvrijheid een democratisch gelegitimeerd grondrecht – al sluit die democratische legitimatie niet bij voorbaat elke kritiek uit.



## UITINGSVRIJHEID ALS POSITIEF EN DUS BEPERKT GRONDRECHT

Positiefrechtelijk is uitingsvrijheid tenminste in beschaafde rechtsorden terecht hecht verankerd (positief recht is het geldend recht). Zonder uitingsvrijheid is er immers geen menswaardig bestaan. Nog niet zo lang geleden was het *Handyside*-arrest dan ook een Europeesrechtelijke mijlpaal. In ieder geval de politieke gedachtewisseling moest de ruimte krijgen, inclusief de vrijheid *to shock, disturb or offend*. Recente Europese rechtspraak is minder liberaal (als door de Hoge Raad in een uitspraak van 16 december jl. tegen een publieke homohater nog eens uitgelegd). De *margin of appreciation* is groter geworden: lidstaten hebben steeds meer speelruimte om uitingsvrijheid juridisch te beperken.

Juridische beperkingen van uitingsvrijheid zijn er altijd geweest. Belediging kan strafbaar zijn, schadelijke verdraaiing van feiten over personen en zaken kan een onrechtmatige daad opleveren, de openbare orde kan eisen dat uitingsvrijheid tijdelijk wordt beperkt. Maar niet altijd is duidelijk waar de grenzen liggen. Zo werd en wordt in Nederland geprocedeerd naar aanleiding van de art. 137c en 137d Sr., over belediging, aanzetten tot haat en discriminatie. Met name in het eerder genoemde arrest over belediging van homo's lijkt de Hoge Raad rechtszekerheid minder belangrijk te vinden dan strafrechtelijke bestrijding van kennelijk ongewenste uitingen. Wetsuitleg en andere juridische exegese in deze en dergelijke zaken zijn dermate onnavolgbaar dat minder juridisch geschoolde rechtsgenoten nauwelijks meer kunnen nagaan wat zij nog mogen zeggen en wat niet. Maar strafrecht en handhaving ervan kunnen niet zonder rechtszekerheid.

Hoe dan ook kan geen wetgeving en rechtspraak voorzien in alle mogelijke afwegingen van uitingsvrijheid tegen andere rechten en belangen. Te veel hangt af van de omstandigheden van het geval. Wat wordt gezegd, geschreven en/of afgebeeld, door wie, voor welk publiek? Zo is er nog veel meer casuïstiek. Daarmee rijst de vraag of deze en dergelijke strafbepalingen niet beter kunnen worden afgeschaft. Maar juridisch onbeperkte uitingsvrijheid is ook niet aannemelijk. Kan redelijke beperking van uitingsvrijheid niet beter worden overgelaten aan de civiele rechter en voor zover de openbare orde in het geding is aan de uitvoerende macht? Ook dat zal niet altijd goed werken.

## GEBRUIK VAN RECHTEN EN DE GEVOLGEN ERVAN: SOMS DUS LIEVER NIET

Rechtsgenoten moeten zelf grenzen stellen aan gebruik van uitingsvrijheid. Eigenlijk geldt dat voor het gebruik van nog veel meer rechten. Wievoorrang heeft, maar ziet aankomen dat die voorrang ook nemen dodelijk

kan zijn, zal liever even wachten. Technisch faillissement is nog steeds niet verboden, ook niet als oneigenlijk middel om kosteloos af te komen van

*Wat niet verboden is mag,  
maar is daarom nog niet  
wenselijk en menselijk.*

*Something may be lawful,  
but still awful*

‘overtollig’ personeel. Een weerloze wederpartij kapotprocederen mag, maar leidt daarom nog niet tot meer recht in de wereld. Wat niet verboden is mag, maar is daarom nog niet wenselijk en menselijk. *Something may be lawful, but still awful.*

Sterker nog: ‘wat niet verboden is mag’ is niet veel meer dan een

recept voor de nieuwe natuurtoestand. Wie doet wat mag zoals dat uitkomt is niet veel beter dan de calculerende burger die eigen belangen najaagt in termen van pakkansen. Zonder verantwoord gebruik van juridische mogelijkheden die niet nog eens juridisch kunnen worden gereguleerd, is er geen rechtsstaat. De rechtsstaat wordt juist gedragen door factoren waar die staat zelf niet voor kan zorgen. Burgerlijk fatsoen in ruime zin is er één van. Dit is een wezenlijk kruispunt van recht en moraal, of gewoon van menselijkheid.

Ook voor uitingsvrijheid geldt dat het hebben van een recht nog niet alles zegt over verantwoord gebruik ervan. Wie in de macht van een misdadige gijzelaar zijn kwelgeest meedeelt dat hij een crimineel is, spreekt ruimschoots binnen juridische grenzen de waarheid. Of dat ook verstandig is valt echter te betwijfelen. Net zo goed zal niemand bij zijn verstand het in zijn hoofd halen om in de Islamitische Staat een spotprent van de profeet Mohammed te publiceren. Dat eindigt bijna zeker in een pijnlijke dood. Moeilijker, maar niet principieel anders is de vraag hoe in het vrije Westen dergelijke risico’s moeten worden afgewogen. Zolang terrorisme nog niet is uitgeroeid, dreigt altijd gevaar van aanslagen tegen tekenaars en anderen, ook al blijven zij binnen juridische grenzen van uitingsvrijheid.

Leven gaat nu eenmaal voor uitingsvrijheid, hoe belangrijk uitingsvrijheid ook is. Zonder uitingsvrijheid is er immers geen menselijk leven en samenleven. Maar dan moeten die levens er wel zijn en blijven. Ook hier geldt dat gebruik van rechten, hoe fundamenteel ook, moet worden afgewogen in termen van andere en soms nog wezenlijker rechten en belangen. Dergelijke afwegingen kunnen nu eenmaal niet door juridische autoriteiten in algemene termen worden vastgelegd. Uiteindelijk is dat ieders eigen verantwoordelijkheid, die daarmee nog niet willekeurig is. Op het spits gedreven: blijven leven is belangrijker dan plaatjes tekenen, hoe gemakkelijk die ook kunnen zijn.

Dit zijn en blijven natuurlijk ingewikkelde, zo niet onmogelijke inschat-

tingen: hoe groot is de kans dat geestelijk versluierden zo niet gestoorden dodelijke aanstoot nemen aan spotprenten die bij anderen hooguit lachlust opwekken? Kritiek op vreemde religies kan toch niet worden nagelaten omdat fundamentalistische gelovigen of eigenlijk terroristen gewa-penderhand laten zien dat zij die niet verdragen?

Waar ligt dus de grens tussen laakbare uitlokking en even laakbaar toe-geven aan terreur? Een algemeen antwoord is niet te geven. Maar net zo-min kan elk uit de weg gaan van uitlokking worden bestempeld als de-faitisme. Integendeel. Wie mogelijke dodelijke gevolgen ernstig neemt, laat daarmee juist zien dat hij het leven ernstig neemt. Precies dat moet ons van terroristen blijven onderscheiden. Sterker nog: geen onnodige aan-leidingen bieden tot terroristische aanslagen kan zelfs deel van de strijd tegen dodelijk fundamentalisme zijn. Voorlopig is die strijd nog wel wat belangrijker dan het opzoeken van grenzen van uitingsvrijheid. Anders gezegd: wie niet wil wijken voor terreur in naam van ‘rechtsstatelijk heilige beginselen’ en dus de grenzen van uitingsvrijheid blijft opzoeken, is eigenlijk net zo fundamenteel of eigenlijk fundamentalistisch compro-misloos als zijn ergste vijanden.

Om een nog andere reden is onbeperkt gebruik van uitingsvrijheid bin-nen strafrechtelijke en andere juridische grenzen niet altijd geboden. Na de aanslagen op de mensen van *Charlie Hebdo* en anderen verbaasde Abdel-kader Benali zich over het gebrek aan begrip voor gevoelens van gematigde moslims.<sup>5</sup> Al als jongen was hij ontzet over voor hem onbegrijpelijke be-spotting van zijn profeet. Hij stond en staat daarin niet alleen. Wie ook daarmee rekening wil houden, al was het maar uit eenvoudige medemense-lijkheid, tekent en schrijft misschien toch net iets voorzichtiger. Toch rijst ook hier de vraag waar grenzen liggen tussen bona fide gekwetstheid en de terreur van andersdenkenden die elke afwijking van eigen standpunten willen verbieden, en erger. Met alle respect voor *Charlie Hebdo*: zo gek is het dus niet dat sommige schrijvers de *PEN*-prijs niet zo’n goed idee vonden.

#### AGENDA

Verantwoording van grondslagen én van gebruik van uitingsvrijheid gaat dus nogal wat verder dan recht en politiek. Uitingstvrijheid is een mogelijk-heidsvoorwaarde van mens en medemens zijn. We kunnen dus niet zonder, net zo goed als wij met onszelf en met onze medemensen rekening moeten houden als wij van die uitingsvrijheid gebruikmaken. Maar natuurlijk niet meer dan nodig is. Zinnvolle uitingsvrijheid vooronderstelt een samenleving waarin mensen zonder angst en ongehinderd van dat recht gebruik kunnen maken. Juridische beperking van uitingsvrijheid mag niet verworden tot

toegeven aan terreur, ook die van de ‘gekwetste gevoelens’. (Nederlandse en Europese rechters lijken die les niet helemaal ter harte te nemen.)

Terreurbestrijding komt op de eerste plaats, natuurlijk niet alleen om uitingsvrijheid te beschermen. Overheden moeten desnoods gewapenderhand laten zien dat zij rechtsstatelijke vrijheden ernstig nemen. Dat reikt van doelmatige bescherming van tekenaars en redacties en ander gewapend optreden tot pogingen om voedingsbodems van terrorisme droog te leggen. Mensen die zelfs de grondregel van hoor en wederhoor niet respecteren en eigenlijk alleen kunnen ‘praten’ door de wapens tegen ons op te nemen en geweld te gebruiken, moet elke vrijheid daartoe worden ontnomen.

Al houden zelfs zij het recht om zichzelf in een eerlijk proces te verdedigen. Uiteindelijk is iedereen een mens, zelfs de terrorist. Mensen zijn gelijkwaardig, culturen niet (zoals Cliteur al jaren terecht stelt). ‘Wie een mens redt, redt een wereld.’ Deze wijsheid gaat verder dan de joods-christelijke traditie. Neem die wijsheid ernstig, en houdt dus ook op met thematisering van het probleem in termen van ‘islamieten’ tegen ‘westerlingen’. Nogal eens is dat niets anders dan denigrerende generalisering zonder enig wetenschappelijk en menselijk belang. De enige thematisering ter zake is die van mensen tegen misdaad. Religie hoort er niet toe te doen, tenzij verklaringen en voorspellingen van onmenselijk gedrag in termen van religie kunnen helpen in de strijd tegen terrorisme. Tot nu toe heeft het daar niet de schijn van. Eerder lijkt de islam te worden misbruikt als vrijbrief voor wandaden met nogal wat duisterder oorzaken en motieven. Daaraan moet iets worden gedaan en dat gaat verder dan gratuite religiekritiek (al dan niet in cartoons).

Uiteindelijk gaat het om minder misdaad, voor meer mensen, die binnen redelijke perken moeten kunnen zeggen, schrijven, tekenen wat en leven zoals zij zelf willen. Grenzen daaraan blijven uiteindelijk kwesties van individuele verantwoordelijkheid. Wij zijn niet alleen. Samen moeten wij terrorisme bestrijden, of eigenlijk alle misdaad, in woord en daad. Gerechtigheid blijft strijd (aldus het antieke maar eigenlijk eeuwige motto van Hampshires *Justice is conflict*).

#### Noten

- 1 Friedrich Hölderlin, ‘Friedensfeier’, in: Idem: *Sämtliche Werke* (deel 2). Stuttgart: Kohlhammer, 1970 v.
- 2 Stuart Hampshire, *Justice is conflict*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- 3 Zelfs de relativismediscussie als zodanig kan niet worden gevoerd zonder

hoor en wederhoor. Dit doet weer denken aan gecompliceerde versies van Hampshires argument, in de vorm van de *transzendente Kommunikationsgemeinschaft* volgens Habermas, Apel en anderen.

- 4 Zie bijvoorbeeld: Paul Cliteur, ‘Vrijheid van expressie na Charlie’, *Nederlands Juristenblad* 90 (2015), nr. 5, pp. 306-311.
- 5 Zie *NRC Handelsblad*, 17 januari 2015

Pieter Omtzigt

## ‘Christenvervolgning in de Levant raakt aan de wortels van Europa’

Als lid van de Parlementaire Vergadering van de Raad van Europa en woordvoerder religieuze vrijheid van de CDA-fractie zet Pieter Omtzigt zich in voor mensenrechten. In het bijzonder godsdienstvrijheid staat steeds meer onder druk. Verschillende organisaties, zoals Open Doors, stellen dat christenen de meest vervolgd geloofsgroep zijn. ‘Hoeveel christenen er precies worden vervolgd is moeilijk te zeggen. Neem Soedan, waar sprake is van een gemengd etnisch-religieus conflict. De precieze reden waarom iemand wordt gedood is niet altijd helder. Bovendien lopen definities van vervolging uiteen. Maar vast staat dat wereldwijd veel christenen hun geloof niet vrij kunnen belijden. De vervolging van religieuze minderheden vindt plaats in buitengewoon intolerante regimes. Humanisten hebben onlangs uitgebreid verslag gedaan van de vervolging van agnosten en atheïsten. Als je de kaart van dat onderzoek over die van Open Doors legt, dan vallen landen in het Midden-Oosten op. Islamitische regimes die op basis van de sharia afvalligheid zwaar bestraffen, soms zelfs met de doodstraf. Men kent het eigen geloof een absolute status toe.’

Moet worden vastgesteld dat de Arabische Lente slecht is uitpakkt voor christenen? ‘Wij zijn momenteel getuige van de effectieve verdrijving van christelijke minderheden die bijna tweeduizend jaar hebben bestaan. Is opereert precies in het gebied waar



FOTO: DIRK HOL

PIETER OMTZIGT (1974)

Tweede Kamerlid namens het CDA en lid van de Parlementaire Vergadering van de Raad van Europa.

buiten Libanon en Egypte tot voor kort nog aanzienlijke minderheden woonden, zoals in Mosoel en de vlakte van Ninive. Praktisch niemand verdedigt deze groep mensen, op enkele zelfgeformde christelijke militieën na.’

‘De geschiedenis van het Midden-Oosten kent lange periodes van vreedzaam samenleven, maar als in tijden van conflict de bescherming van een bepaalde machthebber wegvalt, worden minderheden verdreven. Nu is sprake van de grootste christelijke uit-

tocht in de Levant sinds honderdvijftig jaar. In Turkije (het Ottomaanse rijk) maakten christenen ongeveer honderdtwintig jaar geleden nog vijftien tot twintig procent van de bevolking uit, en nu is dat nog maar een half procent. Vooral de Armeense genocide was een grote klap, en daarna is men blijven wegtrekken. Een vergelijkbaar proces is nu in andere landen gaande. Inmiddels wonen er meer Syrisch orthodoxen in Twente dan in Zuidoost-Turkije.’

\* \* \*

In welke zin raakt het verdwijnen van het Midden-Oosterse christendom ook Europa? ‘Drie jaar geleden stelde ik een boek samen over het Turkse klooster Mor Gabriel uit 397 na Christus. De Turkse overheid bemoeit zich hiervan voortdurend het voortbestaan. Het boek overziend, rest voor mij persoonlijk eigenlijk de trieste conclusie dat we de laatste overblijfselen van het Byzantijnse Rijk kwijtraken.’

‘Het oosterse christendom bestond al voor de kerstening van het Westen, en die wortels van Europa dreigen nu definitief verloren te gaan. In het Midden-Oosten staan de oudste kloosters ter wereld, liggen synodevaders begraven en wordt het Aramees nog gesproken, iets wat straks hooguit nog een liturgische taal zal zijn. Is wist die sporen uit, zoals ze dat ook doen met sjiiitische heiligdommen en Romeinse monumenten. Er wordt heel bewust een snoeiharde assimilatiepolitiek gevoerd: bekering, belasting betalen of de dood.’

‘Syrië is een van de grootste open wonden van de internationale gemeenschap. Inmiddels woont de helft van de bevolking – christenen, soennieten en sjiieten – niet meer op zijn oorspronkelijke plek. Verschillende grootmachten hoopten met hun steun voor Assad,

het Vrije Syrische Leger of zelfs is een geopolitiek voordeel te behalen. Het ergst denkbare is een overwinning van IS, maar vooralsnog is het beeld wisselend, mede door het optreden van de Koerden. Nederland moet naast het ingrijpen in Irak ook in Syrië optreden. Volkenrechtelijk kan dat. En we hebben de plicht om uitreizigers tegen te houden, zodat onze eigen onderdanen niet kunnen meedoen aan genocidale handelingen. De Wet internationale misdrijven biedt bovendien de mogelijkheid tot vervolging. Tegelijkertijd zal het bloed, zweet en tranen kosten om het land na de oorlog weer op te bouwen.’

\* \* \*

Volgens Omtzigt moet godsdienstvrijheid een speerpunt zijn in het Nederlandse mensenrechtenbeleid. ‘Nederland zet zich immers ook in voor andere specifieke groepen. Het heeft mij verbaasd dat minister Timmermans religieuze vrijheid niet specifiek wilde benoemen, maar zijn opvolger Koenders is op het gezamenlijk aandringen van CDA, CU en SGP bijgedraaid. Wij moeten er bovendien oog voor hebben dat religieuze tolerantie alleen kan bestaan op basis van wederkerigheid. Dit betekent ook het transparant maken van de financiële banden tussen religieuze gemeenschappen in Nederland en onvrije landen als Saoedi-Arabië en Qatar.’

‘Wij moeten zelf het speelveld definiëren. Geloofsvrijheid behelst ook het recht van afvalligheid of om van godsdienst te veranderen. Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens heeft niet voor niets benoemd dat er een conflict bestaat tussen de sharia en enkele elementaire mensenrechten, zoals de gelijkheid tussen man en vrouw en de godsdienstvrijheid. Het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens dient als minimum gegarandeerd te zijn.’





# *Politiek van vrijheid*



# De paradox van de vrijheid

*In het politieke domein is vrijheid een hoge, zo niet de hoogste, waarde. In zo ongeveer alle niet-politieke domeinen is vrijheid daarentegen nooit de hoogste waarde, maar speelt hooguit een ondergeschikte, faciliterende rol. Dat betekent, paradoxaal gesproken, dat de politieke orde vrijheid als hoogste waarde tout court actief dient te ontmoedigen, zonder daarbij de politieke vrijheid te schaden. Hoe kan dat? Hoe kan de politiek aan morele beïnvloeding en aan sociale cohesie werken, zonder paternalistisch de vrijheid van mensen in te perken? Voor de christendemocratie dienen zich hier interessante mogelijkheden aan.*

---

door *Govert Buijs*

---

De auteur is bijzonder hoogleraar politieke filosofie en levensbeschouwing aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

VRIJHEID IS IN HET DOMEIN VAN DE POLITIEK DE HOOGSTE WAARDE, maar in vrijwel alle andere domeinen (familie, buurt, civil society, internet, sport, economie) een van de laagste waarden – ziedaar in staccato wat ik zou willen noemen de paradox van de vrijheid. Deze paradox van de vrijheid is, als ik het goed zie, slecht begrepen in de politieke theorievorming. Een goed begrip van deze paradox is echter essentieel voor een christendemocratische visie op vrijheid en voor een christendemocratische politieke vertaling van die visie.

## POLITIEK DE HOOGSTE WAARDE

In het politieke domein, daar waar de staat via wetgeving en maatregelen actief is en ingrijpt in het leven van burgers, is vrijheid zonder meer een hoge, zo niet de hoogste, waarde – daar schuilt het gelijk van het libera-

lisme (hierin geïnspireerd door elementen en ervaringen uit de christelijke traditie). Wie in de politiek het eminente belang van vrijheid bagatelliseert, plaveit de weg voor een allesbepalende, wellicht zelfs een totalitaire, staat. In de loop van de geschiedenis zijn politieke structuren vrijwel zonder uitzondering onderdrukkend geweest. Een echo daarvan vinden we in de Bijbelse verhalen (maar die echo's zijn overal in de geschiedenis hoorbaar). Aan de ene kant is er het exodusverhaal, over een slavenvolk dat wegtrekt uit de repressieve intolerantie van het Oud-Egyptische imperium, op weg naar een bevrijde toekomst. Maar vrijheid is ambivalent. Aan de andere kant lezen we namelijk het verhaal dat het bevrijde Israël zelf een 'koning als de andere volken' verlangt. De profeet waarschuwt: een koning is niet mals, heft belastingen, vergt dienstplicht, knevelt mensen. Maar kennelijk willen mensen vaak ook graag een 'sterke man'. En in het Nieuwe Testament heet het: 'de heersers over volken spelen de baas over hen en de groten der aarde gebruiken hun macht' (Mattheüs 20: 25). Inderdaad is hiermee een vrijwel universele toestand aangeduid in een lange fase in de wereldgeschiedenis, de fase van de koninkrijken en imperia, vanaf het oude China van weleer in het Oosten tot en met de Azteken in het Westen en al de tijden en plaatsen daartussenin. Die toestand appelleert zowel aan het verlangen van sommigen om te heersen als aan het verlangen van anderen om een heerser te gehoorzamen. En om de ambivalentie nog wat op te voeren: beide verlangens huizen vaak in één en dezelfde inborst, in één ziel, in ons aller ziel.

'Maar zo zal het onder u niet zijn', zegt Jezus tegen zijn volgelingen (Mattheüs 20: 26): geen baasspelerijtjes! Dit waren ronduit revolutionaire woorden die in de loop van het achterliggende millennium met name in West-Europa op een bijzondere manier zijn gaan ontkiemen. Aan die ontkieming is het oud-Germaanse woord 'vrijheid' gekoppeld. De stam 'fri' duidt vooral op het niet-slaaf zijn. De Germaan definieerde zichzelf kennelijk in belangrijke mate als 'aan niemand onderworpen'. Dat kreeg ook de connotatie van 'Ons Soort Mensen', tegenover die andere groep van onderworpenen. Het christendom als antibaasspelerijreligie kon prima aansluiten bij het antislavernijsentiment van de Germanen, en kon ook uitstekend uit de voeten met die connotatie van als gelijken omgaan met, ja, liefhebben (vgl. 'vrijen' als werkwoord!) van anderen. Maar die etnisch-politieke inperking, tot de eigen groep, dat zat niet lekker. Het christendom introduceerde in deze contreien daarom de stoutmoedige gedachte dat vrijheid alle mensen rechtens toekomt. Paus Gregorius de Grote schreef in de zesde eeuw in een beroemd geworden brief, waarin hij een paar slaven de vrijheid gaf, over de *pristina libertas*, de oorspronkelijke vrijheid waarin God alle mensen geschapen heeft. Met deze brief in de hand beginnen later in Noord-

Italië en West-Europa (dan spreken we over de twaalfde eeuw) campagnes tegen dat millennia-oude, wereldwijd verspreide instituut van de slavernij. Rond 1500 is vrijwel overal in Europa de slavernij afgeschaft – een voluit middeleeuwse, christelijke verworvenheid (die moderne intellectuelen met opvallende gretigheid proberen te vergeten). Pas later, in het hart van de moderne tijd, als er grof geld mee te verdienen valt, wordt in de koloniën weer slavernij ingevoerd en wordt door Europeanen in verafgelegen streken een enorme slavenhandel opgetuigd – ondanks allerlei pauselijke encyclieken en prekende dominees die de slavernij en de slavenhandel probeerden uit te bannen. De *pristina libertas*, de vrijheid van de menselijke persoon, strekt zich overigens ook uit tot het familierecht. Paus Nicolaas I verbiedt reeds rond 860 gedwongen, door families gearrangeerde huwelijken. De huwelijkskeuze dient een vrije keus van twee partners te zijn.

Onder invloed van het christendom wordt Europa ook het toneel van een andere, wereldhistorische vrijheidsrevolutie: het geleidelijk aan meer en meer aan constitutionele banden leggen van koninklijke macht en willekeur.

*Onder invloed van het christendom wordt Europa het toneel van een wereldhistorische vrijheidsrevolutie: het aan banden leggen van koninklijke macht en willekeur*

Daarvoor was onder meer een grote serie revoluties nodig, maar die vonden dan ook plaats – heel anders dan elders en eerder in de wereldgeschiedenis. Het exact achthonderd jaar geleden ondertekende *Magna Carta* is er een eerste getuige van.

Veel belangrijker nog is de vorming van steden, coöperatieve gemeenschappen van vrije mensen,

oefenplaatsen van door burgers gedeelde macht, exercitieterreinen voor politieke vrijheid (inclusief in principe gegarandeerde vrije huwelijkskeuze). Stadslucht maakt vrij! Hoewel sinds de vroegmoderne tijd vanuit diverse koningshuizen allerlei pogingen in het werk gesteld worden om absolute macht te verkrijgen – en hoe graag zoekt men hiervoor van hoftheologen en hof filosofen de legitimatie – blijkt uiteindelijk de in de steden ingeefende beweging van onderop sterker. De burgerlijke cultuur blaast het ene na het andere koningshuis op, te beginnen in Nederland, waar men begint ‘de tirannie te verdrijven die ons het hart doorwondt’, en daarna (ast) in Zwitserland, Engeland, Amerika, Frankrijk (waar overigens het absolute koningschap inmiddels zo lang huisgehouden had dat het land tot op de dag van vandaag moeite heeft een redelijk functionerende democratie in stand te houden en men steeds weer heimelijk naar ‘zonnekoningen’ verlangt). Het Westen weet zich geleidelijk te bevrijden van illegitieme macht door de macht door middel van allerlei procedures intern te binden aan het recht en

extern, qua zeggenschap over andere domeinen, principieel te begrenzen. Zo kon de ruimte ontstaan voor niet door de politiek beheerste sferen, die men dan ook heel goed vrijheidssferen kan noemen. Deze revolutiegolf houdt sinds het begin van de twintigste eeuw niet bij Europa's grenzen halt, maar spoelt verder – met vooralsnog zeer wisselend succes. Onmiskenbaar echter voltrekt zich hier, evenals in de uitbanning van de slavernij, een wereldhistorische aardverschuiving in het denken en doen van politiek, alweer een voluit middeleeuwse, christelijke verworvenheid (een gegeven dat moderne intellectuelen eveneens met opvallende gretigheid proberen te vergeten; wat hebben die intellectuelen toch?).

Wie de afschaffing van de persoonsslavernij en de inperking van de politieke macht samen neemt, ziet de contouren van een vrije samenleving, waarin vrije burgers een politieke orde creëren die vrije, niet-politieke sferen erkent en stimuleert: vrije godsdienst, vrij onderwijs, een vrije economie, een vrije civil society, vrije kunst, vrije media.

Natuurlijk kan ook in het politieke domein vrijheid niet de enige waarde zijn. Er dient in een politieke gemeenschap ook een bepaalde mate van sociale cohesie te zijn, nodig om met elkaar de vrijheidsorde te dragen. Als burgers zich niet op een bepaalde manier met elkaar verbonden weten, is er weinig draagvlak om elkaar vrijheid te gunnen. Het bevorderen van sociale cohesie laat zich echter niet zo gemakkelijk verbinden met politieke vrijheid. Daar ligt een zwakte van de vrijheidsdemocratieën en met name van de politieke theorie die zich sinds de twintigste eeuw als hun vrijwel exclusieve hoeder presenteert: het liberalisme.

#### IN NIET-POLITIEKE DOMEINEN DE LAAGSTE WAARDE

Het liberalisme, zoals dat tot ontwikkeling gekomen is als een zelfverweerde en nogal eenzijdige telg van het christendom, is hoe langer hoe meer het risico gaan lopen voertuig te worden van de opvatting dat vrijheid de hoogste waarde tout court is. De misvatting is begrijpelijk: ieder die in historisch perspectief de zojuist aangegeven aardverschuivingen gadeslaat, kan niet anders dan diep onder de indruk komen van de westerse realisatie van de vrijheid. Dit wereldhistorische succes heeft er echter, met name pas in de tweede helft van de twintigste eeuw, mede toe geleid dat vrijheid hoe langer hoe meer naast de verticale werking (de relatie tussen overheid en burger) ook horizontale werking gekregen heeft, in de relatie tussen burgers onderling en in allerlei niet-politieke sferen. Dat dit een misvatting is, is eenvoudig in te zien aan de hand van een aantal voorbeelden.

Wettelijk gegarandeerde vrije partnerkeuze is een groot, onopgeefbaar goed, maar wie beweert dat vrijheid de kern is van een huwelijks- of partner-

relatie is waarschijnlijk nooit verliefd geweest en kent liefde niet. Partnerschap is, hoe men het ook wendt of keert, verbinding. Blijde verbinding weliswaar, maar toch: verbinding, opgeven van vrijheid. Men geeft in vrijheid elkaar over en weer het recht een appel op elkaar te doen – en dat is geen vrijheid meer. Is dat erg? Nee, want in een partnerrelatie is liefde de hoogste waarde, niet vrijheid.

Of – een heel ander voorbeeld – een vrije economie met een vrije bankensector is een belangrijk goed, zowel vanwege de vrijheid zelf (het is een waarde in zichzelf dat mensen zelf kunnen kiezen wat ze produceren en waar ze gaan werken) als vanwege de creativiteit die een vrije markt losmaakt. Maar de kern van een economie ligt in zorgvuldige waardetoevoeging samen met en ten behoeve van gelijkwaardige anderen, in coöperatieve waardecreatie. Dat is iets heel anders dan de markt zien als platform voor de realisatie van mijn allerindividueelste vrijheid, alsof anderen niet bestaan of op hun best slechts minderwaardig materiaal vormen voor mijn private levensproject, uitmelkbare productiemiddelen voor mijn winstmaximalisatie, zoals het dominante mensbeeld in de bankensector (ver) werd.

Natuurlijk mag er in domeinen als opvoeding of onderwijs geen knechtende en knevelende, onderdrukkende sfeer zijn, maar evenzeer is duidelijk dat maximale vrijheid ook hier ronduit misdadig is. In de opvoeding is men actief bezig het kind ‘in te leiden in betekenissen’ (zoals de definitie van Imelman luidt)<sup>1</sup> of beter wellicht nog: ‘in te wijden in betekenissen’. Dat betekent onmiskenbaar dat men op eigen gezag aan het kind van alles aanbiedt waar het kind op dat moment in zijn leven helemaal niet voor zou kiezen. Lezen, rekenen, schrijven, taal; veel kinderen zouden in hun vrijheid net zo lief buiten voetballen. Maar daarmee zouden we het kind juist allerlei ontplooiings- en ontwikkelingsmogelijkheden onthouden. Opvoeding en onderwijs betekenen juist niet het kind vrijlaten, maar het aan de hand nemen en van alles doen proeven, aanraken, horen, zien en benoemen, opdat het daarna in vrijheid een eigen betekenisoriëntatie kan ontwikkelen. Alleen zo gaan werelden open.

Zo kan men doorgaan: vrije media zijn essentieel, maar daarbinnen moet het uiteraard om betrouwbare informatie en niet om vrije fantasie gaan. En in de zorg legt men terecht nadruk op ‘autonomie’, vrijheid van de patiënt, maar het gaat natuurlijk om liefdevolle zorg.

Concluderend: in zo ongeveer alle niet-politieke domeinen, om te beginnen die van familie, buurt en civil society (wat we in Nederland het ‘middenveld’ noemen), maar ook het domein van internet, het economische domein en het domein van de sport, wat we ook opnoemen, vrijheid is in al die domeinen eigenlijk nooit de hoogste waarde, maar speelt hooguit

een ondergeschikte, faciliterende rol. In het westerse, burgerlijke maatschappijmodel is politieke vrijheid wel degelijk een noodzakelijke voorwaarde voor het functioneren van allerlei niet-politieke sferen. Die sferen kan men typeren als ‘soeverein’, zoals Abraham Kuyper deed, maar dat is te mager, te negatief. Het zijn verantwoordelijkheidssferen, waardesferen. Beter nog: het zijn humaniseringsferen, vreugdesferen, gelukssferen. Want overal waar mensen waarden realiseren, realiseren ze iets van hun menselijke bestemming en creëren ze vreugde. In al die sferen heeft vrijheid op zichzelf daarom niet zoveel te betekenen, maar worden mensen via heel andere waarden aan elkaar verbonden. Zo ontstaat een besef van onderlinge verbondenheid tussen mensen – wat dan weer een essentiële voorwaarde is voor het gezamenlijk dragen van een politieke vrijheidsorde, waarbinnen we elkaars, ieders gelijke waardigheid garanderen. Zo

*Zonder civil society geen  
functionerende democratische  
rechtsstaat*

creëren de buitenpolitieke sferen, waarin vrijheid niet de hoogste waarde is, datgene wat essentieel is voor het draagvlak onder de politieke orde, maar wat die politieke orde niet zelf kan leveren. Zo bevestigt deze analyse wat door allerlei

sociaal- en politiek theoretici al sinds enkele eeuwen naar voren gebracht is: zonder civil society geen functionerende democratische rechtsstaat.

#### GEVOLGEN VAN DE MISPLAATSTE VRIJHEIDSGEDACHTTE

Als vrijheid impliciet of expliciet de hoogste waarde wordt in allerlei maatschappelijke domeinen, kunnen zich allerlei onvoorziene en ook vaak onwenselijke gevolgen voordoen. Men kan die op de algemene noemer van ‘desoriëntatie’ samenvatten. Met name in het permanente culturele overdrachtsproces van generatie op generatie kan er dan gemakkelijk kortsluiting ontstaan. Die kortsluiting kan uiteindelijk ook politieke gevolgen krijgen – en daarmee is een gevaarlijke dynamiek in het leven geroepen.

Er kan sprake zijn van *psychische* gevolgen. Waar een samenleving niet meer een diversiteit aan waarden als nastrevenswaard aanbiedt, maar al haar deelnemers terugwerpt op de eigen vrijheid – ‘zoek het maar uit’ – krijgt het kiezende individu een zware last te torsen. Dit bevindt zich dan in een situatie van oriëntatieloze diffuusheid, waarin het gemakkelijk zijn identiteit kan gaan zoeken in de imitatie van anderen en daarin in competitie-om-de-competitie. Er kan dan zomaar een platte ratrace ontstaan om te scoren op die indicatoren die kennelijk door anderen ook van belang geacht worden. De vrijheid slaat dan gemakkelijk om in een diffuse

groepsdwang waarbinnen snel onderscheid gemaakt wordt tussen ‘winners’ en ‘losers’, maar op grond van geheel onduidelijke criteria. Omdat je niet weet waarop je je echt kunt oriënteren, moet je eigenlijk alle opties tegelijk openhouden en op alle fronten tegelijk jezelf manifesteren. Dat vergt een set van competenties waarover maar enkelen beschikken. Als men psychische aandoeningen ook als sociaal-culturele signalen mag verstaan, is het veelzeggend dat veel hedendaagse aandoeningen binnen de geestelijke gezondheidszorg tegenwoordig in het borderlinespectrum geplaatst worden. In een oriëntatiearme context worden grenzen tussen ik en niet-ik kennelijk poreus en bezwijken mensen onder de diffuse vrijheid.

Er kunnen ook existentiële gevolgen zijn. Als vrijheid in allerlei sferen als de hoogste waarde wordt gepresenteerd, betekent dit dat het erg moeilijk wordt voor mensen om überhaupt waarden als waarden te herkennen en te ervaren. Alles van waarde wordt een te kiezen (of niet te kiezen) preferentie. De hele klasse van levensvormende, humaniteitdragende waarden – liefde, waarheid, schoonheid, arbeidsvreugde, zorgzaamheid, enzovoort – komen ervaringsmatig op gelijke hoogte te staan met pindakaas of pretparkbezoek. Daarmee liggen ervaringen van zinloosheid en nihilisme op de loer. Waarden krijgen pas hun verbindende, richtinggevende potentieel omdat ze in een groter kader van een gemeenschap of een traditie als van een fundamenteel ander niveau dan mogelijke individuele preferenties worden doorgegeven, belichaamd, gevierd.

Sociale gevolgen van ‘horizontale vrijheid’ zijn ook niet mals. Er is inmiddels een hele literatuur – en een achterliggende werkelijkheid – over hufterigheid, korte lontjes, Dikke Ikken, graaiende managers, een onder jongere generaties afnemende bereidheid tot zorggerelateerd vrijwilligerswerk, enzovoort. Als de sociale structuren geheel in de sleutel van de vrijheid komen te staan, blijven er geen sociale structuren over, maar op zijn best kortstondige ‘projecten’.

Uiteindelijk – en hier bijt de vrijheidsslang in zijn eigen staart – kunnen de psychische, existentiële en sociale gevolgen ook politieke gevolgen krijgen. Immers, het zozeer met vrijheidsdwang en keuzestress belaste individu kan zich gemakkelijk gaan wenden tot een instantie die voor hem de keuzes maakt. Het verlangen om overheerst te worden kan de overhand gaan krijgen. Bovendien, misschien is mijn buurman wel zoals ikzelf ben: een vrijheidsmaximaliseerder. Die moet zeker in toom gehouden worden, zodat hij niet met zijn levensstijl mijn omgeving onveilig maakt (maar ja, mijn buurman denkt waarschijnlijk net zo over mij).

In een dergelijke context kunnen gemakkelijk een groot maatschappelijk onbehagen en onveiligheidsgevoelens ontstaan, die de roep om ‘krachtige maatregelen’ in de hand werken. Als vrijheid een centrale maatschap-

pelijke waarde gaat worden, gaat ze een bedreiging vormen voor de politieke vrijheid.

Eén voorbeeld hiervan is te vinden in de recente veiligheidshausse. Hans Boutellier heeft hiervoor het beeld van bungeejumpen gehanteerd: we willen in absolute vrijheid ons eigen avontuurlijke leven leiden, maar als er iets misgaat, willen we wel heel graag een schuldige kunnen aanwijzen: de overheid, die toch een ‘vergunning’ heeft gegeven, en het bungeekoord toch heeft ‘gecertificeerd’?<sup>2</sup> De zelfdiscipline en zelfsturing en de ‘samen-discipline’ en ‘samensturing’ die tezamen essentieel zijn voor de niet-politieke sferen worden ingeruild voor politieke discipline en politieke sturing – alsof die vrijheid ons niet langer schelen kan. ‘Overheid, bescherm mij voor mijn medeburgers!’ ‘Overheid, bescherm mij voor mezelf en mijn mogelijk verkeerde keuzes’!

#### CONTOUREN VAN EEN CHRISTENDEMOCRATISCHE VRIJHEIDSPOLITIEK

De politieke paradox van de vrijheid kan nu een stap verder ontwikkeld worden. Hiervoor gaf ik een staccatoformulering: vrijheid is in het domein van de politiek de hoogste waarde, maar in vrijwel alle andere domeinen een van de laagste waarden. Daaraan moet de volgende, al even paradoxale uitwerking toegevoegd worden: een politieke orde waarin vrijheid de hoogste waarde is, heeft er voor haar voortbestaan alle belang bij dat in andere domeinen andere waarden dan vrijheid daadwerkelijk leidend zijn, en zal dus vrijheid als hoogste waarde tout court actief ontmoedigen, zonder daarbij een moment de politieke vrijheid te schaden.

Nu wordt het pas echt spannend! Hoe kan de politiek in niet-politieke sferen iets bewerken ‘zonder de politieke vrijheid te schaden’? Met andere woorden: hoe kan de politiek aan morele beïnvloeding en zo aan sociale cohesie werken, zonder paternalistisch de vrijheid van mensen in te perken? Toch liggen hier diverse mogelijkheden die juist voor een christendemocratische politieke oriëntatie interessant zijn. Hoe kan dit? Een aantal

mogelijkheden (die in oplopende mate van voorzichtigheid gehanteerd kunnen worden):

1. Door niet actief schade toe te brengen aan het aanwezige morele potentieel in allerlei sectoren. In recente jaren zijn er in allerlei sectoren – met op zich soms best lovenswaardige bedoeelingen – allerlei afrekenmecha-

*De grote nadruk op output, efficiency en kostenbeheersing heeft het besef van de leidende waarden binnen veel sectoren onderdrukt. Dat is spelen met vuur*



nismes in het leven geroepen die niet direct bevorderend waren voor een goed besef van de leidende waarden in die sectoren. De grote nadruk op output, efficiency en kostenbeheersing heeft het gesprek over en het besef van de leidende waarden binnen veel sectoren onderdrukt. Dat is spelen met vuur. Laat een overheid zich heel sterk bewust zijn van de (vaak onbedoelde) sociaal-morele gevolgen van haar sturing en haar beleid.

2. Door voorbeeldgedrag. De overheid dient in elk geval de waarden die men belangrijk vindt in de samenleving, zelf vorm te geven voor zover het haar eigen handelen betreft. Het is curieus om van burgers te verlangen dat zij zelf allerlei initiatieven nemen en tegelijk de giftenaftrek ter discussie te stellen. Wie respect in de samenleving belangrijk vindt, dient zelf respectvol met burgers om te gaan – ook al heeft men soms een formulier verkeerd ingevuld. Wie een participatiesamenleving wil, zal ook moeten nadenken over reële verlofregelingen (en die binnen de overheid ook toekennen). Dus: overheidsconsistentie.
3. Door morele dialoog. Een politicus kan, als medeburger-met-bijzondere-opdracht, de dialoog aangaan: over het maatschappelijk karakter van ondernemingen en instellingen, over topinkomens, over het sociale karakter van een woningcorporatie, over de zorgvisie van een verpleeghuis, enzovoort. Dat betekent helemaal niet dat een politicus zich dan direct committeert om er iets aan te ‘doen’, in de zin van met maatregelen of wetgeving komen. Juist christendemocraten erkennen het eminente belang van waarden, idealen en inspiratie en zouden dus een voorttrekkersrol kunnen spelen in het voortdurende debat hierover in allerlei sectoren. Op die wijze werken ze indirect, als een soort toegift, ook mee aan politieke stabiliteit.
4. Door verontwaardiging te uiten, naming-and-shaming in het geval van excessen of anderszins moreel moeilijk verdedigbare praktijken, én expliciete waardering voor waar juist moreel hoogstaande en moreel-creatieve praktijken ontwikkeld worden. Stel prijzen in, deel bloemen uit, feliciteer, bedank! Maar bedenk ook hedendaagse, hoffelijke, speel-se ‘pek en veren’.
5. Door subtiele, maar tegelijk volledig transparante stimulansen voor bepaald gedrag. Dat kan in de vorm van een subsidie zijn (of juist het uitsluiten of stopzetten van subsidie), maar ik denk hier vooral aan het zogenoemde ‘nudging’: overheidsduwtjes in de goede richting.
6. Pas in laatste instantie, maar dan moet er naast een morele grond ook een expliciete rechtsgrond voor zijn, kunnen maatregelen of wetgeving volgen.

#### CHRISTENDEMOCRATISCHE VRIJHEIDSTHEMA'S

Welke thema's kan men in relatie tot vrijheid als specifiek christendemocratische speerpunten aanwijzen?

1. *Vrijheid van godsdienst en levensovertuiging.* De christendemocratie kent vanuit haar eigen geschiedenis als geen ander het belang van gewetens- en godsdienstvrijheid. Ze zal zich dan ook actief inzetten voor geloofsvervolgden elders ter wereld. Dat kunnen christenen zijn, die op veel plaatsen in de wereld te maken hebben met allerlei subtiele en minder subtiele vervolgingen of kwetsbaarheid. Maar het kan ook om atheïsten gaan, die in nogal wat landen grote problemen ondervinden wanneer ze openlijk zeggen niet in een god of hogere macht te (willen/kunnen) geloven. Het werk van CDA-Tweede Kamerlid Omtzigt in relatie tot de situatie van Armeense christenen in Turkije verdient een eervolle vermelding in dit opzicht. Hiertoe behoort ook het opkomen voor de vrijheid tot ritueel slachten. De vrijheid van onderwijs is hier zeker ook een speerpunt.
2. *Bevrijding van seksuele slavernij.* Vrijheid van het (vrouwen)lichaam. Het is werkelijk godgeklaagd dat we in Nederland gedwongen prostitutie en mensen- i.c. vrouwenhandel hebben en er niet werkelijk door geraakt lijken te worden. Christendemocratische politici zullen dit thema onvermoeibaar op de agenda zetten.
3. *Bevrijding van financiële slavernij.* In snel toenemende mate hebben landen én consumenten binnen landen (met name in Nederland) én allerlei instellingen en organisaties hun hoofd in een strop gestoken (die hun maar al te graag voorgehouden werd door financiële instellingen). Daarmee is een nieuw soort onvrijheid ontstaan, die men financiële slavernij zou kunnen noemen. Zo kunnen landen elkaar in de financiële houdgreep nemen, maar zo kunnen banken ook burgers en bedrijven in een financiële houdgreep nemen. In Nederland kunnen mensen niet, zoals in Amerika, een huis teruggeven aan de bank. Daardoor lopen banken in feite te weinig risico en hebben ze een onevenredige machtspositie. Christendemocratische politici zullen er alles aan doen om de knevelende macht van het geld te doorbreken en te kijken naar ademgevende herstructurering van schulden (jubeljaar; een heel oude Bijbelse instelling), voor landen (Griekenland), voor instellingen en voor burgers. Te denken is ook aan het stimuleren van andere financieringsvormen (bijvoorbeeld crowdfunding). Grote voorzichtigheid in het aangaan van schulden – denk aan het financieringstekort – hoort hierbij. *Nemini me mancipavi*, zei Groen van Prinsterer trots: van niemand ben ik slaaf geworden. Dat is ook een financiële wijsheid.
4. *Vrijheid van de persoon (lichaam en geest).* In hoog tempo ontstaat in

Nederland een nieuwe onvrijheid rond het lichaam. Er is een levensstijl-politiek aan het ontstaan die diep ingrijpt in de vrijheid van mensen. Het rookverbod kan men rechtvaardigen met schade die toegebracht wordt aan anderen, maar er dreigt nu – het is nog niet zo ver – een nieuwe gezondheidsterreur, waarin hoe langer hoe meer het idee van een volmaakte, gezonde mens dwingend opgelegd wordt. Wee je gebeente als je een ziekte of een gebrek hebt: dat zul je dan wel zelf gedaan hebben. We dwingen elkaar, lichamelijk maar ook psychisch, hoe langer hoe meer in het strakke keurslijf van ‘succes’ – een genadeloos keurslijf, zonder tweede kans.

5. *Vrijheid voor maatschappelijk initiatief.* De mate waarin mensen in al die levenssferen in de achterliggende jaren aan toenemende regeldruk onderworpen zijn, is ten hemel schreiend. Ouders die vanwege staatsmaatregelen zelfs niet meer gezamenlijk hun eigen kinderen mogen opvangen, vloekt met de fundamentele vrijheidswaarde. Christendemocratische politici zullen vechten voor de vrijheid voor maatschappelijk initiatief (inclusief het ‘right to challenge’ voor burgers). Ja, soms zal er iets misgaan in ‘regelarme’ sferen, maar vast niet meer of vaker dan in dichtgeregelde sferen. En de fundamentele waarde dat mensen zelf waarden kunnen realiseren en zo gezamenlijk vreugde kunnen scheppen, is vele malen meer waard dan de absolute maar ook geestdodende schijnzekerheid van dichtgeregelde veiligheid.

#### AFSLUITEND

Vaak wordt onderscheid gemaakt tussen ‘vrijheid van ...’ en ‘vrijheid tot ...’. In het liberalisme staat de ‘vrijheid van ...’ centraal: vrij van overheersing door de staat en hoe langer hoe meer ook: vrij van banden met medemensen. Ook in de christendemocratie als politieke overtuiging is de ‘vrijheid van ...’ een heel belangrijk thema. Maar voor de christendemocratie als maatschappelijke beweging is de ‘vrijheid tot ...’ minstens zo belangrijk. De christendemocratie gaat graag met zichzelf en met alle medeburgers van goede wil de dialoog aan over doelen en waarden die het samenleven kleur en smaak, vreugde, geven, en die met ‘vrijheid’ weinig van doen hebben. Vrijheid tot ... het scheppen van vreugde.

#### Noten

1 Zie bijvoorbeeld: Jan Dirk Imelman, *Plaats en inhoud van een personale pedagogiek. Een bijdrage tot begripsanalytisch en fenomenologisch denken.*

Groningen: Tjeenk Willink, 1974.  
2 Hans Boutellier, *De veiligheidsutopie. Hedendaags onbehagen en verlangen rond misdaad en straf.* Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 2002.

# Godsdienstvrijheid: het blijvend belang van een omstreden recht

*Het is hoog tijd voor een eerherstel van de vrijheid van godsdienst, die in toenemende mate onder druk staat. In Nederland lijkt de overheid namelijk in toenemende mate te bepalen wat we moeten denken en geloven, wat onze hoogste waarden moeten zijn en hoe wij ons leven dienen in te richten. Maar het zou voor ons een onverdraaglijke gedachte moeten zijn dat we vragen en antwoorden, probleemstellingen en oplossingen, twijfels en nieuwe inzichten missen, omdat we elkaar de mond snoeren als wij dingen willen zeggen die er voor ons bij het samenleven werkelijk toe doen.*

---

door *Erik Borgman*

---

De auteur is lekendominicaan, hoogleraar publieke theologie en bekleder van de Cobbenhagenleerstoel aan Tilburg University.

HET RECHT OP GODSDIENSTVRIJHEID STAAT ONDER DRUK. Het wordt gezien als overbodig zolang de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van vereniging zijn vastgelegd. Velen hebben het gevoel dat wanneer het wordt gehandhaafd, dit ingaat tegen het gelijkheidsbeginsel. Immers, het heeft betrekking op mensen met een godsdienst en niet iedereen heeft een godsdienst. Waarom zouden mensen op grond van hun religie het recht hebben dieren te pijnigen, was de stilering van de discussie over het ritueel slachten.<sup>1</sup> Hetgeen dan niet zozeer leidt tot het overbodig, maar tot het onwenselijk verklaren van de godsdienstvrijheid. Degenen die denken dat het recht op godsdienstvrijheid religieuze mensen bevoordeelt, zouden zich door de geschiedenis kunnen laten corrigeren. Zo is de vrijheid

atheïst te zijn tot stand gekomen dankzij een succesvol beroep op het recht op de vrijheid van godsdienst.

Het recht op de godsdienstvrijheid legt uiteindelijk vast dat de staat niet over onze diepste overtuigingen gaat en ons niet kan voorschrijven om iets wel of niet te geloven. Nederlanders hebben de neiging dit te trivialisieren en tot een vanzelfsprekendheid te maken: iedereen moet toch voor zichzelf weten wat zij of hij gelooft! Wie echter wil weten hoe ver dit af staat van echte tolerantie, die hoeft maar op het internet te kijken. Bij opvattingen die afwijken van de common sense wordt al snel de geestelijke gezondheid betwijfeld van degene die ze naar voren brengt. Wie de kwaliteit van een voetbalclub of een optreden van een muziekbond ter discussie stelt, kan al met de dood worden bedreigd. Ieder moet zelf weten wat hij gelooft, behalve als dat ingaat tegen een overtuiging die voor mij echt belangrijk is!

Het zou een grote stap vooruit betekenen wanneer we weer zouden begrijpen hoe moeilijk het moet zijn geweest om wanneer de common sense bepaalt dat wie niet in God gelooft uiteindelijk geen enkele autoriteit boven zich erkent en daarom geen loyaal staatsburger kan zijn, te besluiten atheïsten niet langer vanwege hun overtuiging van fundamentele rechten uit te sluiten. Het zou een reden kunnen zijn terughoudender te worden in het in naam van de integratie optreden tegen aanhangers van omstreden religieuze opvattingen.

#### BLINDE VLEK VOOR DE STAAT

Het is opvallend hoezeer in het huidige integratiedebat de bekommernis die de achtergrond vormt van de vrijheid van godsdienst volkomen afwezig lijkt. Nederlanders hebben klaarblijkelijk weinig angst dat de overheid in toenemende mate gaat bepalen wat we moeten denken en geloven, wat onze hoogste waarden moeten zijn en hoe wij ons leven dienen in te richten. Zij zijn veel banger voor het tegenovergestelde: dat mensen er opvattingen op na houden die in strijd zijn met wat zij beschouwen als de grondslag van hun cultuur. Ons geloof in de democratie is blijkbaar zo sterk dat we het steeds minder een probleem vinden mensen te dwingen hun geloof in onze democratische waarden te belijden – en in waarden waarvan we bij democratische meerderheid het belang hebben vastgesteld. Wij zien de staat spontaan als hoeder van, niet als bedreiging voor de democratie.

Dat de weigerambtenaar moet verdwijnen, omdat iedere ambtenaar moet staan voor wat op legitieme wijze besloten is, geldt in brede kring als vanzelfsprekend. De uitsluiting van mensen van bepaalde overheids-

functies op grond van wat zij als hun geloofsovertuiging beschouwen, nemen we dan op de koop toe. Zoals ‘iedereen’ in de negentiende eeuw geacht werd te weten dat geloof in God de basis was van de moraal en van de gehoorzaamheid aan de staat, zo wordt nu blijkbaar ‘iedereen’ geacht te weten dat het huwelijk niet alleen openstaat voor heteroseksuelen, maar ook voor homoseksuelen.

Het is een opmerkelijk bijeffect van de verzorgingsstaat dat de overheid verschijnt als de bewaker van menselijke waardigheid en vrijheid. Dat zij

*Het is een opmerkelijk bijeffect van de verzorgingsstaat dat de overheid verschijnt als de bewaker van menselijke waardigheid en vrijheid*

op basis van dat imago onvoorwaardelijke gehoorzaamheid vraagt, lijken de meeste Nederlanders inmiddels vanzelfsprekend te vinden. Herhaaldelijk heeft Amnesty International erop gewezen dat het Nederlandse systeem van vreemdelingendetentie een schending betekent van hun mensenrechten.

Nederlanders kunnen zich echter nauwelijks voorstellen dat hun overheid de mensenrechten zou schenden en blijven de staat zien als per definitie hun behoeder. Het is logisch dat in deze situatie de vrijheid van godsdienst geen prioriteit heeft. Sterker nog, het is een inmiddels gangbaar verwijt geworden aan gelovigen dat hun religie de wetten van de staat niet als de hoogste wet beschouwt en dat zij menen dat ze God meer moeten gehoorzamen dan mensen. Dit als een fundamenteel probleem stileren, legt de bijl aan de wortel van de godsdienstvrijheid, die deze situatie juist als uitgangspunt neemt. De vrijheid van godsdienst dreigt dan beperkt te worden tot de situaties waarin de godsdienst geen werkelijke betekenis heeft en niet meer rechtsbescherming nodig heeft dan die al op andere manieren in de wet is vastgelegd.<sup>2</sup>

De Tweede Wereldoorlog heeft Nederlanders decennialang argwanend doen staan tegenover de overtuiging dat de overheid per definitie gehoorzaamd moet worden. Toen werd sommige groepen christenen juist verweten dat zij dit gepropageerd hadden. Zij baseerden zich op het woord van de apostel Paulus dat de overheid ‘Gods dienaar’ is en ‘een wreker tot straf voor hem die het kwade doet’. Daarom is het nodig zich aan haar te onderwerpen, ‘niet alleen omwille van de straf, maar ook omwille van het geweten’ (Romeinen 13:4-5). Deze argwaan lijkt dankzij het morele prestige dat de verzorgingsstaat in Nederland had, vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw langzamerhand verdampt. Zonder terughoudendheid wordt tegenwoordig geëist dat wij niet alleen de wet gehoorzamen of anders de straf accepteren die daarvoor staat, maar dat wij de wet als

bindend beschouwen voor wat goed en kwaad mag heten. Zeggen dat euthanasie wettelijk wel is toegestaan, maar niettemin moreel een kwaad is, wordt bijvoorbeeld door velen beschouwd als een affront.

Dit betekent dat de *raison d'être* van het recht op godsdienstvrijheid uit het zicht verdwijnt. Als de religieuze reserve van in ieder geval jodendom, christendom en islam tegenover elke autoriteit die zich als absoluut poneert, per definitie gezien wordt als poging de eigen overtuiging aan anderen op te leggen, verdwijnt het zicht op dat wat in religie beschermd zou moeten worden: het vermogen om in naam van een niet te relativeren waarheid en waarde verzet aan te tekenen tegen wat iedereen vanzelfsprekend acht. En dat op een moment waarop wij in Nederland ternauwernood ontsnapt zijn aan de strafbaarstelling van het ondersteunen en opvangen van illegale vreemdelingen! Zouden wij dan verplicht zijn ons van overheidswege de onverschilligheid te laten opleggen waar paus Franciscus tegen waarschuwt?<sup>3</sup> Zouden wij ons moreel moeten onderwerpen aan een wet die tegensprekt wat het christendom als absoluut beschouwt: dat iedere mens beeld van God is en daarom met eerbied moet worden behandeld en dus niet op straat mag worden gezet?

#### HET REVOLUTIONAIRE VAN DE MENSENRECHTENVERKLARING

Anders dan vaak wordt gedacht, is de geschiedenis van het denken over vrijheid en tolerantie niet bepaald rechtlijnig verlopen. Er heeft geen gestage verovering plaatsgevonden van seculiere vrijheid op religieuze intolerantie, zoals de mythe ons wil doen geloven.<sup>4</sup> Als antwoord op de oor-

*Er heeft geen gestage  
verovering plaatsgevonden  
van seculiere vrijheid op  
religieuze intolerantie, zoals  
de mythe ons wil doen geloven*

logen die zij zelf mede veroorzaakt hadden en die niet zomaar godsdienstoorlogen waren, ook al staan ze zo wel bekend, legden de Europese landen in de Vrede van Münster vast dat de soevereine vorst kon beslissen welke godsdiensten er op zijn grondgebied waren toegestaan. De common sense was dat reli-

gieuze verschillen gemakkelijke aanleiding waren tot strijd en die strijd moest voorkomen worden. Ik beschouw het als positief dat de rooms-katholieke kerk daartegenover steeds heeft volgehouden en in de negentiende eeuw formeel heeft verklaard dat de vrijheid om het katholieke geloof te belijden, niet afhangt van de bereidheid van de staat om dit toe te staan. De waarheid vereist zelf dat ze vrij moet kunnen worden beleden en verkondigd. Het siert de rooms-katholieke kerk overigens aanzienlijk

minder dat zij lang meende dat de vrijheid van belijdenis alleen voor katholieken gold en dat zij zich tegen de eis tot algemene godsdienstvrijheid keerde. Haar argument was dat de waarheid rechten had, maar de dwaling niet.<sup>5</sup>

Dit alles maakt duidelijk hoe revolutionair de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) in 1948 was. Het revolutionaire ervan ligt niet in de afzonderlijke rechten die worden toegekend. Deze waren al eens eerder geformuleerd. Het revolutionaire van de UVRM is de vaststelling dat deze rechten onvervreemdbaar zijn. Ze hoeven niet door een staat of een gemeenschap te worden toegekend en kunnen daarom ook niet door een staat of een gemeenschap worden afgenomen. Van de rechten waarvan langere tijd gesuggereerd was dat ze een uitvinding van de Franse Revolutie waren, werd nu gezegd dat zij verbonden zijn met het mens-zijn zelf.<sup>6</sup> Niet een gemeenschap en haar consensus over wat wel of niet goed was, maar de ‘erkenning van de inherente waardigheid en van de gelijke en onvervreembare rechten van alle leden van de mensengemeenschap’ wordt in de UVRM de grondslag genoemd ‘voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld’.

In algemene termen, maar met een duidelijke verwijzing naar de dan pas onlangs beëindigde Tweede Wereldoorlog en de volkerenmoorden die daarin plaatsvonden, herinnerden de opstellers eraan ‘dat terzijdestelling van en minachting voor de rechten van de mens geleid hebben tot barbaarse handelingen die het geweten van de mensheid geweld hebben aangedaan’. Van hieruit is het volgens de preambule de inzet van de UVRM dat het tot de menselijke waardigheid behoort dat mensen hun wereld vrij kunnen inrichten op basis van wat zij in discussie en confrontatie met anderen als goed en rechtvaardig erkennen. Zij hebben recht op wat nodig is om tot deze erkenning te kunnen komen en ernaar te kunnen handelen.

#### VRIJHEID OM CONSENSUS OPEN TE BREKEN ...

Het is met name dit aspect dat de rooms-katholieke kerk erkent als in overeenstemming met haar traditie van denken over natuurrecht, wanneer zij tijdens het Tweede Vaticaans Concilie het belang van de godsdienstvrijheid erkent. De verklaring hierover van het concilie, *Dignitatis humanae*, kan naar mijn overtuiging helpen om het belang van de godsdienstvrijheid in onze tijd opnieuw voor ogen te krijgen.<sup>7</sup>

*Dignitatis humanae* sluit zich nadrukkelijk aan bij wat er met de afkondiging van de UVRM is gebeurd:



Van de waardigheid van de menselijke persoon worden de mensen in onze tijd zich steeds meer bewust; steeds groter wordt het aantal van hen die eisen dat de mensen in hun handelen niet door dwang zullen worden gedreven, maar geleid zullen worden door het bewustzijn van hun plicht en daarbij het gebruik zullen genieten van eigen overleg en van eigen verantwoordelijke vrijheid.<sup>8</sup>

Het feit dat de godsdienstvrijheid mensen op grond van hun natuur toekomt, betekent volgens het document dat ‘dit recht [kan] voortbestaan ook in hen die hun verplichting om de waarheid te zoeken en aan te hangen niet nakomen’.<sup>9</sup> Hiermee neemt het document niet alleen afstand van de eerdere rooms-katholieke visie dat alleen de waarheid rechten heeft, maar ook van de gedachte dat alleen godsdienstigheid die door de meerderheid als positief wordt beschouwd, vrij beleden mag worden.

De vrijheid van innerlijke en uiterlijke dwang is de mogelijkheden-voorwaarde om te komen tot de erkenning van de waarheid, waarop mensen volgens de concilievaders van nature gericht zijn. Alleen vrijheid van dwang volstaat echter niet:

De waarheid moet (...) worden gezocht op een wijze die is aangepast aan de waardigheid van de menselijke persoon en aan zijn sociale natuur (...): in vrij onderzoek, met behulp van leergezag of onder-richt, van gedachtewisseling en dialoog waardoor de een aan de ander de waarheid uiteenzet die hij heeft gevonden of meent te hebben gevonden, om elkaar aldus wederzijds te helpen bij het zoeken naar de waarheid (...)<sup>10</sup>

Religieuze gemeenschappen en individuele gelovigen hebben het recht zich te bemoeien met de gemeenschappelijke identiteit van de samenleving als geheel. Het mag hun volgens *Dignitatis humanae* niet worden verhinderd ‘vrij de bijzondere inbreng van hun leer te tonen voor de ordening van de gemeenschap en voor de bezieling van heel de menselijke activiteit’.<sup>11</sup>

In deze visies dienen aanhangers van welke religieuze tradities dan ook en gelovigen in welke zin dan ook, vrij te kunnen getuigen van hun gerichtheid op een goed gemeenschapsleven zoals zij dit vanuit hun overtuiging zien. Hiertoe dienen zij zonder beperking te kunnen deelnemen aan de publieke discussie over de vormgeving van de samenleving en daarin hun eigen visie te kunnen inbrengen. Er is pas sprake van waarachtige vrijheid van godsdienst als de heersende maatschappelijke, culturele en levensbeschouwelijke consensus fundamenteel ter discussie kan worden gesteld.

Sterker nog, het is de hele inzet van de vrijheid van godsdienst dat deze consensus in naam van een nog niet voldoende verdisconteerd inzicht in de waarheid ter discussie kan worden gesteld.

... OF EEUWIGE SMALLTALK?

Volgens *Dignitatis humanae* wordt de uitoefening van de godsdienstvrijheid rechtmatig begrensd door de noodzaak 'dat de rechtmatige eisen van de openbare orde niet worden geschonden'.<sup>12</sup> Een vrijheid die gericht is op goed samenleven, raakt met zichzelf in strijd wanneer het samenleven onmogelijk wordt gemaakt. Als een burgeroorlog dreigt vanwege religieuze onenigheid, dan mogen er aan de verkondiging van religieuze opvattingen grenzen worden gesteld. Maar uiteindelijk is het recht van eenieder om haar of zijn visie op wat goed samenleven is in te brengen, inclusief de religieuze en levensbeschouwelijke basis van deze visie, niet de uitkomst, maar de grondslag van goed samenleven. Daar gaat het bij de vrijheid van godsdienst om.

Ik vermag niet in te zien dat het achterhaald of overbodig zou zijn dit vast te stellen. Bovendien, de vrijheid van godsdienst maakt het mogelijk de bewering dat het recht erop achterhaald zou zijn, altijd kan worden bestreden. In plaats van de vrijheid van godsdienst vanwege de vermeende overbodigheid ervan af te schaffen, lijkt het tijd voor een eerherstel ervan. Dit eerherstel zou impliceren dat wij erkennen dat (1) wij over de grondslag van ons samenleven, de visie op goed mens-zijn en onze verantwoordelijkheid in de wereld fundamenteel van mening verschillen; dat (2) deze verschillende meningen principieel recht van bestaan hebben en daarom in gelijke mate in het openbaar moeten kunnen worden geuit; en dat (3) het samenleven niet om deze verschillen heen moet worden georganiseerd, maar vanuit deze verschillen en op basis van hetgeen aan inzichten op wat goed en waar is wordt ingebracht vanuit de uiteenlopende posities.

Ik denk dat het pleidooi om de godsdienstvrijheid maar af te schaffen

*Het geloof dat samenleven zich laat organiseren op basis van fundamentele verschillen is bij velen verdwenen*

uiteindelijk voortkomt uit de overtuiging dat zij uiteindelijk onmogelijk is. Het geloof dat samenleven zich laat organiseren op basis van fundamentele verschillen is bij velen verdwenen. Daarom eisen we van immigranten onder het mom van inburgering dat zij denken en

voelen zoals wij dat in meerderheid doen, marginaliseren en verzwijgen wij afwijkende visies, ideeën en overtuigingen, en stigmatiseren of ridi-

culiseren wij degenen die zich tegen onze consensus blijven verzetten. Op deze manier organiseren wij een samenleving die voor steeds meer mensen onherbergzaam wordt en voor steeds minder mensen aanvoelt als plaats waar ze zich op een diepe manier thuis kunnen weten. En we dreigen er onze eigen domheid mee te organiseren.

Het zou voor ons een onverdraaglijke gedachte moeten zijn dat we vragen en antwoorden, probleemstellingen en oplossingen, twijfels en nieuwe inzichten missen omdat we elkaar de mond snoeren als wij dingen willen zeggen die er voor ons werkelijk toe doen. Ik vind het geen aantrekkelijk perspectief veroordeeld te zijn tot levenslange smalltalk.

#### Noten

- 1 Over het problematische van deze framing, zie mijn “Vlees met de ziel, met het bloed er nog in, mag u niet eten” (Genesis 9:4). Het belang van ritueel slachten als uiting van respect’, in: Bastiaan Rijpkema en Machteld Zee (red.), *Bij de beesten af! Over dierenrecht en onrecht*. Amsterdam: Bert Bakker, 2013, pp. 47-61.
- 2 Vgl. in Nederland met name het werk van Paul Cliteur (*Het monotheïstisch dilemma*. Amsterdam: De Arbeiderspers, 2010) en Floris van den Berg (*Hoe komen we van religie af?* Amsterdam: Houtekiet/Atlas, 2009).
- 3 Paus Franciscus, homilie bij zijn bezoek aan Lampedusa ‘Adam, waar ben je?’ – ‘Waar is het bloed van je broer?’ (8 juli 2013), no. 6; apostolische exhortatie *Evangelii Gaudium. Over de verkondiging van het Evangelie in de wereld van vandaag* (24 november 2013), no. 54; boodschap voor de Veertigdagentijd ‘Weest moedig van hart’ (Jac. 5, 8) (4 oktober 2014); encycliek *Laudato si’. On care for our common home* (24 mei 2015), no. 52.
- 4 Vgl. William T. Cavanaugh, *The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern conflict*. New York: Oxford University Press, 2009.
- 5 Vgl. Pius IX, *Syllabus errorum* (8 december 1864); Leo XIII, encycliek *Immortale Dei* (1 november 1885) en *Liberas praesantissimum* (20 juni 1888). Zie Konrad Hilpert, ‘Religionsfreiheit I: Historisch’, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (derde druk), dl. 8. Freiburg: Herder, 1999, pp. 1048-1049.
- 6 Zie Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, drafting & intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, met name pp. 284-290; en idem, *Inherent human rights. Philosophical roots of the Universal Declaration*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, met name pp. 55-111.
- 7 Voor meer achtergronden, zie mijn ‘Religieuze ruimte voor tolerantie’, in: Stephan van Erp (red.), *Vrijheid in verdeeldheid. Geschiedenis en actualiteit van religieuze tolerantie*. Nijmegen: Valkhof Pers, 2008, pp. 212-235.
- 8 Verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis humanae* (7 december 1965), no. 1.
- 9 *Dignitatis humanae*, no. 2.
- 10 *Dignitatis humanae*, no. 3.
- 11 *Dignitatis humanae*, no. 4.
- 12 *Dignitatis humanae*, no. 4.

# Rechtsstaat en islam: de noodzaak van een verinnerlijking van het geloof

*De ambivalentie rond de islam is deel geworden van het westerse leven, maar dat betekent niet dat wij machteloos hoeven toezien. 'De' islam kan wel degelijk een wezenlijke pijler van de rechtsstaat zijn. Maar anders dan velen menen, hoeven we het daarbij niet per se van een verlichting van het geloof van moslims te hebben. Ook de weg van een reformatie staat open. Een hervorming die de regelethiek, het wetticisme en de gehoorzaamheid ondergeschikt maakt aan de waarde van de vrije keuze en van oprechtheid.*

---

door *Ab Klink*

---

De auteur is oud-minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport en oud-directeur van het Wetenschappelijk Instituut voor het cda.

HET ZAL IN 2002 ZIJN GEWEEST dat het Wetenschappelijk Instituut voor het cda een bijeenkomst belegde met de Arabisch-Europese Liga: een politieke stroming in wording van islamitische herkomst. De discussie was fel. Ik herinner me nog dat Haci Karacaer op een gegeven moment uitriep: 'Jullie doen alsof het bij moslims aan de orde van de dag is dat men handen afhakt en mensen executeert, maar islam heeft daarmee niets te maken!' Deze reactie was begrijpelijk. Tegelijkertijd hielden anderen hem voor: 'We zien aanslagen en militant extremisme; het is niet gek dat velen vragen wie eigenlijk de nieuwe burens in essentie zijn.' Inmiddels zijn we meer dan tien jaar verder. Na Bin Laden en Al Qaida zet nu is een stempel op het debat. De vragen hebben alleen maar aan indringendheid gewonnen.

Burgers in grote steden zien grote moskeeën verrijzen, met minaretten

die imponeren en stadsdelen symbolisch in beslag lijken te nemen. Zij zien soms de radicalisering van jonge moslimmannen en -vrouwen. Wat zijn eigenlijk de ambities van deze nieuwe Nederlanders? Politici bezweren de ambivalentie door mogelijke problemen klein te maken of weg te verklaren. Religie is niet het probleem; dat is vooral de sociale ongelijkheid of het neokolonialisme dat politieke weerstand in een religieus jasje oproept. Anderen dagen moslimjongeren het liefst grievend uit om hun weerbaarheid tegen geweld te testen.

Dan zijn er de wetenschappers die het cultuursociologische antwoord hebben dat alle abrahamitische godsdiensten monotheïstisch zijn en een sterke *Verantwortungsethik* kennen. Dat biedt een stevige basis voor verbroedering. Daartegenover staan degenen die stellen dat islam en democratie zelden of nooit samengingen en dat dit meer dan een sociologisch noodlot is, maar met de religie zelf samenhangt. De zure druiven van de Arabische Lente zouden dat alleen maar ondersteunen.

Dan is er nog de stroming die stelt dat buitenissigheden vanzelf zullen verdwijnen. Kijk naar de benauwde opvattingen van katholieken en protestanten in de jaren vijftig van de vorige eeuw. Maar werkt het zo? Hoe komt het dan dat de derde generatie allochtonen soms radicaler in de leer en ethiek is dan de ouders? Ook hier ambivalentie.

Het risico bij dit soort verklaringen en ambivalenties is dat men religies op één hoop gooit. Het zou zomaar kunnen dat de secularisatie in de twintigste eeuw blind maakt voor verschillen. Dat is nu niet de beste basis om de ambivalenties te verhelderen. Met name de sociologie en de theologie laten hier terreinen braak liggen.

#### ONTTOVERDE HET PROTESTANTISME DE WERELD?

Maar misschien ben ik met deze ingebrekestelling te stellig. Charles Taylor en andere sociaal filosofen hebben pogingen ondernomen om de betekenis van religie voor de moderne tijd te duiden. In zijn *Wat betekent religie vandaag?* onderscheidt Taylor drie fasen in de ontwikkeling van de religie (in het Westen).<sup>1</sup> In het begin was het publieke leven van religie doordrongen. Dat kwam tot uitdrukking in het ritme van het sociale leven, met zijn rituelen, hoogtijdagen en sociale hiërarchie. Die structureerden het gemeenschappelijke leven, dat de goden legitimeerden. De symbolen van de religie gaven identiteit, zin en spankracht aan de gemeenschap.

Vervolgens onderscheidt Taylor de fase waarin met name het protestantisme de wereld onttoverde. Sacrale momenten, rituelen en autoriteiten van de gemeenschap kwamen onder kritiek te staan van *algemene* 'eeuwige normen' en wetten. Het eigenaardige karakter van *deze* historisch gegroei-

de gemeenschap week voor een meer rationeel en systematisch goddelijke ontwerp, met vaste regels en principes, zoals de gelijkheid van alle mensen, het sociale contract, de schoonheid en de regelmaat van het universum. Het heilige uit de *dagelijkse leefwereld* (de kerk, de mis, de verschijningen van het goddelijke) week voor de abstractere, maar niet minder reëel ervaren aanwezigheid van het goddelijke in de kosmos. Die aanwezigheid manifesteerde zich in algemeen geldende normatieve maatstaven. De identificatie van mensen met hun samenleving en met hun rechtsgemeenschap komt nu voort uit de overtuiging dat zij een *natuurrechtelijke* orde hebben hoog te houden: van mensenrechten, van democratie enzovoort.

Deze identificatie komt vervolgens op haar beurt weer onder druk te

*Onze cultuur van authenticiteit verklaart voor een niet gering deel de huidige spanningen met religieuze stromingen die de nadruk leggen op riten, religieuze geboden en instituties*

staan van de romantiek, met haar nadruk op authenticiteit, zelf-expressie, verinnerlijking en persoonlijke overtuiging. Het spirituele is niet langer onlosmakelijk verbonden met de natuurwet, de gemeenschap en haar normen, maar met het innerlijk. Waarheidsaanspraken doen er niet toe. Relevant is of de religie bijdraagt aan een goed gevoel. De consump-

tiemaatschappij zou dit alles doorslaggevend aanmoedigen. Onze cultuur van authenticiteit verklaart voor een niet gering deel de huidige spanningen met religieuze stromingen die de nadruk leggen op riten, religieuze geboden en instituties. Die spanningen doen zich in verhevigde mate voor bij allochtonen die uit een traditionele omgeving plotseling hun weg in dit Westen moeten vinden. Zij weten zich met de subjectivering geen raad.

Maar bij deze verklaring van Taylor blijven authenticiteit en vrijheid *van buitenaf* aan religie *aangeboden* inzichten. Subjectivering en verinnerlijking zijn echter geen fenomenen van recente datum, en al helemaal niet per se een vrucht van de consumptiemaatschappij. Zij horen integendeel tot het *wezen* van belangrijke godsdienstige stromingen. Verinnerlijking betekent ook helemaal niet per se dat er geen waarheidsaanspraken meer zijn. Sterker nog, de verinnerlijking die *religieus* in plaats van *consumptief* is gemotiveerd, zou de vrijblijvendheid van consumerisme kunnen ontberen. Daarom kan de 'religie van het innerlijk' een waardevolle pijler van de democratie en de mensenrechten zijn. Hegel – en overigens ook Thorbecke – zag dit scherp. Europa is het continent van de innerlijkheid, zo stelde hij. Daarmee loop ik echter op mijn conclusies vooruit. Eerst is het

zaak om enkele *bronnen* van de innerlijkheid en haar politiek-maatschappelijke implicaties te traceren.

#### VAN HET GODDELIJKE VOETSTUK AF GEVALLEN

In ons land heeft Govert Buijs zich verdienstelijk gebogen over de verhouding tussen religie en politiek.<sup>2</sup> Evenals Taylor spreekt hij over de vereenzelviging van het goddelijke met specifieke politieke stelsels. Die vereenzelviging deed zich bijvoorbeeld in het oude Egypte voor. Het politieke regime liep daar over in een kosmologische orde die de maatschappelijke hiërarchie stutte en legitimeerde. In Israël (en Griekenland) was dat anders. Daar vielen de politieke en maatschappelijke orde namelijk expliciet van hun goddelijke voetstuk af. De profeten van het Oude Testament ont namen aan regimes uit die tijd op een confronterende manier het aureool van goddelijkheid. Zij kritiseerden de instituties en poneerden daarbij en passant een morele en geestelijke autoriteit die zich aan die regimes onttrok. De verbinding met het ‘hogere’ werd verlegd: van de politieke vereenzelviging naar het innerlijk. Bij belangrijke profeten als Jesaja breekt dat inzicht door. Het heil is niet meer exclusief voor ‘de kinderen van Israël’. Nog radicaler vindt dat in het Nieuwe Testament plaats. Een aantal passages maakt op mij altijd indruk. ‘Let wel, wij zijn kinderen van Abraham’, stelde de religieuze kaste toen ze zware kritiek kreeg van Jezus. ‘Zien jullie die stenen daar? Uit die stenen kan Jahweh nog kinderen van Abraham verwekken’, klonk Jezus’ provocerende antwoord (Mattheüs 3: 8). Hij bestreed tribalisme en moest niets hebben van een goddelijke stam of natie: een notie die reeds bij Jesaja, Job en in de Psalmen (bijvoorbeeld Psalm 40) te vinden was.

Het feit dat je deel uitmaakt van ‘een uitverkoren volk’ is alleen van waarde als een opdracht met universele dimensies, zoals ook Jesaja stelde. Het komt op oprechtheid en innerlijkheid aan. Dat heeft enorme politieke implicaties. Oprechtheid kun je niet afdwingen. Bij geloof en moraal is dwang een ongerijmdheid. Daarom kon Jezus het *uiterlijk* gehoorzamen aan religieuze en morele geboden sterk bekritisieren ten gunste van de innerlijke houding.

De cultuurbreuk waartoe Hij aanzette, komt ook tot uitdrukking in Jezus’ omgang met de overspelige vrouw.<sup>3</sup> Zij was op heterdaad betrapt en de menigte sleepte haar mee naar het Tempelplein (de man had men ken nelijk laten lopen). ‘De wet zegt dat zij moet worden gestenigd’, stelde de priesterlijke kaste. ‘Wie zonder zonde is, mag de eerste steen gooiën.’ Jezus’ antwoord haalde hiermee het strijdtoneel van goed en kwaad, van vroomheid en valsheid uit de sfeer van de regels en sancties, en verplaatste

het naar de *persoon*. *Verinnerlijking en radicalisering* van de ethiek gaan hier hand in hand.

Zoals ik in het wi-rapport *Publieke gerechtigheid* en in mijn dissertatie heb gepoogd uiteen te zetten, zijn de politieke implicaties van deze benadering verstrekkend.<sup>4</sup> De overheid of de religieuze elite kan oprechtheid en innerlijkheid nooit afdwingen. Sterker nog, dwang blijkt een perverse element in de sfeer van levensovertuigingen. Voor religieus fundamentalisme is geen plaats als godsdienst innerlijkheid, oprechtheid en daarmee vrijheid is. De totalitaire religie krijgt hiermee *van binnenuit* de kous op de kop. Dat was daarvoor al gebeurd in verschillende joodse psalmen, in een wijsheidsboek als Job en in de tien geboden (die ook meer mikken op het hart dan op het uiterlijke gedrag). Historisch gezien werd het echter geen doodsteek. De geschiedenis van het christendom staat voor een groot deel juist in het teken van de strijd tussen beide sporen (innerlijkheid versus regelvolging).

Het is zinvol daarop wat nader in te gaan. Ten eerste om niet te vervallen in de genoemde vooroordelen over godsdienst in het algemeen. Ten tweede om de valkuil van de laïciteit te vermijden, oftewel de idee dat alleen een seculier publiek domein en het denken van de verlichting borg kunnen staan voor de hygiëne van het politieke denken. En ten derde om te onderzoeken waarom bepaalde religieuze stromingen in de wereldgodsdiensten (inclusief de joodse en christelijke traditie) meer dan andere vatbaar zijn voor dwang, voor een politisering van het sacrale. Duidelijk is dat vrijheidsrechten en democratie ook de politieke expressie van culturele stromingen zijn. Maar het is goed daarbij te kunnen onderscheiden.

#### SCHEIDING VAN KERK EN STAAT JUIST OOK DANKZIJ CONFLICT IN DE KERK

Ter verklaring van het ontstaan van de scheiding van kerk en staat hebben auteurs van naam gewezen op de spanningen *tussen* de middeleeuwse c.q. vroegmoderne kerk en de wereldlijke autoriteiten. Die strijd leverde gaandeweg een nieuw machtsevenwicht op dat elk, staat en kerk, aan grenzen bond en daarmee aan de verankering van de vrijheid van godsdienst bijdroeg.

Hoewel dat allemaal waar zal zijn, is deze verklaring van auteurs als Fareed Zakaria en Harold Berman toch te smal.<sup>5</sup> Aan de scheiding van zwaard en mijter kwam meer te pas dan een toevallig machtsevenwicht. Wezenlijker voor de scheiding van kerk en staat was het conflict *binnen* de kerk, tussen degenen die vonden dat de Kerk als hoeder van het ware geloof en de juiste moraal aanspraak moest maken op rechtsmacht en wereldlijke autoriteit enerzijds, en die gelovigen die meenden dat de Kerk zich



bovenal moest concentreren op *overreding* en *moreel* gezag omdat godsdienst in essentie een zaak van het hart is.

Zo bond Marsilius van Padua in de dertiende eeuw in zijn traktaat *Defensor pacis* de strijd aan met de politieke aspiraties van de Kerk.<sup>6</sup> Marsilius staat bekend als een renaissancedenker, en inderdaad is de uitvoerige beschrijving van de politieke orde die hem voor ogen staat grotendeels gebaseerd op de in die tijd pas ontdekte werken van Plato en vooral Aristoteles. Opvallend is echter dat Marsilius in het deel van zijn traktaat waarin hij een uitvoerig pleidooi houdt voor de scheiding van macht en geloof, zich niet baseert op Aristoteles of welke Griekse of Romeinse denker dan ook, maar op het Evangelie en de kerkvader Augustinus (vierde eeuw na Christus). De ene na de andere tekst uit de Evangelieën haalt hij aan, om duidelijk te maken dat de kerk zich moet onthouden van dwang.

Quentin Skinner laat zien dat er een rode draad loopt van deze noties van Marsilius naar de lutherse reformatie.<sup>7</sup> Dat er ook binnen de reformatie en de uitlopers daarvan weer subtiele maar maatschappelijk gezien verstrekkende verschillen zijn, toont aan dat het op een enkele noemer brengen van religies niet zinvol is. Subtielere talen zijn nodig. Zo is Calvin weer sterk theocratisch. Hij wilde van Genève een soort klooster maken (waar Luther nu juist aan ontsnapte). Hoewel verleidelijk, is het toch onjuist om de conclusie te trekken dat het calvinisme per se vatbaar is voor fundamentalisme en theocratisch denken. Het calvinisme kent, naast zijn nadruk op de praktische doorwerking van het geloof in de samenleving,

*Met de notie van soevereiniteit in eigen kring deed het neocalvinisme recht aan het besef dat geloof en dwang niet samen kunnen gaan*

ook een sterk piëtistische, op persoonlijke vroomheid en *innerlijke* omkering gerichte inslag.<sup>8</sup> Kuyper leidde er later de notie van de soevereiniteit in eigen kring uit af.<sup>9</sup> Op basis daarvan verwierp hij artikel 36 van de Nederlandse geloofsbelijdenis, dat de staat de opdracht geeft alle ‘valse’ godsdienst te bestrijden.

Het gebruik van dwingende macht is bij Kuyper en daarvoor Groen van Prinsterer bedoeld voor *juridische* vraagstukken en niet voor *geloofskwesties*. Met de notie van soevereiniteit in eigen kring deed dit neocalvinisme recht aan het besef dat geloof en dwang niet samen kunnen gaan. Tegelijkertijd wist het zich te vrijwaren van het risico dat de radicalisering en verinnerlijking van het geloof en de ethiek zover gaan dat de politiek immuun wordt voor elk de mens overstijgend appel en religie een dociele privéaangelegenheid wordt.<sup>10</sup> Een risico dat het lutheranisme weer altijd begeleidt.

Hoe dit ook zij, duidelijk moge zijn dat er een ‘selectieve affiniteit’ (de vertaling van Webers term *Wahlverwandtschaft*) is tussen de verinnerlijking en daarmee radicalisering van de religie en ethiek enerzijds, en anderzijds de claim dat er een vrije ruimte moet zijn voor godsdienstbeleving, levensbeschouwing en opinies. De verinnerlijking staat borg voor een fundamentele vrijheid en vrijheidsrechten. Belangrijk daarvoor was niet alleen het oude Israël, maar ook het Griekse denken, voor zover ook dat ‘het goede’ niet meer lokaliseert in een politieke orde maar in de menselijke ziel en intenties. In het Nieuwe Testament komt die verinnerlijking uitdrukkelijk naar voren in de zogenoemde Bergrede van Jezus.<sup>11</sup> Wie alleen regels hanteert, is al snel een witgepleisterd graf.

De basis voor de scheiding van kerk en staat werd daarmee als het ware (ook) *in de religie zélf* gelegd. Hechte en diep gewortelde overtuigingen blijken, anders dan velen veronderstellen, democratie en vrijheidsrechten niet in de weg te staan, maar er ook aan ten grondslag te kunnen liggen. Zij kennen meerdere culturele bases.

De hiermee samenhangende antropologische wending naar innerlijkheid en naar de menselijke ziel kan zelfs worden geduid als de ultieme antistof tegen totalitarisme (de term is van Eric Voegelin). De geschiedenis van christendom is kortom voor een groot deel door een conflict tussen de stromingen van innerlijkheid en regelvolgving getekend, met ook vreselijke ontsporingen en lange trajecten van geweld. In het christendom overwon uiteindelijk de (soms ook wel degelijk ambivalente)<sup>12</sup> lijn van denken van Augustinus, Marsilius, Luther en – meer politiek, maar met een sterk verwante religieuze overtuiging en impuls – John Locke. Momenteel tekent zich een soortgelijke breuklijn af in het hart van de islam. De theoloog Hans Küng stelt terecht dat het de islam niet zozeer aan een episode van verlichting ontbreekt, als wel aan een soort reformatie die de regelethiek, het wetticisme en de gehoorzaamheid ondergeschikt maakt aan de waarde van de vrije keuze en van oprechtheid.<sup>13</sup> Küng vraagt zich af of het toeval is dat nu juist die passages uit het Nieuwe Testament waarin Jezus zich keert tegen de verenging van het geloof tot regelethiek, in de Koran ontbreken. Duidt dat erop dat de islam van binnenuit minder verwantschap kent met de noties van innerlijkheid en van vrijheidsrechten? Opnieuw is er de ambivalentie.

#### DE ISLAM KAN EEN PIJLER VAN DE RECHTSSTAAT ZIJN

Dit soort intuïtieve vragen gaat schuil achter de ambivalenties waarmee ik dit betoog begon. De goede krachten kunnen daarbij teruggrijpen op de relatief grote tolerantie die de islam vroeger kende. Zij kunnen verwijzen

naar geestelijke voorlieden als de dertiende-eeuwse Mevlana en Ibn ‘Ata’illah. Laatstgenoemde gaf de volgende overweging: ‘Als je verenigd zou worden met Hem, pas na de uitdoving van je ondeugden en de uitwissing van je aanmatigheden, dan zou je nooit met Hem verenigd zijn. Maar als Hij jou met zichzelf wil verenigen, bedekt Hij jouw eigenschappen met Zijn eigenschappen en verbergt Hij jouw kwaliteit met Zijn kwaliteit.’<sup>14</sup> Mevlana dichtte op zijn beurt de volgende prachtige – en aan het Evangelie verwante – woorden: *Come, come again! Whatever you are ... Whether you are infidel, idolater or fire-worshipper. Whether you have broken your vows of repentance a hundred times. This is not the gate of despair, this is the gate of hope. Come, come again ...*<sup>15</sup> Dat zijn inderdaad niet de geluiden van iemand die door de wet te onderhouden aanspraak maakt op het heil.

De goede krachten kunnen ook wijzen op oerreligieuze intuïties van mensen. Zelf werd ik in dat verband ooit getroffen door een verhaal over de geestelijke Mehdi. Hij was fanatiek achter Khomeini’s revolutie gaan staan, maar raakte meer en meer gedesillustioneerd. Dezelfde moskee die eerst eerbied opriep, vervulde hem ineens met angst en vrees: vrees voor de geheime politie. Die vrees paste niet bij zijn religie. Met dat inzicht bevatten zijn preken politieke springstof: ‘Vrijheid is de voorwaarde voor religie. Geloof kan niet worden afgedwongen. Niemand bidt waarachtig met het mes op de keel.’<sup>16</sup> Een jongedame die lange tijd in Teheran woonde, vertelde me dat deze Mehdi-ervaring erg breed leeft onder de bevolking, maar verstikt wordt door een vreselijk theocratisch regime. Het is deze fenomenologische ‘oerervaring’, verbonden met de notie van oprechtheid en innerlijkheid, die theologisch een aangrijpingspunt is voor een wezenlijke dialoog. Het is deze ervaring die culturele breuken veroorzaakt, zoals in het Nieuwe Testament het geval was. Maar daarover is het onthutsend en onthullend stil vanuit de kerken. Toch is daarover de dialoog in de samenleving, in de politiek nodig.

De uitkomst hiervan is niet te voorspellen. Ook het radicalisme van de politieke islam kent immers een enorme aantrekkingskracht, met name onder jongeren. Kon Karacaer in 2002 terecht zeggen dat moord en doodslag, zweepslagen en executies, verbrandingen en terrorisme buitenissig waren; nu zijn ze aan de orde van de dag. De Arabische Lente is ondertussen ontploft. (En nog steeds zijn in het publieke debat moslims te horen die uitermate welwillend zeggen dat ze de regels van de democratie respecteren, juist omdat de islam dat van hen vraagt als minderheid in een land. Ja, maar waarom louter als minderheid? Doet men dat dan niet ten principale?)

De ambivalentie rond de islam is deel geworden van het westerse leven, maar dat betekent bepaald niet dat wij machteloos moeten toezien. Goede

krachten zijn te bevorderen door hun wezenlijke bijdragen, hun instituties en gebruiken te erkennen en te waarderen. 'De' islam kan wel degelijk een wezenlijke pijler van de rechtsstaat zijn. Anders dan velen menen,

*De ambivalentie rond de islam is deel geworden van het westerse leven, maar dat betekent bepaald niet dat wij machteloos moeten toezien*

hoeven we het daarbij niet per se van een *rationalisering* van hun geloof te hebben, wat voor gelovigen toch vaak gelijkstaat aan een pleidooi voor vrijzinnigheid. Ook de weg van een *reformatie* die aansluit bij de genoemde ervaring van Mehdi en anderen staat open: wég van het wetticisme, van de rege-

lethiek, van de theocratie en van het *Buchstabenzeotismus*! Kwade krachten moeten mijns inziens echter zonder schroom en zonder zwachtelende en toedekkende woorden worden aangepakt: radicale imams, extremisten en instituties als scholen die de kernwaarden van de rechtsstaat aantasten dwingen inderdaad tot weerbaarheid. Daarom was het – ondanks de heftige mediale protesten binnen het CDA – apert goed dat juist wij in 2003 als eersten kwamen met het expliciet binden van scholen aan de waarden van de rechtsstaat.<sup>17</sup>

Vrijheid verplicht tot bescherming van onze rechtsstaat. Actief. Het verplicht ook tot het aangaan van allianties met mensen als Maajid Nawaz, Rachid Benzine en Ayaan Hirsi Ali. Hirsi Ali gaat in haar laatste boek, *Heretic*, in op de stromingen waar deze mensen voor staan. Zij pleiten voor een scheiding van macht en geloof, van innerlijkheid versus jurisprudentie en loodzware Hadith met verstikkende leefregels. Vrijheid verplicht ook tot het aangaan van allianties met die partijen in het Midden-Oosten die zich wapenen tegen extremisten vanuit de idee dat de echte islam gaat om een vrij aanvaard geloof. Laten we in dat verband waarderen dat leiders als de Egyptische president Abdul Fatah al-Sisi oproepen tot hervorming en modernisering van de islam, en oog hebben voor het risico van extremisme, maar tegelijkertijd naïviteit, ook in de buitenlandse politiek, vermijden.<sup>18</sup> Maar wie spreekt over hervormingen mag er bijvoorbeeld ook aan worden gehouden dat er vrijheid is voor de Kopten, evenals de vrijheid om een religieuze overtuiging zonder strafrechtelijke gevolgen af te zweren.

#### Noten

1 Charles Taylor, *Wat betekent religie vandaag?* Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement, 2003.

2 Govert Buijs, *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*. Amsterdam: Boom, 1998.

3 Johannes S.

4 Wetenschappelijk Instituut voor het

- CDA, *Publieke gerechtigheid. Een christen-democratische visie op de rol van de overheid*. Houten: Bohn Stafleu Van Loghum, 1990; en Ab Klink, *Christen-democratie en overheid. De christen-democratische filosofie en enige staats- en bestuursrechtelijke implicaties*. Delft: Meinema, 1991.
- 5 Zie: Harold J. Berman, *Law and revolution. The formation of the Western legal tradition*. Cambridge/Londen: Harvard University Press, 1983; en Fareed Zakaria, *The future of freedom. Illiberal democracy at home and abroad*. Londen: W.W. Norton & Company, 2004.
  - 6 Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*. New York: Columbia University Press, 1951.
  - 7 Quentin Skinner, *The foundations of modern political thought* (2 delen). Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
  - 8 Zie bijvoorbeeld: Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*. Düsseldorf/Keulen: Siebenstern, 1981.
  - 9 Klink 1991, pp. 55 e.v.
  - 10 Zie voor een vereniging van die beide kanten: G. Groen van Prinsterer, *Onge-loof en revolutie*. Franeker: Wever, 1976.
  - 11 Mattheüs 5.
  - 12 Luther ontspoorde later in zijn leven in zijn benadering van de joden en brak daarmee in op zijn eerdere notie dat in de sfeer van geloof en religie dwang geen plaats had. Zie overigens voor een geweldig overzicht het boek van Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster, 2012, p. 236: ‘De oudchristelijke opvatting is dat in religie dwang alleen maar leidt tot huichelarij. Geloof kan alleen vrij ontstaan en voortbestaan [beking naar een ander geloof is dus een fundamenteel recht; AK]. Op die opvatting zijn later vele jammerlijke inbreuken gemaakt door christenen en de Kerk (vergelijk de religieus geïnspireerde aanklacht van Dostojevski in zijn *De grootinquisiteur uit De gebroeders Karamazow*).’
  - 13 Hans Küng en Josef van Ess, *Christentum und Weltreligionen. Islam*. München: Piper, 2003.
  - 14 Zie: Henk Vroom, *Geen andere goden. Christelijk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam*. Kampen: Kok, 1993, p. 142.
  - 15 Jalal al-Din Rumi, *Mystical poems of Rumi* (bezorgd door Ehsan Yarshater). Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
  - 16 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 juni 2001.
  - 17 Petra van der Burg en Ab Klink, *Investeren in integratie. Reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2003.
  - 18 Zie voor de oproep van al-Sisi: *The Wall Street Journal*, 20 maart 2015. Het betreft een interview met al-Sisi: ‘Does he [al-Sisi] mean to say, I [interviewer] ask, that members of the Muslim Brotherhood are bad Muslims?’ ‘It’s the ideology, the ideas,’ he replies. ‘The real Islamic religion grants absolute freedom for the whole people to believe or not believe. Never does Islam dictate to kill others because they do not believe in Islam. Never does it dictate that [Muslims] have the right to dictate [their beliefs] to the whole world. Never does Islam say that only Muslims will go to paradise and others go to hell.’”

# Vrijheid en instituties kunnen niet zonder waarheid en waarden

*Gemeenschappelijke verbanden passen moeilijk in het hedendaagse liberale denken. Verbanden worden slechts gelegitimeerd door de individuele wilsuiting van de in die verbanden levende of werkende personen. Dit gaat inmiddels gepaard met een visie op samenleven en samenwerken van mensen waarin een tamelijk eng nutsdenken en het voor-wat-hoort-watprincipe domineren. Door vrijheid weer in verbinding te brengen met waarheid en instituties te beschouwen als dragers van waarden, kan de christendemocratie tegen de stroom van secularisering en individualisering de kiezer weer terugwinnen.*

---

door *Rob van de Beeten*

---

De auteur is advocaat en voormalig Eerste Kamerlid namens het CDA.

DE CONCEPTEN *VRIJHEID* EN *INSTITUTIE*<sup>1</sup> staan op gespannen voet met elkaar. Instituties brengen op het eerste gezicht alleen maar beperkingen mee op de vrijheid van mensen die in een relatie tot enige institutie staan. Onmiskenbaar hebben vrijheidsrechten in filosofische en juridische zin zich ontwikkeld door verzet tegen instituties. Grosso modo monopoliseerde de kerk – eerst de katholieke en na de reformatie ook menig protestantse denominatie – wetenschap en cultuur, en daarmee het denken. Op politiek vlak domineerden feodale en patriarchale instituties de verhoudingen tussen de bewoners van de bestuurde gebieden. Economisch hebben dergelijke instituties op het platteland de verhoudingen bepaald en in stedelijke gebieden waren het de gilden die allerlei beperkingen oplegden.

De drang naar vrijheid op deze drie terreinen manifesteerde zich voor het eerst op grote schaal en met vergaande praktische gevolgen in de achttiende eeuw en kreeg in de negentiende eeuw vaste vorm. Vandaag is er nog maar één institutie uit die tijd die een belangrijke geestelijke en morele rol vervult, te weten de kerk. In politiek opzicht zijn monarchie en adel een randverschijnsel. Op het vlak van de economische verhoudingen is adellijk grondbezit van geen betekenis. Van gilden zou men kunnen zeggen dat er nog een vage afspiegeling is te vinden in organisaties van beroepsgenoten.

#### VERSCIJNINGSVORMEN VAN INSTITUTIES EN VRIJHEID

In deze historische reflectie ligt al meteen besloten dat het concept instituut een ruim toepassingsbereik heeft. De monarchie als zodanig is een politiek instituut en is primair herkenbaar in de persoon van de vorst. Voor de katholieke kerk is dat vergelijkbaar vanwege de persoon van de paus in Rome, maar voor bijvoorbeeld de Protestantse Kerk Nederland is het concept instituut – ook kerkrechtelijk vanwege de bijzondere positie van de gemeente – al veel minder monolithisch dan de katholieke kerk op het eerste gezicht is. Datzelfde geldt voor instituties als universiteiten. Daar zijn er vele van die zich op talloze manieren van elkaar onderscheiden. Nog minder identificeerbaar of zelfs tastbaar wordt het concept wanneer we spreken over bijvoorbeeld de rechtsstaat of het huwelijk. Een eerste verbindend kenmerk van instituties is dat met de institutie beperkingen gepaard gaan waaraan men zichzelf heeft onderworpen of waaraan men is onderworpen door de plaats waar en de tijd waarin men leeft. Voor sommige instituties geldt dat men wel, en voor andere dat men geen invloed heeft op de inhoud van de beperkingen. Een volgend verbindend aspect is dat instituten door hun vastomlijnde vormen op allerlei vlakken van het bestaan zekerheid, veiligheid en structuur bieden.

Wanneer men spreekt over het concept vrijheid, doet zich een vergelijkbaar fenomeen voor. Alleen al de catalogus vrijheidsrechten in onze Grondwet illustreert dat er sprake is van meervoudige manifestaties. De meerduidigheid neemt nog toe wanneer men niet alleen spreekt van ‘vrijheid tot’, maar ook van ‘vrijheid van’, zoals de Amerikaanse president Franklin Delano Roosevelt deed in zijn *Four Freedoms Speech*. Daarin benoemde hij immers ook de vrijheid van gebrek en de vrijheid van vrees als vrijheden die politiek gerealiseerd moesten worden. Deze vrijheid van vrees ging veel verder dan het verbod op willekeurige arrestatie dat al in de Engelse Habeas Corpus Act (1679) was opgenomen en die een middeleeuwse oorsprong kent; het ging Roosevelt om een vrijheid van vrees voor agressie van

de ene staat tegenover de andere. En ook bij de vrijheid van gebrek ging het om het welzijn van hele volkeren.

Dit laatste voorbeeld illustreert dat het concept vrijheid tamelijk fluïde kan worden en dat roept dan evenzeer als bij het concept institutie de vraag op wat het verbindende kenmerk is in de verschillende verschijningsvormen.

Voor de verkenning van het antwoord op die vraag is het zinvol te rade te gaan bij een studie over de grote liberale denker en positivist uit de negentiende eeuw, John Stuart Mill, die Cor Hermans in 2008 het licht deed zien.<sup>2</sup> In de epiloog plaatst Hermans de ethiek van Mill tegenover die van Nietzsche. Waar voor Mill ‘goed is wat goed werkt, en dat ziet men aan de gevolgen’, is voor Nietzsche ‘goed wat de individuele mens goed vindt’. Waar Mill meent dat er een uiteindelijk kenbare waarheid is, is dat in de visie van Nietzsche niet het geval.

#### GEZAG EN WAARHEID: DE NOODZAAK VAN EEN HIËRARCHIE VAN WAARDEN

De consequentie voor Mill is dat autoriteit nodig is om gezaghebbend te kunnen vaststellen wat waar is. Alleen ondergeschiktheid aan een *externe* autoriteit zag Mill als een beperking van de individuele vrijheid; de mensheid kan echter niet zonder *inwendige* autoriteit: het denken heeft eigen principes nodig. Voor Mill kan men alleen de ware individuele vrijheid vinden door de objectieve waarheid steeds beter te leren kennen.<sup>3</sup> Dat vraagt erkenning dat bepaalde waarden noodzakelijkerwijs hoger zijn dan andere. Mill had daarom sympathie voor de idee van de Franse filosoof en socioloog Auguste Comte, die een Religie van het Mensdom bepleitte, omdat de menselijke behoefte aan religie voortkwam uit een inwendige noodzaak en religie – mits niet sektarisch – zorgde voor een nuttige of zelfs noodzakelijke sociale binding.<sup>4</sup>

*Het hedendaagse liberalisme is het geloof in een objectieve waarheid en in het bestaan van een vaste hiërarchie van waarden kwijtgeraakt*

Hermans citeert in dit verband John Skorupski, die tot de conclusie kwam dat het hedendaagse liberalisme het geloof in een objectieve waarheid en in het bestaan van een vaste hiërarchie van waarden is kwijtgeraakt. Het aan het individu gekoppelde vrijheidsbegrip is zover doorgevoerd dat de autoriteit

die nodig is om gezaghebbend te kunnen vaststellen wat waarheid is niet verenigbaar is met de vrijheid van de individuele wil.<sup>5</sup> Daarop komen we zo nog terug.



Bij wijze van intermezzo valt eerst nog het volgende te bedenken. Alhoewel Mill via zijn vader James Mill en ook rechtstreeks uit zijn band met Jeremy Bentham sterk verwant is aan het utilitarisme,<sup>6</sup> brengt zijn denken over vrijheid hem tot een ethiek die ver verwijderd is van een ander aspect van het hedendaagse liberalisme. Als uitvloeisel van het subjectivistische en geïndividualiseerde vrijheidsbegrip passen verbanden – die heel letterlijk bindingen, dus beperkingen meebrengen – slechts in het hedendaagse liberale denken voor zover die verbanden hun grond vinden in de individuele wilsuiting van de in die verbanden levende of werkende personen. Is hun wil niet langer gericht op instandhouding van die band, dan eindigt daarmee de binding.

Een frappant en actueel voorbeeld van dit type denken is te vinden in de actie van de vvd tegen het algemeen verbindend verklaren van collectieve arbeidsovereenkomsten.<sup>7</sup> Door zo'n verklaring van de minister van Sociale Zaken zijn ook werkgevers die niet waren aangesloten bij een onderhandelende werkgeversorganisatie, gebonden aan de cao. Een ander voorbeeld, ook in D66 is die gedachte dominant, is de beëindiging van het huwelijk. Al jaren vindt men in liberale kringen dat ontbinding van het huwelijk op een juridisch eenvoudige manier geregeld moet kunnen worden, bij de notaris of een ambtenaar van de gemeentelijke basisadministratie.

Deze discussies reflecteren een visie op samenleven en samenwerken van mensen waarin een tamelijk eng nutsdenken domineert. Die enge visie reduceert verbanden tot contractuele verhoudingen waarin het 'quid pro quo', het 'voor wat hoort wat' allesbepalend is, kortom het contract als handelstransactie. Omgekeerd: wanneer men geen nut meer ervaart van de aangegane band, moet die om die reden eenvoudig en zonder prijs losgemaakt kunnen worden. In de woorden van John Stuart Mill: hiermee wordt iedere hogere waarde buiten het individualistische nut betekenis ontzegd.

Keren we terug naar de vraag wat het verbindende kenmerk is van de vormen van vrijheid die zich aan ons aandienen. De eerste conclusie is dat zowel filosofisch als praktisch geen verbindend kenmerk kan worden aangewezen. De grootste liberale denker, Mill, lijkt juist ver verwijderd van het type liberalisme dat wij kennen. Tegen de achtergrond van de voorgaande reflecties aan de hand van Mills vrijheidsbegrip dringt zich een tweede conclusie op, namelijk dat de dominantie van vrijheid in het denken over samenleving, politiek en economie een reus op lemen voeten is. Uiteindelijk leidt het louter geïndividualiseerde vrijheidsconcept tot maatschappelijke verhoudingen die reacties oproepen waarin ook de vrijheid om objectieve waarheid te zoeken het onderspit delft. Symptomen daarvan zijn ook

te vinden in bijvoorbeeld het denken over veiligheid. Ter bescherming van niet alleen ieders individuele leven, maar ook ieders individuele vrijheid tegen krachten die als bedreiging worden geïdentificeerd, is niet langer het zoeken van objectieve waarheid leidend. In de extreemste vorm kunnen we dit nog dagelijks waarnemen in Guantanamo Bay waar tientallen vermeende terroristen zonder vorm van proces – zonder Habeas Corpus – worden gedetineerd. Maar ook in eigen land zijn instituties onderhevig aan een proces van verandering, gericht op vergroting van de effectiviteit en met voorbijgaan aan Mills hiërarchie van waarden, zoals de vorming van de nationale politie.<sup>8</sup>

Dit brengt ons dan bij het intuïtief te beargumenteren verschil tussen instituten en instituties en vervolgens tot enkele reflecties over de manier waarop de christendemocratie hiermee behoort om te gaan.

#### UITDAGINGEN EN KANSEN VOOR DE CHRISTENDEMOCRATIE

Voor de meeste mensen zijn instituten – of instellingen – eerst en vooral organisaties die een bepaald doel trachten te bereiken. Zo kan de staat of de rechtspraak worden gezien als een organisatie. Inmiddels niet meer zo populair, maar tot voor kort nog gangbaar was de notie dat Nederland als geheel een bv, een onderneming, is die geleid werd door ondernemende politici, de regering. Vanzelfsprekend komt dan in de formulering van het doel – of de missie – wel iets van een hogere waarde tot uitdrukking, maar zelden wordt de verbinding gelegd tussen een hogere waarde en de manier waarop vervolgens een instituut wordt benaderd. In het debat over de zorg is al sinds jaar en dag de vraag aan de orde of private ondernemingen winst mogen maken met hun zorgactiviteiten en die winst mogen uitkeren aan kapitaalverschaffers. Vergelijkbare tendensen ziet men in het debat over het onderwijs, van primair tot universitair. Nutsdenken, bedrijfsmatige schema's, relevantie voor het bedrijfsleven zijn niet onbelangrijke aspecten van onderwijsinstituten, maar ook hier zijn die aspecten niet ingebed in een vrijheidsdenken waarin enige rangorde van waarden geldt. Wanneer men met Mill én Johannes Paulus II vrijheid in verbinding brengt met de zoektocht naar een objectieve waarheid, gaat het om instituten als instituties, ingesteld als dragers van waarden.

Voor de christendemocratie liggen hier uitdagingen en kansen. De eerste uitdaging is erin gelegen om de waarde van instituties als dragers van waarden die verder reiken dan enkel nut en een handelstransactie tussen personen, tot uitgangspunt te nemen bij de beoordeling van maatschappelijke vraagstukken. De eerste kans is zichtbaar te maken dat instituten vanzelfsprekend binden en daarmee beperkingen opleggen, maar daar-

mee ook vrijheid bieden, omdat zij herkenbaarheid, veiligheid en structuur bieden. We zouden op dit punt nog een stap verder kunnen gaan en de stelling wagen dat zonder instituten als instituties die hogere waarden reflecteren, uiteindelijk geen vrijheid mogelijk is. Wanneer vrijheid er mede toe dient om de objectieve waarheid te ontdekken, is kritische reflectie op de mate waarin instituties daaraan bijdragen inherent aan het karakter van een institutie.

De tweede uitdaging is om de christendemocratie opnieuw te verbinden met mensen die op vele terreinen in de samenleving werkzaam zijn in instellingen, instituten, waarvan zij zich in toenemende mate alleen als (tijdelijke) werknemer zijn gaan zien. Praktisch-politiek betekent dit dat de christendemocratie werkende weg een nieuwe sociale politiek moet gaan ontwikkelen in samenspraak met die groepen burgers.<sup>9</sup> De tweede kans ligt in de mogelijkheid om de maatschappelijke kijk op instituties een slag te draaien. Om die kans ten volle te benutten, is het van belang om de betekenis te zien van de etymologie van het begrip ‘instituut’. De oorsprong is vanzelfsprekend het Latijn. In die taal betekende ‘instellen’ het vaststellen van een regel of wet, maar tegelijkertijd werd het zelfstandig naamwoord ‘instituut’ vooral gebruikt voor een leerplaats, voor een school.<sup>10</sup>

Het aangaan van die uitdagingen en die kansen aangrijpen zal ten derde ook gevolgen hebben voor de teneur van de inbreng in het politieke debat

*De christendemocratie zal veel meer moeten opkomen voor instituties en tegen wetgeving die instellingen reduceert tot productiecentra van nut*

en voor de stijl van politiek bedrijven. Praktisch gesproken zal de christendemocratie veel minder accent moeten leggen op economische prestaties van de overheid en veel meer moeten opkomen voor instituties en tegen wetgeving die instellingen reduceert tot productiecentra van nut. Het betekent ook

dat men niet langer kiezers moet voorhouden dat men concrete problemen concreet gaat oplossen en als politieke stroming daarop afgerekend wil worden. Die politieke stijl gaf op zich al blijk van een reductionistische visie op politiek, maar is zeker niet verenigbaar met een benadering van instituties als dragers en leerplaatsen van waarden.

Wanneer de christendemocratie kiest voor een koerswending in de richting die hiervoor is aangegeven, kan dat echter ook leiden tot een modernisering waardoor de christendemocratie tegen de stroom van secularisering en individualisering in, grotere groepen kiezers aan zich zal weten te binden. Door waarden, niet door nut. Door ware vrijheid.

*Noten*

- 
- 1 Instituut en institutie komen in dit artikel naast elkaar voor. In het tweede deel zal een zeker onderscheid worden gemaakt.
  - 2 Cor Hermans, *Een Engelsman in Frankrijk. Een andere geschiedenis van John Stuart Mill*. Amsterdam: Boom, 2008, pp. 259 e.v.
  - 3 Het is interessant om deze benadering te vergelijken met de visie die in de encycliek *Fides et Ratio* door Johannes Paulus II is ontwikkeld (zie bijvoorbeeld paragraaf 36 en 42). Weliswaar gaat het daar om de geloofswaarheid, maar de betekenis van het denken en wel het denken van ieder mens als zoektocht naar waarheid, vertoont veel overeenkomsten met de wijze waarop de ongelovige Mill keek naar de vrijheid van het individu.
  - 4 Een notie die de vroegere vvd-leider Frits Bolkestein al eens uitte bij verschillende gelegenheden.
  - 5 Hermans 2008, p. 259.
  - 6 Hermans 2008, pp. 43 e.v.
  - 7 vvd-Tweede Kamerlid Mulder in bijvoorbeeld het radioprogramma *Kamerbreed* van 13 juni 2015.
  - 8 Een proces dat blijkens de berichtgeving over het verloop ervan eerder desintegrerende effecten en verlies aan slagkracht lijkt te brengen.
  - 9 Kortom: de christendemocratie moet het debat over beroepseer en beroepszeer hernemen.
  - 10 De eerste beschrijving van het Romeinse recht is te vinden in de *Instituten* van Gaius; dat was niet zozeer een wetboek, maar juist een *leerboek*.

# *De actualiteit van*

## Blaise Pascal

(Clermont-Ferrand 1623-Parijs 1662)



door *Arjan Plaisier*

De auteur is theoloog en scriba van de generale synode van de Protestantse Kerk in Nederland.

## Verzet tegen de tirannie

Blaise Pascal werd geboren in 1623 in Clermont-Ferrand en blies in 1662 in Parijs de laatste adem uit. Er zijn weinig levens die zo kort en hevig zijn geweest. Vroegrijp genie, was hij absolute top in wis- en natuurkunde en liet hij indrukwekkende studies na over kegelsneden en driehoeken (de driehoeken van Pascal). Hij bewees de aanwezigheid van het vacuüm (Descartes meende dat dat niet kon bestaan) en ontwierp voor zijn vader een rekenmachine die als voorloper van de computer beschouwd kan worden. Het is dezelfde Pascal die later het leven van de salon leert kennen, en onder de bekoring komt van het ideaal van de 'honnêteté', de wellevendheid. In deze tijd wendt Pascal zich tot de studie van de mens.

Zijn leven neemt een dramatische wen-

ding als hij zich tot het christelijk geloof bekeert, en wel door bemiddeling van de ernstige stroming van het jansenisme. Alhoewel Pascal zich nooit volledig met het jansenisme heeft geïdentificeerd, is het de vroomheid van Port-Royal, een 'jansenistisch' klooster, die diepe indruk op hem maakt. Met zijn 'brieven aan een provinciaal' geeft hij een vroeg voorbeeld van religieuze satire en brengt hij de jezuiteten met hun (toenmaals) dubbele moraal een slag toe waar ze nooit helemaal meer van zullen herstellen.

In november 1654 maakt hij een bekeringservaring mee, waarvan we de weerslag bezitten in het unieke document *Mémorial*. Daarin komt de volgende beroemde zin voor: 'God van Abraham, Izaäk en Jacob, niet de God van de filosofen en geleerden.' De rest

van zijn leven zet Pascal zich in voor de verdediging van het christendom. Hij was van plan een apologie voor het christelijk geloof te schrijven, maar wat restte was een verzameling van ongeveer duizend fragmenten. Deze zijn na zijn dood uitgegeven onder de titel *Pensées* (*Gedachten*).

\* \* \*

*Pensées* is een merkwaardig geschrift. Het is een verzameling gedachten, in meervoud. Gedachten die je nooit, hoe je ook blijft schuiven, in een sluitend verband krijgt.<sup>1</sup> Dat is niet toevallig: Pascal heeft zich altijd verzet tegen de pretentie om met een lineair betoog de werkelijkheid systematisch te kunnen interpreteren. Hij drijft de spot met denkers en moralisten met een gesloten, eenduidig begrippenapparaat. 'Spotten met de filosofie, dat is waarlijk filosoferen' (fragment 513), is een veelzeggende uitspraak. Je moet oog hebben voor de verschillende kanten van de zaak, en gevoelig zijn voor de *verschillende perspectieven* op een zaak. Dat leidt bij Pascal niet tot scepticisme. Eerder maakt hem dit argwanend ten opzichte van tirannie van één type menselijke redenering. Tirannie is niet toevallig een woord dat geregeld in *Pensées* opduikt.

Belangrijk is een fragment dat de titel 'De drie orden' heeft.<sup>2</sup> In dit fragment maakt Pascal duidelijk dat, wil je een beeld van de werkelijkheid geven, je ten minste met drie woorden moet spreken: woorden die niet tot elkaar te herleiden zijn en die staan voor drie dimensies. De eerste is die van de 'lichamen', de materiële werkelijkheid. Dit is de dimensie waar bijvoorbeeld de rijken en de koningen een plaats innemen. Het is het wereldse terrein dat bepaald wordt door macht, pracht en praal. Een dimensie die daar volgens Pascal oneindig boven verhe-

ven is, is die van het rijk van de geest, hier vooral opgevat als rede. Het is het domein van de filosofie, van de wetenschap, van het logische denken, van de uitvindingen. Pascal is zelf in dit domein een grootmeester geweest en in de zeventiende eeuw, de eeuw van het rationalisme, was de filosoof, die vaak tegelijk geleerde was, een figuur die door velen werd opgevat als ver verheven boven de koningen en de admiraals. Nu is het unieke van Pascal dat hij in deze eeuw wijst op een domein dat hier nog weer oneindig boven verheven is, en dat is het rijk van de liefde. De liefde is het domein van de heiligen en de gelovigen. Pascal plaatst Jezus Christus in dit domein. Dat domein heeft zijn eigen schoonheid, heerlijkheid en kracht. Het is belachelijk om Jezus te willen bewijzen volgens de logica van de rede, want liefde is van een andere orde. Het is gevaarlijk om het leven te ordenen volgens macht of volgens de rede, want daarmee wordt de liefde ontkend en wordt de eigen orde van de liefde uitgesloten. Dat is tirannie; een tirannie die leidt tot een onleefbare wereld. Zeker wanneer de eerste en de tweede orde zich verenigen en de mens de werkelijkheid op deze manier wil interpreteren en beheersen in de veronderstelling dat hiermee de mens pas echt zal triomferen over de omstandigheden, zal er een rijk van onvrijheid worden gecreëerd. De uitgesloten partij is dan de wijsheid en de liefde. Het is een wereld waarin geen plaats is voor Jezus Christus. 'Hij heeft geen uitvindingen gedaan, hij heeft niet geregeerd, maar was nederig, geduldig en heilig (...) met welk een enorme luister en ongelooflijke heerlijkheid is hij gekomen voor de ogen van het hart die de wijsheid zien.' Leven met twee orden is leven in een plat universum, ondanks alle macht en alle

staaltjes van menselijk vernuft. Het is een universum waarin geen plaats is voor de diepste verlangens van het menselijk hart. Het is een universum dat volmaakt en verschrikkelijk, superieur en hels is.

\* \* \*

Het inzicht dat dit fragment van Pascal geeft, is groot. Natuurlijk kan het verder verfijnd worden. Pascal bedoelt er zeker niet mee dat deze drie domeinen hermetisch van elkaar afgesloten zijn. Integendeel: het valt te verdedigen dat je pas echt goed in het eerste en het tweede domein kunt verkeren, als je weet hebt van het derde. Het is het derde domein, dat van de liefde, dat onmisbaar is om op een menselijke manier in het eerste en het tweede domein te verkeren. Zonder wijsheid en liefde verdwaal je in een wereld van alleen maar macht en pracht of raak je verstrikt in een wereld van alleen logica. Een wereld waaruit Jezus Christus is verdwenen, waar de geest van aanbidding en heiligheid is uitgesloten, maakt de wereld van koningen en uitvinders tot een lege en uiteindelijk zinledige wereld. Toch hebben de drie domeinen hun eigen recht en is het zelfs gevaarlijk het onderscheid op te heffen. De wereld van de eerste dimensie is de wereld van eten en drinken, van politiek en economie, en die moet je niet proberen te modelleren op schijnbaar rationele gronden. Er zit een prettige mix van dwaasheid en wijsheid, van logica en willekeur in het leven van de eerste dimensie. Laat geen rechtlijnige theorieën van recht, waarheid, transparantie en logica op het eerste terrein los. Dat doen meestal die 'ideologen' die geen weet hebben van de derde dimensie. Natuurlijk moet het terrein van economie en politiek wel gestempeld worden door recht en logica, maar dat gebeurt altijd relatief.

De ideologen die met hun absolutistische ideeën het leven nu eens echt denken te ordenen, richten altijd vernielingen aan.

*De ideologen die met hun absolutistische ideeën het leven nu eens echt denken te ordenen, richten altijd vernielingen aan*

Politici moeten weet hebben van waarheid en recht, en vooral van liefde en wijsheid, maar zullen ervoor moeten waken 'door te pakken'. Relativeren en pragmatisme zijn belangrijke politieke deugden. Een goed politicus heeft weet van de liefde, kent de wetten van de logica, maar zal voor kortsluiting waken.

Maar ook de derde dimensie, die van de liefde en de wijsheid, kan aan grensoverschrijding doen en zich bijvoorbeeld te direct gaan melden op het tweede terrein. Zeker waar het rijk van de liefde zich in een georganiseerde gestalte meldt als die van de kerk, ligt deze verleiding op de loer. De kerk wil in naam van de wijsheid, de liefde en de waarheid macht uitoefenen op aarde. Of ze wil de wet voorschrijven aan de wetenschapper. 'De paus haat en vreest wetenschappers die niet door een eed aan hem onderworpen zijn' (fragment 677). Dat is dan een daad van tirannie, aangezien wetenschap alleen die naam verdient, wanneer ze vrij is. Pascal moest niets hebben van een taboe op de ontdekking dat de aarde om de zon draait. Een paus kan nog zo hard roepen dat dit niet zo is, maar hij kan niet voorkomen dat hij op het moment dat hij die uitspraak doet als aardbewoner even hard om de zon draait als alle anderen.

\* \* \*

Pascal is de denker van de vrijheid en be-  
toont zich tegen de dwang en de tirannie.  
Die vrijheid is een geschenk. We leven in een  
universum dat door een liefhebbende God is  
geschapen en verlost. Het merkwaardige is  
dat je deze God niet kunt bewijzen. Ook hier  
moet je oppassen voor grensoverschrijding.  
De Godsbewijzen die God willen afleiden uit  
de loop van de planeten vond Pascal niet  
overtuigend. Wat echter voor het verstand  
niet te bereiken is, is door het hart te ver-  
staan. ‘Het hart heeft zijn eigen redenen  
waar de rede niets van weet’ (fragment 423).  
Dat hart is een groot hart. Het weet aan de  
dingen hun plaats te geven. Pascal heeft dit  
toegepast op vele terreinen van het leven. Ik  
ken geen denker die dit in zoveel richtingen  
gedaan heeft als Pascal. Voor mij is hij dan

ook een lichtende ster aan het firmament  
van het Europese geestesleven, die ook na  
bijna vier eeuwen nog oplicht en elke keer  
weer nieuwe verrassend inzichten schenkt.

---

Noten

- 1 Lang is gedacht dat de fragmenten die Pascal achterliet ongeordend waren. Pascal heeft echter zelf al een voorlopige ordening aangebracht, met het oog op een te schrijven Apologie. In nieuwere uitgaven van *Pensées* is deze ordening van Pascal als uitgangspunt gekozen, ook in de Nederlandse vertaling van Frank de Graaff (Amsterdam: Boom, 1997). Dat laat onverlet dat deze ordening een voorlopige is. Misschien is het niet toevallig dat de nalatenschap van Pascal niet een boek maar een verzameling gedachten is.
- 2 Het is fragment 308, dat in een afdeling staat die als titel ‘Bewijzen voor Christus’ heeft.







# *Boeken*



Martin Bosma

*Minderheid in eigen land. Hoe progressieve strijd ontaardt in genocide en ANC-apartheid*

Bibliotheca Africana Formicae | 2015 | 528 pp. | € 19,95 | ISBN 9789085912026

## Zuid-Afrika als wapen in de strijd tegen linkse leugens

door *Theo Brinkel*

De auteur is lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*. Hij schrijft dit artikel op persoonlijke titel.

In het kunstrijden op de schaats heb je de zogenoemde verplichte figuren. Als je een boek schrijft over Zuid-Afrika kennelijk ook. Op bladzijde 19 van zijn boek *Minderheid in eigen land* maakt Martin Bosma ze ook: 'We schrijven het meteen maar op: de oude apartheid, die onder de *Nasionale Party* dus, was verwerpelijk en immoreel. Drie strepen eronder. Plus uitroeptekens.' En zowaar, van de vijfhonderd bladzijden wijdt hij er vijf aan kritiek op apartheid. Maar die wordt meteen gerelativeerd. Apartheid was namelijk volgens Bosma deels de schuld van de Engelsen, Mahatma Gandhi vond zich er wel bij zolang het niet om Indiërs ging, Mandela was er aanvankelijk zeer enthousiast over, en het was de Nationale Partij zelf die er een

einde aan maakte (pp. 79-83). Bovendien was in die jaren het onderwijs beter, de gezondheidszorg toonaangevend en de criminaliteit maar klein. De treinen reden op tijd, zeg maar.

De ondertitel van het boek geeft aan waar het over gaat: *Hoe progressieve strijd ontaardt in genocide en ANC-apartheid*. Het beschrijft de geschiedenis van de Afrikaners (de afstammelingen van Nederlandse, Duitse, Franse en andere Europese settlers in Zuid-Afrika), de strijd van het ANC voor het beëindigen van apartheid en de steun die het ANC daarvoor bij 'links' Nederland had gekregen. Belangrijk vindt Bosma vooral hoe de ANC-regering van nu een nieuwe apartheid heeft ingevoerd om de voorheen achtergestelde bevolkingsgroepen (met name zwarte Zuid-Afrikanen) beter vertegenwoordigd te doen zijn in alle functies in de samenleving.

Martin Bosma vraagt zich in zijn boek af waar de betrokkenheid van 'links Nederland' met de strijd tegen apartheid vandaan kwam. Hij gooit het op schamte voor het koloniale verleden, de slavernij en het wes-

terse imperialisme. Kennelijk heeft hij geen oog voor andere motieven. Er was in Nederland namelijk ook nog zoiets als verbazing over de vraag hoe mensen die dezelfde taal spraken, die hetzelfde geloof beleden en die zich politiek lieten inspireren door Abraham Kuyper, konden komen tot een systeem dat gebaseerd was op onderscheid naar ras. Er was bovendien in Nederland zoiets als gewone, ouderwetse, solidariteit met mensen die achtergesteld werden, in armoede leefden, geen politieke rechten hadden, of onderdrukt werden.

Dat waren althans de motieven die ik in het CDA tegenkwam. Ik vond dat ik het boek van het Pvv-Tweede Kamerlid moest lezen en hier in het tijdschrift van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA moest bespreken. In 1989 kwam er namelijk een rapport uit van het Wetenschappelijk Instituut (*Zuid Afrika. Mensenrechten en buitenlands beleid*) waarin apartheid werd beoordeeld als een vorm van systematische schending van de rechten van de mens en waarin onderzocht werd hoe economische sanctiemaatregelen zo effectief mogelijk konden worden ingezet om aan het systeem een einde te maken.

\* \* \*

Om de betrouwbaarheid van zijn feitenmateriaal aan te tonen, gebruikt Bosma maar liefst 2098 voetnoten. Daar staat tegenover dat alles wat er in het boek staat een functie is van de boodschap die de auteur met kracht wil overbrengen. En die boodschap betreft de Nederlandse binnenlandse politiek. Zuid-Afrika wordt behandeld als instrument om een politiek punt in Nederland te maken. Zuid-Afrika wordt bij hem een wapen in de strijd tegen linkse leugens. Dat helpt de betrouwbaarheid niet.

Een voorbeeld is dat hij, in zijn poging de positie van Afrikaners in het hedendaagse Zuid-Afrika te markeren, een opvatting gebruikt die in de historische literatuur allang achterhaald is. Dat is de these dat het binnenland van Zuid-Afrika 'leeg' was toen de Afrikaners zich daar begin negentiende eeuw op hun grote trek gingen vestigen. Opgravingen hebben echter laten zien dat ook het binnenland eeuwenlang bewoond was geweest door Afrikaanse volken. Het is trouwens niet behulpzaam om bij het nadenken over de toekomst van Zuid-Afrika te hameren op de vraag 'wie er het eerst was'. Dat geldt overigens voor geen enkel land. Wie zijn dan de 'echte' Nederlanders? De afstammelingen van de Batavieren? Veel zinvoller en politiek relevanter is het om te kijken naar de door Bosma verguisde principes van het ANC in het Freedom Charter van 1955 of naar de schitterende rede met als titel 'I am an African' die toenmalig president Thabo Mbeki in 1996 hield bij de aanvaarding door het parlement van de Zuid-Afrikaanse grondwet.

Het Freedom Charter opent aldus: 'We, the People of South Africa, declare for all our country and the world to know: that South Africa belongs to all who live in it, black and white, and that no government can justly claim authority unless it is based on the will of all the people (...)' In zijn rede van 1996 zei Thabo Mbeki onder andere: 'I am an African. (...) I am formed of the migrants who left Europe to find a new home on our native land. Whatever their own actions, they remain still, part of me. (...) I am the grandchild who lays fresh flowers on the Boer graves at St Helena and the Bahamas, who sees in the mind's eye and suffers the suffering of a simple peasant folk, death, con-

B  
O  
E  
K  
E  
N

centration camps, destroyed homesteads, a dream in ruins.’ Of kijk naar de Zuid-Afrikaanse grondwet zelf, die in de preambule opent met: ‘We, the people of South Africa (...) believe that South Africa belongs to all who live in it, united in our diversity.’ Dat zijn de beginselen waar je een rechtvaardige samenleving op kunt bouwen. Dat zijn de principes waar je de huidige politiek in Zuid-Afrika op kunt en moet aanspreken.

\* \* \*

In zijn verdere argumentatie gebruikt Bosma de volgende elementen. Ten eerste stelt hij vast dat het ANC niet de goede bevrijdingsbeweging was. Dat had volgens hem Inkatha moeten zijn of de Zion Christian Church. Het ANC was en is volgens de schrijver namelijk een marxistische gewelddadige organisatie, etnisch gedomineerd door de Xhosa, racistisch (tegen blanken), gewelddadig, kortom: een ‘genocidale plunderclub’ (p. 419). Het ANC-bewind van vandaag is de economie ten gronde aan het richten. Het probeert het hele land onder zijn controle te krijgen: de politiek, het bedrijfsleven, de media, de rechterlijke macht. F.W. de Klerk en Roelf Meyer waren veel te goedgelovig toen ze met het ANC onderhandelden over een nieuwe grondwet.

De tweede boodschap die Bosma uitdraagt is dat het ANC een nieuwe apartheid heeft gecreëerd. Dat komt door allerlei maatregelen die werkgevers dwingen om meer zwarten in leiderschapsposities op te nemen, zoals quota (Bosma heeft het consequent over ‘quota’s’; TB), beloningen en incentives. Blanken worden ontslagen of hebben geen carrièrekansen. Het argument van de ANC-regering is demografische representativiteit, maar het wordt volgens Bosma gebruikt om blanken te discrimineren (p. 359).

Met de derde boodschap komt Bosma dichterbij huis. Dat is zijn veroordeling van ‘links Nederland’, dat in de strijd tegen apartheid willens en wetens de kant had gekozen van terroristen die een volksoorlog voeren. Links Nederland zijn gesubsidieerde actiegroepen, vakbonden, kerken, gemeenten, journalisten, antiapartheidsorganisaties en de overheid. Het zijn naïevelingen, die miljoenen bij elkaar brachten om het ANC te steunen, de ‘hulpsinterklazen’ van het ANC (p. 144). En ze hebben ongelijk gekregen, schrijft Bosma: ‘Al hun stellingen over hoe mooi Zuid-Afrika ging worden, waren stuk voor stuk totale onzin. Gesubsidieerde luchtkastelen. Linkse leugens’ (p. 417).

Bosma’s kritiek op ‘links Nederland’ is weer een opstap naar een vierde boodschap, die gaat over het gevaar van de multiculturele samenleving. Links Nederland zou het ANC hebben gesteund om ‘duidelijk (te) maken hoe intens gelukkig een multiculturele samenleving is’ (p. 21). Door de groei van het aantal zwarte Zuid-Afrikanen worden de Afrikaners in eigen land gemarginaliseerd. Ze tellen tegenwoordig niet meer mee, ze worden gediscrimineerd en zijn het slachtoffer van raciaal geweld waar de overheid niet tegen ingrijpt.

En dat brengt ons bij Bosma’s laatste, politieke, boodschap voor het Nederland van vandaag: datzelfde staat ook in Nederland te gebeuren. Dat is de les die wij van Zuid-Afrika moeten leren. Bosma: ‘De toestroom naar ons land gaat door, terwijl vele goed opgeleiden Nederland verlaten. Ergens deze eeuw kunnen niet-westerse immigranten, dat zijn meestal moslims, de meerderheid gaan vormen in ons land. Dan maken zij de dienst uit’ (p. 22). Dan worden de autochtone Nederlanders een rijke minderheid, die geplun-

derd mag worden, vernederd en verjaagd. Dat overkomt de Afrikaners in Zuid-Afrika, dat staat ons in Nederland ook te wachten. ‘Demografie is genadeloos’, aldus Bosma (p. 77); in de grote steden gebeurt het al.

\* \* \*

De boodschap in het boek van Bosma is het programma van de P.V.V. Hij komt op voor de belangen van de Afrikaners, vooral, zo lijkt het, omdat zij passen in de agenda van zijn partij. Zijn boek is daarmee partijdig. Partijdig, omdat hij tegenover het gewelddadige, martelende, communistische en corrupte ANC een romantisch beeld neerzet van de geschiedenis van de Afrikaner, de afstamming van de Hollandse, Franse, Duitse immigranten die zich op de Zuidpunt van het Afrikaanse continent vestigden en die een taal ontwikkelden – het Afrikaans – die nauw verwant is aan het Nederlands. Veel pagina’s wijdt Bosma aan de Boerenrepublieken aan het eind van de negentiende eeuw en hoe hartstochtelijk zij vanuit Nederland gesteund werden. Bosma beschrijft de wreedheden die de Afrikaners ondergingen uit handen van de zwarte bevolking van Zuidelijk Afrika. Nauwelijks aandacht krijgt de uitbuiting van Khoi aan de Kaap of de vervolging en afslachting van de San. Alleen terloops meldt hij ergens: ‘Ook vielen slachtoffers bij botsingen met de blanken’ (p. 67).

Bosma’s boek is partijdig in de tegenstelling die hij oproept tussen Europa en Afrika. Het Afrika dat de Europese pioniers volgens hem aantreffen, leefde in ‘het stenen tijdperk. Zij (de Europeanen) stuitten op een samenleving van primitieve hutten, wrede gevechten tussen stammen, mensen gekleed in huiden die hun weinige bezittingen rondragen, barbaarse omgangsvormen.’ Maar de Europeanen kwamen economische orde-

ning brengen, staatsvorming, de rule of law, democratie, gevangenis, winkels, onderwijs (pp. 72 en 73). Uit dit soort teksten stijgt indringend de muffe lucht van negentiende-eeuwse bibliotheken over de tegenstelling Europese beschaving versus Afrikaans barbarisme op.

Zuid-Afrika en de bevolkingsgroepen die daar wonen, verdienen aandacht om wie ze zijn, niet omdat ze een functie zijn van andermans partijpolitiek. Thema’s die op zichzelf de moeite waard zijn, komen door de partijdige behandeling van Bosma in een verdachte hoek te staan. De moorden op boeren in Zuid-Afrika zijn een probleem. De misdaad, de corruptie, de verkrachtigen, ze zijn allang niet meer goed te praten met een beroep op de vroegere apartheid. Bestrijding van corruptie en bevordering van de democratische rechtsstaat – internationale betrokkenheid kortom – dat is wat een land als Nederland kan bijdragen. En het is te hopen dat er eens een keer een sterke oppositie komt in Zuid-Afrika, die een alternatief kan vormen voor de ANC-dominantie.

Maar dat zijn problemen die Zuid-Afrika zelf moet oplossen met de belangen van de Zuid-Afrikaanse bevolking als uitgangspunt. Op de cover van het boek van Martin Bosma staat Ed van Thijn. Naast hem staat Marga Klompé, die in het onderschrift niet herkend wordt. Dat kan zijn omdat Bosma niet weet wie zij is, of omdat zij onbelangrijk is. Marga Klompé was zo iemand die vorm wilde geven aan ouderwetse solidariteit met mensen die achtergesteld werden, in armoede leefden, geen politieke rechten hadden, of onderdrukt werden. Misschien zijn dergelijke motieven voor Bosma onbekend of onbelangrijk. Dan houd je kennelijk alleen vooringenomenheid over.

B  
O  
E  
K  
E  
N



Maarten van den Bos

*Mensen van goede wil. Pax Christi 1948-2013*

Wereldbibliotheek | 2015 | 320 pp. | € 29,95 | ISBN 9789028426009

## De worsteling om spiritueel activisme

door *Erik Borgman*

De auteur is lekendominicaan, hoogleraar publieke theologie en bekleder van de Cobbenhagenleerstoel aan Tilburg University.

In 2013 bestond de rooms-katholieke vredesorganisatie Pax Christi Nederland 65 jaar. Het markeerde meteen het formele einde van de organisatie: Pax Christi fuseerde met het InterKerkelijk Vredesberaad en heet sinds januari 2014 Pax. Deze naamsverandering leidde tot felle discussies. Was het uit beeld laten verdwijnen van de religieuze binding van de organisatie wel een goed idee? Het leidde ertoe dat de leiding van de organisatie probeerde duidelijk te maken dat de christelijke inspiratie van de beweging springlevend was.

\* \* \*

Deze gang van zaken is typerend voor Pax Christi. Weinig gebeurde daar zonder uitvoerige en bij tijden felle debatten en de

kwestie van de identiteit slaagde er steeds opnieuw in de hartstochten te wekken. Maarten van den Bos, een historicus uit de school van Piet de Rooy die naam maakte met een leesbare en verhelderende dissertatie over de recente geschiedenis van het Nederlandse katholicisme getiteld *Verlangen naar vernieuwing. Nederlands katholicisme 1953-2003* (2012), laat dit zien in de geschiedenis die hij in opdracht van Pax Christi Nederland van de beweging schreef. Dit maakt zijn boek interessante lectuur. Als onderdeel van de vredesbeweging was Pax Christi in de jaren tachtig van de vorige eeuw een prominente stem in het Nederlandse publieke debat. Van den Bos besteedt uitvoerig aandacht aan de campagne tegen de neutronenbom en vooral tegen de kruisraketten, en laat zien dat die Pax Christi veel bekendheid opleverde, maar eigenlijk maar weinig manoeuvreerruimte bood. Hij brengt de worsteling in beeld om na deze campagne de draad weer op te pakken, de felheid waarmee gediscussieerd werd, het eindeloze beraadslagen over strategie, het succes en de

jammerlijke nederlagen. Het betekent een belangrijke aanvulling op wat we weten van de ideologische strijd in Nederland gedurende het laatste kwart van de twintigste eeuw.

Het is een geschiedenis met toppen en dalen, van persoonlijk succes en persoonlijk falen, en Van den Bos geeft er een levendig beeld van. Hij maakt met name duidelijk dat het voor Pax Christi niet eenvoudig was met succes om te gaan. Gebundelde actie heeft de gemeenschappelijke overtuiging nodig dat alles van het bereiken van één concreet doel afhangt. Maar als het concrete doel bereikt is, blijkt daarmee toch niet alles gerealiseerd waarop gehoopt werd: het niet plaatsnemen van de kruisraketten wilde nog niet zeggen dat de wereldvrede aanbrak. Van den Bos laat zien hoe lastig dit gegeven voor Pax Christi was. Hij vertelt hoe bestuurlijke strategiediscussies en persoonlijke machtsstrijd uiteindelijk uitliepen op een concentratie op de mensenrechtensituatie in Latijns-Amerika en het aangaan van relaties met dissidente groepen in Oost-Europa in de jaren tachtig, en na de val van de Berlijnse Muur in 1989 tot professionele inzet van Pax Christi-vredewerkers in uiteenlopende conflictgebieden. Hij stileert hierbij Pax Christi binnen wat geldt als het stereotiepe verloop van een sociale beweging: van brede betrokkenheid van idealistische vrijwilligers naar toenemende professionalisering, die de effectiviteit en de slagkracht ten goede komt, maar de relatie met een brede achterban moeilijk maakt.

\* \* \*

Verschillende mensen die zelf binnen Pax Christi actief waren, hebben op internet kond gedaan van hun onvrede met Van den Bos' geschiedschrijving. Initiatieven die niet passen in het schema van toenemende pro-

fessionalisering gepaard aan politieke beïnvloeding, worden door hem inderdaad niet of zeer terloops vermeld. De indruk ontstaat dat ze eigenlijk a priori tot mislukken gedoemd waren, omdat ze niet overeenkwamen met de ontwikkeling in de richting van een gespecialiseerde ngo. Hiermee lijkt Van den Bos in een bekende historische valkuil te trappen: de geschiedenis beschrijven als voorbode van haar feitelijke afloop. En ook dan kijkt hij nog eenzijdig. Er zijn

.....  
: : : : :  
: : *Van den Bos lijkt in een bekende*  
: : *historische valkuil te trappen:*  
: : *de geschiedenis beschrijven als*  
: : *voorbode van haar feitelijke*  
: : *afloop*  
: : : : :  
.....

inmiddels binnen de fusieorganisatie Pax zo'n vijftienzestig 'Ambassades voor Vrede' actief: lokale groepen die zich in eigen omgeving inzetten voor vrede en verbondenheid en vanuit deze inzet de verdere activiteiten van de organisatie steunen en er bekendheid aan geven.

Van den Bos geeft aan het eind van zijn boek toe niet helemaal greep te hebben gekregen op zijn materiaal. Het is een van de merkwaardigste laatste zinnen die ik gelezen heb: het blijft 'als buitenstaander frapant te constateren hoezeer de in retrospectief soms wat oeverloos overkomende discussies over de identiteit en positie van Pax Christi een basis waren voor mensen om zich met grote overtuiging in te zetten voor vrede, veiligheid en rechtvaardigheid'. Strategisch en tactisch lijkt het steeds maar herkauwen van de vraag naar de eigenheid en de eigen betekenis weinig op te leveren.

B  
O  
E  
K  
E  
N



Met een vleugel binnen met name de professionals van Pax Christi vanaf de tweede helft van de jaren tachtig suggereert Van den Bos dat degenen die blijven hameren op de spirituele kant van de beweging, gedreven werden door zinloze heimwee. De rooms-katholieke kerk in Nederland is dan immers geen echte machtsfactor meer en verbinding met het instituut helpt niet bij het echte doel van de organisatie, te weten de beïnvloeding van de buitenlandse politiek op het gebied van oorlog en vrede. Spiritualiteit kan alleen nog de persoonlijke motivatie voeden.

Van den Bos lijkt niet in de gaten te hebben dat dit geen analyse is, maar een standpunt. Dit standpunt werd door lang niet iedereen binnen Pax Christi gedeeld en er is veel in de geschiedenis van de beweging dat onverklaarbaar blijft als ze in dit perspectief gezien wordt. Zoals inderdaad het voortdurende en hartstochtelijke debat over de eigen identiteit. Zoals ook het feit dat mensen die het met betrekking tot de concrete vragen van strategie en tactiek volledig met elkaar oneens waren, toch in de beweging bleven en met elkaar bleven discussiëren. Zoals het feit dat steeds opnieuw naar activiteiten werd gezocht die ‘vrede’ maakten tot een thema dat verbonden was met het dagelijks leven hier in Nederland.

\* \* \*

Van den Bos gaat er vanaf het begin van zijn boek van uit dat Pax Christi uiteindelijk gericht is op de beïnvloeding van de politiek. Het is echter twijfelachtig of dit de beste manier is om de beweging te zien. De oprichters van Pax Christi spanden zich na de Tweede Wereldoorlog in voor vrede en verzoening door gebed en ontmoeting, met name tussen vertegenwoordigers van Frankrijk en Duitsland, de voornaamste

voormalige vijanden. Deze ontmoetingen vonden doorgaans plaats in een Europese bedevaartplaats en er werd vooral gezorgd dat Fransen en Duitsers zich in gelijke mate als mededragers van de activiteiten konden beschouwen. Zo werd er gebouwd aan spirituele vriendschap die de plaats kon innemen van vijandschap, zo was de gedachte, en erkenning van elkaar als broeders en zusters in Christus die ware vrede in de zin van het Bijbelse shalom pas mogelijk maakte. Pas tijdens de Vietnamoorlog ging de Nederlandse afdeling van Pax Christi zich inzetten om oorlog te bestrijden en in deze zin de politiek te beïnvloeden.

In de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw ontwikkelde Pax Christi zich tot vernieuwende kracht binnen de Nederlandse katholieke kerk. De Pax Christi-voetochten, die van 1957 tot 1984 jaarlijks werden georganiseerd en die middelbare scholieren de mogelijkheid boden in gelovig perspectief onder elkaar te spreken over zaken die voor hun toekomst belangrijk waren, zoals vrede en hun eigen inzet ervoor, waren een begrip. De campagnes voor de vredesweek benadrukten stevast dat vrede iets anders was dan het stoppen van oorlog. De spirituele dimensie werd gedurende de jaren zeventig duidelijk tot uitdrukking gebracht in de nog altijd bij velen bekende slogan ‘Geweld eindigt waar liefde begint’ op de poster met het prikkeldraad dat uitloopt in een roos. Pas in de eerste helft van de jaren tachtig begint de aandacht steeds eenzijdiger uit te gaan naar de strijd voor kernontwapening en ontstaat de neiging andere activiteiten te zien als daarvan in dienst staand.

In zijn boek toont Van den Bos uiteindelijk een ontwikkeling die hij zelf niet scherp in beeld krijgt. De kaderleden van Pax

Christi gingen in de jaren tachtig steeds meer over de beweging denken in termen van een sociale beweging die het internationale beleid wilde beïnvloeden ten gunste van de vrede. Deze visie hadden zij geleerd aan het Instituut voor Polemologie in Groningen of het Instituut voor Vredesvraagstukken in Nijmegen. Zij zagen de leden van Pax Christi spontaan als ‘achterban’ voor de op de politiek gerichte activiteiten die zij bedachten en deze activiteiten als het echte doel van de beweging. Een belangrijk deel van de leden van Pax Christi ging hier niet in mee. Zij bleven de beweging beschouwen als op allerlei manieren gericht op het bevorderen van vrede, dichtbij en veraf, maatschappelijk en persoonlijk, en zij gedroegen zich hier ook naar. Maar in de sterk in politieke termen denkende jaren zeventig en tachtig konden zij voor hun visie op de inzet van de beweging steeds minder de woorden vinden.

\* \* \*

Van den Bos is in 1984 geboren en lijkt zich bij de brede spirituele inzet van Pax Christi weinig te kunnen voorstellen. Hij signaleert met verbazing dat in het begin van de beweging vrede allereerst werd opgevat als een relatie met God en dat de leden van de afdelingen ‘vrienden van Pax Christi’ – echte leden had de beweging in het begin nog niet – geacht werden ten dienste daarvan hun geloofs- en gebedsleven te versterken. Hierin lijkt Pax Christi zich te hebben gemodelleerd naar de Sint Vincentiusvereniging, waar de leden geacht werden activiteiten om de armen van dienst te zijn te combineren met een deze activiteiten dragende geloofs- en gebedspraktijk. Voor Van den Bos lijkt het zozeer vanzelfsprekend dat praktische inzet gericht is op het resultaat ervan, dat hij zich niet goed kan voorstellen dat daar ooit

anders over werd gedacht, juist als het om vrede ging.

.....  
.....  
*Voor Van den Bos lijkt het zozeer vanzelfsprekend dat praktische inzet gericht is op het resultaat ervan, dat hij zich niet goed kan voorstellen dat daar ooit anders over werd gedacht*  
.....  
.....

Het boek van Van den Bos is niet de gedroomde geschiedenis van Pax Christi Nederland. Een belangrijke tekortkoming is nog dat het heel weinig oog heeft voor de plaats van Pax Christi Nederland in de wereldwijde beweging. Het is echter goed en toegankelijk geschreven en gebaseerd op degelijk archiefonderzoek, zodat het soms haast terloops belangrijke zaken zichtbaar maakt. Het verdient daarom een ruim lezerspubliek. Aan het einde roept Van den Bos de nieuwe fusieorganisatie Pax op om haar missie te verwoorden in de termen van het recent ontwikkelde veld van de publieke theologie, die erop gericht is de relevantie duidelijk te maken van een religieuze benadering van thema's uit de publieke discussies. Daar sluit ik mij graag bij aan. Als Van den Bos de geschiedenis van Pax Christi in iets andere termen had beschreven, had zijn eigen boek daar meer materiaal voor kunnen leveren. Dan was ook duidelijker geweest dat dit pleidooi geheel in de lijn is met de geschiedenis van Pax Christi Nederland, vanaf de eerste, mislukte poging tot oprichting in 1948, via de geslaagde in 1951, tot aan de fusie in 2013.

B  
O  
E  
K  
E  
N




---

Michel Houellebecq

*Onderworpen*

De Arbeiderspers | 2015 | 240 pp. | € 23,99 | ISBN 9789029538626

---

## Spiegel voor het Westen

door *Diederik Boomsma*

De auteur is duoraadslid voor het CDA in Amsterdam en promovendus rechtsfilosofie aan de Universiteit Leiden.

Bijna iedereen had ze in de vijfde en zesde klas op de literatuurlijst Engels staan: de twee grote dystopische romans *Brave New World* van Aldous Huxley (1932) en *Nineteen Eighty-Four* van George Orwell (1949). Een leuke vraag voor een schoolopstel is om deze boeken te vergelijken: welk toekomstbeeld is aannemelijker? Dat is bovendien een belangrijke vraag; ieder land, iedere beschaving, moet zich natuurlijk zo nu en dan afvragen waar het op af lijkt te koersen. Daarbij zijn romans uiteraard geen weerberichten: ze voorspellen niet, maar signaleren trends, snippers van de realiteit en vergroten die uit. Orwells Engeland is in de greep van een totalitaire staat die elke vrijheid en menselijke waardigheid vermorzelt.

Huxleys wereld anno 2540 daarentegen lijkt een oase van rust en comfort. Nadenken en alleen zijn wordt daarin weliswaar ontmoedigd, maar vrije seks en orgieën stevig gepromoot, en voor al het overige is er de *instant happiness* van *soma*, een superdrug zonder bijwerkingen. Het ene boek lijkt de situatie van Stalins Rusland te extrapoleren, het andere het surfplankkapitalisme van Amerika. Dat waren de dystopieën van de vorige eeuw: totalitarisme of hedonisme. In beide gevallen behoort religie tot het verleden.

Veel minder bekend is de dystopische novelle *1985* van Anthony Burgess (1978). De briljante auteur van *A Clockwork Orange* schrijft daarin niet alleen een schitterend commentaar op *Nineteen Eighty-Four*, maar schetst ook een alternatief waarin religie terug is, *with a vengeance*. In *1985* is er geen oppermachtige Big Brotherstaat, maar juist een schrijnende incompetentie en verloedering. Niets werkt, vakbonden leggen met voortdurende stakingen de economie plat en een socialistische regering heeft

massamigratie uit Afrika en het Midden-Oosten aangemoedigd. Ondertussen debiliseert de bevolking door stompzinnige tv-programma's met titels als *Sex Boy*. Aldus gedemoraliseerd en geatomiseerd wordt Engeland vervolgens met behulp van oliedollars overgenomen door imperialistische moslims die het land in rap tempo islamiseren. 'The muddle and mess' van Europa maakt plaats voor de islam, 'which contains everything and yet is as simple and sharp as a sword' (p. 197). De hoofdpersoon, Bev, is een docent geschiedenis die weigert lid te worden van een vakbond, en daarom wordt ontslagen. Hij doolt door Londen, waar hij stuit op Nietzsche vererende bendes die als teken van verzet Latijn spreken en zinloos geweld plegen. Zij geven hem af en toe een maaltijd, in ruil voor lessen over Homerus, Vergilius en andere auteurs die uit het curriculum zijn geschrapt. Hij staat toe dat zijn 13-jarige dochter wordt uitgehuwelijkt aan een sjeik; zo geniet ze tenminste bescherming. Dan wordt Bev naar een heropvoedingskamp gestuurd, en pleegt hij zelfmoord door zich op het geëlektrificeerde hek te storten.

1985 schetst hoe het Westen door een extreme morele en godsdienstige bloedarmoede is gereduceerd tot een passieve toeschouwer van zijn eigen ondergang. De islam geeft in het verhaal slechts de genadeslag aan 'a West drained (...) of solid and beligerent belief'. Want: 'Supernature abhors a supervacuum' en 'with the death of institutional Christianity will come the spread of Islam' (p. 234).

\* \* \*

Waar 1985 geen wenkend perspectief schetst, is dat in Michel Houellebecq's nieuwe roman *Onderworpen* (*Soumission*) minder duidelijk.

Maar verder gaat het over hetzelfde: de islamisering van een futloos Avondland. De twee boeken vertonen verrassend veel gelijkenissen, wat de vraag oproept of Houellebecq dat bewust heeft gedaan. Zo is de hoofdpersoon in beide romans een docent, en beschrijven ze allebei een situatie die precies zeven jaar in de toekomst ligt. In *Onderworpen* is het Frankrijk in 2022, na een tweede termijn van François Hollande, een 'zieltogende sociaal-democratie', gekweld door onzekerheid en economische neergang (p. 11). Joden emigreren naar Israël, er gaan geruchten over straatterrorisme en aanslagen, maar de media zwijgen uit angst voor verkiezingswinst van het *Front National* (p. 52). Mogelijk dreigt een burgeroorlog tussen 'identitaire' autochtonen en migranten; ook Nederland is een 'instabiele zone'.

Maar dan wint de charismatische leider van de moslimbroederschap, Mohammed Ben Abbas, nipt de verkiezingen van Marine Le Pen door een coalitie te sluiten met zowel de socialisten als de centrumrechtse UMP. Met behulp van oliedollars, strategisch vernuft en 'een dicht netwerk van jeugdbewe-

.....  
De verlichting is vanzelf  
doodgebloed en omdat zij  
het christelijk geloof in  
haar val heeft meegesleurd,  
vegeteert het Westen nu in een  
'supervacuüm'  
.....

gingen, culturele instellingen en liefdadigheidsorganisaties' begint de samenleving vervolgens gestaag te islamiseren (p. 40). Vrouwen gaan zich islamitisch kleden, rokjes en blote schouders verdwijnen uit het

B  
O  
E  
K  
E  
N

straatbeeld. Zij verlaten bovendien massaal de arbeidsmarkt, waardoor de werkloosheid van mannen is opgelost. De hoofdpersoon is François, een 44-jarige docent literatuur aan de Sorbonne, die eigenlijk niet in kennisoverdracht gelooft. Evenals andere docenten krijgt hij van zijn nieuwe islamitische bazen de keus: vervroegd pensioen (en waarschijnlijk dan zelfmoord) of bekering tot de islam en een dik salaris. Hij kiest uiteindelijk voor het laatste. Na jaren van eenzaamheid kan hij eindelijk een gelukkig, polygaam en patriarchaal huwelijksleven tegemoet zien. De vervreemding die hij voelt ten opzichte van vrouwen wordt niet opgelost, maar is minder problematisch, omdat hij eenvoudigweg wordt uitgehuwelijkt, met één vrouw om te koken en eentje van 15 voor de lol. President Ben Abbes sluit verdragen voor de toetreding van onder meer Turkije en Marokko tot de Europese Unie; omdat moslims tenminste niet nostalgisch zijn over de oude natiestaten, biedt dat eindelijk perspectieven voor de eenwording van een nieuw, islamitisch Romeins Rijk.

\* \* \*

*Onderworpen* is in recensies omschreven als 'vilein' en ook als een 'dystopische bekeeringsroman', omdat de islam daadwerkelijk oplossingen lijkt te bieden, zowel maatschappelijk als voor de existentiële leegte en eenzaamheid van François. Media vreesden een 'islamofob' boek, omdat Houellebecq zich eerder onvriendelijk heeft uitgelaten over de islam. Het boek stelt echter vooral de anomie van het moderne Westen aan de kaak. Het centrale thema in alle boeken van Houellebecq is de leegte van het leven in een post-moderne, hedonistische samenleving zonder doel, project of idealen. Het is een wereld van comfort en materiële welvaart, maar zonder

autoriteit, en zonder geloof, hoop of liefde, waar de hoofdpersonen er niet in slagen om hun leven als zinvol te ervaren. François is al te beroerd om brieven te openen en zijn administratie te verzorgen. En zoals altijd bij Houellebecq komt dat het pregnantst naar voren in zijn liefdeloze seksuele leven en het onvermogen om gezonde relaties aan te knopen. Het moderne 'amoureuze model' van seriële, oppervlakkige seks en tegelijkertijd de droom om ooit de perfecte partner tegen te komen, is failliet. Taboeloze, promiscue seks lijkt bij Houellebecq het vermogen om een zinvolle relatie aan te gaan te hebben beschadigd. Maar, zo meldt het boek, het feminisme alsmede het atheïstisch humanisme zijn tot uitsterven gedoemd, omdat patriarchale en religieuze culturen eenvoudigweg meer kinderen krijgen. Transcendentie is een selectievoordeel; demografie wint van ideologie: 'Het liberale individualisme moest wel zegevieren zolang het alleen tussenstructuren zoals vaderlanden, corporaties en kasten ontbond, het had zijn eigen doodvonnis getekend toen het zijn aanval richtte op deultieme structuur van het gezin, en dus op demografie; daarna kwam logischerwijs de tijd van de islam' (p. 212).

Houellebecq is meedogenloos in zijn cynisme, en weet ongetwijfeld hoe provocerend hij is. Toch lijkt hij grotendeels te menen wat hij schrijft. De verlichting is vanzelf doodgebloed en omdat zij het christelijk geloof in haar val heeft meegesleurd, vegeteert het Westen nu in een 'supervacuüm', meent hij. Zowel de indringende manier waarop hij François beschrijft, als zijn doorgerookte verschijning als iemand die al een week in zijn kleren slaapt, suggereert een zeker autobiografisch karakter. Horen we bij François in wezen Michel?

In een interview met Sylvain Bourmeau vertelt Houellebecq dat hij het boek eerst de titel *La conversion* wilde geven, waarbij de hoofdpersoon zich tot het katholicisme bekeert. Maar, zo gaf hij toe, dat was hem niet gelukt. Dat zien we terug in het boek als François een klooster opzoekt om redding te vinden in de schoonheid van de sacramenten en getijden. ‘De stemmen van de monniken verhieven zich in de ijskoude lucht, zuiver, nederig en goedhartig; ze waren vol zachtmoedigheid, hoop en verwachting’ (p. 171). Maar François raakt juist geprikkeld, plotseling woedend en gaat onverrichter zake heen. Vervolgens dient de islam zich aan, net als in 1985.

\* \* \*

Wat kan een politieke partij hier nu mee? Een partij is geen alternatief voor spirituele leegte en kan mensen ook niet dwingen om kinderen te krijgen (al hoort een partij die geïnteresseerd is in het voortbestaan van onze samenleving wel familie- en kindvriendelijk beleid te maken). Maar de christendemocratie herbergt wel een lange traditie van cultuurkritiek op de uitwassen van de verlichting en de moderniteit. Zij berust bovendien op het inzicht dat religie cruciaal is om een samenleving te binden en te bezielen, zoals Houellebecq inmiddels lijkt te hebben ontdekt. Het progressieve project om de westerling te ‘bevrijden’ van God en geschiedenis – een horizontale en verticale amputatie – heeft bij christendemocraten doorgaans minder bijval gekregen, omdat in de christendemocratische traditie wordt

begrepen dat de samenleving vraagt om aarding en verankering. De liberale democratie kan alleen bloeien op een ondergrond van waarden en loyaliteiten die het zelf niet aanreikt. ‘Mensen vechten om metafysische vragen, zeker niet om procentpunten economische groei’, beweert een bekeerling in *Onderworpen* (p. 196). Dat geldt ook voor het beschermen van onze waarden. De christendemocratie begrijpt ook beter dan liberalisme en socialisme waar die vandaan komen. En die waarden zijn niet neutraal. Zo verbiedt ons recht polygamie. Waarom? Als alle partners daar nu mee instemmen? Het idee dat een man maar met één vrouw behoort te trouwen is een christelijke waarde, geen ahistorische of aculturele. De christendemocratie is bij uitstek de hoeder van de westerse traditie.

Het extreme cultuurpessimisme van Houellebecq past daar echter slecht bij. Ik deel zelf de veronderstelling dat het Westen definitief is uitgebloeid niet. De toekomst roept! Het is ook nog altijd goed mogelijk om je te bekeren (de schrijver dezes is zelf katholiek geworden, en is daar enorm van opgeknapt). *Onderworpen* houdt het Westen een spiegel voor. En hoewel hij oprecht lijkt over de diagnose, lijkt zijn ‘vileine’ geneesmiddel geen oprechte oplossing, maar eerder een voortzetting van de wanhoop met andere middelen. De kracht van de westerse beschaving is juist dat een renaissance, een nieuwe bezieling door het herontdekken van oude waarden, altijd mogelijk is.

B  
O  
E  
K  
E  
N



*Ramona Maramis*

## *Vrijheid*

U mag twijfelen tijdens het lezen ervan (aan alles en iedereen).  
Of vastberaden het leven voortzetten als u het uitgelezen heeft.

U kunt het openslaan om te ontdekken. Of wegleggen wanneer de  
inhoud choqueert.

U kunt het zelfs verbranden (let wel op dat uw omgeving de handeling  
als confronterend kan ervaren). Maar het mag hoor.  
Stapelen ter isolatie is ook een optie.

Gaat u vooral in discussie als het onderwerp vraagtekens achterlaat.  
Of organiseer een koffieavond over dat thema.  
Met de wetenschap dat uw buurman weerstand biedt (want hij leest ook).

Maar we vermoorden elkaar niet. Punt uit.

Ramona Maramis (Haarlem, 1968) is cdv-huisdichter en schrijft voor elk cdv-nummer een gedicht naar aanleiding van het thema. Zij debuteerde in 2001 met *Duckstad aan de Amstel* bij uitgeverij Vassallucci. Haar gedichten verschenen in onder meer de bloemlezing *10 jaar Winternachten* en *Den Haag. De stad in gedichten*. Ze is commissielid van de cda-gemeenteraadsfractie in Delft.



## \* BEZINNING

door *Paul van Geest*

De auteur is vicedecaan van de Tilburg School of Theology, hoogleraar kerkgeschiedenis aan Tilburg University, bijzonder hoogleraar augustijnse studies aan de Vrije Universiteit Amsterdam en voorzitter van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

Toen Nelson Mandela in 1990 na 27 jaar gevangenschap werd vrijgelaten, realiseerde hij zich goed dat hij buiten de gevangenis weleens onvrijer zou kunnen worden dan hij in de gevangenis was geweest. Daar had hij namelijk vrijheid ervaren. In zijn autobiografie schrijft hij dat als hij door een cipier zijn cel uit werd gevoerd, hij zélf zijn looptempo kon bepalen. In de mogelijkheid zijn pas te vertragen of te versnellen ervoer Mandela een vorm van vrijheid die hem weldeed. Een soortgelijke vrijheidservaring tekende kardinaal József Mindszenty op in zijn memoires. In 1948 onder het communistische regime in Hongarije gevangengezet, ontving hij van een cipier soms wat brood en wijn om in het geheim de eucharistie te kunnen vieren op de tafel in zijn cel. De vrijheid van de kardinaal was erin gelegen zélf het tijdstip te kunnen kiezen waarop hij dit deed.

Het is niet onwaarschijnlijk dat de formeel van hun vrijheid beroofde antiapartheidsstrijder en diens lotgenoot de kardinaal zich destijds in gevangenschap vrijer hebben gevoeld dan de bankiers in het zogenoemde vrije Westen, die niet weten wat hun medebankiers aan het doen zijn en die leven in de angst dat zij binnen vijf minuten op straat geschopt kunnen worden.

Daarbij komt dat Mandela ook nog eens een andere vorm van onvrijheid benoemde die hem in de zogenoemde vrije wereld ten deel zou kunnen vallen. In zijn autobiografie schreef hij dat toen hij naar de poort werd gebracht die naar zijn vrijheid zou leiden, hij wist dat hij nog steeds in gevangenschap zou verkeren als hij gevoelens van bitterheid en haat niet in de gevangenis zou achterlaten. Vrijheid en geluk lijken bij hem hier haast synoniem: beide zijn zowel doel als gevolg van een zelfontplooiing waarin een mens zich niet laat leiden door gevoelens die tot een isolement kunnen leiden.

Mandela had er ook voor kunnen kiezen zijn verdere leven te laten bepalen door wraakzucht, woede en haat. Maar omdat hij zich realiseerde dat zowel zijn vrijheid als zijn geluk hier juist niet door werd bevorderd, zette hij zich ertoe te gaan geloven in de kracht van goedheid en vergeving. Later zou hij zelfs zeggen dat de wereld te gronde gaat door het ontbreken van vergeving.

Angst ontnemt mensen waar dan ook hun vrijheid; vergeving behelst een ultieme vorm van vrijheid.

# *Geloven in vrijheid*

Zijn vrijheid en religie als water en vuur? In het publieke debat wordt dat maar al te vaak gesuggereerd. Vooral de opkomst van de politieke islam lijkt daaraan debet. Maar ook orthodox-christelijke minderheden worden in Nederland gepercipieerd als benauwend voor het individu. Het is tijd voor een herbezinning op het begrip vrijheid en op de christendemocratische vrijheidspolitiek. Zij kan dienen als spiegel voor de politieke islam en als alternatief voor een lege liberaal-seculiere vrijheid.

*‘Het debat over opvoeding tot gematigdheid kan alleen in de islamitische gemeenschap zelf worden gevoerd.’*

.....

AHMED ABOUTALEB [op pagina 71]

*‘Tegen de huidige tendens om culturele homogeniteit en morele consensus te eisen, moeten we de klassiek-liberale vrijheid om af te wijken, hooghouden.’*

.....

THEO DE WIT [op pagina 95]

*‘Het ontbreekt de islam niet zozeer aan een verlichting, maar aan een soort reformatie die de regelethiek ondergeschikt maakt aan de waarde van de vrije keuze en van oprechtheid.’*

.....

AB KLINK [op pagina 143]

BOOM TIJDSCHRIFTEN

# *Christen Democratische Verkenningen*



*Herfst*  
2015

KWARTAALTIJDSCHRIFT VAN HET WETENSCHAPPELIJK INSTITUUT VOOR HET CDA

## *De belofte van het christelijk-sociaal denken*

*Onder redactie van*

PIETER JAN DIJKMAN, ANNEMARIE HINTEN,  
GERRIT DE JONG & JAN PRIJ

*Met bijdragen van*

ERIK BORGMAN, COR VAN BEUNINGEN, HANS GROEN,  
STEVEN VANACKERE, JAN JACOB VAN DIJK,  
LUIGINO BRUNI, HERMAN KAISER & GERARD DE KORTE

*En interviews met*

HENK VAN ZUTHEM & LANS BOVENBERG



*Christen Democratische Verkenningen*

---

*Herfst 2015*

*De belofte van het  
christelijk-sociaal denken*

Boom Tijdschriften



# *Inhoud*

7 Ter introductie

---

## ACTUALITEIT

---

10 DWARS: RAMON SCHAAF EN ANTON KAMPS  
Barmhartigheid is geen bruikbaar politiek begrip in het vluchtelingenvraagstuk

14 RAYMOND GRADUS & GOVERT BUIJS  
Geen basisinkomen, maar een participatie-inkomen

19 ESTHER DE LANGE  
Weersta de Britse verleiding

22 BINNENHOF BUITENOM: JAN DIRK SNEL  
Een onwaarschijnlijke partij

## *De belofte van het christelijk-sociaal denken*

---

26 PIETER JAN DIJKMAN, ANNEMARIE HINTEN, GERRIT DE JONG & JAN PRIJ  
Verbondenheid als kritisch potentieel tegen het beheersingsdenken

---

## DE BELOFTE VAN HET CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN

---

40 EVERT JAN VAN ASSELT, JAN JACOB VAN DIJK, PIET HAZENBOSCH &  
HEIN PIEPER  
Zeven mythes over het christelijk-sociaal denken

48 ERIK BORGMAN  
Politiek is een kwestie van geloven: de noodzaak tot herbronning van de christelijk-sociale beweging

58 INTERMEZZO: HENK VAN ZUTHEM 'Verantwoordelijkheid is een opdracht'

---

60	COR VAN BEUNINGEN	Christelijk-sociaal denken: ondergang en herrijzenis
69	HANS GROEN	Voor een betere wereld
.....		
NIEUWE SOCIALE KWESTIES		
.....		
78	STEVEN VANACKERE	Instrumentele rationaliteit: zuurbad voor menselijke relaties
85	THIJS CASPERS	De zorg voor het gemeenschappelijke huis: ecologie en economie integraal herzien
91	RIEN FRAANJE	Het meritocratisch misverstand blokkeert mensen
98	INTERMEZZO: MAURICE LIMMEN	‘We moeten opkomen voor de kleine luyden’
100	MARTIJNTJE SMITS	Werken als wedstrijd
108	GERRIT DE JONG	Sociale zekerheid in de toekomst
115	HENK VOLBERDA & KEVIN HEIJ	Sociale innovatie als fundamentele pijler voor innovatiesucces en werkgelegenheid
124	INTERMEZZO: ANTONIE FOUNTAIN	‘Dan kraak je toch een kerk?’
126	JAN JACOB VAN DIJK	Vrijheid, verantwoordelijkheid en vertrouwen in organisaties
.....		
VERBONDENHEID ALS UITDAGING		
.....		
136	INTERMEZZO: LANS BOVENBERG	‘ECONOMIE DRAAIT OM RELATIES’
138	LUIGINO BRUNI	Civiele economie: markt als ontmoeting, bedrijf als gemeenschap

- 
- 145 GABRIËL VAN DEN BRINK & LAURENS DE GRAAF  
‘Best persons’ belichamen op geloofwaardige wijze verbinding  
tussen leefwereld en systeemwereld
- 153 HERMAN KAISER  
Tegenwoordigheid van Geest: op zoek naar een strategisch narratief  
voor het christelijk-sociaal middenveld
- 160 INTERMEZZO: IMMA ZANDBERGEN ‘Goeddoen doet goed’
- 162 GERARD DE KORTE  
Wereldwijde duurzame gerechtigheid als christelijk-sociale  
uitdaging
- .....
- 169 FRED VAN IERSEL De actualiteit van *Josef Pieper*
- .....
- BOEKEN
- .....
- 176 FRANK A.M. VAN DEN HEUVEL  
Bespreking van Jesse Klaver  
*De mythe van het economisme*
- 180 ERIC JANSE DE JONGE  
Bespreking van Naomi Klein  
*No Time. Verander nu, voor het klimaat alles verandert*
- 184 PETRA VAN DER BURG  
Bespreking van Tomáš Halík  
*Geduld met God. Twijfel als brug tussen geloven en niet-geloven*
- .....
- BEZINNING
- .....
- 187 RAMONA MARAMIS • *Conversie*
- 188 THEO BRINKEL





## Ter introductie

IN ONS BUURTJE IN DEN HAAG LIGT DE VLINDERTUIN. Midden in de gehaaste stad, ingeklemd tussen stadstuinen, een veilige speelplek voor kinderen en een groene ontmoetingsplek voor stadsgenoten. Voorheen was het lange tijd een vervallen toestand en de gemeente besloot een paar jaar geleden, op aandringen van buurtbewoners, dat het een bewonersinitiatief moest worden: bewoners moesten het beheer op zich nemen. Een nobel idee. Bewoners blij, gemeente blij.

De tuin werd grondig gerenoveerd, compleet met speeltoestellen, voorleesstoel en ‘minibieb’. De Vlindertuin was al feestelijk geopend en de bewoners hadden in onderling en enthousiast overleg een roosterplan opgesteld voor het sleutelbeheer en het dagelijks openen en sluiten van de tuin. En toen schrok de gemeente terug. Het plan van de betrokken burgers werd afgewezen, de betrokken buurtgenoten (‘toezichthouders’ in gemeentelijk jargon) dienden de gehele dag aanwezig te zijn, te zorgen voor perma-

nent toezicht en in het bezit te zijn van een verklaring omtrent het gedrag (vog). Weg bewonersinitiatief. De tuin is slechts twee dagdelen geopend en een welzijnsorganisatie zorgt voor het toezicht. Druk is het er niet.

Het was een klassieke botsing tussen twee werelden: de systeemwereld van de overheid en de leefwereld van de buurtbewoners. Terwijl de lokale overheid, geregeerd door angst, dacht in termen van procedures, controle, toezicht en beheersing, redeneerden burgers vanuit hun alledaagse werkelijkheid: inspiratie, interactie, ontmoeting en betrokkenheid.

‘De visie die we hebben op De Vlindertuin is dat het zo veel mogelijk een tuin voor, door en met de buurt moet worden’, zei de ambtenaar nog. Maar intussen is de intrinsieke motivatie van de buurtbewoners om zich in te zetten voor de tuin verdwenen. Het vuur is gedoofd. En er is nog iets gebeurd: de relaties zijn veranderd, zowel tussen de overheid en de burgers als tussen de buurtbewoners onderling. Tussen overheid en



bewoners is een vorm van wantrouwen en kille zakelijkheid ontstaan, in plaats van dat de overheid zich een bondgenoot van haar burgers betoont. En wat de buurtbewoners onderling betreft: was De Vlindertuin eerst een *relational good*, een inspirerend gemeenschapsgoed, nu is het hoogstens een consumptiegoed.

\* \* \*

In dit nieuwe nummer van *Christen Democratische Verkenningen* staat ‘De belofte van het christelijk-sociaal denken’ centraal. De christelijk-sociale beweging is, in haar zichtbare gedaante, eind negentiende eeuw ontstaan als spreekbuis van ‘gewone burgers’ met hun noden en behoeften. Lees *Pieter Daens of hoe in de negentiende eeuw de arbeiders van Aalst vochten tegen armoede en onrecht* (1971) van Louis Paul Boon er maar op na. De geestelijke en materiële verheffing van arbeiders is grotendeels het resultaat van hun gezamenlijke inspanning voor een humaner bestaan. Zonder overheidssubsidies, zonder welzijnsorganisaties, richtten ze vakbonden, werklozen- en ziekenkassen, ‘dooienfondsen’, zangkoren en toneelclubs op. Op de foto’s in *Pieter Daens* zien de leden er fier uit: dit hebben ze toch maar mooi geroid, tegen de heerszucht van het gemeentebestuur en de hebzucht van de ondernemers in.

Er zijn twee aanleidingen om juist nu, in de herfst van 2015, een CDV-themanummer te wijden aan de actuele belofte van het christelijk-sociaal denken. In de eerste plaats staan we aan de vooravond van het jubeljaar 2016, 125 jaar na het eerste Christelijk-Sociaal Congres en de encycliek *Rerum Novarum*. Beide waren bedoeld om de anonimiteit van de arbeidersklasse te doorbreken en gelden als het symbolische begin van de christelijk-sociale beweging. Daarnaast is recent, dankzij de nieuwe encycliek *Laudato Si’*, de *Rerum Novarum* van de ecologie, internationaal gezien de discussie over de betekenis van de christelijk-sociale traditie opgelaid.

De hoofdvraag van dit CDV-herfstnummer is: wat is christelijk-sociaal en wat is het potentieel van het christelijk-sociaal denken om anders te kijken naar de realiteit, anders dan met de dominante instrumentele bestuurs technieken, waarbij mensen via regels, door concurrentie of door sanctie- en beloningsprikkelers tot betere prestaties gedwongen moeten worden?

Om die vraag te beantwoorden is de bundel uit drie delen opgebouwd. In het eerste deel, ‘De belofte van het christelijk-sociaal denken’, wordt stilgestaan bij de oorsprong en de legitimiteit van het christelijk-sociaal denken. De christelijk-sociale beweging heeft niet zozeer een programmatisch probleem. Ze is, stelt Erik Borgman, gaan geloven dat ze een specifieke visie op het maatschappelijk leven heeft en probeert die samenleving volgens deze visie vorm te geven. Het gaat echter niet om een samenleving die volgens een christelijk bouwplan moet worden opgebouwd, maar om een samenleving

waarin heel veel verschillende vormen van leven zich thuis kunnen weten. En Hans Groen betoogt dat als christelijk-sociale organisaties een verlegenheid ervaren, die verlegenheid zich niet moet richten op de christelijke identiteit, maar op maatschappelijke problemen.

De vraag is: welke sociale en maatschappelijke realiteit zit ons dwars en dwingt ons, omdat ze onhoudbaar is, tot een omvattende ‘reframing’? In het tweede deel staan de nieuwe sociale kwesties centraal. Steven Vanackere problematiseert de dominante instrumentele rationaliteit en maakt zichtbaar dat die een zuurbad is voor menselijke relaties. Vervolgens worden verschillende urgente en uitdagende ordeningsvraagstukken gethematiseerd: de noodzaak van een integrale visie op ecologie en economie (Thijs Caspers), nieuwe scheidslijnen tussen hoog- en laagopgeleiden (Rien Fraanje), de flexibilisering van het arbeidscontract (Martijntje Smits), de sociale zekerheid (Gerrit de Jong), de noodzaak van sociale innovaties in het bedrijfsleven (Henk Volberda en Kevin Heij) en de overvloedige regeldruk op organisaties en ondernemingen (Jan Jacob van Dijk).

De gemene deler: als gevolg van de dominantie van rationele besturings-technieken en het systeemdenken worden mensen geblokkeerd in hun levensmogelijkheden. Hun vermogens om samen te werken, hun talenten te ontplooiën en hun verantwoordelijkheden te nemen, worden tenietgedaan. Het leidt op allerlei niveaus tot onverbondenheid: onverbondenheid met anderen, onverbondenheid met bedrijven en organisaties, en onverbondenheid met iets wat uitgedrukt wordt met ‘de publieke zaak’.

\* \* \*

Het christelijk-sociaal denken biedt een andere manier van kijken. In dat gedachtegoed wordt een rijker, voller mensbeeld aangereikt: mensen zijn solidaire wezens die alleen samen, in lokale praktijken, betekenis geven aan wat ‘prestatie’ wordt genoemd. In dat gedachtegoed wordt de werkelijkheid niet versnipperd in specialistische disciplines, maar gaat het om de ‘heelheid van de mens en de schepping’.

De vraag is vervolgens wel op welke manieren de verbondenheid hersteld kan worden. In het derde deel van dit CDV-nummer, ‘Verbondenheid als uitdaging’, introduceert Luigino Bruni het concept van ‘civiele economie’, dat de intrinsiek menselijke waarde van economische relaties erkent. En Gabriël van den Brink en Laurens de Graaf wijzen op het belang van zogenoemde ‘best persons’ als verbindende schakels tussen de systeemwereld en de leefwereld. Het zijn hoopvolle perspectieven die het gulden midden aanwijzen tussen een utopische beheersingspolitiek en een doorgeslagen autonomie-denken. Dat geeft moed, veel moed.

Pieter Jan Dijkman, hoofdredacteur van *Christen Democratische Verkenningen*

## *Barmhartigheid is geen bruikbaar politiek begrip in het vluchtelingen-vraagstuk [I]*

### Eens, hoedt u voor de barmhartige overheid

door *Ramon Schaaf*

De auteur is rechter, lid van de Adviescommissie voor Vreemdelingenzaken (ACVZ) en lid van het CDA. Dit artikel schreef hij op persoonlijke titel.

In het actuele debat over de opvang van de vele vluchtelingen die hun rust, veiligheid en bescherming in Europa zoeken, voelen vele lokale, nationale en internationale bestuurders en volksvertegenwoordigers zich groepen om barmhartig te zijn. Zij voelen dat niet alleen zélf; ook een groot deel van de bevolking dringt bij politiek en overheid aan op een dergelijke opstelling. Nu heb ik op zich niet zo'n moeite met het gebruik van het begrip barmhartigheid in de alledaagse en voor zichzelf sprekende betekenis van 'goeddoen'. Laat elke politicus en bestuurder in die zin alstublieft zo barmhartig zijn als hij of zij kan en wil, en laat alle burgers vooral doorgaan met het aandringen bij die politici en bestuurders op dat barmhartige gedrag. Als barmhartigheid wordt gepredikt met een

beroep op de zogenoemde joods-christelijke wortels van de Europese beschaving, word ik echter huiverig.

Laat ik, om misverstanden te voorkomen, vooropstellen dat barmhartigheid onmiskenbaar een joodse en christelijke notie is. De Tenach is ermee doorspekt en het Nieuwe Testament druipt er zeker niet minder van. Ik zal niet uitweiden over de nuanceverschillen, omdat die niets afdoen aan de essentie van de betekenis van barmhartigheid en aan de prominente positie die deze notie in beide religies inneemt. Dat is dan ook niet mijn punt; het gaat mij ergens anders om, en dat ontstijgt het niveau van semantische scherpslijperij.

\* \* \*

De religieus geïnspireerde variant van barmhartigheid laat zich niet gebruiken als politiek begrip. In het algemeen niet en ook niet als deze betrekking heeft op het huidige vluchtelingenvraagstuk in het bijzonder. De Bijbelse notie van barmhartigheid typeert namelijk eerst en vooral het hart van God. Voor mijn betoog is van belang dat barmhar-

tigheid daarnaast nog een betekenis heeft, namelijk die van persoonlijk antwoord op de openbaring van God. Uit dank voor de genade die hem is gegeven, wil de gelovige het goddelijke voorbeeld van harte navolgen. Barmhartigheid is daarmee een gesteldheid die op geloof is gebaseerd. God heeft de kaders van deze notie gegeven. Binnen die kaders geeft elke gelovige hieraan op zijn eigen wijze vorm en inhoud.

Met een overheid die enige religieus geïnspireerde vorm van barmhartigheid tot maatstaf voor haar handelen verheft of die zich door burgers een bepaalde interpretatie laat opdringen, begeven we ons op glad ijs. De Bijbel is namelijk geen politiek manifest en de overheid is niet de religieuze voogd over haar burgers. Uit de Bijbel mag voor het overheidshandelen dan ook geen nader geïnterpreteerd gebod 'Gij zult barmhartig zijn' worden afgeleid, hoe joods-christelijk onze wortels ook mogen zijn. Wanneer bestuurders en volksvertegenwoordigers, al dan niet gesteund door een meerderheid van de bevolking, de maat gaan bepalen van wat barmhartig is en zij hún vorm van barmhartigheid vervolgens in wet en beleid vastleggen, komen mensen met andere opvattingen in het gedrang.

\* \* \*

Zoals gezegd is Bijbelse barmhartigheid een persoonlijk antwoord van een gelovige op de

boodschap van God. In dat antwoord geeft hij op eigen wijze uiting aan het appel dat op hem wordt gedaan om barmhartigheid te betrachten aan – in dit geval – de vreemdeling die in zijn stede woont. Zo'n antwoord kan naar zijn aard niet fout zijn. Een objectivering van deze notie is daarom uitgesloten en kan nooit als leidraad fungeren voor het handelen van een onpersoonlijke entiteit als 'de' overheid. Laten bestuurders en politici het daarom uit hun hoofd zetten dat zij met een beroep op barmhartigheid als dienaren van God het algemeen belang behartigen. Op het moment dat ergens in Europa met de zwaarmacht wordt bepaald hoe barmhartigheid eruit dient te zien, ontnemt dit continent

.....  
 .....  
*De overheid mag van alles zijn  
 en doen voor vluchtelingen,  
 zolang zij over haar handelen  
 maar geen religieuze saus van  
 barmhartigheid giet*  
 .....  
 .....

zich voor altijd het recht om de wijsvinger te heffen tegen landen als Noord-Korea of Iran. De overheid mag van alles zijn en doen voor vluchtelingen, zolang zij over haar handelen maar geen religieuze saus van barmhartigheid giet.

## *Barmhartigheid is geen bruikbaar politiek begrip in het vluchtelingen-vraagstuk [2]*

### Oneens, ze is nodig om de hoop levend te houden

door *Anton Kamps*

De auteur is gemeenteraadslid in Oosterhout namens het CDA.

Om onder de rook van een praktisch probleem principiële zaken te willen bediscussieren, is onhandig. Het komt dan aan op handelen, op oplossen. Maar zo'n negentig procent van de Nederlanders heeft vooralsnog weinig last van het vluchtelingenprobleem. De rook die hen hindert, komt omhoog van vóór-smeulende zorg of angst. Een principiële discussie kan dat beetje rook wel verdrijven. Daarom een aanzet.

Vanwege de vluchtelingenstroom roept de paus op tot barmhartigheid. Dat hij dat doet, is niet vreemd, omdat 'barmhartigheid' vooral een religieus begrip is – wat niet wil zeggen dat barmhartigheid is voorbehouden aan religieuze mensen. 'Wees barmhartig, zoals uw vader barmhartig is', schrijft Lucas in zijn evangelie, waarin ook staat: 'Bemint uw vijanden, doet wel aan die u haten.' Degene die deze woorden en de oproep van de paus terzijde schuift als onbruikbaar in de politiek, is

in goed gezelschap. Luther stelde dat met aanbevelingen uit de Bergrede of de Veldrede niet te regeren valt. Bismarck schijnt voorgesteld te hebben om de woorden uit de Bijbel te schrappen en Karl Barth wijst op de onmogelijkheid van het ten uitvoer brengen van het gestelde. Binnen de kortste keren zit je in de discussie of christelijke politiek überhaupt mogelijk is of verstandig. Niet nieuw, ook niet binnen het CDA.

Onze partij lijkt er vandaag de dag voor terug te schrikken het joods-christelijke erfgoed levend te houden of toe te passen in de werkelijkheid. Het mag er zijn, maar vooral als museumstuk. Het laatste verkiezingsprogramma wijst magertjes op het belang van religie in onze samenleving. Maar de woorden van de paus dan? Of, als je een hogere autoriteit wilt, de revolutionaire woorden van Jezus? Zij blijven in onze oren klinken in hun radicaliteit, met een niet verflauwend appel, juist ook vandaag vanwege de vele vluchtelingen die ons lijken te overvragen. Wat moeten we, wat moet ik, als politicus, ermee? Ik zou graag barmhartig willen zijn, maar ...

\* \* \*

De moeilijkheid zit natuurlijk in de radicaliteit. Je kunt niet een beetje barmhartig zijn,

je bent het of je bent het niet, ook als er over je heen gelopen wordt. Barmhartigheid is grenzeloos – zoals trouwens ook de nood in de wereld grenzeloos lijkt. Durven wij, kunnen wij, die radicaliteit, die grenzeloosheid aan?

*Barmhartigheid is grenzeloos.  
Durven wij, kunnen wij, die  
radicaliteit, die grenzeloosheid  
aan?*

Moeten we die aandurven? Of kruipen we liever gemakkelijk terug achter onze landsgrens, die door een groeiend Europa gelukkig al een flauw lijntje aan het worden was? De enige gezaghebbende politicus die de radicaliteit van de Bergrede heeft uitgeprobeerd, is Mahatma Gandhi. Daarmee bracht hij miljoenen mensen bijeen in een nieuwe orde en Groot-Brittannië op de knieën. Laat Gandhi zien dat het wél doenbaar is, de revolutie van de liefde? Misschien is het niet verwonderlijk dat het gebeurde in India, in een beschaving waarin godsdienst een prominente plaats inneemt, zowel in het openbare als in het persoonlijke leven. Zit er een sleutel in godsdienstigheid? Is godsdienstigheid in staat te laten doen wat ondoenlijk lijkt? Maar waarom hebben de christelijke kerken ons tot nu toe dan niet veel verder geholpen? Godsdienstigheid is veel meer dan een ethisch jasje. Het raakt je wezen. Het laat je, als het goed is, een stap zetten en leert je op een nieuwe manier te leven, in een gehoorzaamheid, vanuit de goede plaats. Godsdienst zó begrepen zou weleens belangrijker kunnen zijn dan we denken. De kerken lijken er nog nauwelijks aan toe te zijn. Zij vinden niet meer de goede woorden. Maar mis-

schien dat stilletjes steeds meer mensen toegroeien naar zo'n ommekeer.

Dat bespaart ons overigens geblader in de Bijbel. Barmhartigheid moeten we niet gaan 'doen' omdat het in de Bijbel staat. Er staat veel in de Bijbel. Ook iedere dwaas vindt er zijn gelijk. De woorden in de Bijbel mogen een appel op ons doen en voor velen een wegwijzer door het leven heen betekenen, maar er moet nóg iets gebeuren. Of laat ik zeggen, er moet eerst met ons iets gebeuren. Dan pas kun je iets doen, als vrucht dus, niet als inspanning.

Het lijkt me zinnig om te veronderstellen dat barmhartigheid niet bewerkt wordt door menselijke prestatie, maar dat het de vrucht is van iets anders. Van een grondhouding die klopt. Van een godsdienstigheid die geen vrome praat aanleert maar vooral hoe je moet of kunt leven. Godsdienst waar je iets aan hebt, helpt ons natuurlijk wél de problemen van alledag op te lossen én om barmhartig te zijn. Is dat niet precies ons joods-christelijke erfgoed in levenden lijve?

\* \* \*

Is dit wel praat die thuishoort in deze context, ook al heet onze partij christendemocratisch te zijn? Zijn dit geen woorden voor/van een dominee? Politiek dient de voortgang van de samenleving, van het leven. Politieke partijen leveren daaraan hun bijdrage. Het is goed dat het CDA barmhartigheid preekt als de omstandigheden daarom vragen. De huidige omstandigheden, de vluchtelingen, vragen ons van alles en nog wat: inzet, praktische organisatie, creativiteit, wijsheid, maar vooral ook barmhartigheid. Om het onmogelijke mogelijk te maken, om het toch eens een keer echt te proberen. Om het verlangen naar een goede toekomst levend te houden, juist in de politiek.



# Geen basisinkomen, maar een participatie-inkomen

door *Raymond Gradus*  
& *Govert Buijs*

Gradus is hoogleraar bestuur en economie van de publieke sector en non-profit organisaties aan de Vrije Universiteit Amsterdam en Buijs is bijzonder hoogleraar politieke filosofie en levensbeschouwing aan de Vrije Universiteit.

*Een basisinkomen, zoals door velen bepleit, is niet solidair, niet rechtvaardig en onbetaalbaar. Het participatie-inkomen is een beter arrangement. In plaats van iedereen 'gratis geld' te verstrekken, belooft men met dit inkomen mensen die actief deelnemen.*

'Flex is te flex; vast is te vast', zo luidde de analyse van oud-CNV-voorzitter Jaap Smit. We komen om allerlei redenen als samenleving in een fase terecht waarin we opnieuw moeten gaan nadenken over de verhouding van betaald en onbetaald werk in onze levensloop en daarmee verbonden de relatie tussen risico en zekerheid. Het CDA heeft al lang aandacht voor de vragen die hier spelen en kwam eerder met het idee van een 'levensloopregeling': een visionair idee dat geen lang leven beschooren was en wellicht zijn tijd te ver vooruit was. Nu is de tijd echter rijp: zowel vanuit individueel als vanuit collectief (macro)perspectief is er een noodzaak tot nieuwe ideeënvorming. We noemen een aantal redenen:

1. Arbeidsfluctuaties. Opnieuw hebben we in de achterliggende periode kennisgemaakt met het spook van de werkloosheid. Mensen verliezen daarmee niet alleen (een fors deel van) hun inkomen, maar ook hun besef van zinvol kunnen bijdragen. Als mensen hun baan verliezen of anderszins langs de kant komen te staan, zadelen we hen op met een 'uitkering', waarbij het systeem niet meewerkt om welke taak dan ook in de samenleving op te pakken. Daarom is het wenselijk om na te denken of niet ook mensen met een uitkering kunnen bijdragen aan de samenleving.
2. De zogenoemde participatiesamenleving doet een steeds groter beroep op burgers om vooral zorgtaken op zich te nemen. De zorg is een sector waar arbeidsproductiviteit beperkt zal toenemen, en deze sector zal dus in belangrijke mate afhankelijk blijven van menselijke inzet. Bovendien is de vraag naar zorg groeiend. Waar komt hiervoor de tijd vandaan? Als samenleving verlangt we inzet van mensen, maar mensen willen zelf ook vaak graag voor hun naasten zorgen, als dat tenminste financieel mogelijk zou zijn. Een (lange) periode van onbetaald verlof is echter slechts voor enkelen haalbaar.
3. De verandersnelheid van de samenleving is fors toegenomen: hele economische sectoren verdampen (bijvoorbeeld de bezorgpost), andere komen op, die vaak een beroep doen op geheel nieuwe kennis. Dat

betekent dat velen in hun leven in elk geval eenmaal de ervaring zullen opdoen dat hun kennis en vaardigheden ernstig verouderd zijn. Ondertussen houden we in de organisatie van ons onderwijs nog steeds vast aan de fictie dat mensen ergens in de leeftijd tussen 17 en 22 een beroep kiezen dat zij voor de rest van hun leven zullen uitoefenen. *Half-life*-educatie is momenteel buitengewoon lastig. In een moderne kenniseconomie zou de inrichting van de sociale zekerheid veel meer moeten bevorderen dat mensen zich kunnen scholen of even een adempauze kunnen nemen.

4. De levensverwachting van mensen is in de afgelopen decennia fors toegenomen, ook het aantal gezonde jaren. De levensfase 60-75 is een nieuwe, over het algemeen behoorlijk gezonde levensfase, waarbinnen we aan de ene kant nu soms mensen presenteren om door te gaan op een niet langer haalbaar niveau (demotie is nog steeds lastig), terwijl we aan de andere kant mensen op hun pensioendatum zomaar de inactiviteit in duwen, terwijl er volop behoefte is aan hun inzet, met name in de zorg voor de nog ouderen.
5. De enorme toename van het aantal zzp'ers in de afgelopen tien jaar dient verwerkt te worden in de vormgeving van de sociale zekerheid. In een 'verandersamenleving' als de onze, waarin voortdurend geïnnoveerd wordt, is kleinschalig ondernemerschap en zelfstandig initiatief van groot belang. Maar om in de breedte van de samenleving ondernemerschap en zelfstandige initiatieven mogelijk te maken, is het goed om niet geheel afhankelijk te zijn van de kleine groep echte durfals, maar om een springkussen te hebben waarop mensen kunnen terugvallen om vervolgens weer op te veren

en verder te kunnen, inclusief een regeling voor sociale zekerheid. Zo kan ondernemerschap ook voor iets meer risicomijdende types aantrekkelijk worden – en daar profiteert de hele samenleving van.

Dit zijn redenen om de verhoudingen tussen risico en zekerheid en tussen betaald en onbetaald werk tezamen tegen het licht te houden en te zoeken naar creatieve en werkbare nieuwe arrangementen die meer flexibiliteit én meer zekerheid bieden dan de bestaande regelingen. In dit artikel bespreken we er twee: het basisinkomen en het zogenoemde participatieloon of participatie-inkomen.<sup>1</sup> Het basisinkomen is volgens ons geen goed idee, vanwege zowel principiële als praktische bezwaren, maar het participatie-inkomen verdient zeker nadere overweging.

\* \* \*

Een ongeconditioneerd inkomen of, beter gezegd, een basisinkomen lijkt een oplossing voor veel van de gesignaleerde problemen. De kern van het voorstel is dat iedere inwoner van Nederland een ongeconditioneerd inkomen van de overheid krijgt, hoog genoeg om van te leven. Zo pleit Rutger Bregman voor een basisinkomen op het niveau van de armoedegrens voor iedereen: iedereen krijgt, ongeacht wat er verder al wordt verdiend, van laaggeschoold tot hoogopgeleid, van de buurvrouw tot koning Willem-Alexander, maandelijks ongeveer 1000 euro, als een stabiele basis voor flexibele keuzes.

Tegen dit idee zijn enkele principiële bezwaren in te brengen. Zo staat een basisinkomen haaks op het christelijk-sociale uitgangspunt van wederkerigheid in solidariteit. Van eenieder mag immers een bijdrage aan de samenleving verwacht worden, ook van hen die tijdelijk niet actief zijn op de arbeidsmarkt.

Daarop werd in 2007 ook gewezen door de Konrad-Adenauer-Stiftung, het wetenschappelijk bureau van de Duitse CDU, die in een verkenning naar 'das solidarische Bürgergeld' deze wederkerigheid beklemtoonde, ofwel 'der Verknüpfung von Fördern und Fordern'. Dit bezwaar geldt evenzeer voor de experimenten met een basisinkomen in de bijstand die sommige gemeenten aan het opstarten zijn. Christendemocraten hebben zich altijd sterk gemaakt voor de bijstand als een vloer in het bestaan. Sybrand Buma formuleerde het in *Samen kunnen we meer* als volgt: 'Het schild voor de zwakkeren moet intact blijven, stevig genoeg. Maar het is geen reden voor passiviteit.' De bijstand is een basisrecht, maar is er wel op gericht iemand in staat te stellen weer zelf in zijn bestaansminimum te voorzien.

Naast het solidariteitsargument is er een ander type rechtvaardigheidsargument. De filosoof John Rawls, die zijn leven grotendeels gewijd heeft aan het onderwerp rechtvaardigheid, vond het onrechtvaardig dat iemand die zijn tijd doorbracht 'met surfen op het strand van Malibu' inkomensondersteuning vanuit de overheid zou krijgen.

Bovendien dienen we niet naïef uit te gaan van het goede in de mens. Enige prikkeling tot activiteit is vaak belangrijk. We herinneren ons nog maar al te goed hoe een prachtige regeling als de wao in de jaren tachtig zich in feite ontwikkelde tot een basisinkomen avant la lettre: gratis geld voor iedereen die zich in de omstandigheid wist te manoeuvreren 'ziek' te zijn, ergens in het lichaam een pijntje te voelen. Het volstrekt uit de klauwen lopende aantal 'zieken' deed Ruud Lubbers begin jaren negentig verzuchten: 'Nederland is ziek.' De balans van zekerheid en risico dient reële prikkels te bevatten om te participeren;

het basisinkomen haalt deze prikkels eruit. Ook voelt het onrechtvaardig wanneer iedereen altijd een basisinkomen krijgt, geheel los van vermogen of inkomen: gratis subsidie voor de rijken. Ten slotte is ook te denken aan de vluchtelingen- en asielzoekersproblematiek en de aanzuigende werking daarvan: voor zowel de asielzoekers zelf als voor de Nederlandse samenleving is het zeer te verkiezen als men zich direct kan inzetten en niet aan de zijlijn blijft staan, zonder bij te (kunnen) dragen.

Naast principiële bezwaren zijn er ook praktische bezwaren. Een basisinkomen van 1000 euro per maand voor iedereen kost Nederland bijna 195 miljard euro per jaar, ruim 30 procent van het bbp. Als we ter financiering alle uitkeringen, toeslagen, de kinderbijslag en heffingskortingen meenemen, levert dit een bedrag op van circa 120 miljard euro. Er resulteert dus een tekort van 75 miljard euro op jaarbasis. De belastingen gaan dan met ten minste 25 procent omhoog. Vanwege de onbetaalbaarheid van dit basisinkomen hebben anderen voorgesteld dat iedere volwassene een belastingvrij basisinkomen gelijk aan de helft van de  $\lambda$ ow voor een echtpaar (dit is ongeveer 750 euro per maand), en dat kinderen (tot en met 20 jaar) de helft krijgen, maar dan blijft er nog steeds een gat over van circa 30 miljard euro. Bovendien zal een dergelijk basisinkomen absoluut niet volstaan. Immers, anderhalf miljoen (alleenstaande)  $\lambda$ ow'ers zullen dan worden geconfronteerd met een verlaging van hun inkomsten met ruim 300 euro per maand. Uiteraard is het niet acceptabel dat een grote groep ouderen er fors in inkomen op achteruitgaat. Een aanvullende uitkering zal noodzakelijk zijn. Ook andere groepen zullen gecompenseerd moeten worden, bijvoorbeeld door het schrappen van toe-

slagen. Dit alles zal leiden tot nieuwe regelingen en bureaucratie, wat men met een basisinkomen juist probeert te beperken.

\* \* \*

Dit brengt ons bij de gedachte van een participatie-inkomen, die oorspronkelijk door de Engelse econoom Atkinson is uitgewerkt voor het Verenigd Koninkrijk. Een basisinkomen is volgens hem 'een illusie'. Ook hij vindt het 'politiek niet te verkopen' als mensen die zich niet actief laten scholen of inzetten voor de samenleving van een basis-

inkomen profiteren. Daarom doet hij het voorstel dat alleen inwoners die een actieve bijdrage leveren aan de samenleving – dat kan dan gaan om (vrijwilligers) werk, mantelzorg of het volgen van onderwijs – inkomensondersteuning of, zoals hij dat noemt, een participatie-inkomen dienen te ontvangen. Het parti-

cipatie-inkomen vormt als het ware een terugvaloptie die altijd beschikbaar is als iemand die nodig heeft om hetzij te zorgen voor anderen, hetzij zichzelf voor te bereiden op nieuwe stappen in de loopbaan.

Een belangrijke vraag is waar je precies de grens legt voor een actieve bijdrage aan de samenleving. Atkinson zelf is op dit punt niet helder. Dit komt doordat hij het participatie-inkomen wil gebruiken in lijn met de Franse econoom Piketty, om te komen tot een aanzienlijke nivellering voor de Britse samenleving. Nu bevat Piketty's veelbesproken boek *Kapitaal in de 21<sup>ste</sup> eeuw* geen gegevens voor Nederland, en berekeningen door het CBS laten zien dat de Nederlandse inkomens- en vermogensongelijkheid al lange tijd min of

meer constant is en in tegenstelling tot die in de VS en het VK niet is toegenomen. Dit komt doordat in Nederland een aanzienlijke herverdeling plaatsvindt via belastingen, sociale zekerheid en het pensioenstelsel. Het pleit ervoor om voor Nederland de participatievoorwaarde niet te ruim of allesomvattend in te vullen, waardoor er ook geen noodzaak is voor herverdeling en een belastingverhoging. Wel is het te verdedigen om het participatie-inkomen te geven aan diegenen die zich actief

laten scholen, want dit bevordert het een-leven-langleren voor iedereen. Ook studenten kunnen in aanmerking komen voor dit inkomen, wat als voordeel heeft dat zij zich minder in de schulden hoeven te steken. Ook is het wenselijk om het participatie-inkomen open te stellen voor hen die bepaalde vormen van (vrijwilligers)werk in

de zorg en onderwijs doen. In die sectoren is de nood het hoogst. Zo is in het onderwijs de conciërgewegbezuinigd en zullen in de zorg als gevolg van de vergrijzing vele handen extra nodig zijn.

\* \* \*

Laten wij het participatie-inkomen voor Nederland nader uitwerken. Opgemerkt wordt dat de arbeidskorting en de algemene heffingskorting al een uitstekende basis vormen voor een participatie-inkomen. Ook de zelfstandigenaftrek dient deel te gaan uitmaken van dit participatie-inkomen. Dit heeft als voordeel dat de huidige ongelijkheid tussen werknemers en zzp'ers voor een belangrijk deel wordt weggenomen. Daarnaast kunnen andere delen van de sociale zekerheid, zoals

## *Een participatieloon bevordert het een-leven-langleren*

de AOW en de bijstand, (gedeeltelijk) worden overgeheveld naar het participatie-inkomen. Bij bijstand ligt het voor de hand om de algemene heffingskorting over te hevelen naar het participatie-inkomen. Dit heeft als voordeel dat de armoedeval wordt beperkt en dat bijstandsgerechtigden door middel van een actieve participatie het participatie-inkomen kunnen verkrijgen. Verder zou bij de AOW voor de jonge ouderen (bijvoorbeeld tot 75 jaar) overwogen kunnen worden om de algemene heffingskorting over te hevelen naar het participatie-inkomen. Dit betekent dat jonge ouderen die zorg of hulp verlenen aan hulpbehoevende familie, burens of vrienden in aanmerking komen voor een participatie-inkomen. Het lijkt rechtvaardig om de heffingskorting voor deze groep in mindering te brengen op de AOW. Daardoor zal een dynamiek op gang komen waardoor jonge ouderen in aanzienlijk grotere getale dan nu actief zullen gaan participeren. Dit biedt tevens een kader voor het vrijwilligerswerk dat nu al door veel ouderen gedaan wordt.

Overigens is het niet reëel om te denken dat een participatie-inkomen alle sociale zekerheid zal kunnen vervangen, maar, zoals we hiervoor al aangaven, geldt dit evengoed voor een basisinkomen.

Een aandachtspunt is uiteraard hoe de bureaucratie van een participatie-inkomen beperkt kan blijven. Iets van de (wellicht ogenschijnlijke) simpelheid van het basisinkomen gaat verloren bij een participatie-inkomen. Daarbij moeten we ons realiseren, zoals ook Atkinson stelt, dat de bestaande regelingen reeds mogelijkheden bieden om ook vrijwilligers voor bijvoorbeeld een ww-tegemoetkoming in aanmerking te laten komen. Maar toch is, met Atkinson, te constateren dat het participatie-inkomen in ieder geval eenvoudiger is dan de huidige sociale zekerheid met inkomens- en vermogenstoetsen. Daarbij zullen we moeten beseffen dat de inrichting van een nieuw socialezekerheidsstelsel dat betaalbaar en rechtvaardig is, met afbakeningen en dus ook met regelgeving gepaard zal gaan. Bovendien ligt het in de rede dat gemeenten, die steeds meer verantwoordelijkheid krijgen voor het sociale domein en daarmee ook toegang hebben tot lokale informatie, verantwoordelijk worden voor het participatie-inkomen.

\* \* \*

De voorgaande voorstellen voor een participatie-inkomen zijn slechts een eerste aanzet. Toch zijn wij van oordeel dat zij alleszins de moeite waard zijn om verder te overdenken en uit te diepen. Het grote voordeel van een participatie-inkomen is dat het een-levenlang-leren bevordert en dat het vormen van vrijwilligerswerk die nu vaak onbenut blijven, weet te mobiliseren. Zoals wij hiervoor hebben laten zien zijn deze voorstellen in tegenstelling tot een basisinkomen wel rechtvaardig en betaalbaar, en kunnen zij (eenvoudig) gefinancierd worden uit een aantal heffingskortingen. Daarnaast is het wenselijk om delen van de bijstand en de AOW naar een participatie-inkomen over te hevelen, om daarmee de participatieve werking van deze regelingen te bevorderen. De dynamiek die daardoor ontstaat is aanlokkelijk en belooft mensen die actief participeren. Dat is beter dan zomaar iedereen 'gratis geld' te verstrekken.

#### Noten

- 1 De volledige versie van dit artikel, met achterliggende berekeningen en literatuurverwijzingen, is te vinden op [www.cda.nl/wi/](http://www.cda.nl/wi/)

## Weersta de Britse verleiding

door *Esther de Lange*

De auteur is CDA-delegatieleider in het Europees Parlement.

*De huidige Britse route in Europa is geen optie voor Nederland. De Engelse afbraakpolitiek staat haaks op onze renovatie- en reparatiekoers. Juist een land als Nederland en een partij als het CDA kunnen en moeten een belangrijke rol spelen in het verbinden van het Verenigd Koninkrijk met het continent.*

Door de opstapeling van grote interne en externe uitdagingen is de discussie over de Britse relatie met de EU op de achtergrond geraakt. Toch reizen Britse diplomaten het continent af om medestanders te vinden voor een heronderhandeling van het lidmaatschap van de Unie. Cameron heeft beloofd een ‘new deal’ voor te leggen aan de Britse kiezer, in een referendum dat in 2016 of 2017 moet plaatsvinden. Mogelijk al aan het einde van het Nederlandse voorzitterschap (juni 2016) gaan de Britten naar de stembus om antwoord te geven op de volgende vraag: ‘Should the United Kingdom remain a member of the European

Union or leave the European Union?’ Gezien de nabijheid en de herkenbaarheid van de politieke discussie over de EU in het VK raken de politieke ontwikkelingen aan de andere kant van het kanaal ons direct.

\* \* \*

Als draaischijf en buffer tussen drie grote landen heeft Nederland altijd gebalanceerd tussen de meer Britse (vrijhandel) en de Frans-Duitse (vrede) benadering tot de EU. Maar waar Nederland behoort tot een van de founding fathers en nog altijd meedraait in het hart van de Europese besluitvorming, is het VK de laatste jaren aan de zijlijn komen te staan. Dat is een pijnlijke maar evidente conclusie. De Europese erfenissen van de oud-premiers Churchill, Thatcher en Blair en de oud-eurocommissarissen Mandelson en Patten zullen voorlopig ongeëvenaard blijven. Dit komt mede door het besluit van David Cameron in 2009 om de EVP-ED-fractie, de grootste en invloedrijkste fractie in het EP, waar ook het CDA deel van uitmaakt, te verlaten. Sinds dit besluit hebben de Tories significant minder invloed op de politieke agendering in het Europees Parlement en in de Europese Commissie.

De voornaamste reden voor het vertrek van de Tories uit de EVP-fractie was de verwijzing in de statuten van de EVP naar het streven naar een federaal stelsel. De Engelsen stellen nu het lidmaatschap van de Europese Unie in twijfel op basis van opnieuw zo’n semantische argumentatie. Cameron heeft zich ten

doel gesteld een uitzondering te krijgen voor artikel 1 van het Verdrag. Daarin staat namelijk een verwijzing naar het doel van de EU: *an ever closer union* ('een steeds hechter verbond'). Wat in artikel 1, lid 2 echter staat is: 'Dit Verdrag markeert een nieuwe etappe in het proces van totstandbrenging van een steeds hechter verbond tussen de volkeren van Europa, waarin de besluiten in zo groot mogelijke openheid en zo dicht mogelijk bij de burger worden genomen.'<sup>1</sup> Meer begrip tussen de verschillende Europese volkeren dus, waardoor conflicten en oorlog minder denkbaar, of zelfs onmogelijk worden,<sup>2</sup> maar besluiten op een zo laag mogelijk politiek niveau laten nemen (subsidiariteit).

Het onbegrip tussen het VK en het continent wordt in dit kader verder aangewakkerd door fundamenteel uiteenlopende opvattingen over *multi-tier governance*. Waar in het VK alle bevoegdheden bij voorbaat gecentraliseerd zijn totdat Westminster anders beslist of tot decentralisatie gedwongen wordt door middel van referenda (de zogenoemde *devolution*), wordt in Nederland en Europa meer beredeneerd vanuit het subsidiariteitsbeginsel van onderop.<sup>3</sup>

Het Britse besluit tot het organiseren van een referendum is uiteraard niet uitsluitend (partij)politiek of ingegeven door semantische discussies, een bijzondere geografische ligging of uiteenlopende visies op *multi-tier governance*. Ook de onvrede over de huidige staat van de Europese Unie speelt een rol. Hier delen wij een groot deel van de analyse: de EU is op terreinen doorgeschoten in detailniveau en de uitvoering van Europese afspraken in de verschillende lidstaten is wel erg verschillend. Bovendien is de EU (te) snel gegroeid, met alle gevolgen van dien.

\* \* \*

Deze terechte kritiek schaadt het vertrouwen van burgers in de Europese politiek. Het herstellen van dat vertrouwen moet onze absolute prioriteit zijn. De vraag is alleen of dit uitsluitend kan via het terughalen van bevoegdheden of dat het antwoord breder moet zijn.

De eenentwintigste eeuw vraagt om een ander Europa dan de twintigste, en de EU is onvoldoende in staat geweest om die veranderingen het hoofd te bieden. Maar alleen het wegnemen van bakstenen uit het bestaande huis zal geen oplossing bieden. De oplossing ligt in afbraak van wat overbodig of te gedetailleerd is (zoals onnodige regels in onze natuurwetgeving), in het verrichten van broodnodig achterstallig onderhoud (denk aan het versterken van het begrotingstoezicht op banken en landen) en in meer samenwerking bij nieuwe grensoverschrijdende uitdagingen (zoals energie en migratie). Maar is het Europa van 28 wendbaar genoeg om deze uitdagingen het hoofd te bieden? Zonder te vervallen in een Europa à la carte moeten we niet bang zijn om (al dan niet tijdelijk) meerdere snelheden in de EU te aanvaarden.

De strategie van het VK lijkt zich echter te beperken tot de eerste gedachtegang, het terughalen. En dat terwijl het VK al een zeer bijzondere positie inneemt binnen de EU. Het doet niet mee aan de euro (protocol 15 van het Verdrag), is geen onderdeel van Schengen (protocol 19) en heeft een permanente uitzondering op het gebied van justitie en binnenlandse zaken (protocol 21). Het VK vat protocol 31 op als een uitzondering op de jurisdictie van het Hof van Justitie als het gaat over de toepassing van het Handvest van grondrechten. En dan krijgen de Britten ook nog eens een fikse korting ('rebate') op hun bijdrage aan de EU, waar de andere 27 landen



voor opdraaien. De vraag is dus wat er überhaupt nog te onderhandelen valt voor premier Cameron.

Nu langzaam duidelijk wordt wat de Britse regering wil binnenhalen, is een aantal zaken toch ook zeer herkenbaar. Cameron wil de interne markt uitbreiden naar de dienstensector, de digitale markt en energie. De concurrentiekracht van het mkb moet versterkt worden en er moeten meer internationale handelsverdragen worden afgesloten. Hij wil de rol van de nationale parlementen versterken. Dit zijn geen extreme posities; ze behoren zelfs tot de prioriteiten van de EVP-fractie, waar het CDA deel van uitmaakt.

\* \* \*

De schoen lijkt vooral te wringen op het vlak van arbeidsmigratie. Daar waar het VK sinds jaar en dag een zeer liberaal beleid gevoerd heeft wat betreft het vrije verkeer van personen, bijvoorbeeld door toen het nog kon (in tegenstelling tot Nederland) geen quota in te stellen voor het vrije verkeer van mensen uit de nieuwe lidstaten, is dit nu het grootste Britse bezwaar tegen EU-lidmaatschap. Wijs geworden van de keerzijde van grootschalige arbeidsmigratie en de versnelde invoering van Europese besluiten, hameren ze nu op overgangsquota voor nieuwe toetreders, willen ze dat EU-migranten een baan hebben voordat ze toegang krijgen tot het VK, en dat Europeanen pas vanaf vier actieve jaren residentie recht hebben op sociale zekerheid.

In feite pleit het VK voor een opt-out voor het vrije verkeer van personen op de interne markt. Aangezien het draagvlak voor een dergelijke aantasting van de fundamentele vrijheden zeer beperkt is, moet er gezocht worden naar manieren om binnen de be-

staande kaders een strenger beleid voor arbeidsmigratie en de aanspraak op sociale zekerheid te formuleren.

Het probleem lijkt dus vooral te zijn wat er nog te halen valt voor een lidstaat die al zeer beperkt meedoet in de EU. Het VK lijkt nu dan ook vooral vast te zitten in een uit de hand gelopen semantische discussie voor binnenlands gebruik. Dit terwijl wij grote behoefte hebben aan een pragmatische Britse regering die meedenkt over de toekomst van de EU, en niet over haar eigen toekomst buiten de Unie. Daarom is het van belang dat ook Nederland een bijdrage levert aan die oplossing. Nederland heeft altijd bekendgestaan om zijn vindingrijkheid als het moeilijk wordt in de EU. In deze discussie mogen wij dus niet afzijdig blijven. Juist Nederland en juist het CDA moeten zich inzetten om de kloof te dichten tussen het VK en Europa.

#### Noten

- 1 Zie [http://europa.eu/pol/pdf/consolidated-treaties\\_nl.pdf](http://europa.eu/pol/pdf/consolidated-treaties_nl.pdf)
- 2 In de Schumanverklaring (9 mei 1950) staat: 'De solidariteit van de productie welke aldus tot stand zal komen, zal tot gevolg hebben, dat een oorlog tussen Frankrijk en Duitsland niet alleen ondenkbaar doch ook materieel onmogelijk wordt.' Zie [http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/schuman-declaration/index\\_nl.htm](http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/schuman-declaration/index_nl.htm)
- 3 In een lezenswaardig artikel geschreven door Federico Reho van het Wilfried Martens Centre for European Studies (van de EVP) wordt terecht de discussie gestart over de werkelijke definitie van het Europese federalisme; niet als continentale superstaat, maar als subsidiair wordingsproces van onderop: Federico Reho, 'Did we get it wrong? The true meaning of European federalism', *European View* 14 (2015), nr. 1, pp. 85-92.



## Een onwaarschijnlijke partij

door *Jan Dirk Snel*

De auteur is historicus. In deze rubriek belicht hij de actualiteit vanuit parlementair-historisch perspectief.

Op zaterdag 23 augustus 1975 werd het eerste CDA-congres gehouden. Vijf jaar later, op 11 oktober 1980, werd het CDA daadwerkelijk opgericht. Inmiddels zijn er 40 en 35 jaar verstreken. Als we vanaf beide markeringspunten eenzelfde tijdspanne terugreizen, belanden we in 1935 of 1945. Onmiddellijk zien we dan hoe onwaarschijnlijk de totstandkoming van het CDA was.

In 1935 maakten de drie groeperingen die later het CDA vormden, deel uit van een kabinet onder leiding van Hendrik Colijn (ARP). Maar de Coalitie liep op haar laatste benen. Na de crisis om het gezantschap bij het Vaticaan in 1925 volgden twee extraparlamentaire kabinetten – onder leiding van de jonkheren D.J. de Geer (CHU) en Ch.J.M. Ruijs de Beerenbrouck (RKSP). In 1933 had Colijn weliswaar een parlementair kabinet gewrocht, maar tegen de zin van de RKSP had hij daarin ook liberalen en vrijzinnig-democraten opgenomen. Nadat de katholieke fractievoorzitter P.J.M. Aalberse bij een tussentijdse crisis in 1935 als formateur al had verkend of een kabinet met de SDAP mogelijk was, kwam in 1939 het definitieve einde van de Coalitie, toen de katholieke bewindslieden Colijns vierde regeringsploeg verlieten. Colijns opzetteje om alleen met

antirevolutionairen, christelijk-historischen en liberalen een vijfde kabinet te vormen, liep na twee dagen spaak op een katholieke motie van wantrouwen.

\* \* \*

Opmerkelijk is dat in 1939 CHU en RKSP samen verder optrokken, terwijl de ARP buitenspel kwam te staan. De Geer vormde een kabinet waaraan behalve de oude coalitiegenoten RKSP, CHU en VDB voor het eerst de SDAP deelnam. (De antirevolutionair Gerbrandy trad tegen de uitdrukkelijke wens van zijn partij toe.)

In een ijskoud Utrechts parochiezaaltje werd in december 1945 de RKSP omgezet in de KVP. De staatspartij werd volkspartij en sloot daarbij zelfs in naamgeving aan bij de Nederlandse Volksbeweging, waarin nogal wat prominente partijleden zich actief betoond hadden. Met het oog op de verkiezingen van 1946 probeerde de KVP onder energieke leiding van pater Stokman, lijsttrekker in zes kieskringen, zelfs tot een gezamenlijk, en vooral vooruitstrevend, urgentieprogramma met de PvdA te komen. Maar die hield de boot af. Desalniettemin begon de KVP vastberaden aan twaalf jaar rooms-rode samenwerking. De christelijk-historischen mochten in 1948 aanschuiven; de antirevolutionairen deden pas vanaf 1952 weer mee.

Het denkbeeld dat Nederland altijd een driestromenland is geweest, deugt niet. Sinds de negentiende eeuw was het een vierstroomland. Met elk van de drie hoofdstromin-

gen waarin het protestantse Nederland uiteenviel, werkten katholieken successievelijk samen, waarbij ze de maatschappelijke ladder steeds verder afdaalden. Nadat het bisschoppelijk mandement van 1868 de samenwerking met de liberalen beëindigde, duurde het twintig jaar voor katholieken en antirevolutionairen de Coalitie vormden. Toen die na een halve eeuw uiteenviel, koos men voor de democratisch-socialisten.

In het interim-kabinetje-Beel II (1958-1959) zouden de oude partners nog één keer met elkaar regeren. Daarna deden ook anderen mee. Geleidelijk bleken roomse en protestantse confessionelen elkaar toch weer te vinden. Maar zomaar ging dat niet. Het eerste CDA-congres in 1975 werd een ramp. In de maanden ervoor waren KVP-leider Frans Andriessen en ARP-fractievoorzitter Willem Aantjes recht tegenover elkaar komen te staan. De KVP was sinds 1945 een open christendemocratische partij, die ook voor anderen openstond – althans op papier. Zo wenste Andriessen ook het CDA ingericht te zien. Aantjes verlangde een beginselpartij.

Over die tegenstelling ging zijn befaamde rede. Maar niet daarom, maar om het bewogen slot werd de toespraak beroemd: ‘Geen plaats voor christelijke politiek? De wereld hunkert naar christelijke politiek! Een politiek die spreekt voor wie geen stem hebben; die handelt voor wie geen handen hebben; die een weg baant voor wie geen voeten hebben; die helpt wie geen helper hebben.’

\* \* \*

Aantjes’ relaas over de werken van de barmhartigheid uit Mattheüs 25 – niks ‘Bergrede’ – was geënt op een gloedvol betoog over gerechtigheid dat de Belgische vakbondsman August Vanistendael, secretaris-generaal van een internationale katholieke organisatie

voor ontwikkelingshulp, in december 1974 in Noordwijkerhout had afgestoken bij de viering van het veertigjarig bestaan van de KRO-radio-actualiteitenrubriek: ‘Want als we om ons heen kijken, stellen we vast dat de hongerigen niet gespijst en de dorstigen niet geïrrigeerd worden; zij sterven beiden langs de stoffige wegen van hun dor land. De gevangenen worden niet bevrijd, zij worden gefolterd. En vaak noemen hun beulen zich christenen. De naakten worden niet gekleed, maar uitgestoten. De zachtmoedigen zijn niet de bezitters van het land, maar wel de gewelddadigen.’

Frans Andriessen moet Aantjes’ inspiratiebron herkend hebben, want hij zat in Noordwijkerhout op de eerste rij, tussen kardinaal Bernard Alfrink en apostolisch nuntius Angelo Felici. Aantjes’ rede maakte grote indruk, maar politiek leed hij een nederlaag. ’s Middags verwierp het congres met 597 tegen 336 stemmen een amendement van Fred Borgman dat CDA-vertegenwoordigers behalve het programma en het beleid ook ‘het uitgangspunt’ (het evangelie als richtsnoer) dienden uit te dragen. Daarentegen nam het congres met een grote meerderheid een KVP-amendement aan: partijvertegenwoordigers zouden het ‘uitgangspunt’ weliswaar uitdragen, maar ‘op basis van het programma en het beleid’. Wars van antirevolutionaire principie-reiterij omhelsden CHU’ers onverwacht het KVP-standpunt.

Het einde weerspiegelde het begin. Terwijl Abraham Kuyper nog lang huiverig was voor katholieken – nooit zou de ‘klove’ tussen Rome en reformatie gedempt worden – baande zijn kompaan A.F. de Savornin Lohman, de latere voorman van de CHU, die jarenlang rechter in het roomse Den Bosch was geweest, destijds onbeschoemd de weg naar de Coalitie.



Het bestuur van het tweede Christelijk-Sociaal Congres in 1919. In het midden voorzitter P.A. Diepenhorst, hoogleraar staathuiskunde en vooraanstaand lid van de Anti-Revolutionaire Partij. Het eerste congres werd gehouden in 1891.  
Bron: Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden), Vrije Universiteit Amsterdam, archiefcollectie prof. mr. P.A. Diepenhorst



*De belofte van het  
christelijk-sociaal  
denken*

## Verbondenheid als kritisch potentieel tegen het beheersingsdenken

*In de samenleving geven mensen op allerlei manieren  
blijk van onderlinge betrokkenheid en verbondenheid.  
De vraag is of we er voldoende oog voor hebben. In de  
politieke en economische orde staat het technocratische  
beheersingsdenken centraal. Het christelijk-sociaal  
gedachtegoed biedt een andere manier van kijken. In dat  
denken wordt de werkelijkheid ontvangen om er vervolgens  
een plaats in te vinden, in plaats van de regie erover te nemen.  
Het draait om de gedachte dat mensen in gezamenlijkheid  
verantwoordelijkheid dragen en delen in een cultuur van  
hoop en perspectief. De uitdaging is om hoopvolle vormen  
van verbondenheid zichtbaar te maken en persoonlijke  
verantwoordelijkheid in te bedden in sociaal beleid.*

---

door Pieter Jan Dijkman, Annemarie Hinten,  
Gerrit de Jong & Jan Prij

---

Dijkman is hoofdredacteur van *Christen Democratische Verkenningen*; Hinten is manager van de Radboud Honours Academy en voorzitter van de congrescommissie voor het Christelijk-Sociaal Congres 2016; De Jong is lid van de redactie van cdv; Prij is redacteur van cdv.

DE KRACHT VAN HET EERSTE CHRISTELIJK-SOCIAAL CONGRES, in 1891, was dat het 'architectonische maatschappijkritiek' koppelde aan concrete hervormingsvoorstellen. Voor de encycliek *Rerum Novarum*, een paar maanden eerder uitgegeven, gold in zekere zin hetzelfde. Sociale praktijken en het zoeken naar het goede samenleven, waren voor gelovigen niet langer

een bijzaak, maar een kern van het gelovig-zijn. Dat besef betekende een doorbraak in het christelijk-sociaal denken over arbeidsvraagstukken en sociale wetgeving. Nu, 125 jaar later, lijkt het christelijk-sociaal denken wat in de verdrukking geraakt. Ze heeft nauwelijks zichtbare representanten, ze is geen 'eigenaar' meer van sociale problemen en kernbegrippen als soevereiniteit in eigen kring, subsidiariteit en solidariteit lijken verworpen te zijn tot weinigzeggende, formalistische ordeningsbegrippen.

Deze marginalisering lijkt samen te hangen met ten minste twee ontwikkelingen. In de eerste plaats de gewijzigde omstandigheden door de opkomst van de verzorgingsstaat. De christelijk-sociale beweging is geboren uit de wens om de tegenstelling tussen kapitaal en arbeid te overstijgen. Het antwoord op die tegenstelling vond de beweging, bestaande uit organisaties als het CNV en NCW, lange tijd in het begrip 'emancipatie'; gewone mensen, met hun dagelijkse noden en problemen, zouden – in geestelijk en maatschappelijk opzicht – volwaardige kansen moeten krijgen op ontplooiing en deelname aan het publieke leven. De opkomst en de enorme uitbouw van de verzorgingsstaat en de welzijnsamenleving, waar protestantse en katholieke politici van harte en met innerlijke overtuiging aan hebben bijgedragen, heeft de tegenstelling tussen kapitaal en arbeid afgezwakt en de overkoepelende, krachtige en heilzame werking die 'emancipatie' lange tijd had, heeft het niet meer: de emancipatie van de 'kleine luyden' is voltooid, luidde de conclusie van sociologen in de jaren zestig al.

In de tweede plaats hangt het samen met de algemene trend dat alle organisaties die vanuit een christelijke overtuiging midden in de samenleving willen staan, zich steeds meer in de verdrukking laten manoeuvreren. Er is inmiddels een generatie opgegroeid die niet of nauwelijks is opgevoed in de christelijke traditie. Het is niet zo dat de generatie van na 1980 onverschillig of vijandig is; ze lijkt eenvoudigweg onwetend. Het christelijk-sociaal denken heeft altijd een brug willen slaan tussen christenen en niet-christenen, tussen gelovigen en niet-gelovigen; alleen al het spreken over de term 'christelijk-sociaal' veronderstelt als zodanig die brugfunctie.<sup>1</sup> Desondanks lijken christelijk-sociale organisaties, in elk geval wat betreft hun uitstraling en wervingskracht, opgesloten te zijn geraakt in hun onmacht om hun gewortelde identiteit tot uitdrukking te laten komen in een seculiere en ontkerkelijkte samenleving.

De christelijk-sociale beweging heeft, anders dan vaak gedacht, niet zozeer een programmatisch probleem. Het misverstand is dikwijls dat de christelijk-sociale beweging een bepaalde set aan christelijke beginselen of principes aanreikt waar de samenleving en de politieke orde zich aan dienen te houden. Ten onrechte. Haar betekenis is veeleer dat ze een visie aan-

reikt op wat de samenleving feitelijk bijeenhoudt.<sup>2</sup> Zo wees Abraham Kuyper in zijn openingsrede op het Sociaal Congres van 1891 in de concrete werkelijkheid een ‘sociale kwestie’ aan en zocht naar creatieve oplossingen in die gegeven werkelijkheid. Hij deed dat vanuit het besef dat de mens medeschepper is en geroepen om ‘door menselijke kunst op de natuur in te werken, haar te veredelen en te volmaken’.<sup>3</sup>

Een fixatie van de christelijk-sociale beweging op de eigen identiteit moet worden voorkomen; de identiteit was voor de beweging nooit een

*Een fixatie van de christelijk-sociale beweging op de eigen identiteit moet worden voorkomen; de identiteit was nooit een doel op zichzelf, maar een middel*

doel op zichzelf, maar een middel om een betere maatschappij mogelijk te maken waarin mensen vreedzaam kunnen samenleven, om gezamenlijk verantwoordelijkheid te dragen en om te delen in een cultuur van hoop en perspectief.<sup>4</sup>

De vraag is veeleer: welke sociale en maatschappelijke realiteit zit ons dwars en dwingt ons, omdat ze

onhoudbaar is, tot een omvattende ‘reframing’? Wat is het potentieel van het christelijk-sociaal denken om daadwerkelijk anders te kijken naar die realiteit? En waar liggen aanknopingspunten om perspectieven van hoop te ontwikkelen?

#### KOLONISERING VAN DE LEEFWERELD DOOR SYSTEMEN

Het probleem van deze tijd is de ‘kolonisering van de leefwereld’ door de systeemwereld. De Duitse filosoof Jürgen Habermas problematiseerde begin jaren tachtig al de kloof tussen de particuliere leefwereld van mensen en de geïstitutionaliseerde systeemwereld.<sup>5</sup> Overheden, bedrijfsorganisaties en maatschappelijke organisaties vertonen de kenmerken van een systeemwereld, terwijl burgers doorgaans redeneren vanuit hun eigen alledaagse werkelijkheid. In ten minste drie opzichten is sprake van een schril contrast tussen de logica van de systeemwereld en de logica van de leefwereld.<sup>6</sup> In de eerste plaats verschilt het karakter van relaties: *functioneel versus persoonlijk*. Binnen bureaucratieën zijn betrekkingen tussen mensen in eerste instantie functioneel, zakelijk. De menselijke en persoonlijke aspecten worden zo veel mogelijk buiten beschouwing gelaten. In de leefwereld zijn de relaties juist persoonlijk; ze zijn gebaseerd op familiebetrekkingen, op vriendschappen of ze komen voort uit een gedeelde interesse.

Daarnaast verschilt de organisatiewijze: *hiërarchisch versus horizontaal*. Overheden en organisaties kennen naar hun aard functioneel hiërarchi-



sche verhoudingen. Ze zijn verticaal georganiseerd en de ambtenaren en werknemers zijn opgenomen in een serie bevelslijnen; hoger geplaatste functionarissen geven orders af aan ondergeschikten. De leefwereld kent veel minder hiërarchie. Mensen zijn veeleer verweven in een horizontaal netwerk van relaties. Er kan wel sprake zijn van gezagsverhoudingen of sociale ongelijkheid, maar dan komen die, als het goed is, niet voort uit een streven naar macht.

Een derde contrast schuilt in de wijze waarop morele praktijken tot uitdrukking komen: *procedureel versus emotioneel*. Overheden en organisaties kunnen voor hun besluitvorming en functioneren niet zonder vaste procedures en formele regels. Soms ontlenen ze er zelfs hun legitimiteit aan. Inhoudelijk gedragen ideeën over hoe het leven geleefd zou moeten worden doen niet ter zake. Hoogstens wordt een procedure vereist die waarborgt dat verschillende opvattingen naast elkaar kunnen bestaan, zonder dat er een inhoudelijk oordeel wordt gevraagd. In de leefwereld van mensen gaat het altijd om betekenissen, verhalen en emoties. Aan hun ervaringen dichten ze een betekenis toe, en ze willen graag aan betekenisvolle activiteiten deelnemen, of zelf van betekenis zijn.

Het verschil tussen de leefwereld en de systeemwereld is in zekere zin een noodzakelijkheid. De wereld van overheden en organisaties heeft een eigen institutionele logica en haar eigen bestaansrecht in de democratische rechtsstaat, die niet kan samenvallen met de particuliere leefwereld van burgers. In die zin zullen de leefwereld en de systeemwereld nooit naadloos op elkaar aansluiten.<sup>7</sup> Zorgelijk is het echter als de twee werelden te zeer uiteen gaan lopen, als de systeemwereld zich laat leiden door technocratisch beheersingsdenken, als het functionele, hiërarchische en procedurele denken wordt doorgevoerd in domeinen met verheven en intrinsieke motivaties, als de systeemwereld niet creatief kan meebewegen met de dynamiek van een samenleving en als vervreemding optreedt. Precies dat lijkt de laatste decennia het geval te zijn geweest. Onder het mom van ‘professionalisering’ is voortdurend sprake van een forse toename van protocollen, richtlijnen, schaalvergroting en efficiencydenken. Het maakbaarheidsdenken wordt daarbij als paradigma gehanteerd in uiteenlopende domeinen van de sociale en maatschappelijke werkelijkheid. In de leefwereld van burgers heeft dat begrijpelijkerwijs geleid tot onbehagen en ongenoegen.

De twee majeure ontwikkelingen die de afgelopen decennia hebben bijgedragen aan deze groeiende kloof tussen de leefwereld en de systeemwereld zijn bekend. Enerzijds is sprake van een toenemende verstatelijking, die gepaard gaat met een toenemende regeldruk van overheidswege.<sup>8</sup> Anderzijds is vanaf de jaren tachtig de zogenoemde



‘marktsamenleving’ ontstaan. Door verzelfstandigingen en privatiseringen zagen burgers zich op terreinen als gezondheidszorg, openbaar vervoer en de energievoorziening geconfronteerd met nieuwe verhoudingen tussen markt, overheid en samenleving. Met marktmechanismes als zodanig is niets mis, maar een marktsamenleving is wel een probleem; dan worden marktmechanismes toegepast op terreinen waar ze niets te zoeken hebben.

#### NIEUWE SOCIALE KWESTIES

Het problematische gevolg van een blind systeemdenken is dat mensen worden voorgesteld als objecten en instrumenten van beleid. Ze worden tot werktuig gemaakt en menselijke interacties verworden tot economische transacties.<sup>9</sup> Daarmee worden mensen ten diepste geblokkeerd in hun levensmogelijkheden, en wordt het ontplooiën van hun talenten, hun intrinsieke motivatie, hun vermogen tot samenwerking, hun verantwoordelijkheid en creativiteit tenietgedaan. Zo bezien leidt de kolonisering door de systeemwereld tot een urgent rechtvaardigheidsvraagstuk. Rechtvaardigheid wordt ten onrechte vaak uitgelegd als een kwestie van *krijgen*: mensen horen gelijke toegang tot publieke voorzieningen te krijgen. Dat is een te smalle definitie van rechtvaardigheid. In de christelijk-sociale traditie gaat rechtvaardigheid veel meer om *geven*: om de gelijke roeping die op ieder mens uitgaat om naar de gegeven mogelijkheden de schepping en de samenleving mede vorm te geven.<sup>10</sup> Alle grote sociale kwesties van nu en van de komende jaren hangen samen met deze vraag naar rechtvaardigheid: hoe kunnen we ervoor zorgen dat mensen tot bloei kunnen komen en in solidariteit met anderen het goede samenleven vorm kunnen geven, en dat ze omgekeerd niet in een situatie van afhankelijkheid of zelfs uitbuiting of uitputting belanden, en dat ze niet gekneveld worden door systemisch handelen?

Neem de zorg. In de zorg dreigt een te functionalistische en reductionistische benadering de menselijkheid en de menselijke relaties te vermalen. Zorg is van belang juist omdat die meer dan functioneel is: zorg is een relatie en pas als er oog is voor het persoonlijke perspectief kan goede zorg worden geleverd. Neem het onderwijs. De afrekencultuur in het onderwijs, met de nadruk op protocollen, cijfers, toetsen en ranglijstjes, heeft niet alleen een impact op docenten en op leerlingen, maar verandert ook de relatie tussen docent en leerling: docenten worden vinkenzetters in plaats van pedagogen. De hele toetscultus komt in wezen voort uit het ‘meritocratisch misverstand’ dat maatschappelijke posities alleen op basis van eigen inspanningen verworven kunnen worden. Het gevolg is een afvalrace en

nieuwe scheidslijnen tussen hoogopgeleiden en laagopgeleiden.<sup>11</sup> Neem het pensioenstelsel. Het huidige stelsel kraakt in zijn voegen en de uitdaging is hoe de solidariteit met de langstlevenden en met weduwen in stand kan blijven; een solide en houdbaar stelsel is van levensbelang voor sociale, menselijke verhoudingen.<sup>12</sup> De overheid is er recent in geslaagd een greep in de kas te doen en de bedrijfspensioenfondsen raken steeds verder verwijderd van hun eigenaren, namelijk de werknemers die uitgesteld loon onderbrengen in een door henzelf mede gedirigeerd fonds. In plaats daarvan wordt het fondsbeheer uitbesteed en op afstand gezet en verdienen beleggers er hun miljoenensalarissen aan. Neem de arbeidsmarkt.<sup>13</sup> De ‘flexibele mens’ is aan een snelle opmars bezig. Er dreigt een problematische kloof tussen vaste en flexibele arbeidskrachten te ontstaan en voor steeds meer mensen wordt een vast arbeidscontract een onneembare vesting.<sup>14</sup> Vergeten wordt dat in de flexibele mens een ongebonden wezen kan verschijnen dat niet meer het gevoel heeft echt nodig te zijn, als persoon en als vakman, en dat weinig opheeft met zijn tijdelijke werkgever en losjes speelt met verschillende rollen. Dat terwijl het karakter van de mens vooral tot uiting komt door trouw en wederzijdse betrokkenheid. Neem de sociale zekerheid.<sup>15</sup> Er gaan inmiddels stemmen op om slechts een hoogst minimale vorm van sociale zekerheid te organiseren. Want sociale zekerheid bieden is geen taak voor werkgevers en het loont niet om voor die steeds kleiner wordende groep vaste werknemers een stelsel van sociale zekerheid te organiseren, zo is dan de gedachte.<sup>16</sup> Of neem het bedrijfsleven. Voor technologische innovaties is veel aandacht, voor sociale innovaties en cocreatie veel minder.<sup>17</sup> Het Angelsaksische model wordt dominant; niet de stakeholder, zoals de werknemer of vakman, niet de afnemer, niet de kwaliteit van het product staat langer centraal, maar het kortetermijngewin van de aandeelhouder. Werknemers die als managers in dienst worden genomen, krijgen een beloning die afhankelijk is van de koersontwikkeling. En dus is het beter als de ingehouden winst wordt besteed aan het inkopen van eigen aandelen dan als het wordt geïnvesteerd. Van aandeleninkoop worden de aandeelhouders vet en daarmee ook de managers; werkgelegenheid is hooguit een sluitpost geworden.

In de kern zijn deze nieuwe sociale kwesties uitingen van onverbondenheid met elkaar. Op verschillende niveaus is namelijk sprake van onverbondenheid: onverbondenheid met anderen (zorg, onderwijs, pensioenen), onverbondenheid met bedrijven en organisaties (flexwerkers), of onverbondenheid met iets wat uitgedrukt wordt met ‘de publieke zaak’ of het gezamenlijke belang (zorg, onderwijs, pensioenen).

## CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN ALS EEN ANDERE MANIER VAN KIJKEN

Binnen de hedendaagse cultuur verschijnen de rationele en instrumentele bestuurs technieken als noodzakelijk. Mensen moeten via regels of door concurrentie tot betere prestaties gedwongen worden, omdat uit zichzelf van hen weinig te verwachten valt. Deze besturingsfilosofie loopt spaak op een legitimiteitstekort en een uitvoeringstekort. Want de tragiek is juist dat gangbare instrumentele organisatie wijzen – die uitgaan van losstaande individuen die alleen via systemen, dwang en prikkels tot iets goeds zijn aan te zetten – morele motivaties uitdrijven en een bron van vervreemding, uitbuiting en uitsluiting zijn. Als we van meet af aan denken in termen van anonieme systemen of vanuit het ongebonden egoïsme van mensen, creëren we zelfs een selffulfilling prophecy waarin zelfzucht volop manifest kan worden en de kans krijgt zich gewelddadig door te zetten ten koste van mens en milieu en van ontwikkelingsperspectieven elders in de wereld.

Het christelijk-sociaal denken biedt een andere manier van kijken.

In dat gedachtegoed wordt een rijker, voller mensbeeld aangereikt: men-

*In het christelijk-sociaal denken wordt de werkelijkheid ontvangen, om er vervolgens een plaats in te vinden, in plaats van de regie erover te nemen*

sen zijn in de eerste plaats sociale en solidaire wezens die met en voor elkaar verantwoordelijkheid willen nemen, en die alleen samen, in lokale praktijken, betekenis geven aan wat ‘prestatie’ wordt genoemd. In dat gedachtegoed wordt de werkelijkheid niet versnipperd in talrijke domeinen en specialistische disciplines, maar gaat het om de

‘heelheid van de mens’ en de ‘heelheid van de schepping’.<sup>18</sup> En: in dat gedachtegoed wordt de werkelijkheid ontvangen, om er vervolgens een plaats in te vinden, in plaats van de regie erover te nemen. Het neemt de alledaagse ervaringswerkelijkheid als uitgangspunt. Dat is een ander perspectief, dat antiutopisch is en tegen maakbaarheidsdenken en controlerifft ingaat.

Vanuit dat perspectief is het christelijk-sociaal denken vooral een uitnodiging om vanuit het radicale creatieve potentieel van mensen te denken als bijdrage aan processen van humanisering; in het besef dat we niet de hemel op aarde zullen vestigen of morgen het beloofde land zullen binnengaan, maar wel in het geloof dat, om met Kuyper te spreken, ‘de menselijke kunst’ de schepping kan veredelen. Dat levert een denken op tegen het cynisme in, tegen het determinisme in dat de dingen nu eenmaal zijn

zoals ze zijn, en dat de samenleving een arena is waarin mensen alleen maar uit zijn op eigen belang of op macht. Het is in lijn met het christelijk-sociaal denken om te vertrouwen in het vermogen om daadwerkelijk een verschil te maken, juist omdat we er niet alleen voor staan en omdat het niet allemaal van onszelf afhangt.

Het draait hier om subsidiariteit. Subsidiariteit is niet in eerste instantie een poging de verantwoordelijkheden in de samenleving op het juiste niveau te leggen, maar een in zichzelf waardevolle oproep om het menselijke potentieel van iedereen om de persoonlijke verantwoordelijkheid gestalte te geven, serieus te nemen.<sup>19</sup>

Voor de overheid zou dat een dubbele opdracht inhouden. Ze zal enerzijds weg moeten blijven bij elke vorm van technocratisch beheersingsdenken en creatief moeten meebewegen met de goede initiatieven die reeds aanwezig zijn in de samenleving. Dat betekent dat ze haar eigen dadendrang moet zien in te tomen. Het is in wezen een oefening in passiviteit, in ontvankelijkheid voor wat de samenleving aan energiek potentieel in zich draagt. Anderzijds is in bepaalde opzichten, als de rechtvaardigheid in het geding is, juist weer wel overheidshandelen en -ingrijpen vereist. Het gaat dan niet om de vraag ‘Meer of minder overheid?’, want dat zou leiden tot de simplistische dichotomie van het links-rechtsschema: overheid of markt? De kernvraag is veeleer: welke bijdrage kan de overheid leveren aan een op de solidariteit gebaseerde verantwoordelijkheidsbeleving?

#### ZICHTBAAR MAKEN VAN HUMANE EN VERBINDENDE PRAKTIJEN

Vanuit christelijk-sociaal perspectief zou het een nobele uitdaging voor de overheid zijn om bestaande en nieuwe vormen van humaniteit en verbondenheid te herontdekken en zichtbaar te maken, en daarbij aan te sluiten zonder ze over te willen nemen. De maatschappelijke en economische orde moet niet worden opgelegd, maar toont zich in allerlei dwarsverbanden en coalities tussen overheid, marktpartijen en burgers om samen de problemen op te lossen. Hans Boutellier noemde dat ‘improviseren’: de samenleving wordt niet in stand gehouden door grootse plannen te bedenken en die te implementeren, maar door te improviseren, door een probleem te zien, het aan te pakken en zich voortdurend aan te passen aan wat mogelijk en onmogelijk blijkt, wat werkt en niet werkt.<sup>20</sup> Met deze benadering van het improviseren zou weleens meer recht gedaan kunnen worden aan mensen, aan hun vermogen tot samenwerking en cocreatie, dan met een overheid die om de haverklap allerlei zelfbedachte ronkende plannetjes aan een samenleving wil opleggen.

Het expliciteren en aanwijzen van humane en verbindende praktijken is niet een zoetsappige poging om conflicten of tegenstelling te vermijden. Integendeel, het getuigt juist van een strijdbare attitude die begint met de erkenning dat burgers dikwijls worden tegengewerkt om de samenleving zelf vorm te geven. Dat cultuurkritische potentieel heeft de christelijk-sociale beweging altijd in zich gedragen. Abraham Kuyper noemde het vergeten – en dus ook het niet zichtbaar maken – van het gegeven dat de mens een sociaal wezen is een ‘dwaling’. Deze dwaling was in zijn ogen niet onschuldig, aangezien ze kan leiden tot de zonde van de ‘hebzucht’ en de ‘heerszucht’.<sup>21</sup> De encycliek *Rerum Novarum* liet zien dat het negeren van de natuurlijke samenhangigheid tussen de klassen tot het ondermijnen van de solidariteit leidt. En nu stelt paus Franciscus dat het vergeten van het gegeven dat we zelf participeren in de schepping, dat wij zijn opgebouwd uit hetzelfde materiaal als de schepping, tot uitsluiting van de kwetsbaarste mensen en uitbuiting van de aarde leidt.<sup>22</sup>

De laatste jaren is in de samenleving sprake van een bloei van allerlei goede, kleinschalige burgerinitiatieven die ontstaan zijn in de netwerksamenleving. Die lopen uiteen van pogingen om een kleinschalige buurtzorg op te zetten tot prachtige straatacties rond zonnepanelen, van zzp'ers die via internet een broodfonds oprichten tot bewoners die zelf een natuurgebied gaan beheren. Vele nieuwe initiatieven in de ‘civil society’<sup>23</sup> en de ‘civiele economie’<sup>24</sup> zijn ontstaan vanuit de wens de relationaliteit opnieuw te ontdekken en nieuwe verbindingen te leggen. Precies deze gezonde beweging back to basics kan de vitaliteit van de samenleving zichtbaar maken.<sup>25</sup>

Het aansluiten bij dit soort goede sociale praktijken berust op een aantal vooronderstellingen. In de eerste plaats op de vooronderstelling dat bestuur en politiek over empathisch vermogen beschikken en het geloof hebben dat burgers, ongeacht hun herkomst, achtergrond of overtuiging, daadwerkelijk wat in te brengen hebben. Niemand mag daarbij worden uitgesloten. Dat klinkt vanzelfsprekend, maar dat is het niet. Het opent een radicaal perspectief: het betekent dat een samenleving waarin voor bepaalde mensen of groepen geen plek is, incompleet en onvolmaakt is.<sup>26</sup> Partijen die zich christelijk-sociaal willen noemen, zouden zo veel mogelijk op het lokale niveau aanwezig kunnen zijn om noden en zorgen van burgers een stem te geven.

In de tweede plaats veronderstelt het verantwoordelijke personen, mensen van goede wil. Ieder dient op zijn eigen wijze en vanuit zijn bijzondere talenten mee te helpen om de harmonie in de schepping, de vrede en het geluk te ontdekken en zichtbaar te maken. Zeker wanneer de harmonie

verborgen blijft achter een deken van angstgevoelens, chaos, competitie en uitzichtloosheid.<sup>27</sup> De zogenoemde ‘best persons’, personen die in staat zijn om anderen aan zich te binden, zijn van groot belang. Goed voorbeeld doet immers volgen. In achterstandswijken slagen zij erin een brug te slaan tussen het functioneren van de bestuurlijke systeemwereld en de vragen die zich in de leefwereld van wijkbewoners aandienen.<sup>28</sup>

Ten derde veronderstelt het coöperatieve en verantwoordelijke maatschappelijke verbanden. Willen maatschappelijke organisaties een toekomst hebben, dan zullen zij actief moeten deelnemen aan netwerken en trekkers moeten zijn van *coalitions of the willing*. Niet alleen met brancheorganisaties, maar vooral met verbanden op lokaal niveau kunnen krachtige ketens worden gevormd.<sup>29</sup> Steeds meer organisaties die in de loop van de tijd ‘verdraaid’ zijn geraakt, en niet meer ten dienste stonden van hun klanten maar van het systeem of de eigen portemonnee, keren ‘terug naar de bedoeling’, naar hun oorspronkelijke missie, en dat is een hoopvolle beweging.

#### GEMEENSCHAPPELIJKE VERANTWOORDELIJKHEID

Het wordt tijd het kritisch potentieel van het christelijk-sociaal gedachtegoed serieus te nemen. Wellicht is er ook in eigen gelederen te weinig ge-

loof in het vermogen daadwerkelijk verschil te maken in de wereld.<sup>30</sup>

Het is de eerste taak van de overheid om creatief mee te bewegen met de goede initiatieven die zich in de samenleving aandienen. Maar als de rechtvaardigheid in het geding is, als mensen niet in de gele-

*Het wordt tijd het kritisch potentieel van het christelijk-sociaal gedachtegoed serieus te nemen*

genheid worden gesteld om verantwoordelijkheid te dragen en tot bloei te komen, heeft de overheid een taak om op te treden.

Zo zou de overheid beter inzichtelijk kunnen maken wat de prijs is van bepaalde arrangementen. Er wordt weleens gezegd dat we van alles de prijs kennen, maar van niets de waarde. Maar ook het omgekeerde is waar. We kennen de waarde van zorg, onderwijs en sociale zekerheid, maar niet de prijs. Doordat het is verstatelijkt denken we dat zorg, onderwijs en de ww of de wao gratis zijn. Daarmee verdwijnt het verantwoordelijkheidsgevoel. Als het gratis is, is de behoefte oneindig. Het zou helpen als de prijs van zorg, onderwijs en sociale zekerheid beter inzichtelijk zou zijn. Vouchers, een leenstelsel en een eigen risico kunnen fungeren als remgeld. Laat artsen en ziekenhuizen rekeningen sturen, zodat patiënten kunnen

zien of de rekening klopt en wat het kost. De declaratie kan naar de verzekeraar. Weten burgers dat ze vijfduizend euro premie betalen voor de zorgverzekering? Weet iemand de prijs van een kindjaar op de basisschool? Leg weer een band tussen premies en uitkeringen in de sociale zekerheid, zodat afwenteling op het collectief wordt tegengegaan.

Pas in laatste instantie zou de overheid naar het middel van wet- en regelgeving kunnen grijpen. Een goed voorbeeld toont het rapport *Gespreide verantwoordelijkheid* (1978) van de Wetenschappelijke Instituten van ARP, KVP en CHU, de drie voorlopers van het CDA. Daarin staat een uitgewerkt model van de invloed van de werknemer, niet zijnde de manager, op het beleid van de onderneming; zo zou wettelijk vastgelegd moeten worden dat een derde van de Raad van Commissarissen zou bestaan uit werknemers.<sup>31</sup> Het is bijna een onthutsende ervaring na bijna veertig jaar kennis te nemen van dit rapport. Wat is er in de tussentijd gebeurd dat dit gedachtegoed bijna ongemerkt in de mottenballen is geraakt? Het idee van de onderneming als organisme, waar alle leden lijden als één van hen dat overkomt, kernpunt van Kuypers sociale leer, is bij vele grote ondernemingen naar de filistijnen.

De maatschappelijke orde en de economische orde zijn geen doelen in zichzelf; zij dienen ertoe mensen beter in de gelegenheid te stellen om hun verantwoordelijkheid samen met anderen te nemen voor iets wat hen zelf overstijgt, en zo tot bloei te komen. Mensen zijn verantwoordelijke wezens, ze zijn creatief en innovatief. Ik ben de ander gegeven en verantwoordelijk voor het geluk van de ander, en andersom: de ander is mij gegeven als bijdrage aan mijn geluk. Hoe maken en houden we dat zichtbaar en hoe geven we van daaruit de samenleving vorm? Dat is permanent de vraag.

*Noten*

- 1 Zie bijvoorbeeld wat de hervormde predikant en CHU-politicus J.R. de Slotemaker de Bruïne in zijn *Christelijk-Sociale Studiën* over de term ‘christelijk-sociaal’ stelde: ‘Saambinding van “christelijk” met “sociaal” is de saambinding van het eeuwige met het tijdelijke, het onvergankelijke met het wordende, het geestelijke met het stoffelijke, het boven àl ’t aardisch gebeuren hoog-verhevene en hoog-verhefende met het alledaagsche gebeuren’ (J.R. de Slotemaker de Bruïne, *Christelijk-Sociale Studiën. Deel 1: Christelijk-sociaal* (zesde druk). Utrecht: G.J.A. Ruys, 1923, p. 2).
- 2 Erik Borgman, ‘Het politieke belang van de gemeenschap buiten ons bereik’, in: Thijs Jansen en Jan Prij (red.), *Wat is sociaal?* (CDV Lente 2004). Amsterdam: Boom, 2004, pp. 45-56; Erik Borgman, *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*. Kampen: Klement, 2008.
- 3 A. Kuypers, *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie. Rede ter opening van het Sociaal Congres op 9 november 1891*. Amsterdam: Wormser, 1891, p. 4.
- 4 Zie de bijdragen van Hans Groen en Herman Kaiser in deze CDV-bundel.
- 5 Jürgen Habermas, *Theory of communicative action. Vol. 1: Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1984 [1981].
- 6 Vgl. Laurens de Graaf en Gabriël van

- den Brink, 'Geloofwaardig optreden in probleemwijken', in: Gabriël van den Brink en Stefan Soeparman (red.), *Naar een geloofwaardiger bestuur*. Den Haag: Boom Lemma, 2015, pp. 265-282, aldaar pp. 268-271.
- 7 Gabriël van den Brink, 'De kloof. Systeemwereld versus leefwereld', in: Jos van der Lans, *Loslaten, vertrouwen, verbinden. Over burgers & binding*. Z.p.: Nationale Goede Doelen Loterijen/Stichting DOEN, 2011, pp. 29-34. Zie: <http://www.josvdlans.nl/publicaties/2012-03%20Jos%20van%20der%20Lans%20Loslaten-Vertrouwen-Verbinden.pdf>.
- 8 Zie de bijdrage van Jan Jacob van Dijk in deze cdv-bundel.
- 9 Zie de bijdrage van Steven Vanackere in deze cdv-bundel.
- 10 Vgl. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?* Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2006, pp. 79-95.
- 11 Zie de bijdrage van Rien Fraanje in deze cdv-bundel.
- 12 Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Naar een solide en solidair pensioenstelsel. Bouwstenen voor een hervorming*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2014.
- 13 Zie de bijdrage van Martijntje Smits in deze cdv-bundel.
- 14 In 2007 had nog geen twintig procent van de werkzame beroepsbevolking een flexibel contract, eind 2014 was dat meer dan dertig procent (inmiddels zijn er meer dan één miljoen zzp'ers), en de verwachting is dat het aantal flexwerkers alleen nog maar zal toenemen.
- 15 Zie de bijdrage van Gerrit de Jong in deze cdv-bundel.
- 16 Cees Oudshoorn, *Grenzeeloos groeien. Verdienen met een ondernemende samenleving*, 2014. Zie: <http://www.vno-ncw.nl/SiteCollectionDocuments/Brochures/Grenzeeloos%20groeien.pdf>.
- 17 Zie de bijdrage van Henk Volberda en Kevin Heij in deze cdv-bundel.
- 18 Zie de bijdrage van Gerard de Korte in deze cdv-bundel.
- 19 Zie de bijdrage van Cor van Beuningen in deze cdv-bundel.
- 20 Hans Boutellier, *De improvisatiemaatschappij. Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld*. Den Haag: Boom/Lemma, 2011; en recenter: David Colander en Roland Kupers. *Complexity and the art of public policy. Solving society's problems from the bottom up*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- 21 Kuyper 1891, p. 11.
- 22 Zie de bijdrage van Thijs Caspers in deze cdv-bundel.
- 23 Zie de bijdrage van Herman Kaiser en de intermezzo's met Imma Zandbergen en Antonie Fountain in deze cdv-bundel.
- 24 Zie ook de bijdrage van Luigino Bruni en het intermezzo met Lans Bovenberg in deze cdv-bundel.
- 25 Zie ook: Christelijk-Sociaal Congres, *De kracht van verbondenheid. Perspectieven in een netwerksamenleving. Naar een visie voor het CSC2016*. Doorn/Den Haag: Christelijk-Sociaal Congres, 2015.
- 26 Thijs Caspers, *Proeven van goed samenleven. Inleiding in het katholiek sociaal denken*. Baarn: Adveniat, 2012, p. 34.
- 27 Wetenschappelijke Instituten van KVP, ARP en CHU, *Gespreide verantwoordelijkheid. Een christen-democratische bijdrage aan de discussie over de economische orde*. Den Haag: Wetenschappelijke Instituten van KVP, ARP en CHU, 1978, p. 22.
- 28 Zie de bijdrage van Gabriël van den Brink en Laurens de Graaf in deze cdv-bundel.
- 29 Zie de bijdrage van Herman Kaiser in deze cdv-bundel.
- 30 Zie de bijdragen van Erik Borgman en Cor van Beuningen in deze cdv-bundel.
- 31 Wetenschappelijke Instituten van KVP, ARP en CHU 1978, pp. 106 en 107.







*De belofte van het  
christelijk-sociaal  
denken*

# Zeven mythes over het christelijk-sociaal denken

*Aan het woord 'christelijk-sociaal' kleven vele misverstanden. Het herbergt een rijke denktraditie, maar vaak ook is het een verkeerd begrepen begrip. Zo wordt gedacht dat het christelijk-sociaal denken pas bestaat sinds eind negentiende eeuw, of wordt christelijk-sociaal ten onrechte gezien als iets 'links met een christelijk sausje'. Het is zinvol om zeven mythes te belichten. Niet alleen om hardnekkige denkbeelden te ontmythologiseren, maar vooral als oefening in christelijk-sociaal denken.*

---

door *Evert Jan van Asselt, Jan Jacob van Dijk,  
Piet Hazenbosch & Hein Pieper*

---

Van Asselt werkt als strateeg bij het Ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport; Van Dijk is bijzonder hoogleraar Christelijk-sociaal denken en lid van de Gedeputeerde Staten in Gelderland; Hazenbosch is econoom en historicus en werkt als bestuursadviseur bij het CNV; Pieper is dijkgraaf van het waterschap Rijn en IJssel.

BEELDEN BEPALEN TEGENWOORDIG HET PUBLIEKE DEBAT. En of die beelden nu kloppen of niet, het is vaak het startpunt van het debat. Het is niet voor niets dat een nieuw begrip zijn weg gevonden heeft in de media, namelijk de factchecker. Deskundigen onderzoeken dan of een bepaalde bewering of een bepaald beeld overeenstemt met de feiten. Zonder te willen pretenderen dat wij de deskundigen zijn, willen we in deze bijdrage zeven beelden tegen het licht houden. Kloppen ze of juist niet?

## I. HET CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN BESTAAT FEITELIJK PAS SINDE EIND NEGENTIENDE EEUW

Het tegendeel is waar: het christendom is in de praktijk altijd al christelijk-sociaal geweest. In zijn standaardwerk *Toleranz und Gewalt* geeft Arnold

Angenendt een indrukwekkende contextueel historische (ideeën)geschiedenis van het christendom. Hij laat zien welke invloed en uitwerking het christendom in de afgelopen twintig eeuwen heeft gehad op ons en op onze cultuur. Overtuigend laat hij zien dat de wereld er anders had uitgezien als het christendom er niet was geweest.<sup>1</sup> Want vanaf het begin heeft het christendom met hartstocht invloed willen uitoefenen op zijn omgeving.

Het kenmerkende van het christendom is dat het een relatie aangaat met de zich wegschenkende God. Een God die het liefde noemt. Niet de *eros* (romantische liefde), de *philia* (vriendschap) of de *storge* (genegenheid), maar de *agapè* (liefde om niet, de liefde van God).<sup>2</sup> De eerste eucharistie werd niet voor niets de agapèmaaltijd of agapèviering genoemd. Het is die liefde die mensen uitnodigt of uitdaagt om op basis van gelijkwaardigheid een gemeenschap te vormen. De eerste functies die de christelijke gemeenschap instelt, zijn dan ook die van oudste en die van diaken. Zij dragen zorg voor de gemeenschap en in het bijzonder voor de kwetsbaren in hun midden. Vooral waar mensen het geloof aannemen, ontstaan gemeenschappen. Die gemeenschappen zijn altijd relationeel, dat wil zeggen dat de relatie niet eendimensionaal is maar wederzijds verrijkend. Ik geef omdat mij veel gegeven is! Het is deze vormende kracht die telkens weer in de geschiedenis van het christendom op zoek gaat naar adequate vormen van gemeenschap en zorg voor de zwakken. In het Romeinse rijk bouwen christenen in iedere stad huizen voor vreemdelingen, ouderen en zieken. Er ontstaat een andere kijk op bezit en rijkdom. Vandaar dat deze kijk volgens de historicus Peter Brown tot een transformatie van het sociale domein leidt.<sup>3</sup> Een positieve waardering van arbeid, gelijkwaardigheid en sociale zorg worden onderdeel van het sociale domein. Altijd vanuit de sturende kracht van de agapè. Daar waar die zoektocht dood dreigt te lopen, wordt via herbronning gezocht naar antwoorden. Deze lijn wordt voortgezet in de middeleeuwen door de opbouw van kloosters en abdijen, waar les wordt gegeven, zieken worden verpleegd en de eerste sociale vangnetten ontstaan.

Het streven naar gelijkwaardigheid vindt ook buiten de kerk zijn vervolg. Het stimuleert de strijd tegen de adel. Het biedt mensen de sociale ruimte om zelf hun leven in te richten en niet als horigen te werken op het land van een heer. De christelijke waarden van gelijkwaardigheid, zorg voor elkaar, stimuleren mensen om gemeenschappen te vormen. Zij onderhouden de *caritas* van de stad, die voor die tijd soms van een behoorlijk niveau is. Het is deze waardegedrevenheid die onze steden laat ontstaan, wellicht meer nog dan de handel. Een waardegedrevenheid die telkens opnieuw oog houdt voor hen die kwetsbaar zijn of worden. De grote armoedebewegingen van deze tijd, zoals die van Franciscus, getuigen hiervan.

Het humanisme komt voort uit de moderne devotie. Erasmus' publica-

ties vallen in heel Europa in vruchtbare aarde. De individualiteit van de mens wordt benadrukt. De reformatie is een uitdrukking van deze behoefte en manifesteert zich in een groot verantwoordelijkheidsgevoel voor de publieke zaak. Het burgerschap ontstaat. Het is deze nieuwe vorm van sociale organisatie die een antwoord geeft op de uitdagingen van de negentiende eeuw, maar meer geordend en zo ontstaat het maatschappelijk middenveld. Het christelijk-sociaal denken dat in deze tijd ontstaat is vooral een meer wetenschappelijke (of rationele) onderbouwing van een oud christelijk fenomeen: de agapè.

## 2. HET CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN IS DOOR DE KERK VERZONNEN OM DE GELOVIGEN TE WEERHOUDEN VAN MASSAAL OVERSTAPPEN OP HET LIBERALISME OF SOCIALISME

Met name in sociaaldemocratische kringen wordt deze stelling graag verdedigd. In die redenering zien de kerken – vooral de rooms-katholieke – met lede ogen aan dat veel van hun aanhangers zich aangetrokken voelen tot het socialisme. Zeker voor de arbeiders, die zuchten onder de uitbuiting door de patroons, is de door Marx geprofeteerde heilstaat aantrekkelijker dan de door de pastoor beloofde rust in het hiernamaals. Om grip te houden op de arbeiders moet een nieuwe, meer sociale benadering gepropageerd worden.

Deze redenering is op het eerste gezicht aantrekkelijk. Want de pauselijke encycliek *Rerum Novarum* verschijnt pas in 1891, terwijl het liberalisme en het communisme c.q. het socialisme al veel eerder ontstonden. Als we nader inzoomen op de grondbeginselen van het christelijk-sociaal denken, blijkt echter dat eerder het tegenovergestelde waar is. Hiervoor is

*De christelijk-sociale grondgedachte heeft heel oude wortels en daarmee zijn socialisme en liberalisme eerder een reactie op het christelijk-sociaal denken dan andersom*

al betoogd dat het christendom in zijn wezen christelijk-sociaal is. Daaraan kan worden toegevoegd dat de grondbeginselen van het (wetenschappelijke en politieke) christelijk-sociaal denken liggen in de thomistische filosofie, waarvan de basis is gelegd in de middeleeuwen. De mens is geroepen om zich te ontwikkelen om daarmee zo dicht mogelijk bij het beeld van God

uit te komen. Dat kan de mens niet alleen: hij heeft daarvoor de hulp van anderen nodig en hij moet anderen ten dienste staan. Hij vormt gemeenschappen. Het is aan de mens zelf om te bezien met wie hij wil samen-

werken om zijn (scheppings)opdracht te vervullen. Dat hij die opdracht alleen door samenwerking kan realiseren, staat buiten kijf. Liberalen en socialisten menen dat de mens deze opdracht niet kan vervullen. Daarom introduceert het socialisme een sterke overheid en wil het liberalisme vooral het accent leggen op het vrije individu en de vrije markt. Het christelijk-sociaal denken wil juist veel ruimte geven aan de samenleving. Geen blauwdrukken van bovenaf, maar vooral van onderop werken. De christelijk-sociale grondgedachte heeft dus heel oude wortels en daarmee zijn socialisme en liberalisme eerder een reactie op het christelijk-sociaal denken dan andersom het geval is.

### 3. HET CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN IS LINKS MET EEN CHRISTELIJK SAUSJE

Het woord ‘sociaal’ kan niet los gezien worden van het woord waar het mee is verbonden, namelijk christelijk-sociaal c.q. sociaaldemocratie. In het christelijk-sociaal denken en binnen de sociaaldemocratie gaat het om de verantwoordelijkheidsverdeling binnen een samenleving die tot een sociale – lees: rechtvaardige – verdeling van de welvaart moet leiden. Daar is een duidelijke overeenkomst tussen beide te constateren. De weg waarlangs dat bereikt moet worden is evenwel wezenlijk anders. Klaas Kater, de oprichter van de christelijke werknemersvereniging Patrimonium, zei het al: ‘Wij willen hetzelfde, dat is waar, maar wij willen het niet uit hetzelfde beginsel, niet op dezelfde wijze, niet langs denzelfden weg, niet tot hetzelfde doel.’<sup>4</sup> Binnen het christelijk-sociaal denken staat de gemeenschap centraal. Met gemeenschap wordt dan niet de overheid bedoeld, maar de samenlevingsverbanden van mensen. Iedere persoon heeft de opdracht om ervoor te zorgen dat het de gemeenschap waarvan hij deel uitmaakt, goed gaat. Daartoe zoekt hij niet door de overheid opgelegde of afgedwongen samenwerking binnen de gemeenschap. Dat ligt anders bij de sociaaldemocratie. De sociaaldemocraat vindt de gemeenschap te vrijblijvend en het kan leiden tot willekeur en verschillen. Hij meent dat de overheid deze gelijkheid wel kan garanderen, en daarmee wordt de rechtvaardigheid geoperationaliseerd. Hij laat het gelijkheidsbeginsel boven de vrijwilligheid prevaleren. Het christelijk-sociaal denken legt het accent precies andersom.

### 4. CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN GAAT ALLEEN OVER SOCIALE VRAAGSTUKKEN

De bijvoeging ‘sociaal’ lijkt te suggereren dat het bij christelijk-sociaal denken alleen om sociale domeinen of thema’s gaat. Het is immers een

nadere bepaling bij christelijk denken, dat van oudsher echter een veel breder domein bestrijkt. Bij het woord ‘sociaal’ gaan de gedachten toch al snel uit naar sociale zekerheid, pensioenen, zorg en dergelijke, maar het woord in verbinding met het woord ‘christelijk’ is veel breder. Het gaat over het nemen van verantwoordelijkheid voor de wereld en dat reikt verder dan alleen de sociale verhoudingen. De eerlijkheid gebiedt overigens te zeggen dat het christelijk-sociaal denken zich vaak bezighoudt met sociale thema’s. Maar het conciliair proces in de kerken in de jaren tachtig heeft nadrukkelijk duurzaamheid op het oog – de heilheid van de schepping. En het kernthema van het derde Christelijk-Sociaal Congres in 1991 was (persoonlijke) verantwoordelijkheid.

##### 5. EEN POLITIEKE PARTIJ DIE HET CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN AANHANGT KAN PER DEFINITIE ALLEEN MAAR EEN MIDDENPARTIJ ZIJN

Was het niet Dries van Agt die de positie van het CDA ooit duidde als ‘Wij buigen niet naar rechts, wij buigen niet naar links’, om daarmee duidelijk te maken dat het CDA kiest voor een politieke middenpositie tussen de sociaaldemocratische PvdA en de liberale VVD? Daarmee gaf de CDA-leider uit de jaren zeventig nieuwe woorden aan de slogan van AR-voorman Bauke Roolvink, die een keuze tussen VVD en PvdA in de jaren zestig ‘lood om oud ijzer’ noemt.

In het rapport van het Strategisch Beraad kiest het CDA voor het radicale midden.<sup>5</sup> Het CDA zegt ook een politieke partij te zijn die zich baseert op het christelijk-sociaal denken. Het christelijk-sociaal denken is radicaal, maar leidt het per se tot een politieke middenpositie? Het antwoord op die vraag is niet zo moeilijk te geven. Nee!

De keuze van het woord ‘midden’ suggereert dat er iets links, maar ook iets rechts is van dat midden en dat de politieke strategie erop gericht is tussen deze Scylla en Charybdis door te varen. Het lijkt alsof het midden-zijn een doel op zich is: een soort synthese tussen de opvattingen van links en rechts. Daarmee wordt ontkend dat het CDA een eigen zienswijze op de maatschappelijke werkelijkheid behoort te hebben. Niet een synthese in het midden, maar een eigen, christelijk-sociaal geïnspireerde zienswijze.

##### 6. AANHANGERS VAN HET CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN ZIJN DE KAMPIONEN VAN HET MAATSCHAPPELIJK MIDDENVELD

Was het maar waar dat deze mythe klopte. Het christelijk-sociaal denken wil veel ruimte geven aan de samenleving. Het is aan de mens zelf om te bezien met wie hij wil samenwerken om zijn (scheppings)opdracht te vervullen. Dat

hij die opdracht alleen door samenwerking kan realiseren, staat buiten kijf. Lange tijd kon ook terecht worden beweerd dat binnen het christelijk-sociaal

*Langzamerhand is ook binnen de christelijk-sociale beweging het accent verschoven naar louter aandacht voor het resultaat en minder voor het proces*

denken veel aandacht was voor allerlei samenwerkingsvormen. Vooral verenigingen konden op de warme ondersteuning rekenen. Maar langzamerhand is – ook – binnen de christelijk-sociale beweging het accent verschoven naar louter aandacht voor het resultaat en minder voor het proces. Als een bepaald doel maar wordt gerealiseerd, is het goed.

De betrokkenheid vanuit de samenleving, vanuit de individuen wordt daarmee op het tweede plan gesteld. Het resultaatdenken voert de boven- toon, zeker ook omdat in de tweede helft van de twintigste eeuw steeds meer maatschappelijke initiatieven afhankelijk worden van financiering door de overheid. En wie betaalt, bepaalt!

Daar komt bij dat nieuwe initiatieven, die de bestaande maatschappelijke organisaties naar de kroon kunnen steken of niet geheel aan het beeld van de bestaande organisaties kunnen voldoen, niet op een hartelijke ontvangst binnen het christelijk-sociaal denken kunnen rekenen. Het accent binnen de bestaande christelijk-sociale organisaties komt steeds meer te liggen op de bescherming van het bestaande, in plaats van invulling te geven aan de opvatting dat de samenleving de ruimte moet bieden aan mensen om hun opdracht te vervullen. Veel initiatieven op het christelijk erf begonnen weliswaar met een missionair karakter, maar dat karakter verschoof in de loop van de achter ons liggende jaren.<sup>6</sup>

Overigens moet bedacht worden dat iedere tijd zijn eigen manieren van samenwerken heeft. Aan het einde van de negentiende eeuw ligt het accent op verenigingen die lokaal worden opgericht. In de eenentwintigste eeuw spelen de sociale media een belangrijke rol. Dat leidt tot een andere manier van organiseren. Ook het opleidingsniveau was honderdvijftig jaar geleden anders dan nu. Ook dat vraagt een andere aanpak. Binnen het christelijk-sociaal denken is daar onvoldoende aandacht voor geweest. Er is te veel vastgehouden aan het oude en vertrouwde.

#### 7. HET CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN IS NIET MISSIONAIR

Beelden bepalen tegenwoordig het publieke debat. Of dat beeld nu wel of niet klopt. Hierboven hielden wij een aantal beelden tegen het licht en moesten concluderen dat die onjuist zijn. Dat is ook het geval met dit



zevende beeld: het christelijk-sociaal denken, of het nu van protestants-christelijke of van rooms-katholieke huize stamt, is wel missionair. Het wil een boodschap uitdragen vanuit de stellige overtuiging dat de wereld daar baat bij heeft.

De manier waarop dat missionaire karakter vorm krijgt, is in de loop van de tijd zeker niet steeds hetzelfde geweest. Andere tijden vragen om andere zeden, maar in goede en slechte tijden blijft overeind dat het christelijk-sociaal denken zich niet opsluit binnen zichzelf, maar ook gehoord wil worden buiten de eigen kring.

De pauselijke encycliciek *Rerum Novarum* is daarvan een voorbeeld in de katholieke wereld. Formeel schrijft Leo XIII zijn brief aan de beminde gelovigen, maar hij doet dat in de hoop dat ook buiten de eigen kring aandacht zal zijn voor de boodschap.

Het door Johannes XIII bijeengeroepen concilie in de jaren zestig van de vorige eeuw is in formele zin een katholieke topconferentie, maar heeft grote invloed, ook buiten de kring van gelovigen.

Ook in de protestants-christelijke traditie zijn er mooie en tijdgebonden voorbeelden van het missionaire karakter van het christelijk-sociaal denken. Als Frans Fuyckschot in 1952 door de Protestants-Christelijke Arbeiders Internationale (PCA1) en het CNV wordt uitgezonden naar Canada om daar de christelijke vakbeweging op poten te zetten, ontvangt hij een oorkonde. De tekst maakt duidelijk wat in die dagen als taak van de christelijk-sociale beweging werd gezien: ‘Het is de roeping van de christelijk-sociale beweging in de wereld te getuigen dat alleen in het kruis van Christus, dat de verzoening met God ons predikt, alle verhoudingen tussen de mensen nieuw geregeld worden. Deze getuigenis geldt voor alle mensen, voor alle landen en voor alle werelddelen.’<sup>7</sup>

Het zal weinig betoog behoeven: Fuyckschot heeft een missie die uitstijgt boven het ontwikkelen van vakbondsactiviteiten. Daarmee staat hij in de traditie die met het Réveil in Nederland begint. Het christelijk geloof wordt verbonden met het zoeken naar oplossingen voor maatschappelijke problemen om ook op die manier de kern van het geloof met anderen te delen. Een beweging met een duidelijk missionair en herkerstenend karakter.<sup>8</sup>

De voorbeelden zijn eenvoudig aan te vullen. Bijvoorbeeld met de herhaalde pleidooien van CNV-voorzitter Ruppert, die keer op keer bepleit dat personen uit de arbeidersbeweging op de kandidatenlijst van de ARP kunnen rekenen op een verkiesbare plaats. Rupperts redenering daarbij is overzichtelijk: zijn hoofddoel is om arbeiders te bewaren voor de christelijke religie.<sup>9</sup> Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat hij zo ongeveer als enige met groot enthousiasme reageert op het bisschoppelijk mandement van

1954 waarin ‘de beminde gelovigen’ wordt duidelijk gemaakt zich niet in te laten met het socialisme en met socialistische organisaties. Om geloofsafval te voorkomen moeten arbeiders dan ook in de politiek van de ARP herkennen dat die partij voor hun belangen staat, en derhalve moeten voor arbeiders herkenbare personen op de kandidatenlijsten figureren.

De Reveilmannen gaat het ook om de kerkelijke koers, om de belijdenis, en zij verzetten zich tegen de liberale geest voortkomend uit de verlichting en de Franse Revolutie. Zij bepleiten de terugkeer naar Gods woord en dragen die opvatting nadrukkelijk uit. En wie de grote rede van Abraham Kuypers tijdens het Sociaal Congres van 1891 leest, kan niet anders dan vaststellen dat Kuypers een boodschap voor de wereld heeft. En die boodschap is helder: het liberalisme noch het socialisme is in staat de sociale vraagstukken op te lossen. Daartoe biedt alleen het christelijk-sociaal denken perspectief, en daarom is het dringend noodzakelijk dat de samenleving die weg van denken kiest.<sup>10</sup>

*Noten*

- 1 Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff, 2009.
- 2 C.S. Lewis, *De vier liefdes* (vertaald door Dingeman van Wijnen). Franeker: Van Wijnen, 1992 [1960].
- 3 Peter Brown, *Poverty and leadership in the later Roman Empire*. Hannover/Londen: University Press of New England, 2002.
- 4 Roelf Hagoort, *Patrimonium (Vaderlijk Erfdeel). Gedenboek bij het gouden jubileum*. Kampen: Kok, 1927, p. 179.
- 5 CDA, *Kiezen en Verbinden. Politieke visie vanuit het radicale midden*. Den Haag: CDA, 2012.
- 6 Zie bijvoorbeeld Theo A. de Boer, ‘De eigenheid van christelijke zorginstellingen’, *Christen Democratische Verkenningen* (1997), nr. 10, pp. 543-547.
- 7 Het citaat is afkomstig van een foto van de overhandiging van de oorkonde aan Fuyckschot. De foto bevindt zich in het CNV-fotoarchief.
- 8 M. Elisabeth Kluit, *Het protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten, 1815-1865*. Amsterdam: Paris, 1970.
- 9 Piet Hazenbosch, ‘Voor het volk om Christus’ wil’. Een geschiedenis van het CNV (proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam). Hilversum: Verloren, 2009, pp. 253-257.
- 10 Abraham Kuypers, ‘Het sociale vraagstuk en de christelijke religie’, in: *Proces-Verbaal van het Sociaal Congres, gehouden te Amsterdam den 9, 10, 11, 12 November 1891*. Amsterdam: Hóveker & Zoon, 1892, pp. 38-69.

# Politiek is een kwestie van geloven: de noodzaak tot herbronning van de christelijk-sociale beweging

*De christelijk-sociale beweging is gaan geloven dat ze een specifieke visie op het maatschappelijk leven heeft en probeert de samenleving volgens deze visie vorm te geven. Het gaat echter niet om een samenleving die is opgebouwd volgens een christelijk bouwplan, maar om een samenleving waarin heel veel verschillende vormen van leven zich thuis kunnen weten. Dan kan iedereen zijn eigen weg vinden, valt niemand buiten de samenleving en kan iedereen eraan bijdragen. Het is dan ook niet de taak van bestuurders om de goede samenleving te maken; het is hun taak om te bevorderen dat het binnen een samenleving gemakkelijker is om goed te zijn.*

---

door Erik Borgman

---

De auteur is lekendominicaan en hoogleraar publieke theologie en bekleder van de Cobbenhagenleerstoel aan Tilburg University.

GELOOF, MEER GELOOF: DAT IS WAT WIJ NODIG HEBBEN. Ook en juist in de politiek, ook en juist in de christelijk-sociale beweging. Er is een urgente nood aan geloof dat we niet hopeloos verdeeld, op onszelf aangewezen en verlaten zijn. Het gebrek aan dit geloof lijkt het achterliggende probleem van onze tijd te zijn geworden. Dat er iets niet goed gaat in onderwijs, zorg of bestuur, dat weten de betrokkenen heel goed – en we zijn allemaal op de een of andere manier betrokken – maar het leidt er niet toe dat zij besluiten het anders te gaan doen. We lijken niet meer te geloven dat het anders zou

kunnen. We lijken onze geschiedenis te hebben opgesloten in wat zich op grond van het heden en het verleden laat voorspellen. Alsof we met ons geloof in een Schepper ook het geloof zijn kwijtgeraakt in ons eigen schepend vermogen. Het deprimerende gevoel opgesloten te zijn – en periodiek een woede-uitbarsting hierover – lijkt de plaats te hebben ingenomen van creatieve onrust.<sup>1</sup>

Tijdens zijn reis naar Cuba en de Verenigde Staten in de tweede helft van september 2015 verkondigde paus Franciscus dat dit niet nodig is. Zo zei hij op 21 september in de homilie tijdens een eucharistieviering in Holguin:

[Jezus] nodigt ons dag na dag uit met de vraag: geloof je? Geloof je dat het mogelijk is dat een belastingontvanger dienaar wordt? Geloof je dat het mogelijk is dat een verrader vriend wordt? Geloof je dat het mogelijk is dat de zoon van een timmerman Gods Zoon is? Zijn blik transformeert onze blik, zijn hart transformeert ons hart.

21 september is in de rooms-katholieke kerk het feest van de evangelist Mattheüs. Mattheüs was voordat hij door Jezus gezien en geroepen werd een tollenaar en in deze zin een verrader van zijn volk (vgl. Mattheüs 9: 9). Maar Jezus zag in hem geen verrader, maar een potentiële volgeling en vriend. Deze blik maakt het Mattheüs mogelijk inderdaad te transformeren tot volgeling, vriend en uiteindelijk verkondiger.<sup>2</sup> Laat de christelijk-sociale beweging zichzelf nog door een dergelijke transformerende blik aansteken? Ziet de christelijk-sociale beweging nog dat zij een dergelijke blik nodig heeft? Een blik die mogelijkheden ziet en aanzetten voor verandering waar op het eerste gezicht alleen moeilijkheden en obstakels verschijnen?

#### EEN MANIER VAN KIJKEN

De christelijk-sociale beweging is gaan geloven dat ze een specifieke visie op het maatschappelijk leven heeft en probeert de samenleving volgens deze visie vorm te geven. In ieder geval meent ze aantal eigen waarden te bezitten die in de samenleving geïmplementeerd moeten worden. Vervolgens ontdekt ze niet alleen dat deze implementatie moeilijk valt, maar dat het vrijwel onmogelijk is om een dergelijke visie of dergelijke waarden in de eigen traditie te vinden. De christelijke traditie wil ons geen visie en geen waarden bijbrengen; de christelijke traditie wil ons leren geloven. Niet in een abstracte, bovennatuurlijke waarheid, of in het bestaan van God, of in de openbaring van een juiste ordening of door God gewilde

waarden, maar in wat in de wereld tekenen zijn van de nabijheid van het rijk van God dat Jezus verkondigt en belichaamt. Dat rijk is niet van deze wereld, maar vernieuwt deze wereld radicaal.

Dit geloof krijgt niet allereerst gestalte in doelstellingen en in een programma om deze doelen te berei-

*Het geloof krijgt niet allereerst gestalte in doelstellingen en in een programma om deze doelen te bereiken. Het drukt zich uit in een specifieke manier van kijken*

ken. Het drukt zich uit in een specifieke manier van kijken. Het is deze manier van kijken die Jezus probeert zijn leerlingen aan te leren door zijn voorbeeld, door zijn verkondiging, maar vooral in zijn parabels. De parabels bevatten niet zozeer een boodschap, maar probeerden de toehoorders – en probe-

ren nu de lezers – gelovig te leren zien. Laten we een korte reeks parabels nader onder de loep nemen. Het begint met:

Eens ging een zaaier uit om te zaaien. Bij het zaaien viel een gedeelte op de weg en de vogels kwamen het opeten. Een ander gedeelte viel op de rotsachtige plekken, waar het niet veel aarde had; het schoot snel op omdat het in ondiepe grond lag. Toen de zon was opgekomen, kreeg het te lijden van de hitte, zodat het verdorde bij gebrek aan wortel. Weer een ander gedeelte viel onder de distels en deze schoten op, zodat het verstikte. Een ander gedeelte ten slotte viel op goede grond en leverde vrucht op: deels honderd-, deels zestig-, deels dertigvoudig (Mattheüs 13: 1-8; vgl. Marcus 4: 1-9; Lucas 8: 4-8).<sup>3</sup>

Jezus vertelt deze gelijkenis vanuit een boot, omdat er zoveel mensen zijn samengestroomd dat dit de enige plaats is vanwaar hij ze allemaal tegelijk kan toespreken. Het overweldigende verlangen om te horen wat Ik te zeggen heb dat jullie hier brengt, zegt Jezus tegen ze, is vrucht van het zaad dat klaarblijkelijk is gezaaid. Dat zaad is de nabijheid van Gods rijk en jullie aanwezigheid is daarmee een teken van deze nabijheid. Verlangen naar verandering is niet de voorwaarde voor verandering, maar het begin ervan.

Maar de parabel maakt tegelijkertijd duidelijk dat wat er nu bij alle omstanders hetzelfde uitziet, niettemin heel verschillend is. Bij sommige van jullie zit het verlangen naar verandering niet erg diep en zal het weer verdwijnen, zegt Hij. Bij anderen zal het worden weggedrukt door ideeën en gewoonten die er niet mee te verenigen zijn. Maar er zullen er, zegt Jezus, onder jullie ook zijn in wie het zaad van het verlangen ik weet niet hoe

vruchtbaar zal blijken. ‘Hoe zit dat bij jou?’ is de vraag die blijft hangen. De strekking van de gelijkenis die in het evangelie van Mattheüs direct op die van de zaaier volgt, is hieraan verwant. Is wat bij jou is opgeschoten wat het lijkt? Is het wat je zelf denkt en hoopt dat het is?

Het rijk der hemelen lijkt op iemand die goed zaad op zijn akker had gezaaid; maar terwijl de mensen sliepen, kwam zijn vijand, zaaide onkruid tussen de tarwe en ging heen (Mattheüs 13).

Het Griekse woord *zizania*, hier met ‘onkruid’ vertaald, duidt een plant aan die bij ons dolik of raaigras wordt genoemd. Dat lijkt erg op graan en is er pas van te onderscheiden als de aren zich ontwikkelen en vrucht zetten. Wat een deel lijkt van de toekomstige graanoogst, kan onkruid blijken, en omgekeerd. Hoe zit dat bij jou? Hoe vruchtbaar bent jij?

#### TEGENDRAADS IDEE VAN VRUCHTBAARHEID

Het echt verrassende is dat Jezus er een nogal tegendraads idee van vruchtbaarheid op na blijkt te houden. Hij gaat verder met:

Het rijk der hemelen lijkt op een mosterdzaadje dat iemand op zijn akker zaaide. Weliswaar is dit het allerkleinste zaadje, maar wanneer het is opgeschoten, is het groter dan de andere gewassen; het wordt een boom, zodat de vogels uit de lucht in zijn takken komen nestelen (Mattheüs 13: 31-32; vgl. Lucas 12: 18-19).

Nu is die boom een beetje overdreven: mosterd groeit aan een doorgaans tamelijk rotzooiige struik (vgl. Marcus 4: 31-32) – al beweren sommigen dat er in het Midden-Oosten een mosterdsoort is die inderdaad aan een boom groeit. Het verrassende hier is echter dat Jezus’ aandacht niet uitgaat naar de mosterd die geproduceerd wordt. Hij is geïnteresseerd in de vogels die in de mosterdstruik een rust- en schuilplaats vinden. Psalm 84 spreekt met dezelfde tegendraadsheid over Gods tempel als plaats waar vogeltjes hun onderdak vinden en zwaluwen een nest voor hun jongen (vers 2).

De inzet is hierbij dat de hele wereld uiteindelijk een schuil- en nestelplaats zal zijn, een plaats van barmhartigheid. De punchline van deze reeks parabels in het Mattheüsevangelie is een gelijkenis van één vers:

Het rijk der hemelen lijkt op zuurdesem, die door een vrouw in drie maten meel werd verwerkt, totdat het er helemaal van doortrokken was (Mattheüs 13: 33).

De hele wereld een plaats waar mensen een toevlucht vinden en elkaar een toevlucht bieden! Blijkbaar gaat het niet om een samenleving die is opgebouwd volgens een christelijk bouwplan of op de grondslag van christelijke waarden. Het gaat om een samenleving waarin heel veel verschillende vormen van leven en goed leven zich thuis kunnen weten. Dan kan iedereen zijn eigen weg vinden, valt niemand buiten de samenleving en kan iedereen eraan bijdragen.

Wie zo bijvoorbeeld naar het onderwijs kijkt, realiseert zich dat iedere leraar degenen in de klas heeft die morgen moeten doen wat dan nodig is, maar waarvan niemand nu kan zeggen wat dat is. Vanuit dit gezichtspunt is christelijk – rooms-katholiek en protestants-christelijk – onderwijs geen onderwijs met een ethische of spirituele meerwaarde, zoals vaak wordt gedacht. Het is onderwijs waarin kinderen zichzelf en elkaar op een bepaalde manier leren zien: als van elkaar afhankelijk voor hun geluk en hun redding. Of, in termen uit de christelijke traditie: als broeders en zusters van de Messias en als dragers van de nabijheid van Gods rijk. In aansluiting bij de preek van de paus in Holguin is dan de vraag: geloof je dat het kind van de gene die de taal niet spreekt de rede kan gaan houden die anderen hun bezie-ling zal doen vinden? Geloof je dat degene die nu in een asielzoekerscentrum wordt opgevangen, ons zal opvangen? Geloof je, kortom, dat de steen die de bouwlieden gedurig verwerpen, de hoeksteen zal worden (vgl. Psalm 118: 22)?

#### EEN SAMENLEVING WAARIN HET GEMAKKELIJKER IS OM GOED TE ZIJN

Behalve door het Christelijk-Sociaal Congres van 1891 en de rede die Abraham Kuiper daar hield, heeft de christelijk-sociale beweging in haar be-gintijd veel van haar elan te danken aan de encycliek *Rerum Novarum* van paus Leo XIII, die in hetzelfde jaar verscheen. De eerste encycliek van paus Franciscus, getiteld *Laudato Si'*, naar het begin van het zogenoemde Zonnelied van Franciscus van Assisi, heeft als ondertitel *Over de zorg voor het gemeenschappelijke huis*. Dit 'gemeenschappelijke huis' is de aarde als omvattend ecologisch systeem, waarin de mens volgens de paus een be-langrijke, maar niet de centrale en allesbepalende plaats heeft. Mensen moeten zich er opnieuw bewust van worden dat zij deel zijn van de aarde als ecologisch systeem, juist ook in hun verlangen naar en inzet voor een betere toekomst. Goed leven betekent niet de natuur onderwerpen, maar leven in wisselwerking ermee. Vanuit deze gedachtegang blijkt *Laudato Si'* ook van grote betekenis voor ons denken over de samenleving.

De onderlinge afhankelijkheid van alles met alles wordt in de encycliek gesignaleerd met de verwijzing naar een zeldzaam poëtische passage uit de *Catechismus van de Katholieke Kerk*:

De zon en de maan, de ceder en het bloempje, de adelaar en de mus: het schouwspel van hun oneindige verscheidenheid en ongelijkheid betekent dat geen enkel schepsel aan zichzelf genoeg heeft. Zij bestaan slechts in onderlinge afhankelijkheid om elkaar wederzijds aan te vullen, ten dienste van elkaar.<sup>4</sup>

Een dergelijke onderlinge afhankelijkheid geldt ook voor de verschillende individuen en groepen in de samenleving. Paus Franciscus citeert in dit verband uit het commentaar van Thomas van Aquino op de fysica van Aristoteles. Thomas vergelijkt het opbouwen van het goede leven in de samenleving met het bouwen van een schip. Volgens Thomas is het onjuist om te denken dat de geschapen werkelijkheid geen doel zou hebben omdat er geen ontwerper of bouwer te horen of te zien is die zijn plannen expliciteert en de zijnden van buitenaf volgens deze plannen ordent. Wie naar dingen, planten, dieren en mensen kijkt, ziet dat zij gericht zijn op onderling verband en onderlinge steun. Thomas ziet dit als een aanwijzing dat

natuur niets anders [is] dan het vakmanschap van een bepaalde kunst, namelijk de goddelijke bouwkunst, die in de dingen is gelegd zodat deze dingen zich bewegen in de richting van een bepaald doel. Het is alsof de scheepsbouwer in staat zou zijn ervoor te zorgen dat het hout uit zichzelf de vorm van een schip aanneemt.<sup>5</sup>

De consequentie van deze visie is dat niemand het goddelijke plan hoeft te implementeren. Gods plan realiseert zich doordat de dingen, de planten, de dieren en de mensen allemaal hun eigen gang gaan. Ze moeten niet gedwongen worden volgens een bepaald ontwerp aan de samenleving bij te dragen. Ze moeten de vrijheid hebben om te doen waartoe ze van Godswege bestemd zijn en waarop zij zijn gericht.

Voor wie langs deze lijn denkt, betekent goed bestuur de logica die in vrijheid gevolgd wordt, de ruimte te geven en het volgen ervan zo veel mogelijk te faciliteren. Het is dan niet de taak van bestuurders om de goede samenleving te maken, ook niet de goede christelijke samenleving. Het is de taak van bestuurders om te bevorderen dat het binnen een samenleving – met een uitdrukking van de Amerikaanse katholieke activiste Dorothy Day (1897-1980) – gemakkelijker is om goed te zijn. Dit betekent enerzijds dat de vormgeving van hun leven mensen niet wordt afgenomen, maar dat de ruimte om zichzelf te ontplooien en te realiseren wat zij hopen zo groot mogelijk wordt gemaakt. Dit betekent anderzijds dat mensen niet tegen elkaar worden opgezet of uitgespeeld, maar dat gestimuleerd wordt dat ze bij elkaar komen op een manier waarop ze kunnen samenwerken en elkaar



*De ruimte voor mensen om zichzelf te ontplooien en te realiseren wat zij hopen, moet zo groot mogelijk wordt gemaakt*

kunnen aanvullen bij het vormgeven van hun verhoopte toekomst. Geen *smart cities* bouwen met een state-of-the-artinfrastructuur, maar stimuleren dat mensen elkaar zo tegenkomen dat ze elkaar creatiever maken en vanuit deze creativiteit hun stad opbouwen.<sup>6</sup>

#### HET BESEF DAT DE DINGEN EEN GODDELIJKE BOODSCHAP BEVATTEN

Meestal wordt in christelijk-sociale kringen gedacht dat wat de christelijke bronnen zeggen wel duidelijk is, maar dat het erop aankomt hun boodschap goed over te brengen naar het heden. *Laudato Si'* is weliswaar gericht op iedereen, gelovigen én ongelovigen, maar doet nieuw licht schijnen niet alleen op *wat* het evangelie te zeggen heeft, maar ook op *hoe* het spreekt. Juist zo maakt de encycliciek een nieuwe toegang tot het heden mogelijk waarin geloof centraal staat.

Volgens de katholieke traditie is de gerichtheid van de dingen op het doel dat God ze heeft ingeschapen, door de zondeval verstoord. Er is strijd, er is geneigdheid tot zelfhandhaving ten koste van anderen, er is wreedheid en lijden. Daarom moet de harmonie dat alles in dienst van alles staat, worden hersteld. Daarom is eerbied voor de natuur bijvoorbeeld ook niet in strijd met het bijsturen van de natuur, bijvoorbeeld met het genezen of voorkomen van ziekten. Jezus, concludeert paus Franciscus uit de wijze waarop de evangeliën zijn optreden tekenen, keek naar de schepping met een blik die de harmonie van onderlinge dienstbaarheid herstelt. Jezus' boodschap van de nabijheid van Gods rijk neemt mensen en dieren, planten en dingen niet op in een groot plan dat als een keurslijf werkt. Het rijk van God is de toestand waarin alles en allen tot hun recht komen, werkelijk en zonder belemmering kunnen uitgroeien tot wat hen volgens Gods bedoelingen tot hun bestemming brengt. Dit rijk zag Jezus aanbreken en Hij probeerde het ook anderen te laten zien:

Wanneer Hij iedere hoek van zijn land doorkruiste, hield Hij stil om de door zijn Vader gezaaide schoonheid te aanschouwen en nodigde Hij zijn leerlingen uit te beseffen dat de dingen een goddelijke boodschap bevatten.<sup>7</sup>

Paus Franciscus wijst hierbij op uit Jezus' mond opgetekende uitspraken als 'Vijf mussen kosten maar twee stuivers, nietwaar? Toch wordt niet één

daarvan door God vergeten' (Lucas 12: 6; vgl. Mattheüs 10: 29) en 'Kijk naar de vogels van de hemel: ze zaaien niet en maaien niet en oogsten niet, jullie hemelse Vader voedt ze' (Mattheüs 6: 26; vgl. Lucas 12: 24).

Jezus' verrijzenis en verheerlijking bevestigen volgens paus Franciscus Jezus' blik als de blik van God zelf: 'In hem is alles geschapen' en 'Hij bestaat voor alles en alles bestaat in hem' (Kolossenzen 1: 16-17). Jezus' blik ziet in dat wat is de oorspronkelijke bedoeling en de voorafschaduw van de situatie waarin God 'alles in alles' zal zijn. Dit maakt volgens de paus een nieuwe vorm van geloof mogelijk:

Zo doen de schepselen van deze wereld zich aan ons niet meer voor als een puur natuurlijke werkelijkheid, omdat de Verrezene ze op mysterieuze wijze omgeeft en richt op een bestemming van volheid. Dezelfde bloemen op het veld en de vogels die Hij verwonderd aanschouwde met zijn menselijke ogen, zijn nu vol van zijn lichtende tegenwoordigheid.<sup>8</sup>

Jezus wekt ons geloof in de mogelijkheden van alle mensen, alle dieren, alle planten en alle dingen doordat Hij niet alleen meer in onze blik zit en deze verlicht, maar met zijn verborgen heerlijkheid en zijn lichtende tegenwoordigheid aanwezig is in wat wij daarbij zien.

#### EEN KWESTIE VAN GELOVEN

In zijn preek op vrijdag 25 september tijdens de eucharistieviering in Madison Square Garden in New York sprak paus Franciscus op een vergelijkbare manier over het sociale leven. Grote steden, zegt de paus, herinneren ons aan de diversiteit aan menselijke culturen en de veelheid aan manieren die mensen ontdekt hebben om de zin van het leven uit te drukken. Maar achter deze fascinerende façade gaan velen schuil die niet gezien worden:

Het zijn de vreemdelingen, de kinderen die geen onderwijs krijgen, degenen die geen ziektekostenverzekering hebben, de dak- en thuislozen, de vergeten ouderen. Deze mensen staan aan de kant van onze brede lanen en bevolken onze straten in een oorverdovende anonimiteit. Zij worden deel van een stedelijk landschap dat steeds meer normaal gevonden wordt, door onze ogen, maar met name door ons hart.

Wat ons echter uiteindelijk met hoop vervult, zegt paus Franciscus, is dat Jezus nog steeds door onze straten wandelt, dat Hij deel uitmaakt van het

leven van mensen en met ons verbonden is in een omvattende heilsgeschiedenis.

Een hoop die ons bevrijdt uit lege ‘verbanden’, uit abstracte analyses of gerichtheid op het sensationele. Een hoop die niet bang is voor betrokkenheid, die werkt als zuurdesem daar waar we ook maar leven en werken. Een hoop die ons, zelfs te midden van de smog de aanwezigheid van God nog doet zien als hij voortgaat met wandelen door de straten van onze stad.<sup>9</sup>

Kunnen we geloven dat God voortgaat met door de straten van onze stad te wandelen? Ooit was de christelijk-sociale traditie een poging om de wereld van de politiek met de wereld van het geloof te verbinden. Vervolgens werd het, na de Tweede Wereldoorlog, steeds meer een manier om uit het geloof een politiek programma af te leiden dat ook onderschreven kon worden door mensen die het geloof waar het uit voortkwam niet deelden. Nu moeten we echter concluderen dat wanneer de gelovige bronnen niet meer stromen, de christelijk-sociale traditie stilstaand en dood water wordt. Kunnen we geloven in ongekende mogelijkheden, in werkelijk nieuwe

*Politiek is een kwestie van willen, zeiden de sociaaldemocraten lang. Misschien wordt het tijd om te zeggen: politiek is een kwestie van geloven*

dingen, in genade die ons gegund wordt, in God die ons die actief gunt en met ons verbonden blijft?<sup>10</sup> Politiek is een kwestie van willen, zeiden de sociaaldemocraten lang. Misschien wordt het tijd om te zeggen: politiek is een kwestie van geloven. Niet van geloven *in* de politiek, maar van een politiek die gelooft dat het zin heeft zich in

dienst te stellen van wat er nog niet is, maar wat onherroepelijk beloofd is en bezig is aan te breken. We weten niet wat het is, maar wij zullen erdoor gered worden.

#### Noten

- 1 Zie voor een alternatief hiervoor, in het spoor van het religieuze leven binnen de rooms-katholieke kerk: Erik Borgman, ‘Onrust die vrede geeft. Religieus leven als gehoorzaamheid’, *Tijdschrift voor theologie* 55 (2015), nr. 1, pp. 37-58.
- 2 Preek ‘Een spel van blikken, in staat om geschiedenis te transformeren’ (21 sep-

tember 2015), no. 8; zie <http://www.rkddocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=6069>

- 3 De volgende Bijbelcitatens zijn in beginsel naar de Willibrordvertaling van 1995, met soms een kleine aanpassing; zie <http://www.willibrordbijbel.nl>.
- 4 Zie *Catechismus van de Katholieke Kerk* (11 oktober 1992), nr. 340. Franciscus verwijst ernaar in *Laudato Si'*, nr. 86;

- zie de officiële Nederlandse vertaling van het Secretariaat van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland online (<http://www.rkdOCUMENTEN.nl/rkdOCS/index.php?mi=600&doc=5000>) of in druk (Bunnik, 2015).
- 5 Thomas van Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, liber 2, lectio 14.
- 6 Vgl. Maarten Hajer en Ton Dassen, *Slimme steden. Opgave voor 21e eeuw in beeld*. Rotterdam: NAI, 2014.
- 7 *Laudato Si'*, nr. 97.
- 8 *Laudato Si'*, nr. 100.
- 9 Preek 'God is in de stad' (25 september 2015), zie <http://www.rkdOCUMENTEN.nl/rkdOCS/index.php?mi=600&doc=6080>
- 10 Dit is niet alleen een vraag aan de christelijk-sociale beweging, maar ook aan de kerk, haar identiteit en haar structuur. Zie voor reflecties hierop mijn boek *Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak*. Baarn: Adveniat, 2015 (ter perse).

*Henk van Zuthem*

## ‘Verantwoordelijkheid is een opdracht’

Er zijn nog momenten dat hij de naam Colijn niet kan horen. Henk van Zuthem maakte als kind de crisis in de jaren dertig mee. Zijn vader, arbeider, werd ontslagen en ontving een minimale steunuitkering van de staat. ‘De manier waarop hij en al die andere werkloze arbeiders door het kabinet-Colijn werden behandeld en afgescheept, was schandelijk’, vertelt de 86-jarige Van Zuthem.

Tweemaal per dag moesten werklozen zich melden bij ‘de steun’, het steunbureau, en een stempel halen om zo aan te tonen dat ze niet stiekem een zwart baantje hadden en daadwerkelijk recht hadden op een uitkering. In 1934 werd de werklozenuitkering verlaagd. De regering wilde vasthouden aan de Gouden Standaard en zag zich genoodzaakt bezuinigingen door te voeren en de steunuitkering met tien procent te korten. Van Zuthem, schamper: ‘En dan had Colijn nog de goedheid om werklozen een blik vlees te geven. Eén keer in de zes of zeven weken kregen ze bij “de steun” letterlijk wat vlees in blik toegeworpen. Ik weet nog precies hoe het klinkt, dat geluid van metaal op een zinken tafel.’ Zijn moeder was blij met het beetje vlees, maar voor de jonge Henk was het een vernederende ervaring. ‘Werkloze arbeiders hadden niets te vertellen. Ze werden niet als mens gezien, maar als lastpakken.’

In feite lag daar, in de crisisjaren, de kiem voor Van Zuthems latere inzet voor de christelijk-sociale beweging en meer arbeidsmedezeggenschap. Hij was na zijn studie een aantal jaren werkzaam als bedrijfsocio-



H.J. (HENK) VAN ZUTHEM (1929)

Emeritus hoogleraar bedrijfssociologie, oud-rector van de CNV-Kaderschool en geestelijk vader van het derde Christelijk-Sociaal Congres in 1991. Auteur van onder meer *Gezag en zeggenschap* (1968) en betrokken bij de opstelling van het rapport *Gespreide verantwoordelijkheid* van de Wetenschappelijke Instituten voor KVP, ARP en CHU (1978).

loog bij het kunstvezelconcern AKZO, een voorloper van AKZO. In 1961 promoveerde hij op *De integratie van de onderneming als sociologisch vraagstuk*. Twee jaar later werd hij hoogleraar bedrijfssociologie aan de VU in Amsterdam. In 1968 werd hij ook buitengewoon hoogleraar bedrijfssociologie in Delft, en in 1974 aanvaardde hij een hoogleraarschap de Technische Universiteit in

Enschede. Halverwege de jaren tachtig volgde hij Bob Goudzwaard op als rector van de CNV-Kaderschool.

\* \* \*

Van Zuthem geldt als de belangrijkste inspirator en drijvende kracht van het derde Christelijk-Sociaal Congres in 1991. Al in zijn inaugurele rede aan de CNV-Kaderschool, in 1985, herinnerde hij zijn gehoor aan het eerste Sociaal Congres, dat plaatsvond in 1891, en benadrukte hij de noodzaak om in 1991 opnieuw een congres te organiseren. Als motief noemde hij het feit dat onder de oppervlakte van de ‘nieuwe jacht op economische groei’ en het ‘economisme’ dat overal de kop opstak, een sterk verlangen naar een nieuw sociaal elan zichtbaar werd. Hij signaleerde dat nieuwe waarden zich reeds aandienen: verantwoordelijkheidsbesef, zelfzorg, zelfbestuur, zorg voor de toekomst. De christelijk-sociale beweging moest dit tijdig onderkennen en wegbereidend en sturend bezig zijn, zo vond de nieuwe rector van de CNV-Kaderschool.

Van Zuthem: ‘Het kernbegrip van het derde Christelijk-Sociaal Congres was “persoonlijke verantwoordelijkheid”; het congres was een poging om de verantwoordelijkheid opnieuw te doordenken als basis voor een christelijk-sociale mensvisie en als basis voor een vernieuwing van het beleid op sociaal terrein.’ Nog steeds vormt verantwoordelijkheid, samen met de noties gerechtigheid en solidariteit, voor hem het fundament van het christelijk-sociaal denken. ‘De mens is in de Bijbelse en christelijk-sociale visie een “aangesproken persoon”: hij wordt aangesproken door God en de medemens op de vraag of zijn handelen gekenmerkt wordt door gerechtigheid en solidariteit. Zo bezien is verantwoordelijk-

heid de consequentie van gerechtigheid en solidariteit. Mensen nemen verantwoordelijkheid, omdat gerechtigheid en solidariteit opgaven of normen zijn.’

Zelf spitste hij de verantwoordelijkheid toe op de zeggenschap van werknemers in de onderneming. Hij pleitte voor een wettelijk verankerde positie van werknemers in raden van commissarissen. Vaak wordt door werkgevers geredeneerd: medezeggenschap van werknemers is gezagondermijnd. Van Zuthem draaide het om: medezeggenschap is juist noodzakelijk om gezag te kunnen handhaven. ‘Werknemers maken niet alleen een product of verlenen niet alleen een bepaalde dienst, ze hebben ook een constituerend element: ze dragen met elkaar verantwoordelijkheid voor het product of de dienst. Dan is het heel logisch en een kwestie van beschaving om ze ook daadwerkelijk mee te laten beslissen over de doelstellingen van het bedrijf.’

\* \* \*

Nog steeds is het volgens Van Zuthem nodig om verantwoordelijkheid en medezeggenschap te vertalen in sociaal beleid. ‘Er wordt op een te materiële manier naar werknemers gekeken. De vakbonden maken zich vooral druk om een half procentje meer of minder.’

‘Mijn vader, lid van een vakbond, definieerde in de crisisjaren zijn positie in termen van werkgelegenheid en loon. Als hij geen werk had, was de eerste vraag: “Hoe kom ik weer aan een inkomen?” Inmiddels is er in materiële zin heel veel verbeterd; de armoede zoals die er in de jaren dertig was, bestaat niet meer. Maar in immateriële zin staat het er nog steeds slecht voor en worden werknemers te zeer als een productiefactor gezien, en niet als verantwoordelijke personen. Daar ligt een nobele taak voor de christelijk-sociale beweging.’

## Christelijk-sociaal denken: ondergang en herrijzenis

*Christendemocratische politici hebben zich na de Tweede Wereldoorlog volop ingezet voor de opbouw van de verzorgingsstaat. In dit proces werd het christelijk-sociaal denken ontdaan van zijn oorspronkelijke aard en eigen zeggingskracht. De betekenis van dat gedachtegoed voor actuele vraagstukken van politiek en bestuur is echter groter dan ooit. Systemen van markt en staat, waarin de relaties tussen mensen gestuurd worden door eigenbelang en wantrouwen, neigen ertoe die mensen te corrumperen en te dehumaniseren. De tijd vraagt om nieuw leiderschap, om nieuwe manieren van besturen en organiseren; om een nieuw, christelijk-sociaal paradigma.*

---

door *Cor van Beuningen*

---

De auteur is directeur van Socires.

WAT DE GROTE CHRISTELIJK-SOCIALE DENKER HERMAN DOOYEWEERD beoogde met zijn ‘wijsbegeerte der wetsidee’ is het formuleren van een ‘innerlijk aanknopingspunt tussen de christelijke religie en het wereldlijk leven’.<sup>1</sup> Daar is het de christelijk-sociale beweging om begonnen: een radicale en integrale doordinking van wat christelijk geloven oplevert aan inzichten en aan richtlijnen voor het maatschappelijk handelen. Wat betreft het politieke handelen sloot Dooyeweerd daarbij aan bij Kuyper en diens idee van soevereiniteit in eigen kring, het equivalent van het katholieke principe van subsidiariteit.

Deze kernconcepten, soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit, zijn na de Tweede Wereldoorlog in de handen van christendemocratische politici verengd en van hun betekenis en zeggingskracht ontdaan. Beide con-

cepten beogen het op zijn plek houden van de gulzige staat, het vrijwaren van staatsinmenging van de eigen initiatieven en verbanden van mensen zelf en met elkaar. Zoals Gert Schutte zegt: 'In de antirevolutionaire beweging fungeerde soevereiniteit in eigen kring vooral als strijdmiddel tegen staatsingrijpen in het niet-staatkundig leven en [ze] werd in de tijd van de verzuiling alom gehanteerd.'<sup>2</sup> Dezelfde functie heeft het subsidiariteitsprincipe in de katholieke sociale leer.

#### DE TELOORGANG VAN HET CHRISTELIJK-SOCIALE DENKEN IN HANDEN VAN CHRISTENDEMOCRATISCHE POLITICI

Hoe komt het dan dat vrijwel alle protestantse en katholieke politici van harte hebben meegewerkt aan de enorme uitbouw, na de Tweede Wereldoorlog, van de statelijke presentie in het maatschappelijk leven? Wat de katholieken betreft signaleerde Dooyeweerd indertijd al dat er in hun maatschappelijk denken twee tegengestelde tendensen te bespeuren zijn en dat de vraag hoe deze twee met elkaar zullen worden verzoend, beslissend zal zijn voor het ordeningsvraagstuk van de naoorlogse tijd. Aan de ene kant zijn er de aanhangers van het subsidiariteitsbeginsel. 'Dat beginsel moet een dam opwerpen tegen een totalitair staatsabsolutisme, door de ordening niet van boven af op te leggen, maar van onder op zich te laten ontwikkelen, zodat de overheid tenslotte de ordeningstaak zoveel mogelijk aan de enkelingen en aan de lagere gemeenschappen moet overlaten.' Aan de andere kant is er, aldus Dooyeweerd, in het katholieke denken de klassieke thomistische stroming, volgens welke de staat het geheel is dat de delen omvat en derhalve als taak heeft om al die delen in een harmonische samenwerking te ordenen. Dooyeweerd keert zich daar in heftige bewoordingen tegen en spreekt afkeurend over 'de moderne ordenaars, die het bedrijf en de overige levenskringen slechts als delen van de staat beschouwen'. Hij sympathiseert duidelijk met de aanhangers van het subsidiariteitsprincipe. Die katholieken, zegt hij, zullen 'zich in de praktische politiek eerder aan de zijde scharen van het Calvinisme, dat de soevereiniteit in eigen kring tot richtsnoer kiest, dan aan de zijde van de moderne ordenaars'.<sup>3</sup>

Achteraf kunnen we constateren dat onder katholieke politici de ordeningsgedachte het gewonnen heeft van het subsidiariteitsprincipe. Maar dat is niet alleen een katholiek probleem. Gert Schutte constateert van zijn kant: 'Na 1950 werd het principe van soevereiniteit in eigen kring langzaam verlaten, vanwege zijn conservatieve effecten op het streven naar de publieke ordening en opbouw van de welzijnssamenleving.'<sup>4</sup> In plaats van een coalitie van katholieke en protestantse christelijk-sociale politici zou het een coalitie van christelijke en sociaaldemocratische ordenaars



zijn dat het naoorlogse politieke beeld ging bepalen. En niet alleen in Nederland. In Frankrijk waarschuwde Emmanuel Mounier in 1949 nog: ‘Het centrale uitgangspunt van het personalisme is het bestaan van vrije en scheppende personen. Niets staat daarmee op zo’n gespannen voet als het streven, vandaag de dag zo breed gedragen, naar een systeem van denken en handelen, dat als een automaat oplossingen en instructies uitspuugt, dat het zoekproces verlamt en de mens beschermt tegen onrust, beproeving en risico.’<sup>5</sup> Het mocht niet baten. Alain Mouton schreef over de christendemocratie in Europa: ‘De christendemocraten hebben het subsidiariteitsprincipe nooit echt verdedigd. In plaats daarvan sloten ze zich aan bij de sociaaldemocraten die uit waren op de uitholling ervan.’<sup>6</sup>

In deze *Umwertung* kreeg christelijk-sociaal allengs zijn nieuwe, verschaalde en verdraaide betekenis en raakte het oorspronkelijke, veel rijkere idee van het christelijk-sociale denken buiten beeld. Dat was spijtig en zeer ten nadele van de christelijk-maatschappelijke beweging, die zich goeddeels liet inpolderen en onderdeel werd van de grote staatsgestuurde regelsystemen van de publieke dienstverlening. En het was ook zeer spijtig voor de samenleving. Het punt daarbij is niet alleen dat de politiek en de staat gulzig zijn, het gaat niet alleen om de intrinsieke politieke ordeningsdrang en bureaucratische sturingsdwang van de staat. Vaak zijn de bedoelingen goed: een schild voor de zwakken, bescherming, verminderen van bestaansrisico’s. Maar het averechtse effect op de creatieve, morele en sociale ontplooiing van mensen en de vitaliteit van hun eigen verbanden en van de samenleving als geheel is er niet minder om.

#### HET ANDERS-ZIJN VAN HET CHRISTELIJK-SOCIALE DENKEN

Christendemocratische politici hebben zich niet weten te onttrekken aan wat Pierpaolo Donati treffend noemt het ‘lib-labdenken’, dat de politiek in

*Het politieke bestuur behelsde  
steeds een compromis van  
markt en staat, van  
individuele vrijheid en  
collectieve ordening, een  
framing waaraan christen-  
democratische politici  
niet wist te ontsnappen*

West-Europa in de naoorlogse periode heeft gedomineerd.<sup>7</sup> Daarmee wordt bedoeld dat het politieke bestuur steeds een compromis behelsde van markt en staat, van individuele vrijheid en collectieve ordening. Dat ze niet aan deze framing konden ontsnappen en niet hun eigen christelijk-sociale denken politiek vruchtbaar wisten te maken heeft ook te maken met het feit dat het christelijk-sociale denken zelf

moeilijk te begrijpen is. Dat komt vooral doordat het een soort denken is dat anders is dan alle andere; een ander soort wetenschap, en een ander type politiek en bestuurlijk paradigma. Dat heeft met name Dooyeweerd's wijsbegeerte der wetsidee parten gespeeld. Dooyeweerd was zijn tijd ver vooruit, en zijn denken kan pas nu goed begrepen en gewaardeerd worden.

Het specifieke eigen karakter van het christelijk-sociaal denken schuilt in de volgende elementen. In de eerste plaats: waar de gangbare wetenschap de werkelijkheid als *Gegenstand* objectiveert en analyseert, neemt het christelijk-sociale denken als vertrekpunt de naïeve (bij Dooyeweerd een positieve kwalificatie) of pretheoretische, alledaagse ervaringswerkelijkheid. En waar de gangbare wetenschap de menselijke ervaring beperkt tot analytisch kennen en ratio, geeft het christelijk-sociaal denken juist ruim baan aan alle manieren waarop mensen de werkelijkheid ervaren. De menselijke werkelijkheid is immers één en ondeelbaar, en een goed begrip ervan staat op gespannen voet met analytische objectivering.

Daarnaast: waar de gangbare wetenschap de werkelijkheid versnipperd in talrijke domeinen en daarmee corresponderende specialistische disciplines, ziet het christelijk-sociaal denken juist de samenhang van de dingen en de processen in de werkelijkheid. Die samenhang staat centraal. Dooyeweerd spreekt in dit verband over kosmische orde; recente encyclieken hebben het over integrale ecologie. Dooyeweerd moest voor het uiteenzetten van zijn denken nog allerlei nieuwe termen verzinnen, terwijl in de laatste encyclieken nadrukkelijk aangesloten wordt bij het systeemdenken en de complexiteitstheorie, denkrichtingen die pas in de afgelopen twee decennia een grote vlucht hebben genomen.

Integrale ecologie en kosmische orde verwoorden het idee dat de werkelijkheid één complex, systemisch geheel is, dat zelf ook weer bestaat uit open, levende systemen. De componenten van dit systeem – mensen, dieren, dingen, elementen – staan op talrijke manieren met elkaar in verbinding en zijn alleen te begrijpen in hun onderlinge samenhang. In die wisselwerking beïnvloeden en veranderen ze elkaar; ze co-evolueren. In hun interactie genereren ze eigenschappen of kenmerken van het systeem (emergente fenomenen) als gevolg waarvan het gedrag van het systeem niet te herleiden is tot de samenstellende delen. Via terugkoppelingsmechanismen hebben die systeemkenmerken weer invloed op de componenten en hun relaties; omgekeerd kan het systeem leren en zich aanpassen aan de veranderingen in de delen en hun interacties. Het systeem heeft een interne logica, en het systeem vestigt een relatielogica (patronen van zelforganisatie) tussen de delen; maar een open systeem is nooit stabiel. Complexe systemen zijn zelf weer onderdeel van omvattender complexe syste-

men, en tussen die niveaus bestaan ook weer interacties met *feedback loops* (*nestedness; enkapsis* bij Dooyeweerd).

Ten derde: waar in de gangbare wetenschap het begrijpen of verklaren van de werkelijkheid vooropstaat, is het christelijk-sociaal denken een normatieve wetenschap of kritische theorie, die de menselijke werkelijkheid wil doorgronden, zeker, maar dat met het oog op het veranderen en verbeteren van die menselijke werkelijkheid. In systeemtermen: het gaat het christelijk-sociaal denken om de gezondheid van het geheel, het algemeen welzijn. Het ultieme criterium voor het beoordelen van de gezondheid van een systeem in de menselijke werkelijkheid is de mate waarin het systeem bevordert dat mensen hun diverse talenten – creatief, sociaal, ethisch enzovoort – ontwikkelen in en door de relaties met anderen.

Ten slotte: waar in de gangbare politieke, bestuurlijke en organisatorische paradigma's het denken in termen van problemen en oplossingen, doelen en middelen, sturen en conditioneren, maken en inrichten enzovoort vooropstaat, is in het christelijk-sociale paradigma subsidiariteit het sleutelwoord.

#### WAT BETEKENT: CHRISTELIJK-SOCIAAL KIJKEN EN HANDELEN?

Wat is goed voor de mens en wat maakt mensen goed? Wat bevordert menselijke vervulling en vitaal maatschappelijk leven? Dat zijn de kernvragen die het christelijk-sociaal denken zich stelt, zowel in zijn manier van kijken naar de werkelijkheid als bij zijn aanbevelingen voor de wijze van interveniëren in die werkelijkheid.

Het christelijk-sociaal denken zegt dat mensen hun creatieve, morele en sociale talenten alleen ontplooien in vrijheid en in de interactie met andere mensen, en dan als onbedoeld bijeffect daarvan. Alleen in en door relaties met andere mensen ontwikkelen mensen moraliteit en sociabiliteit. Daarmee is niet gezegd dat dat ook inderdaad zal gebeuren; niet alle relaties hebben humaniserende en socialiserende effecten.

Het motief om relaties met elkaar aan te gaan wordt mensen aangereikt door de wereld, de werkelijkheid waarin ze geplaatst zijn, in situaties die om de een of andere reden – betwiste toegang tot ruimte en hulpbronnen, ruil en handel, een opdracht in een context van functionele differentiatie en arbeidsdeling, een gepleegd misdrijf, enzovoort – contact opleveren. De interactie die op basis daarvan plaatsvindt is in eerste instantie vooral functioneel van aard, dat wil zeggen gericht op het realiseren van een bepaald doel, en de betrokken partijen mobiliseren en ontwikkelen daartoe primair hun instrumentele en strategische vaardigheden. Maar, en dit is cruciaal: in deze relatie, in dit proces van samen aan de slag zijn, kán het

gebeuren dat mensen behalve instrumentele en strategische vaardigheden ook plichtsmorele, emotionele en affectieve persoonlijkheidslagen activeren en gaandeweg sociale disposities en moreel besef ontwikkelen. En hier is het allemaal om begonnen.

Want in dit proces humaniseren mensen zichzelf en elkaar; ze worden

*In het proces van samen aan de slag zijn, humaniseren mensen zichzelf en elkaar: ze worden meer mens en ontwikkelen eigenschappen als empathie, integriteit en generositeit*

méér mens. Ze ontwikkelen exclusief menselijke eigenschappen en disposities die voorheen alleen in aanwezig waren, zoals verantwoordelijkheidsbesef, empathie, integriteit, engagement en generositeit. In dit proces genereren ze tevens iets wat buiten hen als individuele personen bestaat, iets wat daarvóór niet bestond: vertrouwen, loyaliteit, moreel en sociaal kapitaal, sociale cohesie, vrede; gemeenschap.

Deze eigenschappen en disposities van mensen en van hun verband zijn emergent, wat wil zeggen dat ze niet herleid kunnen worden tot de individuen maar dat ze ontstaan en zich voordoen in relationele processen, en doorgaans als onbedoeld bijeffect daarvan. In en door relaties ontstaat iets nieuws.

In ditzelfde relatieproces genereren de (veranderende) mensen ook een andere kijk op de werkelijkheid, op de situatie die zich aan hen presenteert en waarin ze zich bevinden. Feiten en situaties – vooraf het motief, de inzet en *subject matter* van de relatie – krijgen een andere betekenis. Zo kan een nieuwe, door de betrokkenen gedeelde, benadering van (een feit of situatie in) de werkelijkheid ontstaan. Dat gaat weer gepaard met een andere praxis: aan het feit of de situatie in de werkelijkheid wordt door betrokkenen een andere betekenis verleend, het wordt op een andere manier benaderd én veranderd.

Niet alle interactie heeft zulke humaniserende bijeffecten. Of die zich zullen voordoen hangt van de betrokkenen zelf af, van de relatiologica die zij hanteren, en van het patroon of sociale systeem dat hen daarbij stuurt en dat ze daarbij in stand houden. Relaties en systemen kunnen ook dehumaniserend werken. Mensen maken het systeem én omgekeerd: het systeem maakt zijn mensen. Systemen waarin de relaties tussen mensen gestuurd worden door eigenbelang en wantrouwen, neigen ertoe die mensen te corrumperen en te dehumaniseren. Hun stabiliteit ontlenen ze aan het feit dat mensen elkaar gevangenhouden in een web van wantrouwen of angst, maar ook aan het feit dat de mensen die er het meest van profiteren

er belang bij hebben om dergelijke systemen in stand te houden. Verandering wordt tegengehouden door de toppen van de systemen omwille van hun gevestigde belangen, en zij gebruiken hun positie om het systeem op driedubbele wijze vast te zetten: in een hiërarchische architectuur, in een verticale en individualiserende besturingswijze (sturing met *carrot and stick*) en in een ideologie die deze architectuur en *governance* legitimeert – de ideologie van de besturende elite.

Verandering vraagt dus nieuw leiderschap, en nieuwe manieren van organiseren en sturen. Traditionele vormen van sturen, in overheidsinstellingen, bedrijfsleven en elders, zijn allemaal varianten van sturing door middel van geconditioneerde beloningsprikkelers. Deze carrot-and-stick-sturing werkt op termijn desastreus uit op de intrinsieke motivatie en de persoonlijke verantwoordelijkheid en het eigen initiatief van betrokkenen (het *crowding-out*-effect), en institueert een transactionele relatieloga gebaseerd op eigenbelang en wantrouwen.

#### SUBSIDIARITEIT REVISITED

Van buitenaf is een relationeel proces niet op een humaniserende en socialiserende uitkomst te sturen. Wel kan inzicht in aard en dynamiek van het proces behulpzaam zijn om het in ieder geval niet op voorhand te frustreren en misschien zelfs te faciliteren. Dit zijn vaste onderdelen van zo'n proces:

- a) Een door de betrokkenen gedeelde *sense of purpose*, een gedeeld streven en de ervaring dat ieder bijdraagt aan een hoger doel, dat wil zeggen aan iets wat groter is dan het individuele zelf.
- b) Een gedeelde *sense of agency*. Onze inzet doet ertoe en maakt het verschil; aan ons is de ruimte en de vrijheid gegeven om het zelf te doen; we zijn zelf en samen verantwoordelijk voor het resultaat en we gaan het in ons gestelde vertrouwen niet beschamen.
- c) Een *sense of community*, een gevoel van vertrouwen, verbondenheid en een gedeeld engagement.

Al deze kenmerken zijn ingrediënten van het voortgaande proces, en tegelijkertijd zowel resultaat van dit proces als ook weer voorwaarden voor het vervolg.

Het christelijk-sociaal denken vat deze interventiestrategie samen met de concepten solidariteit en subsidiariteit. In feite gaat het daarbij om twee relationele principes. Mensen moeten elkaar als persoon erkennen, ze moeten omzien naar elkaar, elkaar helpen, in het bijzonder de kwetsbare ander. En, meer specifiek, ze moeten elkaar helpen en aanzetten om te

doen wat gedaan moet worden met het oog op *the common good*, de gezondheid van het systeem. Solidariteit zegt: we zijn verantwoordelijk voor elkaar, in het bijzonder waar het gaat om de kwetsbare ander. En subsidiariteit voegt daaraan toe: dat we verantwoordelijk zijn voor elkaar wil niet zeggen dat we de ander diens verantwoordelijkheid afnemen; want we zijn verantwoordelijk voor het verantwoordelijk-zijn van de ander. De ander, ook de kwetsbare ander, wordt het best geholpen door hem in staat te stellen om naar vermogen de verantwoordelijkheid voor zichzelf en anderen te (her)nemen – en zo zijn eigen waardigheid te realiseren. Want zijn waardigheid realiseren, dat kan de mens alleen zélf – in relaties met anderen.

Subsidiariteit is een relationeel principe dat zegt dat ieder mens vanuit zijn eigen positie en verantwoordelijkheid de ander moet helpen en aansporen om vanuit diens positie en eigen verantwoordelijkheid te doen wat gedaan moet worden voor *the common good*. Helpen, in de zin van het wegnemen van blokkades en van het aanleveren van middelen en van voorstellen, zonder echter te treden in de vrijheid en de verantwoordelijkheid van de ander. En aansporen, door de ander te wijzen op diens eigen verantwoordelijkheid om vanuit zijn positie en met hetgeen in zijn vermogen ligt bij te dragen aan *the common good*. Helpen en aansporen gaan in een subsidiair relatieproces altijd samen.

Samenvattend. Als mensen samen aan de slag zijn in de werkelijkheid, kán het gebeuren dat ze morele en sociale eigenschappen ontwikkelen zoals verantwoordelijkheidsgevoel, integriteit, empathie en generositeit; dat ze zichzelf en elkaar humaniseren. In dit proces vestigen ze (onbedoeld) een bepaalde relatieloga en ontstaat een systeem met emergente eigenschappen zoals vertrouwen, loyaliteit, moreel en sociaal kapitaal, sociale cohesie, vrede; een gemeenschap. Dit proces zal zich voordoen in de mate waarin betrokkenen de vrijheid ervaren om verantwoordelijkheid te nemen en zelf collectieve doelen te stellen en processen in te richten. Is aan die voorwaarden niet voldaan maar worden relaties en het systeem bepaald door sturing met behulp van geconditioneerde beloningsprikkel, dan worden mensen gedehumaniseerd. Relaties worden teruggebracht tot hun functionele geraamte en liefst geanonimiseerd. Mensen gaan zich systemisch gedragen en hun gedrag ook systemisch legitimeren: zo wordt het spel gespeeld. De waardigheid van mensen en de vitaliteit van hun verbanden verdwijnen achter de horizon.

#### HET CHRISTELIJK-SOCIALE BESTURINGSPARADIGMA

Een christelijk-sociaal bestuurder is niet gespitst op het oplossen van problemen, maar op het bevorderen van processen waarin mensen hun pro-

bleemoplossend vermogen versterken. Hij ziet niet overal problemen die om een – laat staan: zijn – oplossing vragen, maar screent de werkelijkheid op situaties die motief en grondstof opleveren voor mensen om samen aan de slag te gaan. Een christelijk-sociaal bestuurder beseft dat elk governance-arrangement waarin geïndividualiseerde bestuurders gestuurd worden met sanctie- en beloningsprikkelers, en waarin dus geen ruimte is voor betekenisvolle verbanden waarin bestuurders hun creatieve, morele en sociale kwaliteiten aanspreken en ontwikkelen, zichzelf en het sociale systeem ondermijnt. Een christelijk-sociaal bestuurder beseft dat hij mensen niet kan dwingen of sturen om hun morele, sociale en creatieve kwaliteiten aan te spreken, te ontwikkelen en in te zetten. Wat hij wel kan en ook moet doen is: het inrichten van arrangementen en het beïnvloeden van processen waarin mensen in betekenisvolle verbanden als vanzelf hun morele, sociale en creatieve talenten activeren en ontwikkelen.

---

*Noten*

- 1 Herman Dooyeweerd, *Vernieuwing en bezinning. Om het reformatorisch grondmotief*. Zutphen: Van den Brink & Co, 1963, paragraaf 8.
- 2 Gert Schutte, 'Soevereiniteit in eigen kring', in: G. Harinck e.a. (red.), *Christelijke Encyclopedie*. Kampen: Kok, 2005. Zie: <http://www.protestant.nu/Encyclopedie/tabid/359/Page/Soevereiniteit%20in%20eigen%20kring/Default.aspx>.
- 3 Dooyeweerd 1963, paragraaf 4.
- 4 Schutte 2005.
- 5 Emmanuel Mounier, *Le personalisme*. Parijs: PUF, 1949, p. 8.
- 6 Alain Mouton, 'De paradox van Europa. Van personalisme (over socialisme) naar euroliberalisme', in: Wim van Rooy, Remi Hauman en Sam van Rooy (red.), *Europa wankelt. De ontvoering van Europa door de EU*. Leuven: Van Halewyck, 2012, p. 194.
- 7 Pierpaolo Donati, *Relational sociology. A new paradigm for the social sciences*. Londen: Routledge, 2010.

## Voor een betere wereld

*Als christelijk-maatschappelijke organisaties een verlegenheid ervaren, moet die verlegenheid zich niet richten op het christelijke, maar op het maatschappelijke. Organisaties die binnen de kaders van de verstatelijking werken, zullen hun relevantie verliezen. Niet omdat hun religieuze identiteit aan relevantie verliest; ze verliezen aan maatschappelijke relevantie. Een christelijk-sociale organisatie en beweging die relevant wil zijn, moet beginnen met de vraag naar de maatschappelijke ordening, ruimte maken voor initiatieven van burgers en zich verweren tegen tendensen die mensen in de maatschappij knechten en monddood maken.*

---

door *Hans Groen*

---

De auteur is projectcoördinator bij Socires.

‘ANOTHER WORLD IS POSSIBLE’, zo luidt de titel die David McNally aan zijn traktaat over de antiglobaliseringsbeweging heeft gegeven.<sup>1</sup> Zolang we constateren dat het anders moet en anders zou kunnen, moeten we het inderdaad anders doen.<sup>2</sup> Een radicale beweging stelt radicale vragen en onderneemt dan radicaal actie. En alleen als je een radicale vraag stelt, heb je een sociale kwestie bij de hand, zoals Abraham Kuiper indertijd al wist: als het alleen aan vroomheid en liefdadigheid zou ontbreken, is er sprake van een religieuze of filantropische kwestie.<sup>3</sup> De ‘sociale kwestie’ is geen uitvinding van de christelijk-sociale beweging. Het is een *maatschappelijke* kwestie die om structurele oplossingen vraagt; het gaat om het herstel van het weefsel van de maatschappij. De *religieuze* kwestie is voor Kuiper de strijd tegen de tijdgeest – als we die tijdgeest volgen en voor Mammon in het stof buigen, raakt de maatschappij van de Christus los.<sup>4</sup>

Oppervlakkig gezien bestond het antwoord op de sociale kwestie, eind



negentiende eeuw, uit het oprichten van christelijk-sociale organisaties. Maar in wezen ging het om het organiseren van pluraliteit: het diepe besef dat er niet één antwoord mogelijk is, maar dat verschillende antwoorden recht van spreken hebben. Achteraf gezien kun je stellen dat identiteit geen doel op zichzelf was, maar een middel om een betere maatschappij te scheppen waarin mensen konden *samenleven* en in vrede *naast elkaar leven*. Daarin lag en ligt de kracht van christelijk-sociale organisaties, en niet in hun identiteit.

De identiteit van christelijk-sociale organisaties is geen probleem; als je christelijk onderwijs geeft, als je christelijke zorg levert, heb je bestaansrecht. De vraag voor zo'n organisatie is dan niet 'Wat betekent mijn christelijke identiteit?', maar 'Wat is christelijke zorg?' of 'Wat voor kinderen verlaten straks mijn christelijke school?'

De hete adem die veel christelijk-sociale organisaties in hun nek voelen, heeft te maken met de maatschappelijke ordening van pluraliteit. In de tegenwoordige maatschappij, waarin de 'neutrale' staat en de 'neutrale' overheid de dienst uitmaken, zijn alle maatschappelijke organisaties ingebed en vastgesnoerd in de bestuurlijke politiek-maatschappelijke ordening. In die ordening wordt identiteit een probleem, want voor de neutrale overheid is die hinderlijk, en de enige manier om die nog te thematiseren is als een bedrijfsidentiteit. Maar het 'christelijke' gaat van het hart van de mensen uit, en richt dat hart, iets wat een bedrijfsidentiteit niet kan en niet mag doen.

Ondertussen dringen nieuwe maatschappelijke vragen zich op, die betrekking hebben op de macht van het financieel kapitalisme, veranderingen in de aard van arbeid, flexibilisering van werk, sociale ondernemingen. Als christelijk-maatschappelijke organisaties een verlegenheid ervaren, moet die verlegenheid zich niet richten op het christelijke, maar op het maatschappelijke; dat althans is wat ik hier uiteen wil zetten. Een christelijk-sociale organisatie en beweging die relevant wil zijn, moet beginnen met de vraag naar de maatschappelijke ordening.

#### ORDENING VAN DE MAATSCHAPPIJ

Laten we eerst nog eens het speelveld bekijken waarin de 'sociale kwestie' opkomt. Christelijk-sociaal organiseren gaat over het organiseren van macht en tegenmacht in de maatschappij, zodat geen maatschappelijke groep een andere overheerst, noch één kring de hele samenleving naar zijn hand zet.

Bij de overdracht van het voorzitterschap van het Christelijk-Sociaal Congres in 2013 hield scheidend voorzitter Herman Kaiser het congres een

aantal lessen van Franciscus van Assisi voor. De echt radicale Franciscus kreeg het congres niet te zien: de Franciscus die alle bezit afwijst, want alles is van God, en dus naakt over straat gaat. De toenmalige gevestigde orde van de kerk en de kloosters, met al hun pracht en praal, stond voor een dubbele opgave: de eigen rijkdom rechtvaardigen én zorgen dat Franciscus zonder gewetenswroeging een mantel kon dragen. De uitkomst van de filosofische en theologische discussie was de idee dat de mens ook van nature iets als bezit kan aanduiden.<sup>5</sup> Zijns ondanks staat de naakte Franciscus aan de wieg van dit idee; privé-eigendom én de universele bestemming van de eigendom vormen de grondslag voor de politiek-maatschappelijke ordening van onze democratische westerse wereld.

John Locke, die mede de principes van de liberale democratie heeft vormgegeven, verbindt bezit met menselijke arbeid.<sup>6</sup> De aarde, zo gaat de theorie van bezit die hij ontwikkelt in *The Second Treatise*, hoofdstuk 9, is aan de mens in gemeenschap gegeven om ervan te genieten, en door de inzet van zijn arbeid kan de mens zich iets uit dat gemeenschappelijke bezit toe-eigenen. Ook voor Locke geldt de universele bestemming van bezit, en daarmee zijn twee hoofdzonden gegeven. De eerste zonde is *meer* plukken dan jij zelf kunt opeten. Het meerdere vergaat, en dus *steel* je van de gemeenschap. De andere zonde is de aarde *niet* te bewerken: bewerkt land brengt tien of wel honderd keer zo veel op, dus als je de aarde niet bewerkt, *onthoud* je opbrengst aan de gemeenschap.<sup>7</sup> Hoe kun je nu meer bezitten dan je zelf kunt opeten? Door geld te introduceren. Dan wordt de zaak natuurlijk heel gecompliceerd, en samen met Locke laten we dit verder rusten. Wat we moeten meenemen is: de aarde, die de mens in gemeenschap is gegeven, de rol van de menselijke arbeid, en geld om voorbij de natuurlijke behoeften te gaan. Daarom draait het bij de inrichting van de samenleving.

De samenleving heeft zich gedifferentieerd als een configuratie van staat, markt en maatschappij. We zijn (staats)burger, zijn als producent en consument marktpartijen, en zijn elkaars maatje in de maatschappij.<sup>8</sup> De grote politieke ideologieën die de inrichting van de samenleving hebben gevormd, kiezen ieder een accent bij één van die drie als het erom gaat de vruchten van de arbeid aan iedereen ten goede te laten komen. Het liberalisme bij de markt: als die maar ongestoord z'n werk doet, wordt iedereen er beter van; het socialisme bij de staat: overheidsingrijpen en collectivisering van bezit; het christelijk-sociaal denken bij de maatschappij: privaat bezit én gemeenschappelijke bestemming als niet tot elkaar te herleiden doelstellingen, een subsidiaire ordening van arbeid en bezit met het oog op maatschappelijke kwaliteiten.

De ordening van de samenleving is de resultante van de drie hoekpun-

ten staat, markt en maatschappij, die ieder het voortouw kunnen nemen; het is geen statische ordening, in de tijd kan het accent binnen de ordening verschuiven. Die driehoek van staat, markt en maatschappij zie ik in een horizontaal vlak; geen van de punten is ‘boven’. Om de ordening te laten werken, zijn er individuen die ieder in die drie kringen functioneren, en is er een perspectief op ‘het hogere’, iets voorbij het dagelijks leven.<sup>9</sup>

Je kunt het je driedimensionaal voorstellen als een kristal van zes vlakken dat rust op de individuen en dat overeind gehouden wordt door de lijntjes die die individuen verbinden met de kringen van staat, markt en maatschappij, en dóór die kringen met het hogere.<sup>10</sup>

Als je één van de hoekpunten wegtrekt, klapt het model tot een draad, met dehumaniserende gevolgen. Haal je de maatschappij weg, dan vallen markt en staat samen en wordt de burger een klant. Haal de markt weg, en vriendjespolitiek en corruptie bepalen de economie, met corporatisme en fascisme als resultaat. Haal de overheid weg, en ons maatschappelijk bestaan wordt gelijk aan onze marktwaarde. De hoekpunten zijn niet tot elkaar te herleiden, hebben ieder hun eigenheid; de principes van subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring drukken die onherleidbaarheid uit.

#### ORGANISEREN VAN PLURALITEIT

De sociale kwestie gaat om de ordening en het samenspel van de drie machten in de samenleving: overheid, markt en maatschappij – analoog aan de trias politica uit de staatkunde.<sup>11</sup> Noch de overheid, noch de markt, noch de maatschappelijke verbanden moeten de andere machten kunnen overheersen en de eigenheid, vrijheid en ontplooiing van de andere kringen onderdrukken. Dat is wat als antwoord op de sociale kwestie gebeurt: met het oprichten van vakbonden kregen de arbeiders een maatschappelijk bestaan en een stem met macht om zich te verweren tegen de overheersing van marktpartijen. Dat geldt ook voor de school: die moet vrij zijn van de staat; de school is van de ouders, die het recht hebben het onderwijs voor hun kinderen te kiezen.<sup>12</sup>

Oppervlakkig beschouwd werden christelijke organisaties opgericht, bijvoorbeeld een christelijke vakbond of een christelijke school, maar in essentie werd er christelijk georganiseerd, vanuit de maatschappelijke vrijheid om vrije organisaties op te richten. Die vrijheid om organisaties op te richten die niet onder de dwang van de overheid, of het kapitaal, of dwingende arbeid staan,<sup>13</sup> gold *ieder* ander die een eigen organisatie wilde oprichten. Heel duidelijk is dat later te zien bij het ontstaan van het Nederlandse omroepbestel. De oprichters van de NCRV realiseerden zich dat als zij de vrijheid claimden om een omroep op te richten, zij diezelfde vrijheid

niet aan anderen konden ontzeggen. Aldus omarmde men het Radioreglement 1930, dat een eerlijkere verdeling van de zendtijd bereikte, ook voor de socialistische VARA. Het socialisme wilde men met spirituele middelen bestrijden, niet via wet- en regelgeving voor maatschappelijke organisaties.<sup>14</sup> De sociale kwestie, de ordeningsvraag, stond ook hier naast de identiteitskwestie.

#### DE MARKT WEER AAN DE MACHT

De dynamiek waaruit de christelijk-sociale organisaties zijn ontstaan, de knechting van de maatschappij door markt en geld, is volop teruggekeerd in de tegenwoordige maatschappij. De markt is weer aan de macht; zij

*De dynamiek waaruit christelijk-sociale organisaties zijn ontstaan, de knechting van de maatschappij door markt en geld, is volop teruggekeerd*

trekt de regie van de overheid en de maatschappij naar zich toe. De overheid presenteert zich nu ook als marktpartij. Zelfs de bijstand is een ruil geworden, een 'heitje voor een karweitje', en om de economie te redden, gaan miljarden aan publiek geld naar private partijen. Juist doordat staat en maatschappij verregaand in elkaar geschoven zijn,

heeft de markt deze 'staatsgreep' kunnen uitvoeren. Geld is neutraal, de overheid is ook neutraal, en in die geneutraliseerde maatschappij wordt geld de maat der dingen.

De macht van het geld bedreigt de maatschappij. Ten eerste zien we dat bij de deeleconomie van Airbnb en UberPop. Beide lijken voort te komen uit nieuw idealisme – 'delen is het nieuwe hebben' – maar er zitten private investeringen achter die moeten renderen. De deelnemers worden zelfstandige loonslaven die een karig loon overhouden nadat ze de afdracht aan Uber en Airbnb hebben gedaan. Bovendien ondermijnen deze bedrijven bestaande regelgeving rond huisvesting en de taxibranche, waarbij Uber zelfs zo brutaal is om eventuele boetes voor zijn chauffeurs te betalen. Dat regels kunnen en moeten veranderen is hier niet het punt; het probleem is dat een private marktpartij aan democratische regels en procedures voorbijgaat en die via de markt wil veranderen.<sup>15</sup>

Een tweede punt is de flexibilisering van de arbeidsmarkt. Eenmanszaken worden een steeds belangrijkere factor in de economie, maar de sociale partners en de politiek gaan hier met tegenzin mee om. Flexwerkers hebben een minder goede positie om over arbeidsverhoudingen te kunnen onderhandelen;<sup>16</sup> ze houden vaak nauwelijks een minimuminkomen over.

Bovendien blijkt flexibel werk een manier om mensen uit de sociaal-economische, politieke en maatschappelijke ruimte te weren door het ontbreken van passende en krachtige maatschappelijke organisaties.<sup>17</sup> Politiek en vakbonden werken hieraan mee door in negatieve en pejoratieve termen over deze ontwikkelingen te spreken: ‘zelfstandigen zonder personeel’ die belastingvoordeel hebben en de solidariteit ondergraven.<sup>18</sup>

#### RELEVANT WORDEN

Naast bedreigingen zijn er nieuwe mogelijkheden. De maatschappij en de wereld van arbeid zijn niet meer het exclusieve toneel van collectieven die eventueel op basis van een identiteit georganiseerd zijn. De start-ups in de lokale broedplaatsen, bijvoorbeeld, doen eerder denken aan de gilden dan aan een fabriek met een gestroomlijnde arbeidsorganisatie. Broodfondsen tonen dat mensen solidair zijn en dingen met en voor elkaar willen regelen. Zorg- en energiecoöperaties laten zien dat mensen meer direct zicht willen hebben op voorzieningen die zij nodig hebben. Er komen sociale ondernemingen op, ondernemingen op de as van markt en maatschappij die maatschappelijke doeleinden willen dienen en de eventuele winst niet willen vervreemden. ‘Wat in de buurt verdiend wordt, moet ook in de buurt blijven’ is hier het motto. De overheid staat bij al deze initiatieven meer op afstand: de doeleinden worden door burgers geformuleerd, eventuele financiering is veelal aanvullend en projectmatig.

Het gaat hier om een uitbreiding van het democratische repertoire; het zijn burgers die zich in vrijheid met elkaar verbinden om maatschappelijke doelstellingen te realiseren, met elkaar en voor elkaar. De ordening van de

*Het organiseren van de samenleving begint ermee te zorgen dat iedereen gehoord kan worden*

maatschappij moet voortkomen uit wat mensen doen en wat mensen beweegt en moet aan die nieuwe vormen van verbondenheid ruimte en duurzaamheid bieden.<sup>19</sup> De overheid blijft hier nodig: die moet bewaken dat al die initiatieven elkaar niet overstemmen of overheersen en

dat iedereen gehoord wordt en dat ook de niet-ondernemende burgers aan bod blijven komen.<sup>20</sup>

Het organiseren van de samenleving begint ermee te zorgen dat iedereen gehoord kan worden en dat maatschappelijke partijen en initiatieven elkaar niet wegdrücken, maar juist de kwaliteit van leven voor iederéén dienen. Maatschappelijke organisaties die binnen de kaders van een vermaatschappelijkte overheid en verstatelijkte organisaties werken, zullen

hun relevantie verliezen, ook christelijk-maatschappelijke organisaties.<sup>21</sup> Niet omdat hun religieuze identiteit relevantie verliest; ze verliezen aan *maatschappelijke* relevantie. Relevant word je door ruimte te maken voor initiatieven van burgers en je tevens te verweren tegen de tendensen die mensen in de maatschappij knechten en monddood maken.

Een christelijke ordening is mogelijk en wenselijk en begint niet op statutair niveau, maar op het niveau van de mensen in de maatschappij die denken dat een betere wereld mogelijk is. De samenleving moet bevrijd worden van de machten die ons willen beheersen en onderdrukken: de macht van kapitaal en hebzucht, die nu spreekwoordelijke 1 procent, kortom, de Mammon. Terug naar de naakte Franciscus. Als antwoord op zijn aanklacht hebben we het privébezit voldoende verzekerd; nu moeten we echt werk maken van die universele bestemming van de vruchten van de aarde.

Noten

- 1 D. McNally, *Another world is possible. Globalization & anti-capitalism* (herziene, geactualiseerde editie). Winnipeg: Arbeiter Ring, 2006.
- 2 H. Groen, *Identiteit als belofte*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1998, p. 143.
- 3 A. Kuyper, *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie*. Kampen: Kok, 1990, p. 25. (Facsimile-uitgave; oorspronkelijk Amsterdam: Wormser, 1892).
- 4 Kuyper 1990, p. 26.
- 5 Zie R. Tuck, *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 20 e.v.
- 6 Gefascineerd heeft hij gekeken naar het Amerikaanse continent met zijn autark levende indianenstammen: 'in den beginne was Amerika', de natuurstaat in levenden lijve. Overigens was toen al bekend dat dit een feitelijk onjuist beeld was, want de Confederatie van de Irokezen tussen vijf stammen was al in 1451 opgericht; zie Hallowell, *Oxford Compendium to Canadian History*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 323.
- 7 Hierin ligt een rechtvaardiging van de kolonisatie van het continent, ook door Kuyper beaamd in zijn rede voor het Christelijk-Sociaal Congres in 1891 (Kuyper 1990, p. 38).
- 8 Het onderscheid tussen 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' van Tönnies heeft ons geen dienst bewezen, doordat 'Gesellschaft', het domein dus van gezellen en maatjes, als ideaaltype voor een formeel georganiseerde samenleving wordt gebruikt. Terecht heeft Herman Dooyeweerd later de maatschapverhouding als kernrelatie van de maatschappij benoemd. In de samenleving zijn we elkaars maatjes, elkaars gezelschap.
- 9 Voor de ordening is het niet noodzakelijk dat dit hogere theïstisch wordt ingevuld.
- 10 Iemand met geometrische verbeelding ziet dat dit een dubbele tetraëder is. Omdat die vorm in esoterische annex occulte kringen een diepe betekenis schijnt te hebben, voeg ik geen tekening toe; die zou maar een eigen leven kunnen gaan leiden.
- 11 Met name het principe van 'sovereiniteit in eigen kring' moet denk ik in die zin gedacht worden: het is niet bedoeld om kruidje-roer-me-nieten te kweken, maar om macht en tegenmacht in de samenleving te ordenen.
- 12 John L. Hiemstra, *Worldviews on the Air*. Lanham: University Press of America, 1997, p. 25; zie ook J.C. Sikkel, aangehaald in Groen 1998, p. 39: 'het vrije

- organische gemeenschapsleven van het vrije volk’.
- 13 Voor ds. Sikkel gold ook dat die organisaties vrij van de kerk moesten zijn, een heel radicale idee van het vrije initiatief dus. Zie J.C. Sikkel, *Vrijmaking van de arbeid*. Amsterdam/Pretoria: Boekhandel v/h Hoeweler & Wormser, 1903, p. 20.
  - 14 Hiemstra 1997, p. 112.
  - 15 Zie bijvoorbeeld Kemal Dervi, ‘Is Uber a Threat to Democracy?’, op *ProjectSyndicate*: <http://www.project-syndicate.org/commentary/uber-regulatory-challenges-threat-to-democracy-by-kemal-dervi-2015-07> (geraadpleegd op 13 augustus 2015).
  - 16 Agnes Akkerman, ‘Flexwerk lokt ongewenst gedrag uit’, op *Sociale Vraagstukken*: <http://www.socialevraagstukken.nl/site/2015/07/21/flexwerk-lokt-ongewenst-gedrag-uit/> (geraadpleegd op 13 augustus 2015).
  - 17 Saskia Sassen, *Expulsions*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2014, pp. 29, 36, overigens *passim*.
  - 18 Klaas Broekhuizen en Johan Leupen, ‘Belastingvoordeel zzp’er ondergraaft de solidariteit’, *Financieele Dagblad*, 12 november 2014. Zie <http://fd.nl/frontpage/economie-politiek/902232/belastingvoordeel-zzp-er-ondergraaft-de-solidariteit> (geraadpleegd op 13 augustus 2015).
  - 19 Zie bijvoorbeeld ook Jan Rotmans, *Verandering van tijdperk. Nederland kantelt*. Boxtel: Aeneas, 2014, pp. 179 e.v. en *passim*.
  - 20 Evelien Tonkens, Margo Trappenburg, Menno Hurenkamp en Jante Schmidt, *Montessori-democratie. Spanningen tussen burgerparticipatie en de lokale politiek*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015.
  - 21 Zeker als zij voor hun financiering vooral op de overheid zijn gericht; zie Krista Russchen, *What’s in a name?* (masterthese). Groningen: Rijksuniversiteit van Groningen, 2015, pp. 72 e.v.



# *Nieuwe sociale kwesties*



# Instrumentele rationaliteit: zuurbad voor menselijke relaties

*Als gevolg van het economisme is het begrip rationaliteit sterk verengd tot instrumentele rationaliteit of doelrationaliteit; mensen worden tot werktuig gemaakt en menselijke interacties worden versmald tot economische transacties. Deze begripsvernauwing van rationeel gedrag is moreel problematisch. Ze tast het moreel keraat van een samenleving aan, doet geen recht aan persoonlijke motivaties en zet een druk op menselijke relaties. De westerse politiek zou meer oog moeten krijgen voor de indrukwekkende kracht van mensen als ze zich in vrijwillige solidaire netwerken organiseren.*

---

door *Steven Vanackere*

---

De auteur is fractievoorzitter in de Belgische Senaat voor de Vlaamse christen-democraten (CD&V) en voormalig Belgisch vicepremier, minister van Financiën en minister van Buitenlandse Zaken.

WIE KANTTEKENINGEN WIL MAKEN BIJ DE DOMINANTIE van het actuele rationaliteitsdenken, moet omzichtig te werk gaan. Wie wil er nu niet rationeel zijn? Hadden de oude Grieken al niet begrepen dat het precies de ratio is die mensen van dieren onderscheidt? Klassiek vielen rationeel inzicht en ware deugd zelfs samen. En zijn we niet allen kinderen van de verlichting? Onbewijsbare dogma's weren we vanzelfsprekend uit een zinvolle, zindelijke discussie. Wie irrationele dingen zegt, plaatst zichzelf buiten het maatschappelijk debat. Je kunt toch niet ernstig luisteren naar iemand die de ijzeren logica van de rationaliteit niet zomaar aanvaardt?

Maar als de sanctie erin bestaat dat iemand niet meer beluisterd hoeft te

worden, dan is een intellectueel het aan zichzelf verplicht om zorgvuldig de contouren te onderzoeken van wat dan wel als rationeel mag worden omschreven. En dan blijkt dat de moderniteit het begrip rationaliteit bijzonder sterk heeft verengd. De Duitse socioloog Max Weber schreef het een eeuw geleden al: doelrationaliteit (het instrumentele rationaliteitsdenken) brengt de drie andere types (rationeel gedrag bepaald door waarden, door gevoelens en door traditie) pijnlijk in de verdrukking.<sup>1</sup> Vooral de eerste in het rijtje, de *Wertrationalität*, verdient beter. Waarden vallen niet zomaar buiten het domein van het rationele. Dat besef is de moderne mens wat kwijtgeraakt. Ons economisme is daar in belangrijke mate debet aan. Het neemt enkel doelrationeel gedrag serieus, en bekroont het met de arrogante naam *rational choice*. Rationeel gedrag wordt dan een houding die door een economische rekenmachine bevestigd kan worden, in het kader van de (eigen) nutsmaximalisatie. Gedrag dat wars is van opportunistisch eigenbelang krijgt een geur van irrationaliteit. Zodat degene die vandaag bepleit dat de werkers die 's namiddags arriveren misschien wel evenveel loon verdienen als de werkers van het eerste uur, zo mogelijk nog schever wordt aangekeken dan wie zoiets tweeduizend jaar geleden bedacht.

#### BEGRIPSVERNAUWING IS BETEKENISVERLIES

Theorieën die doelrationaliteit centraal stellen zijn meer bezig met het voorspellen van gebeurtenissen dan met het herkennen van een betekenis in die gebeurtenissen. Vaak vermagert de betekenis dan gewoon tot een getal, meestal in het gezelschap van een munteenheid. In de woorden van Oscar Wilde: 'Een cynicus kent van alles de prijs, en van niets de waarde.' De onderliggende relatie tussen de betrokken mensen is letterlijk onderliggend: ze is maar relevant voor zover ze bijdraagt tot een geslaagde transactie. In 1992 kreeg economieprofessor Gary Becker de Nobelprijs voor economie. Hij werd gelauwerd omdat hij de micro-economische analyse succesvol uitbreidde naar een brede waaier van menselijk gedrag en interactie, met inbegrip van zaken die in beginsel volstrekt buiten het marktgebeuren staan. Zo ontwikkelde Becker een economie van misdaad, pakkans en straf, berekende hij de economische effecten van vriendschap, en benaderde hij familiale verbanden vanuit vernuftige schema's van marginale kost en opbrengst.<sup>2</sup> En jawel, zoiets kun je allemaal volkomen plausibel vinden, als je tenminste voor waar aanneemt dat elk menselijk gedrag gestuurd wordt door bestendige berekeningen van maximaal nut.

Deze begripsvernauwning van rationeel gedrag is moreel problematisch. Kwaliteiten versmelten tot kwantiteiten. Dat maakt omwisselbaar wat onvergelijkbaar is. In dat soort van axiomatic krijg het geld, het ruilmiddel

bij uitstek, vanzelf een centrale plaats. In *Not just for the money* toont de Zwitserse professor Bruno Frey hoezeer deze kijk tekortschiet bij het verklaren van persoonlijke motivaties.<sup>3</sup> Dat is in zeker opzicht het goede nieuws. Maar het slechte nieuws is dat het systeemdenken dat voortvloeit uit deze reductie, de *social engineering* die er het vermeend verlicht gevolg van is, het moreel *karaat* van de samenleving gevoelig kan aantasten. Niet-monetaire motivaties kunnen besmet raken door het geld, zeker als we elkaar behandelen alsof dat het enige is wat telt. Menselijke interacties worden dan versmald tot economische transacties. De andere persoon wordt een klant en gedraagt zich ten langen leste ook meer als een klant. Heel wat organisaties uit het middenveld, die bogen op een rijke traditie van vruchtbaar engagement vanwege degenen die erbij aansloten, zagen deze bron opdrogen toen ze door de knieën gingen voor de markt en hun leden begonnen aan te spreken met ‘beste klant’.

#### PERSONEN ALS INSTRUMENTEN

Wetenschappelijk onderzoek levert soms verrassende resultaten op. Zoals de vaststelling dat onwenselijk gedrag kan *toenemen* in plaats van afnemen als er een boete voor wordt uitgeschreven. In een studie van de universiteiten van Haifa en Tilburg werd een merkwaardig ethisch substitutie-effect vastgesteld. In een groep kinderdagverblijven kwamen sommige ouders hun kinderen geregeld te laat ophalen, waardoor zij de medewerkers verplichtten om langer dan normaal op hun post te blijven.<sup>4</sup> Vervelend gedrag, en strijdig met de gemaakte afspraken rond openingsuren. De directies voerden toen het volgende systeem in: wie meer dan tien minuten te laat kwam, betaalde een boete van ongeveer vijftien procent van de dagprijs. Simpel: verbind negatieve consequenties aan een bepaald gedrag, en dat gedrag zal afnemen. Een deugdelijk principe toch? Wel, de boetes misten inderdaad hun effect niet. Ze zorgden voor ... een gevoelige toename van het aantal laatkomers! De wetenschappers verklaren dit contra-intuïtief resultaat als volgt: de ouders beschouwden het boetesysteem als het vervolledigen van hun contract. Nu kenden ze tenminste de prijs van hun gedrag. De gêne die ze voelden als ze in de ogen moesten kijken van het later werkende personeelslid, op wie allicht ook een gezin wachtte, werd nu afgekocht. Het werd onbeschaamd omgeruild tegen een welomschreven bedrag. De nutsberekening mocht het overnemen van het bezwaarde geweten. Het stil verwijt werd een prijs. Consideratie werd calculatie.

Mijn nieuwe buurman vroeg me om twee zomerweken lang zijn post uit de brievenbus te halen, om inbrekers niet op foute ideeën te brengen. Bij

terugkomst overhandigde ik hem zijn stapel brieven en hij gaf me met een grote glimlach twee flesjes Bretons bier terug, samen met een of andere anekdote uit een blijkbaar geslaagde vakantie in Bretagne. Ik zei hem dat hij dat echt niet had hoeven doen. Dat was gemeend. Hij antwoordde me dat hij dat met veel plezier deed. Ik ken hem nog niet lang, maar het was zeker zo gemeend. Was dat nu een ruil? Nee, ik durf te beweren dat daar iets anders gebeurde. Natuurlijk speelde hier een welgekomen, menselijke wederkerigheid, maar zeker geen afrekening. Antropoloog Marcel Mauss zag negentig jaar geleden elk geschenk als een onderdeel van een ruil.<sup>5</sup> Met zo'n benadering is solidariteit altijd een kwestie van reciprociteit, van een Romeinse *do ut des*. Marx bekeek dat anders. Voor hem ontstond ruil niet in de schoot van natuurlijke gemeenschappen, maar aan de grenzen ervan. 'Hier begint de ruilhandel en van hieruit baant deze zich met ontwrichtende gevolgen een weg terug tot in het binnenste van de gemeenschap', schreef Marx. Dat opende immers de weg naar een wereld waar alles te koop is met geld, het ultieme ruilmiddel. Men hoeft geen marxist te zijn om te beseffen dat Marx' intuïtie aansloot bij een wonderlijke antropologische realiteit: personen zijn bereid iets voor een ander te doen zonder (hoop op) beloning. Geven, niet om terug te krijgen, maar omdat de ander het waard is.

In doelrationeel of instrumenteel handelen staan personen niet centraal. Zij worden geïnstrumentaliseerd, tot werktuig gemaakt. In de encyclopediek *Rerum Novarum* – in het kielzog waarvan talrijke christelijke arbeidersbewegingen ontstonden – schreef Leo XIII al 124 jaar geleden de volgende onweerstaanbare zin: 'Arbeiders zijn geen gereedschap.' Werknemers zijn geen werktuig. Deze sociale tekst deed overigens meer dan het kapitalisme en de 'allesverslindende woeker door hebzuchtige speculanten' te kapittelen. Het document verwoordde nog een tweede revolutionair inzicht, namelijk dat van de coöperatieve gedachte. Vrijwillige verbondenheid maakt enorm veel energie vrij. Het was nooit de bedoeling om mensen te emanciperen van de boeien van een kapitalistische economie, om ze dan te onderwerpen aan een staat die alles regelt. De overheid heeft natuurlijk een belangrijke rol, maar elke mens is ook geroepen om zelf zorg te dragen, ook al is hij of zij in kwetsbare fases van het leven ook onvermijdelijk voorwerp van zorg. Als het vergrijzingsdebat gebukt gaat onder één deprimerende gedachte, dan is het wel de obsessie om ouderen te willen verzekeren 'dat er voor hen wel gezorgd zal worden'. Mensen – ook ouderen – willen te horen krijgen dat ze nodig zijn. Om mee zorg te dragen. Ze willen zich verder ontplooien en niet klem komen te zitten in een situatie waarin ze alleen maar kunnen ontvangen van anderen. 'Will you still need me?', zong de jonge Paul McCartney, nog voor 'Will you still feed me?', toen hij

stilstond bij zijn leven als oude man. Die zorg willen mensen samen met anderen dragen. Want we zijn ook geen geïsoleerde individuen die voor ons levensproject elk apart contracten afsluiten met elkaar, met de markt of met de staat.

#### VERBONDENHEID

Noch de overheid, noch het individu zit alleen aan de bron van een gelukkige samenleving. Voor christendemocraten ligt het antwoord niet in een of ander gemiddelde van de voorgaande twee visies. Het ligt er recht tegen-

*De cynische visie dat een mens alleen is wanneer hij geboren wordt, en even alleen wanneer hij sterft, beantwoordt niet aan de werkelijkheid*

over. Het woord samenleving zegt het al: het gaat over verbondenheid. De cynische visie dat een mens alleen is wanneer hij geboren wordt, en even alleen wanneer hij sterft, beantwoordt niet aan de werkelijkheid. De westerse politiek heeft vandaag te weinig oog voor de indrukwekkende kracht van de men-

sen, als deze zich in vrijwillige solidaire netwerken organiseren. In haar obsessie om de regie in handen te houden heeft de overheid zelfs de neiging om daar wantrouwig tegenover te staan.

Toen ik als Vlaams welzijnsminister een ouderenvoorziening kwam inhuldigen, maakte een man een nogal gechargeerde opmerking. Hij zei: ‘Mijn ouders hebben elf kinderen een toekomst gegeven, met een inkomen van een vader die tot zijn veertiende naar school was geweest. En wij zouden nu met zijn tweeëntwintigen niet in staat zijn te zorgen voor deze oude mensen, zonder de hulp van de minister?’ Waar de man gelijk in had, is dat overheden er goed aan doen niet te snel taken uit handen te nemen. Zelfredzaamheid ondersteunen is een bron van morele kracht. Het garandeert ook dat we overheidsgeld inzetten voor wie het – door een verzwakt netwerk – het hardst nodig heeft. Maar er zijn grenzen aan mantelzorg, en familieleden hoeven niet met een schuldcomplex opgezadeld te worden wanneer de zorg hun krachten of expertise te boven gaat. Dan komt het erop aan om professionele hulp in te schakelen en de beschikbare energie van de naasten aan te boren zonder ze uit te putten. Dat vergt zorg op maat. In mijn ervaring kan dat het best worden beoordeeld door hulpverleners die zelf dicht bij de eigenlijke zorg staan. Een overheid die dat beseft, vertrouwt wat meer op het verantwoordelijkheidsgevoel van zorgverstrekkers.

Toch verkiest de staat vaak algemene en bureaucratische regels, omdat die zagezegd het gelijkheidsbeginsel beter waarborgen. Sceptis is hier op

zijn plaats. Het mattheuseffect ('Aan wie veel heeft, wordt veel gegeven') loert snel om de hoek. Algemene maatregelen komen zeker ten goede aan wie het ook al zonder overheidshulp zou hebben gered. Ze komen minder terecht bij wie de hulp het hardst nodig heeft. En het bureaucratisch comfort verhoogt ook enorm de transactiekosten, de kosten van controle en administratie.

Tal van rapporteringen, die hun systemische verantwoording vinden in technocratische eisen van effectiviteit en efficiëntie, vermorzelen de bevrijdende kracht van een zichzelf verantwoordelijk achtende mens, zoals de werkelijk betrokken hulpverlener in een concrete zorgsituatie. Het optellen van aangevinkte vakjes in een rekentabel geeft allicht wel een geur van objectiviteit, maar creëert tegelijk ook een vervreemding ten opzichte van wat een echt evenwichtige beoordeling uitmaakt. De controledrift en de rapporteringszucht in het onderwijs roepen de creativiteit en het *supplément d'âme* van leraars op een kleinzielige manier ter verantwoording. Wanneer alles wordt geprotocolleerd – de glimlach aan het onthaal inclusief – valt er een zware schaduw van onechtheid over de omgang tussen mensen. Zou het niet verademend zijn om in de zorg, het onderwijs en ook daarbuiten eens te vertrekken vanuit de veronderstelling dat de professionals een loopbaan in deze sectoren hebben gekozen omdat ze anderen willen helpen, en dat ze, tot bewijs van het tegendeel, eigenlijk wel te vertrouwen zijn?

De voortdurend uitdijende actieradius van het wetgevend kader heeft allicht onbedoeld een vergelijkbaar effect als het invoeren van een kleine boete voor gedrag dat men wil ontmoedigen. Het zet velen aan om moreel gedrag te verwarren met het louter respecteren van de wet. Hetzelfde geldt voor tegemoetkomingen en fiscale incentives voor wenselijk gedrag. Hoe goedbedoeld ook, het maakt straks overheidsambtenaren van iedereen die iets wil doen voor een ander. Dat is niet alleen onbetaalbaar, maar riskeert ook een maatschappelijke bron van edelmoedigheid te verpesten, door de verzuring van wie straks meent voor zijn goedheid niet voldoende vergoed te worden.

#### WAARDERATIONALITEIT

Webers *Wertrationalität* introduceert de moeizame last om tot een maatschappelijke consensus te komen over wat wij als *waarde(n)vol* beschouwen. Dat lijkt op het eerste gezicht minder comfortabel dan een technocratische discussie over doelrationaliteit, waarvan minstens de illusie kan bestaan dat zij haast wetenschappelijk beslecht kan worden. Maar ook de morele neutraliteit van doelrationaliteit is een illusie: er gaan onvermijde-

lijk aannames achter schuil, die allesbehalve moreel neutraal zijn. Deze aannames vernauwen betekenissen vaak tot op een werkzaam, kwantificeerbaar niveau, waarvan de schraalheid pas blijkt wanneer men het moreel onbehagen van mensen echt serieus begint te nemen.

Er is dus geen ontsnappen aan: een mens moet zichzelf een positie tegenover waarden en onwaarden verwerven. Deze positie is allesbehalve onredelijk. Zij is integendeel ingebed in een oefening van rationaliteit die

*Waarderationaliteit is fundamenteel dialogisch en wordt getoetst in gesprekken, confrontaties en sociale praktijken*

helemaal niet abstract is. Het kenmerk van deze rationaliteit is dat ze fundamenteel dialogisch is, dat ze getoetst wordt in gesprekken, confrontaties en sociale praktijken. Dat vergt een ontzagwekkende en vaak frustrerende inspanning. Die heeft te maken met hoe we onze kinderen opvoeden, hoe we de civiele maat-

schappij betrekken bij keuzes, hoe we de menselijke aanleg voor spiritualiteit respecteren en een plaats geven, hoe we onze artistieke, literaire en filosofische gemeenschap koesteren, hoe we onze geschiedenis onthouden en hoe we gezonde politiek definiëren. Liefst een politiek die vertrouwen heeft in de morele kracht van personen die zich vrijwillig willen inzetten voor een rechtvaardige samenleving, en niet alleen omdat een staat hen daartoe dwingt of een markt hen daarvoor betaalt. Het is niet echt een paradox dat hierdoor misschien ook weer een start kan worden genomen met het herwinnen van het vertrouwen in de politiek.

#### Noten

- 1 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1922.
- 2 Vgl. Gary Becker, 'Crime and punishment. An economic approach', *Journal of Political Economy* 76 (1968), nr. 2, pp. 169-217; 'A theory of social interactions', *Journal of Political Economy* 82 (1974), nr. 6, pp. 1063-1094; *The economic approach to human behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 1976; en *Treatise on the family*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- 3 Bruno S. Frey, *Not just for the money. An economic theory of personal motivation*. Brookfield, VT: Edward Elgar, 1997.
- 4 U. Gneezy en A. Rustichini, 'A fine is a price', *Journal of Legal Studies* 29 (2000), nr. 1, pp. 1-17.
- 5 Marcel Mauss, 'Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques', in: Idem, *Sociologie et anthropologie*. Parijs: Presses Universitaires de France, 1950 [1924].

# De zorg voor het gemeenschappelijke huis: ecologie en economie integraal herzien

*Door de drang tot instrumentalisering verschijnen in onze leefwereld nog maar weinig zaken als doel, als waardevol in zichzelf. De natuur en de mens zijn, gezien door een utilistische bril, vooral van waarde als middel. De encycliek Laudato Si' roept op tot activisme en verandering. Tegelijkertijd is voor deze verandering een herwaardering van de passiviteit en het niet-instrumentele noodzakelijk. De verleiding is groot om 'ecologische deugden' te ontwikkelen en zo bij te dragen aan de noodzakelijke wisseling van het technocratische paradigma dat onze politiek en economie in zijn greep houdt. Daarmee zou echter de deugdelijkheid zelf geïnstrumentaliseerd worden en missen we de betekenis van het in zichzelf waardevolle.*

---

door *Thijs Caspers*

---

De auteur is vanuit vkmO-Katholiek Netwerk verbonden als gastonderzoeker aan Tilburg University. Van zijn hand verscheen onder meer *Proeven van goed samenleven. Inleiding in katholiek sociaal denken*.

OP 24 MEI VAN DIT JAAR VERSCHEEN PAUS FRANCISCUS' tweede encycliek *Laudato Si'* ('Geprezen zijt Gij'). De openingswoorden van de encycliek, die de paus ontleent aan het Zonnelied van Sint Franciscus, vormen de opmaat voor een diepgaande analyse van de actuele milieukwesties. Dat maakt *Laudato Si'* tot de groenste encycliek die tot op heden is verschenen. De urgentie waarmee Franciscus het milieuvraagstuk agendeert doet denken aan de inspanningen van paus Leo XIII (1878-1903) om het arbeiders-



vraagstuk onder de aandacht te brengen in zijn beroemde encycliek *Rerum Novarum* (1891). Met recht mag gesteld worden dat Franciscus hiermee een nieuw hoofdstuk toevoegt aan de katholieke sociale leer.

*Laudato Si'* laat zich lezen als een vurig pleidooi om anders om te gaan met Moeder Aarde. Het is de hoogste tijd een bredere visie op ecologie en economie te ontwikkelen: een integrale manier van kijken die recht doet aan het tere maar rijke weefsel waarin mens en natuur met elkaar verbonden zijn. De verouderde criteria en economische inzichten die aan de wieg stonden van een financiële crisis van ongekeerde omgang, dienen daarbij plaats te maken voor een integrale benadering die de deugdzaamheid als uitgangspunt neemt. Alleen op die manier kan een paradigmaverandering in gang worden gezet die de mensheid daadwerkelijk op een duurzaam en integraal spoor zet.

Deze bijdrage valt uiteen in twee delen. Het eerste deel poogt inzichtelijk te maken waarom het conventionele economische paradigma problematisch is voor de ontwikkeling van een integrale ecologie. Het tweede deel focust op het belang van de deugdzaamheid. Het is deze deugdzaamheid die noodzakelijk is voor de door Franciscus gewenste paradigmawisseling. Tegelijkertijd echter roept zij een spanning op die de inzet van *Laudato Si'* problematisch maakt.

#### EEN HERWAARDERING VAN HET NIET-INSTRUMENTELE

Wat bovenal opvalt aan *Laudato Si'* is de onderlinge verwevenheid van de problemen waarvoor de mens geplaatst is. Zo hebben de milieukwesties van onze tijd het grootste effect op de armere landen van deze wereld. Het zijn deze landen die het hardst door klimaatveranderingen worden getroffen en de gevolgen ervan ervaren: een stijgende zeespiegel, toenemende droogte en woestijnvorming, verontreiniging door afvaldump, slechte toegang tot drinkwater en het verlies aan biodiversiteit, bijvoorbeeld door overbevissing voor de kusten van de armere landen. Ecologische vraagstukken en hun oplossingen zijn zo gezien onlosmakelijk verbonden met sociale kwesties. Precies daarom zegt Franciscus: '[T]egenwoordig kunnen wij er niet onderuit te erkennen dat *een ware ecologische benadering altijd een maatschappelijke benadering wordt*, die de gerechtigheid moet integreren in de discussies over het milieu, om *zowel naar de kreet van de aarde als naar de kreet van de armen te luisteren*' (15 49).<sup>1</sup> Franciscus schetst in zijn encycliek zo het beeld van een kwetsbaar weefsel waarin alles op organische wijze met elkaar samenhangt. De enige adequate omgang met deze complexiteit ligt in een integrale benaderingswijze die de gelaagdheid en samenhang van de vraagstukken én van mogelijke antwoorden onderkent.

Wat Franciscus zegt mag in toenemende mate op herkenning en instemming rekenen. Tegelijkertijd blijft de onderlinge verwevenheid die wordt geschetst in *Laudato Si'* moeilijk te integreren in ons gemeenschappelijk handelen. De broze verbanden die Franciscus benadrukt vallen namelijk precies in de blinde vlek van het economisch paradigma dat ten grondslag ligt aan de economische crisis en de 'verouderde criteria' die volgens Franciscus om vervanging vragen (LS 189). Dit kan worden verduidelijkt aan de hand van het werk van de Italiaanse econoom Luigino Bruni. Hij laat in zijn schrijven overtuigend zien dat 'in de conventionele [moderne] economische wetenschap geen plaats is voor niet-instrumentele relaties'.<sup>2</sup> Relaties zijn binnen het conventionele paradigma van betekenis in zoverre zij als middel nuttig zijn in het bewerkstelligen van externe doelen, bijvoorbeeld het vergroten van financiële winsten. Wat de waarde en de betekenis van relaties zijn die niet passen binnen deze logica kan echter niet zichtbaar worden gemaakt. Als Franciscus bijvoorbeeld spreekt over de openheid van de mens voor het goede, het ware en het schone, opent zich een veld van relaties dat geheel buiten het 'nuttigheidsdiscours' valt, maar alles te maken heeft met een bredere kijk op geluk en het tot wasdom komen van mensen (LS 205). Precies deze relaties kunnen niet op waarde worden geschat middels de oude nog heersende criteria.

De drang om te instrumentaliseren maakt daarnaast dat in onze leefwereld nog maar weinig zaken als doel – als waardevol in zichzelf – kunnen verschijnen. De natuur en de mens zijn, bezien door een utilistische bril, vooral van waarde als middel. Zij tellen mee in zoverre ze naast andere factoren bijdragen aan een optimaal en efficiënt proces dat dienstbaar is aan een doel waarbij de middelen zelf niet direct gediend zijn. De mens verwordt bijvoorbeeld tot een radertje in een machine die al naargelang een kosten-batenanalyse kan worden vervangen als de efficiency daarom vraagt. Dat mens en natuur *in zichzelf* waardevol zijn en dat de niet-instrumentele organische relatie tussen beide juist van betekenis is om het grotere integrale geheel te verstaan, kan middels de 'verouderde criteria' niet inzichtelijk worden gemaakt. Zo bezien is het nog steeds dominante (neo) liberale begrippenapparaat niet toegerust om de stap te zetten naar een nieuw paradigma waarin de betekenis van factoren als integrale samenhang, onbaatzuchtige wederkerigheid, gratuïteit en langetermijndenken met aandacht voor de waarom- en de waartoe-vraag van ons handelen bereflecteerd kan worden.

Het onvermogen van de mens om zijn plaats te zien binnen een groter organisch samenhangend geheel sluit aan bij wat Franciscus een 'antropologische crisis' noemt.<sup>3</sup> Het is deze crisis die als het ware onder de huidige mondiale problemen ligt, en deze heeft alles te maken met ons zelfbeeld.

De mens is zich – aldus Franciscus – in de loop van de moderne tijd steeds meer als centrum van het universum gaan verstaan in plaats van als deel

*De mens is zich in de loop van de moderne tijd steeds meer als centrum van het universum gaan verstaan in plaats van als deel van een groter geheel*

van een groter geheel. Het moderne technocratische paradigma heeft daarbij geleid tot ongekende beheersing en menselijk kunnen. Ontegenzeggelijk heeft dit veel goeds voortgebracht, maar tegelijkertijd constateert Franciscus dat het nemen van persoonlijke verantwoordelijkheid voor de gevol-

gen van dit kunnen, ons geweten en de daarbij horende waarden, is achtergebleven. Anders dan de moderne mens zichzelf wil doen geloven, is hij niet geheel autonoom (LS 105). Het is een misvatting te denken dat de mens God is. Dergelijke denkwijzen voeden volgens Franciscus een onacceptabele spiritualiteit die ons uiteindelijk aardse machten doet aanbidden en vertroebelt dat wij ten diepste geroepen zijn om mee te werken aan Gods scheppingsplan (LS 67, 75, 117).

Wederom kan Luigino Bruni helpen om deze antropologische crisis scherper in beeld te krijgen. Het mensbeeld dat volgens hem nog steeds de boventoon voert in economische benaderingen is dat van de mens die allereerst handelt omwille van zijn eigenbelang. Het individu is hiermee het middelpunt, en als zodanig is het primair naar binnen gericht, op zijn eigen welbevinden. Positieve effecten, zoals een groei in algemeen welzijn, kunnen resultaat zijn van een algemeen streven naar eigenbelang, maar zijn als zodanig nooit bewust doel van het individu zelf. Gevolg daarvan is een maatschappij waarin de bewogenheid met de ander naar de achtergrond verdwijnt. Waartoe een dergelijk mensbeeld leidt, werd haarfijn onder woorden gebracht door Franciscus tijdens zijn bezoek aan Lampedusa in 2013. Zijn spreken toen had niet dichter op de huidige actualiteit kunnen zitten: ‘De welzijnscultuur, waardoor we alleen aan onszelf denken, maakt ons ongevoelig voor de schreeuw om hulp van anderen. Zo leven we in zeepbellen. (...) Wie van ons heeft gehuild (...) om deze mensen op de [boten des doods]? Om de jonge moeders met hun kinderen? Om deze mannen op zoek naar middelen om hun gezinnen te ondersteunen? Wij zijn een maatschappij die huilen niet meer kan ervaren evenmin als “lijden met”. De mondialisering van de onverschilligheid heeft gezorgd dat we niet meer kunnen huilen.’<sup>4</sup>

Ingaand tegen de onverschilligheid is *Laudato Si’* erop gericht in de omgang met de grote vraagstukken van deze tijd een houding – een wijze van kijken – te ontwikkelen die voorbij de vervreemding gaat en de mens

weer laat zien wat zijn natuurlijke plaats is. Daarmee is Franciscus' schrijven een vurig pleidooi om zichtbaar te maken wat in de blinde vlek van het nog steeds dominante (neo)liberale discours verborgen blijft. Het onderkennen van de antropologische crisis van deze tijd en het ontwikkelen van een begrippenapparaat dat oog heeft voor niet-instrumentele relaties en de organische verbondenheid van mens en natuur verschijnt als noodzakelijkheid om te komen tot een paradigmawisseling. Alleen zo komen we voorbij het technocratische paradigma dat onze economie en politiek in zijn greep houdt en mensen conditioneert volgens een interne logica die drijft op doorgeschoten efficiëntie, controle en financiële winstmaximalisatie (LS 108, 109, 189, 190). Alleen zo verschijnt de noodzaak onze huidige consumptieve levensstijl drastisch aan banden te leggen (LS 56, 113).

#### EEN PLEIDOOI VOOR PASSIVITEIT

Maar hoe komt de noodzakelijke paradigmawisseling tot stand? Hoe komen we tot een duurzame integrale ontwikkeling die uitdrukkelijk oog heeft voor niet-instrumentele relaties? Die mens en milieu niet als middel

*Er is een 'ecologische bekering' nodig en het aannemen van een contemplatieve en profetische levensstijl die haaks staat op de huidige consumptieentaliteit*

ziet tot iets anders, maar als van waarde in zichzelf? Franciscus ziet hier een belangrijke rol weggelegd voor onderwijs. Het zesde en laatste hoofdstuk van zijn encycliek is hieraan gewijd. Wij zijn – aldus Franciscus – uitdrukkelijk geroepen om deugden te cultiveren en ons een verandering in houding eigen te maken. Franciscus spreekt over de

noodzaak tot 'ecologische bekering' en het aannemen van een contemplatieve en profetische levensstijl die haaks staat op de huidige consumptieentaliteit (LS 216, 222).

Zeker aan de oppervlakte klinken Franciscus' woorden aantrekkelijk. Toch is zijn vurig pleidooi voor een paradigmawisseling niet geheel zonder moeilijkheden. Want hoe zien de door Franciscus voorgestelde 'ecologische deugden' er dan uit? Precies daar geeft Franciscus niet voluit antwoord op. Wat hij wel stelt, is dat de mens geroepen is een houding te cultiveren van genereuze zorgzaamheid, dankbaarheid en gratuiteit (LS 211, 220). Hij benadrukt dat wij met aandacht en toewijding dienen om te gaan met elkaar en onze omgeving. Hiermee is zijn betoog te lezen als een herwaardering van de passiviteit: voorbij alle nuttigheidsdenken zijn mensen bovenal uitgenodigd om de waarde van de dingen en hun onderlinge ver-

binding te zien. De natuur en de mens zijn bijvoorbeeld schoon omdat zij schoon zijn, niet omdat zij leiden tot iets wat buiten henzelf ligt. In dit opzicht stelt Franciscus: ‘[Het gaat om] een houding van het hart dat alles beleeft met serene aandacht, die er volledig voor iemand weet te zijn zonder te denken wat erna komt, die zich aan ieder ogenblik wijdt als een goddelijk geschenk, dat ten volle moet worden beleefd. Jezus leerde ons deze houding, toen hij ons uitnodigde te kijken naar de lelies op het veld en de vogels in de lucht of toen hij in de ontmoeting met een geestelijk zoekende man, “hem liefdevol aankeek” (Marcus 10: 21)’ (LS 226). Precies hier straalt iets door van de ‘blik van Jezus’ die zich bewust is van de volheid en onderlinge verbondenheid van de dingen die zich in het hier en nu aandienen als geschenk: ‘Slaat uw ogen op en kijkt naar de velden; ze staan wit, rijp voor de oogst’ (Johannes 4: 35) (LS 97).

De herwaardering van de passiviteit is een interessante thematiek die het verdient verder doordacht te worden. Tegelijkertijd plaatst Franciscus hiermee zijn lezer voor een interne spanning die uitermate problematisch is: *Laudato Si’* laat zich lezen als een vlammend betoog dat oproept tot activisme en verandering, maar voor deze verandering is een herwaardering van de passiviteit en het niet-instrumentele noodzakelijk. Na het lezen van de encycliek ligt het voor de hand dat de lezer de behoefte voelt ‘ecologische deugden’ te ontwikkelen en te implementeren, teneinde bij te dragen aan de zo belangrijke paradigmawisseling. Daarmee echter wordt de deugdelijkheid zelf geïnstrumentaliseerd en missen we waar het Franciscus precies om gaat. Daarmee is *Laudato Si’* tegelijkertijd een inspirerend én moeilijke bijdrage aan de discussie rondom de zorg voor ons gemeenschappelijke huis.

#### Noten

- 1 De volgende citaten uit *Laudato Si’* zijn afkomstig uit de officiële Nederlandse vertaling van het Secretariaat van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland (Bunnik, 2015; online: <http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=5000>).
- 2 Luigino Bruni, *The wound and the blessing. Economics, relationships and happiness*. New York: New City Press, 2012, p. 84. (Oorspronkelijk: *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*. Trente: Il Margine, 2007.)
- 3 Franciscus sprak ook al over deze ‘antropologische crisis’ in de apostolische exhortatie *Evangelii gaudium*; zie bijvoorbeeld EG 55.
- 4 Homilie van paus Franciscus te Lampedusa op 8 juli 2013.

# Het meritocratisch misverstand blokkeert mensen

*Als mensen ervan weerhouden worden hun talenten te ontplooien, samen te werken en hun verantwoordelijkheid te dragen, is sprake van een sociaal vraagstuk. En dat is nu het geval: in onze samenleving hebben niet alle mensen de kans om hun invloed te laten gelden en met hun talenten een fatsoenlijk bestaan op te bouwen. De christendemocratie moet ‘architectonische kritiek’ leveren op onze meritocratische marktsamenleving en het misverstand dat je alleen zelf verantwoordelijk bent voor het bereiken van maatschappelijk succes. We moeten naar een meritocratie die verschillen in vaardigheden, ambitie en kennis waardeert in plaats van veroordeelt.*

---

door *Rien Fraanje*

---

De auteur is waarnemend directeur van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA en auteur van het in juni verschenen rapport *Lang leve het verschil, weg met de fragmentatie*.

OP 8 NOVEMBER 1891 HIELD ABRAHAM KUYPER op het eerste Christelijk-Sociaal Congres de openingsrede, met als titel ‘Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie’. Daarin duidde hij de misstanden die de industrialisering voor veel arbeiders met zich meebracht als dé sociale kwestie van zijn tijd. Hij uitte daarbij ‘architectonische kritiek’ op de liberaal-kapitalistische inrichting van de samenleving: de scheve verhoudingen tussen kapitaalbezitters en de bezitsloze arbeiders verklaarde hij ‘uit een fout in den grondslag zelf van ons maatschappelijk samenleven’.<sup>1</sup>

Betref de tegenstelling eind negentiende eeuw die tussen mensen met geld en mensen zonder geld die onevenredig hard moesten werken om een

inkomen te verwerven, nu bestaan op politiek, economisch en sociaal vlak scherpe tegenstellingen, waarbij opleidingsniveau op het eerste gezicht de bepalende factor lijkt. Zo wordt onze democratie overheerst door mensen met een hoger-onderwijsdiploma op zak. En dat is riskant, omdat laagopgeleiden andere onderwerpen belangrijk vinden en bovendien verschillend over tal van thema's denken dan hoogopgeleiden. De dominantie van mensen met een hbo- of universitair diploma op zak in de Tweede Kamer en in onze gemeenteraden maakt dan ook dat de onderwerpen die mensen met maximaal een mbo-opleiding belangrijk vinden, moeilijker op de politieke agenda komen.<sup>2</sup> Het scp komt daarom tot de conclusie dat de representatie van mensen met een laag opleidingsniveau in onze democratie te wensen overlaat.<sup>3</sup> Dan is het natuurlijk niet heel vreemd dat die minder vertrouwen hebben in de politiek.

Ook op sociaal-economisch gebied staan zij op achterstand: ze zijn vaker werkloos en hun inkomen is de laatste jaren verder achteropgeraakt in vergelijking met dat van hoogopgeleiden.<sup>4</sup> Dan verbaast het weer niet dat laagopgeleiden minder optimistisch zijn over de toekomst, minder (zelf)vertrouwen hebben en daarom ook kritischer zijn over de participatiemaatschappij.<sup>5</sup> Ten slotte is het wellicht het schrijnendst dat mensen met een lagere opleiding gemiddeld zes jaar korter leven en tien tot twintig jaar minder kunnen genieten van een leven in goede gezondheid.<sup>6</sup>

#### KAPITAAL

Nu is opleidingsniveau in de voorgaande kwesties van ongelijkheid wel de voorspellende, maar niet de verklarende factor. Anders gezegd: de gevolgde opleiding is niet de oorzaak. In de 2014-versie van zijn tweejaarlijkse *Sociaal en Cultureel Rapport* betoogt het scp dat het bezit van of juist het gebrek aan verschillende vormen van kapitaal de tegenstellingen verklaart.<sup>7</sup> Het scp onderscheidt vier soorten kapitaal. Met *persoonskapitaal* worden tal van persoonlijke eigenschappen onderscheiden die invloed uitoefenen op iemands maatschappelijke positie, zoals lichamelijke gezondheid, zelfvertrouwen en zelfbeeld, en uiterlijke verschijning. Het *economisch kapitaal* vertelt in welke mate mensen beschikken over opleiding, vaardigheden, werk, inkomen en vermogen. In hoeverre mensen over taalvaardigheid, ICT-competenties en smaken, voorkeuren en culturele kennis beschikken, bepaalt over hoeveel *cultureel kapitaal* zij beschikken. Ten slotte zegt het *sociaal kapitaal* iets over op hoeveel sociale (familie, vrienden en burens) en instrumentele steun (kapitaalkrachtige en/of invloedrijke mensen) iemand kan rekenen.

Het scp heeft vervolgens het bezit van de verschillende vormen kapitaal

van tal van respondenten bij elkaar opgeteld en komt op basis daarvan tot een indeling van de Nederlandse samenleving in zes groepen: de gevestigde bovenlaag, het precariaat, de jongere kansrijken, de werkende middengroep, de comfortabel gepensioneerden en de onzekere werkenden. Daarbij vormen de eerste twee groepen de uitersten: de gevestigde bovenlaag bezit in alle opzichten de grootste hoeveelheid kapitaal, terwijl het precariaat vanwege het gebrek aan diverse vormen van kapitaal juist de kwetsbaarste groep in onze samenleving is. Beide groepen beslaan vijftien procent van onze samenleving. De andere vier segmenten, goed voor de overige zeventig procent, vormen een omvangrijke middengroep.

De tegenstelling tussen de gevestigde bovenlaag en het precariaat is zo groot dat de onderzoekers van het SCP die twee groepen aanduiden als sociale klassen. De overige vier groepen krijgen de mildere benaming 'segment'. Het SCP wijst daarmee het bestaan van een harde maatschappelijke tweedeling af en komt tot de conclusie dat Nederland een zachte tweedeling binnen zes bevolkingsgroepen kent, met twee sociale klassen aan de uiteinden en vier maatschappelijke segmenten in het midden. Daarmee wil het SCP niet verbloemen dat de Nederlandse samenleving met het precariaat en de onzekere werkenden twee omvangrijke groepen (vijftien respectievelijk veertien procent) in haar midden heeft die ronduit kwetsbaar zijn. De afstand in kapitaal tussen deze twee groepen en de overige vier is dan ook groot. Het SCP schuwt de aanduiding van 'een cesuur in de zesdeling' niet, waarbij het precariaat en de onzekere werkenden aan de verkeerde, en de overige vier groepen aan de goede kant van de lijn staan.

#### GESCHEIDEN WERELDEN

Hoe heeft het zover kunnen komen? In de eerste plaats blijkt dat onze meritocratie zich tegen zichzelf heeft gekeerd. We mogen blij zijn dat mensen niet meer worden beoordeeld op hun sociale afkomst, maar daarvoor is een nieuw criterium in de plaats gekomen dat niet minder hardvochtig kan zijn. De aandacht gaat uit naar individuele merites, ofwel: het misverstand dat maatschappelijke posities alleen op basis van eigen inspanningen verworven kunnen worden. De oplossing voor het oude probleem van een standenmaatschappij blijkt een nieuw probleem te scheppen. Mensen moesten op basis van hun capaciteiten en inzet de kans krijgen om de maatschappelijke en sociaal-economische positie te verwerven die hun toekwam. Daartoe werd stevig ingezet op een open en toegankelijk onderwijssysteem. Maar wat werd ingezet voor het nobele streven om de standenmaatschappij te beëindigen, dreigt te leiden tot een nieuwe



klassensamenleving waarin opleidingsniveau een belangrijk criterium wordt voor de toegang tot invloed, gezondheid en succes.<sup>8</sup>

De mensen die aan deze nieuwe afvalrace niet tot het einde kunnen meedoen en daarmee verstoken blijven van al die aan de winnaars voorbehouden

*Er dreigt een nieuwe klassensamenleving te ontstaan waarin opleidingsniveau een belangrijk criterium wordt voor de toegang tot invloed, gezondheid en succes*

privileges, zijn de verliezers van deze ratrace. Bij hen ontstaat onvrede, en een belangenstrijd ligt in het verschiet. Wanneer een meritocratie het misverstand cultiveert dat mensen alleen op basis van eigen inspanning winnaars zijn geworden en door eigen falen tot de verliezers behoren, maakt een meritocratie volgens de Vlaamse

psycholoog Paul Verhaeghe de samenleving ziek: 'De boodschap die de verliezers te horen krijgen, staat haaks op wat zijzelf ervaren. Van buitenaf horen ze dat hun mislukking hun verantwoordelijkheid is; van binnenuit voelen ze zich onmachtig om er iets aan te veranderen. Deze combinatie loopt uit op een voortdurende vernedering.'<sup>9</sup>

De introductie van marktwerking in domeinen die daarvan juist gevrijwaard hadden moeten blijven, heeft het meritocratische misverstand bovendien versterkt. De Amerikaanse filosoof Michael Sandel betoogt in zijn boek *Niet alles is te koop* dat marktwerking tegenstellingen verscherpt en daarmee de sociale cohesie aantast: 'Hoe meer dingen voor geld te koop zijn, des te minder krijgen mensen uit verschillende sociale klassen de gelegenheid elkaar te ontmoeten. (...) Als in een tijd van toenemende ongelijkheid alles wordt vercommercialiseerd, wordt de kloof tussen rijk en arm steeds groter. We leven, werken, winkelen en spelen op verschillende plaatsen. Onze kinderen gaan naar verschillende scholen.'<sup>10</sup>

En daarmee is de derde verklaring voor de bestaande maatschappelijke tegenstellingen en het culturele geschil gegeven: mensen met verschillende achtergronden zijn langs elkaar heen gaan leven. Ze komen elkaar niet meer tegen en dus is er ook geen gesprek meer over elkaars zorgen, ambities en verwachtingen. Uit een gezamenlijke bundel van de WRR en het SCP met als titel de retorische vraag *Gescheiden werelden*?<sup>2</sup> blijkt dat hoger en lager opgeleiden inderdaad in relatief gescheiden werelden leven: mensen hebben veel vaker contact met 'ons soort mensen' en hoog- en laagopgeleiden hebben het minst contact met elkaar.<sup>11</sup>

Lager opgeleiden hebben daarnaast een beperkter netwerk dan hoger opgeleiden. Ze hechten sterk aan familieverbanden, maar kunnen in hun netwerk maar heel beperkt terugvallen op kennissen, terwijl die juist het

verschil kunnen maken, omdat kennissen eerder leiden tot nieuwe contacten, doordat ze meer vertakt zijn en verder reiken door de verschillende sociale lagen. Wanneer men vooral contact met soortgelijken onderhoudt, is de cohesie in de samenleving laag, omdat er dan veel minder verbindingen met andere sociale werelden tot stand worden gebracht. Dit belemmert ook dat er uitwisseling van ideeën, meningen, visies of voorkeuren plaatsvindt tussen verschillende sociale groepen.<sup>12</sup>

#### OVERBRUGGEN, HERWAARDEREN EN TOERUSTEN

De conclusie is, kortom, verontrustend: mensen worden beperkt in hun levensmogelijkheden, waardoor zij niet de kans krijgen hun talenten te ontplooiën, samen te werken en verantwoordelijkheid te dragen. Dat vraagt om een christendemocratisch tegengeluid en antwoord. De opdracht waarvoor de samenleving, bedrijven en ondernemers, en de politiek zich bij dit sociale vraagstuk gesteld zien, is als volgt samen te vatten: overbruggen, herwaarderen en toerusten.

In de eerste plaats moeten de tegenstellingen tussen langs elkaar heen levende groepen in onze samenleving worden overbrugd. Mensen moeten elkaar weer tegenkomen en kennisnemen van elkaars leefwereld. Daarvoor dienen bij de inrichting van de publieke ruimte mogelijkheden voor (toevallige) ontmoetingen te worden gecreëerd. Dat vraagt om meer aandacht voor de buurt als sociale ontmoetingsplek. Zeker het lokaal bestuur dient zich voortdurend bewust te zijn van het belang van kleinschaligheid, nabijheid en menselijke maat. Culturele en sportverenigingen zijn daarbij van groot belang. Dat zijn plekken waar mensen samenkomen rond een gedeelde passie; daar vormen zij gemeenschappen waarin maatschappelijke breuklijnen geen rol spelen.

De tweede opdracht behelst de herwaardering van verschil. Vanuit haar mensbeeld draagt de christendemocratie uit dat ieder mens uniek en van waarde is. En de uniciteit van mensen zit in wat hen van elkaar doet verschillen. Het rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA *Mens, waar ben je?* formuleert het zo: ‘We herkennen onze wederzijdse humaniteit juist in onze verschillen, in onze individualiteit, in onze geschiedenis. Onze identiteit ligt niet in onze *universaliteit*, maar in onze *particulariteit*.’<sup>13</sup> Een christendemocraat zal daarom niet proberen om verschillen ongedaan te maken, maar juist om mensen met hun verschillende eigenschappen, ambities, vaardigheden en kennis gelijk te waarderen. Let wel: het woord waarden heeft hier een veel bredere betekenis dan de uitdrukking van die waarde in een geldelijk bedrag.

Het gebrek aan diversiteit zorgt voor scherpe tegenstellingen en cultu-

rele geschillen. Omdat we mensen die hoger onderwijs volgen op vele vlakken hoger waarderen, laten we niet alleen talenten onbenut, maar organiseren we ook frustratie, miskennis en verwijdering. Een samenleving heeft mensen nodig die verschillende capaciteiten en eigenschappen hebben. Die verschillen stimuleren veerkracht, creativiteit en innovatie, en dat zijn onmisbare eigenschappen voor een gemeenschap waarbinnen het goed samenleven is.

Dat betekent concreet dat we vakmanschap weer op waarde moeten schatten. Onze samenleving kan niet zonder mensen die een specifiek vak of ambacht beheersen. Het speerpunt van het Nederlandse economische

*De vraag moet niet zijn hoe we zo veel mogelijk kennis genereren, maar hoe we zo veel mogelijk mensen de kans geven hun talenten te ontdekken en te benutten*

beleid van het afgelopen decennium lag op kennis als ware die de belangrijkste productiefactor van de economie in de eenentwintigste eeuw. Het is echter de evenwichtige balans tussen en benutting van arbeid, kapitaal, kennis en natuur die een economie concurrerend maakt. De vraag moet niet zijn hoe we zo veel mogelijk kennis genere-

ren, maar hoe we zo veel mogelijk mensen de kans geven hun talenten te ontdekken en te benutten, zodat zij hun ambities kunnen realiseren.<sup>14</sup>

Ten slotte is het nodig mensen toe te rusten om met verschillen om te gaan. Vershillen kunnen leiden tot ergernis, botsingen of zelfs strijd. Het vraagt begeleiding om deze wrijving niet te laten ontaarden maar tot glans te laten komen. Jonge mensen dienen in het onderwijs de vaardigheden aangereikt te krijgen om invulling te geven aan democratisch burgerschap en voorbereid te worden op een snel veranderende wereld en economie die om meer dan alleen een specialisme vragen, namelijk om eigenschappen als veerkracht, creativiteit en oplossingsvermogen.

Kortom, we moeten naar een meritocratie die verschillen in vaardigheden, ambitie en kennis waardeert in plaats van die impliciet veroordeelt. En we moeten van een marktsamenleving terug naar een samenleving met een markteconomie. Het is de uitdaging weer een publieke ruimte te creëren waarin mensen met al hun verschillen elkaar kunnen ontmoeten en kennis kunnen nemen van hun anders-zijn. Niet één type mens moet de maat van alle dingen zijn, maar juist de mens in al zijn verschillende gedaanten.

## Noten

- 1 Abraham Kuypers, *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie*, Kampen: Kok, 1991, p. 25. (Oorspronkelijk: Amsterdam: Wormser, 1891.)
- 2 Mark Bovens en Anchrith Wille, *Diplomademocratie. Over de spanning tussen meritocratie en democratie*. Amsterdam: Bert Bakker, 2011.
- 3 Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Mariëlle Cloïn en Evert Pommer (red.), *De sociale staat van Nederland 2011*. Den Haag: SCP, 2011, pp. 73-74.
- 4 Vgl. Bijl e.a. 2011, pp. 128 en 135; Lex Herweijer en Edith Josten, 'Een ideaal met een keerzijde', in: C. Vrooman, M. Gijsberts en J. Boelhouwer (red.), *Vershil in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2014*. Den Haag: SCP, 2014, pp. 81-83; Bas ter Weel, *Loonongelijkheid in Nederland stijgt. CPB Policy Brief 2012/6*. Den Haag: CPB, pp. 3, 7-9, 12-16.
- 5 Bijl e.a. 2011, pp. 71 e.v.; en Vic Veldheer, Jedid-Jah Jonker, Lonneke van Noije en Cok Vrooman (red.), *Een beroep op de burger. Minder verzorgingsstaat, meer eigen verantwoordelijkheid? Sociaal en Cultureel Rapport 2012*. Den Haag: SCP, 2012, pp. 277 e.v.
- 6 Zie bijvoorbeeld Herweijer & Josten 2014, pp. 89-90. Opleidingsniveau is ook hier niet de verklarende, maar wel de voorspellende variabele. Zie voor de oorzaken: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Lang leve het verschil, weg met de fragmentatie. Een christendemocratisch antwoord op het sociale vraagstuk van deze tijd*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2015, pp. 23-24.
- 7 Jeroen Boelhouwer, Mérove Gijsberts en Cok Vrooman, 'Nederland in meervoud', in: Vrooman e.a. 2014, pp. 286-287, 290-296, 311-316.
- 8 Zie ook Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling, *Nieuwe ronde, nieuwe kansen. Sociale stijging en daling in perspectief*. Den Haag: RMO, 2011.
- 9 Paul Verhaeghe, *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2012, p. 143.
- 10 Michael J. Sandel, *Niet alles is te koop. De morele grenzen van marktwerking*. Utrecht: Ten Have, 2012, p. 202. (Oorspronkelijk: *What money can't buy. The moral limits of markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.)
- 11 Beate Volker, Iris Andriessen en Hanneke Posthumus, 'Gesloten werelden? Sociale contacten tussen lager- en hogeropgeleiden', in: Mark Bovens, Paul Dekker en Will Tiemeijer (red.), *Gescheiden werelden? Een verkenning van sociaal-culturele tegenstellingen in Nederland*. Den Haag: SCP/WRR, 2014, p. 228.
- 12 Volker e.a. 2014, p. 229.
- 13 Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je? Een verkenning van het christendemocratische mensbeeld* (tweede, bewerkte druk). Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2011, p. 67.
- 14 Zie ook het pleidooi van de RMO: RMO 2011, pp. 55-56.

*Maurice Limmen*

## ‘We moeten opkomen voor de kleine luyden’

‘Wie heden ten dage nadenkt over de toekomst van de christelijk-sociale beweging, of in mijn geval het CNV, kan niet zonder het verleden. Juist in de historische context, in de wortels van onze beweging, ligt het antwoord op de vraag naar de toekomst besloten.’

‘De christelijk-sociale beweging heeft vanaf het einde van de negentiende eeuw een wezenlijke rol gespeeld bij de opkomst van de middenklasse in Nederland. Met zijn inzet voor wat hij noemde “de kleine luyden” heeft Abraham Kuyper daar een belangrijke bijdrage aan geleverd. Want wie waren die kleine luyden? Dat waren de timmerman, de metselaar, de trambestuurder.’

‘De kleine luyden van Kuyper zijn de middenklasse van nu. Die middenklasse is na de snelle opkomst aan het begin van de twintigste eeuw echter terechtgekomen in een periode van toenemende kwetsbaarheid. De globalisering en de razendsnelle technologische ontwikkelingen bedreigen de middenklasse. Van veel middenklassebanen is het einde in zicht. En dan heb ik het niet alleen over de chauffeurs die het afleggen tegen zelfrijdende auto’s.’

‘Wat ervoor terugkomt, blijft vaag. De nieuwe beroepen die door vooruitgangsoptimisten worden genoemd, stellen in ieder geval niet gerust. We kunnen niet allemaal “webgamedesigner” worden.’

\* \* \*



MAURICE LIMMEN (1972)

Voorzitter van CNV Vakcentrale.

‘Het overheidsbeleid uit Den Haag en Brussel heeft de laatste jaren de problemen eerder vergroot dan verkleind, bijvoorbeeld door de studiefinanciering af te schaffen, de sociale zekerheid te versoberen en de pensioenopbouw te verlagen. En door buitenlandse werknemers goedkoper te maken dan Nederlandse. Cao-afspraken worden overboord gezet. Gelijk werk wordt niet gelijk beloond, met verdringing en uitbuiting als gevolg.’

‘Wezenlijk voor de weerbaarheid van de middenklasse is dat een einde wordt gemaakt aan de voortrazende flexibilisering van de arbeidsmarkt. Werkgevers gaan hun werknemers zien als product dat je koopt en na een aantal maanden hebt opgebruikt. Steeds vaker wordt ook de boekhouder, de beveiligers of de beleidsmedewerker tijdelijk ingevlogen. Tijdelijk, zonder dat de werkgever ook maar enige inzet toont om een band op te bouwen. Terwijl juist de betrokkenheid van werknemers op hun bedrijf ervoor zorgt dat het bedrijf duurzaam kan floreren.’

\* \* \*

‘Er is echter meer nodig dan beleid. Het CNV en de christelijk-sociale beweging hebben altijd de nadruk gelegd op de persoonlijke verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid voor jezelf en voor elkaar, waar iedereen op aanspreekbaar is. Daarin ligt een van de antwoorden op de neergang van middenklasse. In de toekomst kunnen we namelijk niet meer alles op een collectieve wijze voor iedereen regelen. We moeten vaker dan vroeger een beroep doen op de persoonlijke verantwoordelijkheid van mensen voor hun eigen ontwikkeling. De ontwikkeling van mensen, het voortdurend om-, her- en bijscholen van werknemers, is een van de fundamenten voor het versterken en opnieuw emanciperen van de middenklasse.’

‘De politiek zou meer oog moeten hebben voor deze groep. Hoe vaak horen we niet: “Dit betekent zus voor de hoogste inkomens, dat betekent zo voor de laagste inkomens”, of: “Hoogopgeleiden merken er dit van, laagopgeleiden dat.”? In de politiek lijkt de wereld vaak maar uit twee groepen te bestaan.’

‘Dit terwijl de middenklasse als het cement van de samenleving gezien kan worden. Zonder middenklasse is er segregatie en wordt niemand van een dubbelteje een kwartje. De middenklasse van “de schouders eronder, je eigen boterham verdienen, je vak uitoefenen” is essentieel om onze manier van samenleven in stand te houden. Misschien heeft door die mentaliteit deze groep wel te lang gezweven.’

‘Ik neem het voor hen op en roep anderen, in het bijzonder partners uit de christelijk-sociale beweging, op om dat ook te doen.’

\* \* \*

‘De inzet voor de middenklasse past ook naadloos bij een agenda van sociale rechtvaardigheid, die voor mij een kern vormt van de christelijk-sociale beweging. Mensen aan de onderkant die door ziekte, werkloosheid of ongeluk het niet zelf kunnen rooien, verdienen onze steun. Maar de middenklasse mag daarbij niet verwaarloosd worden.

.....  
 ‘Een bloeiende middenklasse moet het wenkend perspectief zijn voor mensen die het moeilijk hebben’  
 .....

Want juist de onderkant heeft belang bij een grote en krachtige middenklasse. Een bloeiende middenklasse moet het wenkend perspectief zijn voor mensen die het moeilijk hebben. Als de middenklasse onder druk staat, verdwijnt ieder perspectief aan de onderkant. Juist daarom moet opkomen voor “de kleine luyden” nu een kernopdracht zijn voor de christelijk-sociale beweging.’

## Werken als wedstrijd

*De flexibilisering van het arbeidscontract is geen onbedoeld bijverschijnsel, maar een regelrecht en logisch gevolg van een tamelijk consistente managementformule. Die formule is de afgelopen jaren dienstverlenende instellingen zoals universiteiten en ziekenhuizen zonder al te veel protest diep binnengedrongen en heeft deze vrij dramatisch hervormd. Om tegenwicht te bieden tegen de kwalijke kanten van de flexibilisering, zijn flexwetten niet genoeg. We zouden de zeggenschap moeten heroveren over de criteria die belangrijk zijn voor de kwaliteit van ons werk. En die werkplek niet eenzijdig als een strijdperk moeten zien.*

---

door *Martijntje Smits*

---

De auteur is senior onderzoeker technology assessment en filosofiedocent.

IN 1999 HAALT HET WOORDENBOEK VAN NEOLOGISMEN ‘FLEXWERK’ binnen als nieuwkomer.<sup>1</sup> De gestadige krimp van de hoeveelheid vaste dienstverbanden is dan al enige tijd op gang. Het beginpunt ligt bij de economische crisis van begin jaren tachtig, toen het uitzendwerk een hoge vlucht nam. Tot die tijd, met het verrijzen van de verzorgingsstaat na de Tweede Wereldoorlog, was het vaste dienstverband decennialang de maatschappelijke norm geweest. Afgezien van conjuncturele schommelingen was het gebruikelijk dat rond de 90% van de werknemers aan één werkgever gebonden was via een vast dienstverband. Vanaf 2000 stijgt in Nederland, naast het uitzendwerk, ook het aantal freelancers en het aantal tijdelijke contracten. Hoewel ook de huidige flexrend door conjuncturele schommelingen wordt beïnvloed, zet ze ondanks het bescheiden herstel van de werkgelegenheid in 2015 onverminderd door. Flexwerkers stromen niet meer voor een groot deel door naar een vast contract. De ‘onvaste’ baan lijkt structureel geworden.

De trend doet zich ook voor in omringende landen, maar de Nederlandse arbeidsmarkt is kampioen flexwerken: uit gegevens blijkt dat hier veel meer mensen in een flexibele arbeidsrelatie werken dan in de rest van Europa. Alleen in Polen, Spanje en Portugal is het aandeel flexwerkers groter. Met nog maar 61% van alle werknemers met een vaste baan in 2014 (tegen 73% in 2003 en 89% in 1980) is het vaste contract weliswaar nog steeds voor de meerderheid van de beroepsbevolking weggelegd, maar het verliest zienderogen terrein ten opzichte van andere vormen van werkrelaties. Tegenover die 61% staat een 'flexibele schil' van bijna 40% van zzp'ers, uitzendkrachten en mensen met tijdelijke contracten.<sup>2</sup> Geen enkele werksector ontkomt aan de trend. De flexwerker is niet alleen in het bedrijfsleven de norm geworden, maar ook op de universiteit, in de dienstverlening, de media en de kunst.

Werkgevers zien duidelijke voordelen: sommigen vinden een ruime 'flexibele schil' zelfs onmisbaar. Dit bleek bijvoorbeeld toen ruim een jaar geleden het schrikbarende aantal flexwerkers (ruim 60%) op Nederlandse universiteiten voorpaginanieuws werd, een novum dat ik zelf had helpen aanwakkeren door het inzenden van een opiniestuk.<sup>3</sup> Bij wijze van wederhoor verdedigde een woordvoerder van de verenigde universiteiten (werkgeversorganisatie VSNU) het beleid met de volgende woorden: 'Het huidige model is gericht op talentselectie. Onderzoek is veel competitiever dan vroeger. Wetenschappers strijden met elkaar om de pot met geld. Dat is uitdagend, maar betekent ook onzekerheid over een aanstelling of over het voortbestaan van een vakgroep.'<sup>4</sup> Minister Bussemaker sloot zich daarbij aan. Zij vindt competitie en flexibiliteit juist nodig voor wetenschap: zo komen in haar optiek de beste onderzoekers boven.

#### DE LASTEN VAN HET FLEXBESTAAN

Tegelijkertijd is er van alles mis met flexwerken. Allereerst is het voor de flexwerker zelf meestal geen pretje. Hoewel er werknemers zijn die vrijwillig kiezen voor een losse binding met opdrachtgevers, kiezen de meeste flexwerkers niet vrijwillig voor dit bestaan. Want op veel manieren zijn ze in het nadeel. Flexen is doorgaans geen avontuur waarin de extra risico's beloond worden: je hebt eenvoudigweg minder rechten dan collega's met een vast contract en meer kans op werkloosheid. Flexwerkers leven daardoor in vergelijking met hun 'vaste' collega's in grote onzekerheid over baan, inkomsten en toekomst. Het zijn geen omstandigheden voor een rustig gezinsbestaan.

Zonder vast contract hebben deze werknemers weinig invloed op de condities van hun eigen werk; ze hebben vaak zelfs geen stemrecht voor de



ondernemingsraad. Groeien in hun specialisatie zit er vaak ook niet in, omdat zij steeds van rol moeten wisselen. Scholingsmogelijkheden gaan aan ze voorbij, anders dan bij vaste werknemers. In hun zwakke onder-

*Flexwerkers zijn in hun zwakke onderhandelingspositie met werkgevers gemakkelijk vatbaar voor onredelijke eisen*

handelingspositie met werkgevers zijn ze gemakkelijk vatbaar voor onredelijke eisen. Hun werkend bestaan leidt tot stress, hoge kans op burn-out, cynisme en demotivatie. Daardoor is de productiviteit van flexwerkers op den duur lager. Dit is niet alleen ten nadele van de flexwerker zelf, maar ook van de

collectieve productiviteit. Zo wordt dus niet alleen de flexkracht, maar ook het collectief benadeeld. Volgens de critici is flexibilisering bovendien nadelig voor de kwaliteit van het geleverde werk: de kwaliteit van het onderwijs, de gezondheidszorg, de wetenschap zijn in het geding wanneer dit wordt overgelaten aan werknemers die slechts op een vluchtige wijze aan het werk gebonden zijn.

Dergelijke zorgen over de flextrend worden maatschappelijk breed gedeeld. Met het aannemen van de Wet werk en zekerheid (Wwz) heeft ook de Tweede Kamer erkend dat de scheve verdeling van rechten tussen vaste werknemers en tijdelijke krachten onwenselijk en onrechtvaardig is. De wet ging op 1 juli 2015 van kracht. Ze beoogt de rechtspositie van flexwerkers te versterken en draaideurconstructies tegen te gaan.

Of dat zal lukken is de vraag. De eerste resultaten waren niet bemoedigend: enkele grote werkgevers dreigden hun tijdelijke krachten op 30 juni hun congé te geven met een massaontslag. De wet heeft zodoende in haar korte bestaan al veel scepsis ontvangen. Onderzoekers De Beer en Dekker stelden vast dat werkgevers zich in nieuwe bochten wringen om toch losse krachten te kunnen blijven inzetten.<sup>5</sup> Zolang echter werkgevers niet vanuit andere principes opereren, blijft het een kat-en-muisspel.

#### DE DRIJVENDE KRACHTEN ACHTER DE FLEXIBILISERING VAN DE ARBEID

Wat zijn de principes van waaruit deze werkgevers handelen? Vlak voordat het woord 'flexwerk' zijn intrede deed in de Nederlandse taal, had de Amerikaanse socioloog Richard Sennett de drijvende krachten van de flextrend al grondig in kaart gebracht. In zijn boek *The corrosion of character* uit 1998 analyseert hij de opkomst van wat hij daar 'de flexibele mens' noemt, zoals later de titel van de Nederlandse vertaling van zijn boek luidt.<sup>6</sup> Hierin

bestudeert hij de oorzaken en de maatschappelijke gevolgen van de in de jaren negentig sterk veranderde organisatie van de arbeid.

Die veranderingen werden ingeluid door voorstanders van een nieuwe vorm van kapitalisme. Zij beweerden dat globalisering van de markt en snelle technologische ontwikkelingen noodzaakten tot reorganisatie van arbeid. De arbeid moest meer op de korte termijn worden gericht. Bedrijven besteedden via kortlopende contracten steeds meer taken uit.

In Europa heeft het Angelsaksische model, waarin overheid en verzorgingsstaat ondergeschikt zijn aan de markteconomie, veel terrein gewonnen van het traditionele Rijnlandse model, waarin meer een evenwicht werd gezocht tussen de markt, de burger en de staat. In het nieuwe, kortademige arbeidsbestel moeten werknemers zich voortdurend aanpassen wanneer de markt dit vereist. De flexibele economie belemmert de vorming van sterke banden tussen mensen, zo constateert Sennett op basis van diepte-interviews met enkele werknemers wier loopbaan in niets meer lijkt op die van de generatie van hun vaders: veel baanwisselingen en verhuizingen, en een permanente angst om de greep op het leven te verliezen.

Het beeld dat rijst is dat van een nieuwe menssoort, de 'flexibele mens': een ongebonden wezen dat niet meer het gevoel heeft echt nodig te zijn. Niet als persoon en niet als vakman. Een wezen dat weinig vertrouwen en loyaliteit kan koesteren voor zijn organisatie; hij is er immers maar kort mee verbonden. Hij ontwikkelt onzekerheid, angst, wantrouwen en oppervlakkigheid. Zijn vriendschappen zijn vluchtig; hij kan toch weer zo moeten verhuizen.

Sennett is geen optimist: in deze haastige sfeer ziet hij de gemeenschapsbanden verdampen en de leden van de samenleving zich naar de privésfeer keren, naar hun intieme relaties en naar de zekerheid van de consumptie. Tegelijk denkt Sennett dat deze vorm van samenleven geen lang leven beschoren kan zijn: '[...] een bestel dat mensen geen goede redenen verschaft om te geven om elkaar, kan niet lang zijn legitimiteit bewaren.'<sup>7</sup>

Wanneer we Sennetts gedachtelijn vervolgen zou de nieuwe wetgeving niet meer dan een druppel op een gloeiende plaat laten vallen, aangezien de wet niet aangrijpt op de diep ingebakken vooronderstellingen van de nieuwe economie die hij beschrijft. Ze stuurt haar hooguit cosmetisch bij. Het streven van de vakbonden en Kamerleden om de kwetsbaarheid van flexwerkers met scherpere arbeidswetten een halt toe te roepen, zou dus weleens een achterhoedegevecht kunnen zijn. Want de werkgevers hebben een punt als zij de flexibele schil onmisbaar achten. De flexibilisering is geen onbedoeld bijverschijnsel, maar een regelrecht en logisch gevolg van een tamelijk consistente managementformule. Die formule is de afgelo-

pen jaren de dienstverlenende instellingen zoals de universiteiten en de ziekenhuizen zonder al te veel protest diep binnengedrongen en heeft deze vrij dramatisch hervormd.

#### WERK WORDT EEN MERK

De Belgische psycholoog Paul Verhaeghe brengt deze formule scherp onder woorden in zijn populaire boek *Identiteit*, waarin hij voortborduurde op het werk van Sennett.<sup>8</sup> De formule luidt: het beste resultaat en de hoogste efficiency worden behaald door werknemers in *competitie* met elkaar te plaatsen en hun prestaties voortdurend te meten en te objectiveren. Deze manier van denken is ontleend aan de sport. Ook niet-commerciële organisaties moeten als een bedrijf gerund worden, met een meetbare ‘output’, ‘procesbeheersing’ en ‘performance indicators’.

Verhaeghe stelt dat deze nieuwe bedrijfsfilosofie ontspruit uit een specifiek, eigentijds mensbeeld dat zegt dat mensen in de eerste plaats competitieve wezens zijn die externe prikkels nodig hebben om te presteren. Bovendien is verliezen, ‘falen’, het grootste taboe. Flexcontracten zijn een van de middelen om de concurrentie te bevorderen. Hopen op verlenging zal de tijdelijke medewerker beter presteren, zo is de verwachting.

Het fenomeen flexwerker is dus te begrijpen als een gevolg van een nieuw, competitief systeem waarin continu winnaars en verliezers worden gecreëerd, en waarin ieder zich permanent bewust is te kunnen verliezen op basis van zijn prestaties. En niet alleen aan de poort, zoals voorheen, maar bij elke van bovenaf opgelegde evaluatieronde. Dit wedstrijd karakter met zijn inherente concurrentie verandert het werkklimaat voor alle werknemers, vast of tijdelijk.

Dit is volgens Verhaeghe de kern van de economische, neoliberale logica, die zich bovendien gedraagt als een religie: een dominant en dwingend verhaal, een belofte van verlossing. Een dergelijk verhaal vormt ongemerkt een vanzelfsprekende, culturele identiteit en wordt zelden als ideologie ontmaskerd.

Centralisering van macht is een ander cruciaal aspect van de veranderingen. Zo was op universiteiten de rol van het universiteitsbestuur voorheen om de relatief zelfstandige onderzoeksgroepen te dienen, maar nu ziet het bestuur het als hoofdtaak voor zichzelf om een *topuniversiteit* te leiden, hoog in de rankings, met excellent onderwijs en onderzoek. De universiteit is, net als andere non-profitinstellingen, een merk geworden dat met andere merken concurreert. Onderzoeksgroepen worden in deze omgekeerde logica een instrument voor dit hogere doel.

Dit alles laat de spirit op de werkvloer niet onberoerd. Wanneer de top

doelen en kwaliteitscriteria oplegt die voorheen door professionals zelf werden bepaald, staan trots, loyaliteit, identificatie, motivatie en expertise

*Niet alleen de flexwerkers,  
ook de geluksvogels met een  
vast contract ondervinden de  
gevolgen van het competitieve  
klimaat*

van werknemers op de tocht.  
En niet alleen van de flexwerkers.  
Ook de geluksvogels met een vast  
contract ondervinden de gevolgen  
van dit competitieve klimaat.

Een voorbeeld is alweer aan te  
wijzen op de universiteit, mijn  
eigen niche, waar bovendien de  
flexibilisering van het werk zoals

gezegd meer in extremis is doorgedreven dan in andere branches, en waar ook de principes van competitie in hoge mate worden gepraktiseerd. De academie is daardoor voor zowel vaste als tijdelijke krachten niet langer meer de enigszins stoffige vrije ruimte waar kennis langzaam kon rijpen met tijd om te denken, te lezen, te experimenteren en te falen. Dankzij de aangescherpte, van bovenaf opgelegde publicatienormen draaien hoogleraren en universitair docenten in vaste dienst haastig hun publicaties in elkaar, geregeld langs het randje van wetenschappelijke integriteit schierend en ondertussen rusteloos jagend op nieuwe financiering voor hun onderzoek, terwijl ze hun kerntaken zo veel mogelijk uitbesteden aan flexwerkers.

Sennett laat zien dat motivatie om te presteren, trots op het eigen vakmanschap en loyaliteit aan de werkgever samengaan met een aangenaam gevoel van autonomie en controle. Fraude, zoals wetenschappelijke fraude, zou in zo'n context onbegrijpelijk geweest zijn – terwijl het huidige systeem ertoe verleidt, getuige een reeks van incidenten.

Dat uitgerekend op de universiteit dit competitie-model zo ver is doorgevoerd is op zijn zachtst gezegd pikant. Met het omhelzen van het wedstrijdmodel dwaalde de universiteit ver af van haar oorsprong, waar competitie juist inherent vreemd was aan het zoeken naar kennis. Die oorsprong ligt bij de 'Akademia', die in Athene werd gesticht door Socrates' leerling Plato. Socrates verfoeide de debatcultuur van de retoricci. Zij maakten van elk gesprek een wedstrijd en probeerden met retorische trucs hun tegenstanders te verslaan. In de dialoog *Meno* heeft Socrates daarom een heel ander voorstel om tot kennis te komen: 'Als we een vraag goed willen onderzoeken, moeten we elkaar bejegenen op een wijze die een aangenaam, open gesprek toelaat.' De deelnemers aan zo'n gesprek zouden volgens Socrates zich juist als vrienden, en niet als concurrenten, moeten gedragen; meelevend en met ruimte voor twijfel.

## BINNEN EN BUITEN HET STRIJDPERK

Hoe zit dat voor de andere maatschappelijke domeinen die in de ban zijn geraakt van het concurrentiemodel? Hebben de flexwerkers van vandaag, en hun collega's, niet allang het bijbehorende mensbeeld, waarin we winnen of verliezen, verinnerlijkt? We gebruiken dezelfde woorden als voorheen: 'onderzoek', 'kennis', 'onderwijs', 'zorg' en 'kwaliteit', maar kregen al die begrippen voor ons niet geruisloos nieuwe, gekwantificeerde, opgelegde betekenissen?

Met Verhaeghe en Sennett wordt duidelijk dat op de werkvloer de balans is doorgeslagen naar een reducerend mensbeeld dat in zijn uitwerking iedereen raakt, niet alleen de flexkrachten. In dat mensbeeld is de aanname geslopen dat competitie vanzelf leidt tot 'betere mensen', tot hogere kwaliteit van de arbeid. Terwijl de dreiging om te verliezen ons juist ook minder productief maakt.

De wedstrijd is een verleidelijke metafoor: ze suggereert aan de ene kant rechtvaardigheid door heldere regels, zoals in de sport de spelregels een rechtvaardige uitkomst afdwingen. Iedereen die meedoet en zich aan de regels houdt, krijgt gelijke kansen. En aan de andere kant kan er in een wedstrijd, binnen die gelijke condities, gestreden worden, en presteren de deelnemers op het speelveld stuk voor stuk beter dan zonder die setting zou zijn gebeurd.

In de oorspronkelijke betekenis is een wedstrijd een vrijwillige handeling die binnen strikt vastgestelde grenzen van plaats en tijd plaatsvindt, zoals de historicus Johan Huizinga schreef in zijn studie *Homo ludens*. Een wedstrijd vindt plaats 'met [zijn] doel in zichzelf, begeleid door een gevoel van spanning en vreugde, en door een besef van "anders zijn" dan het "gewone leven"', aldus Huizinga.<sup>9</sup>

In welke gevallen is het zinvol het werk te zien als een wedstrijd, en tot op welke hoogte? Als het gaat om welk bedrijf de zuinigste, schoonste auto voor de laagste prijs maakt, lijkt een vorm van competitie op zijn plaats. Maar in het voorbeeld van de Atheense Academie ontstond kwaliteit niet uit competitie, maar juist door samenwerken.

Dat competitie mensen kan uitdagen om te presteren gaat volgens Huizinga alleen op in een vrijwillige, afgebakende setting. De competitie-metafoor lijkt buiten haar perken te treden als ze overal in het 'gewone', professionele leven tot dwingende maatstaf wordt verheven en van de hele wereld een arena maakt. Alleen binnen vrijwillig afgegrensde domeinen van sport en spel, die zich nadrukkelijk buiten het gewone leven afspelen, kunnen we volgens Huizinga competitieve wezens zijn.

Buiten deze sportarena's zijn we dus per definitie niet gelijk, en gaat het

niet om winnen of verliezen. Daar zijn we in de eerste plaats sociale, pluri-forme wezens, met allerlei verschillende ideeën en talenten. En zoals in de Atheense Academie kunnen we daar, door op elkaar betrokken te zijn en in onderlinge samenspraak, betekenis geven aan wat kan doorgaan voor ‘kwaliteit’ en ‘prestatie’.

Om tegenwicht te bieden tegen de kwalijke kanten van de flexibilisering van het werk, zijn flexwetten dus niet genoeg. We zouden de zeggenschap moeten heroveren over de criteria die belangrijk zijn voor de kwaliteit van ons werk. En die werkplek niet eenzijdig als een strijdperk zien. Als dat lukt, dan kijken we meewarig terug op de tijd dat werk een wedstrijdje leek.

*Noten*

- 1 Delen van dit artikel zijn eerder verschenen in: Martijntje Smits, ‘Flexwerknijkt de geleerde’, *Trouw*, 14 maart 2015, in het katern Letter & Geest.
- 2 TNO en CBS, *Dynamiek op de Nederlandse arbeidsmarkt. De focus op flexibilisering*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek, 2015.
- 3 Martijntje Smits en Marijtje Jongasma, ‘Universiteit buit passie voor wetenschap uit’, *Trouw*, 3 september 2014.
- 4 *de Volkskrant*, 2 september 2014.
- 5 Fabian Dekker en Paul de Beer, *Flexibele arbeid. De rol van werkgevers*. Amsterdam: De Burcht/Wetenschappelijk Bureau voor de Vakbeweging, 2014.
- 6 Richard Sennett, *De flexibele mens. Psychogram van de moderne samenleving*. Amsterdam: Biblos, 2000.
- 7 Sennett 2000, p. 159.
- 8 Paul Verhaeghe, *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2012.
- 9 Johan Huizinga, *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*. Haarlem: Tjeenk Willink en Zoon, 1938.

## Sociale zekerheid in de toekomst

*Over de sociale zekerheid is vele jaren een politieke loopgravenoorlog gevoerd tussen liberalen, christendemocraten en socialisten. Begonnen als armenzorg op gemeentelijk niveau bereikte de sociale zekerheid haar hoogtepunt rond het jaar 1970. Het corporatistische model van de christendemocraten had gezegevierd. Vlak daarna begon de teruggang omdat het model aan zijn eigen succes ten onder dreigde te gaan. Inmiddels is de sociale zekerheid bijkans geheel genationaliseerd en koersen we af op een ministelsel dat trekken vertoont van armenzorg op gemeentelijk niveau. Daarmee is de cirkelgang rond. De vraag is wat het christendemocratische alternatief zou moeten zijn.*

---

door *Gerrit de Jong*

---

De auteur is lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen* en voormalig lid van de Tweede Kamer namens het CDA en van de Algemene Rekenkamer.

DE GESCHIEDENIS VAN DE SOCIALE ZEKERHEID IN ONS LAND is uitputtend beschreven door Joop Roebroek en Mirjam Hertogh.<sup>1</sup> Voor een goed begrip van de huidige discussie is inzicht in de historische ontwikkeling onontbeerlijk. De eerste helft van de achttiende eeuw ging heen met een felle discussie tussen de kerkelijke en de burgerlijke overheden over wie verantwoordelijk was voor de armenzorg. In toenemende mate wenste de overheid een vinger in de pap, maar de kerken waren niet bereid hun monopolie op dit punt af te staan. *'Geene wet, maar de Heer!'* is niet voor niets de titel van het proefschrift van Mirjam Hertogh. Pas als de kerken de armenzorg niet langer kunnen betalen wordt overheidsinvloed toegestaan. Dit zal een constante blijken te zijn in de geschiedenis van de

sociale zekerheid: het particuliere initiatief krijgt voorrang totdat het niet langer voor zijn taak is berekend. Dan neemt de overheid de regie in handen.

De discussie wordt tot op de dag van vandaag gevoerd tussen de drie hoofdstromingen in de vaderlandse politiek, te weten de liberalen, de christendemocraten en de socialisten. Er zijn drie onderwerpen waarop de discussie zich vaak toespitst: de rechtsgrond, de vorm van de verzekering en de uitvoering. Bij alle drie de punten gaat het om de vraag naar de verantwoordelijkheidsverdeling, culminerend in de volgende vraag: heeft de overheid hier een taak? De liberalen zien heel lang geen aanleiding voor een taak voor de overheid en willen de kwestie haar natuurlijk beloop laten gaan. Christendemocraten wijzen eveneens overheidsbemoedigen af, maar vinden in hun opvatting dat de onderneming een organisme is waarin werkgever en werknemer behoren samen te werken, de aanleiding om deze arbeidsrelatie als rechtsgrond te zien voor het organiseren van sociale zekerheid. De arbeider is zijn loon waard en dat loon moet ook ruimte geven voor sociale zekerheid bij werkloosheid, ouderdom en ziekte. Werkgevers en werknemers zijn hiervoor verantwoordelijk en hebben hiertoe werknemersverzekeringen in het leven te roepen. Deze verzekeringen worden uitgevoerd door organen waarin werkgevers en vakbonden de scepter zwaaien. De overheid komt slechts dan aan bod als de sociale partners het laten afweten; een subsidiaire rol dus voor de overheid. Socialisten trekken de kring wijder en zien de rechtsgrond eerder in het burgerschap. De sociale zekerheid hoort zich niet te beperken tot de werknemers, maar moet zich uitstrekken tot de gehele bevolking. Volksverzekeringen liggen dan voor de hand, met uniforme premieheffing en uitvoering door de staat. In het interbellum wordt deze discussie met vele herhalingen van zetten en grote traagheid gevoerd. Een doorbraak lijkt mogelijk als de socialisten hun weerstand tegen een exclusieve verantwoordelijkheid voor sociale partners lijken te willen opgeven<sup>2</sup> en de katholieke minister Romme vlak voor de oorlog een werkloosheidswet concipieert. De wet en de Heer kunnen het kennelijk inmiddels best samen vinden.<sup>3</sup> Deze wet haalt het *Staatsblad* niet omdat de Tweede Wereldoorlog uitbreekt.

#### VERSTATELIJKING VAN DE SOCIALE ZEKERHEID

De oorlog lijkt een katalysator in de beweging naar sociale zekerheid. Het oorlogskabinet-Gerbrandy stelt een ambtelijke commissie in onder leiding van de secretaris-generaal van het Ministerie van Sociale Zaken, Van Rhijn, om een oriënterend overzicht samen te stellen over de grondslagen van de sociale verzekering. Van Rhijn gooit een knuppel in het hoenderhok door



te kiezen voor het burgerschap als rechtsgrond, voor volksverzekeringen, en voor uitvoering door publiekrechtelijke lichamen waarin naast het bedrijfsleven ook de overheid zitting heeft. De uitvoering wordt regionaal georganiseerd en voor de financiering wordt één groot fonds ingericht. Dit advies riekt sterk naar socialisme en in de praktijk komt er ook niet veel van terecht. Wel komt er schot in de politieke discussie. Dit leidt tot een voorkeur voor verplichte werknemersverzekeringen met uitvoering door bedrijfsverenigingen die door werkgevers en vakbonden worden bemand. De rechtsgrond blijft dus de loondienstverhouding, alhoewel ook zelfstandigen kunnen worden toegelaten. Alleen voor de ouderdomsverzekering wordt een uitzondering gemaakt. De AOW wordt een volksverzekering en beperkt zich dus niet tot werknemers. Het advies van de SER dat tot de Algemene Ouderdomswet leidt bevat een curieus minderheidsstandpunt van drie katholieke hoogleraren, onder wie Van der Grinten.<sup>4</sup> Zij stellen dat de volksverzekering op termijn zal leiden tot een staatspensioen te betalen uit de algemene middelen. Een vooruitziende blik, want inmiddels wordt de AOW gefiscaliseerd en verliest deze zijn verzekeringskarakter. Het opvallende is dat de aanbevelingen van de commissie-Van Rhijn pas actualiteit verkrijgen nadat de socialisten in 1958 het kabinet hebben verlaten en de christendemocraten gaan regeren met de liberalen. Met name de katholieke ministers Klompé en Veldkamp bouwen de sociale zekerheid uit tot een conglomeraat van wetten waardoor de burger is verzekerd van de wieg tot het graf. Voor de werkloosheid, het ziekenfonds en de arbeidsongeschiktheid blijven er werknemersverzekeringen. Voor de ouderdom, bijzondere ziektekosten en een basisvoorziening voor arbeidsongeschiktheid komen er volksverzekeringen, en via de bijstandswet als voorziening wordt de keten gesloten: voor iedereen is er bestaanszekerheid.

Het stelsel van sociale zekerheid is opgeschoven in socialistische richting: de rechtsgrond is verbreed tot de ondersteuning van de behoeftige mens, de volksverzekering is mode geworden. Als daarna de uitkeringen worden opgetrokken tot het sociale minimum, ontstaat een enorme aanzuigende werking doordat velen hun recht op een verzekering gaan verzilveren. Het aantal mensen met een uitkering is in 1975 omgerekend naar uitkeringsjaren 2,4 miljoen en in 1990 meer dan 4 miljoen.

Vanaf 1982 tot op de dag van vandaag wordt vervolgens ingehakt op de sociale zekerheid om de kosten in de hand te houden. De reactie van de sociale partners is merkwaardig: zij verzieken in de jaren tachtig van de vorige eeuw de werknemersverzekeringen door de werkloosheidswet en de arbeidsongeschiktheidswet te misbruiken om van overtollig personeel af te komen op kosten van de gemeenschap.<sup>5</sup> Dit leidt tot het vertrek van

de sociale partners uit de uitvoering van de werknemersverzekeringen. De uitvoering wordt overgenomen door de overheid.<sup>6</sup>

Alle kabinetten proberen mensen met een uitkering die daarvoor in aanmerking komen weer terug te leiden naar de arbeidsmarkt. Miljarden worden gestoken in banenplannen, melkertbanen en re-integratietrajecten.

*Activerende sociale zekerheid  
is een slogan gebleven*

De effectiviteit van al deze maatregelen blijkt echter gering, en kennis over wat dan wel zou helpen is nog onvoldoende aanwezig.<sup>7</sup> Activerende sociale zekerheid is een slogan gebleven. Hoogte en duur

van uitkeringen worden naar beneden aangepast respectievelijk ingekort. Voor de instroom in de wao heeft dit effect, maar niet voor de uitstroom.<sup>8</sup> Bijzondere ziektekosten worden voor een deel uit de wet gehaald en in een voorziening ondergebracht bij de gemeenten. De particuliere ziektekostenverzekering is dan al vervangen door een verplichte verzekering, en als het aan de werkgevers ligt wordt die verzekering binnenkort vervangen door een groot nationaal ziekenfonds met inkomensafhankelijke premies.<sup>9</sup> Als het kabinet-Rutte II er dan ook nog in slaagt een greep te doen in de kassen van de bedrijfspensioenfondsen is de cirkel rond: de sociale zekerheid is grotendeels generationaliseerd en verzekerd recht wordt in toenemende mate een gunst.

#### HERSTEL VAN DE VERANTWOORDELIJKHEIDSVERDELING

Op dit punt aangekomen is het de vraag wat de christendemocratie nog te doen staat. Terug naar de wortels betekent een herstel van de verantwoordelijkheidsverdeling. Gespreide verantwoordelijkheid is een kernstuk van de christendemocratische leer. Het is de overtuiging dat samenwerking tussen burgers de beste manier is om risico's te delen en onderling te verzekeren. Overheidsbemoeyenis wordt zo veel mogelijk buitengesloten, omdat bij belastingheffing de band met de te verzekeren noden geheel uit het zicht is verdwenen, maar ook omdat bij een voorziening door de overheid het verzekerd recht gemakkelijk wordt vervangen door een gunst. Bedeling heette dat vroeger. De burger is dan overgeleverd aan de grillen van de politiek. Vandaar de voorkeur in christendemocratische kring voor de verzekeringsgedachte.<sup>10</sup> Wel kan worden gedacht aan een kaderwet waarin bijvoorbeeld één verzekering verplicht wordt gesteld, al was het maar om uitvretersgedrag te voorkomen. Premies zijn gedifferentieerd per bedrijf of bedrijfstak om de band tussen betalen en genieten te behouden. Premies zijn tot op zekere hoogte inkomensafhankelijk en de uitkeringen ook.

Een ministelsel moet worden afgewezen, omdat daar de mensen met een enigszins hoger inkomen wel mogen betalen maar nooit profiteren. Dat holt de onderlinge solidariteit uit.

Ik geef een aantal overwegingen voor alternatieve beleidslijnen. In de eerste plaats kan worden gedacht aan het teruggeven van de werknemersverzekeringen aan de vakbeweging. Zowel FNV als CNV pleit hiervoor. Dit kan gepaard gaan met herstel van het cappuccinomodel. Kernpunt van dat model is een evenwichtige verantwoordelijkheidsverdeling tussen de overheid, de sociale partners en het individu. Het is een systeem opgebouwd uit drie lagen of pijlers: een vaste basis onder regie van de overheid, een aanvulling via de cao, en een toefje room naar keuze van het individu. Voorzieningen als de Algemene Bijstandswet (ABW), de Algemene Ouderdomswet (AOW) en een nog in te voeren Algemene Arbeidsongeschiktheidswet (AAW) kunnen als eerste pijler worden aangemerkt. De AAW kan worden ingericht door een samenvoeging van de Inkomensvoorziening Volledig Arbeidsongeschikten (IVA) voor geheel arbeidsongeschikte werknemers met een in het leven te roepen voorziening voor zelfstandigen inclusief zzp'ers.<sup>11</sup> In de tweede pijler komt dan een werkloosheidsverzekering onder regie van sociale partners. Premies en uitkeringen kunnen dan weer zo nauw mogelijk aan elkaar worden gekoppeld en op een zo laag mogelijk niveau (onderneming/bedrijfstak). Premiedifferentiatie hoort daarbij. Afwenteling van lasten op de overheid wordt bij wet uitgesloten, zodat de werkloosheidswet niet weer de kans krijgt te worden misbruikt als afvoergoot van de arbeidsmarkt. *Moral hazard* – voortkomend uit roekeloos gedrag omdat men weet uiteindelijk toch uit de nood te worden geholpen door de overheid, zoals recent aangetoond door de banken en de regering van Griekenland – wordt daardoor voorkomen. Vervolgens hoort in de tweede pijler een aanvullend pensioenstelsel. Het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA heeft dit nader uitgewerkt in zijn rapport *Naar een solide en solidair pensioenstelsel*.<sup>12</sup> Het bevat een voorstel voor een uitgekiend stelsel van collectieve en individuele arrangementen voor een aanvullend pensioen. Ook hier moet worden voorkomen dat de overheid een greep in de kas kan doen wanneer het haar uitkomt, zoals hedentendage aan de orde van de dag is. Bij een beschikbare premie als uitgangspunt kan de invloed van de werkgevers worden gemitigeerd en de verantwoordelijkheid vooral bij de vakbonden worden belegd. Als aanvulling op de AAW kan de Werkhervattingsregeling Gedeeltelijk Arbeidsongeschikten (WGA) in de tweede pijler worden opgenomen. Verder moet worden overwogen om bij arbeidsongeschiktheid onderscheid te maken tussen beroepsrisico's en sociale risico's. Werkgevers hebben geen invloed op de sociale risico's en kunnen daarvoor ook moeilijk verantwoordelijk worden gehou-

den. In Duitsland werkt dit systeem al jaren goed en blijkt de nadruk op preventie veel groter te zijn dan in ons land. Individuele particuliere verzekeringen kunnen als derde pijler worden toegevoegd. Dit zal zich vooral kunnen voordoen bij de oudedagsverzekering.

In de tweede plaats kan de Zorgverzekeringswet als verplichte verzekering blijven gehandhaafd. Wel zou een strakkere band tussen premie en uitkering moeten worden nagestreefd. Dit betekent een substantieel eigen risico en een substantiële nominale premie. Ook zou het de voorkeur verdienen dat de patiënt zelf de rekening voor gemaakte ziektekosten krijgt toegestuurd. Hij kan deze kosten dan declareren bij zijn zorgverzekeraar. Zodoende wordt bevorderd dat de ziekenhuizen en artsen eindelijk een deugdelijke kostprijadministratie inrichten, en de patiënt kan controleren of de rekening klopt.

In de derde plaats kan worden gewerkt aan een herstel van de collectieve arbeidsovereenkomst (cao). Nu worden er cao's afgesloten in bedrijven en bedrijfstakken waar nauwelijks vakbondsleden werkzaam zijn. De leden

*De cao is van en voor elke werknemer en die werknemer dient dan ook bij te dragen aan de totstandkoming van een cao*

betalen dus voor de totstandkoming van de cao, terwijl niet-leden ervan profiteren. Dit uitvretergedrag zou zo veel mogelijk moeten worden uitgebannen. De cao is van en voor elke werknemer en die werknemer dient dan ook bij te dragen aan de totstandkoming

van een cao. Bij het verstrekken van uitkeringen zouden de bonden voor hun leden een voorkeurspositie kunnen bedingen, zoals ook in België gebruikelijk is. Cao's zouden verder meer het karakter moeten krijgen van kaders waarbinnen per onderneming maatwerk kan worden geleverd.

In de vierde plaats zou het bij de overheveling van zorgvoorzieningen naar gemeenten de voorkeur verdienen wanneer deze voorziening gepaard gaat met een uitkering door de centrale overheid in het algemene deel van het gemeentefonds, zonder oormerk. Tezamen met een uitbreiding van het eigen belastinggebied voor gemeenten, die op de algemene uitkering kan worden gekort, wordt de band tussen beslissen, betalen en genieten zodoende aangehaald en wordt afwenteling van de lasten op de centrale overheid, maar ook overbodige inmenging in de gemeentelijke bevoegdheden door dezelfde centrale overheid, afgeknepen.

In de vijfde plaats dient de band tussen sociale zekerheid en arbeidsmarkt te worden aangehaald. Een uitkering is een tijdelijke overbrugging van de periode tussen de ene baan en de volgende. Re-integratie is het effectiefst wanneer deze plaatsvindt meteen nadat de werkloosheid is

ingetreden en een eventuele omscholing aansluit op de vraag van werkgevers. Gemeenten zijn verantwoordelijk voor de re-integratie via de werkbedrijven en werken daarin samen met uitzendorganisaties.<sup>13</sup> Op het niveau van de onderneming wordt werkgelegenheid en inkomensbeleid aan elkaar geknoopt, zodat het communicerende vaten zijn.<sup>14</sup> Delen staat dan centraal in plaats van graaien door de top.<sup>15</sup> Behoud van werkgelegenheid komt in de plaats van ontslagrondes.

#### Noten

- 1 Joop M. Roebroek en Mirjam Hertogh, *'De beschavende invloed des tijds'. Twee eeuwen sociale politiek, verzorgingsstaat en sociale zekerheid in Nederland*. Den Haag: VUGA, 1998; Mirjam Hertogh, *'Geene wet, maar de Heer!' De confessionele ordening van het Nederlandse sociale zekerheidsstelsel, 1870-1975*. Den Haag: VUGA, 1998.
- 2 Roebroek & Hertogh 1998, p. 141.
- 3 Roebroek & Hertogh 1998, p. 185.
- 4 Sociaal-Economische Raad, *Advies inzake de wettelijke ouderdomsverzekering*. Den Haag: SER, 1954, pp. 107-112.
- 5 Zie Parlementaire enquête Uitvoeringsorganen sociale verzekeringen, *Rapport van de commissie*. TK 1992-1993, 22 730, nrs. 7-8 (7 september 1993).
- 6 K.G. de Vries en J.F. Hoogervorst, *Structuur Uitvoering Werk en Inkomen. Nader kabinetsstandpunt*. TK 1999-2000, 26 448, nr. 7 (24 januari 2000).
- 7 Anneke van der Giezen en Pierre Koning, 'De noodzaak van kennis over beleid en uitvoering op regionaal niveau', *Economisch Statistische Berichten*, 100(4706s) (26 maart 2015), p. 45.
- 8 Jan-Maarten van Sonsbeek, Anneke van der Giezen en Rob Witjes, 'Activerende sociale zekerheid. Leren uit onderzoek bij beleidsontwikkeling', *Economisch Statistische Berichten*, 100(4706s) (26 maart 2015), p. 5.
- 9 Cees Oudshoorn, *Grenzeloos groeien. Verdienen met een ondernemende samenleving*. Den Haag, 2014, p. 49.
- 10 Een geharnast betoog ter ondersteuning van deze voorkeur is te vinden bij W. Aantjes, 'Het S.E.R.-advies inzake de ouderdomsvoorziening principieel aanvaardbaar?', *Anti-Revolutionaire Staatskunde* 24 (1954), nr. 10, pp. 303-336.
- 11 Oudshoorn 2014, p. 52.
- 12 Wetenschappelijk Instituut voor het cda, *Naar een solide en solidair pensioenstelsel*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het cda, 2014.
- 13 Wetenschappelijk Instituut voor het cda, *Toegepast op de arbeidsmarkt*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het cda, 2010.
- 14 Wetenschappelijk Instituut voor het cda, *Gespreide verantwoordelijkheid*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het cda, 1978, p. 113.
- 15 Zie Martin L. Weitzman, *The share economy*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

# Sociale innovatie als fundamentele pijler voor innovatiesucces en werkgelegenheid

*Vormen technologische trends als 3D-printen en robotisering een kans of een bedreiging voor gevestigde bedrijven en de arbeidsmarkt? Er zijn voor gevestigde organisaties voldoende mogelijkheden om middels innovatie dergelijke ontwikkelingen het hoofd te bieden. De sleutel tot succes is niet louter technologische innovatie, maar vooral de combinatie daarvan met de relatief onderbelichte sociale innovatie.*

---

door *Henk Volberda & Kevin Heij*

---

Volberda is als hoogleraar strategisch management en ondernemingsbeleid verbonden aan de Rotterdam School of Management, Erasmus Universiteit. Daarnaast is hij wetenschappelijk directeur van INSCOPE – Research for Innovation. Heij is als promovendus verbonden aan de Rotterdam School of Management en is als projectmanager actief bij INSCOPE.

ONTWIKKELINGEN ALS SNELLE(RE) TECHNOLOGISCHE VERANDERINGEN, kortere productlevenscycli, toenemende concurrentie en vervaging van industriegrenzen verminderen de levensduur van bestaande concurrentievoordelen en vergroten zo de noodzaak voor innovatie om daarmee nieuwe concurrentievoordelen te ontwikkelen.<sup>1</sup> In het recent verschenen rapport *Deep shift* van de Global Agenda Council on the Future of Software & Society van het World Economic Forum worden bijvoorbeeld verschillende ontwikkelingen genoemd op het gebied van software en dienstverlening die een diepgaande impact hebben op de samenleving.<sup>2</sup> Onder deze ontwikkelingen vallen draagbare en implanteerbare technologieën, Big Data, het *Internet of Things*, de deeleconomie en 3D-printen (zie figuur 1).

FIGUUR I: TRENDS OP HET GEBIED VAN SOFTWARE EN DIENSTVERLENING

Trend	Toelichting	Impact op de samenleving
Mensen en het internet (draagbare en implanterbare technologieën)	De relatie tussen mensen, met informatie, en hun omgeving	Mensen interacteren op nieuwe manieren met andere mensen en met objecten
Computer-technologie, communicatie en opslag	Toegankelijkheid van computercapaciteit	Computer- en opslagcapaciteit worden voor mensen makkelijker bereikbaar
Internet of Things, Big Data en kunstmatige intelligentie	Een toename van kleinere, goedkopere en slimmere sensoren in tal van objecten, processen, enzovoort, en beschikbaarheid van meer data over mensen en objecten	Veranderende besluitvormingsprocessen: kunstmatige intelligentie en robotica krijgen meer invloed op besluitvorming en werktaken
Deeconomie	Verschuiving richting op netwerk en platform gebaseerde modellen waarbij bezittingen gedeeld worden	Consumenten kunnen het heft meer zelf in handen nemen, waarbij bepaalde organisaties (zoals banken) een meer faciliterende functie krijgen en/of voor het vertrouwen zorgen
Digitalisatie (3D-printen)	Het printen van fysieke objecten uit basis-materialen	Het thuis vervaardigen van producten

Bron: gebaseerd op World Economic Forum, Global Agenda Council on the Future of Software & Society, *Deep shift. Technology tipping points and societal impact. Survey Report*. Genève: World Economic Forum, 2015.

Een adequate fit tussen een organisatie en haar (veranderende) omgeving is cruciaal voor een organisatie om succesvol te zijn of om te overleven, maar hoe dienen gevestigde organisaties om te gaan met de zojuist genoemde trends en andere ontwikkelingen? Sommige wetenschappers stellen dat grote, gevestigde bedrijven niet adequaat kunnen veranderen<sup>3</sup> of dat hun succes toe te schrijven is aan het voortbouwen op bestaande activiteiten.<sup>4</sup> Volgens deze wetenschappers bouwen gevestigde bedrijven voort

op hun succes en verdwijnen ze op een gegeven moment, om dan te worden opgevolgd door nieuwe, jonge bedrijven.<sup>5</sup> Anderen stellen dat gevestigde bedrijven juist wendbaar genoeg zijn (of dat kunnen worden) om zich aan te passen aan de veranderende omgeving,<sup>6</sup> of zelfs in staat zijn om de omgeving zelf te beïnvloeden.<sup>7</sup> Het moge duidelijk zijn dat het voor de werkgelegenheid niet goed is als organisaties verdwijnen; aan de andere kant biedt dat ruimte voor de oprichting en groei van jonge, nieuwe bedrijven, wat weer nieuwe arbeidsplaatsen oplevert.

De media hebben tal van voorbeelden belicht van de teloorgang van arbeidsplaatsen bij bedrijven die zich te weinig of te laat hebben aangepast aan de veranderende omgeving. Hierbij valt te denken aan Oad Reizen, Miss Etam of V&D, die het hebben afgelegd tegen de opkomst van bedrijven die opereren via het internet. Taxibedrijven vrezen voor minder werk door UberPop. Dit artikel bekijkt hoe gevestigde bedrijven zich middels innovatie adequaat kunnen aanpassen aan bepaalde ontwikkelingen, zoals die op het gebied van robotisering, of hoe zij dergelijke ontwikkelingen zelf kunnen initiëren om zo hun eigen bedrijfsprestaties en het aantal arbeidsplaatsen te handhaven of te bevorderen. Innovatie kan voor organisaties in de hedendaagse dynamische wereld het ultieme voordeel en de grootste uitdaging vormen.<sup>8</sup>

Bij innovatie wordt vaak gedacht aan de technologische kant daarvan, waarvan investeringen in onderzoek en ontwikkeling (*research and development*, R&D) en het aantal patenten voornamelijk indicatoren zijn. Nieuwe technologische kennis verkregen door R&D-investeringen verklaart echter maar in beperkte mate het innovatiesucces van organisaties.<sup>9</sup> Een adequate fit tussen een organisatie en haar (meer dynamische) omgeving stelt nieuwe eisen aan de organisatie zelf. Innovatieve manieren van managen, organiseren, werken en samenwerken – samen aangeduid als *sociale innovatie* – zijn belangrijke verklarende variabelen om nieuwe technologische kennis succesvol aan te wenden.<sup>10</sup>

Dit artikel belicht hoe gevestigde bedrijven met een actieve focus op zowel technologische als sociale innovatie hun innovatiesucces en het aantal arbeidsplaatsen kunnen bevorderen. Hiertoe wordt eerst ingegaan op sociale innovatie. Daarna komen de effecten van sociale innovatie (al dan niet in combinatie met technologische innovatie) op de bedrijfsprestaties en op het aantal arbeidsplaatsen aan bod. Dit brengt ons tot de conclusie dat het antwoord op de vraag of trends (zoals robotisering) voor bestaande organisaties – en voor de bijbehorende werkgelegenheid – een kans of een bedreiging vormen, afhangt van of organisaties behalve met technologische innovatie ook adequaat actief zijn met sociale innovatie. De empirische bevindingen die gepresenteerd worden in dit artikel zijn



grotendeels afkomstig uit de Erasmus Concurrentie en Innovatie Monitor.<sup>11</sup>

#### SOCIALE INNOVATIE

Sociale innovatie omvat innovatieve organisatievormen (flexibel organiseren), het ontwikkelen van nieuwe managementvaardigheden (dynamisch managen), het realiseren van hoogwaardige arbeidsrelaties (slimmer werken) en cocreatie (samen met anderen innoveren) (zie ook figuur 2).<sup>12</sup>

In vergelijking met technologische innovatie is sociale innovatie meer indirect gerelateerd aan (fysieke) primaire processen.<sup>13</sup> Het omvat onder meer een nieuw beleid van het management op het gebied van het aantrekken en ontwikkelen van personeel, het door het management structureren van taken, autoriteit en beloningen, en het toewijzen van resources.<sup>14</sup>

In vergelijking met technologische innovatie is sociale innovatie meer contextspecifiek, minder tastbaar en meer ambigu. Het succes van een sociale innovatie is grotendeels afhankelijk van de mate waarin deze wordt aangepast aan de specifieke context van de organisatie.<sup>15</sup> De contextgebonden aard van sociale innovatie maakt het voor buitenstaanders veel lastiger om de implementatie ervan in voldoende detail te begrijpen, wat imitatie moeilijker maakt.<sup>16</sup> Doordat sociale innovatie lastig door concurrenten te kopiëren is, draagt deze bij aan een duurzamer concurrentievoordeel.<sup>17</sup>

Daarnaast speelt sociale innovatie een belangrijke rol bij het faciliteren van de creatie en het in verhoogde mate aanwenden van nieuwe technologische kennis. Zo bevorderen innovatief leiderschap en aparte eenheden voor het creëren van nieuwe technologische kennis – ingezet naast eenheden die gericht zijn op de mainstreamactiviteiten – de initiatie en realisatie van nieuwe technologische kennis.<sup>18</sup> Verschillende managementwetenschappers stellen dat niet zozeer de aanwezigheid van nieuwe kennis, maar meer de mate waarin deze adequaat wordt aangewend, bepalend is voor het concurrentievoordeel.<sup>19</sup> De nieuwe technologische kennis

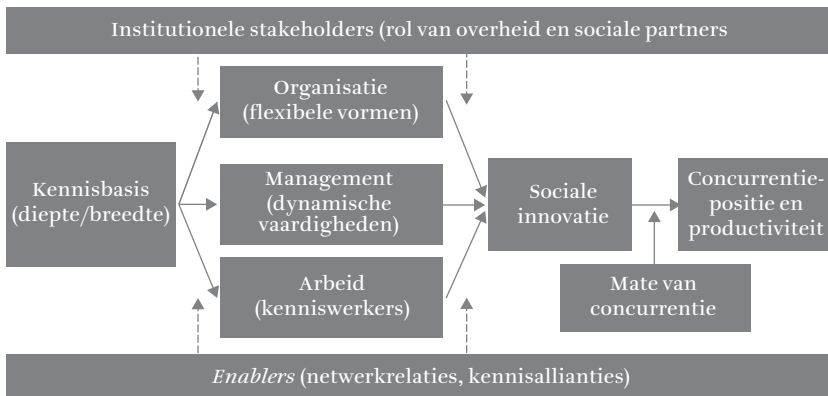
*Sociale innovatie speelt een fundamentele rol bij het in een verhoogde mate aanwenden van technologische kennis*

dient gecombineerd te worden met de andere kennisgebieden van een organisatie, zoals marketing: op die manier neemt de waarde ervan toe. Sociale innovatie speelt dus een fundamentele rol bij het in een verhoogde mate aanwenden van technologische kennis,<sup>20</sup> wat een hand-

dig middel is in de huidige tijd, waarin kennis snel veroudert. Zo heeft IKEA een organisatorische eenheid opgericht met als doel om kennis die in het

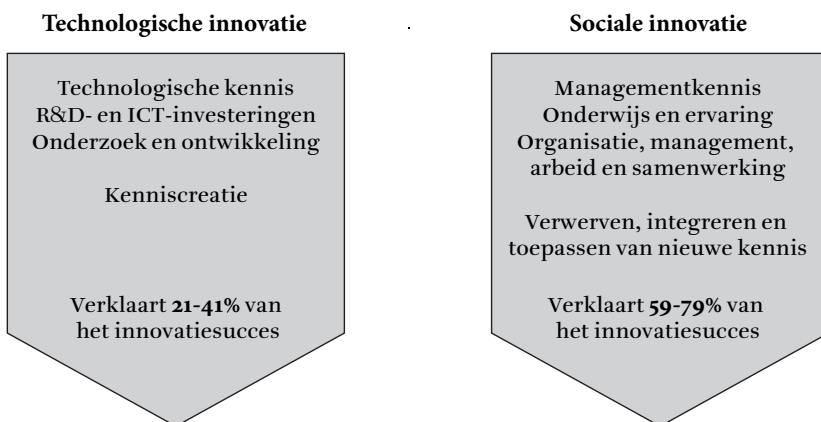
ene land is opgedaan, ook in andere landen aan te laten wenden.<sup>21</sup> Uit data van de Erasmus Concurrentie en Innovatie Monitor over meerdere jaren komt naar voren dat sociale innovatie relatief gezien 59-79% bijdraagt aan het innovatiesucces van Nederlandse bedrijven, terwijl technologische innovatie hieraan relatief gezien 21-41% bijdraagt (zie ook figuur 3).<sup>22</sup>

FIGUUR 2: OVERZICHT SOCIALE INNOVATIE



Bron: INSCOPE, *Erasmus Concurrentie en Innovatie Monitor*. Rotterdam: Rotterdam School of Management, Erasmus Universiteit, 2014; Henk Volberda en Menno Bosma, *Innovatie 3.0. Slimmer managen, organiseren en werken*. Amsterdam: Mediawerf, 2011.

FIGUUR 3: TECHNOLOGISCHE VERSUS SOCIALE INNOVATIE



Bron: Erasmus Concurrentie en Innovatie Monitor 2006-2014.

## DE KRACHT VAN TECHNOLOGISCHE INNOVATIE ÉN SOCIALE INNOVATIE

Sociaal innovatieve bedrijven scoren ook beter op diverse prestatie-maatstaven ten opzichte van hun niet sociaal innovatieve tegenhangers. Dit verschil bedraagt bijvoorbeeld 29% bij het introduceren van nieuwe producten en diensten en 13% bij de bedrijfsprestaties. Ook op diverse ‘zachtere’ bedrijfsprestaties scoren sociaal innovatieve bedrijven beter. Zo is de medewerkerstevredenheid bij sociaal innovatieve bedrijven gemiddeld 26% hoger dan die bij niet sociaal innovatieve bedrijven. En tevreden en betrokken medewerkers kennen een positieve samenhang met klanttevredenheid, productiviteit en veiligheid op de werkvloer.<sup>23</sup> Sociale innovatie vermindert eveneens het verloop onder medewerkers.<sup>24</sup>

De kracht van technologische innovatie en sociale innovatie komt vooral naar voren als beide intensief en op een gesynchroniseerde manier worden toegepast.<sup>25</sup> Dit heeft niet alleen betrekking op het innovatiesucces en de bedrijfsprestaties, maar ook op de werkgelegenheid. Uit de Erasmus Concurrentie en Innovatie Monitor 2013-2014 komt naar voren dat vooral bedrijven die niet sociaal innovatief zijn een afname kennen van het aantal arbeidsplaatsen. Bij bedrijven die noch technologisch, noch sociaal innovatief zijn is de afname van het aantal arbeidsplaatsen gemiddeld 4,2%. Dergelijke bedrijven varen een behoudender koers, wat over de tijd ten koste gaat van de werkgelegenheid, bijvoorbeeld doordat producten verouderen. Bij bedrijven die niet sociaal maar wel technologisch innovatief zijn, is deze daling 5,8%. Zulke bedrijven hebben grotere moeite om technologische innovatie om te zetten in betere bedrijfsresultaten. Dat beperkte rendement op de investeringen in technologische innovatie gaat onder andere ten koste van de mogelijkheden om nieuwe medewerkers aan te nemen. Met andere woorden: bedrijven die eenzijdig inzetten op technolo-

*Bedrijven die intensief investeren in zowel technologische als sociale innovatie kennen een gemiddelde toename van het aantal medewerkers van 8,3%*

gische innovaties (robotisering, Internet of Things, 3D-printen, Big Data, enzovoort) kunnen een arbeidsuitstoot verwachten van gemiddeld bijna 6%. Bedrijven die intensief investeren in zowel technologische als sociale innovatie kennen een gemiddelde toename van het aantal medewerkers van 8,3%. Bedrijven die zowel technolo-

gisch als sociaal innovatief zijn presteren beter op meerdere prestatie-maatstaven, en dergelijke successen bieden ruimte voor nieuwe arbeidsplaatsen.

Sociale innovatie gaat gepaard met veranderende arbeidsverhoudingen binnen organisaties. In het klassieke arbeidsperspectief opereren medewerkers als het ware als een verlengstuk of voorloper van een machine, waarbij ze nauw afgebakende taken met een relatief hoge frequentie uitvoeren. Bij innovatieve arbeidsverhoudingen worden medewerkers juist aangemoedigd om te bepalen of wat ze doen correct is, en om dat zo nodig aan te passen. Het arbeidsbestand van moderne organisaties bestaat dan ook meer uit kenniswerkers,<sup>26</sup> want kenniswerkers met een specialisme en kennis van aanpalende vakgebieden zijn beter in staat om kansen en bedreigingen – bijvoorbeeld op het gebied van robotisering – te herkennen, te selecteren en ernaar te handelen.<sup>27</sup> Ze moeten hiervoor dan uiteraard wel voldoende vrijheid en ondersteuning van het management krijgen. Het aantrekken van nieuwe medewerkers met specifieke talenten en kennis vraagt om ander hrm-beleid, waarin er ook rekening mee wordt gehouden dat het arbeidsbestand moet aansluiten bij de omgeving.

Veranderingen in technologie hebben ook invloed op hoe het management zijn eigen activiteiten uitvoert. Zo maken ICT-ontwikkelingen just-in-time (JIT)-management mogelijk. De rol van informatie- en communicatietechnologieën op de mate van decentralisatie van besluitvorming is tweezijdig. Enerzijds bevorderen interne communicatietechnologieën zoals intranet en kennismanagementsystemen informatie-uitwisseling tussen het centrale topmanagement en het eerstelijnsmanagement, wat centralisatie van besluitvorming bevordert; anderzijds zorgen technologieën zoals ERP en SAP, die het eerstelijnsmanagers makkelijker maken om informatie te verkrijgen, juist weer voor decentralisatie van besluitvorming.<sup>28</sup> Een cruciale taak van het management is het zien aankomen van veranderingen, zoals robotisering, om daar vervolgens naar te handelen, of om dergelijke nieuwe technologieën zelf te creëren en op de markt te brengen.<sup>29</sup>

Of technologische trends een kans of een bedreiging vormen voor gevestigde organisaties – inclusief de bijbehorende werkgelegenheid – hangt dus af van hoe zij met die ontwikkelingen omgaan. Organisaties kunnen floreren door behalve met technologische innovatie ook intensief actief te zijn met sociale innovatie. Dit vergroot hun weerbaarheid in de huidige dynamische wereld.

*Noten*

1 Constantine Andriopoulos en Marianne Lewis, 'Exploitation-exploration tensions and organizational ambidexterity. Managing paradoxes of innovation',

*Organization Science* 20 (2009), nr. 4, pp. 696-717; Henk Volberda, *De flexibele onderneming. Strategieën voor succesvol concurreren*. Deventer: Kluwer, 2004.

2 World Economic Forum, Global Agenda Council on the Future of Software &

- Society, *Deep shift. Technology tipping points and societal impact. Survey Report*. Genève: World Economic Forum, 2015.
- 3 Vgl. Todd Moss, G. Tyge Payne en Curt Moore, 'Strategic consistency of exploration and exploitation in family businesses', *Family Business Review* 27 (2014), nr. 1, pp. 51-71; Volberda 2004.
  - 4 Chris Zook en James Allen, 'The great repeatable business model', *Harvard Business Review* (november 2011), pp. 107-114.
  - 5 Vgl. Volberda 2004.
  - 6 Vgl. Moss e.a. 2014; Volberda 2004.
  - 7 Vgl. David Teece, 'Business models, business strategy and innovation', *Long Range Planning* 43 (2010), nr. 2-3, pp. 172-194; Henk Volberda en Arie Lewin, 'Co-evolutionary dynamics within and between firms. From evolution to co-evolution', *Journal of Management Studies* 40 (2003), nr. 8, pp. 2111-2136.
  - 8 Andriopoulos & Lewis 2009.
  - 9 Henry Chesbrough, 'Business model innovation. It's not just about technology anymore', *Strategy & Leadership* 35 (2007), nr. 6, pp. 12-17; Teece 2010.
  - 10 Fariborz Damanpour, Richard Walker en Claudia Avellaneda, 'Combinative effects of innovation types and organizational performance. A longitudinal study of service organizations', *Journal of Management Studies* 46 (2009), nr. 4, pp. 650-675; Michael Mol en Julian Birkinshaw, 'Against the flow. Reaping the rewards of management innovation', *European Business Forum* 27 (2006), pp. 24-29.
  - 11 De Erasmus Concurrentie en Innovatie Monitor wordt sinds 2006 onder leiding van Henk Volberda uitgevoerd door INSCOPE – Research for Innovation van de Erasmus Universiteit Rotterdam. Voor dit grootschalige onderzoek worden jaarlijks circa tienduizend organisaties in Nederland benaderd. Het betreft organisaties uit een breed scala aan sectoren. Voor de vragenlijst wordt gebruikgemaakt van gevalideerde schalen uit de academische literatuur. Alvorens de vragenlijsten op te stellen, worden er interviews gehouden met afgevaardigden van het Nederlandse bedrijfsleven, met wetenschappers en met potentiële respondenten. Dit resulteert in nieuwe inzichten in de succesfactoren van sociale innovatie, uitdagingen en de relevante ontwikkelingen in verschillende sectoren. Naast survey-data worden er data verzameld uit complementaire bronnen, zoals uit jaarverslagen. Tevens worden er interviews gehouden met een selectie van de deelnemende bedrijven.
  - 12 Henk Volberda, Harry Commandeur, Frans Van Den Bosch en Kevin Heij, 'Sociale innovatie als aanjager van productiviteit en concurrentiekracht', *M&O: Tijdschrift voor Management & Organisatie* 67 (2013), nr. 5 (themanummer *Sociale innovatie*), pp. 5-34; Henk Volberda, Frans Van Den Bosch en Kevin Heij, 'Management innovation. Management as fertile ground for innovation', *European Management Review* 10 (2013), nr. 1, pp. 1-15.
  - 13 Mary Crossan en Marina Apaydin, 'A multi-dimensional framework of organizational innovation. A systematic review of the literature', *Journal of Management Studies* 47 (2010), nr. 6, pp. 1154-1191.
  - 14 Fariborz Damanpour, 'The adoption of technological, administrative, and ancillary innovations. Impact of organizational factors', *Journal of Management* 13 (1987), nr. 4, pp. 675-688.
  - 15 Shahzad Ansari, Peer Fiss en Edward Zajac, 'Made to fit. How practices vary as they diffuse', *Academy of Management Review* 35 (2010), nr. 1, pp. 67-92.
  - 16 Teece 2010.
  - 17 Julian Birkinshaw, Gary Hamel en Michael Mol, 'Management innovation', *Academy of Management Review* 33 (2008), nr. 4, pp. 825-845; Fariborz Damanpour en Deepa Aravind, 'Managerial innovation. Conceptions, processes, and antecedents', *Management and Organization Review* 8 (2012), nr. 2, p. 423-454.
  - 18 Mary Benner en Michael Tushman, 'Process management and technological innovation. A longitudinal study of the photography and paint industries',

- Administrative Science Quarterly* 47 (2002), nr. 4, pp. 676-706.
- 19 Mark Hansen, Lee Perry en Shane Reese, 'A Bayesian operationalization of the resource-based view', *Strategic Management Journal* 25 (2004), nr. 13, pp. 1279-1295; David Sirmon, Michael Hitt, Duane Ireland en Brett Gilbert, 'Resource orchestration to create competitive advantage. Breadth, depth, and life cycle effects', *Journal of Management* 37 (2011), nr. 5, pp. 1390-1412.
- 20 Michael Mol en Julian Birkinshaw, 'The sources of management innovation. When firms introduce new management practices', *Journal of Business Research* 62 (2009), nr. 12, pp. 1269-1280.
- 21 Anna Jonsson en Nicolai Foss, 'International expansion through flexible replication. Learning from the internationalization experience of IKEA', *Journal of International Business Studies* 42 (2011), nr. 9, pp. 1079-1102.
- 22 Henk Volberda, Frans Van Den Bosch en Kevin Heij, 'Een béétje maakt slechter. De rol van sociale en technologische innovatie bij innovatiesucces', *M&O: Tijdschrift voor Management & Organisatie* 67 (2013), nr. 5 (themanummer *Sociale innovatie*), pp. 35-56.
- 23 James Harter, Frank Schmidt en Theodore Hayes, 'Business-unit-level relationship between employee satisfaction, employee engagement, and business outcomes. A meta-analysis', *Journal of Applied Psychology* 87 (2002), nr. 2, pp. 268-279.
- 24 Gary Hamel, 'First, let's fire all the managers', *Harvard Business Review* (december 2011), pp. 48-60.
- 25 Damanpour e.a. 2009; Volberda e.a. 2013.
- 26 Volberda 2004.
- 27 Dorothy Leonard-Barton, *Wellsprings of knowledge. Building and sustaining the sources of innovation*. Harvard Business School Press, 1995; Mol & Birkinshaw 2009.
- 28 Nicholas Bloom, Raffaella Sadun en John Van Reenen, 'Recent advances in the empirics of organizational economics', *Annual Review of Economics* 2 (2010), nr. 1, pp. 105-137.
- 29 John Roberts, *The modern firm. Organizational design for performance and growth*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

*Antonie Fountain*

## ‘Dan kraak je toch een kerk?’

‘Ik ben de Vluchtkerk niet begonnen, maar was er wel vanaf het begin bij betrokken. Je bent natuurlijk knettergek om met een paar onervaren vrijwilligers een onderdak voor “illegalen”, vluchtelingen, te gaan opzetten in het centrum van één van de rijkste steden van het land. In de regel zou je zeggen “Vluchtelingen zijn mijn probleem niet”, maar als iedereen dat zegt, is het niemands probleem en die vlieger gaat niet op.’

‘Bij mij is met de paplepel ingegoten dat er belangrijker zaken in het leven zijn dan een veilige baan en een goede hypotheek. Mijn ouders werken al mijn hele leven bij Jeugd met een Opdracht, een missionaire organisatie die ook al afwijkend was. Zij deden lekenzending, en je moest om dat te doen er zelfs voor betalen. Het onvermogen om een normaal leven te willen leiden, zorgt ervoor dat je bereid bent verder te kijken dan de geijkte paden.’

‘Een aantal jaren geleden werkte ik voor een marketingbureau, een goede baan, en in de weekenden was ik rockmusicus. En toch had ik toen al het idee dat er meer was dan geld verdienen voor mij, mijn klanten, en de baas. Op een gegeven moment werd ik geconfronteerd met het probleem van kindslavernij in de cacao-industrie. In een heel korte periode, twee of drie weken, gebeurde er iets met mij. We hebben allemaal een opdracht: God liefhebben boven alles en je naaste als jezelf. En we hebben allemaal wel ergens een roeping. Die vond ik toen: ga in de wereld rondkijken. Ik heb mijn baan



ANTONIE FOUNTAIN (1978)

Mensenrechtenactivist, lobbyist en publicist.

opgezegd en de Nederlandse tak van stichting STOP THE TRAFFIK opgericht, om die kindslavernij aan te pakken.’

\* \* \*

‘Toen kwam de Vluchtkerk: ik zat op het verkeerde moment op de verkeerde plek naast de verkeerde persoon. Ik zat in een vergadering bij de Tweede Kamer naast iemand die ik via via wel kende. Zij vertelde dat zij bezig was met de illegalen en vluchtelingen die toen aan de Notweg in Amsterdam bivakkeerden. Drie weken later ontmoette ik haar toevallig weer. Het was op de

dag dat de Notweg werd ontruimd. Ze vertelde dat de vluchtelingen op dat moment naar het politiebureau werden gebracht. Terwijl ze dat vertelde kreeg ze een sms'je van een collega die die mensen begeleidde: ze werden in tweetallen op straat gezet, in de Bijlmermeer. Het was 30 november, het zou gaan vriezen. Ik dacht: Dit is mijn stad, en dan maken we 130 mensen gewoon in één klap dakloos? We zijn toen mensen gaan bellen en met een groep betrokken mensen hebben we die vluchtelingen onderdak kunnen geven. In kraakpanden en in gebouwen van het zendingsgenootschap waar mijn ouders voor werken konden ze voor die nacht slapen. Maar op veel van die plekken waren overdag activiteiten, dus na die eerste nacht moesten ze weer weg, de straat op. Wat doe je dan? Wat ieder zinnig mens zou doen: we kraakten een leegstaande kerk. We hebben er wel lang over gediscussieerd: kraken. Er waren politici bij betrokken van partijen die tegen kraken waren. Die kerk was ook totaal ongeschikt als onderkomen. Maar het was beter dan wat de staat oplegde: gedwongen dakloosheid.'

'Het was natuurlijk een rechttoe rechtaan illegale kraakactie. Daar ben ik zelf overigens niet betrokken bij geweest; ik was de persoon met een grote mond en een netwerk, anderen zijn veel beter geweest in het regelen van allerlei praktische zaken.'

\* \* \*

'De vluchteling is geen profiteur; die kritiek komt van mensen die een beperkte kennis hebben van waarom wij het hier zo rijk hebben en het dáár zo arm is. Wij profiteren in Nederland veel meer van hun armoede dan zij van onze rijkdom. Mensen hebben ook geen idee wat het betekent om met je dochtertje van 3 vierhonderd meter naar de kust

van Griekenland te zwemmen nadat je bootje is omgeslagen; in Afghanistan is er echt geen schoolzwemmen.'

'Iemand als Evert van Benthem, die naar Canada emigreerde, is een gelukszoeker. Ga je gang. Maar iemand die huis en haard ontvlucht omdat hij vreest voor zijn leven, bedreigd wordt of in totale armoede leeft, heeft een veel validere reden. Dat betekent niet dat je zonder eisen iedereen maar toelaat; mensen moeten wel meedoen met de maatschappij hiér. Maar ondertussen mogen die vluchtelingen hier helemaal niets doen. Dat is fataal. Het Europese Comité voor Sociale Rechten heeft zich daar duidelijk over uitgesproken, en het kabinet legt die uitspraak naast zich neer. Het inhuurmanste is iemand verhinderen mens te zijn.'

'Het gaat nooit om hen die de macht hebben, maar altijd om hen die géén macht hebben. Zijn de zwakken beschermd? Zo niet, dan moet je daar wat aan doen. Je moet niet altijd blind partij kiezen voor de underdog, maar je moet wel zorgen dat de zwakken bescherming hebben. Bonhoeffer zegt iets in de trant van: het is niet alleen de taak van christenen om de wonden te verzorgen van hen die zijn verpletterd door de wielen van het onrecht, maar ook om een spaak in het wiel van dat onrecht te steken. Het maakt niet uit in welk systeem je je bevindt; als christen hoor je voor de zwakken op te komen.'

Naar: Hans Groen, 'Antonie Fountain: Vluchtkerk', in: Christelijk-Sociaal Congres, *De kracht van verbondenheid. Perspectieven in een netwerksamenleving. Naar een visie voor het CSC2016*. Doorn/Den Haag: Christelijk-Sociaal Congres, 2015, pp. 33-35.



# Vrijheid, verantwoordelijkheid en vertrouwen in organisaties

*Organisaties hebben een morele opdracht om bij te dragen aan een betere samenleving. En binnen organisaties heeft eenieder zijn rol te vervullen, zoals ieder orgaan binnen een menselijk lichaam ook zijn functie heeft. Het probleem is dat de overheid het morele gedrag van organisaties steeds meer wil afdwingen, met een toenemende regeldruk als gevolg. Daarmee wordt organisaties, en de mensen daarbinnen, de vrijheid en verantwoordelijkheid ontnomen om zelf morele afwegingen te maken. Vertrouwen en persoonlijke verantwoordelijkheid zijn de sleutels voor moreler gedrag van organisaties.*

---

door *Jan Jacob van Dijk*

---

De auteur is gedeputeerde voor de provincie Gelderland en bijzonder hoogleraar christelijk-sociaal denken aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

DOOR VELEN WORDT GEKLAAGD OVER DE GROTE HOEVEELHEID REGELS waarmee mensen in hun dagelijks leven geconfronteerd worden. Burgers klagen erover, maar vele organisaties zijn evenmin tevreden over de vele beperkingen die ze opgelegd krijgen. En ook binnen die organisaties lopen veel mensen te mopperen over de vele procedures en regels waaraan ze zich te houden hebben. Waarom zijn al die regels er? In deze bijdrage wil ik ingaan op de vraag of het gedrag van organisaties wel zo sterk gestuurd moet worden door overheidsregels. Is het niet mogelijk dat organisaties veel meer hun eigen verantwoordelijkheid nemen in deze samenleving? In mijn ogen kan dat. In deze bijdrage wil ik daar een lans voor breken. Maar eerst de vraag: hoe kijkt het christelijk-sociaal denken tegen een organisatie aan?

## WAT IS EEN ORGANISATIE?

Het christelijk-sociaal denken ziet een organisatie als een gemeenschap van mensen die waarde wil creëren met als doel een betere samenleving. Ze doet dat door het produceren van goederen of het leveren van diensten. Als onderneming in de private sector is het de bedoeling dat de kosten van dit proces iets lager zijn dan de opbrengsten; de onderneming moet winst maken. Maar volgens het christelijk-sociaal denken staat de bijdrage aan een verbetering van de samenleving centraal, niet zozeer de winst. Binnen die organisatie heeft eenieder zijn rol te vervullen, zoals ieder orgaan binnen een menselijk lichaam ook zijn functie heeft. Ieder orgaan moet goed functioneren om ervoor te zorgen dat het geheel optimaal functioneert. Daarom moet iedereen binnen een organisatie, werknemers én leidinggevenden, zich goed voelen bij en zich kunnen herkennen in de doelstellingen van de organisatie. Dat zorgt ervoor dat mensen weten welke bijdrage zij aan het eindproduct leveren. Dat ze niet alleen verantwoordelijk zijn voor hun eigen rol in dat proces, maar zich verantwoordelijk voelen voor het hele proces en het eindproduct. En dat ze weten dat, mochten ze constateren dat hun eigen bijdrage of die van een ander de doelstelling in de weg staat, er een veilige omgeving is om dat bespreekbaar te maken. Dan kunnen ze hun persoonlijke verantwoordelijkheid nemen.

Dit staat haaks op de kern van het kapitalisme. In de woorden van Charles Taylor: ‘De eigenlijke kern van het kapitalisme is de drang om sociale kosten succesvol af te wentelen. De bijwerkingen worden als “externe effecten” verklaard of tot probleem van anderen verklaard. De afwenteling van de kosten (milieuvervuiling, verzwakking van sociale bindingen door onzekere werkgelegenheid of lage lonen) verhoogt de winsten. Dit procedé is voor het kapitalisme onweerstaanbaar.’<sup>1</sup> Die gedachte past niet binnen het christelijk-sociaal denken, waarin iedere organisatie zich bewust moet zijn van haar effecten op de omgeving, nu en in de toekomst.

Daar hoort de zogenoemde zorgplicht bij. Alle ondernemingen leveren een bijdrage aan een betere samenleving. Sommige hebben te maken met wettelijke bepalingen, andere met een publieke opdracht, die minder juridisch is vastgelegd. Elk bedrijf heeft de morele opdracht om die bijdrage aan de betere samenleving zo groot mogelijk te laten zijn. En dat gaat verder dan alleen maar het nakomen van de wettelijke verplichtingen. Een bedrijf als KPN moet dan overal de mobiele bereikbaarheid van 112 regelen en niet alleen voldoen aan de wettelijke plicht van 95 procent van het Nederlandse grondgebied – je zult maar tot die resterende 5 procent behoren. Op deze manier komt de persoonlijke verantwoordelijkheid voor de gehele onderneming tot uitdrukking.

## WAAROM ONTSTAAN ER MEER REGELS?

Blijkbaar heeft de christelijk-sociale opvatting over organisaties nog niet breed ingang in de samenleving gevonden. Anders waren er niet zo veel klachten over de hoge regeldruk te horen geweest. Waarom zijn die vele regels er nu? Er zijn veel oorzaken aan te wijzen, maar ik wil er hierna op slechts drie ervan ingaan.

Allereerst is de wereld de laatste dertig jaar sterk veranderd. Al in de jaren tachtig werd geconstateerd dat de omvang van de overheid sterk was toegenomen. Daar moest verandering in komen. Verzelfstandiging van overheidsdiensten was de oplossing. Sommige overheidsbedrijven werden private ondernemingen en mochten zich onderwerpen aan de tucht van de markt. Andere overheidsonderdelen werden op afstand geplaatst, zoals zelfstandige bestuursorganen (zbo's). De overheid werd kleiner, zoals ook

de bedoeling was. Dat leidde echter paradoxaal genoeg tot meer regels, want vooral de politiek had niet veel vertrouwen in een automatisch goed functioneren van deze op afstand geplaatste organisaties.

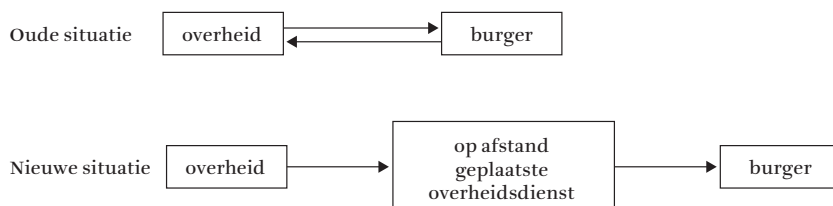
*In plaats van de tucht van de markt kwam er de gesel van de regelgeving*

Daarom greep de politiek naar het

instrument dat voor haar het makkelijkst voorhanden is, namelijk regelgeving. In plaats van de tucht van de markt kwam er de gesel van de regelgeving.

Voor de burger werd het nog ondoorzichtiger. Voorheen kon hij zijn beklag over de gebrekkige dienstverlening nog doen bij de politiek. Door het op afstand zetten lukte dat niet meer, want de politiek was er niet meer op aanspreekbaar.

In de oude situatie had de burger nog invloed op de overheidsdienst, en omgekeerd, maar in de nieuwe situatie was dat niet meer het geval (zie figuur 1). De overheid had via regels greep op de op afstand geplaatste overheidsdienst, maar niet meer op het dagelijks functioneren daarvan.



Figuur 1: Oude en nieuwe verhouding tussen overheid en burger.

Tegelijkertijd had de burger geen invloed meer op de op afstand geplaatste overheidsdienst. Dus wordt naar de politiek gekeken. Die laat zich niet onbetuigd en komt met nieuwe regels om het ongewenste gedrag van organisaties te corrigeren.<sup>2</sup>

In het verlengde daarvan lijkt het erop alsof we elkaar niet meer vertrouwen. De burger vertrouwt de instituties niet meer, wat voor een deel wordt verklaard doordat deze instituties de burgers niet vertrouwen. Eigenlijk komt dat door een verkeerde invulling van het begrip vertrouwen. Het begrip ‘vertrouwen’ verschilt fundamenteel van het begrip ‘zeker weten’. Ik vertrouw erop dat mijn vrouw voor altijd bij mij blijft, want dat hebben we zo afgesproken. Maar een garantie heb ik niet. Zij kan goede redenen hebben om mij toch te verlaten. Stel dat ik haar mishandel of dat ik onze kinderen misbruik. Ze heeft dan haar eigen persoonlijke verantwoordelijkheid genomen en daarmee een ander besluit genomen dan ik had verwacht. Ze heeft weliswaar mijn vertrouwen geschonden, maar ze had er een goede reden voor. Om nu te voorkomen dat zij mij zou verlaten kunnen we regels opstellen, maar dat gaat niet helpen.<sup>3</sup>

De politiek handelt vanuit deze verkeerde interpretatie van vertrouwen. Als het eens tegenvalt of als er een incident plaatsvindt, maakt het vertrouwen plaats voor nieuwe regels. Zo willen we nieuwe tegenvallers of foute beslissingen voorkomen. Een duidelijk voorbeeld daarvan is de manier waarop de decentralisatie in het sociale domein plaatsvindt. Gemeenten krijgen de verantwoordelijkheid overgedragen, krijgen financiële middelen en een volledige set met regels waaraan ze zich te houden hebben. De Tweede Kamer heeft zo’n gebrek aan vertrouwen in decentrale overheden dat de ruimte voor gemeenten om een eigen invulling aan het sociale beleid te geven, volledig is verdwenen. Paul Frissen noemt dit het ‘dochter-op-kamerssyndroom’: als ouder heb ik er vertrouwen in dat mijn dochter niet in zeven sloten tegelijk zal lopen als ze op kamers gaat, maar ik bel haar desondanks ieder kwartier om te weten waar ze uithangt.

In de derde plaats willen we amoreel gedrag corrigeren. Met immoreel gedrag bedoelen we dat mensen willens en wetens de normen overschrijden. Regels en wetten worden overtreden. Het is voor iedereen duidelijk waaraan men zich moet houden, maar om welke reden dan ook wordt een vastgestelde norm overtreden. Te hard rijden, geen belasting betalen, door het rode licht rijden; het zijn voorbeelden van immoreel gedrag. Amoreel gedrag kenmerkt zich doordat we precies binnen de formele lijntjes blijven. Ons precies houden aan de regels die er zijn. Het denken stopt daar dan ook. Er is nagegaan of de wet het verbiedt, en als blijkt dat dit niet zo is, dan mag het ook. En omdat het mag, doen we het. We denken niet verder meer na.<sup>4</sup>

Als ik als werkgever besluit om kinderen jonger dan 12 jaar in dienst te nemen, weet ik dat ik de Nederlandse wetgeving overtreed. Ik handel dan immoreel. Als ik als pensioenfonds geld leen aan een mijnbouwbedrijf in Colombia waarvan ik weet dat het gebruikmaakt van kinderarbeid, overtreed ik geen wet, al kan ik op mijn klompen aanvoelen dat die kinderen worden uitgebuit. Ik handel dan amoreel.

Door niet na te denken over de vraag of het goed is om dingen te doen, kan een besluit door anderen als immoreel worden opgevat. Er was geen wet die de top in de publieke sector verbood om met driemaal een ministersalaris naar huis te gaan. Dat werd na verloop van tijd door de samenleving en de politiek als immoreel gezien. Om dat gedrag tegen te gaan, stelde de politiek allerlei regels op. Concluderend kunnen we zeggen dat amoreel gedrag na verloop van tijd kan verworden tot immoreel gedrag. En hoe vreemd het misschien ook klinkt: door het opstellen van al die regels wordt het amorele gedrag eigenlijk ook nog eens beloond. Een organisatie hoeft dan namelijk niet langer na te denken over de vraag of iets al dan niet moreel aanvaardbaar is; dat hebben anderen toch al gedaan? Denk bijvoorbeeld aan de invoering van de ministersnorm voor wat betreft de salarissen. Daar hoeft een topfunctionaris niet meer over na te denken: dat is al gebeurd. Maar ook leden van Raden van Toezicht hoeven deze afweging niet meer te maken. Kortom: veel organisaties – en de mensen daarbinnen – wordt de vrijheid, maar tevens de verantwoordelijkheid ontnomen om zelf een morele afweging te maken.

#### NIEUW?

Het vraagstuk van amoreel gedrag is geen nieuw fenomeen. Al lange tijd is het amorele gedrag aanwezig in de westerse samenleving. Neem bijvoorbeeld het bedrijfsleven. De discussie over maatschappelijk verantwoord ondernemen vond daar haar oorsprong. Bij veel bedrijven was de aandacht voor de sociale en milieugevolgen van hun wijze van produceren marginaal.<sup>5</sup> Doorslaggegender was de prijs, zeker als het consumptieartikelen betrof. Veel bedrijven meenden dat, zolang ze binnen de kaders van de wet bleven, er eigenlijk niets aan de hand was. Er was geen wet die banken verbood om geld te lenen aan China voor de aanleg van grote stuwdammen om daarmee energie op te wekken. Dat miljoenen Chinezen moesten verhuizen werd bij de afweging niet betrokken. Dat het landschap en het milieu ernstig werden aangetast speelde geen rol bij de besluitvorming over deze financiering. De banken betoonden zich amoreel.

Door de opkomst van het maatschappelijk verantwoord ondernemen is hier meer aandacht voor gekomen, maar nog steeds ontlopen veel bedrij-

ven hun verantwoordelijkheid bij duurzaamheid en sociaal beleid. Ze overtreden geen wetten. Het bedrijfsleven meent ook dat het zijn verantwoordelijkheid niet is om op de mensenrechten te letten. Dat is toch de verantwoordelijkheid van de overheid?<sup>6</sup>

Juist die laatste opvatting zien we steeds meer terug. De overheid in haar rol van wetgever heeft bepaald aan welke regels we ons moeten houden. Als die regels een bepaald gedrag niet verbieden, wordt de a-contrario-redenering gevolgd, namelijk dat het dan is toegestaan. Daarmee wordt de overheid steeds meer gezien als de morele hoeder binnen de samenleving.

#### VAN WIE IS DE MORAAAL?

Daarmee zijn we bij de kern van het probleem gekomen, en we zouden kunnen stellen dat hiermee de hedendaagse ‘sociale quaestie’ is beschreven.<sup>7</sup> Volstaat het dat de overheid bepaalt welke koers van een organisatie moreel verantwoord is of niet? Zeker als een overheid – volgens de voorgaande redenering – haar morele opvattingen uitsluitend als wetgever duidelijk kan maken, komt deze vraag nadrukkelijk bovendrijven. Als het morele gedrag in een samenleving bepaald wordt door de door de overheid opgestelde en af te dwingen regels, wordt ons dan niet de ruimte ontnomen om onze verantwoordelijkheid te gaan dragen en onze eigen morele afwegingen te maken? Is het niet de nieuwe sociale kwestie dat de overheid te veel de rol van de organisatie overneemt?

Natuurlijk is er sprake van een wisselwerking tussen het amorele gedrag en de roep om meer regels. Als organisaties binnen het kapitalistische systeem per definitie hun verantwoordelijkheid niet willen dragen, zoals Taylor stelt, wordt de roep om regels steeds luider. Maar naarmate er meer regels zijn, wordt de burger minder gestimuleerd om na te denken over de keuzes waar hij voor staat. ‘Dat zullen anderen al wel gedaan hebben, dus hoef ik het zelf niet meer te doen’, is de redenering dan. En velen vinden het ook wel makkelijk om de verantwoordelijkheid af te schuiven op de overheid. Zolang de overheid zich nog steeds gelegitimeerd voelt om nieuwe regels op te stellen, zal het denken over morele vraagstukken binnen organisaties eerder afgeremd dan gestimuleerd worden.

#### CHRISTELIJK-SOCIAAL ANTWOORD

Zoals uit het voorgaande mag worden begrepen, zal vanuit het christelijk-sociaal denken het invoeren van extra regels niet worden bepleit. Sterker nog: het tast de mogelijkheid van het nemen van eigen verantwoordelijkheid ernstig aan en perkt daarmee de vrijheid in. Daar staat tegenover dat

ook het christelijk-sociaal denken zeer kritisch staat tegenover het gebrek aan moreel handelen binnen vele organisaties.

Zoals eerder is gesteld beschouwt het christelijk-sociaal denken een organisatie als een gemeenschap van mensen. De mens staat centraal en moet in een organisatie zijn verantwoordelijkheid nemen. Vanuit de christelijk-sociale traditie wordt ervan uitgegaan dat de mens een opdracht heeft gekregen, namelijk om zichzelf te ontwikkelen en eraan bij te dragen dat het de gemeenschap waarvan hij deel uitmaakt, goed zal gaan. Hij is geroepen om deze opdracht te vervullen. Over de manier waarop hij die roeping invult, wil de mens zich verantwoorden: tegenover God, zijn medemens en de gemeenschap als geheel. Wil een mens dit op een goede manier doen, dan zal hij zich laten aanspreken door de persoonlijke verantwoordelijkheid: de mens is verantwoordelijk voor zijn keuzes en handelingen, waarbij deze keuzes erop gericht zijn de goede gemeenschap te realiseren. Hij mag deze verantwoordelijkheid niet afwentelen op een overheid of op andere instituties: de mens zelf is en blijft verantwoordelijk.<sup>8</sup>

Daarmee is de mens geroepen om zijn verantwoordelijkheid breed op te vatten. Elke keuze moet hij kunnen verantwoorden. Daarbij mag hij zich niet verschuilen achter de beperkte rol die hij speelt of de bescheiden rol die zijn werkgever of organisatie in het geheel speelt. Doet een mens of organisatie dat wel, dan vat deze de eigen verantwoordelijkheid te beperkt, te functioneel op. Door de sterk toegenomen arbeidsdeling binnen organisaties voelen veel werknemers zich uitsluitend verantwoordelijk voor hun eigen werkzaamheden, en niet voor hun bijdrage aan het geheel van de productie of dienstverlening van de organisatie. Dit geldt trouwens ook voor de verantwoordelijkheidsopvatting van een gehele organisatie. Als die zich beperkt tot uitsluitend het eigen handelen en de organisatie niet kijkt naar haar rol in de gehele keten, kan ook gesproken worden van een functionele verantwoordelijkheidsopvatting. Moet ik als pensioenfonds alleen denken aan de maximale opbrengsten van mijn belegd vermogen, of heb ik ook een verantwoordelijkheid voor de manier waarop dat maximale rendement wordt behaald? Moet ik als bank ook kijken naar de effecten van plannen van een investeerder die bij mij geld wil lenen, of moet ik een aanvraag uitsluitend beoordelen op de kans dat ik het geïnvesteerde vermogen weer terugkrijg? Binnen iedere organisatie worden besluiten genomen door mensen. Als ook die zich beperken tot functionele verantwoordelijkheid, zal het amorele gedrag de boventoon blijven voeren. Willen we amoreel gedrag tegengaan, zonder direct in allerlei regelzucht te vervallen, dan zullen we meer nadruk op de persoonlijke verantwoordelijkheid moeten leggen.

Maar dan moet de mens wel in staat worden gesteld om die verantwoordelijkheid te nemen. Dat dat nu te weinig gebeurt, komt niet alleen door de

overmatige regelzucht van de overheid, maar eveneens doordat mensen binnen de samenleving en organisaties onvoldoende ruimte krijgen om hun persoonlijke verantwoordelijkheid in te vullen. In plaats van door de overheid opgelegde regelgeving over de salarissen in de publieke sector, zouden binnen de publieke sector voldoende checks-and-balances ingebouwd moeten zijn om dergelijke uitwassen te voorkomen. Dat geldt evenzeer voor het bedrijfsleven.

Over simpele zaken als salarissen wordt dan direct weer gedacht aan institutionele arrangementen, zoals de invloed van de remuneratiecommissie, de ondernemingsraden of de aandeelhouders. Dat is echter niet het antwoord, want dan wordt opnieuw de persoonlijke verantwoordelijkheid verschoven naar instituties en dat is niet de bedoeling. Het helpt, maar het is niet het antwoord.

Het moet uit de mens zelf komen. De mens zelf moet de ruimte en de plicht voelen om morele afwegingen te maken. Dat gaat niet vanzelf. Als lange tijd de ruimte niet geboden en dus ook niet gevoeld is om zelfstandig morele afwegingen te maken, moeten we niet vreemd opkijken dat mensen dat ook niet zomaar weer zullen oppakken. Het zal hun weer geleerd moeten worden. Binnen organisaties

*De mens zelf moet de ruimte en de plicht voelen om morele afwegingen te maken*

moet gewerkt worden aan een cultuurverandering, opdat dergelijke morele gesprekken in alle veiligheid gevoerd kunnen worden. Ze kunnen zo hun eigen morele afwegingen maken, maar ook anderen aanspre-

ken op hun afwegingen. Dat geldt binnen arbeidsorganisaties, binnen gezinnen, de politiek, maatschappelijke organisaties en de samenleving in haar geheel. Alleen zo kan het amorele gedrag in de samenleving te lijf worden gegaan zonder dat we hoeven te vervallen in het opstellen van allerlei normen, regels en wetten.

Dit lijkt in deze tijd van afnemend vertrouwen in elkaar moeilijk haalbaar. Toch spreken we vaak uit dat we vertrouwen hebben in een organisatie. Dat lijkt een vrijblijvende belofte, want ik kan dat vertrouwen na een incident gemakkelijk weer opzeggen. Maar eigenlijk klopt dat niet. Want als ik vertrouwen nog eens nader analyseer, betekent het dat ik een relatie aanga met een organisatie.<sup>9</sup> Ik vertrouw die organisatie iets toe, en het kan dus ook aan mij liggen dat mijn vertrouwen wordt geschonden. Ik verlies dus van mijzelf. Als dat tot eenieder doordringt, moet vanzelf de volgende vraag bij ons naar boven komen: hoe kan ik de ander helpen ervoor te zorgen dat ik mijn vertrouwen niet meer zal verliezen? Hoe kan ik hem helpen om het in hem gestelde vertrouwen waar te maken? Dat vergt een forse



verandering van de cultuur binnen organisaties en bij de overheid. In plaats van op afstand te blijven staan en regels op te stellen, zal de dialoog met organisaties aangegaan moeten worden om hen te ondersteunen in hun zoektocht naar het creëren van waarde om de samenleving beter te maken. Binnen organisaties moeten de leden van het managementteam het goede voorbeeld geven en zich als visionaire coach opstellen, en niet als boekhouder of controller. Vertrouwen en persoonlijke verantwoordelijkheid: dat zijn de sleutels naar een moreler gedrag van organisaties.

#### Noten

- 1 Charles Taylor, 'Kapitalismus ist unser faustischer Pakt', *Die Zeit*, nr. 19 (4 mei 2005). Geciteerd in Gerrit de Kruijf, *Ethiek onderweg. Acht adviezen* (tweede druk). Zoetermeer: Meinema, 2008, p. 64.
- 2 Zie onder meer: Parlementaire Onderzoekscommissie Privatisering/Verzelfstandiging Overheidsdiensten, *Verbinding verbroken? Onderzoek naar de parlementaire besluitvorming over de privatisering en verzelfstandiging van overheidsdiensten. Hoofdrapport*. Den Haag: Sdu, 2012.
- 3 Zie voor een andere beschouwing hierover: Jan Jacob van Dijk, 'It's trust, stupid!', in: Idem (red.), *It's trust, stupid. Over vertrouwen*. Kampen: Kok, 2009, pp. 9-34.
- 4 Kijk voor het amorele gedrag in de Engelse financiële sector in: Joris Luyendijk, *Dit kan niet waar zijn. Onder bankiers*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact, 2015.
- 5 Zie hiervoor: Sociaal-Economische Raad, *De winst van waarden. Advies over maatschappelijk ondernemen*. Den Haag: SER, 2000.
- 6 C.A.J. Herkströter, 'Multinationale bedrijven zijn niet de plaatsvervanger van de politiek', *Internationale Spectator* 51 (1997), nr. 10, pp. 550-554.
- 7 Abraham Kuyper introduceerde deze term tijdens het Christelijk-Sociaal Congres van 1891. In zijn ogen moest een sociale kwestie verstaan worden als een architectonische fout in de verdeling van verantwoordelijkheden in de samenleving.
- 8 H. Wijffels, 'Overheid en verantwoordelijkheid', in: P.A.G. Cammaert en C.A. van den Berg (red.), *Congresboek van het Christelijk Sociaal Congres 1991. Congresgebeuren en flankerende activiteiten, teksten van inleidingen, verslagen van werkgroepen en van hoorzittingen, deelnemers*. Kampen: Kok, 1992, pp. 107-116.
- 9 A. Peperzak, 'Vertrouwen', in: Van Dijk 2009, pp. 35-54.



*Verbondenheid  
als uitdaging*

*Lans Bovenberg*

## ‘Economie draait om relaties’

*De kern van de economie* is voor veel Nederlanders een begrip. Sinds 1962 hebben honderdduizenden middelbare scholieren economieles gehad aan de hand van dit studieboek van Arnold Heertje. ‘Op mij heeft Heertje een behoorlijke invloed gehad’, vertelt Lans Bovenberg. ‘Zijn lesmethode wordt net als veel ander economieonderwijs gekenmerkt door een grote mate van rationalistisch optimisme. Alsof mensen op basis van de ratio precies weten wat goed voor ze is. In werkelijkheid hebben ze vaak geen idee wat ze precies willen, maken ze systematische fouten en ontberen ze de wilskracht om te doen wat ze willen. Daarnaast staat een niet-relatieve, individualistisch mensbeeld centraal in het economieonderwijs. Dat miskent dat je andere mensen nodig hebt om gelukkig te worden.’

‘Ontegenzeggelijk werkt zo’n rationalistisch en individualistisch mensbeeld door in de keuzes die mensen maken in hun leven en in hun relaties. Als je jonge mensen leert dat de wereld zo in elkaar zit, gaan ze zich er ook naar gedragen’, aldus Bovenberg.

Scholieren hebben volgens hem dringend een nieuwe bril nodig om het sociale leven in al zijn facetten te begrijpen en te verbeteren. Bovenbergs missie voor de komende jaren: een nieuwe onderwijsmethode ontwikkelen voor het voortgezet onderwijs. Hij heeft inmiddels een investeerder gevonden en een staf die hem ondersteunt bij de uitvoering. Hij blijft verbonden aan Tilburg University, waar hij de helft van zijn tijd zal blijven



LANS BOVENBERG (1958)

Hoogleraar economie aan Tilburg University. Ontwikkelt een nieuwe lesmethode voor economie voor de middelbare school.

besteden aan zijn huidige activiteiten en de andere helft aan de nieuwe lesmethode.

\* \* \*

‘De economie gaat niet alleen over geld, maar over het hele sociale leven. De kern van de economie is relationaliteit, samenwerking. In onze methodiek staan intermenselijke relaties dan ook centraal. De mens is van nature een sociaal wezen. Enerzijds is hij als mens waardevol en heeft hij een creatief potentieel. Anderzijds is ieder mens beperkt en hulpeloos als hij op zichzelf is aangewezen.’

‘Naast relationaliteit is rationaliteit een kernwaarde van de economie. De economie draait om verstandig kiezen. Kiezen is noodzakelijk vanwege schaarste; niet alle behoeften kunnen worden vervuld. Maar er zal wel verstandig moeten worden gekozen door de kosten en de baten af te wegen.’

‘In die zin kun je deze economische begrippen zien als het alfabet van het leven: ze leren je samen te werken en verstandig te kiezen, in de micro-economie (het persoonlijk leven), de meso-economie (bedrijven en organisaties) en de macro-economie (de economische systemen). Uiteindelijk gaat het om het creëren van win-winsituaties. Als we met elkaar samenwerken en elkaars sterke en zwakke punten uitruilen, kunnen we onze talenten volop ontplooiën ten behoeve van elkaar.’

‘Met onze benadering van economie keren we in feite terug naar de wortels van de economische wetenschap. In de achttiende eeuw, de tijd van Adam Smith, de geestelijk vader van de moderne economie, waren economie en ethiek geïntegreerde vakgebieden. En economie betekent oorspronkelijk natuurlijk ook “huishoudkunde”: het verstandig organiseren van menselijke huishouding zodat samenwerking wordt gestimuleerd ten behoeve van menselijk welzijn. We zijn het besef van de verbondenheid tussen economie en ethiek in de loop van de tijd kwijtgeraakt.’

\* \* \*

‘Voor mij is de inzet voor deze lesmethode in wezen een manier om mensen te helpen het heilige in hun leven te herkennen. Het gaat erom, in een geseculariseerde en ontheilige context, iets van een gevoel van gezamenlijkheid te creëren, iets wat onszelf over-

stijgt, op weg naar een meer relationele maatschappij. De religieuze openheid voor het grotere geheel schuilt ten diepste in ieder mens: we zijn niet alleen op zoek naar geluk, maar ook naar betekenis. Dat willen we kinderen meegeven: het leven krijgt smaak door samen met en voor elkaar vorm te geven aan de goede samenleving. Je mag er zijn, met jouw volle mens-zijn, maar je bent tegelijkertijd deel van een groter geheel.’

Bovenberg denkt dat hij het tij mee heeft. ‘Economie is sinds een aantal jaren echt breder aan het worden. Het gaat niet alleen meer over geld of over de vraag “markt of overheid”. Langzamerhand dringt het besef door dat economie draait om relaties. En zeker na de financieel-economische crisis is er behoefte aan een economie die zich niet richt op individueel eigenbelang, maar op ethiek, empathie, intrinsieke motivatie en zich inzetten voor anderen.’

‘Scholieren begrijpen heel goed dat economie draait om relaties en samenwerking. Het zijn begrippen die aansluiten bij hun belevingswereld. Ze zijn zelf al in feite eco-

.....  
 ‘Scholieren begrijpen heel goed dat economie draait om relaties en samenwerking’  
 .....

noom in hun relaties met vrienden, en binnen hun gezin en familie. Als ze dit soort inzichten in de werking van economie in het onderwijs meekrijgen, helpt hen dat hopelijk bij de keuzes in hun leven en bij de inzet voor de samenleving.’

# Civiele economie: markt als ontmoeting, bedrijf als gemeenschap

*De vernieuwende kracht van de kapitalistische markt-economie is uitgewerkt. Hoog tijd om het bijna vergeten concept van 'civiele economie' weer tevoorschijn te halen. Dat erkent de intrinsiek menselijke waarde van economische relaties. De markt is niet alleen een voertuig voor vrijblijvend wederzijds voordeel, maar ook voor wederzijdse hulp, public happiness, beschaving, burgerlijke deugden en socialiteit.*

---

door *Luigino Bruni*

---

De auteur is hoogleraar micro-economie en geschiedenis van het economisch denken aan de universiteit LUMSA in Rome en coördinator van het project 'Economie van gemeenschap', dat honderden bedrijven motiveert om plaatsen van vernieuwing en gemeenschap te worden en een deel van hun winst te bestemmen voor de noden van de armen. Binnenkort verschijnt zijn, samen met Alessandra Smerilli geschreven, boek *De ongekende kant van de economie. Gratuïteit en markt* (Nieuwkuijk: Nieuwe Stad).

DE KAPITALISTISCHE VISIE VAN DE MARKTECONOMIE mag dan opmerkelijke economische, technologische en maatschappelijke resultaten hebben voortgebracht, ze loopt inmiddels op haar eind: haar innovatieve en beschavende kracht raakt uitgeput.<sup>1</sup> Hoewel de economie begon als een wetenschap over het welzijn en geluk van burgers in hun samenleven, heeft ze deze dimensie geleidelijk volledig verloren. Economie werd de wetenschap van wat meetbaar is in geld. Burgers zijn individuen zonder gemeenschap geworden.

Deze reductionistische visie van economie gaat uit van een cynisch mensbeeld dat van een schrale antropologische visie op menselijke relaties getuigt. De economische wetenschap heeft er helaas voor gekozen de meest

basale en pessimistische drijfveren van de mens als uitgangspunt te nemen en is daarom geneigd ieder individu te beschouwen als een gewiekste opportunist die zich alleen inzet en correct gedraagt wanneer hij de juiste *incentives* (prikkel) krijgt of geconfronteerd wordt met controles en sancties.

Wat zou er gebeuren als de economische wetenschap de processen van het economische verkeer zou interpreteren vanuit een ander, positiever en meer optimistisch mensbeeld? Dat is wat in de achttiende eeuw gedaan werd door de Napolitaanse school, waar met name filosoof-econoom Antonio Genovesi (1713-1769), generatiegenoot van Adam Smith, zich bezighield met deze vraag. Hij zag de mens vooral als een sociaal wezen dat in de ontmoeting met de ander zichzelf realiseert. Het is tijd voor een rehabilitatie van dit meer optimistische spoor: dat van de zogenoemde ‘civiele economie’, waarin de intrinsiek menselijke waarde van economische relaties wordt erkend. De markt is niet alleen een voertuig voor vrijblijvend wederzijds voordeel, maar ook voor wederzijdse hulp, *public happiness*, beschaving, burgerlijke deugden en socialiteit. In de geschiedenis van de economie heeft de denkrichting van de ‘civiele economie’ het afgelegd tegen de Britse traditie van de ‘uncivil’ politieke economie, waarmee de homo economicus tot tweehonderd jaar eenzaamheid werd veroordeeld.

#### CIVIELE ECONOMIE

‘Civiel’ heeft de betekenis van beschaafd, maar ook – in het verlengde daarvan – van niet individualistisch en sociaal: de mens is zoals Aristoteles zei een ‘politiek’ of ‘sociaal’ wezen: een ‘civiel’ wezen.<sup>2</sup> Economie is voor Genovesi op de eerste plaats ontmoeting, zoals alle andere domeinen van intermenselijk verkeer ontmoeting, relatie, verbondenheid zijn. Dat schept de mogelijkheid van innovatie en kansen op ontplooiing van levensmogelijkheden.

Onmiskkenbaar was het mede de markteconomie die een vrije samenleving mogelijk maakte, namelijk door de ongelijkheid te doorbreken die de armen in de greep hield van de gunsten van de feodale heren. Maar onder de druk van haar eigen succes is ze nu doorgeslagen naar een ongebreidelde vrijheid zonder verbondenheid. En daarmee ontnemt ze mens en samenleving de kans op bloei. De eenzijdige benadering van de markteconomie, zoals die van het Angelsaksische model, beschrijft economische transacties enkel als de som van de persoonlijke belangen van individuen. Die blijven ‘immuun’ voor elkaar; zij werken samen zonder elkaar werkelijk te ontmoeten, zonder elkaar ‘aan te raken’.

Hoe groot is hier het verschil met de gang van zaken *binnen* bedrijven. Een bedrijf is voor zijn succes juist aangewezen op een hechte samenwer-

king waarbij men niet om de ander heen kan. De aankooptransactie van een vliegticket kan gezien worden als het op ‘immune’ wijze samenbrengen van twee gescheiden belangen: voor de een vervoer, voor de ander winst. Maar op de betreffende vlucht dient er tussen de bemanningsleden wél een intensieve samenwerking te zijn; van ‘veilige’ immuniteit kan hier geen sprake zijn. Het verbaast dan ook niet dat er nauwelijks economen zijn die een *markttheorie* funderen op een deugdethiek, terwijl er op het terrein van de *managementtheorie* tal van vormen zijn van ondernemingsethiek, gebaseerd op de deugdethiek van Aristoteles en Thomas van Aquino.

Maar de Angelsaksische, neutrale vorm van economische interactie hoeft niet de enige mogelijkheid van markteconomie te zijn. De continentaal-Europese versie van economische samenwerking was, zeker in de Latijnse wereld, duidelijk anders, omdat de culturele en religieuze bedding daarvan niet individualistisch was maar communautair. Een bewijs hiervan vormen (of vormden althans) de vele Italiaanse familiebedrijven, coöperaties en typische *distretti industriali*,<sup>3</sup> die een belangrijke pijler van de Italiaanse economie vormen. Hier was het onderscheid tussen samenwerking *ad intra* (binnen de onderneming) en samenwerking *ad extra* (in de markten) niet zo pregnant, in ieder geval tot voor kort. In Latijnse landen gold de traditie van de ‘civiele economie’, die heel het economische en maatschappelijke gebeuren zag als een zaak van werkelijke samenwerking en reciprociteit.

Er is nog een andere opvallende paradox: het vreedzaam naast elkaar bestaan van een radicale afwijzing van bazen en controles in de politieke sfeer en de even radicale aanvaarding van bazen en controles in ondernemingen en organisaties. Er zijn oorlogen gevoerd en politieke opstanden gepleegd tegen tirannen en dictators, maar zodra we de openbare ruimte verlaten en de poort binnenlopen van onze onderneming of ons kantoor, hangen we onze democratisch gezinde burgerjas aan de kapstok en trekken we gedwee de kleding aan van de zich gedragende en gecontroleerde ondergeschikte.

Deze paradox hangt samen met wat het belangrijkste instrument aan het worden is van de kapitalistische cultus: de op geld waardeerbare incentive. We kunnen spreken van een regelrechte ideologie van de incentive die ons leven beheerst

en een levenssfeer van menselijke relaties creëert waarin niets meer intrinsieke waarde heeft en niets belangrijker is dan de kosten-batenafweging. Het overmatige gebruik van financiële prikkels reduceert de pluriforme

*Het overmatige gebruik van financiële prikkels reduceert de pluriforme natuur van de persoon*

natuur van de persoon. De vele menselijke motivaties zijn niet terug te brengen tot één enkele maatstaf en al helemaal niet tot enkel een geldelijke. Onvermijdelijk gaat dat ten koste van levensdiversiteit, creativiteit, gratuititeit, overvloed en vrijheid en loopt het uit op een verarming van organisaties, samenleving en personen, die een oneindige waarde hebben, ook omdat zij in de dingen en in zichzelf een waaier van waarden aantreffen.

Bovendien berust de afstemming die door de incentive wordt geproduceerd niet op wederkerigheid, maar op macht: het is degene die macht heeft die de incentive aanbiedt. De functie ervan is controle, niet vrijheid. De theorie van de incentive baseert zich op de hobbesiaanse hypothese dat menselijke wezens in aanleg opportunistisch zijn en dat hun doelstellingen via prikkels afgestemd moeten worden op die van de eigenaars en patroons.

Zo hoeft het niet te zijn. We vergissen ons als we denken dat in het bedrijf andere waarden niet zouden meetellen omdat ze te verheven zouden zijn voor de vulgaire wereld van de economie. Als dat zo was, zou het omvangrijke verschijnsel van coöperaties en sociale ondernemingen niet te verklaren zijn en evenmin de activiteit van vele ondernemers en werknemers in Europa die zich, als erfgenamen van een andere economische, geestelijke en maatschappelijke cultuur, instinctief verzetten tegen de logica van de incentives en die nog steeds consultants, banken en instituten weerstaan die hen in de fuik van de incentives willen lokken.

#### VRIJKOMEN VAN EEN SCHRALE MENSVISIE

Als we één ding van de huidige crisis kunnen leren is het wel dat economie en maatschappij, eenmaal gegrondvest op een *samenwerking-zonder-aanraking*, monstrueuze gestalten kunnen aannemen. Het *ethos* van het Westen is eeuwenlang een vlechtwerk geweest van individuen die vluchten voor de banden van de gemeenschap en op zoek zijn naar vrijheid, en van personen die zich in vrijheid met elkaar verbinden om goed te kunnen leven. Nu de slinger van de globale markt te veel is uitgeslagen naar de kant van individuen zonder verband, komt Europa de missie toe om de intrinsieke maatschappelijke en civiele natuur van de economie in herinnering te brengen, te koesteren en te beleven.

Hoe kunnen we het evenwicht hervinden? Het begint met de erkenning van het gelijktijdig naast elkaar bestaan van twee dimensies die voor al het economisch handelen beide even onmisbaar zijn ('co-essentieel' om zo te zeggen): zowel de instrumentele dimensie van het marktmechanisme als de dimensie van de intrinsieke motivaties. Het leven zelf laat zien dat



mensen die 's morgens opstaan om te gaan werken, ondernemen, handelen en ruilen, dat mede doen uit passie of idealisme en niet alleen om er economisch beter van te worden, hetgeen overigens niet een minder nobele doelstelling hoeft te zijn. Op de plaatsen waar de economie zich afspeelt, handelen personen vanuit de meest uiteenlopende en nooit eenduidige motivaties. Daarbij zijn de instrumentele en op eigenbelang gerichte motivaties niet serieuzer en wetenschappelijker dan intrinsieke en prosociale motivaties. In één en dezelfde persoon zijn allerlei vormen van motivatie werkzaam. Mensen hebben immers vele kanten en een pluralistische natuur.

Voor die te vaak onopgemerkte dimensie van intrinsieke motivaties kunnen we te rade gaan bij de notie 'gratuïteit'. Gratuïteit is de innerlijke houding die ertoe aanzet om iedere persoon, ieder wezen, ook zichzelf en heel de natuur, met groot respect tegemoet te treden, niet als 'ding' om te gebruiken maar als iets om te ontvangen, lief te hebben, omdat ze waarde hebben in zich: ze zijn *goed* in zich. Het is de gratuïteit die van een klant, collega of leverancier een persoon met een naam maakt. Als een wetenschapper niet opgaat in zijn onderzoek en zich niet laat leiden door de intrinsieke waarde van de wetenschap, los van de gedachte aan een toekomstige Nobelprijs; als de kunstenaar het werk dat hij aan het scheppen is niet bemint om het werk zelf maar slechts vanwege toekomstige kopers; als de ondernemer niet méér enthousiasme opbrengt voor zijn bedrijf dan voor de winst: dan zullen er geen of nauwelijks grote ontdekkingen, ondernemingen, kunstwerken tot stand komen.

Gratuïteit verandert de wereld, iedere morgen. Het is de kracht, aanwezig in alle mensen, die ook in de economie onuitgesproken maar mas-

*Gratuïteit verandert de wereld, iedere morgen. Het is de kracht, aanwezig in alle mensen, die ook in de economie werkzaam is als verborgen en innovatieve kracht*

sief werkzaam is, als verborgen en innovatieve kracht, niet minder effectief dan die andere kracht, het marktmechanisme van vraag en aanbod. Dit is niet het mensbeeld van de mens als 'krom stuk hout' (Kant) dat *alleen* met contracten (economische en sociale, zoals het sociaal verdrag van Hobbes) recht gebogen kan worden. Gratuïteit zit

van nature in ons. Als dat niet zo was, zouden we gevangenzitten in narcisme en niet in staat zijn tot ware schoonheid of welke deugd dan ook.

Soms neemt gratuïteit uitzonderlijke vormen aan. Dat is wanneer we te maken hebben met personen en gemeenschappen met een 'charisma': de bijzondere gave om mooie en goede dingen tot stand te brengen tot geluk

van velen en als aanstekelijke bron van verandering en innovatie. Het zijn bijzondere, vaak vergeten vindplaatsen van gratuïteit. Vindplaatsen met een grote economische en sociale betekenis. Af en toe, maar veel vaker dan we denken, verschijnen er onder ons mensen met een speciale gave van gratuïteit. We treffen ze niet alleen aan in religieuze omgevingen, maar ook in de economie en de politiek, in de milieubeweging en op het terrein van de mensenrechten. We worden omringd door mensen met deze gaven, maar niet altijd herkennen we ze. Ze versterken de gratuïteit in de wereld en wekken haar weer op in degenen die ermee in aanraking komen. De ontmoeting met een charisma is de ontmoeting met een stem die een beroep doet op onze gratuïteit. En als die gestorven lijkt te zijn, zegt die haar: ‘Talita koem, meisje, sta op.’<sup>4</sup> Het zijn de creatieve minderheden die het verschil maken als katalysatoren op weg naar een civiele samenleving en economie.

#### SOLIDARITEIT BINNEN EEN VRIJE MARKT

Het principe van gratuïteit verzoent de botsende visies van voor- en tegenstanders van een vrije markt: het maakt *binnen* het normale economische gebeuren solidariteitsdenken mogelijk en geeft naast efficiency, winst en berekening ook ruimte aan wederkerigheid, geschenk, schoonheid, gemeenschap en het niet-materiële, in één woord: gratuïteit. Deze laatste dimensie is even onmisbaar als de dimensie van het instrumentele. Het is hoog tijd dat ook de economische theorievorming erkent dat in de mens het vermogen aanwezig is tot het goede, tot deugdzaamheid, tot gratuïteit, tot méér dan opportunisme. Dan wordt duidelijk dat de voornaamste taak van instrumenten van economisch beleid en management moet bestaan in het activeren en versterken van het beste deel van de mensen.

Gratuïteit dient haar plaats te krijgen binnen de markteconomie en niet verbannen te worden naar de randgebieden van het sociale gebeuren. Wil de markteconomie functioneren en een duurzame en humane toekomst hebben, dan moet ze toestaan dat er in haar eigen domein – en niet slechts in het domein van gezin, overheid, buurt- of kerkgemeenschap – gedragingen ontwikkeld worden vanuit die ‘andere’ dimensie. Ze moet de *intrinsieke waarde van ontmoeting* erkennen die, net als in andere sociale interacties, ook in *economische* relaties besloten ligt. Als de economische wederkerigheid niet enkel begrepen en beleefd wordt als ‘wederzijds voordeel’, maar tevens als ‘wederzijdse hulp’ (Genovesi), wordt de economie waarlijk civiel.

---

*Noten*

- 1 Dit artikel is tot stand gekomen met dank aan Michel Bronzwaer, project-medewerker van Stichting Thomas More en promovendus theologie aan Tilburg University.
- 2 De term 'civiel' treffen we aan bij de twintigste-eeuwse humanismekenners Hans Baron en Eugenio Garin, die, anders dan Jacob Burckhardt, de eerste fase van het humanisme niet zien als het begin van het moderne individualisme, maar als *civic humanism*, waarin de stad (staat) de omgeving schept (en 'civiele deugden' vraagt) voor volledige menselijke ontplooiing.
- 3 Nijverheidsdistricten waar het midden- en kleinbedrijf zich toelegt op bepaalde producten, vervaardigd volgens eeuwenoude Italiaanse traditie. Een opvallend kenmerk van de *distretti* is de gemeenschapszin onder de bedrijven en binnen de hele regio.
- 4 De uitspraak 'Talita koem' verwijst naar de woorden die Jezus sprak ter genezing van het dochttertje van Jairo (vgl. Marcus 5: 41).

# ‘Best persons’ belichamen op geloofwaardige wijze verbinding tussen leefwereld en systeemwereld

*In achterstandswijken steekt het altijd sluimerende conflict tussen leefwereld en systeemwereld per definitie de kop op. Men kan het optreden van zogenoemde best persons als een oplossing voor dit probleem zien. Zij slagen erin een brug te slaan tussen het functioneren van de bestuurlijke of professionele systeemwereld en de vragen of verwachtingen die zich in de leefwereld van wijkbewoners aandienen. Ze beschikken niet over een magisch vermogen waardoor ze een oplossing vinden voor elk probleem, maar ze maken wel ernst met de waarden of idealen waar ze voor staan. Alleen op die manier kan de systeemwereld tegemoetkomen aan de materiële of immateriële verwachtingen die de bewoners van achterstandswijken koesteren.*

---

door *Gabriël van den Brink & Laurens de Graaf*

---

Van den Brink en De Graaf zijn als respectievelijk hoogleraar maatschappelijke bestuurskunde en universitair docent bestuur en beleid verbonden aan de Tilburgse School voor Politiek en Bestuur van Tilburg University.

IN HET AFGELOPEN DECENNIOUM zijn er diverse beleidsevaluaties verschenen over de aanpak van de zogenoemde probleemwijken. In die evaluaties wordt veelal gesproken over ‘best practices’, verwijzend naar een aanpak die zijn effectiviteit heeft bewezen. Dit artikel gaat niet over deze best practices, maar over ‘best persons’: personen die in staat zijn om anderen aan

zich te binden, en die binnen de wijkaanpak opvallen door hun onorthodoxe aanpak en doordat ze een zichtbaar resultaat boeken.

Wat onderscheidt best persons van gewone professionals? Hoe slagen zij erin het verschil te maken? Voordat we op het handelen van de best persons zelf ingaan,<sup>1</sup> moeten we een abstractere kwestie behandelen, te weten het verschil tussen leefwereld en systeemwereld.<sup>2</sup> Dat is nodig omdat de meeste professionele organisaties de trekken vertonen van een systeemwereld, terwijl de bewoners daarop reageren vanuit hun leefwereld.

#### PROBLEEMWIJKEN

Het contrast tussen systeem- en leefwereld is op vele terreinen van het moderne leven merkbaar. Het wordt evenwel acuut wanneer zich ernstige problemen aandienen. Wie bijvoorbeeld een afspraak met de dokter heeft, zal rustig op zijn beurt wachten zolang het om bescheiden ongemakken gaat. Het wordt anders wanneer we aan een ernstige ziekte lijden, wanneer we naar de EHBO moeten of wanneer het leven van een dierbare wordt bedreigd. Dan wil iedereen direct worden geholpen en moeten alle regels aan de kant. Een ander voorbeeld is het geval waarbij de gemeenteraad op democratische wijze besluit om in onze wijk een opvangcentrum voor drugsverslaafden te vestigen. Normaal gesproken leggen wij ons neer bij een democratische besluitvorming en respecteren wij de wethouder. Wanneer we echter het gevoel krijgen dat het opvangcentrum de veiligheid van onze kinderen bedreigt of de omzet van ons bedrijf, worden we minder inschikkelijk. Met andere woorden: het altijd sluimerende conflict tussen leefwereld en systeemwereld vlamt op wanneer we met een serieus probleem worden geconfronteerd.

Welnu, dat is in achterstandswijken per definitie het geval. Deze wijken kenmerken zich immers door het feit dat ze niet door één of twee problemen, maar door een hele serie achterstanden geplaagd worden.<sup>3</sup> De bewoners hebben niet alleen te maken met werkloosheid of een bescheiden inkomen, maar ook met overlast op straat, problemen van relationele aard, moeilijkheden op school, inbraken of bedreigingen, krappe en versleten woningen, uitsluiting op grond van etniciteit, negatieve beeldvorming in de media, enzovoort. Er is weinig fantasie voor nodig om te begrijpen dat de waardering van bewoners voor professionele organisaties, lokale overheden en andere delen van de systeemwereld door deze cumulatie van problemen niet groter wordt. Juist doordat ze in economisch, sociaal en mentaal opzicht met vele spanningen geconfronteerd worden, komt de overlap tussen systeem- en leefwereld niet snel tot stand. Integendeel. Het heeft er veel van weg dat genoemde spanningen in deze wijken zo sterk

aanwezig zijn dat ze een bedreiging vormen voor de geloofwaardigheid van het bestuurlijke en professionele handelen.

Dit probleem wordt nog versterkt door het feit dat de vele professionele organisaties die in deze wijken werken elk een eigen systematiek volgen. Als een persoon of een gezin in ernstige moeilijkheden komt, staat er een heel leger klaar aan gespecialiseerde instellingen. De sociale dienst, Bureau Jeugdzorg, de leerplichtambtenaar, de schuldsanering, het maatschappelijk werk, de reclassering, de politie, het stadsdeel, de wijkmanager en de woningcorporatie zijn enkele voorbeelden van de vele krachten die zich beroepshalve melden bij een gezin dat in de problemen zit. Hun grootste uitdaging is dat ze moeten samenwerken. Iedereen staat een integrale aanpak voor en er zijn talloze convenanten getekend om die samenwerking te bezegelen. Maar dat doet niets af aan het feit dat professionals er een eigen systematiek op na houden en al snel langs elkaar heen werken. Dat komt niet voort uit onwil of een gebrek aan inzet; verreweg de meeste professionals vinden samenwerking juist een goede zaak. De kwestie is veeleer dat ze vanuit hun professionaliteit een andere definitie van het probleem hebben en vaak andere werkwijzen volgen. Ook dat zet de geloofwaardigheid van het bestuurlijke en professionele handelen in deze wijken op het spel.

Onze belangrijkste bewering is dat men het optreden van zogenoemde best persons als een oplossing voor dit probleem kan zien. Zij slagen er vaak in een brug te slaan tussen het functioneren van de bestuurlijke of professionele systeemwereld en de vragen of verwachtingen die zich in de leefwereld van wijkbewoners aandienen.

#### BEST PERSONS

Hoe kan het dat best persons bij hun werk in Nederlandse achterstandswijken zo vaak succes hebben terwijl anderen veel minder resultaat boeken? Waarom slagen zij erin het vertrouwen van de bewoners te winnen, terwijl anderen zich doodlopen op een muur van wantrouwen? En hoe kan het dat ze dit jaren volhouden, terwijl anderen al gauw de handdoek in de ring gooien? Deze paragraaf presenteert het 'geheim' achter de manier van werken van de onderzochte best persons. 'Geheim' staat niet voor niets tussen aanhalingstekens: wij denken niet dat er een magische eigenschap bestaat die maakt dat best persons bij het aanpakken van de moeilijkheden in achterstandswijken kunnen toveren. In feite heeft hun succes een viertal redenen.

De eerste is dat door ons onderzochte best persons vaak werken op het *grensvlak van systeem- en leefwereld*. Ze zijn bijvoorbeeld wel in dienst bij de woningcorporatie, het politiekorps of de plaatselijke overheid, maar ze

nemen actief contact op met wijkbewoners. Het omgekeerde gebeurt ook: mensen die sterk in de leefwereld van de wijk geworteld zijn en van daaruit contact zoeken met bestuurders of professionals in de systeemwereld. In feite pendelen best persons voortdurend heen en weer tussen beide werelden. Daardoor zijn ze in staat om de problemen die voortvloeien uit de genoemde incongruentie tussen beide werelden van een praktische

*In feite pendelen best persons voortdurend heen en weer tussen systeemwereld en leefwereld*

oplossing te voorzien. Dat kan alleen doordat ze voldoende speelruimte hebben én het nodige improvisatievermogen aan de dag leggen. Dat geldt bijvoorbeeld voor de medewerkers van een sociale dienst die huisbezoeken afleggen om na te gaan wat op een bepaald

adres de problemen zijn. Aan de ene kant moeten zij gemeentelijk beleid uitvoeren, aan de andere kant moeten ze een open oog hebben voor de moeilijkheden waar het bezochte gezin zoal mee kampt. Zouden ze de regels van hun systeemwereld blindelings toepassen, dan wordt er niets opgelost. Uiteraard gaat ook het omgekeerde op: men kan zich niet alleen baseren op de leefwereld. Kenmerkend voor best persons is nu juist dat ze beide kanten op elkaar laten aansluiten en een oplossing zoeken die in beide werelden aanvaardbaar is. Dat vergt creativiteit en maatwerk, evenals het besef dat definitieve oplossingen zelden voorkomen.

De tweede reden heeft te maken met de individuele kwaliteiten van de best persons en hun manier van optreden. Kenmerkend is dat ze twee eigenschappen in zich verenigen die elkaar vaak uitsluiten. Hun eerste kwaliteit is dat best persons altijd een *ondernemende houding* aannemen. Ze zetten zich volledig in voor een project, ze gaan risico's en weerstanden niet uit de weg, ze laten een hoge mate van bevlogenheid zien en houden er een uitgesproken visie op na. Maar het zijn geen 'zwevers'. Ze zijn sterk gericht op het behalen van zichtbaar resultaat en grijpen elke gelegenheid aan om zaken te doen. Deze ondernemende houding staat vaak op gespannen voet met de regels, routines en procedures die de systeemwereld hanteert. De tweede kwaliteit van best persons is dat hun optreden een *grote mate van betrokkenheid* laat zien. Ze hebben een breed netwerk dat zich over diverse domeinen uitstrekt, ze spreken meerdere talen (zowel letterlijk als in metaforische zin) en leggen relaties tussen instellingen die in de regel langs elkaar heen werken. Maar het zijn evengoed mensen van vlees en bloed. Ze gaan een persoonlijke relatie met de wijkbewoners niet uit de weg, ze leggen een hoge mate van empathie aan de dag en verliezen de betekenis van het intermenselijk contact niet uit het oog. Het is vooral de

combinatie van deze twee kwaliteiten die bijzonder is: er bestaan ondernemers in soorten en maten, maar de ondernemer met een empathische houding blijkt relatief schaars. Er zijn veel professionals die betrokkenheid tonen, maar het komt veel minder voor dat zulke professionals een zichtbaar resultaat boeken. In die zin zijn de door ons onderzochte best persons niet representatief voor allen die in achterstandswijken aan het werk zijn. Ze steken duidelijk boven de 'doorsnee' uit en vertonen onmiskenbaar 'voorbeeldig gedrag'.

Het succes van best persons hangt in de derde plaats af van de vraag of er een 'fit' bestaat tussen de manier waarop ze handelen en de problemen waar bewoners van achterstandswijken mee worstelen. Men kan het ook eenvoudiger zeggen door te erkennen dat het in achterstandswijken meestal gaat om menselijke problematiek die om een menselijke oplossing vraagt. Als het probleem een kwestie van overlast gevende jongeren is, kun je wel een procedure volgen of een convenant opstellen, maar in feite heb je meer aan een agent die de juiste houding aanneemt. Als vrouwen door hun culturele achtergrond in een isolement dreigen te raken, kun je wel overleg voeren of een beleid ontwikkelen, maar in feite heb je meer aan een persoon die het vertrouwen van deze vrouwen geniet en als brug naar de buitenwereld fungeert. Met andere woorden: alleen wanneer het persoonlijk optreden van de professional past bij de aard van de problematiek is de kans op succes redelijk hoog. Daarbij kan men onderscheid maken tussen een viertal werkstijlen. Zo zijn de best persons die wij als *alledaagse doeners* hebben geduid relatief vaak in de achterstandswijken zelf actief. Ze willen zo min mogelijk last hebben van de procedures die een professionele organisatie hanteert en houden zich verre van het politieke bedrijf.<sup>4</sup> Wat dat betreft zijn de best persons die we als *bruggenbouwer* aanduiden actief in een andere omgeving. Ofschoon ze nadrukkelijk met de wijkbewoners in contact staan, voeren ze veel overleg met professionele, bestuurlijke of politieke instanties buiten de wijk.<sup>5</sup> Weer iets anders ligt de situatie voor de best persons die we *sociale ondernemers* hebben genoemd. Deze zijn vaak actief op het grensvlak van de achterstandswijk en een professionele organisatie, maar ze hebben relatief weinig van doen met het beleid dat de plaatselijke overheid voert.<sup>6</sup> Ten slotte geldt het omgekeerde voor de zogeheten *frontliniewerkers*: deze best persons werken meestal in een gebied waar het beleid van de plaatselijke overheid en het leven van de wijkbewoners aan elkaar raken, maar zonder dat ze op een al te formele manier te werk kunnen gaan.<sup>7</sup> Zo vervullen veel van de door ons onderzochte personen binnen het bestuurlijk-professionele veld een specifieke rol. Dat is echter geen ijzeren wet. Juist omdat het optreden van best persons improvisatie vereist en variatie vertoont, is die rol nooit definitief.



De vierde factor is dat best persons op de juiste wijze vanuit de systeemwereld ondersteund worden. We mogen het handelen van onze best persons niet als een louter individuele aangelegenheid opvatten. Ze hebben – nog los van de vraag of ze in dienst van de overheid zijn, door een professionele organisatie worden betaald, als zelfstandige eigen inkomsten hebben dan wel als vrijwilliger in de

*We mogen het handelen van onze best persons niet als een louter individuele aangelegenheid opvatten*

wijk aan de slag gaan – onvermijdelijk te maken met derden die zich een mening over hun werk vormen. Die mening doet er in positieve én in negatieve zin toe. Het kan bijvoorbeeld van groot belang zijn dat hun leidinggevende in de organi-

satie of iemand die bestuurlijk verantwoordelijk is voor een zekere bescherming zorgt. Bijvoorbeeld doordat deze ‘big person’ de best person uit de wind houdt wanneer er vraagtekens worden geplaatst bij diens optreden. Of doordat de best person voldoende vertrouwen en speelruimte krijgt. Of doordat er vanuit een of andere post extra financiële middelen ter beschikking worden gesteld. Wat eveneens behulpzaam kan zijn, is dat er binnen de organisatie iemand is die de bureaucratische rompslomp voor zijn rekening neemt of die zich met de formele verantwoording naar buiten belast (een ‘buddy’). Met andere woorden: onze best persons hebben, ondanks het feit dat ze vaak eenlingen lijken te zijn, een sterke behoefte aan ondersteuning door anderen. Het ontbreken van steun impliceert een groot risico, bijvoorbeeld dat hun geloofwaardigheid door kritiek van anderen onderuit wordt gehaald of dat de best person in korte tijd opgebrand raakt. In die zin kan het succes van best persons nooit helemaal los worden gezien van de manier waarop hun omgeving (ruim genomen) functioneert. Dit alles maakt duidelijk dat er vele factoren en omstandigheden kunnen zijn die bepalen hoe succesvol een best person is.

#### GELOOFWAARDIG HANDELEN

Nu we uiteengezet hebben op welke manier best persons in achterstandswijken te werk gaan en wat de redenen zijn van hun succes, resteert de vraag wat dit alles met geloofwaardigheid te maken heeft.

Laten we om te beginnen vaststellen dat geloofwaardigheid meer dan individuele kenmerken omvat. Op zichzelf spelen die wel een rol, zoals blijkt in de gevallen waarin we van iemand zeggen dat hij of zij niet langer geloofwaardig is. Het gaat dan om een persoon die op het ene moment A en op het andere moment B verkondigt. Of we bedoelen dat iemand weliswaar

P voorstaat, maar in de praktijk heel anders leeft. Of het gaat om een persoon die zich uitsprekt voor Y terwijl iedereen uit zijn of haar lichaamstaal kan opmaken dat de eigenlijke voorkeur uitgaat naar Z. Op individueel niveau heeft geloofwaardigheid dus van doen met zaken als eerlijkheid, betrouwbaarheid, consistentie, daadkracht en waarachtigheid. Maar vanuit een sociologisch of bestuurskundig perspectief is het niet juist om bij dat individuele niveau te blijven. We kunnen de vraag of iemand geloofwaardig is niet losmaken van de verwachtingen bij anderen. In die zin is de werkdefinitie uit het onderzoeksprogramma van de Tilburgse School voor Politiek en Bestuur een beter uitgangspunt. Deze luidt als volgt: 'Geloofwaardigheid ontstaat indien producten, processen of gedragingen aan de zijde van het bestuur een overtuigend antwoord geven op belangen, waarden of verwachtingen aan de zijde van het publiek.' Het belangrijkste van deze omschrijving is dat ze geloofwaardigheid als het effect van een sociale interactie ziet. Daarbij zijn ten minste twee partijen in het geding, die elk een eigen rol spelen. We hebben enerzijds te maken met actoren op het niveau van de staat, de overheid, de politiek, het bestuur of de beleidsvorming. We hebben anderzijds te maken met actoren op het niveau van de burgerij, het publiek, de kiezers of de bevolking in haar geheel. In normatieve zin heeft deze tweede groep van actoren het laatste woord of schoon de feiten uitwijzen dat ze realiter vaak aan het kortste eind trekken.

Het is precies op dit punt dat de toegevoegde waarde van best persons zichtbaar wordt. Zij blijken in staat een brug te slaan tussen systeem- en leefwereld. Sterker nog: ze gaan zelf voortdurend heen en weer tussen beide werelden en het is alleen op die manier dat bepaalde waarden of idealen van de systeemwereld in de praktijk gerealiseerd worden. Daarmee vormt het handelen van de best persons een even tastbare als symbolische vorm van geloofwaardig optreden. *Ze zijn als het ware zelf* het overtuigende antwoord op de verwachtingen die bewoners koesteren. Het is voor de omgeving volkomen duidelijk waar deze professionals voor staan. Ze zijn niet in de eerste plaats uit op eigen voordelen, maar stellen zich in dienst van anderen of de publieke zaak. Ze zijn eerlijk over hun doelen en over de manier waarop ze die willen bereiken. Ze doen geen beloften die ze niet kunnen waarmaken, zoals er meer algemeen maar weinig verschil bestaat tussen wat ze zijn en wat ze zeggen of tussen wat ze zeggen en wat ze in feite doen. Ze beschikken niet over een magisch vermogen waardoor ze een oplossing vinden voor elk probleem, maar ze maken wel ernst met de waarden of idealen waar ze voor staan. Alleen op die manier kan de systeemwereld tegemoetkomen aan de materiële of immateriële verwachtingen die de bewoners van achterstandswijken koesteren.

Noten

- 1 Een uitgebreide methodologische verantwoording is te vinden in: Gabriël van den Brink, Merlijn van Hulst, Laurens de Graaf en Ton van der Penne, *Best persons en hun betekenis voor de Nederlandse achterstandswijk*. Den Haag: Boom Lemma, 2012.
- 2 Een uitgebreidere en geannoteerde versie van dit artikel is te vinden in Laurens de Graaf en Gabriël van den Brink, 'Geloofwaardig optreden in probleemwijken', in: Gabriël van den Brink en Stefan Soeparman (red.), *Naar een geloofwaardiger bestuur*. Den Haag: Boom Lemma, 2015, pp. 265-282.
- 3 Gabriël van den Brink, *Prachtwijken?! De mogelijkheden en beperkingen van Nederlandse probleemwijken*. Amsterdam: Bert Bakker, 2007.
- 4 Henrik P. Bang en Eva Sørensen, 'The everyday maker. A new challenge to democratic governance', *Theory and Praxis* 21 (1999), nr. 3, pp. 325-342; Frank Hendriks en Pieter Tops, 'Everyday fixers as local heroes. A case study of vital interaction in urban governance', *Local Government Studies* 31 (2005), nr. 4, pp. 475-490.
- 5 Paul Williams, 'The competent boundary spanner', *Public Administration* 80 (2002), nr. 1, pp. 103-124.
- 6 Charles Leadbeater, *The rise of the social entrepreneur*. Londen: Demos, 1997.
- 7 Steven Maynard-Moody en Michael Musheno, *Cops, teachers, counselors. Stories from the front lines of public service*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003; Casper Hartman en Pieter Tops, *Frontlijnsturing. Uitvoering op de publieke werkvloer van de stad*. Den Haag: Kenniscentrum Grote Steden, 2005; Catherine Durose, 'Front line workers and "local knowledge". Neighbourhood stories in contemporary UK local governance', *Public Administration* 87 (2009), nr. 1, pp. 35-49.

# Tegenwoordigheid van Geest: op zoek naar een strategisch narratief voor het christelijk- sociaal middenveld

*Willen christelijk-sociale organisaties een toekomst hebben, dan zullen zij actief moeten deelnemen aan netwerken en trekkers moeten zijn van coalitions of the willing. Niet alleen met brancheorganisaties, maar vooral met verbanden op lokaal niveau kunnen krachtige ketens worden gevormd. De christelijk-sociale organisaties moeten connecties durven aangaan met bezielde verbanden die niet in de christelijk-sociale traditie staan. Alleen zo kan een antwoord worden gegeven op de urgente nood die ontstaat door uitbuiting, uitsluiting en uitputting wereldwijd.*

---

door *Herman Kaiser*

---

De auteur is burgemeester van Arnhem. Van 2003 tot 2013 was hij voorzitter van de Stichting Christelijk-Sociaal Congres.

DE KATHOLIEKE SOCIALE LEER EN HET PROTESTANTS-CHRISTELIJKE SOCIALE DENKEN waren eind negentiende eeuw het antwoord van de kerken op de schrijnende sociale gevolgen van het nieuwe industriële tijdperk en een ongebreideld kapitalisme. Miljoenen mensen kwamen door veranderende sociaal-economische verhoudingen in mensonterende omstandigheden terecht. De kerken waren tot 1891 zeer beducht om zich in te laten met politiek en economie. Het kerkleergezag ging daar namelijk niet over. Met zo veel sociaal onrecht om zich heen konden de kerken echter niet op afstand blijven.

De naastenliefde kan niet gepredikt worden als de ‘blijde boodschap’ overstemd wordt door het gejammer dat door de kerkmuren heen klinkt. De kerken moesten een handelingsperspectief bieden vanuit het evangelie. De kerken moesten een uitgestoken hand bieden naar een wereld in nood. De eerste sociale encycliek en het eerste Christelijk-Sociaal Congres waren in 1891 het antwoord op de sociale kwestie van de armoede en uitbuiting van gewone mensen aan de onderkant van de samenleving.

Dit keerpunt in de opstelling van de kerken heeft een buitengewoon grote invloed gehad op de wijze waarop christenen zich geëngageerd gingen voelen om het dagelijkse lot van de medemens te verbeteren. Christenen bleven niet hangen in lethargie en berusting, maar kozen ervoor om hun verantwoordelijkheid te nemen en zich te organiseren om samen sterk te zijn. Aanvankelijk deden zij dat zo veel mogelijk binnen de kring van de eigen kerk. Zij kwamen in actie om van binnenuit de sociale orde menselijk en rechtvaardig te maken. Juist vanwege de uitgangspunten van menselijkheid, vrede en rechtvaardigheid kozen ze bewust niet voor het revolutionaire pad.

Het gebod van de naastenliefde was voor de christelijk-sociale beweging de ultieme drijfveer. Ze was strijdbaar vanuit de geest van het evangelie. Er werd leiderschap gevraagd om effectief de strijd aan te gaan. Er was actie nodig in de politiek en op de werkvloer. Katholieken en protestanten gingen zich organiseren. Ze voelden zich verbonden door bezieling. Maar er was meer nodig. Om bezieling te vertalen in actie en daadkracht moesten er georganiseerde verbanden komen. Er kwamen katholieke en protestantse werknemers- en werkgeversorganisaties, politieke (kies)verenigingen, schoolverenigingen, universiteiten en hogescholen, radio-omroepen, kranten en tijdschriften. Al langer bestaande organisaties zoals de diaconale en door religieuzen verleende zorg, armenzorg en charitas werden versterkt en uitgebreid om voortaan, vaak met steun van de staat, hun zegenrijk werk op grotere schaal voort te zetten.

De beweging die eind negentiende eeuw in Nederland ontstond heeft vele organisaties voortgebracht op het gebied van sociale zekerheid, zorg, welzijn, onderwijs, cultuur en politiek. De daadkracht van al die verbanden vormde de maatschappelijke basis voor de latere verzorgingsstaat.

#### OPKOMST VERZORGINGSSTAAT

In de tweede helft van de twintigste eeuw kwam met de opkomst van de verzorgingsstaat een kantelpunt. Algemeen gesteld was in de eerste helft van die eeuw het christelijk-sociaal middenveld de kurk waarop de samenleving dreef. De term middenveld is van toepassing omdat de bezielde verbanden min of meer onafhankelijk stonden van staat, markt en kerk.

De christelijk-sociale organisaties stonden midden in de samenleving. Het waren motoren die een ongekende dynamiek teweegbrachten. Niet alleen voor de eigen achterban, maar voor de gehele samenleving. Voor die inzet werden zij door die samenleving ook gewaardeerd en beloond. De staat hanteerde tientallen subsidie-instrumenten om maatschappelijk zinvolle bijdragen te ondersteunen. De emancipatie van de ‘kleine luyden’ naderde haar voltooiing door het succes van vele sociaal-christelijke verbanden, niet in het laatst ook door de confessionele politieke partijen.

Door de voltooide emancipatie en de toenemende secularisering werd de binding tussen de christelijk-sociale organisaties en hun achterban steeds lossener en nam hun aanhang af. De toenemende afhankelijkheid van subsidies van de staat leidde tot een verminderd gevoel van eigenaarschap van de oorspronkelijke doelgroepen. Bij veel organisaties vond ook een verdunning van de identiteit plaats; de christelijke identiteit kwam steeds meer onder druk te staan. Afhankelijkheid van subsidies en een toenemende professionalisering leidden tot een ‘veralgemenisering’.

#### EEN HERNIEUWD APPEL OP BESTAANDE VERBANDEN

De vraag is of de bestaande, traditionele organisaties de oproep tot een hernieuwd engagement verstaan en of zij voldoende uitvoeringskracht hebben om ook daadwerkelijk in actie te komen. Een andere vraag is of er wellicht nieuwe, eigentijdse verbanden ontstaan die geen traditie hebben binnen de christelijk-sociale beweging.

De bestaansgrond van elke christelijk-sociale organisatie voert altijd terug naar een sociale kwestie van mensen die in een beknelde positie zijn gekomen door vormen van uitbuiting, uitsluiting en collectief onrecht. In onze tijd spelen er drie grote thema's waarop de christelijk-sociale eweging wereldwijd en lokaal een antwoord moet geven:

1. het vraagstuk van de mensonterende armoede in de wereld, zowel materieel als immaterieel;
2. het vraagstuk van de uitputting van de aarde en de consequenties daarvan voor huidige en toekomstige bewoners van onze planeet; en
3. het vraagstuk van de oncontroleerbare economische en technologische systeemkrachten die leiden tot vervreemding, bureaucratie en uitholling van subsidiariteit en democratie.

De onderlinge samenhang tussen deze thema's en de relevantie voor een hernieuwde christelijk-sociale beweging is overtuigend beschreven in de recente encycliek *Laudato Si'*. De thema's spelen niet alleen wereldwijd, maar juist ook op lokaal niveau. De aantasting van de schepping wordt niet

alleen als een ecologisch vraagstuk gezien. Het opknippen van de wereld in een economische, ecologische en sociale logica is een valkuil en leidt tot denkfouten. Als de verschillende logica's met elkaar in competitie moeten zijn, zal de mens(heid) daarvan het slachtoffer zijn. Er moet een overstijgend geheel van waarden zijn waaraan de gevolgen van economisch, sociaal en ecologisch handelen kunnen worden getoetst.

Een belangrijk kenmerk van het christelijk-sociale denken is dat het uitgaat van een humanisme van 'heel de mens' dat wars is van pragmatis-

*Solidariteit met mensen die ver van ons vandaan leven, wordt meer dan ooit urgent*

me en utilitarisme. Dat krachtig uitgangspunt zal in de toekomst verbonden moeten zijn met het uitgangspunt van 'heel de schepping'. Solidariteit met mensen die ver van ons vandaan leven, wordt meer dan ooit urgent. Niet alleen

omdat de wereld door internet en de moderne media één groot dorp is geworden, maar ook omdat onder andere de klimaatverandering vluchtelingen letterlijk naar ons toe doet drijven.

Een kenmerk van de hernieuwde christelijk-sociale beweging is dat organisaties in alle sectoren een lokaal antwoord moeten geven op de urgente nood die ontstaat door uitbuiting en uitputting wereldwijd. De nieuwe sociale kwesties vragen een antwoord vanuit de wereld van de economie, het onderwijs, de media, de zorg, enzovoort. De kracht van de christelijk-sociale beweging is dat zij binnen haar netwerken sectoren en belangengroepen kan verbinden en overstijgen. Solidariteit zal nieuwe organisatiekaders vragen en andere vormen van aansturen en verbinden. Er zal een geheel gemoderniseerde invulling van het subsidiariteitsbeginsel komen. Als bestuurlijk ordeningsprincipe is het nodiger dan ooit om bureaucratie te weren en ruimte te geven voor de menselijke maat. De overheid heeft hierbij een belangrijke rol. Zij zal zich niet moeten terugtrekken, maar actief ruimte moeten scheppen opdat sociale verbanden en de markt hun verantwoordelijkheid niet ontlopen of op elkaar afwentelen. Vanuit het hernieuwde christelijk-sociale denken zal een ander type overheid ontstaan. Niet weggijkend of bemoeizuchtig, maar het bonum commune dienend vanuit subsidiariteit en levendige vormen van democratie.

Een organisatievorm die heel nauw verwant is aan het christelijk-sociaal denken is de coöperatie. Veel bestaande coöperaties zijn zo groot geworden dat ze niet meer als zodanig herkenbaar zijn. Wij zien dat vooral in de financiële wereld en in de verzekeringssector. Wanneer een coöperatie zo verwaterd is dat ze eigenlijk alleen nog in naam herkenbaar is, zal ze keuzes moeten maken. Vanuit het christelijk-sociaal gedachtegoed ligt het

voor de hand om terug te keren naar de roots. Solidariteit en subsidiariteit kunnen binnen de klassieke coöperatie optimaal gestalte krijgen. Het omarmen van deze beginselen is evenwel niet alleen een ideologische keuze. Zij dragen ook bij tot het behalen van betere resultaten, zeker op langere termijn. De klassieke coöperatieve vereniging wordt steeds meer ontdekt door mensen die op lokaal niveau initiatieven willen omzetten in een duurzaam commitment. Het gevoel van mede-eigenaarschap is belangrijk voor de continuïteit van een organisatie. Het zou vreemd zijn als het oude maatschappelijk middenveld de coöperatieve gedachte achter zich laat, terwijl trendsetters van nu de coöperatie opnieuw ontdekken.

Het organiseren van kleinschaligheid, menselijke maat en gedeeld verantwoordelijkheidsbesef zal voor alle bestaande organisaties een uitdaging zijn. Dat kan ook op andere manieren dan met een coöperatie. 'Klein binnen groot' wordt kenmerkend voor organisaties die kiezen voor herkenbaarheid en verbinding met de doelgroep.

#### HET ONTSTAAN VAN NIEUWE BEZIELDE VERBANDEN

Bestaande christelijk-sociale organisaties staan voor een keuze. De eerste optie is bescheiden, onzichtbaar en onhoorbaar blijven. Elke organisatie doet haar eigen ding en haalt af en toe inspiratie op bij een mooi congres; het is schuilen bij elkaar, zolang het kan.

De tweede mogelijkheid is de actieve deelname aan netwerken. Niet alleen met brancheorganisaties, maar vooral met verbanden op lokaal niveau kunnen krachtige ketens worden gevormd. Stadswijken en dorpen zijn de plaatsen waar presentie getoond kan worden. Er zullen connecties ontstaan met bezielde verbanden die niet in de christelijk-sociale traditie staan. De christelijk-sociale organisaties kunnen zelfs trekkers zijn van *coalitions of the willing*. Zij tonen visie, overtuigingskracht en leiderschap. Zij handelen concreet en lokaal, maar zijn tegelijkertijd verbonden met 'bovenliggende' netwerken op lokaal, Europees en globaal niveau. Maar vooral zoeken zij verbinding met de achterban. Die wil zich (mede-)eigenaar voelen.

Nu al zijn er netwerkachtige organisaties actief van gelijkgestemden die hun verantwoordelijkheid willen nemen. Vaak worden deze groepen ondersteund vanuit sociale netwerken. Veel buurt- en wijkgericht vrijwilligerswerk werkt zo. Op veel plaatsen zijn voedselbanken actief. Ook de opvang van vluchtelingen, de ondersteuning van immigranten en het aanpakken van laaggeletterdheid zijn voorbeelden van nieuwe vormen van maatschappelijk initiatief.

Op het gebied van natuur en milieu bestaan al jaren groepen die zich actief inzetten om de aarde leefbaar te houden. Met deze mensen zal vanuit



de christelijk-sociale organisaties in de toekomst een nauwer contact ontstaan. Dat contact zal gemakkelijker verlopen als duidelijk wordt gevoeld dat de christelijk-sociale beweging niet exclusief voor en van christenen is. Het gaat immers niet om het uitdragen van identiteit als doel. Het gaat om het gezamenlijk willen dragen van verantwoordelijkheid, om het willen delen van een cultuur van hoop en perspectief.

Het gebruik van apps en internet zal niet alleen een bijdrage kunnen leveren aan lokale sociale netwerken; gelijkgestemden hoeven niet meer naast elkaar te wonen om tot actie te komen. Internet en sociale media zullen lokale fysieke netwerken niet kunnen vervangen, maar het feit dat mensen die iets willen delen relatief gemakkelijk met elkaar in contact kunnen komen, zal aan de christelijk-sociale beweging een impuls geven. Er zullen initiatieven ontstaan die deels concurrerend zullen zijn voor traditionele organisaties. In de omroepwereld zijn daar al voorbeelden van te zien.

Ook bijvoorbeeld binnen de zorg en het onderwijs kunnen nieuwe organisatiepatronen ontstaan die haaks staan op de instituties zoals wij die kennen. Als organisaties meer de nadruk gaan leggen op functionaliteit dan op identiteit, ontstaat er een vacuüm dat vanaf de basis opnieuw ingevuld kan worden. Er gaan waarschijnlijk binnen en tussen neutrale organisaties levensbeschouwelijke netwerken van medewerkers en gebruikers ontstaan die nauwe verwantschap hebben met de christelijk-sociale traditie. Het zou niet verstandig zijn als er vanuit een hernieuwde christelijk-sociale beweging geen oog voor deze ontwikkelingen zou zijn. Sterker nog, het is goed voor te stellen dat vanuit de platforms binnen de christelijk-sociale beweging het ontstaan van christelijk-sociale netwerken binnen algemene instellingen juist wordt gestimuleerd. Het nieuwe christelijk-sociale middenveld zou weleens hoofdzakelijk bepaald kunnen gaan worden door dit soort horizontale netwerken tussen neutrale organisaties.

#### IDENTITEIT

De identiteit van een organisatie is iets anders dan het naambordje naast de voordeur. Dat een organisatie zichzelf nadrukkelijk afficheert met de term 'christelijk' of 'katholiek' of 'bijzonder', zegt nog niet dat deze organisatie in haar dagelijks werk ook de bijbehorende waarden hanteert. Omgekeerd kan een instelling die zich naar buiten toe neutraal lijkt op te stellen, in woord en daad getuigen van een christelijk humanisme.

De ware identiteit van een organisatie valt af te leiden uit haar narratief. Een stabiele en duurzame organisatie heeft een verhaal. Zij komt ergens vandaan. Zij staat ergens en vanuit het spoor van haar traditie ontwikkelt zij een zelfbewust vertrouwen in de toekomst.

Organisaties die zijn verbonden met de christelijk-sociale beweging hebben een cultuur van hoop en perspectief. Dat maakt hen onderscheidend. Tegelijkertijd zijn ze niet exclusief of uitsluitend; er is altijd bereidheid tot dialoog en het elkaar willen verstaan. Daarmee zijn ze ook dragers van consensus en democratie.

#### BESLUIT

Het voorgaande is samen te vatten in de volgende stellingen en aanbevelingen:

1. Christelijk-sociale organisaties maken deel uit van een wereldwijde beweging die op lokaal niveau actief en zichtbaar is. De verbondenheid met gelijkgestemden in lokale netwerken zal de christelijk-sociale beweging vitaal houden en blijven voeden. Gelijkgestemden worden met name ook buiten de eigen kring gezocht en gevonden. Er worden coalities gevormd van mensen-van-goede-wil.
2. Christelijk-sociale organisaties stellen zich open en dus niet exclusief op. Maar zij hebben wel een eigen verhaal. Staande in de traditie vinden zij het spoor naar de toekomst. Voor het levend houden van het verhaal ontwikkelen zij een 'strategisch narratief'. Identiteit is geen naamplaatje, maar een werkwoord.
3. Binnen de christelijk-sociale beweging gaan nieuwe vormen van bezieldes verbanden ontstaan. Dat kunnen spontane initiatieven zijn in stadswijken en dorpen, maar ook horizontale netwerken tussen bestaande (neutrale) organisaties. De klassieke coöperatie zal een wedergeboorte meemaken in stadswijken en dorpskernen.
4. Het vernieuwde christelijk-sociale middenveld zal onafhankelijk moeten blijven staan ten opzichte van de kerk en de politiek. Maar dat betekent niet dat kerk en politiek geen rol hebben. Zij zullen met name in de stadswijken hun oor te luisteren moeten leggen, op plaatsen waar de sociale urgentie het meest prangend is.
5. Wereldwijd lijkt er brede consensus te groeien over wat de echte sociale kwestie in deze tijd is; de laatste encycliek is goed ontvangen. Het gaat om 'heelheid van de mens' en 'heelheid van de schepping'.
6. Het subsidiariteitsbeginsel is niet alleen essentieel voor het christelijk-sociale denken. Het is nodig als bestuurlijk ordeningsprincipe om bureaucratie te weren en ruimte te geven voor de menselijke maat.
7. Het is goed als het CDA het jubileumjaar aangrijpt om een open discussie te voeren over de betekenis van een vernieuwde christelijk-sociale beweging voor de christendemocratie.

*Imma Zandbergen*

## ‘Goeddoen doet goed’

‘Onze samenleving is in beweging. Ondernemers zijn intrinsiek gemotiveerd om vanuit een maatschappelijke overtuiging iets bij te dragen aan hun omgeving. Maatschappelijke organisaties staan voor grote uitdagingen die vragen om een ondernemende houding. De Haagse Uitdaging gelooft in de waarde van het verbinden van deze twee werelden. Dat doen we door bedrijven uit te dagen hun expertise, menskracht of materiaal in te zetten voor maatschappelijke organisaties. Zo willen wij samen vraagstukken oplossen om de Haagse samenleving te versterken.’

‘Als projectleider ben ik vanaf het prille begin betrokken bij deze stichting en ik geniet iedere dag van de positieve energie die vrijkomt als het bedrijfsleven en maatschappelijke organisaties met elkaar samenwerken. Het vinden van creatieve en vaak onverwachte oplossingen voor een maatschappelijk vraagstuk begint bij het verbinden van mensen die elkaar in het dagelijks leven niet vanzelfsprekend tegenkomen. Een verzekeraar weet gewoonweg niet dat er om de hoek een maatschappelijk initiatief is, gericht op het op orde brengen van de administratie van minima. De expertise, menskracht en het materiaal van die verzekeraar zijn van grote waarde voor dat initiatief. Daar komt de Haagse Uitdaging in beeld: wij verbinden deze werelden. Haagse maatschappelijk betrokken ondernemers vormen de katalysator tot het succes. Zij geven de Haagse Uitdaging een smoel en helpen



IMMA ZANDBERGEN (1984)

Projectleider van de Haagse Uitdaging ([www.haagseuitdaging.nl](http://www.haagseuitdaging.nl)), een zakelijk netwerk van Haagse ondernemers dat verbinding legt met maatschappelijke organisaties.

maatschappelijke organisaties bij hun uitdagingen. De stichting is nog maar een halfjaar oud, maar heeft nu al bijna honderd verbindingen gerealiseerd.’

\* \* \*

‘De Haagse Uitdaging is onderdeel van een landelijke beweging, de Nederlandse Uitdaging. Deze beweging is in de jaren negentig ontstaan in het oosten van ons land en is geboren vanuit het idee van noaberschap. Omkijken naar elkaar, iets voor elkaar willen

betekenen. Inmiddels maakt de Nederlandse Uitdaging deel uit van het groeiprogramma van het Oranje Fonds en zijn er in meer dan 35 gemeenten in Nederland Uitdagingen actief, zoals de Haagse Uitdaging. Samen zorgen we voor een beweging waarbij bedrijven dat wat zij toch al in huis hebben, inzetten voor de uitdagingen waar maatschappelijke organisaties voor staan.’

‘Goeddoen doet goed. Ik zie het gebeuren. Een bankdirecteur is onlangs samen met zijn collega’s gaan koken voor de bewoners met een verstandelijke beperking van een zorginstelling. In ruil voor een verse en voedzame maaltijd kreeg hij een knuffel van één van de bewoners. De lach op zijn gezicht als hij dit verhaal vertelt, is onbetaalbaar. Inmiddels heeft hij het plan opgevat ervoor te zorgen dat het keukenmateriaal in de zorginstelling kan worden vernieuwd, om de medewerkers daar het koken makkelijker te maken. Bovendien heeft hij een estafette gestart waarbij de pollepel om te koken iedere maand wordt doorgegeven aan een andere groep collega’s. Geluk vind je volgens mij in zulke dingen. Het gaat niet om kwantitatieve doelstellingen, maar om de kwaliteit van het contact dat wordt gelegd en om alles wat daar vervolgens uit voortvloeit.’

‘Natuurlijk zijn er soms drempels om tot een succesvolle verbinding te komen. Het is een uitdaging om niet alleen te zorgen voor contact tussen het bedrijfsleven en maatschappelijke organisaties, maar ook voor daadwerkelijk begrip. Het blijven twee werelden die qua communicatie, manier van werken en verwachtingen geheel anders in elkaar steken. Dat vraagt geduld en oprechte feedback, en het leidt er soms helaas toe dat

een uitdaging niet wordt opgelost. Daar is geen wondermiddel voor, en dit vraagt van ons als stichting een lerende houding.’

\* \* \*

‘Het is mijn persoonlijke overtuiging dat het in het leven niet draait om status, financiële middelen of een groot huis. Die overtuiging werd sterker toen ik werkzaam was als advocaat. Ik had het gevoel de connectie met de maatschappij te verliezen terwijl ik, met mijn BlackBerry in de hand, ongeduldig in de rij bij de supermarkt stond. Wie was ik nou eigenlijk? Wat voegde ik toe aan deze wereld? Toen de kans voorbijkwam om projectleider te worden van de Haagse Uitdaging, heb ik dan ook geen moment getwijfeld en mijn baan opgezegd. Het voelde alsof het zo moest lopen.’

‘Het mens-zijn vindt wat mij betreft zijn oorsprong in het ontmoeten van “de ander”. De Franse filosoof Levinas zei het zo mooi: “Anderen zijn niet mijn gelijken met wie ik het rooien moet. Ze zijn niets minder dan de

.....  
 .....  
 ‘We zijn allemaal mens, met de  
 behoefte om gezien te worden,  
 contact te leggen met de ander’  
 .....  
 .....

voorwaarden van mijn bestaan.” Het doet er in wezen niet toe of je iedere dag een maatpak aantrekt, een overall of dat je misschien niet eens opstaat: we zijn allemaal ‘mens’, met de behoefte om gezien te worden, contact te leggen met de ander. Om samen bij te dragen aan een mooiere wereld. Dat ik met mijn werk kan bijdragen aan intermenselijk contact, is wat mij betreft het mooiste wat er is. God ontmoet je in de mens; dat geloof ik.’

# Wereldwijde duurzame gerechtigheid als christelijk- sociale uitdaging

*In westerse landen is sprake van een 'globaliseringsconflict'. De oude tegenstelling tussen kapitaal en arbeid is vervangen door een nieuwe tegenstelling tussen mondialisering en nationale afbakening. Dat biedt de christelijk-sociale en christendemocratische beweging een geweldige kans. In haar denktraditie is altijd geprobeerd om tegenstellingen voorbij te komen. Paus Franciscus heeft met de zorg voor onze aarde als ons gemeenschappelijk huis de nieuwe sociale kwestie onder woorden gebracht. Het CDA doet er goed aan zich radicaal te vernieuwen en zich te beijveren voor deze integrale ecologie. Een beleid dat inzet bij een globalisering met een menselijk gezicht en bij de zorg voor de aarde kan rekenen op meerdere bondgenoten.*

.....  
door Gerard de Korte  
.....

De auteur is bisschop van Groningen-Leeuwarden en referent voor Kerk en Samenleving binnen de Nederlandse Bisschoppenconferentie

DE NEGENTIENDE-EEUWSE INDUSTRIËLE REVOLUTIE impliceerde een razendsnelle verandering. In korte tijd groeiden veel steden uit hun voegen. Grote groepen arbeiders ontbrak het aan alles. Het is dan ook niet verwonderlijk dat het anarchisme, het socialisme en het communisme de wind in de zeilen kregen. Maar ook vanuit christelijke kring kwam er, overigens vrij laat, een antwoord op de nood van de tijd. In Amsterdam werd in 1891 het Christelijk-Sociaal Congres gehouden. In datzelfde jaar publiceerde paus Leo XIII de eerste moderne sociale encycliciek, *Rerum Novarum*. Het

Congres en de encycliek vormden belangrijke inspiratiebronnen voor christelijk-sociale leiders als Kuyper, Talma, Ariëns en Poels. Belangrijk thema was de bescherming van de waardigheid van de arbeiders en de 'kleine luyden'. In plaats van de socialistische klassenstrijd stond de klas-senharmonie centraal. Groepen met verschillende sociaal-economische belangen kunnen beter onderling samenwerken dan elkaar bestrijden, was het parool.

De centrale noties van het christelijk-sociaal denken hebben hun wortels in de Bijbelse traditie. De intrinsieke waardigheid van iedere mens als schepsel Gods is gebaseerd op de overtuiging dat de mens geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis (Genesis 1: 26-28). Wie dus het schepsel schendt, schendt de Schepper. Daarnaast wordt er in de Heilige Schrift vooral ook over collectieven gesproken, die zich in relatie tot God bevinden. God sluit een verbond met deze wereld en in het bijzonder met het volk Israël. Jezus spreekt over het Koninkrijk en de eerste leerlingen spreken over de Kerk als een lichaam en een tempel. Er zijn veel ledematen nodig om een lichaam te vormen, en wat is één steen binnen het geheel van de grote tempel? Dit verbondsdenken bepaalt ook de Bijbelse toekomstverwachting. Het gaat om de verkondiging van Jezus om de voltooiing van het Koninkrijk; om de komst van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde.

Vanuit het Bijbelse verbondsdenken zijn het christelijk-sociaal gemeenschapsdenken en de notie van onderlinge solidariteit goed te plaatsen. Het spreken van de Bijbelse profeten en het onderwijs van Christus vormen belangrijke voedingsbronnen voor het verlangen naar sociale gerechtigheid en de inzet voor het bonum commune, het algemeen welzijn.

Ieder jaar bezoek ik eind augustus het Christelijk-Sociaal Congres in Doorn. Een groot aantal organisaties met protestants-christelijke dan wel katholieke wortels komt dan bijeen. De inleidingen en gesprekken zijn altijd boeiend, maar tonen veelal ook de worsteling die christenen kennen als het gaat om hun missie in de samenleving en hun identiteit. Alleen als er voldoende dragers van de identiteit zijn, kan een christelijk-sociale organisatie immers op koers blijven. Is met de terugloop van het aantal christenen ook een verdere marginalisering van christelijk-sociaal denken onontkoombaar? Nu is het zo dat wie zijn hoofd op het hakblok legt, dat hoofd automatisch kwijt is. Moed verloren is al verloren. Juist nu is het belangrijk om alle krachten te mobiliseren en binnen de organisaties nadruk te leggen op de vorming van nieuwe dragers van het christelijk-sociaal denken. Belangrijke vraag moet zijn wat het christelijk-sociaal denken voor de missie van de verschillende organisaties actueel betekent. In 1891 ging de sociale kwestie over het overbruggen van de tegenstelling tussen arbeid en kapitaal; anno 2015 heeft paus Franciscus in *Laudato Si'* de

sociale kwestie in samenhang met het ecologische vraagstuk onder woorden gebracht: de zorg voor onze aarde als ons gemeenschappelijk huis.

#### UNIVERSEEL DENKEN

Enkele jaren geleden schreef de Zwitserse politicoloog Hanspeter Kriesi over het ‘globaliseringsconflict’ in veel westerse landen. De oude tegenstelling tussen kapitaal en arbeid is volgens hem vervangen door een nieuwe tegenstelling tussen mondialisering en nationale afbakening.<sup>1</sup> Deze heeft alles te maken met de versnelde globalisering van de laatste decennia. Die tegenstelling is ook in Nederland te zien. In het rapport *Gescheiden werelden?* signaleren het Sociaal en Cultureel Planbureau en de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid aan de ene kant een groep merendeels hoger opgeleiden die vol vertrouwen overdracht van bevoegdheden aan de Europese Unie en een verdere internationalisering steunt, en aan de andere kant een groep merendeels lager opgeleiden die deze ontwikkelingen met lede ogen aanziet en vreest voor de aantasting van de nationale identiteit.<sup>2</sup> Voor het christelijk-sociaal denken en dus ook voor de christendemocratie ligt hier een geweldige uitdaging.<sup>3</sup>

Hoe moet men met dit globaliseringsconflict in het reine komen? Het rooms-katholiek leergezag, heel bijzonder paus Franciscus, biedt bij het beantwoorden van deze vraag een belangrijke oriëntatie. Op 13 maart 2013 presenteerde de nieuwe paus zich op het balkon van de Sint Pieter. Zijn naam Franciscus vormt een programma. Vanaf het begin van zijn pontificaat legt de paus een sterke nadruk op de waardigheid van de arme en de zorg voor de schepping. Dat vinden wij terug in de jongste encycieliek van paus Franciscus, *Laudato Si’*, die in juni van dit jaar werd gepubliceerd. De titel van de rondzendbrief is genomen uit het beroemde Zonnelied van Sint Franciscus. De heilige van Assisi spreekt alle elementen van de schepping, zon, maan, water, wind en vuur, aan als broeders en zusters. Zo wil de paus tot uitdrukking brengen dat de mensheid ook met de natuur een relatie heeft, waarin respectvol met haar moet worden omgegaan. In de ondertitel van de encycieliek spreekt de paus over de zorg voor onze aarde als ons gemeenschappelijk huis.<sup>4</sup> De kracht van de encycieliek is gelegen in het feit dat de paus economische en ecologische ontwikkelingen met elkaar in verband brengt én de mensen in de rijke landen inzicht in hun drijfveren wil geven.

De paus richt zich allereerst tot rooms-katholieken. Maar het spreken over ‘ons gezamenlijk huis’ maakt duidelijk dat de paus alle mensen wil aanspreken. De rondzendbrief vormt een nieuwe stimulans voor de inzet van katholieken, andere christenen en van alle mensen van goede wil voor

een duurzamere en rechtvaardigere wereld. Het pauselijk denken heeft een universele implicatie. Er is immers maar één aarde en alle mensen vormen samen één mensenfamilie.

In de christelijke traditie is altijd grote nadruk gelegd op een levensstijl

*Het pauselijk denken heeft een universele implicatie. Er is immers maar één aarde en alle mensen vormen samen één mensenfamilie*

die tot verscherpt bewustzijn van de kostbaarheid van de natuur uitnodigt. Het Zonnelied van Franciscus getuigt er al van. Maar ik noem ook de rijke sacramentele traditie van de orthodoxie. Door de doop van Jezus in de Jordaan, zo leert de orthodoxe spiritualiteit, zijn alle rivieren geheiligd. Ik noem ten

slotte de erfenis van de protestantse arts en theoloog Albert Schweitzer, met zijn motto 'Eerbied voor alle leven'.

Het aanspreken van alle mensen, gelovig en ongelovig, impliceert dat het beste van de spirituele en ethische kracht van de wereldgodsdiensten en levensbeschouwingen moet worden gemobiliseerd en gebundeld. Zo kan worden gekomen tot een wereldomvattende scheppingsethiek. Gods Geest waait waarheen hij wil en kan mensen vernieuwen. De Geest doorbreekt lethargie en moedeloosheid en geeft vreugde en vrede.

Paus Franciscus spreekt primair als geestelijk en moreel leider. Zijn encycliek vormt een spiegel om ons eigen gedrag te toetsen en indien noodzakelijk te corrigeren. Niet voor niets spreekt de rondzendbrief over de noodzaak van een 'ecologische bekering'. De paus benadrukt het belang van een ecologische spiritualiteit en een verandering van levensstijl. *Laudato Si'* vormt een moreel kompas voor politici, ondernemers, wetenschapsmensen en technici om bij alle grote beslissingen een duurzame sociale gerechtigheid centraal te stellen.

De paus zal als eerste erkennen dat de vraagstukken complex en weerbarstig zijn. Er spelen grote belangen en problemen kunnen op verschillende manieren worden aangepakt. De Kerk stelt eerder indringende vragen dan dat zij stellige antwoorden geeft. *Laudato Si'* schetst echter wel de nieuwe sociale kwestie voor vandaag.

#### HET CDA EN HET CHRISTELIJK-SOCIAAL DENKEN

Spannende vraag is natuurlijk of de Nederlandse christendemocratie de nieuwe sociale kwestie herkent en erkent. Wil het CDA de inzet voor een integrale ecologie een centrale plaats geven in het politiek beleid? Het is mijn overtuiging dat op deze wijze een marginalisering van het christelijk-



sociaal denken kan worden omgebogen. Als de inzet voor een integrale ecologie werkelijk leidend wordt, kunnen nieuwe verbindingen worden gelegd en nieuwe bondgenootschappen worden gesloten. Onze wereld is misschien van God los, maar God laat deze wereld niet los. Christenen kunnen het ware, het goede en het schone ver buiten de christelijke gemeenschap herkennen als het werk van Gods Geest. In de christelijke traditie is sprake van algemene scheppingsgenade of, met de woorden van Abraham Kuyper, ‘gemene gratie’.

Voor het CDA zie ik wel meerdere hobbels opdoemen. Ik noem er drie. Allereerst de spanning tussen een universeel denken en de bescherming van de nationale belangen. Het denken van paus Franciscus is principieel universeel. Het gaat de paus om één mensenfamilie en de gehele aarde als ons gemeenschappelijk huis. Dat impliceert een sterke globale insteek bedacht op mondiale sociale gerechtigheid en duurzaamheid. Maar iedere partij, ook het CDA, is onderdeel van een nationale staat. Menig socioloog noemt het huidige Nederland een bang en boos land. Veel zaken (zorgen over het milieu, economische crisis, politieke verbrokkeling, vergrijzing en ontgroening, religieus geweld) hebben veel Nederlanders, ook in de achterban van de christendemocratie, onzeker en angstig gemaakt. Maar angstige mensen kunnen als het ware van schrik bevroren en willen niet voor- of achteruit. In zo’n context is het niet verwonderlijk dat mensen, helaas ook christendemocraten, vooral willen vasthouden aan wat zij hebben. De uitdagingen van de nieuwe sociale kwestie worden dan helaas gemakkelijk genegeerd of zelfs ontkend.

Dit brengt mij bij een tweede thema: de achterban van het CDA en de openheid voor de nieuwe sociale kwestie. Ik kan veilig aannemen dat de grote meerderheid van de achterban op een of andere manier behoort tot de brede middenklasse. Een middenklasse die in Nederland het nodige te verliezen heeft. Tegen die achtergrond moet de potentiële visvijver voor de partij eerder aan de rechterkant (vvd en pvv) dan aan de linkerzijde van het politieke spectrum worden gezocht. Na de jaren van de wederopbouw (1945-1955) hebben de christendemocraten altijd een voorkeur voor regeren over rechts gehad. Voor samenwerking met linkse partijen bleef het oude adagium van de katholieke leider Nolens uit 1922 leidend: ‘Alleen in uiterste noodzaak.’

Maar waar bevinden de natuurlijke bondgenoten voor het aanpakken van de nieuwe sociale kwestie zich binnen het politieke spectrum? Het nieuwe christelijk-sociale denken lijkt mij een bondgenoot te kunnen vinden bij de kleinere christelijke zusterpartijen, maar ook bij de sociaal-democratie, met haar nadruk op bestaanszekerheid, verbinden en verheffen. Ten slotte noem ik ook groene partijen, met hun verzet tegen een

samenleving van winnaars en verliezers en tegen het ‘economisme’ omschreven als het idee dat alle maatschappelijke problemen zijn terug te brengen tot een rekensom.<sup>5</sup>

Dat brengt mij als vanzelf bij het derde thema: waar staat het CDA in de discussie rond individu en gemeenschap? Wil het CDA primair een gemeenschapspartij blijven die er principieel voor kiest ieder mens te zien binnen een netwerk van relaties? Vanouds kent de christendemocratie een stevige inzet bij de gemeenschap. Dat geldt misschien nog meer voor het katholieke dan voor het protestantse smaldeel. In het protestantisme zit een individualistische component. De reformatie van de zestiende eeuw is zonder de renaissance en de herleving van het klassieke humanisme niet goed te begrijpen. Niet voor niets is de grote vraag van Luther: ‘Hoe krijg ik een rechtvaardig God?’ En in Zondag 1 van de Heidelbergse catechismus begint het antwoord op de vraag naar de enige troost in leven en in sterven met de zin: ‘Dat ik met lichaam en ziel zowel in leven als in sterven niet mijzelf toebehoor, maar het eigendom ben van mijn getrouwe Heiland Jezus Christus.’ Een katholiek is echter altijd katholiek in verbondenheid met andere katholieken. Vanouds wordt het katholicisme sterk door dit *communio*-denken bepaald.

Ik heb de indruk dat een deel van het CDA maar beperkt weerstand heeft kunnen bieden tegen de dominante liberale mens- en maatschappijvisie

*Een deel van het CDA heeft maar beperkt weerstand kunnen bieden tegen de dominante liberale mens- en maatschappijvisie en individualisering*

en de individualisering van onze welvarende en hooggeschoolde samenleving. Kortgeleden nog wakte de partijleider de indruk dat het CDA stond voor ‘minder overheid en lagere belastingen’. Mij lijkt dat een weinig adequate samenvatting van de christendemocratische traditie. Het katholieke sociale denken, toch een van de voedingsbronnen van

het CDA, houdt afstand van het individualisme en spreekt liever over personalisme. Ieder mens is een unieke persoon die alleen in verbondenheid met anderen en God als dé Ander tot volle ontplooiing kan komen. Zowel nationaal als internationaal beseffen wij steeds meer de negatieve kanten van een doorgesloten individualisme. Het gaat dan niet alleen om een bedreiging van de sociale samenhang in eigen land, maar ook van die op mondiaal niveau.

Als paus Franciscus met zijn encycliek werkelijk de nieuwe sociale kwestie op de kaart heeft gezet, heeft de (Nederlandse en internationale) christendemocratie nog veel denkwerk te verrichten. Vanzelfsprekend zal

dat denkwerk dan ook moeten worden omgezet in nieuw beleid. Hopelijk zijn de eerder genoemde hobbels niet zo hoog dat alles dreigt vast te lopen. Naar mijn inzicht kan alleen door een radicale vernieuwing een isolement en verdere marginalisering van het christelijk-sociaal en het christen-democratisch denken worden voorkomen. Een beleid dat inzet bij een globalisering met een menselijk gezicht en bij de zorg voor de aarde als ons gemeenschappelijk huis kan, zo is mijn inschatting, rekenen op meerdere bondgenoten.

#### Noten

- 1 Hanspeter Kriesi, 'West-Europa. Het toenemende belang van de culturele dimensie', in: Mark Bovens, Paul Dekker en Will Tiemeijer (red.), *Gescheiden werelden? Een verkenning van sociaal-culturele tegenstellingen in Nederland*. Den Haag: SCP/WRR, 2014; Hanspeter Kriesi, Edgar Grande, Romain Lachat, Martin Dolezal, Simon Bornschieur en Timotheos Frey, *West European politics in the age of globalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Hanspeter Kriesi, Edgar Grande, Martin Dolezal, Marc Helbling, Dominic Höglinger, Swen Hutter en Bruno Wüest, *Political conflict in Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- 2 Bovens e.a. 2014.
- 3 Zie ook de bijdrage van Rien Fraanje in deze cdv-bundel.
- 4 Zie ook de bijdrage van Thijs Caspers in deze cdv-bundel.
- 5 Jesse Klaver, *De mythe van het economisme. Pleidooi voor nieuw idealisme*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2015. Zie ook de boekbespreking van Frank van den Heuvel in deze cdv-bundel.

# *De actualiteit van*

## Josef Pieper

(Elte 1904-Münster 1997)



door *Fred van Iersel*

De auteur is bijzonder hoogleraar vraagstukken geestelijke verzorging bij de krijgsmacht aan Tilburg University en doceert katholieke sociale leer (sociale encyclieken) aan de Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing te Utrecht en aan het International Institute Canon Triest te Moerzeke (België).

## Prudentie als weg naar het gulden midden

In 1879 schreef paus Leo XIII de encycliek *Aeterni Patris* over het herstel van de christelijke filosofie. Op 20 juni 1888 publiceerde deze zeer productieve paus een encycliek over de aard en het doel van de vrijheid, *Libertas*. Op 15 mei 1891 volgde paus Leo's grote sociale encycliek, *Rerum Novarum*, die tegenwoordig wordt beschouwd als het startpunt van de moderne katholieke sociale leer. Ze bevat een normatieve visie op economie, politiek en samenleving, met bijzondere aandacht voor de arbeidsverhoudingen. Met *Rerum Novarum* troefde paus Leo XIII in West-Europa het kapitalisme en het marxisme af: hij ontwierp een antwoord op de dubbele uitdaging van een ongeregu-

leerde vrijmarkteconomie enerzijds en een communistisch stelsel anderzijds, en reguleerde de katholieke arbeidersorganisaties en werkgeversorganisaties. Steeds was hierbij Thomas van Aquino (1224-1274) de leidende filosoof die functioneerde in de inkadering van de sociale en politieke filosofie.

De katholieke sociale filosofie wist na *Aeterni Patris* dus wat haar te doen stond: op filosofisch niveau een alternatief uitwerken voor het versmalde vrijheidsconcept van het liberalisme, waarin volgens paus Leo XIII politieke vrijheid als amorele natuurlijke vrijheid wordt opgevat; een alternatief dat tevens een antwoord zou zijn op de determi-

nistische klassenstrijd in de theorie van Karl Marx.

\* \* \*

Een van de filosofen die de opdracht van paus Leo XIII tot een christelijke filosofie enkele generaties later ter hand zou nemen was de Duitser Josef Pieper (1904-1997).

Zijn herbronning van Thomas van Aquino nam de vorm aan van een inmiddels klassiek geworden deugdethiek.

Piepers deugdethiek bood een filosofisch kader voor een – wel verstaan – humanistische morele opvoeding en door humaniora gevoed katholiek onderwijs.<sup>1</sup> Tegelijkertijd bood de thomistische deugdethiek aan Pieper een kader waarin tegenover het marxisme het menselijk handelen, de praxis, niet werd opgevat als in historisch en maatschappelijk opzicht volstrekt gedetermineerd, en waarin het handelen ook niet werd beschouwd vanuit een tegenstelling tussen theoretisch inzicht in waarheid enerzijds en praktijk anderzijds. Het werd benaderd als uitdrukking van een op het praktiseren van moreel redelijk inzichtelijke waarheid gericht wilsstreven dat in deugd verankerd is en vervolgens uitmondt in een praxis. De menselijke persoon moet deugdzzaam zijn, hij moet zich ontwikkelen tot een redelijk en sociaal, solidair-verbonden, zelforganiserend en politiek participerend wezen, en hij moet verantwoordelijkheid kunnen nemen. Solidariteit wordt niet door overheden opgelegd, maar neemt de gestalte aan van gepraktiseerde deugd op basis van innerlijke motivatie, beweging, betrokkenheid en solidaire organisatie van onderop (in de katholieke sociale leer ontwikkeld tot subsidiariteit).

Niet minder belangrijk is dat de thomistische deugdethiek als sociale filosofie morele

verantwoordelijkheid toekent aan personen, ook en juist als ze bij sociale conflicten of belangentegenstellingen betrokken zijn. Conflicterende personen blijven steeds geroepen tot morele deugdzzaamheid. Ze moeten dus vanwege de deugdethiek niet alleen aan anderen eisen stellen, maar ook en eerst aan zichzelf. En ze moeten zich steeds richten op het scheppen van een ordening in de samenleving die de harmonie in de oorspronkelijke scheppingsordening zo dicht mogelijk benadert. Deugdzzaam leven en klassenstrijd gaan daarom niet samen.

Economie en politiek zijn, ten slotte, zeker geen moraalvrije zones, maar moeten beide, thomistisch gezien, de deugd van gerechtigheid tot uitdrukking brengen; een deel van de theorie achter het poldermodel in arbeidsverhoudingen.

In feite convergeert Josef Piepers oriëntatie op de deugdethiek van Thomas van Aquino met de ontwikkeling van het katholieke personalisme dat in de twintigste eeuw tot bloei kwam zoals in het Franse taalgebied dat van Maurice Blondel (1861-1949) en Jacques Maritain (1882-1973). Kenmerkend voor Piepers variant van neothomisme is de breedte en de diepte ervan. Hij behoort tot de best leesbare auteurs uit het twintigste-eeuwse thomisme. Zijn oeuvre besloeg in zijn lange periode van productiviteit vele thema's. Steeds werden die ook naar hun dieptedimensie, de relatie van de mens tot zijn transcendente bestemming, besproken.

\* \* \*

Piepers leeswijze van Thomas van Aquino's deugdethiek benadrukt wat betreft politiek en bestuur vooreerst de zogenoemde 'kardinale' (dat wil zeggen onmisbare) morele deugden. Dat zijn er vier: prudentie, gerechtigheid, matigheid en moed. Aan elk hiervan

wijdt Pieper een eigen boek. Deze zijn alle vier klassiekers geworden. De vier kardinale deugden zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden volgens Pieper. Van deze vier kardinale deugden krijgt de prudentie volgens Pieper terecht het meeste gewicht bij Thomas van Aquino. Anders dan bij Aristoteles is bij Thomas van Aquino de prudentie niet 'slechts' een 'intellectuele' of cognitieve deugd, maar een morele;<sup>2</sup> het gebruik van de praktische rede is moreel betekenisvol en zelfs moreel essentieel, zo luidt de boodschap volgens Pieper.<sup>3</sup> Zonder prudentie kan men zelfs geen gerechtigheid kennen en nastreven. Dat is belangrijk, want prudentie is volgens Thomas en volgens Pieper een bestuurlijke en politieke deugd par

.....  
.....  
.....  
*Zonder prudentie kan men  
geen gerechtigheid kennen  
en nastreven*  
.....  
.....

excellence. De prudentie is verbonden met de transcendente bronnen van wijsheid.<sup>4</sup> De deugd van de prudentie heeft het zwaar te verduren gehad in de ethiek: Luther moest niets hebben van aristotelisme. Maar ook in de katholieke ethiek is de prudentie naderhand versmald tot gewetensmoraal, waarin mensen nadenken of een uitzondering op wettelijke plichten mogelijk is.<sup>5</sup> De sociaal filosoof Jürgen Habermas stelde dat prudentie eigenlijk een ander woord voor sociale filosofie is.<sup>6</sup> Pieper zag dit anders: prudentie is geen academische aangelegenheid, maar ze betreft de vaardigheid tot inschatting van politieke situaties terwijl deze zich voordoen, op basis van een noodzakelijkerwijs beperkt empirisch en filosofisch inzicht in

feiten en omstandigheden: prudentie leidt tot schattingsoordelen.<sup>7</sup>

Over de betekenis van het gewicht van de prudentie volgens Pieper kan men anno 2015 licht heen lezen. Ik actualiseer daarom. Het is dus volgens Pieper – Thomas volgend – niet zo dat we eerst bijvoorbeeld op basis van morele emoties ('passies') zouden weten wat gerechtigheid is, en de prudentie alleen nodig hebben om de weg erheen vast te stellen; integendeel. We kunnen gerechtigheid en haar tegendeel niet eerst op basis van emoties vaststellen, om dan te bezien hoe we de doelen die in onze morele emoties vervat liggen, kunnen bereiken. En het is evenmin zo dat prudentie slechts betekenis heeft als men het streven naar gerechtigheid tussen haakjes zet, zoals vaak gebeurt in Angelsaksische literatuur over *prudence* en *security*; in dat taalgebied wordt 'prudence' vooral door het neorealisme geclaimd en gebruikt om het streven naar gerechtigheid in de politiek te diskwalificeren met een verengd begrip van prudentie als het najagen van verlicht eigenbelang. Die versmallingen zijn in het geheel niet thomistisch: het alternatief voor moralisme is niet amoreel neorealisme maar prudentie. Prudent beleid voor internationale veiligheid in deze geest sluit bijvoorbeeld een actief mensenrechtenbeleid (een vorm van publieke moraal in internationale betrekkingen) dus niet uit, maar juist in, weegt de plaats ervan af, en kiest een doel-middelcombinatie om het doel te bereiken. In de politieke traditie van het CDA is dit door onder anderen hoogleraar en minister Peter Kooijmans behartigd.

Thomistisch geformuleerd is prudente politiek gewetenloos, maar niet amoreel.<sup>8</sup> Ze is gewetenloos omdat ze zich niet op het geweten beroept als mechanisme om een

uitzondering op een wettelijke plicht te maken. Ze is niet amoreel omdat ze morele beginselen en waarden focust op normatief verantwoorde doelen in het perspectief van het algemeen welzijn.

\* \* \*

De prudentie ligt volgens Pieper besloten in de deugd van gerechtigheid. Gerechtigheid betekent thomistisch gezien: *iustitia est ad alterum* (gerechtigheid betreft de ander).<sup>9</sup> Een deugdzaam politiek is allereerst prudent en dus niet *primair* op het zelf of het eigenbelang gericht. Want het doel is vooral meeromvattend: het bonum commune, het algemeen welzijn dat ook moreel richtinggevend moet zijn voor staten. Prudentie is zo gezien als morele deugd ook niet slechts beperkt acceptabel – namelijk voor zover ze convergeert met het ‘verlichte eigenbelang’ – maar past juist in een genereuze deugdedethiek. Gerechtigheid is niet gediend met het naleven van verdragen, wetten en regels alleen, of met het legalistisch eisen daarvan: het blijft om de meeromvattende context en het doel gaan, bijvoorbeeld in de Grexit-onderhandelingen in Europa.

En ook in de beide kardinale deugden van matigheid en van moed ligt volgens Thomas en Pieper de prudentie besloten: ze wijst de weg naar het gulden midden. Bij matigheid vindt men zo bijvoorbeeld het midden tussen alcoholisme en geheelonthouding, of tussen een radicale ramadan en gematigd vasten met oog voor noodzakelijke onthefingen. Ieder mens moet matig zijn. Bij moed vindt men met behulp van prudentie het midden tussen lafheid en roekeloosheid. Dit heeft niet enkel betrekking op soldatenmoed, maar ook op politieke moed. Maar niet alleen iedere bestuurder, maar ieder mens moet ernaar streven prudent te wor-

den; en ieder mens heeft moed nodig, niet enkel de paradigmatische militair. Er bestaat immers geen goed leven zonder enig risico; zelfs een schoolkind kan niets leren als het niet durft te onderkennen dat het niet weet wat nodig is en geen fouten durft te maken. De prudentie is steeds nodig om het doel te blijven zien en met dit in het achterhoofd passende wegen te kiezen naar het doel. Ook volgens Pieper is een goede thomistische deugdedethiek bij uitstek een doelethiek.

Een thomistisch opgevatte prudentie staat bij uitstek *niet* voor een individualistische gewetensethiek. Want in een strikt thomistische context heeft geweten (*conscientia*) conceptueel gezien slechts betrekking op de toepassing van een wet op een casus en op het geoorloofde handelen – als in rechterlijke macht; het geweten *is* strikt genomen een quasirechterlijk oordeel, thomistisch gezien. Bij de prudentie daarentegen komt de breedte van het doel van het handelen in zijn brede context aan de orde. De nadruk ligt in deze prudentie niet op de persoonlijke gewetensvolle integriteit, laat staan op conformiteit aan gedragsprotocollen, maar op de afstemming van het handelen op de sociale en politieke omgeving en op het aldaar bereiken van doelen.

\* \* \*

Piepers thomistische beschouwing over de prudentie als politieke deugd roept vandaag bovenal de vraag op of er in de politiek nog over doelen wordt nagedacht. Domineert ook bij de overheid niet veeleer de instrumentele rationaliteit, zoals in het management van bedrijven? Is Nederland af? Is Europa af? Wat was ook al weer het doel van een vitale economie en een solide financieel systeem? Weten we dat nog of draaien we de verhouding van doelen en middelen

om? En: valt er nog wat te bereiken voor wie prudent kijkt naar gerechtigheid, voor wie de krampachtigheid van de risicomatenschap en haar lafheid waarneemt, en voor wie bijvoorbeeld ziet dat met betrekking tot het strafrecht steeds disproportionele (niet matige) straffen worden bepleit?

Thomistische deugdethiek vormt bovenal een politieke cultuur van explorerend zoeken naar morele waarheid, naar doelen en middelen in een gegeven context. Thomistisch opgevatte prudentie vraagt meer naar de normatieve doelen in het geheel (*bonum commune; what for?*) dan alleen naar onderdelen als specialistische kennis (*why?*, *what?*) of specifieke managementtools (*how?*).

Precies daar ligt in een context van globalisering een centraal belang bij deze deugd: het is de deugd van de vooruitziendheid (in oud Nederlands: voor-zichtigheid, anticipatie), noodzakelijk voor strategie in een dynamische omgeving met een beperkte empirische kennis over toekomstige trendbreuken in globalisering. Het is in hoge mate aan Piepers bespreking van de prudentie te danken dat deze de katholieke politieke cultuur zo sterk kleurt. Als zodanig is ze ook en juist in de context van urgente sociale globalisering vereist. Voor het staatsbestuur is ze onmisbaar, maar ook voor politieke partijen die worstelen met identiteit en signatuur: deze verkrijgen nieuwe spankracht door de oriëntatie op prudente doeletiek.

Tegelijkertijd is juist bij Pieper de prudentie en de daarin vervatte doelgerichtheid niet een pad naar activisme, maar naar een zodanige inrichting van de maatschappij dat de mens in zijn receptiviteit voor het goede, ware en schone tot zijn recht komt.

De prudentie hangt af van de 'theologale' – door God rechtstreeks geschonken – deugden: die van hoop,<sup>10</sup> geloof<sup>11</sup> en liefde.<sup>12</sup> Dit zijn geschonken (dus niet door zelfdisciplineren en socialisatie verworven) deugden die bovenal receptiviteit en geefbereidheid vereisen.

De betekenis van vrije tijd is dan ook gelegen in de verbinding met precies deze ontvankelijkheid en met dit doel.<sup>13</sup> Daarom is vrije tijd de grondslag van de cultuur. Dit inzicht van Pieper was alleen mogelijk na zijn scholastieke voorwerk, waarin de bestemming van de mens als overkoepelend doel steeds weer terugkeerde.

Het is een visie die met het vooruitzicht op de voortschrijdende robotisering van de arbeid aan actualiteit wint. Ze legt een grondslag voor voorzieningen voor zinvolle maatschappelijke participatie, solidariteit, recreatie en spiritueel leven. Piepers beschouwingen over arbeid en vrije tijd zijn

*Piepers beschouwingen over  
arbeid en vrije tijd zijn van  
eminent belang voor onze  
robotiserende economie*

van eminent belang voor onze zich herstructurende robotiserende economie. De waardering van de vrije tijd komt voort uit Piepers wijsgerige antropologie, waarin ontvankelijkheid voor zin vereist is in de vorm van openheid voor de bestemming van de mens. De zin wordt benaderd en ontvangen. Pieper bood zo een visie op de noodzaak van de balans tussen arbeid en vrije tijd die zijn tijd ver vooruit was. Zijn filosofie biedt aanknopingspunten om de beperkingen van



de postmoderne cultuur en politiek te overwinnen. Dat is mogelijk doordat hij waarheid weliswaar kenbaar acht – en er daarmee in zowel wetenschap, politiek als religie plaats voor inruimt – maar deze tegelijk blijft zien als een steeds te actualiseren horizon die blijft uitdagen.<sup>14</sup> Zijn denken is daarmee bij uitstek geschikt voor een prudente toekomststrategie voor de verhouding tussen arbeid en vrije tijd in onze cultuur, en om de postmoderne cultuur de spankracht van doelgerichtheid terug te geven.

Noten

- 1 Deze intentie wordt ook helder in: Josef Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München: Kösel, 1960.
- 2 Josef Pieper, *Traktat über die Gerechtigkeit*. München: Kösel, 1955.
- 3 Josef Pieper, *Traktat über die Klugheit*. München: Kösel, 1955.
- 4 H.E.S. Woldring, *De christen-democratie. Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie*. Utrecht: Het Spectrum, 1996, p. 69.
- 5 J. Schellekens, 'Over de lotgevallen van de prudentie in de moraaltheologie', in: *Jubileumbundel voor prof. mag. dr. Kreling O.P., aangeboden ter gelegenheid van zijn 25-jarig professoraat in zijn 65e levensjaar*. Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1953, pp. 252-267.
- 6 Jürgen Habermas, 'Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie', in: Idem, *Theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963, pp. 48-88.
- 7 Pieper, *Klugheit*, 1955.
- 8 Vgl. Th. Beemer, 'Het voorstel tot kernontwapening. De ethische argumentatie', *Tijdschrift voor Theologie* 21 (1981), pp 245-264.
- 9 Vgl. Thomas van Aquino, *Summa Theologica* IIa IIae, quaestione LVII ad LX. Zie ook: Josef Pieper, *Über die Gerechtigkeit*. München: Kösel, 1953.
- 10 Josef Pieper, *Über die Hoffnung*. Leipzig: Hegner, 1935.
- 11 Josef Pieper, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*. München: Kösel, 1962.
- 12 Josef Pieper, *Über die Liebe*. München: Kösel, 1972.
- 13 Josef Pieper, *Muße und Kult*. München: Kösel, 1948; zie ook: Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*. München: Kösel, 1957.
- 14 Josef Pieper, *Philosophia Negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1953.



# *Boeken*



Jesse Klaver  
*De mythe van het economisme*

De Bezige Bij | 2015 | 176 pp. | € 17,90 | ISBN 9789023496953

## Oppervlakkige analyse met dominante rol voor de overheid

door *Frank A.M. van den Heuvel*

De auteur is oud-lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

Jesse Klaver is de nieuwe man van links. Prille hoop in een versplinterd en onzeker landschap van linkse partijen in Nederland. In een tijd waarin de SP niet echt doordrukt, men binnen de PvdA elkaar publiekelijk afmaakt en D66 niet links meer is, klampt links Nederland zich vast aan deze nieuwe held. Om zijn positie te markeren schrijft Klaver een boek over 'de mythe van het economisme'. Het is de beschrijving van zijn tocht van kind-zijn via CNV-jongeren naar het fractievoorzitterschap van GroenLinks en zijn kritiek op een aantal zaken zoals ze nu georganiseerd zijn in Nederland en daarbuiten. Geheel in de stijl van de tijdgeest draait het verhaal om hemzelf, om Jesse Klaver, zijn afkomst (half Marokkaans en

half Indonesisch), wortels, opleiding en drijfveren. De kافت toont ook pontificaal zijn hoofd. Hij beschrijft waarom hij de politiek in ging en wat hij wil veranderen.

\* \* \*

Het boek dat Klaver geschreven heeft, is eigenlijk geen boek. Het is ook geen essay, het is geen uitgebreid opinieartikel, maar een pamflet, voorafgegaan door een beschreven cv van Klaver. Het gaat niet echt de diepte in, de onderbouwing ontbreekt en alles, van aardbevingen in Groningen tot belastingverdragen in de wereld en van knelpunten in de zorg tot de rekentoets, wordt op één hoop gegooid. Er deugt niet veel in Nederland en de wereld, zo lijkt het.

Het pamflet geeft goed zijn drijfveren aan en zijn streven om idealen te verwezenlijken. Hij beschrijft hoe een allochtone Nederlander in Brabant, opgevoed door een alleenstaande moeder, maar omringd door warme familie met Indonesische wortels, via het vmbo tot hoog in het parlement kan komen. Voor zijn dertigste. Inderdaad, een prestatie en goed dat dit kan. Misschien zijn we in

Nederland al verder met het scheppen van mogelijkheden voor alle mensen dan Klaver in het boek doet voorkomen.

De compassie – *kassian* in het Indoneesisch – is een punt dat steeds terugkomt. Zowaar herkenbaar voor het CDA. Klaver wil laten zien hoe hij perfect geïntegreerd is, zonder echter zijn wortels tekort te doen. Op zaterdag werken in de toko van zijn neef, maar ook friet eten en Hans Teeuwen citeren.

We zijn reeds halverwege het boek wanneer Klaver over het ‘economisme’ begint. Hij gebruikt deze term als een verzamelwoord voor veel zaken die hij niet goed vindt gaan. Als ‘grondleggers’ van deze ‘ideologie’ noemt hij Reagan (vs), Thatcher (vk) en Lubbers in Nederland. Drie totaal verschillende personen, landen en politieke filosofieën. Inderdaad, ze opereerden alle drie in de jaren tachtig, maar hun politiek was absoluut verschillend. Klaver roept het te makkelijk. Dat doet hij ook als hij kort verschillende onderwerpen aanstipt en weer wegrent: aardbevingen, de koolstofbubbel en belastingontwijking. En natuurlijk heeft Klaver gelijk als hij zegt dat behalve geld ook vriendschap, gezond voedsel en natuur een waarde moeten hebben. En natuurlijk is niet alles terug te brengen tot cijfertjes en koersen ... totdat hij met zijn CO<sub>2</sub>-beprijzing komt.

Onterecht, onjuist en vertrouwen ondermijnend is het als Klaver in zijn boek alle banken, grote scholen en woningcorporaties aan de schandpaal nagelt. Daarmee doet hij veel mensen, docenten en consciëntieuze medewerkers van ondernemingen en banken, tekort. Het is terecht als Klaver kritiek heeft op minister Dijsselbloem van Financiën vanwege de te beperkte maatschappelijke betrokkenheid van ABN AMRO, maar het

is onjuist om te zeggen dat deze bank zeventien miljoen Nederlandse aandeelhouders heeft. De governance is namelijk dat de staat aandeelhouder is, en politici moeten niet in de verleiding komen om met honderdvijftig man in de raad van bestuur te gaan zitten en suggereren dat iedere Nederlander aandeelhouder is. Zo is een bedrijf niet te besturen. Klavers kritiek op de Nederlandse agrarische sector is gratis, onterecht en populistisch. Kritiek op doorgeschooten industrialisatie van veeteelt mag, maar de bijdrage van deze sector aan economie, werkgelegenheid en welvaart wegrelativeren is onjuist en doet onrecht aan veel hardwerkende mensen in deze sector, die de Nederlandse landbouw-innovatie wereldwijd tot grote hoogte hebben gebracht. Op het gebied van energie, marktwerking en innovatie schrijft Klaver pertinente onzin. Liberalisering heeft de energieprijzen niet omhooggejaagd; dat kwam door stijgende grondstofprijzen en belastingverhogingen. Windparken worden niet door overheden gebouwd maar door private bedrijven, en ook de duurzame energie krijgt subsidie. Willen we terug naar honderd gemeentelijke energiebedrijfjes, die het allemaal niet zullen rooien?

\* \* \*

Klaver spreekt in karikaturen. Hij generaliseert en benoemt de uitwassen. Deze laatste

*Klaver spreekt in karikaturen.  
Hij generaliseert en benoemt  
de uitwassen*

vergroot hij uit en hij heeft geen oog voor hetgeen wel goed loopt, zoals voor het feit dat door de rekentoets mensen beter voor-

B  
O  
E  
K  
E  
N

bereid een vervolgstudie doen, voor de vele duizenden mensen die heel goed werk doen bij banken, en voor de efficiencyslagen die gemaakt zijn in de gezondheidszorg. En niet alles in de Verenigde Staten is fout. Natuurlijk weten we nu dat in Groningen de gaswinning terug moet, maar heeft GroenLinks op dit dossier nu schone handen? Vijftig jaar lang konden ook mooie ideeën van linkse politici gerealiseerd worden dankzij de aardgasbaten. Daar deed iedereen aan mee, van Joop den Uyl tot Paul Rosenmöller. Dweepen met Kennedy en met Obama is makkelijk. Beiden zijn echter niet ingeloste beloftes. Even gaat de ijdelheid nog een stapje verder, als Klaver Jrk toedicht aan Jesse Ferras Klaver; een ‘Dan Quayle-momentje’, zullen we maar zeggen.<sup>1</sup> Ook Obama heeft veel vraagstukken, van de ontmanteling van Guantanamo tot vrede in het Midden-Oosten, niet kunnen oplossen. Voor een beginnend leider past juist ook hier enige bescheidenheid. Interessant is dat juist een bescheidener opstelling, in plaats van steeds het vingertje, GroenLinks onder leiding van Bram van Ojik weer solide gemaakt heeft. Zijn voorbeelden in Nederland zijn zijn voorgangers Rosenmöller, Halsema en Van Ojik. Ook hier missen we de breedte, de oriëntatie bij andere denkers, economen en sociologen bij wie, juist voor zijn boek en thema, munitie te halen is. Door deze karikaturen en beeldvorming doet Klaver in zijn boek aan links populisme en dat bevordert niet het gezamenlijk oplossen van de aangestipte kwesties. Dat is jammer, want natuurlijk verdienen onderwerpen als gezondheidszorg, het energie-vraagstuk en onderwijs de aandacht. Wanneer echter anderen eerst karikaturaal weggezet worden, is de verbinding weg.

Het komt over als snel scoren. Eveneens in het boek dweept Klaver weer met de Franse econoom Piketty, en hij zegt weer vol trots dat hij degene was die Piketty naar Nederland haalde voor een debat met de commissie voor Financiën in de Tweede Kamer. Wat was of is de follow-up?

\* \* \*

Klaver rondt zijn boek af met tien ‘game-changers’, een modern woord dat suggereert dat alles gaat veranderen. De tien punten zijn echter niet zozeer gamechangers als wel het programma van GroenLinks. Wanneer we lezen over deze punten en de manier waarop ze moeten worden gerealiseerd, valt sterk op dat GroenLinks de maakbaarheid via de overheid centraal stelt. Hier zit het evidente verschil met het CDA. Christendemocraten kijken primair naar de samenleving. Wat kan er in het private domein? Waar kunnen mensen zelf een rol spelen en verantwoordelijkheid dragen? Waar is de overheid niet nodig voor energieoplossingen, gezondheidszorg, het inkopen van medicijnen en bankzaken doen? Wil GroenLinks van verfoeide private oligopolies naar monopolies bij de overheid op alles? Waar is de soevereiniteit in eigen kring? Het subsidiariteitsbeginsel? De kracht van allerlei bewegingen in de samenleving? De ironie is dat hij deze wel aanstipt in het verhaal over zijn eigen weg naar het leiderschap van GroenLinks, maar vergeet in de oplossingsrichtingen voor de komende jaren.

Jaren geleden schreef ik in *Christen Democratische Verkenningen* een pleidooi voor een coalitie van CDA, VVD en GroenLinks.<sup>2</sup> We zaten in de paarse periode en overheid, maakbaarheid en technocratie domineerden. Ik ontwaarde mooie gedachten bij de denkers van deze drie partijen;

denklijnen die het primaat bij de samenleving durfden leggen. Mensen vroegen zich af hoe ik bij deze combinatie kwam, omdat de verschillen tussen deze partijen zo groot waren. Ik gaf aan: door naar de overeenkomsten te kijken. Bijvoorbeeld op het gebied van energie: het combineren van de idealen van GroenLinks, het rentmeesterschap van het CDA, en het profijtbeginsel van de VVD. Ik mis in Klavers boek de bruggen en verbindingen van GroenLinks naar andere partijen, naar andere denklijnen. Ik mis naast de idealen het realisme van economie en technologie. Ik mis de onderbouwing bij enkele valide punten. Dit boek, of eigenlijk dus pamflet, is een gemiste kans. Misschien moet een pamflet ook niet meer pretenderen, maar toch.

\* \* \*

Overall in Europa komen linkse leiders op en gaan ze weer neer. Wat is de echte, kansrijke, linkse koers in Europa? In Nederland? In het Verenigd Koninkrijk is Jeremy Corbyn nu de gevierde man van Labour; in Griekenland is Tsipras, opgeschoven naar het midden, de linkse leider; Hollande in Frankrijk worstelt, zoals iedere socialist in het Élysée, met de harde realistische wetten van de economie. In Nederland is het afwachten wat er gaat gebeuren op links. Kan Emile Roemer van de

SP nog een keer pieken, maar nu op het juiste moment? Wie wordt de leider van de PvdA en hoelang krijgt die de ruimte en het krediet? Samsom? Asscher? Van der Laan? Wie durft? Links twijfelt, en wel tussen ‘terug naar het echte socialisme en de klassenstrijd’, het idealistische links van de Groenen en het pragmatische links van Blair en Hollande. En dan is er nog het linkse geluid van kritische bewegingen die eigenlijk ook weer rechts zijn. De protestbewegingen van Tsipras, van het Spaanse Podemos en in zekere zin ook van Wilders. Economisch links, maar cultureel rechts. Want dat is een punt dat Klaver niet meeneemt: dat mensen de laatste jaren niet meer economisch stemmen, maar cultureel gedreven. En dan is niet de economie primair leidend, maar cultuur, innerlijke waarden. Daar ontbreekt het echte antwoord van links, maar vaak ook van rechts.

#### Noten

- 1 De Amerikaanse kandidaat voor het vicepresidentschap Dan Quayle vergeleek zich in 1988 tijdens een debat met John F. Kennedy. Zijn opponent Lloyd Bentsen zette vervolgens Quayle op zijn plek.
- 2 Frank A.M. van den Heuvel, ‘VVD-CDA-GroenLinks’, *Christen Democratische Verkenningen* (2001), nr. 5, pp. 24-25.

B  
O  
E  
K  
E  
N




---

Naomi Klein

*No Time. Verander nu, voor het klimaat alles verandert*

De Geus | 2014 | 608 pp. | € 29,95 | ISBN 9789044533767

---

## Geen weg terug

door *Eric Janse de Jonge*

De auteur is oud-lid van de Eerste Kamer namens het CDA.

*Laudato Si'*, de tweede encycliek van paus Franciscus, bevat alle onderwerpen met betrekking tot rentmeesterschap die de laatste jaren ruim aandacht hebben gekregen in de media. Het is een wervende, radicale en hoogst overtuigende oproep aan gelovigen om een ommekeer in hun denken én handelen te bewerkstelligen. De paus gaat daarbij veel verder dan het gebruikelijke links-rechtsonderscheid en trekt het onderwerp van een houdbare samenleving breed. Niet alleen ecologie, maar ook moraliteit, sociale, economische en wetenschappelijke kritiek en oplossingen komen aan de orde. Kernpunt is dat wij in een cultuur leven van verspilling, waarbij wij de morele kaders zijn kwijtgeraakt.

Naomi Klein (1970) is een van de bekendste wetenschappers die de verandering van het klimaat nauwgezet uitwerkt. Ze is wetenschapsjournaliste en schrijfster en woont in Canada. In haar recentste boek, sprekend getiteld *No Time*, geeft zij niet alleen aan dat de gevolgen van de opwarming van de aarde funest zijn voor de toekomst van onze (klein) kinderen, maar zij stelt in dit boek ook de economische, politieke en sociale oorzaken van deze oververhitting van de aarde aan de orde.

De feiten en de oorzaken van de opwarming van de aarde zijn de laatste jaren door vele deskundigen en bestuurders omstandig uiteengezet. Klein geeft een gedegen wetenschappelijke onderbouwing van haar analyse. Lezing van dit boek levert een beeld op van een wereld waarin machthebbers in politiek en bedrijfsleven uit zijn op de uitputting van de grondstoffen van de aarde, zonder enige morele rem of leidraad. Dat is een beangstigende constatering. Vraag is wat christendemocraten hiermee kunnen.

\* \* \*

Klein bespreekt allereerst de lopende initiatieven om tot een wereldwijd klimaatverdrag te komen. De Verenigde Naties namen het initiatief tot het klimaatverdrag van Rio de Janeiro in 1992. Dat initiatief had overigens weinig effect: na 1992 nam de uitstoot van CO<sub>2</sub> met 57 procent toe. Daarna volgden in 1997 het Kyotoprotocol en in 2009 een grote conferentie in Kopenhagen, die evenmin succes opleverden. Dit najaar vindt wederom een klimaatconferentie plaats, nu in Parijs. De essentie van deze klimaatovereenkomsten is dat het klimaat niet met meer dan 2 graden Celsius mag stijgen boven de temperatuur die heerste voordat we begonnen onze economieën van fossiele energie (lees: steenkool) te voorzien. Klein laat zien dat het hier vooral om politieke besluitvorming gaat, waaraan grote vervuilers als China en de VS zich vooralsnog niet willen binden; ook het recente voorstel van Obama voor een betere klimaatbeheersing in de VS lijkt een druppel op een gloeiende plaat.

Klein plaatst de discussie over klimaatbeheersing in een politieke, economische en culturele context. Deze aanpak leidt tot verrassende uitkomsten. Zo geeft zij aan dat het fundamentele geloof in de vrije werking van de markt de ergste vijand is geworden van de planetaire gezondheid. De voortdurende jacht op het winnen van fossiele grondstoffen en de machtige positie van de producenten brengen overheden in een weinig benijdenswaardige positie: kiezen voor ongehinderde voortzetting van het huidige economische beleid óf een radicale omwenteling van de energievoorziening. In het eerste geval lijken de gevolgen volgens vrijwel alle deskundigen desastreus. De schade die de opwarming van de aarde teweegbrengt, loopt elk jaar verder op.

Vooraf economisch zwakke landen worden getroffen door overstromingen, aardverschuivingen en extreme droogte. Dit laatste raakt overigens ook rijke landen: in Californië (de vijfde economie van de wereld) heerst de ernstigste droogte in duizend jaar.

De olie-industrie gokt er volgens Klein op dat de overheden de komende vijftientig jaar niet serieus werk zullen maken van de uitstootbeperking. Dat verklaart dat de olie-industrie doorgaat met de exploitatie, ook in kwetsbare gebieden als Alaska en de Noordpool.

Hiertegenover stelt Klein dat om de 2 gradennorm te halen, ontwikkelde landen al aan het eind van dit decennium een begin zullen moeten maken met een energieomslag. Concreet betekent dit volgens de auteur dat rijke landen in 2035 vrijwel zonder fossiele brandstoffen moeten kunnen functioneren. De opgave voor politici is kolossaal: het halen van de 2 gradendoelstelling vergt een ingrijpende hervorming van de samenleving, die thans vooral gebaseerd is op het gebruik van fossiele brandstoffen. Een omschakeling naar duurzame brandstoffen vergt visie, doortastendheid en een rechte rug van bestuurders. De vrijwel totale mislukkingen van de klimaatconferenties geven volgens Klein aan dat politici niet in staat lijken te zijn zorg te dragen voor een houdbare toekomst van de inwoners van hun land. Ze spreekt zelfs van een ‘post-democratische’ samenleving. Lichtpuntjes ziet zij bij de bestuurders van grote steden die zich wat hun beleid betreft weinig aantrekken van de inertie bij de nationale politieke elite. Veel steden lopen voorop waar het gaat om een schoon leef- en woonklimaat. Dat betekent een verlegging van het politiek-bestuurlijk primaat van staten naar



steden. Een ander positief voorbeeld zien we bij onze burens, in Duitsland. Daar zijn gemeentelijke nutsbedrijven weer in opkomst. Die acties zijn gebaseerd op breed gedragen initiatieven van inwoners die in hun buurt nieuwe sociale en maatschappelijke verbanden aangaan met het oog op hun veiligheid. In ons land spreken zich steeds meer steden en provincies uit tegen schaliegas en het onbeperkt winnen van gas. Op deze wijze ontstaat er een nieuw middenveld van actieve burgers.

Klein stelt in haar conclusies onder meer dat we terug moeten gaan naar waar we zijn begonnen: we moeten in gesprek gaan met de natuur. Dat is precies wat de paus in zijn encycliciek ook aangeeft: we moeten onze waarden in de natuur terugvinden.

\* \* \*

Er is een duidelijke parallel te trekken tussen *No Time* en de analyses van Thomas Piketty, die in zijn *Kapitaal in de 21<sup>ste</sup> eeuw* (2014) laat zien hoe maatschappelijke en culturele verhoudingen scheef gaan groeien bij een ongebreidelde marktwerking. In aansluiting hierop grijpt Klein bij de schaduwzijden van het marktmechanisme terug op haar eerdere werk *De shockdoctrine. De opkomst van rampenkapitalisme* (2006). Ook de paus geeft in zijn encycliciek aan dat het huidige marktmechanisme niet meer

*Het huidige marktmechanisme is niet meer het antwoord op de hedendaagse vraagstukken*

het antwoord is op de hedendaagse vraagstukken. De paus voegt aan de analyse van Klein toe dat het altijd de armen zijn die als

eerste slachtoffer worden van de opwarming van de aarde. Hij spreekt hierbij vooral vanuit zijn Latijns-Amerikaanse ervaring als bisschop.

Klein is een bevlogen activiste en schrijfster. Haar boek is, wederom, een fundgrube aan data, feiten en analyses. Inhoudelijk heeft ze een overtuigend boek geschreven; de feiten zijn helder en de keuzes die gemaakt moeten worden lastig. In het laatste schuilt het probleem: Klein stapt te gemakkelijk heen over de bestaande initiatieven wereldwijd, en lijkt minder oog te hebben voor de politiek-bestuurlijke context van het op wereldniveau maken van afspraken die ook nog eens afdwingbaar zijn. Dat gaat traag. Een transitieproces van fossiele brandstoffen naar duurzame vergt nu eenmaal tijd. Overtuigend is Klein als zij wederkerigheid plaatst tegenover het compleet doorgeslagen hyperindividualisme. In feite zegt zij dat de mens zich altijd zal moeten heruitvinden, zich voortdurend moet vernieuwen. Een mooie christelijke gedachte, zonder dat zij dat in dit boek als zodanig aangeeft.

\* \* \*

Boeiend is de vraag hoe christendemocraten moeten omgaan met deze problematiek en welk antwoord zij formuleren op de oproep van de paus. Christendemocraten kennen van huis uit hun beginselen. Die van rentmeesterschap en publieke gerechtigheid zijn maatgevend voor de uitwerking. De machtsrelatie tussen mens en aarde is thans van een geheel andere orde dan wij driehonderd jaar hebben gedacht. We zien steeds meer kenmerken van het rendementsdenken: dat staat een sociale samenleving in de weg. We lijken met elkaar de weg kwijt.

Een uitweg uit deze crisis lijkt alleen mogelijk als politici vanuit het principe van publieke gerechtigheid hun verantwoordelijkheid nemen en laten zien hoe de problemen aangepakt kunnen worden. Vanuit het beginsel van subsidiariteit is een nauwe samenwerking met de steden noodzakelijk en zinvol. De essentie is dat de verandering van het klimaat tegelijk de opmaat betekent voor een verandering van de wereld, een betere wereld waarin egoïsme en materialisme niet langer de maat zijn; een wereld gebaseerd op hechte solidariteit tussen volken en vooral tussen rijke en arme landen. Vanuit de diepe gedachte van het rentmeesterschap van de wereld en het omzien naar de naaste, is een krachtige aanpak nu noodzakelijk. Wat de christendemocratie ook

raakt, is de wens van een meer humane samenleving, zonder angst voor aardbevingen, overstromingen, droogte en honger. Kortom, de overheid als schild voor de zwakkeren en als beschermer van haar inwoners.

De onbalans tussen mens en aarde (de schepping) is zorgwekkend. Er zijn echter nog steeds oplossingen voorhanden, al is er dan, zoals Klein stelt, niet heel veel tijd meer. Die oplossingen dienen mijns inziens te passen in een christendemocratische visie op de afbouw van het gebruik van fossiele brandstoffen en het krachtig stimuleren van hernieuwbare energie. Ook Nederland heeft veel kansen, met zonne-energie, getijdenenergie en windenergie. Dit kabinet heeft al zoveel laten liggen.



Tomáš Halík

*Geduld met God. Twijfel als brug tussen geloven en niet-geloven*

Boekencentrum/Pelckmans | 2014 | 192 pp. | € 19,50 | ISBN 9789023927662

## Voedsel voor de ziel

door *Petra van der Burg*

De auteur is lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

De Tsjechische theoloog en filosoof Tomáš Halík schrijft tegen de achtergrond van een land dat zich nog maar enkele decennia geleden heeft losgemaakt van het communistische regime, waarin alles wat naar religie zweemde via staatslicenties streng was gereguleerd. Aangemerkt als politiek onbetrouwbaar, werd Halík in de ondergrondse kerk voorbereid op het priesterschap en ontving hij in het diepste geheim de priesterwijding. Zelfs zijn eigen moeder mocht er niet van weten. Dit is een wereld die de westerse christenheid wezensvreemd is. Hoelang is het geleden dat u en ik werkelijk een prijs hebben betaald voor ons geloof? Je zou verwachten dat iemand met een geloofsbiografie waarin dit soort radicale

keuzes zijn gemaakt, zich ontpopt tot een fanatiek strijder voor de goddelijke waarheid. Niets is echter minder het geval. Zonder zich uit te leveren aan relativisme, gaat Halík in *Geduld met God* op zoek naar het gesprek met de moderne gesecculariseerde cultuur.

\* \* \*

Het Bijbelverhaal van de kleine tollenaar Zacheüs, die in de vijgenboom klimt omdat hij Jezus, die toevallig op deze dag door Jericho trekt, eigenlijk wel graag wil zien, loopt als een rode draad door het boek. Zacheüs is rijk, dat zeker, maar door zijn positie als belastinginner in dienst van de vijandige overheid is hij een buitenstaander. Wanneer hij door de enorme toeloop van mensen niet in staat is om een glimp van Jezus op te vangen, is er niemand die het in zijn hoofd haalt om hem een plaats vooraan aan te bieden. Eenmaal onzichtbaar verscho- len in zijn vijgenboom, spreekt Jezus hem aan, en dat gesprek inspireert Zacheüs om aan zijn leven een andere wending te geven.

In het voetspoor van Jezus is het volgen

Halík de taak van zowel christenen als de nieuwe politieke leiders in zijn land om op zoek te gaan naar de Zacheüßen langs de kant van de weg en met hen het gesprek aan te gaan. Mensen als Zacheüs zijn de nieuwsgierigen, degenen die betrokken zijn bij het geloof, bij de vorming van een democratische orde, maar die tegelijk om allerlei redenen – vaak scepsis gevoed door teleurstelling in wat de kerkelijke of politieke autoriteiten daadwerkelijk hebben gebracht – afstand bewaren. Het type Zacheüs is niet zozeer de twijfelaar (de ondertitel van het boek raakt mijns inziens net niet de kern van de zaak), maar degene die vanwege een emotionele blokkade afstand bewaart tot iets waar hij of zij zich in de kern mee verbonden voelt. In het geval van Zacheüs in het Bijbelverhaal gaat het vooral om het besef niet waardig te zijn, de eigen zaken in het persoonlijk leven niet op orde te hebben. Bij de moderne randfiguren kunnen naast schuld ook talloze andere zaken het contact in de weg staan. Maar – en daar komen we bij het punt dat Halík wil maken – dat contact moeten we niet willen om zo'n Zacheüs te bekeren, om hem in het traditionele kerkelijke kamp te halen, maar om ons door zijn vragen scherp te laten houden; om ons door zijn scepsis, leegte, teleurstelling te laten bevrijden van gemakkelijk geloof en triumfalisme.

\* \* \*

Halík distantieert zich zowel van het atheïsme als van het fundamentalistische geloof dat zich verschanst in allerlei vaststaande overtuigingen. Beide wegen maken zich in zijn ogen te makkelijk af van Gods verborgen aanwezigheid. Het religieus enthousiasme gaat voorbij aan het gevoel en ook de concrete ervaring dat God in schrijnende

situaties heel ver weg kan zijn. Het atheïsme schrijft God te snel af en kan niet wachten tot 'de vierde nachtwake': in Bijbelse taal het symbool voor het laatste en donkerste deel van de nacht, waarin de Heer zich laat zien. Hij schrijft: 'Ik ben ervan overtuigd dat groeien in geloof ook betekent dat je de momenten – en soms lange periodes – aanvaardt en in geduld doorleeft waarin God ver weg lijkt te zijn, verborgen blijft. Wat evident en bewijsbaar is, vereist immers geen geloof... Geloof is er juist voor de momenten van schemering, van meerduidigheid van het leven en de wereld, en ook voor de nacht en de winter van Gods zwijgen. Zijn bedoeling is niet onze dorst naar zekerheid en veiligheid te lessen, maar ons te leren leven met het mysterie.'

Nooit zijn christenen of de officiële kerkelijke tradities bezitters en eigenaren van de transcendente waarheid. Niemand heeft het

.....  
*Nooit zijn christenen of de  
 officiële kerkelijke tradities  
 bezitters en eigenaren van de  
 transcendente waarheid*  
 .....

alleenrecht op de goddelijke goederen. Het is volgens Halík de kunst om de Heer te vinden in de menigte die op afstand staat. Deze boodschap wordt concreet in een fundamentele openheid voor anderen. Het komt aan op de bereidheid om het land waar je jezelf comfortabel hebt ingericht in jouw meningen en overtuigingen steeds opnieuw achter je te laten en op zoek te gaan naar de zoekers, de buitenstaanders, de armen in welke gedaante dan ook, en Christus in hen te herkennen.

B  
 O  
 E  
 K  
 E  
 N

Dat brengt ons bij de verantwoordelijkheid en opdracht van de kerk in deze tijd. In een wereld waarin de spanningen en conflicten tussen culturen hoog oplopen, is het wat Halík aangaat de fundamentele opgave van christenen om zich te ontwikkelen tot specialisten in vergeving en verzoening via de weg van de respectvolle dialoog. Meer dan een actieve inzet op het breed uitventen van de eigen christelijke traditie zoals we deze binnen de kerkmuren hoeden. Hoe dat vorm zou kunnen krijgen, kunnen we wellicht leren van de Zuid-Afrikaanse vader en dochter Tutu. In 2014 verscheen van hun hand *Het boek van vergeving. In vier stappen naar harmonie met onszelf en de ander*. Daarin wijzen zij wegen hoe we onze neiging om geweld met geweld te beantwoorden kunnen overstijgen.

\* \* \*

Als we Halík wat zouden verplatten, dan is wat hij doet eigenlijk niet veel meer of minder dan het positief her-etiketteren van verschijnselen waarover de gemiddelde gelovige zich wel degelijk het hoofd breekt. Hij herwaardeert het atheïsme als louterend voorportaal tot geloof dat is ontdaan van allerlei illusies en vrome wensen. Daarnaast veronderstelt hij nogal wat diepgang en oprecht geloof in de verborgen kamers van de zielen van afgehaakte Tsjechische (of wellicht West-Europese) gelovigen. Ik hoop natuurlijk van harte dat de intuïtie van Halík

klopt en dat ergens onder de oppervlakte van onze seculiere wereld inderdaad een ‘verlegen vroomheid’ sluimert die misschien niet zo veel opheeft met de kerkelijke structuren, maar die openstaat voor een verantwoordelijke levenswandel die is geworteld in een levende spiritualiteit. Of die verlegen vroomheid er inderdaad is, blijft natuurlijk lastig hard te maken, maar vertrouwen in mensen is een groot goed en daarin verdient Halík wat mij betreft navolging. Dat neemt niet weg – en dat verdriet deelt Halík – dat we oog in oog staan met een grootschalig verlies van elementaire kennis van de christelijke traditie in de samenleving. Het gevolg daarvan is dat het gemeenschappelijk referentiekader als basis voor gesprek gestaag afbrokkelt. Het risico dat de Zacheüßen uit de boom klimmen en naar huis gaan voordat er een maaltijd heeft plaatsgevonden, lijkt me daarom niet denkbeeldig. Wie het weet, mag het zeggen.

*Geduld met God* is een prachtig boek. Het is zo authentiek en doorleefd dat het aanbeveling verdient om dit boek gewoon een jaar of jarenlang op het nachtkastje te leggen en dagelijks kleine passages te gebruiken voor persoonlijke meditatie en bezinning. Het is voedsel voor de ziel dat het best hapje voor hapje als slowfood genuttigd kan worden. Wie daar het geduld voor opbrengt, zal zeker niet met lege handen worden heengezonden.

*Ramona Maramis*

## *Conversie*

Wij kunnen uw website nieuwe leven inblazen.  
U bewust maken van het feit dat het fundament voor deze www  
zorgvuldig door anderen is opgebouwd.

Wij kunnen uw website nieuw leven inblazen,  
mits u trouw blijft aan het fundament  
en toch openstaat voor innovatie.

Wij willen uw website nieuw leven inblazen,  
omdat we aan de achterkant zien dat een aantal relevante vinkjes uit  
staan.  
En die moeten weer aan, zodat de doelgroep u weer gaat terugvinden.  
En herkennen.

Wij sommen de thema's voor u op:

Aandacht

Zorg

Goed leven

De omhelzing

Kennis & vergeving

Gegarandeerd de hoogste conversie,  
de hoogste woorddichtheid,  
de hoogste waardering.

En vooral:

U vindt hiermee de weg terug naar uw doelgroep in Google.

Ramona Maramis (Haarlem, 1968) is cdv-huisdichter en schrijft voor elk cdv-nummer een gedicht naar aanleiding van het thema. Zij debuteerde in 2001 met *Duckstad aan de Amstel* bij uitgeverij Vassallucci. Haar gedichten verschenen in onder meer de bloemlezing *10 jaar Winternachten* en *Den Haag. De stad in gedichten*. Ze is commissielid van de CDA-gemeenteraadsfractie in Delft.

## \* BEZINNING

---

door *Theo Brinkel*

---

De auteur is lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

Volgens de UNHCR hebben tussen april 2011 en augustus 2015 een kleine 430.000 Syriërs asiel gezocht in Europa. En het aantal groeit nog steeds. In Europa is veel bereidheid ze op te nemen, maar er is ook bezorgdheid of de landen de opname van zoveel mensen wel aankunnen. Bij alle leed, alle verdriet, alle zorgen, zit er ook nog iets positiefs aan de stroom asielzoekers: ze komen namelijk het liefst onze kant op. Mensen die op de vlucht slaan, weg van geweld, onderdrukking en armoede, willen niet naar Saoedi-Arabië, Rusland of China. Als je vrede, vrijheid en welvaart zoekt, ga je naar Europa.

Paus Franciscus sprak eind september het Amerikaanse Congres toe. Hij sprak ook over het migratievraagstuk. Ik vertaal maar vrij: ‘Wij moeten hen beschouwen als personen, hun gezicht zien en luisteren naar hun verhalen. (...) We moeten een antwoord vinden dat humaan is, rechtvaardig en broederlijk. We moeten de verleiding weerstaan die tegenwoordig algemeen is: om ons af te wenden van alles wat problemen oplevert. Laat ons de gulden regel voor ogen houden: doe aan anderen zoals jij zou willen dat zij aan jou doen (Mattheüs 7:12).’ Deze regel geeft volgens de paus een duidelijke richting: ‘Laat ons anderen met dezelfde passie en compassie behandelen als waarmee wijzelf behandeld zouden willen worden. Laat ons voor anderen dezelfde mogelijkheden zoeken als die wij voor onszelf zouden willen. Met andere woorden: als wij veiligheid willen, laat ons dan veiligheid geven; als wij leven willen, laat ons dan leven geven; als wij kansen willen, laat ons dan kansen geven.’

Ik vertaal dat maar op twee manieren: ten eerste moeten we ons blijven inzetten voor internationale gerechtigheid, mensenrechten, ontwikkeling, vrede, veiligheid. In eigen land en waar we elders in de wereld maar kunnen. Ten tweede: asielzoekers weten wat onrecht, onderdrukking, oorlog en armoede is. Het is mogelijk dat we onder hen de grootste bondgenoten vinden. Wie zoekt? Wie pikt dat op? Wie maakt gebruik van hun talenten?

# *De belofte van het christelijk-sociaal denken*

Aan de vooravond van het jubeljaar 2016, 125 jaar na het eerste Christelijk-Sociaal Congres en de encycliciek *Rerum Novarum*, verkent CDV nieuwe wegen en nieuwe woorden om het christelijk-sociaal denken up-to-date te houden.

In de politieke en economische orde staat het technocratische beheersingsdenken centraal. Het christelijk-sociaal gedachtegoed biedt een andere manier van kijken.

In dat denken wordt de werkelijkheid ontvangen om er vervolgens een plaats in te vinden, in plaats van de regie erover te nemen. Het draait om de gedachte dat mensen in gezamenlijkheid verantwoordelijkheid dragen en delen in een cultuur van hoop en perspectief.

*‘Politiek is een kwestie van willen, zeiden de sociaaldemocraten lang. Misschien wordt het tijd om te zeggen: politiek is een kwestie van geloven.’*

ERIK BORGMAN [op pagina 56]

*‘Heel wat middenveldorganisaties zagen het vruchtbaar engagement opdrogen toen ze door de knieën gingen voor de markt en hun leden begonnen aan te spreken met ‘beste klant’.*

STEVEN VANACKERE [op pagina 80]

*‘Het is tijd voor een rehabilitatie van de “civiele economie”, waarin de intrinsiek menselijke waarde van economische relaties wordt erkend.’*

LUIGINO BRUNI [op pagina 139]

BOOM TIJDSCHRIFTEN



# *Christen Democratische Verkenningen*



*Winter*  
2015

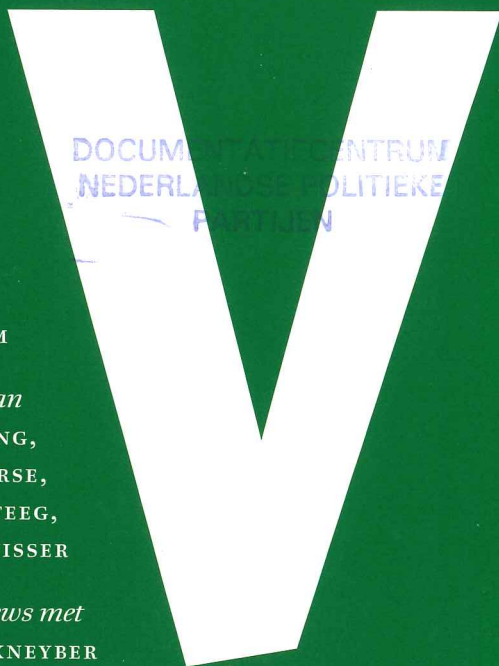
KWARTAALTIJDSCHRIFT VAN HET WETENSCHAPPELIJK INSTITUUT VOOR HET CDA

## *Het kind als 'project X'*

*Onder redactie van*  
BEREND KAMPHUIS, LÚTSEN KOOISTRA  
& MAARTEN NEUTEBOOM

*Met bijdragen van*  
PETER CUYVERS, WIM DE JONG,  
EMMA COHEN DE LARA, WOUTER SANDERSE,  
JAN HOOGLAND, HANSKO BROEKSTEEG,  
DICK DEN BAKKER & TACO VISSER

*En interviews met*  
PAUL VERHAEGHE, GERT BIESTA & RENÉ KNEYBER



*Christen Democratische Verkenningen*

---

*Winter 2015*

*Het kind als 'project X'*

Boom Tijdschriften



# *Inhoud*

7 Ter introductie

---

## ACTUALITEIT

---

10 DWARS: STEFAN PAAS EN AFSHIN ELLIAN  
Politici moeten oorlogstaal vermijden

14 PAUL VAN VELTHOVEN  
Het failliet van de Franse laïcité

17 JAN LELIVELD  
Algemeen verbod op salafistische organisaties onwenselijk

20 BINNENHOF BUITENOM: JAN DIRK SNEL  
Forum privilegiatum: een Kamerlid voor de Hoge Raad?

## *Het kind als ‘project X’*

---

24 BEREND KAMPHUIS, LÚTSEN KOOISTRA & MAARTEN NEUTEBOOM  
Terug naar de bezieling in het onderwijs

---

## HET KIND ALS PROJECT

---

36 PETER CUYVERS  
Het kind als ‘project X’

43 RIEN FRAANJE & MAARTEN NEUTEBOOM  
*In gesprek met Paul Verhaeghe*  
‘Naar een nieuwe grond voor autoriteit en de uitoefening van gezag’

51 WIM DE JONG  
De maakbare burger: het onderwijs als oplossingsmachine  
voor maatschappelijke problemen

---

59	BEREND KAMPHUIS	Rendementsdenken: hoe het resultaat een doel op zichzelf werd
.....		
VOORBEELDIG ONDERWIJS		
.....		
68	MAARTEN NEUTEBOOM	<i>In gesprek met Gert Biesta</i> Het prachtige risico van onderwijs
77	JORDI WIERSMA	Docentschap: over liefde, imitatie en zelfkennis
84	INTERMEZZO: MARIET VAN GOCH	‘Welke vraag heb je vandaag gesteld?’
86	EMMA COHEN DE LARA	Bildung: de vorming van het innerlijk
93	WOUTER SANDERSE	Hebben goede leraren een beroepseed nodig?
.....		
VAN BEHEERSING NAAR BEZIELING		
.....		
102	JAN HOOGLAND	Goed onderwijs vraagt om visie en vorming
110	HANSKO BROEKSTEEG	Artikel 23 en de school als onderwijsgemeenschap
117	JAN PRIJ	<i>In gesprek met René Kneyber</i> ‘Leraren, bevrijd jezelf van inmenging van bovenaf’
122	INTERMEZZO: MICHEL ROG	‘Overheidsactivisme in het onderwijs moet stoppen’
124	TACO VISSER & DICK DEN BAKKER	Grondslag- en perspectiefdenken: over twee grondtonen van hedendaags christelijk onderwijs
.....		
132	PAUL VAN GEEST	De actualiteit van <i>Desiderius Erasmus</i>
.....		

---

BOEKEN

- 140 GERBEN HORST  
Bespreking van Eric van 't Zelfde  
*Superschool. Het succesverhaal van een bevlogen schooldirecteur*

- 144 BART ELSMAN  
Bespreking van Stefan Collini  
*Waar is de universiteit voor nodig?*

---

BEZINNING

- 149 RAMONA MARAMIS • *Buitenspel*
- 150 LÚTSEN KOOISTRA



## Ter introductie

MIJN HERINNERINGEN AAN MIJN MIDDELBARESCHOOLTijd WORDEN GEKLEURD DOOR MENEER HOL. Hij was een leraar Duits zoals je je een leraar Duits wilt voorstellen. Stuurs overkomend op buitenstaanders, zachtmoedig en mild in de persoonlijke omgang. Meneer Hol hield van zijn vak, van de Duitse taal en poëzie; Franz Kafka, Bertolt Brecht, Paul Celan. En hij hield van zijn leerlingen. Als hij een van hen in vloeiend Duits Celans ‘Todesfuge’ hoorde voordragen, glom hij van trots. Op de klassenfoto staat hij met een mengeling van ironie en dankbaarheid. Jongens vond hij ons, maar aardige jongens.

Van de onderwijsinspectie zou hij een dikke onvoldoende hebben gekregen. Zijn klassikale manier van lesgeven was ongetwijfeld als ouderwets bestempeld. In zijn laatste jaar als leraar deden de Tweede Fase en het zogenoemde Studiehuis hun intrede. Het was het ‘nieuwe leren’: leerlingen moesten een grotere zelfstandigheid ontwikkelen en de docent kreeg een meer teruggetrokken rol als procesbegeleider. In beleidsjargon: competentiegericht, vraaggestuurd, projectgestuurd.

Meneer Hol dacht er het zijne van.



Toch was hij een van de beste docenten. Dat was niet alleen mijn mening, dat vonden al mijn klasgenoten. Het geheim van meneer Hol? Het was niet dat hij altijd zo aardig was; hij kon in heilige toorn ontsteken, zeker als de orde in de klas werd verstoord. De populariteitsprijs ging niet naar hem. Maar hij was wel iemand uit één stuk, iemand die je veel meer leerde dan een taal. Via Kafka wijdde hij je in in de geheimen van de wereld en ging het over de grote vragen van het leven, over onszelf. Na afloop van een van zijn lessen vroeg hij zich eens, in gezelschap van een paar van zijn leerlingen, af of hij gedurende zijn jarenlange loopbaan als docent zijn leerlingen wel altijd het goede had voorgeleefd. Dit moment van zeldzame openhartigheid maakte indruk. Dit was onderwijs dat gezien werd als ‘voorbeeldig’, door iemand die bereid was zijn eigen voorbeeldrol onder ogen te zien.



\* \* \*

In januari 2016 zal staatssecretaris Sander Dekker van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap het eindadvies presenteren van Onderwijs2032, een programma voor ‘toekomstgericht funderend onderwijs’. Dit nummer van *Christen Democratische Verkenningen* verkent alvast hoe in de opvoeding en in het onderwijs ten volle recht kan worden gedaan aan de algemeen menselijke vorming van het kind. Die vraag komt voort uit twee, onderling samenhangende, ontwikkelingen. De positie van het kind is, ten eerste, de afgelopen decennia ingrijpend veranderd. Tot in de jaren tachtig mocht het kind vooral kind zijn, maar langzamerhand is het als het ware een project geworden dat niet mag mislukken. Het zijn niet alleen de scholen die gedwongen werden te werken conform allerlei prestatie-indicatoren; ouders zelf verlangen ook prestaties van de school en hun kroost. Ten tweede beschouwt de overheid het onderwijs in toenemende mate als een oplossingsmachine voor maatschappelijke problemen. Het onderwijs is dan vaak een zondebok, maar even vaak moet het de brandweerman zijn en is het verantwoordelijk voor uiteenlopende vraagstukken, van de buitenschoolse opvang tot burgerschapsvorming.

Het is, kortom, *Het kind als ‘project X’*, zoals de titel van deze uitgave van CDV luidt (met dank aan inspirator Peter Cuyvers).

Dit nummer valt in drie delen uiteen. In het eerste deel, ‘Het kind als project’, worden de huidige status van het kind en de opvoedingscontext verkend. Peter Cuyvers problematiseert het fenomeen dat ouders zichzelf in allerlei bochten moeten wringen om aan te sluiten bij wat het kind als het ware ‘in zich heeft’. Hij pleit voor een herwaardering van het fundamentele onderscheid tussen opvoeden en leren. Wim de Jong plaatst de overspannen verwachtingen ten aanzien van scholen in historisch perspectief. Altijd al hebben overheden en politieke partijen hun maatschappelijke toekomstidealen op het onderwijs geprojecteerd, of het nu sociaaldemocraten, liberalen of christendemocraten waren.

Het tweede deel van dit nummer, ‘Voorbeeldig onderwijs’, gaat over de vraag wat de voorwaarden zijn voor goed onderwijs. Onderwijs is in eerste instantie een relatie, tussen een docent en zijn leerlingen. Dat te erkennen zou al winst zijn, en gelukkig komt er ook steeds meer aandacht voor socialisatie (het inleiden in en verbinden met sociale tradities en praktijken) in het onderwijs. Gert Biesta laat zien dat goed onderwijs niet alleen met kwalificatie en met het verwerven van kennis en vaardigheden te maken heeft, maar ook met de vorming van de leerling als persoon. En Wouter Sanderse pleit voor de invoering van een beroepseed. Op die manier kan de broodnodige beroepsethiek beter worden verankerd in lerarenopleidingen

en worden leraren aangespoord uit te leggen hoe ze voor leerlingen en de samenleving goed onderwijs realiseren.

\* \* \*

Leren is *imitatio*, de navolging van goed gedrag, wist mijn leraar Duits. Pas als daarvan sprake is, kan de school een bezielende oefenplaats zijn voor volwassenheid. Het derde deel, 'Van beheersing naar bezieling', verkent wegen om de bezieling die op allerlei manieren in het onderwijs besloten ligt, de ruimte te geven.

Onderwijsorganisaties zouden niet zozeer op hun maakbare resultaten en meetbare prestaties moeten worden afgerekend, maar zouden primair verantwoording moeten afleggen op basis van hun eigen visie op goed onderwijs en van de wijze waarop daaraan in de praktijk inhoud wordt gegeven, betoogt Jan Hoogland. Hansko Broeksteeg pleit voor eerherstel van de gemeenschapsgedachte van de school. Het beginsel van subsidiariteit kan daarbij behulpzaam zijn: onderwijs hoort immers een samenspel te zijn van ouders en leerlingen, leraren en schoolbestuur, én de overheid. René Kneyber benadrukt de noodzaak van meer zeggenschap van leraren over de inhoud en doelen van hun vak. En Dick den Bakker en Taco Visser zoeken naar een vruchtbare verbinding van de levensbeschouwelijke inspiratie van scholen met de alledaagse onderwijspraktijk.

Het valt te prijzen dat staatssecretaris Dekker, bijna acht jaar na de presentatie van het rapport over de onderwijsvernieuwingen in de jaren negentig (de basisvorming, de Tweede Fase en het vmbo) van de commissie-Dijsselbloem, het gesprek over het curriculum wil aangaan. Maar, alle goede bedoelingen en verstandige woorden ten spijt, zijn uitlatingen getuigen van een schraal mensbeeld en een functionalistische onderwijsvisie. 'Goed funderend onderwijs legt de basis voor een succesvolle loopbaan', schreef de bewindsman in november 2014 op de eerste pagina van een elf pagina's tellende brief over Onderwijs2032 aan de Tweede Kamer. En op pagina 4: 'De eerste vraag die aan de orde is, is of leerlingen (...) voldoende worden voorbereid op het vervolgonderwijs en de toekomstige arbeidsmarkt.' Dat betekent dat het kind in de visie van Dekker in eerste instantie moet worden opgeleid tot een zelfbewust en succesvol individu, en dat de school louter wordt begrepen als een functie voor de arbeidsmarkt.

Het is uiteindelijk toch 'het kind als project X'. Maar mag het ook een naam hebben?

Pieter Jan Dijkman, hoofdredacteur van *Christen Democratische Verkenningen*

## *Politici moeten oorlogstaal vermijden [I]*

# Ja, in hun ijver stoer over te komen, spelen ze terroristen in de kaart

door *Stefan Paas*

De auteur is hoogleraar missiologie en interculturele theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam en hoogleraar missiologie aan de Theologische Universiteit Kampen. Hij schreef onder meer *Vrede stichten. Politieke meditaties* (2007).

Na de aanslagen in Parijs verklaarde de een na de andere westerse politicus is de oorlog. Onze premier, die voorheen nog zijn best deed zulke termen te vermijden, aarzelde nu niet langer. 'We zijn in oorlog met een kleine barbaarse groep,' zei Rutte, 'maar wij zijn met meer.' President Hollande zei een dag later hetzelfde: 'Frankrijk is in oorlog met is.' Zulke taal is erg onverstandig, om verschillende redenen.

In de eerste plaats verleent dit spreken van 'oorlog' legitimiteit aan de gruweldaden van is. Welk land kan immers in oorlog zijn en tegelijk denken dat zijn eigen burgers buiten schot blijven? Als we werkelijk in oorlog zijn met is, moeten we niet mopperen dat hun soldaten terugschieten en proberen hun vijand in het hart te treffen. Natuurlijk, de is-commando's gingen zich te buiten aan onschuldige burgers, maar westerse bombardementen maken veel meer burgerslachtoffers. Ook

is algemeen bekend dat het oorlogsrecht, zodra de strijd begonnen is, altijd met voeten getreden wordt. Amerikanen deden niet anders in Vietnam en Nederlanders konden er ook wat van in Indonesië. *Get real, it's all in the game.* Als we werkelijk 'in oorlog' zijn met is, moeten we accepteren dat oorlogen tweezijdig gevoerd worden, dat ze bloederig en smerig zijn, en dat de tegenstander pleegt terug te slaan. Wie zegt dat we in oorlog zijn met is, speelt daarom deze terroristen precies in de kaart. Na de aanslagen publiceerde is een manifest waarin het de aanslagen opeiste als vergelding voor Franse luchtaanvallen in Irak. Precies wat je van een oorlogvoerende entiteit kunt verwachten.

Westerse leiders zouden moeten benadrukken dat we helemaal geen oorlog *kunnen* voeren met is. Het kalifaat is immers een onwettige entiteit, is is geen 'leger', en zijn strijders zijn niet meer dan een bende criminelen. Militaire actie in Syrië en Irak is geen 'oorlog', maar politioele actie (toegegeven, ook een besmet woord). Het is een strijd tegen een buitengewoon sterke en gevaarlijke criminele organisatie, maar een oorlog is het niet.

\* \* \*

In de tweede plaats is oorlogstaal olie op een smeulend vuur. Als er iets bekend is over de

is-terroristen, dan is het wel dit: zij koesteren een onheilig verlangen naar een heilige strijd. De westerse 'kruisvaarders' zullen in Syrië de soldaten van de profeet ontmoeten en dan zal een allesbeslissende slag worden uitgevochten. Westerse leiders zijn met open ogen in de is-val getrapt door hun te geven wat zij willen. Het is oorlog! De christelijke naties trekken tegen het kalifaat ten strijde! Overal in de wereld zullen jonge heethoofden naar de wapens grijpen om onder een nieuwe Saladin de komst van de profeet te bespoedigen. Hollande en Rutte hebben een doos van Pandora opengetrokken door dit criminele gespuis hun oorlog te geven. Terecht schreef de Vlaamse auteur David Van Reybrouck in een open brief aan Hollande: 'In uw poging de natie te sussen, hebt u de wereld onveiliger gemaakt.' We hadden toch iets kunnen leren, zou je denken, van de gebeurtenissen na 9/11, toen president Bush de oorlog uitriep. De meeste ellende die nu vanuit Irak en Syrië en zoveel andere landen op ons afkomt, is direct of indirect het gevolg van dit toenmalige gebrek aan zelfbeheersing.

In de derde plaats: in hun ijver om zo stoer mogelijk voor de dag te komen, overspelen westerse leiders hun hand. Als je oorlog wilt voeren, moet je het goed doen, anders word je het lachertje van de wereld. Zijn we echt bereid de levens van Nederlandse jongens te offeren om Irak en Syrië uit te kammen op is-moordenaars? Of blijft het bij bommen gooien? Natuurlijk zal het laatste het geval zijn, en iedereen weet dat je daar de terroristen niet mee weg krijgt. Maar moet dat dan? Alle deskundigen wijzen erop dat terroristische groeperingen na een 'bloeiperiode' (waarin

helaas veel bloed vloeit) meestal vanzelf weer verdwijnen. Beteugelde en beheerste actie lijkt het beste antwoord, in elk geval veel beter dan het ontketenen van chaotische oorlogsscenario's onder volken die we niet begrijpen. En ook veel beter dan het bezigen van grote woorden die je niet kunt of wilt waarmaken. Daarmee verlies je alleen maar aanzien. Wie 'oorlog' zegt, moet er geen enkele twijfel over laten bestaan dat het meens is. Internationale politiek is niet gebaat bij vage, dubbelzinnige taal of halve waarschuwingen. Juist dat maakt de kwade machten sterker.

\* \* \*

Juist nu kan het Westen zich laten zien als een wereld waar als gevolg van een lange juridische traditie onderscheid gemaakt wordt tussen misdaadbesteding en oorlog tussen staten. Het Westen kan duidelijk maken dat het menselijkheid en de toekomst van de aarde stelt boven apocalyptische verheerlijking

.....  
*Juist nu kan het Westen respect  
 terugwinnen door geen loze  
 woorden te gebruiken, maar  
 waardig en beslist op te treden*  
 .....

van bloed en vuur. En juist nu kan het Westen respect terugwinnen door geen loze woorden te gebruiken, maar waardig en beslist op te treden. Helaas hebben westerse leiders die zelfbeheersing vooralsnog niet kunnen opbrengen. Zij hebben gekozen voor retoriek en het paaien van emoties onder het eigen volk. Daardoor is de wereld bepaald niet veiliger geworden.

## *Politici moeten oorlogstaal vermijden [2]*

# Nee, de vijand is onder ons en daarvan moeten we ons bewust zijn

door *Afshin Ellian*

De auteur is hoogleraar Encyclopedie van de rechtswetenschap aan de Universiteit Leiden.

Het politiek handelen manifesteert zich via de taal. Elke politieke situatie behoeft haar eigen specifieke woorden en retorische vorm. Elke week, soms ook nog elke dag, vinden in verschillende landen terreuraanslagen plaats. Tientallen burgers komen daarbij om het leven. In november dit jaar werd in Afghanistan een aantal burgers (van het Hazaravolk) ontvoerd en later onthoofd. Onder de slachtoffers bevond zich een 9-jarig meisje. In de jihadistische gebieden worden de gruwelijkste manieren van executies, zoals het kruisigen van christenen, uitgevoerd. De islamitische terroristen kunnen we zonder meer *hostis humani generis* noemen: de vijand van de menselijkheid. Op 13 november 2015 werd Parijs, maar ook de hele westerse wereld, opgeschrikt door een reeks van aanslagen. Daarbij kwamen 130 burgers om het leven. Dat is de situatie waarvoor de politici naar juiste politieke woorden moeten zoeken.

\* \* \*

President Hollande stelde in zijn toespraak dat Frankrijk en het Westen in oorlog zijn met het islamisme. Hij kreeg steun van twee

andere regeringsleiders: premier Rutte en premier Cameron. Deze uitspraken hebben twee wezenlijke implicaties: een juridische en een politieke. Op basis van artikel 96 van de Grondwet is de Nederlandse staat in oorlog wanneer de Staten-Generaal daarvoor toestemming heeft gegeven, en die toestemming is niet vereist wanneer dat door een feitelijke oorlogstoestand niet mogelijk is. De meeste oorlogen waarin Nederland verzeild raakte, werden echter niet gevoerd op basis van dat artikel 96. Nederland voerde oorlogen ‘ter handhaving of bevordering van de internationale rechtsorde’ (artikel 100 van de Grondwet). We zijn eigenlijk al lang in oorlog met de jihadisten: Afghanistan en Mali. Desondanks namen de politici het woord ‘oorlog’ niet in de mond.

Sommige mensen denken dat politici oorlogsretoriek moeten vermijden en vooral geen oorlog moeten voeren. Dit is een vreemde gedachtegang. Nadat IS in 2014 de Iraakse stad Mosul had bezet en in de Koerdische gebieden een regelrechte genocide op Jezidi's dreigde, werd een internationale coalitie gevormd om IS in Irak te verslaan. Nederland neemt deel aan deze coalitie. De Nederlandse F-16's bombarderen IS-doelen in Irak. Dat is de facto een oorlogshandeling. Door de bombardementen van de coalitie werd het lijden van het Koerdische volk enigszins verzacht. Ondertussen zijn de meeste Koerdische gebieden in Irak

bevrijd. Nederland heeft daarom politiek, juridisch en moreel naar behoren gehandeld. Er was immers geen andere uitweg; dit resultaat kon via diplomatie of onderhandelingen niet worden bereikt.

.....

*Een pacifistische vredes-  
theologie is amoreel en  
antipolitiek*

.....

Een pacifistische vredestheologie is amoreel en antipolitiek. In naam van moraliteit wordt de existentie van de moraal in gevaar gebracht. Ze is ook antipolitiek omdat de politieke vijand, in termen van oorlogsrecht, alle ruimte krijgt om andere politieke ordes uit te roeien of in chaos te storten. Het is de taak van de staat om zijn burgers te beschermen tegen de oorlogszuchtige vijanden. Daarom beschikt de staat over het geweldsmonopolie. Het is derhalve ook de plicht van de staat om de zwaarmacht te gebruiken als dat nodig is. Een christelijke theologie die dit niet begrijpt, is niet van deze wereld. In vroeger tijden bestond soms het verlangen naar een soort christelijk martelaarschap, maar dat verlangen kan niet worden geëist van een rechtsorde.

\* \* \*

Mogen we hieruit concluderen dat politici de oorlogstaal ook per se moeten gebruiken? Zoals gezegd verkeert Nederland geregeld in oorlogssituaties. De militaire strijd tegen Al Qaida en de Taliban in Afghanistan ging terecht in Nederland niet gepaard met de oorlogsretoriek. De oorlog werd duizenden kilometers verderop uitgevochten in een coalitie met de Afghanen zelf. Daarnaast was het Westen tegelijkertijd bezig geweest met de wederopbouw van Afghanistan. Ten slotte was de

veiligheidssituatie van Nederland vrij stabiel, en ook in landen als Frankrijk of Italië werd vanwege de oorlog in Afghanistan geen noodtoestand uitgeroepen. Daarom hanteerden politici geen oorlogstaal.

Maar nu is het anders. De vijanden bevinden zich letterlijk onder ons. De jihadisten willen nu met alle middelen onze steden aanvallen. Daarbij gebruiken ze oorlogswapens. Ze vielen de redactie van het satirische blad *Charlie Hebdo* met zware wapens aan. Dat gold eveneens voor de laatste aanslag in Frankrijk. Ook de Belgische politie vond bij de jihadisten oorlogswapens. Precies om die redenen verklaarde de Franse staat, en voor een korte tijd de Belgische staat, de noodtoestand in Parijs en Brussel. In een aantal gebieden is de noodtoestand onverminderd van kracht. Wanneer de democratische staten militairen in hun steden moeten inzetten ter bescherming van hun burgers, is het onvermijdelijk om wél de oorlogsretoriek te gebruiken. Wel ben ik van mening dat politici buitengewoon zuinig moeten zijn met het gebruik van oorlogstaal. Het is slechts bedoeld ter aanduiding van een situatie en ter ontwikkeling van het publieke bewustzijn.

Een gelovige mag zijn andere wang toekeren naar de politieke vijand. Dat is wonderbaarlijk en getuigt van een diep geloof in een gunstige uitkomst van gebeurtenissen: hetzij in deze wereld, hetzij in de andere wereld. Dit mag echter nooit als een statelijk beginsel worden beschouwd. Het individuele geloof en de eigen verantwoordelijkheid moeten niet worden verward met de politieke en statelijke verplichtingen.

Een politieke orde is geen zelfmoordpact. Daar verschilt precies het Westen van de jihadisten: het Westen beschermt de burgers, de jihadisten doden de burgers omwille van Allah.

## Het failliet van de Franse laïcité

door *Paul van Velthoven*

De auteur is gepromoveerd op een studie naar de politieke filosofie van de Franse filosoof en socioloog Raymond Aron en is lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

*Frankrijk was in november opnieuw het doelwit van moslimterroristen. Dat kan geen toeval zijn. De scheiding tussen kerk en staat is er rigoureus doorgevoerd. Iedereen wordt geacht te voldoen aan het niet-religieuze republikeinse ideaal. Maar minderheden zoals moslims maar ook traditionele katholieken kunnen daarbinnen hun draai niet vinden. Meer souplesse en oog voor hun behoeften zou veel helpen en hun integriteit alsnog kunnen bevorderen.*

Mag er een kerststal staan in een overheidsgebouw? In Frankrijk is het dezer dagen weer raak. Bruno Retailleau, senator namens de centrumrechtse partij UMP, had in Nantes in het districtskantoor van de raad van de Vendée, een door en door katholieke streek, een kerststal laten plaatsen. Prompt was er een comité komen aanzetten die op de verwijdering van de kerststal aandrong. De rechter werd erbij gehaald en die gaf de be-

zwaarden gelijk. Daarbij deed hij een beroep op de wet van de scheiding van kerk en staat uit 1905, die kortweg als de wet van de laïcité (letterlijk: het lekendom) bekendstaat. De staat moet neutraal en onpartijdig zijn en geen enkele voorkeur tonen voor een godsdienst of een overtuiging van de burgers. Maar de laïcité is meer dan dat. Niet ten onrechte wordt de laïcité een Franse religie genoemd. In de praktijk functioneert zij als een staatsideologie die zich verheven acht boven het geloof van de burgers. Want de staat wil zijn mensen opvoeden tot rationeel ingestelde mensen. Godsdienst is een privéaangelegenheid en elke geloofsuiting moet uit de publieke ruimte worden geweerd.

Een timide geworden rooms-katholieke kerk – in de negentiende eeuw was zij juist zeer strijdbaar – heeft haar draai in dit systeem uiteindelijk wel kunnen vinden, hoewel er nog steeds grote groepen traditionele katholieken zijn die deze ver doorgevoerde scheiding verwerpen, met name in de Vendée. Het is echter vooral de aanwezigheid van grote groepen moslims die leven in de verpauperde voorsteden die aan dat keurige republikeinse ideaal niet kunnen voldoen. Je zou verwachten dat de Franse staat gezien de al jaren alarmerende wantoestanden in deze wijken op enigerlei wijze aan hun behoeften tegemoet zou willen komen, maar in plaats daarvan volhardde de staat in zijn oude aanpak. Ruim tien jaar geleden kwam hij met een wet die de hoofddoek van meisjes op



openbare scholen verbiedt. Het is zeker niet ondenkbaar dat de hoofddoek als een politiek symbool kan worden opgevat, maar ze kan net zo goed gezien worden als een religieus geïnspireerd gebruik. De staat verlangt in elk geval van zijn kinderen dat ze afstand doen van hun eigen milieu en zich gedragen als kleine republikeinen. Een vergaande ingreep die bewijst dat de staat zich door wantrouwen jegens zijn burgers laat leiden. En dan staat de Franse ook nog eens met vrijwel lege handen. Want het dogma van de laïcité betekent dat de staat de denominaties of etnische origine van zijn burgers niet kent, omdat hij deze niet registreert. Een minderhedenbeleid kan daardoor niet van de grond komen.

\* \* \*

Voor een goede integratie van moslims lijkt een andere, verzachte vorm van laïcité nodig. Nicolas Sarkozy toonde zich, toen hij president was, in feite een voorstander voor een gematigder benadering. Bij een bezoek aan paus Benedictus eind 2007 verklaarde hij dat de republiek behoefte heeft aan de gelovigen, ook al vertelde hij er tegelijkertijd ten overvloede bij dat hij zeker niet wilde tornen aan het in de wet vastgelegde beginsel van de gewetensvrijheid. Hij wees op de desolate toestanden in de banlieues van Frankrijks grote steden, op de leegloop van de parochies op het platteland en het tekort aan priesters, en concludeerde dat de Fransen er in de laatste decennia bepaald niet gelukkiger op waren geworden. Hij eindigde met de fraaie slogan 'Un homme qui croît, c'est un homme qui espère': een mens die gelooft, is

*Een mens  
die gelooft,  
is een mens  
die hoopt*

een mens die hoopt. En de republiek heeft nu juist mensen nodig die hoopvolle verwachtingen koesteren, aldus Sarkozy.

Eerder had hij er al voor gepleit dat de staat de financiering zou faciliteren van moskeeën. Dat zou toch beter zijn dan die moskeeën te laten financieren door salafistische moslims uit Saoedi-Arabië. Dit zou een aanpassing vergen van de wet op de scheiding van staat en kerk. Hij kreeg er de handen niet voor op elkaar.

Wie zou verwachten dat hij positieve reacties op zijn toespraak kreeg, vergist zich deerlijk. Een lawine van verwijten volgde. Het dieptepunt was wel de reactie van de Franse centrumpoliticus François Bayrou, die zichzelf als een belijdend katholiek afficheert. Deze schrok zelfs niet terug voor het groteske verwijt dat Sarkozy de godsdienst weer als opium voor het volk wilde inzetten.

\* \* \*

De terugkeer naar het verouderde ideaal werd in 2012 onvervroren voortgezet door Sarkozy's opvolger, François Hollande. Hij stelde in zijn verkiezingscampagne al voor om de wet uit 1905 op de scheiding van staat en kerk een granieten grondslag te geven door deze onderdeel te maken van de grondwet.

De bekende Canadese filosoof Charles Taylor, die menigmaal een lans brak voor een multiculturele samenleving, bestempelde dat voorstel terecht als een heilloze weg. Zou de wet van 1905 in de grondwet worden opgenomen, dan zou ze alleen maar moeilijker zijn aan te passen.

Waar de Franse samenleving nu juist zo broodnodig behoefte aan heeft, aldus Taylor, zijn oplossingen om de fragmen-



tatie in de samenleving te overwinnen, en het wegnemen van de problemen van de integratie die zoveel immigranten ervaren. Er zou veel meer uitwisseling moeten komen om de moslims tot landgenoten te maken.

Toch was het merendeel van de reacties in Frankrijk positief over Hollandes pleidooi. Het zou neerkomen op nog minder souplesse en vrijheid in het verkeer tussen verschillende culturen. Inmiddels hadden de daden van moslimextremisten een ander, meer repressief klimaat geschapen. De laïciteit van de Franse staat moest hoe dan ook beschermd worden. Dat is helemaal het overheersende parool geworden na de aanslagen in Parijs in november. Vele tienduizenden gingen de straat met de leus 'Je suis Charlie'. In feite werd moslims daarmee verteld dat kwetsen wat voor hun heilig is, moet kunnen. En natuurlijk moet het kwetsen van andermans diepste religieuze gevoelens ook kunnen. Maar het besef van zelfkritiek ontbreekt. De demonstranten kwamen, blijktens de analyse van de socioloog Emmanuel Todd in *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse*, voor

het merendeel uit de gegoede wijken. Het leek erop alsof zij op die manier het gevaar dat in de banlieue schuilt, wilden bezweren. Want daar werd niet gedemonstreerd of een minuut stilte gehouden. Daar konden de aanslagplegers met hun geperverteerde versie van de islam eerder op sympathie rekenen.

De Franse staat krijgt de rekening gepresenteerd van de hautaine manier waarop hij de problemen van gekwetste minderheidsgroepen decennialang heeft behandeld. Grote groepen islamitische minderheden leven geïsoleerd en lijken weinig mogelijkheden te hebben zich tot volwaardige *citoyens* te ontwikkelen. Het is geen wonder dat de gekwetsten de godsdienst als een reddingsboei aangrijpen om de impasse waarin ze leven te boven komen en dan in hun wanhoop zelfs brandstichters verkiezen om zich te wreken. Vrijheid, gelijkheid en broederschap zijn loze kreten gebleken waar de Republiek geen handen en voeten aan weet te geven. Algemeen wordt erkend dat de integratie is mislukt. Het laïcistische model is daarvoor ten dele verantwoordelijk.

# Algemeen verbod op salafistische organisaties onwenselijk

door *Jan Leliveld*

De auteur is advocaat en lid van het CDA.

*De CDA-Tweede Kamerfractie had niet moeten instemmen met de motie tot het onderzoek van een algemeen verbod op salafistische organisaties. Zo'n onbepaald verbod zou strijdig zijn met de vrijheid van godsdienst en is onnodig stigmatiserend.*

In het afgelopen jaar heeft terreur uit naam van IS hard toegeslagen in Europa. De dreiging wordt alom gevoeld. De terreurdreiging heeft de Tweede Kamer in haar greep. Diverse moties zijn in stemming gebracht, zoals een verzoek tot het doen van onderzoek naar een verbod van ondemocratische shariapartijen (VVD en CDA), een verzoek tot het onmogelijk maken van buitenlandse financiering van salafistische organisaties (CDA), en een verzoek ervoor zorg te dragen dat er binnen de defensieorganisatie geen ruimte blijft om het salafisme aan te hangen (CDA).

Het recentste voorbeeld is de motie van de Tweede Kamerleden Marcouch (PvdA) en Tellegen (VVD) waarin de regering wordt verzocht het Openbaar Ministerie te vragen om onderzoek te doen naar de mogelijkheden

om salafistische organisaties te verbieden omdat zij in strijd zijn met de openbare orde.<sup>1</sup> De motie kreeg steun van een ruime Kamermeerderheid.

\* \* \*

Er zijn verschillende redenen om kritisch te zijn over deze motie. Het is een erg algemeen geformuleerde motie. Het Openbaar Ministerie zou zich eenvoudig van zijn taak kunnen kwijten door de motie in algemene bewoordingen af te doen. Of de Tweede Kamer een dergelijke reactie bezwaarlijk vindt, valt te bezien. Het onderwerp adresseren lijkt belangrijker dan een concreet antwoord. Een concreet antwoord is daarentegen moeilijk voorstelbaar.

Naast deze praktische bezwaren zijn er verschillende meer inhoudelijke kanttekeningen. De belangrijkste is het in de motie onvoldoende onderkende spanningsveld met de grondrechten, in het bijzonder met de vrijheid van godsdienst. Het is opmerkelijk dat de Tweede Kamer bij de behandeling van de motie hiervoor geen oog had. Recent is in een aantal spraakmakende zaken het verbod van organisaties aan de orde geweest. Zo is de motorclub Hells Angels niet verboden en is de vereniging Martijn wel verboden en ontbonden. In beide gevallen is door de rechter ingegaan op het belang van het recht op vereniging. Bij de vereniging Martijn is daarnaast aandacht besteed aan de vrijheid van meningsuiting. Eind jaren negentig werd de extreemrechtse partij CP'86 wegens discri-

minatie verboden. Als onderzocht wordt of concrete salafistische (jihadistische) organisaties verboden moeten worden, zal ook de vrijheid van godsdienst aan de orde zijn.

Het Openbaar Ministerie zal bij de uitvoering van de motie gebruik kunnen maken van overwegingen van de rechtbank Den Haag bij de veroordeling, begin december 2015, van zes mannen tot maximaal zes jaar gevangenisstraf voor deelname aan een criminele organisatie met een terroristisch oogmerk.<sup>2</sup> De rechtbank gaat in het vonnis van 184 pagina's uitvoerig in op de concrete feiten en omstandigheden die tot de bewezenverklaring hebben geleid. Voordat de rechtbank daartoe komt, geeft zij in de lezenswaardige inleiding aan dat niet dé islam terechtstaat. De rechtbank overweegt dat het recht van eenieder op vrijheid van gedachte, geweten en geloof absoluut is. De vrijheid van godsdienst omvat meer dan de vrijheid van geloven. Het is het recht van eenieder zijn godsdienst te belijden, individueel of in gemeenschap met anderen. Belijden houdt ook in het zich, alleen of in groepsverband, gedragen naar het aangehangen geloof.

In niet mis te verstane bewoordingen ('de rechtbank wil er geen misverstand over laten bestaan') wordt in het vonnis vervolgens een aantal omstandigheden opgesomd die niet strafbaar zijn en dus niet kunnen leiden tot een verbod van een rechtspersoon. De Haagse rechtbank wijst onder meer op het bijeenkomen om de Koran te bestuderen of om zich te verdiepen in de islam of in bepaalde richtingen binnen de islam, waaronder het salafisme. Ook noemt ze het ageren tegen de democratie als regeringsvorm en het open-

lijk sympathiseren met de doelen en daden van terroristische organisaties. Dat dit allemaal kan, mits uiteraard op vreedzame wijze en met respect voor de rechten en vrijheden van anderen, is een van de verworvenheden van de democratische rechtsstaat, zo is de overweging van de rechtbank.

De Tweede Kamer zal dit bij het aannemen van de motie mogelijk anders hebben ingeschat.

In de motie wordt verwezen naar een recent verschenen rapport van de AIVD en de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid (NCTV), *Salafisme in Nederland. Diversiteit en dynamiek*.<sup>3</sup> Daarin wordt het salafisme beschreven als de verzamelterm voor een spectrum van fundamentalistische stromingen binnen de islam dat streeft naar wat zij 'zuivere islam' noemen. Hét salafisme be-

staat niet. Drie hoofdrichtingen worden onderscheiden: de apolitieke, de politieke en die van het jihadisalafisme.<sup>4</sup> Als belangrijke scheidslijn geldt dat het jihadisalafisme geweld goedkeurt en de stromingen van het apolitieke salafisme en het politieke

salafisme niet. De motie houdt geen rekening met deze diversiteit en gaat uit van hét salafisme in zijn algemeenheid. Kamerlid Marcouch gaf in het Kamerdebat aan dat 'het salafisme' moet worden gezien als 'het voorportaal van de gewelddadige jihad'. Een onderzoek naar een dergelijk onbepaalde groep zal in de praktijk zeer moeilijk blijken. Vanwege diezelfde onbepaaldheid is de motie onnodig stigmatiserend voor een grote groep moslims die zich salafistisch noemen maar geweld afkeuren.

\* \* \*

## *Hét salafisme bestaat niet*

Het is van belang om op verschillende niveaus het gesprek aan te gaan over de positie van het salafisme in de Nederlandse rechtsstaat. Met de specifieke juridische benadering en de algemene politieke benadering alleen zullen de serieuze vragen die in dat kader spelen immers niet worden beantwoord.

Het CDA kan als volkspartij bij de verdieping en verbreding van de discussie een voortrekkersrol spelen. Ten eerste door te proberen mogelijkheden te creëren om niet alleen te verbieden, maar ook door meer te verbinden. Betrokkenen moeten aangemoedigd worden om zich in elkaar te verdiepen. Algemene moties helpen daarbij niet. Ten tweede door te initiëren dat op een hoger abstractieniveau wordt nagedacht en gediscussieerd over relevante thema's. Daarbij zal bijvoorbeeld aan de orde moeten komen hoe het salafisme, en waarschijnlijk meer algemeen de zichtbare aanwezigheid van de islam, wordt gezien in de Nederlandse samenleving, die geworteld is in een joods-christelijke traditie. Daarnaast zal het moeten gaan over grenzen van grondwettelijke vrijheden en concessies die wel of niet moeten worden gedaan om ons tegen geweld en terreur te beschermen. Belangrijk is het ook om te spreken over de contextuele bepaaldheid van het geloof (maar ook die van grondrechten) en de daaraan al dan niet te verbinden gevolgen. De vrijheid van godsdienst is een verworvenheid uit de godsdienststrijd in de zestiende en zeventiende eeuw, en vervolgens hebben het verlichtingsdenken en de secularisatie

de invulling van het grondwetsartikel nader bepaald. Centraal stond de bescherming van burgers tegen vooral de overheid. Hoe dienen we dan om te gaan met salafistische gedachten die gevormd zijn zonder voornoemde geschiedenis?

\* \* \*

In 2013 publiceerde de CDA-werkgroep CDA & Islam de notitie *Gedeelde waarden. Moslims in het CDA*.<sup>5</sup> Daarin werd gesteld dat omdat iemands levensbeschouwing tot de kern van de identiteit van mensen behoort, de overheid de vrijheden van religie, geweten en vereniging zo ruim mogelijk moet interpreteren en op punten waar de vrijheden van religie, geweten en vereniging schuren met andere grondwettelijke waarden, eerder de dialoog moet worden gezocht dan het verbod. Hoe wordt hier momenteel over gedacht?

#### Noten

- 1 Kamerstukken Tweede Kamer 2015-2016, 34 300 VI, nr. 41.
- 2 Rechtbank Den Haag, 10 december 2015, ECLI:NL:RBDHA:2015:14365.
- 3 AIVD en NCTV, *Salafisme in Nederland. Diversiteit en dynamiek*. Den Haag: AIVD/NCTV, 2015.
- 4 In navolging van eerder onderzoek in opdracht van het Wetenschappelijk Onderzoek- en Documentatiecentrum (WODC): Ineke Roux, Sjef van Stiphout en Jean Tillie, *Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging*. Den Haag: WODC, 2010.
- 5 Werkgroep CDA & Islam, *Gedeelde waarden. Moslims in het CDA*. Den Haag: CDA, 2013. [https://www.cda.nl/fileadmin/Organisaties/Visiegroepen/Publicaties/Gedeelde\\_waarden\\_Moslims\\_in\\_het\\_CDA.pdf](https://www.cda.nl/fileadmin/Organisaties/Visiegroepen/Publicaties/Gedeelde_waarden_Moslims_in_het_CDA.pdf)

## Forum privilegiatum: een Kamerlid voor de Hoge Raad?

door *Jan Dirk Snel*

De auteur is historicus. In deze rubriek belicht hij de actualiteit vanuit parlementair-historisch perspectief.

‘Dat in Nederland iedereen gelijk is, wanneer het de toepassing der wet geldt, zal wel door niemand worden betwijfeld. Voor hen echter, die daarvan de zekerheid nog missen, deelen we het volgende *proces* mede.’ Zo begon een klein berichtje op pagina 2 van het *Dagblad van Zuidholland en 's Gravenhage* van donderdag 9 januari 1868.

Hier ging het om: ‘In eene zitting van den Hoogen Raad der Nederlanden, heden overeenkomstig art. 101 der Wet op de Regterlijke Organisatie gehouden, werd behandeld de zaak van den Procureur-Generaal bij dat collegie tegen G.C.C. Pels Rijcken, schoutbij-nacht, Minister van Marine. Z.Exc. stond te regt wegens het (...) laten losloopen van zijn hond, tijdens in deze gemeente de vee-typhus heerschte. Nadat het proces-verbaal, deswege opgemaakt, was voorgelezen, heeft de Proc.-Gen. geconcludeerd tot schuldigverklaring en veroordeeling, bij verstek, tot eene geldboete van *f* 10 of subs. gevangenisstraf – bij wanbetaling – van één dag. De Hooge Raad – uitspraak doende – heeft den Minister overeenkomstig dat requisitoir veroordeeld.’

De zitting vond overigens de dag daarvoor plaats, precies op de 58e verjaardag van de

bewindsman. Dat ook een minister niet boven de wet stond, daarin had de krant gelijk. Maar in één opzicht werd hij wel anders behandeld: aan zijn eenvoudige politieovertreding kwamen, zo eiste het genoemde wetsartikel, tien raadsheren in de Hoge Raad te pas. Dat aantal staat trouwens nog steeds in diezelfde wet. Een *forum privilegiatum* heet zo’n specifieke rechtsgang voor bepaalde ambten.

\* \* \*

Mocht de Tweede Kamer op grond van de bevindingen van de commissie die ‘het lek’ – wie vertelde *NRC Handelsblad* wat de Commissie voor de Inlichtingen- en Veiligheidsdiensten (CIVD) besproken had? – onderzoekt, een ‘opdracht tot vervolging’ tegen een of meerdere leden geven, dan zullen ook nu tien raadsheren aantreden. Onontkoombaar, want volgens het Wetboek van Strafvordering is de procureur-generaal bij de Hoge Raad verplicht aan zo’n last ‘onmiddellijk’ gehoor te geven.

Maar komt het zover? En zijn deze zaken vergelijkbaar? Dat de minister van Marine zijn hond niet aanlijnde was toch geen ambtsmisdrijf? Viel zijn zaak wel onder hetzelfde grondwetsartikel dat nu in het geding is? Ja en nee. Oorspronkelijk, in 1815, bepaalde de Grondwet dat leden van de Staten-Generaal, ministers en anderen voor de Hoge Raad terecht zouden staan ‘wegens *alle* misdrijven, *gedurende den tijd hunner functiën* begaan’. Het begrip misdrijf was destijds niet nauw afgebakend, zodat de Wet op de Regterlijke

Organisatie daaronder in 1827 ‘alle misdaden en wanbedrijven’ vatte, enkele jaren later gepreciseerd tot ‘alle misdrijven (de overtredingen, waartegen geene straf van gevangenis is bedreigd, niet daaronder begrepen)’.

Hoewel de Grondwet dat in 1848 inperkte tot ‘ambtsmisdrijven’ – de formulering tot op heden – gold die inmiddels verouderde wetsbepaling nog steeds toen Pels Rijcken gedagvaard werd. Pas in 1884 slaagde minister Du Tour van Bellinchave erin een nieuwe formulering, die zich tot ambtsuitoefening beperkte, door de Staten-Generaal te loodsen: voortaan zouden alleen ‘ambtsmisdrijven en ambtsovertredingen’ voor de Hoge Raad komen. En zo staat het nog in de wet. Let wel: die bleef ruimer formuleren dan de Grondwet, maar een loslopende ministershond valt er niet meer onder.

De belangrijkste ontwikkeling was de gestage inperking van het forum privilegiatum. Ging het in de negentiende eeuw om een lange waslijst aan functionarissen, nu betreft het alleen nog Kamerleden, ministers en staatssecretarissen. Een onverdeeld genoegen is dat voorrecht overigens niet: de Hoge Raad oordeelt in eerste én laatste instantie. Beroep is niet mogelijk.

\* \* \*

Dat het geheugen van de Tweede Kamer niet zo ver teruggaat, valt te billijken, maar dat ze zelfs de bevindingen van de commissie-De Wijkerslooth uit 2010, ingesteld nadat een Kamerlid Prinsjesdagstukken had laten uitlekken, in de wind slaat, is opmerkelijk. De specifieke ‘ambtsmisdrijven’ in het Wetboek van Strafrecht bieden hier niets. Alleen het ‘gewone’ artikel 272, over opzettelijke schending van een geheimhoudingsplicht, kan hier misschien tot ambtsmisdrijf opgetuigd worden.

Maar zoals die commissie vaststelde: dat artikel is ‘heel globaal’. In dit geval is er geen opmerkelijk geheim geschonden. Het enige wat het *NRC* openbaarde, was dat de *CIVD* twee ministers verboden had eerlijk te vertellen dat zij de fractievoorzitters reeds twee maanden voor de publieke bekendmaking op de hoogte hadden gesteld van de werkelijke herkomst van bepaalde metadata. Politiek brisant, juridisch onbeduidend. Bovendien, als de *CIVD* zich aan haar eigen richtlijnen uit 2009 houdt, beschikken de leden niet eens over schriftelijke verslagen die ze een journalist kunnen toespelen.

Het Wetboek van Strafvordering bepaalt dat in dit geval de Wet ministeriële verantwoordelijkheid ook op parlementariërs van toepassing is. De belangrijkste vereiste daarin – dat vijf Kamerleden ‘schriftelijk en met opgave der feiten’ een aanklacht tegen een met name genoemde ‘persoon’ hebben ingediend – is door de Kamer vrolijk genegeerd, zodat elke wettelijke grondslag voor de verregaande bevoegdheden van de onderzoekscommissie onder leiding van Carola Schouten ontbreekt.

Het enige parlementslid dat tot dusverre voor de Hoge Raad werd gedaagd – onder dezelfde bepaling als Pels Rijcken – was het Rotterdamse Eerste Kamerlid Lodewijk Pincoffs, die zich als directeur van de Afrikaanse Handelsvereniging aan grootscheepse fraude schuldig had gemaakt. Hij was allang naar Amerika gevlucht. Op 23 februari 1880 verklaarde de Hoge Raad hem ‘wederspanning aan de wet’. Tot een inhoudelijke uitspraak kwam het, anders dan veel geschiedschrijvers beweren, nooit.

Ook nu zal het, om heel andere redenen, stellig niet tot een veroordeling komen.





Foto: Dirk Hol



*Het kind als 'project X'*



# Terug naar de bezieling in het onderwijs

*Hoe kan in de opvoeding en in het onderwijs ten volle recht worden gedaan aan algemeen menselijke vorming? Er lijkt sprake van een culturele ontwikkeling waarin het kind wordt gezien als een project dat niet mag mislukken. Intussen beschouwt de overheid het onderwijs als een oplossingsmachine voor maatschappelijke problemen. De consequenties van beide fenomenen zijn groot. Eén ding is zeker: het is de hoogste tijd het hyperinterventionisme van de overheid achter ons te laten en de bezieling die in het onderwijs besloten ligt de ruimte te geven.*

---

door *Berend Kamphuis, Lútsen Kooistra*  
& *Maarten Neuteboom*

---

Kamphuis is voorzitter van het college van bestuur van cvo Zuid-West Fryslân. Kooistra is hoofdredacteur van het *Friesch Dagblad*. Neuteboom is redacteur van *Christen Democratische Verkenningen*.

IN DE FILM *DEAD POETS SOCIETY* laat onderwijzer John Keating (gespeeld door wijlen Robin Williams) zijn pupillen de introductiepagina's uit hun leerboek poëzie scheuren, omdat daarin een mathematische formule wordt geïntroduceerd aan de hand waarvan gedichten kunnen worden beoordeeld. Zoiets geestdodends verdient de prullenbak. Zijn onorthodoxe lesmethoden komen Keating vanuit de schoolleiding duur te staan, maar voor zijn leerlingen heeft hij de volgende, aan W.B. Yeats toegeschreven dichtregel gestand gedaan: 'Education is not about filling a bucket, but about lighting a fire.'<sup>1</sup> Een zin die doet denken aan wat Plato in de 'Zevende Brief' over zijn wijsgerige activiteit schrijft: 'Het is immers niet doenbaar dát in formules uit te drukken, zoals men het voor andere leervakken doet:

het is slechts ten gevolge van een innige vertrouwdheid, van een geregelde omgang met het probleem zelf, dat die kennis in de ziel ontstaat, plots, zoals een licht flikkert uit een plots oplaaïend vuur, en dat zij van dan af zichzelf onderhoudt.<sup>22</sup>

Hoe is het in het voorgaande licht gesteld met het Nederlandse onderwijs? Draait het daar om het afvullen van emmers of om het ontvlammen van vuurtjes? Het is moeilijk te zeggen wat er precies gebeurt in al die duizenden klaslokalen in Nederland, maar de geest die vanaf het Binnenhof door ons onderwijsland waait, lijkt kinderen vooral klaar te willen stomen voor de arbeidsmarkt en alle risico's te willen beheersen. Welke arbeidsmarkt dat is, weet trouwens niemand, want de wereld van vandaag zou daarvoor te snel veranderen. Vandaar dat het in het onderwijs steeds meer is gaan draaien om het aanleren van vaardigheden in plaats van om het opdoen van kennis. De wal heeft hier enigszins het schip gekeerd na klachten over de slechte taalbeheersing van studenten, het niet kunnen rekenen door paboleerlingen en een gebrekkig historisch besef van scholieren. Sinds de kabinetten-Balkenende is er hernieuwde aandacht voor goed taal- en rekenonderwijs en de (niet verplichte) Canon van Nederland voor het geschiedenisonderwijs.

#### ONDERWIJS: STEEDS MINDER SAMENLEVING, STEEDS MEER OVERHEID

Sinds 1815 dicht de Nederlandse Grondwet de overheid een belangrijke rol toe ten aanzien van het onderwijs: 'Het onderwijs is een voorwerp van de aanhoudende zorg der regering.' Er is vrijheid van onderwijs, maar de overheid stelt deugdelijkheidseisen en houdt toezicht op de bekwaamheid en zedelijkheid van hen die onderwijs geven (artikel 23 Grondwet). Overheidsbemoëienis met het onderwijs is, anders dan weleens wordt gedacht, dus niet van recente datum. Sinds de Franse Revolutie is de overheid zich in toenemende mate gaan bezighouden met het onderwijs. Tegenwoordig lijkt het onderwijs zelfs hét wondermiddel tegen allerhande maatschappelijke problemen, uiteenlopend van integratie, sociale cohesie, het overbruggen van sociaaleconomische verschillen, kansenongelijkheid en emancipatie tot aan het klaarstomen voor de arbeidsmarkt. Waar de overheid vanaf het begin van de negentiende eeuw vooral algemene regelgeving introduceerde en het bestaande onderwijs, dat veelal uit maatschappelijke kringen was voortgekomen, onder controle probeerde te krijgen, iets wat culmineert in de schoolstrijd, daar verandert dat na de Tweede Wereldoorlog. Vanaf eind jaren zestig voert de overheid omvangrijke systeemvernieuwingen in het onderwijs door. In de jaren tachtig ontstond onder minister Deetman de gedachte van autonomie en kwaliteit. Schaalvergroting zou instellingen de

kans moeten geven aan bestuurlijke slagkracht te winnen om zo de verlangde kwaliteit te kunnen leveren. In ruil daarvoor zou gedetailleerde wetgeving verdwijnen. Er was een breed geleefd gevoel dat scholen krachtiger en sterker moesten worden, maar het bracht ook vervreemding met zich mee. De achtergrond van de onderwijshervormingen in jaren negentig werd grotendeels ingegeven door nieuwe didactische opvattingen, zoals ‘het nieuwe leren’ en ‘competentiegericht onderwijs’.<sup>3</sup>

Alle vernieuwingen en de circa zeven procent aan bbp die de overheid jaarlijks in onderwijs en onderzoek steekt ten spijt, zijn er in het onderwijsveld, de politiek en de samenleving zorgen over de kwaliteit van het onderwijs. In 2008 stelde de commissie-Dijsselbloem na haar parlementair onderzoek vast dat ‘de overheid haar kerntaak, het zeker stellen van deugdelijk onderwijs, ernstig verwaarloosd’ had en dat de politiek in de vrijheid van de scholen is getreden, waardoor verantwoordelijkheden niet helder meer werden afgebakend.<sup>4</sup> Een groot aantal bevindingen van de commissie is herkenbaar: scholen werden te zeer verantwoordelijk gesteld voor het oplossen van maatschappelijke problemen, kwetsbare leerlingen kwamen in het gedrang door het gebrek aan alternatieve leerroutes, politiek draagvlak en financiële haalbaarheid bepaalden het beleid, het veld zelf (docenten, ouders en leerlingen) werd te weinig gehoord, didactische vernieuwingen (waarvoor een wetenschappelijke basis veelal ontbrak!) werden als verplichtend ervaren, regelgeving veranderde voortdurend, en er ging te veel aandacht uit naar scores op internationale ranglijstjes. Ook de Onderwijsraad stelde nog in 2013 dat in Nederland een te smalle kijk op de onderwijskwaliteit overheerst.<sup>5</sup> Tevens stelde de raad dat met het rapport van de commissie-Dijsselbloem veel te weinig is gedaan.<sup>6</sup>

Een van de redenen waarom er te weinig lijkt te zijn gedaan met de zorgen over de onderwijskwaliteit en aan de immer interveniërende overheid, is wellicht daarin gelegen dat oorzaken en gevolgen onvoldoende scherp worden onderscheiden. Een aantal trends lijkt zich uit te kristalliseren:

1. een crisis van de geesteswetenschappen;
2. de instrumentalisering, centralisering en beheersing van het onderwijs;
3. de marginalisering van de docent, die overigens allesbehalve buiten leerkrachten zelf omgaat.

Op de achtergrond van deze trends lijkt een diepere crisis van onttovering en vervreemding gaande die de algemeen menselijke vorming van leerlingen en studenten ernstig bemoeilijkt en ontmoedigt. Deze ontwikkelingen doen kinderen vanuit het antropologisch perspectief van de christendemocratie geen recht en ondermijnen de intrinsieke waarde van het onderwijs. Vragen over de zin van het leven en de betekenis van de werke-

*Vragen over de zin van het leven en de betekenis van de werkelijkheid, kortom de vraag naar het goede leven, vormen niet langer de kern van het onderwijs*

lijkheid, kortom de vraag naar het goede leven, vormen niet langer de kern van het onderwijs. Werkelijk relevante vragen zijn in toenemende mate geprivatiseerd. Gelukkig knispert het op veel plekken ook, omdat velen wel aanvoelen dat de situatie nu niet het einde kan zijn.

#### DE CRISIS VAN HET DENKEN

Allereerst de crisis van de geesteswetenschappen. Die wordt vandaag de dag met de recente Maagdenhuisbezetting in het publieke debat vooral geassocieerd met de universiteiten, maar beperkt zich daartoe allerminst (en evenmin tot de Nederlandse context). In toenemende mate zijn de *humaniora* – de vakken waarin de mens en zijn conditie centraal staan, zoals taal, literatuur, geschiedenis, retorica, theologie, filosofie – in Europa en Amerika op de achtergrond geraakt. Vormde in het klassieke onderwijs van het Westen het *trivium* (grammatica, logica en retorica) de voorhof van het *quadrivium* (aritmética, geometrie, astronomie en muziek), daar lijkt dat vandaag de dag welhaast omgekeerd: scholing in de kunst van het denken zelf lijkt minder belangrijk dan praktische (vak)kennis en is in ieder geval geen *conditio sine qua non* meer voor bijvoorbeeld de natuurwetenschappen.<sup>7</sup> Tegen deze achtergrond bezien moet een pleidooi voor de geesteswetenschappen ook veel breder zijn dan een louter opkomen voor ‘kleine studies’, zoals de beweging De Nieuwe Universiteit doet. Sterker nog, de vergaande specialisatie die (ook) in de geesteswetenschappen heeft plaatsgevonden – soms zelfs grenzend aan hobbyïsme – ontvangt terechte kritiek. Het werkelijke probleem is dat de *humaniora* in brede zin onder druk staan, en daarmee de algemeen menselijke vorming c.q. *bildung* en de inwijding van jongeren in de traditie van het denken over de mens en zijn taak in de wereld.

De gestage marginalisering van de *humaniora* moet bovendien worden geduid in het licht van een bredere culturele ontwikkeling waarin ‘het denkende leven’ niet langer meer als het belangrijkste wordt gezien. Een wereld waarin, zoals Alain Finkelkraut in zijn boekje *De ondergang van het denken* stelt, tegenstellingen zoals waarheid en leugen of schoonheid en lelijkheid beginnen te vervagen en plaatsmaken voor ‘zijne majesteit de consument’, die de waarde der dingen bepaalt door te stemmen met zijn voeten.<sup>8</sup> Volgens de Amerikaanse filosoof Allan Bloom wordt de wijsheid uit de

‘Great Books of the West’ niet langer doorgegeven en onderwijzen universiteiten vooral deconstructivisme, irrationalisme, scepticisme, relativisme en subjectivisme, waardoor *bildung* in het gedrang komt.<sup>9</sup> Voor de Nederlandse situatie verwoordt Govert Buijs ongeveer hetzelfde met zijn waarschuwing dat universiteiten worden bedreigd door ‘totale scepsis, uitmondend in cynisme’. Buijs stelt dat ‘het verkennen van “al wat we weten” alleen zin heeft als het geleid wordt door minimaal een vermoeden dat waarheid mogelijk is, en dat er daarom verschil is tussen waar en onwaar en tussen goed en kwaad’.<sup>10</sup> De morele heroriëntatie waarvan van allerwege wordt aangevoeld dat die broodnodig is vanwege onder meer de milieuproblematiek, de economische crisis en de cohesie in de samenleving, behoeft een herleving van de geesteswetenschappen. Het onderwijs zou er daarom juist in deze seculiere tijd goed aan doen de klassieke zoektocht naar het ware en het goede dat buiten ons ligt – en de grond voor beschaving vormt – in lijn met de goede initiatieven die er zijn verder te openen en te stimuleren.

ONDERWIJS: MANUSJE-VAN-ALLES MET WERK, WERK, WERK ALS  
HOOGSTE DOEL

Ten tweede de instrumentalisering, centralisering en beheersing van het onderwijs, die naadloos passen in de hiervoor beschreven culturele ontwikkeling.<sup>11</sup> Programma’s als Onderwijs2032 of de onderwijsvernieuwingsbeweging *21st century learning* focussen allemaal op wat kinderen nodig zouden hebben op de *arbeidsmarkt* van de toekomst en in de veranderende *maatschappij*. Een goed voorbeeld is de Kamerbrief van Sander Dekker over ‘toekomstgericht funderend onderwijs’, het startschot voor Onderwijs2032: ‘Goed funderend onderwijs [primair en voortgezet onderwijs; red.] legt de basis voor een succesvolle loopbaan. Maakt van de kinderen van nu de competente, zelfbewuste en creatieve volwassenen van de toekomst. Goed onderwijs stoomt leerlingen klaar om te kiezen voor een vervolgstudie of beroepsopleiding. Levert jongere volwassenen af die actief bijdragen aan de samenleving en de economie. Goed onderwijs moet dus meegaan met zijn tijd en inspelen op de wereld die verandert.’<sup>12</sup> Instemmend haalt staatssecretaris Dekker het WRR-rapport *Naar een lerende economie* aan, dat eveneens wijst op een steeds dynamischer wereld waarin flexibele burgers met eenentwintigste-eeuwse vaardigheden (constructief samenwerken, creatief handelen, een ondernemende houding, kritisch denken, digitale vaardigheid en probleemoplossend vermogen) niet zozeer kennis produceren, maar die vooral ook toepassen.<sup>13</sup> Het belang van vakkennis als basis wordt daarbij voortdurend beleden, maar zonder dat

duidelijk wordt wat dat dan precies is en wat de verhouding ervan tot de rest van het curriculum is, en altijd gevolgd door een ‘maar’ die een opnieuw onderstrepen van vaardigheden inluit. Persoonlijke vorming wordt door Dekker in hetzelfde licht gezien: ‘Veel recent onderzoek laat zien dat succes op de arbeidsmarkt en maatschappelijke participatie niet alleen worden bepaald door cognitief functioneren, maar dat ook sociale en zelfregulerende vaardigheden daarvoor van grote betekenis zijn.’<sup>14</sup> Kortom, de horizon van de Nederlandse onderwijsagenda reikt over het algemeen niet veel verder dan 2032, het jaar waarin de kinderen die vorig jaar in groep 1 begonnen, de *arbeidsmarkt* zullen betreden ... Die ene paragraaf over burgerschapsvorming, waarin wordt uitgesproken dat de fundamentele waarden van de democratische rechtsstaat moeten worden onderwezen teneinde de leerlingen te ondersteunen in het ontwikkelen van een moreel kompas, komt in al haar beknoptheid toch wat plichtmatig over.

Hoe diep dit probleem steekt en hoe wijdverbreid het is, blijkt wel uit het feit dat het onderwijs op alle niveaus veilig, voorspelbaar en risicovrij moet zijn. Instrumentalisering gaat hand in hand met beheerszucht. ‘De taak van het onderwijs’, schrijft Gert Biesta, ‘wordt zo in toenemende mate opgevat als de effectieve productie van vooraf gedefinieerde leeropbrengsten in een beperkt aantal vakken en met betrekking tot een beperkt aantal identiteiten, zoals die van “de goede burger” of “de effectief levenslang lerende”.’<sup>15</sup> Sommige ouders op hun beurt laten zich ook niet onbetuigd: zij voeren een hele strijd om hun kind op de juiste school te krijgen teneinde de kansen van dat kind op sociale mobiliteit en een succesvolle loopbaan te optimaliseren.<sup>16</sup>

Is het dan niet goed dat kinderen vaardigheden leren die van belang zijn voor hun latere functioneren in de samenleving? Jawel. Maar er valt toch ook veel af te dingen op de analyse dat de veranderende samenleving dynamische burgers behoeft die door een nieuw eenentwintigste-eeuws onderwijs moeten worden afgeleverd. De Britse socioloog Frank Furedi spreekt in dit verband van een ‘wegwerppedagogiek’: vanuit de vooronderstelling dat de wereld voortdurend fundamenteel verandert, wordt de ene na de andere onderwijshervorming doorgevoerd.<sup>17</sup> ‘Praktisch elk beleidsinitiatief op onderwijsgebied wordt voorafgegaan door de opmerking dat we in een snel veranderende wereld leven. (...) In de visie van het onderwijs-establishment heeft verandering een heilig en haast goddelijk aura gekregen dat bepaalt wat er wordt onderwezen en wat er wordt geleerd. Zij creëert nieuwe “eisen” en “introduceert” nieuwe ideeën over scholing. En zij bevordert de omvangrijke productie van een pedagogiek die gemakkelijk kan worden afgedankt.’<sup>18</sup> Volgens Furedi heeft ‘de stelling dat

we in een tijdperk van ongekeerde verandering leven, het karakter van een tijdloze formule gekregen' en hij wijst de filosoof en pedagoog John Dewey, een van de grondleggers van het pragmatisme (sic!), aan als een van de bronnen van dit discours.<sup>19</sup> Maar moet onderwijs niet juist ook het onveranderlijke en tijdloze doorgeven ... ?<sup>20</sup>

De instrumentalisering en beheersing van het onderwijs gaan hand in hand met een centraliserende overheid. De deugdelijkheidseisen die de

*De instrumentalisering en  
beheersing van het onderwijs  
gaan hand in hand met een  
centraliserende overheid*

overheid mag stellen en het toezicht op de vakbewaamheid van de docent hebben sinds 1815 tot zoveel wet- en regelgeving geleid dat de vrijheid van onderwijs er serieus door onder druk staat. Gaat het te ver om te spreken van een (dreigende) nationalisering van het onder-

wijs? Waar kwaliteit vroeger iets van de school was en deugdelijkheid de norm, daar kent een onafhankelijke, maar door de onderwijsinspectie benoemde jury tegenwoordig het predicaat 'excellent onderwijs' toe. Ergens is dat merkwaardig, want is de vraag naar wat goed onderwijs is niet juist een van de beste redenen voor de vrijheid van onderwijs?

Het onderwijs wordt echter steeds meer gezien als de oplossing voor allerlei maatschappelijke problemen. Furedi spreekt in dit verband van de 'onderwijsparadox': 'Hoe meer wij verwachten van het onderwijs, hoe minder we paradoxaal genoeg verwachten van de kinderen; en hoe meer hoop de samenleving vestigt op het onderwijs, hoe minder we het waarderen als iets wat op zichzelf belangrijk is.'<sup>21</sup> Dit is inderdaad paradoxaal, omdat de grote druk op toetsing en verslaglegging van de voortgang – juist ook vanuit de overheid – hand over hand toeneemt. De vraag is echter of dit de onderwijskwaliteit waarborgt of het verlagen van standaarden maskeert. Tal van centraliseringsverschijnselen doen zich voor. In het hoger onderwijs en het wetenschappelijk onderzoek bepaalt de overheid in hoge mate de nationale wetenschapsagenda, die niet toevallig ook samenhangt met de topsectoren waarin 's lands economie moet uitblinken. Op lokaal niveau presteert men het in sommige steden om de keuze voor een basisschool in hoge mate te sturen. Voorts boet het onderwijs aan zelfstandigheid in omdat steeds meer wordt aangestuurd op samenwerking met het bedrijfsleven en het sturen op toegepaste kennis. Wat de lesstof en de eindtermen betreft hanteert de politiek met name sinds de commissie-Dijsselbloem een scheiding tussen het *wat* (de inhoud) en het *hoe* (de pedagogiek). De vraag is in hoeverre deze bezweringsformule om de vrijheid van onderwijs te waarborgen volstaat, omdat deze scheiding in de praktijk veel min-

der scherp is dan in theorie. En ook principieel is deze scheiding alles-behalve eenduidig: een school gaat namelijk wel degelijk ook over het *wat*, en de overheid heeft recht van spreken over het *hoe* (bijvoorbeeld ten aanzien van de vraag of er centraal moet worden geëxamineerd).

#### DE PROFESSIONAL

Ten derde de marginalisering van (de rol van) de docent. Volgens Furedi zijn veel hedendaagse problemen in het onderwijs terug te voeren op een wijd-verbrede gezagscrisis in de westerse wereld, waardoor volwassenen niet langer in staat zijn verantwoordelijkheid te nemen voor de volgende generatie (geen gesprek tussen de generaties). Deze gezagscrisis is vijfvoudig:

1. de zojuist besproken veranderdrift ondermijnt de status die de ervaring uit het verleden geniet, trekt 'het oude leren' voortdurend in twijfel en doet het voorkomen alsof traditionele theoretische kennis te beperkt zou zijn;
2. het gezag van reguliere scholing en onderwijs wordt impliciet in twijfel getrokken met overspannen concepten als 'een leven lang leren';
3. de afbrokkeling van het gezag van volwassenen in het algemeen heeft de status van de leerkracht ingrijpend veranderd, iets wat verder wordt aangejaagd door onderwijskundige concepten die zich keren tegen 'frontaal' lesgeven en de docent degraderen tot een procesbegeleider (van 'onderwijzer' naar 'leerkracht') (het LAKS voert zelfs een lobby om het beoordelen van leraren door leerlingen in te voeren, alsmede hun een rol te geven in de sollicitatieprocedure);
4. de rol van de scholen wordt groter naarmate het gezag van volwassenen afneemt, met name bij de overdracht van een gemeenschappelijk stelsel van normen en waarden;
5. de onzekerheid over gezagsuitoefening door volwassenen ondermijnt de discipline.<sup>22</sup>

Het spreken van een gezagscrisis houdt geen ontkenning in van het gegeven dat de aard van gezag in een veel horizontaler georiënteerde samenleving is veranderd, noch mag het voorbijzien aan gedegenereerde vormen van gezag, zoals zaken verzwijgen of het beroep op 'het laatste woord' als finaal argument.<sup>23</sup> Het gaat hier om het fundamentele punt dat het mensbeeld van de moderniteit, dat de autonomie en de individualiteit van de mens als uitgangspunt heeft, ten principale worstelt met de vraag naar gezag. Peter Sloterdijk stelt dat de tragedie van de moderniteit eruit bestaat dat wij allemaal bastaardkinderen zijn geworden. De vrijheidsdrang van de hedendaagse mens is antigenealogisch: telkens breekt de mens met zijn



ouders, want iedereen moet zichzelf uitvinden en geen levenspad ligt van tevoren vast.<sup>24</sup>

Veel onderzoek laat zien dat áls iets het verschil maakt bij goed onderwijs, dat een goede docent is: een goed voorbeeld van onderzoek dat de common sense nog eens bevestigt. De commissie-Dijsselbloem heeft in dit verband overigens niet ten onrechte aandacht gevraagd voor de netelige kwestie waarom docenten zich alle onderwijsvernieuwingen eigenlijk hebben laten aanleunen. Gelukkig zijn er ook dappere en ambitieuze docenten! Het onderwijsveld zelf laat boeiende initiatieven zien die zich inzetten om de kwaliteit van docenten te verbeteren, zoals de Stichting Leerkracht.<sup>25</sup> De overheid toont intussen toenemende interesse in het belang van docenten, maar daaruit spreekt niet altijd het benodigde vertrouwen, zoals blijkt uit het – intussen gelukkig gesneuvelde plan – om de eigen docent niet meer de eerste beoordelaar bij examens te laten zijn.

#### TERUG NAAR DE BEZIELING

Alle trends overziend, dreigt het onderwijs zijn ziel te verliezen, iets wat zelfs zichtbaar wordt in de functioneel ogende schoolgebouwen die overal uit de grond worden gestampt. De dorpsscholen van weleer – vaak met puntdak en mysterieuze zolder! – maken plaats voor vierkante blokken-dozen van twee verdiepingen (het moet gezegd dat ook nogal wat oude scholen zich schuldig maakten aan saaiheid en rigiditeit in klasopstelling en lesopbouw). Zo'n schoolgebouw lijkt iedere verbeelding en dagdromerij van meet af aan te ontmoedigen. Misschien worden er briljante wiskundigen opgeleid – die zijn ook nodig –, maar dichters worden er niet geboren. Hoe belangrijk en veelzeggend de architectuur van een school is, beschrijft Allan Bloom aan de hand van een jeugdervaring: 'When I was fifteen years old I saw the University of Chicago for the first time and somehow sensed I discovered my life. I had never before seen, or at least had noticed, buildings that were evidently dedicated to a higher purpose, not to necessity or utility, not merely to shelter or manufacture or trade, but to something that might be an end in itself.'<sup>26</sup> De vraag is hoe het onderwijs zich kan blijven toewijden aan iets hogers en – tot op zekere hoogte – een doel in zichzelf kan zijn, teneinde het te bevrijden uit de greep van – wat Furedi benoemt als – een instrumentele economische agenda (liberalisme) en de al even instrumentele agenda van social engineering (sociaaldemocratie).

De politieke filosofie van de christendemocratie kan vanuit haar mensbeeld en uitgangspunten hoopvolle perspectieven bieden. De mens is een relationeel wezen dat tot zijn recht komt in het dragen van verantwoorde-

lijkheid. Wij komen tot bloei in het beantwoorden aan onze onszelf overstijgende roeping. Wie zo naar de mens kijkt, als een persoon op wie een appel wordt gedaan, reduceert hem niet tot een arbeidend wezen, maar waardeert hem ook als iemand die niet buiten de bezinning op en de troost van het ware, het goede en het schone kan. Onderwijs doet de waarde van het kind pas recht als het de vorming van de ziel beoogt. Zo'n mensbeeld staat niet toe dat men centraliseert en beheerst vanuit georganiseerd wantrouwen, maar eist dat men decentraliseert en loslaat vanuit gespreide verantwoordelijkheid. Zo'n mensbeeld ziet de relatie tussen docent en leerling niet als een oncontroleerbaar risico, maar erkent dat juist in dit ongrijpbare aspect, in deze subjectieve verhouding, de diepste oefenschool voor het leven ligt. Leren is *imitatio*.<sup>27</sup> Tegenover de vigerende systeemlogica biedt de christendemocratie het perspectief op de herwaardering van het onderwijs als relatie en bezieling

*Tegenover de vigerende systeemlogica biedt de christendemocratie het perspectief op de herwaardering van het onderwijs als relatie en bezieling*

democratie het perspectief op de herwaardering van het onderwijs als relatie en bezieling. Het is hoopgevend dat – zeker de laatste jaren – nieuwe energie in het onderwijsveld voelbaar wordt. Maatschappelijke vernieuwers tonen ambitie en zijn begonnen het onderwijs te hervormen. Tegen de achtergrond van

deze ontwikkelingen is het de hoogste tijd het hyperinterventionisme van de overheid achter ons te laten en aansluiting te zoeken bij de bevlogen en bezielende alternatieven vanuit het onderwijsveld zelf.

#### Noten

- 1 Het lijkt erop dat Yeats' inzicht in werkelijkheid afkomstig is van Plutarchus, die zich in sterk vergelijkbare zin heeft uitgelaten: Plutarch, 'On listening to lectures', in: *Essays by Plutarch*. Londen/New York: Penguin Classics, 1992.
- 2 Plato, 'Zevende Brief', in: *Verzameld werk*. Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel, 1978, 341c-d.
- 3 Tweede Kamer 2007/2008, 31 007, nr. 7, pp. 152-167. Via het onderwijsbeleid kwamen deze didactische opvattingen de scholen binnen.
- 4 Tweede Kamer 2007/2008, 31 007, nr. 6 (Parlementair Onderzoek Onderwijsvernieuwingen).

- 5 Onderwijsraad, *Een smalle kijk op onderwijskwaliteit. Stand van educatief Nederland 2013*. Den Haag: Onderwijsraad, 2013.
- 6 Onderwijsraad, *Onderwijspolitiek na de commissie-Dijsselbloem*. Den Haag: Onderwijsraad, 2014.
- 7 Zie hiervoor bijvoorbeeld: Bas van Bommel, 'De teloorgang van algemeen menselijke vorming', in: Ad Verbrugge en Jelle van Baardewijk (red.), *Waar toe is de universiteit op aarde?* Amsterdam: Boom, 2014, pp. 171-186. Zie ook de bijdrage van Emma Cohen de Lara in deze CDV-bundel.
- 8 Alain Finkelkraut, *De ondergang van het denken*. Amsterdam: Contact, 1988.
- 9 Allan Bloom, *The closing of the American mind. How higher education has failed*

- democracy and impoverished the souls of today's students.* New York: Simon & Schuster, 1987, p. 340. Vgl. Anthony Kronman, *Education's end. Why our colleges and universities have given up on the meaning of life.* New Haven/Londen: Yale University Press, 2007.
- 10 Govert Buijs, 'Nieuwe en oude schatten tevoorschijn brengen', in: Verbrugge & Baardewijk 2014, p. 240.
- 11 Martha Nussbaum, *Niet voor de winst. Waarom de democratie de geesteswetenschappen nodig heeft.* Amsterdam: Ambo, 2010. In dit boek verbindt Martha Nussbaum de economisering van de samenleving zoals zij dat ziet met de gestage neergang en onderwaardering van de geesteswetenschappen op de academie. Overigens zou men ook Nussbaum kunnen verwijten dat zij de geesteswetenschappen niet *op zichzelf* waardeert, maar in dienst stelt van een bepaald type samenleving en dat derhalve ook haar pleidooi in zekere zin instrumentalistisch is (zie voor deze kritiek bijvoorbeeld de recensie van dit boek door Herman De Dijn: *Ethical Perspectives* 17 (2010), nr. 4, pp. 666-668).
- 12 Sander Dekker, Kamerbrief 17 november 2014 (Toekomstgericht funderend onderwijs), p. 1. Opvallend zijn bovendien de instrumentalistische mentaliteit en het mensbeeld van de hyperautonome *homo economicus* die uit deze brief spreken.
- 13 Wetenschappelijke Raad voor het Regeeringsbeleid, *Naar een lerende economie. Investeren in het verdienvermogen van Nederland.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013. In dit rapport is ook opvallend dat het onderwijs als emancipatiemiddel passé wordt verklaard en in plaats daarvan wordt getypeerd als 'talentmanagement' en 'dienstverlening'.
- 14 Dekker 2014, p. 5.
- 15 Gert Biesta, *Het prachtige risico van onderwijs.* Culemborg: Phronese, 2015, p. 16. Zie ook het interview met Gert Biesta in deze cdv-bundel.
- 16 Zie in dit verband ook: Frank Furedi, *Paranoid parenting. Why ignoring the experts may be best for your child.* Londen: Continuum, 2008. Vgl. de bijdrage van Peter Cuyvers in deze cdv-bundel.
- 17 Frank Furedi, *De terugkeer van het gezag. Waarom kinderen niets meer leren.* Amsterdam: Meulenhoff, 2011, pp. 36-62. De commissie-Dijsselbloem stelde in haar rapport overigens dat veel onderwijshervormingen berustten op ideeën waarvoor een gedegen wetenschappelijke basis ontbrak.
- 18 Furedi 2011, p. 39.
- 19 Furedi 2011, p. 41.
- 20 Bloom 1987, p. 380: 'Human nature, it seems, remains the same in our very altered circumstances because we still face the same problems, if in different guises, and have the distinctively human need to solve them, even though our awareness and forces have become enfeebled.' Hannah Arendt sprak in dit verband van onderwijs als 'conservatism, in the sense of conservation, is the essence of educational activity'.
- 21 Furedi 2011, p. 30; zie ook p. 13.
- 22 Furedi 2011, pp. 19-21.
- 23 Zie het interview met Paul Verhaeghe in deze cdv-bundel.
- 24 Peter Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit.* Berlin: Suhrkamp, 2014.
- 25 Zie ook het interview met René Kneyber in deze cdv-bundel.
- 26 Bloom 1987, p. 243.
- 27 Zie de bijdrage van Jordi Wiersma in deze cdv-bundel.



# *Het kind als project*

## Het kind als ‘project X’

*Het fundamentele onderscheid tussen opvoeden en leren lijkt verwaterd. Het kind wordt niet meer gezien als het product van de door de ouders gegeven opvoeding, een opvoeding die zelf weer het product is van een aantal sociale normen. Het is nu eerder omgekeerd: ouders moeten zichzelf in alle mogelijke bochten wringen om aan te sluiten bij datgene wat het kind als het ware ‘in zich heeft’. We moeten het lef hebben om onderwijs te zien als wat het is: een ‘leermachine’. Voor gezinnen geldt dat het concept dat ‘opvoeding’ een vorm van ‘doelgericht handelen ter vorming van een kind’ is, moet worden verlaten. Wat ouders moeten doen is met hun kinderen ‘samenleven’, en daarmee letterlijk aan hun kinderen iets ‘voorleven’.*

---

door *Peter Cuyvers*

---

De auteur is directeur van C6 Consultancy.

VLAAK VOOR DE MILLENNIUMWISSELING, IN 1999, mocht ik het eerste officiële landelijke rapport over de ontwikkeling van het gezin presenteren aan het toenmalige – parse – kabinet. De titel was *Gezin. Beeld en werkelijkheid*.<sup>1</sup> Die titel was niet voor niets gekozen: tot verrassing van velen in politiek, pers, professionals en publiek, was het bepaald geen somber rapport over verloedering van de jeugd door de teloorgang van het gezin.

Sterker nog, wat we beschreven was een ontwikkeling waarbij de grote meerderheid van de Nederlandse gezinnen zich verregaand had *gemoderiseerd*. In plaats van het traditionele ‘spruitjesbeeld’ van vrouwen achter het aanrecht had de al door de socioloog De Swaan aangekondigde onderhandelingshuishouding zich met succes doorgezet.<sup>2</sup> In de praktijk betekende dat een enorme toename van de ‘rolvrijheden’ voor mannen, vrouwen en kinderen. In omgekeerde volgorde, want de modernisering van de

man voltrok zich in de achterhoede. Ik herinner me dat ik tijdens mijn studententijd in Nijmegen op straat met een baby in draagzak nog echt werd nagekeken. Maar intussen tel je werkelijk niet meer mee in New York als je bij het joggen je kind niet meeneemt in de sportieve versie van de Bugaboo. Inderdaad, een door Nederlandse mannen ontworpen voertuig.

In deze bijdrage gaat het niet over de veranderingen tussen mannen en vrouwen, maar over de verschuivingen in de driehoek van ouders, kinderen en school, waarbij de ouders naar mijn mening in toenemende mate niet meer als ouders, maar veeleer als de managers van een voorschoolse omgeving gezien worden. En dat is een fundamentele vergissing die de essentie van de waarde van het gezin voor de samenleving miskent.

#### INCORRECTE GEZINSBEELDEN EN DE FUNDAMENTEEL VERANDERDE KIJK OP HET KIND

In het genoemde rapport van de Nederlandse Gezinsraad werd onder andere vastgesteld dat de 'generatiekloof' een mythe was. De verzamelde hippies en nozems vormden samen nog geen procent van de jongeren, die over het algemeen gewoon thuis samen met hun ouders voetballen of kookten, waarbij de haarlengte van de ouders bovendien al in een mum van tijd zo lang was dat The Beatles fantasie-uniformen gingen dragen om zich nog te onderscheiden. De zo veel verguisde mobiele telefoon zorgde er begin deze eeuw paradoxaal genoeg voor dat elk gezinlid ieder uur van de dag bij alle andere in beeld bleef. Deze ontwikkeling is kort maar krachtig samengevat door de oud-directeur van het SCP, Paul Schnabel, met de constatering dat het netto-effect van 'individualisering binnen gezinnen' vooral was dat ieder kind nu een eigen kamer had. Er was geen sprake van dat de Nederlandse gezinnen nu als los zand aan elkaar hingen en dat kinderen normloos opgroeiden terwijl hun ouders zich bezighielden met hun carrière en consumptie. En daarvan is nog steeds geen sprake.

Het voert binnen het bestek van dit artikel te ver om op alle verkeerde gezinsbeelden gedetailleerd in te gaan, maar een enkel tamelijk nuchter cijfer, dat op dit moment nog net zo ongeloofwaardig overkomt als destijds, maakt dit duidelijk. Gelooft u bijvoorbeeld dat negen van de tien kinderen *geen* echtscheiding meemaken, maar gemiddeld tot hun eenentwintigste levensjaar bij hun beide biologische ouders leven? (Zie het kader voor korte verklaringen voor de incorrecte beelden over de thuis-situatie van het kind.) Nog steeds groeien vrijwel alle kinderen op met twee liefdevolle ouders in een stabiel gezin. Dit in weerwil van het gegeven dat de meeste ouders door alle negatieve publiciteit geloven dat zij de laatste der Mohikanen zijn en dat de meeste andere ouders het niet goed doen.

### BEELD EN WERKELIJKHEID

1. Er zijn steeds meer *huishoudens* met alleenstaanden, maar dat zijn vooral jongere mensen voordat ze gaan samenwonen en oudere mensen na het overlijden van hun partner. Het klopt dat nog maar één op de drie huishoudens een gezinshuishouden is, maar in die huishoudens woont nog steeds driekwart van de bevolking.
2. Het gemiddelde kindertal per vrouw is gedaald tot 1,6 en daardoor lijkt het dat er veel gezinnen zijn met maar een enkel kind. In werkelijkheid is het aantal kinderloze vrouwen gestegen tot bijna een kwart. Vrouwen die wel kinderen krijgen, krijgen er bijna altijd twee, drie of zelfs meer (negentig procent).
3. Moeders zijn meer gaan werken, maar vaders minder: de werkweek is gekrompen van meer dan 40 tot gemiddeld minder dan 36 uur. Er is per saldo meer tijd voor het gezinsleven en de interactie met de kinderen, ook al door allerlei arbeidsbesparende dingen in het gezin zelf.
4. Iedereen denkt aan het echtscheidingscijfer van ‘één op drie’, maar bij de helft van deze echtscheidingen zijn geen kinderen betrokken, waarmee het cijfer voor gestrande huwelijken met kinderen op ‘slechts’ één op zes komt. Bovendien worden in relaties die stuklopen geen kinderen meer geboren. Alles bij elkaar – formeel vastgesteld door de KNAW (Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen) en het NIDI (Nederlands Interdisciplinair Demografisch Instituut) na een longitudinaal onderzoek naar drie generatiegolven – maakt iets meer dan negentig procent van de kinderen voor hun eenentwintigste levensjaar géén scheiding mee. Voor de goede orde: dat wil niet zeggen dat echtscheiding geen groot probleem is voor tienduizenden ouders en kinderen, maar het mediabeeld van klaslokalen waarin de meerderheid van de kinderen gescheiden ouders heeft gold en geldt slechts voor een paar wijken in grotere steden.

De verandering die in dit artikel centraal staat, laat zich definiëren als *de ontwikkeling van het kind van ‘afhankelijke’ naar ‘onafhankelijke’ variabele*. Het kind wordt inmiddels niet meer gezien als het product van de door de ouders gegeven opvoeding, een opvoeding die zelf weer het product is van een aantal sociale normen. Het is nu eerder omgekeerd: de ouders moeten zichzelf in alle mogelijke bochten wringen om aan te sluiten bij datgene wat het kind als het ware ‘in zich heeft’. Het grootste verwijt dat ouders kan

treffen, is dat ze de 'natuurlijke ontwikkeling' of 'ontplooiing' van hun kinderen frustreren. Het onderwijs wordt op zijn beurt geacht met technieken te werken die aansluiten bij 'zelfredzaamheid': we moeten niet meer leren, het gaat om *learning to learn*, het faciliteren van de vermogens van ieder kind.

#### MODERN OUDERSCHAP: VOORTDUREND ONDER VUUR

De politiek heeft het al jaren over de inwoners van dit land als 'Burgers Nooitgenoeg', egocentrische consumenten, recentelijk door Mark Rutte aangeduid met de term 'dikke ikken'. Dat sluit naadloos aan bij het beeld van verwerende kinderen die geen discipline meer van hun ouders meekrijgen, omdat ze zich zo nodig moeten ontplooien. Echter: wee uw gebeente als zeer goedbedoelende ouder, als u het waagt om bij school aan te kloppen over de prestaties van uw kind. Dan bent u onmiddellijk een drammer die niets minder dan het prestigieuze gymnasium voor zoon of dochter accepteert. En als vrouw loopt u in precies dezelfde vork: als u besluit om carrière te maken en uw kind de hele week naar de opvang brengt, beschouwt vrijwel iedereen, inclusief andere vrouwen, u als een 'ontaarde moeder'. Besluit u daarentegen om thuis te blijven om uw kind optimaal te begeleiden, bent u een ouderwetse trut. Kortom, het is niet goed of het deugt niet!

Ik ben van mening dat deze paradox, deze 'negatieve vork' waar je als ouder niet aan ontkomt, het gevolg is van het ontbreken van een modern pedagogisch discours, een debat over de positie van ouders en kinderen, dat de fatale onzin van grootheden als Rousseau en Freud achter zich laat. Dus nee tegen de grondgedachte van Rousseau over de 'natuurlijke ontwikkeling'. Want om de pedagoog Makarenko te citeren: als je een kind niet (bege)leidt, krijg je wat de natuur je ook levert als je niets doet, namelijk heel veel onkruid. Nee tegen Freud, want niet iedere vervelende gebeurtenis in het leven van een kind leidt tot levenslange frustraties. En ten slotte ook nee tegen de onzin die de Engelsman John Locke debiteerde toen hij het kind omschreef als *tabula rasa* (onbeschreven blad). Want onze kinderen komen niet ter wereld als een blanco velletje dat wij als ouders naar believen kunnen vullen.

Ik stel dit met nadruk, omdat tijdens mijn studie pedagogiek iedere referentie naar iets als 'erfelijke eigenschappen' werd bestraft met verwijdering uit de collegebanken, terwijl iedere ouder weet wat de wetenschap intussen scherp heeft gedocumenteerd: een kind is een unieke compositie van de genen van een gelimiteerd aantal voorouders. Je kunt letterlijk de rekvaardigheid van je opa met de neus van je moeder combineren, plus



nog tientallen andere zaken, die vervolgens allemaal ook weer in een omgeving wel of niet (kunnen) worden ‘uitgebouwd’. Om het zeer eenvoudig samen te vatten: als Mozart geen piano had gehad, was hij niet ver gekomen in de muziek, maar als je een willekeurig kind tienduizend uur pianoles geeft, is de kans op een Mozart domweg heel klein.

#### GROEPSDENKEN GIJZELT DE OVERHEID

Helaas is dat dus echter precies het inzicht dat ontbreekt zodra de overheid zich met ouders en kinderen gaat bezighouden. De overheid gaat immers juist uit – hoe vaak ook de term ‘individualisering’ wordt gebruikt – van groepsdenken. Een fataal misverstand uit de sociologie, die ons jarenlang heeft geteisterd met volstrekt zinloze onderzoeken, die bijvoorbeeld laten zien dat het percentage criminelen onder groep A ongeveer twee procent is en onder groep B liefst acht procent. Vier keer zoveel, jaja, dat klinkt dreigend, of het nu om arme gezinnen of allochtone gezinnen gaat. Op de een of andere manier komt nooit iemand op het toch buitengewoon belangrijke feit dat er dus in *meer dan negentig procent van de arme of allochtone gezinnen prima wordt opgevoed*. De overheid zeker niet, want die gaat ‘beleid maken’ om de *hele groep* te ondersteunen of aan te pakken, of anders de hele buurt of wijk.

Het recentste voorbeeld van deze tragische denkfout – waar we een halve eeuw sociaal beleid op gebaseerd hebben – is het echeq van de beroemde Amerikaanse politicoloog en bestuurskundige Putnam, die tien jaar na publicatie moest toegeven dat zijn cijfers over de slechte interactie tussen groepen in gemengde wijken niet klopten. Overigens ging het ook hier weer om verschillen van enkele procenten, die dus miskennen dat de overgrote meerderheid van de populaties of wijken prima functioneert. Net zoals dus de overgrote meerderheid van de ouders en kinderen.

#### OPVOEDEN EN LEREN: EEN FUNDAMENTEEL VERSCHIL

Ouders en kinderen krijgen echter in de gegeven cultuur van *blaming* noch van het onderwijs, noch van de overheid het respect dat ze verdienen. De basis van dit respect zou wat mij betreft moeten liggen in de onderkenning van het fundamenteel onderscheid tussen opvoeden en leren. Dat is het nieuwe pedagogische discours dat nodig is.

Kort samengevat gaat het erom dat *ouders hun kinderen gelijk waarderen en dus ongelijk moeten behandelen*. De basis van het gezinsleven is immers de onvoorwaardelijke liefde die ouders hun kinderen geven: het idee dat je als kind alleen maar door je ouders gewaardeerd wordt als je prestaties

levert, is een gruwel. Omgekeerd geldt voor *scholen dat ze kinderen gelijk moeten behandelen om ze dus vervolgens ongelijk te waarderen*. Oftewel: als

*Het idee dat je als kind  
alleen maar door je ouders  
gewaardeerd wordt als je  
prestaties levert, is een gruwel*

je je best doet maar veel fouten maakt, krijg je geen 10, en een lui kind dat geen fouten maakt wel. Een school toetst nu eenmaal domweg op een aantal eigenschappen die voor een specifieke samenleving waardevol zijn. Spieren in Sparta, hersens in Silicon Valley, en wie net

als ik 1,70 meter kort is, heeft weinig kans op een carrière in basketbal of volleybal. Dat is natuurlijk helemaal niet eerlijk, want bij mijn geboorte lag al vast dat ik niet groter zou worden.

Net zoals het voor vele kinderen bij hun geboorte al vastligt dat ze zich jaren diep ongelukkig gaan voelen in het uitermate theoretische leerproces dat de overheid voor al onze kinderen verplicht gesteld heeft, omdat iedereen de kans moest krijgen om professor te worden. Het resultaat daarvan is echter dat de ongelijkheid eerder groter dan kleiner wordt: als ik de hardlooppwedstrijd steeds langer maak, wordt het verschil tussen goede en slechte hardlopers immers steeds groter. En ik heb zelf enkele van mijn eigen kinderen pas zien opbloeien toen ze in de praktijk aan het werk gingen en konden laten zien waar ze (echt) goed in waren. Om die reden ben ik dan ook een enorm voorstander van het Duitse onderwijssysteem, waarin *vakbekwaamheid* even hoog gewaardeerd wordt als abstract leervermogen.

Waar het om gaat is iets wat alle ouders (intuïtief) weten: het zou enorm fout zijn als zij hun kinderen pas waardeerden op de manier waarop de samenleving dat doet, namelijk op grond van bepaalde prestaties. Ouders weten al heel snel dat hun kinderen ook eigenschappen hebben als luiheid, domheid, en er zijn ook wel degelijk nare en gemene kinderen. Net zoals er lui, domme, nare en gemene volwassenen zijn, die dat soms ook generaties lang volhouden. Je hebt echt niet in de hand of je kinderen krijgt, laat staan wát voor kinderen je krijgt. Als pedagoog heb ik tal van gezinnen meegemaakt, waarin de meest diverse situaties voorkwamen: keurige gezinnen waarin een van de drie kinderen tot ieders verbijstering een harde crimineel werd, of gezinnen waarin een van de kinderen een exceptioneel onderwijstalent had. En in al die gevallen moesten ouders daar zo goed en zo kwaad als ze dat konden mee omgaan. Want een kind is geen 'project Jan', maar is Jan. Vanaf de geboorte is een kind een relationeel wezen dat er recht op heeft om als mens behandeld te worden, als een *compleet* mens, in plaats van als een leeg blad of een hol vat dat we op industrieel effectieve wijzen dienen vol te schrijven of gieten met de juiste kennis, gedragingen

en normen en waarden, om dat kind uiteindelijk, klaargemaakt als McBurger, met precies dezelfde kenmerken als alle andere kinderen te laten ‘participeren in de samenleving’ – een samenleving die mede door de overheid wordt ‘ingedeeld’ in groepen mensen met bepaalde typen opleidingen en vaardigheden in het kader van ons ‘concurrentievermogen’.

Voor de goede orde: er is niets mis met kennis, noch met concurrentievermogen. Sterker nog, ik ben er een ongelooflijk voorstander van dat we in het onderwijs veel strenger en strakker worden. Al was het alleen maar omdat we volgens alle experts minder dan een kwart van de tijd op school effectief besteden aan onderwijs zelf. Maar om dat te doen moeten we eerst het lef hebben om het onderwijs te zien als wat het is, namelijk als een *leermachine*, waarin bij voorkeur de mensen die in staat zijn om kennis over te dragen bepalen hoe dat gebeurt. Voor gezinnen geldt het omgekeerde: het concept dat ‘opvoeding’ een vorm van ‘doelgericht handelen ter vorming van een kind’ is, moet worden verlaten. Wat ouders moeten doen is met hun kinderen *samenleven* – een term die voor het CDA niet voor niets cruciaal is – en daarmee letterlijk aan hun kinderen iets ‘voorleven’. In gezinsverband ontstaat vervolgens interactie rond deze ouderlijke voorbeelden en in die interactie komen vrijwel al onze kinderen en volwassen er al eeuwenlang prima uit. Op een paar uitzonderingen na, en die zijn al eeuwenlang de ‘jeugd van tegenwoordig’, de paar procent die door politiek, pers en professionals wordt uitvergroot, omdat deze groepen nu eenmaal baat hebben bij een zo negatief mogelijk beeld van kind, ouders en gezin. Professionals verdienen hun brood aan falende ouders, de pers verkoopt geen krant met op de voorpagina dat nog steeds 98 procent van de ouders het prima doet, en politici hebben in falende ouders een geweldige zondebok voor alles waar ze zelf geen greep op krijgen.

Het CDA moet niet in die valkuil trappen. Een belangrijk strategisch rapport uit 2005 heette niet voor niets *Vertrouwen in mensen*.<sup>3</sup> Het gezinsbeleid van het CDA moet zijn gebaseerd op vertrouwen in kinderen, jeugd, ouders en familie. Al was het alleen maar omdat dat vertrouwen in de afgelopen tienduizend jaar nog nooit is beschaamd.

#### Noten

- 1 Nederlandse Gezinsraad, *Gezin. Beeld en werkelijkheid*. Den Haag: Nederlandse Gezinsraad, 2001.
- 2 Abram de Swaan, *De mens is de mens een*

*zorg. Opstellen 1971-1981*. Amsterdam: Meulenhoff, 1997.

- 3 CDA, *Vertrouwen in mensen. Plaatsbepaling en koers van de christendemocratie*. Den Haag: CDA, 2005.

# ‘Naar een nieuwe grond voor autoriteit en de uitoefening van gezag’

## *In gesprek met Paul Verhaeghe*

---

door *Rien Fraanje & Maarten Neuteboom*

---

Fraanje is waarnemend directeur van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.  
Neuteboom is redacteur van *Christen Democratische Verkenningen*.

*We hebben een probleem met autoriteit, stelt de Vlaamse hoogleraar Paul Verhaeghe. Op het gebied van zowel de politiek, de godsdienst, de economie als de opvoeding accepteren we niet zonder meer dat anderen autoriteit over ons hebben. Maar terug naar de oude vorm van autoriteit, die gebaseerd was op de strenge en rechtvaardige vader, zal niet gaan werken. We moeten daarom op zoek naar een nieuwe grond voor autoriteit. Want één ding is de afgelopen decennia wel duidelijk geworden: we kunnen het in de samenleving niet zonder gezag stellen.*

‘Veel mensen die in de positie van opvoeder staan, zowel ouders als leraren, weten zich geen raad met autoriteit’, constateert Paul Verhaeghe, klinisch psycholoog en psychoanalyticus, onomwonden. Verhaeghe (1955) is hoogleraar aan de Universiteit Gent en in Nederland vooral bekend van zijn boeken *Identiteit* en *Autoriteit*.<sup>1</sup> ‘Volwassenen hebben het gevoel dat ze een positie innemen die verdacht is en die ze niet kunnen waarmaken. Dat is het grote verschil met dertig jaar geleden: toen was de autoriteit van ou-

ders en leerkrachten vanzelfsprekend. Die werd hun verleend omdat zo ongeveer iedereen geloofde in de grond waarop die autoriteit was gebaseerd. Daar werden geen vragen over gesteld, dat was gewoon zo. Maar nu krijg je als opvoeder de vraag: “Wie denk je wel dat je bent?”

‘Die vraag is fundamenteel. Wat maakt eigenlijk dat jij autoriteit over mij mag uitoefenen? Mensen in de positie van opvoeder weten daar niet zomaar een antwoord op te geven. Wat maakt dat ik deze positie mag

uitoefenen? Mijn kennis? Mijn opleiding? Mijn eigen kinderen zijn inmiddels volwassen, maar toen ik als jonge vader mijn kinderen opdroeg iets te doen, stelden zij dezelfde vraag: “Waarom moet ik dat van jou doen?” Als antwoord volstond dan: “Omdat ik jouw vader ben en vaders horen dat te doen.” Ik zocht de rechtvaardiging dus in iets wat buiten mijzelf lag. Autoriteit berust op een externe bron. En merkwaardig genoeg waren zij tevreden met dat antwoord. Dat volstaat vandaag niet meer. Dat is het grote probleem.’

In zijn veelgeprezen boek *Identiteit* betoogt Verhaeghe dat twee processen onze identiteit bepalen. Ten eerste *identificatie*, ofwel spiegeling aan onze leefomgeving, en ten tweede door *separatie*, het welbekende afzetten tegen anderen door eigen keuzes te willen maken. Hoe onze identiteit zich vervolgens inhoudelijk vormt, hangt voor het ‘ik’ samen met vier verhoudingen, namelijk die tot het andere geslacht, tot de oudere generatie en de autoriteit, tot mijn gelijken, en tot mijn eigen lichaam ofwel tot mijzelf. In deze constructie van de eigen identiteit spelen dominante maatschappelijke opvattingen een belangrijke rol.

Deze opvattingen vormen spiegels die denkbelden over bijvoorbeeld succes, competitiviteit, flexibiliteit, individualisme en autonomie weerkaatsen. Langs deze weg ontstaat ‘normaliteit’ over wat maatschappelijk gewenst en niet gewenst is. De stelling van Verhaeghe is dat het economisch model van het neoliberalisme de maatschappelijke norm is geworden. Dit denken dat mensen opdeelt in winnaars en verliezers is oeverloos geworden, iets wat leidt tot een hausse aan angststoornissen en depressies. Normaal is vandaag de dag het volgen van de wetten



FOTO: MERLIJN DOORMERIK

van vraag en aanbod op alle terreinen des levens. De bestudering van deze ontwikkeling bracht Verhaeghe op het vraagstuk van de autoriteit. Want hoe is het mogelijk dat in twee generaties de westerse normen en waarden zo ingrijpend zijn veranderd? In de woorden van de Vlaamse hoogleraar: ‘Hoe komt het dat solidariteit een vies woord is geworden, hebzucht een deugd en genot een verplichting? Welke autoriteit en bijbehorende macht liggen er aan de basis van die verandering? Wat is het verschil met de vroegere autoriteit en welke verschuiving heeft er plaatsgevonden?’

*Wat is volgens u autoriteit?*

‘Het eerste cruciale aspect is dat niemand in zijn eentje autoriteit bezit. Autoriteit kun je

alleen maar dragen op grond van iets wat jou overstijgt. Autoriteit is moreel gezag, het dwingende karakter dat uitgaat van een groep normen en waarden waarmee een gemeenschap de relaties tussen haar leden bepaalt. Ten tweede is het onderscheid tussen macht en autoriteit cruciaal. Autoriteit is kort gezegd gewettigde macht. Een ander woord hiervoor is gezag. Autoriteit en gezag hanteer ik in mijn werk als synoniemen, waarbij gezag vooral verwijst naar de manier waarop autoriteit bij het individu verschijnt.’

*Uw stelling dat autoriteit problematisch is geworden, zal door velen intuïtief worden onderschreven. Maar hoe moet onze huidige worsteling met de uitoefening van het gezag precies worden geduid?*

‘Ik ben zelf geboren in de vijftiger jaren. Voor mijn generatie was “autoriteit” een vies woord. In de jaren zeventig nam ik zelf deel aan betogingen tegen wat wij beschouwden als het dominante paternalisme. We wilden af van de alles bedisselende patriarchen in kerk en politiek. Gaandeweg ben ik echter gaan zien dat we het niet buiten autoriteit kunnen stellen. Ik denk dan aan de moeilijkheden die docenten ervaren in het onderwijs of mensen die vanuit hun functie autoriteit moeten uitoefenen, zoals agenten en rechters, maar bijvoorbeeld ook buschauffeurs. In de oplossingen die stevast worden aangedragen om autoriteit te herstellen, zie ik echter niets.’

‘Als je een probleem hebt, moet je heel zorgvuldig en precies zijn in de definiëring van dat probleem, omdat dit mede de oplossing bepaalt. De probleemdefinitie die je tegenwoordig veel hoort, luidt: er is te

*weinig* autoriteit. Het antwoord is dan al snel dat we dus behoefte hebben aan *meer* autoriteit. Kortom, het probleem wordt gedefinieerd in termen van meer of minder. Uiteindelijk komt dit neer op een pleidooi voor een terugkeer naar de oude vorm van autoriteit; terug dus naar wat wij in de zestiger jaren nu juist weg wilden krijgen, namelijk de sterke positie van een strenge en rechtvaardige vader. Als psychoanalyticus zeg ik echter: dat zal niet gaan werken. Op den duur levert toenemend streven naar autoriteit dictaturen op. Tegelijkertijd kan ik het probleem niet ontkennen, omdat de oplossing mij niet bevalt. Autoriteitsproblemen zijn er namelijk wel degelijk.’

‘Omdat de probleemdefinitie verkeerd is, moest ik op zoek naar een andere manier om naar het probleem te kijken. Het werk van onder anderen de Duitse filosoof Hannah Arendt (1906-1975) heeft mij geholpen te zien wat autoriteit is en hoe het werkt. Eveneens maakte dat voor mij duidelijk waarom autoriteit vandaag de dag niet meer functioneert.

.....  
De traditionele autoriteit  
kan niet meer werken, omdat  
de dragende grond ervan is  
verdwenen  
.....

De traditionele autoriteit kan niet meer werken, omdat de dragende grond ervan is verdwenen. Als we die oude autoriteit proberen te herstellen, installeren we voornamelijk meer macht en externe dwang, maar dat is iets anders dan autoriteit, waaraan men zich vrijwillig onderwerpt. Die macht moet worden gehandhaafd, bijvoorbeeld op basis

van steeds meer regels. Hoe meer autoriteit er is, hoe minder regels nodig zijn. In Nederland nog meer dan in Vlaanderen zien we echter het tegenovergestelde gebeuren: we worden overstelpt met regels, juist omdat we een gebrek aan autoriteit hebben.’

‘Volgens mij is met recht en reden het betuttelende paternalisme overboord gezet. Alleen is daarvoor niets in de plaats gekomen. De gedachte dat autoriteit en betuttelend paternalisme per definitie synoniemen zijn, is een ernstige misvatting. We kunnen autoriteit op een andere manier gronden, en dat is precies wat we nu moeten doen. Wanneer wij opnieuw autoriteit willen installeren, moeten we daar met zijn allen een nieuwe grond voor gaan zoeken. Dat is de juiste definiëring van het probleem.’

*In Identiteit schreef u dat psychische klachten de spiegel van een tijdgeest zijn en daarom van tijd tot tijd zeer kunnen verschillen. Hoe ziet u onze problemen met autoriteit in uw praktijk als therapeut? En in hoeverre hebben de klachten van mensen betrekking op een moeizame omgang met grenzen?*

‘Ik heb een heel scherpe verschuiving gezien in klachten die zijn te herleiden tot onze moeizame verhouding tot autoriteit. De klassieke neurosen hadden – kort door de bocht – te maken met een dominante vaderfiguur. Nu krijg ik sinds pakweg vijftien jaar mensen in mijn spreekkamer met persoonlijkheidsstoornissen, met problemen rond impulscontrole, verslaving, promiscuïteit enzovoort. Zo’n verandering in het klachtenpatroon van mensen illustreert de maatschappelijke verandering van waarden en normen.’

‘Veel psychische problemen hebben vandaag de dag inderdaad te maken met grensoverschrijdend gedrag. Het doet mij wel eens denken aan een boutade van de Franse psychoanalyticus Jacques Lacan (1901-1981). Hij stelde dat het freudiaanse *Über-Ich* een verbiedende instantie was, terwijl het nieuwe postmoderne *Über-Ich* een gebiedende instantie is. Het verplicht ons om onszelf te pletten te genieten en onze extravagantie uit te dragen. In die zin zijn er inderdaad bijna geen grenzen meer.’

*Wat zijn de diepere cultuursociologische verklaringen voor het wegvallen van autoriteit? En in hoeverre heeft de erosie van het fundament van het traditionele gezag ook te maken met de secularisering?*

‘De secularisering heeft er zeker mee te maken, maar vormt niet de enige verklaring. Vanuit Nederland heb ik wel kritiek gekregen op mijn boek *Autoriteit*, omdat ik het belang van religie zou onderschatten en niet begrijp. Mijn kritiek richt zich echter vooral op de patriarchale organisatiestructuur die binnen de katholieke kerk wel haar hoogtepunt kent. Die patriarchale structuur heeft met religie op zich niets te maken. Secularisering heeft volgens mij vooral te maken met het verdwijnen van die structuur, maar dat biedt misschien ook een kans voor religie om zichzelf opnieuw uit te vinden.’

‘De patriarch is in mijn boek een metafoor voor de wijze waarop in het verleden autoriteit werd uitgeoefend: de strenge en rechtvaardige vader in het gezin, de katholieke kerk in de samenleving, en de verticale verhoudingen in de politiek, die politici heeft opgeleverd die weten wat goed is voor



de mensen. Natuurlijk zijn er veel mensen die met warmte, liefde en respect terugkijken op het gezin waarin zij opgroeiden en op de rol die hun vader daarin speelde, maar daarop heeft mijn kritiek geen betrekking. Bovendien staan de vier niveaus waarop autoriteit werkzaam is – de domeinen van politiek, economie en genderverhoudingen, en het domein van opvoeding en onderwijs – niet op hetzelfde niveau. De eerste drie hebben betrekking op de relaties tussen volwassenen die onderling gelijkwaardig zijn. Bij de laatste betreft het de verhouding tussen volwassenen en kinderen; daar is ontegenzeggelijk sprake van een niveauverschil. Als ik kritiek heb op het patriërchaat, dan is die vooral gericht op de drie gebieden waar volwassenen met elkaar interacteren. Het patriërchaat had daar een absoluut karakter in de zin dat de uitgeoefende autoriteit niet im Frage mocht worden gesteld. Bij opvoeding en onderwijs is sprake van een andere situatie. Volwassenen moeten kinde-

*Volwassenen moeten kinderen en jongeren binnenleiden in de waarden en normen van een gemeenschap met als doel hen tot autonome volwassenen te maken*

ren en jongeren binnenleiden in de waarden en normen van een gemeenschap met als doel hen tot autonome volwassenen te maken. Dit gebeurt altijd – althans als het goed is – in een context van liefde. Alle grote pedagogen erkennen dat opvoeding niet zonder die liefde kan.’

‘Tegelijk kunnen we niet om een pijnlijke

vaststelling heen. Als je studie maakt van autoriteit, wordt duidelijk dat autoriteit uiteindelijk altijd is gebaseerd op een vorm van geweld. Alle filosofen die over autoriteit schrijven, komen tot die conclusie. Binnen opvoeding is het geweld dan inderdaad de uitsluiting: het kind dat afgewezen wordt en zich pas weer bij de groep mag aansluiten of weer liefde ontvangt als het zich conform de verwachtingen gaat gedragen. In alle culturen vinden we dat terug. Maar er is dan dus sprake van een ongelijke verhouding tussen kind en volwassene, waarbij we ervan uitgaan dat die volwassene de beste bedoelingen heeft met de opvoeding. Maar intussen is wel sprake van een uiterst complexe combinatie van macht en liefde.’

‘Ik vrees dat ook in het gezin uiteindelijk de potentie van machtsmisbruik manifest aanwezig is. Alleen is dat lange tijd verborgen gebleven. Als we nu echter terugkijken kunnen we toch zien dat binnen het klassieke kerngezin binnenskamers veel geweld heeft plaatsgehad. Vooral vrouwen en kinderen waren kwetsbaar. Let wel: als ik over geweld spreek, moet u niet alleen aan klappen, mishandeling en opsluiting denken. Gelukkig is dat de uitzondering. Het gaat mij om een structurele geweldsvorm die kinderarbeid in België tot 1917 toeliet, meisjes niet toestond te studeren en vrouwen in België pas in 1948 stemrecht toekende. Deze vorm van geweld, die onder meer is blootgelegd door de Franse filosoof Michel Foucault (1926-1984), is veel minder zichtbaar omdat het in de structuren van de samenleving zit. De weerzin tegen autoriteit en de opstand daartegen in de zestiger jaren hing vooral hiermee samen, maar is eigenlijk al gaande sinds de verlichting.’



*Als u stelt dat autoriteit uiteindelijk altijd is gebaseerd op een of andere vorm van geweld, hoe scherp is dan uiteindelijk het onderscheid tussen macht en gezag nog? Er lijkt dan geen hogere idee van rechtvaardigheid aanwezig die de macht normeert.*

‘We raken hier aan een heel wezenlijk punt. Macht en recht onderhouden sowieso een complexe wederkerige relatie; het één kan niet zonder het ander. Maar ik meen inderdaad dat autoriteit altijd teruggaat op een oorspronkelijke vorm van geweld. Dit komt onder meer naar voren bij de vestiging van een nieuwe constitutionele orde, zoals bijvoorbeeld is te zien in de Franse Revolutie en de Amerikaanse Revolutie. Persoonlijk ben ik er wel van overtuigd dat er zoiets bestaat als intrinsieke rechtvaardigheid, maar ik kan dat onmogelijk hardmaken met wetenschappelijk bewijs. Jullie landgenoot, Frans de Waal, heeft ondertussen wel overtuigend aangetoond dat primaten een aangeboren aversie hebben tegen onrechtvaardige behandeling.’

*U zoekt een nieuwe grondslag voor autoriteit in moderne horizontale verhoudingen. Niet langer moeten de gezagsverhoudingen in onze samenleving teruggaan op een beperkt aantal personen of instituties, maar we zijn gehouden autoriteit met elkaar vorm te geven. We moeten kortom niet terug naar de piramidale structuur van het patriarchaat, maar een netwerk van opvoeders vormen.*

‘Ja, met dien verstande dat wat ik in mijn boek uitwerk veeleer een beschrijving is van wat er momenteel in de samenleving al ge-

beurt. Neem het voorbeeld van mijn kleindochter. Zij is anderhalf jaar oud, maar ze wordt opgevoed door verschillende volwassenen tegelijkertijd. Ze is één dag per week bij ons, één dag per week bij haar andere grootouders, drie dagen van de week op de crèche en de twee dagen van het weekend bij haar ouders. Zegt u het maar: wie voedt haar op? Natuurlijk zijn haar ouders hoofverantwoordelijk, maar er is duidelijk sprake van een netwerk.’

‘Nu kun je zeggen dat kinderen vroeger ook door meerdere volwassenen tegelijk werden opgevoed. Ik ben zelf opgevoed in een heel klassiek Vlaams boerendorp, waar de kinderen heel veel op straat speelden. In feite was er in het dorp ook in zekere zin sprake van opvoeding door een groep, omdat dorpsgenoten niet schroomden ons in voorkomende gevallen vermanend toe te spreken. Maar er is een belangrijk verschil: de opvoeders van toen hadden allemaal min of meer dezelfde opvattingen over de basale waarden en normen die in de opvoeding moesten worden meegegeven. Waar je ook kwam, vrijwel overal kreeg je dezelfde ge- en verboden te horen. Vandaag is dat niet meer het geval.’

‘In onze pluralistische westerse samenlevingen hebben de mensen die nu verantwoordelijk zijn voor de opvoeding heel verschillende opvattingen. Zoiets kan desastreus uitpakken voor de opvoeding, omdat een duidelijk kader ontbreekt. Opvoeders zullen dus met elkaar moeten overleggen om zo tot een vergelijk te komen over welk geheel van waarden en normen zij willen meegeven aan de kinderen voor wie zij zorgdragen. De groep van opvoeders moet naar elkaar verwijzen en zal daarop ook haar autoriteit baseren. Deze verwijfsfunctie is

heel belangrijk, want wanneer een kind ervaart dat de volwassenen met wie hij dagelijks in contact komt ongeveer dezelfde opvattingen en visies hebben, dan zal het zich conformeren. Als een kind echter hoort: hier is het wit, daar is het zwart en verderop blauw, dan weet het niet wat te kiezen.’

*Die afstemming is wellicht binnen  
familieverbanden mogelijk, maar is  
dat in een onderwijsomgeving niet heel  
moeilijk te organiseren?’*

‘Eenvoudig zal het niet zijn, maar onderwijs geven wordt hiermee wel veel interessanter. Onderwijs wordt nu over het algemeen een tweetal aspecten toegedicht: kennisoverdracht en opvoeding. De taak van het onderwijs om op te voeden is hier en daar omstreken, maar laten we gewoon ons gezond verstand gebruiken: je kunt niet een groep van 8- tot 14-jarigen voor vijf dagen per week samenbrengen met volwassenen en dan volhouden dat daar geen sprake is van opvoeding.’

‘Weliswaar ben ik ervan overtuigd dat kennisoverdracht de eerste taak van het onderwijs is, maar de opvoeding zit daarbij dus inbegrepen. De interessante vraag is vervolgens waarom scholen allemaal dezelfde waarden en normen zouden moeten overbrengen. Scholen kunnen, enkele fundamentele kernwaarden daargelaten, hun eigen project – hun eigen normen-en-waardenset – naar voren schuiven waar ouders zich al dan niet in kunnen herkennen. Als ze zich daar niet in herkennen omdat de school niet het type omgeving weerspiegelt dat zij hun kinderen willen voorhouden, moeten ze een andere school gaan zoeken.’

*Bestaat er binnen uw autoriteitsmodel  
nog zoiets als hiërarchie? Met andere  
woorden: hoe kan horizontale opvoeding  
autoriteit nu precies terugbrengen? Is  
gezagsuitoefening niet noodzakelijker-  
wijs ook verbonden met verticale verhou-  
dingen?’*

‘Er is zonder twijfel altijd sprake van een zekere hiërarchie, maar minder vaststaand en niet meer top-down, zoals vroeger. Ik zie vooral verschuivende hiërarchieën door knooppunten in een netwerk heen. Het vroegere model was een piramide, het nieuwe model toont vervlochten cirkels. Autoriteit kristalliseert zich uit rond knooppunten waar mensen op wisselende momenten wisselende posities van wisselend belang innemen. Maar er zal altijd, hoewel we dat niet graag horen, een bepaalde maatschappelijke elite actief zijn. Mensen zijn nu eenmaal wel gelijkwaardig, maar niet gelijk. Wat echter is veranderd is dat het opvoedingsmodel voor de betrekkingen *tussen volwassenen* is losgelaten. De Vader des Vaderlands die het beter weet, bestaat als zodanig niet meer, en hetzelfde geldt voor het verheffingsidee van lagere klassen.’

‘Autoriteit functioneert weliswaar alleen op basis van een externe grond, maar hoeft daarom nog niet noodzakelijk zijn beslag te krijgen in verticale verhoudingen. Autoriteit is uiteindelijk gebaseerd op angst. Helaas is dat de manier waarop autoriteit werkt. In het verleden was dat de angst voor straf van de patriarch: de hel in plaats van het hierna-maals. Of de angst voor iemand die ons vanuit zijn hogere positie kan sanctioneren. Bij horizontale vormen van autoriteit zijn we niet meer bang voor een autoriteit die van bovenaf komt, maar voor sociale controle.

Vergeet niet hoe buitengewoon sturend dat kan werken. Hoe vaak zien we dat eigenlijk al niet gebeuren? Zodra iemand in een publieke positie zijn boekje te buiten gaat, wordt diegene aan de digitale schandpaal genageld. Bij onderwijs en opvoeding is dit bijvoorbeeld de manier om pesten tegen te gaan. De groep moet bepaald gedrag gewoonweg niet tolereren.’

*Maar de horizontale verhoudingen kunnen dat pesten juist ook stimuleren: de groep tegen dat ene kind en niemand die daartegenin durft te gaan ...*

‘In de opvoedingssituatie zal het dan de volwassene zijn die dat tegen moet houden en in moet grijpen. De hiërarchie tussen volwassene en kind mag niet in twijfel worden getrokken. Opvoeding en onderwijs kunnen er niet buiten.’

*De worsteling van opvoeders met gezag openbaart zich ook in het onderwijs. Wat kunnen ouders doen om de gezagspositie van de leerkracht te versterken? En wat kunnen leerkrachten op hun beurt zelf doen om autoriteit uit te stralen?*

‘Wat ouders in ieder geval niet moeten doen is de autoriteit van leraren ondermijnen in het bijzijn van hun kinderen. Helaas gebeurt dit vandaag de dag veel te vaak, bijvoorbeeld doordat ouders vanwege een door tijdgebrek opgewekt schuldgevoel in het geveel willen komen bij hun kinderen. Ouders hoeven leerkrachten heus niet altijd gelijk te geven, want zij hebben niet altijd gelijk. Maar als je

als ouder vragen of bedenkingen hebt over de houding of het regime van een leerkracht, moet je zoiets bespreken met de leerkracht zelf, een-op-een, zonder dat de kinderen

.....  
 . . . . .  
*Wanneer je als ouder vragen of bedenkingen hebt over de houding of het regime van een leerkracht, moet je zoiets een-op-een met de leerkracht zelf bespreken*  
 . . . . .

daarbij zijn. In een uiterst geval rest je niets anders dan van school te veranderen, maar de beste manier om autoriteit – zowel thuis als op school – te verliezen, is het onderuit-halen van de leraar tegenover je kinderen.’

‘Leraren op hun beurt moeten vooral begrijpen dat ze niet als individu, ieder voor zich, gezag kunnen dragen. Iemand dwingt wellicht respect af, maar zoals gezegd bezit niemand autoriteit in zijn eentje. Ook voor leraren geldt dus dat zij hun positie alleen kunnen verstevigen als zij zich als groep onderling met elkaar weten te verbinden. Zij moeten als groep naar elkaar gaan verwijzen en elkaar daarin ondersteunen. Er is daarmee sprake van autoriteit in verbondenheid.’

#### Noten

- 
- 1 Zie Paul Verhaeghe, *Identiteit*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2013; en idem, *Autoriteit*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2015.

# De maakbare burger: het onderwijs als oplossings- machine voor maatschappelijke problemen

*De overheid beschouwt het onderwijs in toenemende mate als een oplossingsmachine voor maatschappelijke problemen. De overspannen verwachtingen ten aanzien van scholen hebben op zichzelf een lange geschiedenis. Al sinds de moderne tijd projecteren overheden en politieke partijen hun maatschappelijke toekomstidealen op het onderwijs, of het nu sociaaldemocraten, liberalen of confessionelen zijn. Eerder dan van een utopische verleiding is sprake van verlegenheid: in een complexe samenleving valt sociale cohesie moeilijk te sturen. Het wordt pas echt utopisch als de overheid gaat denken dat het onderwijs allerlei sociale problemen ook daadwerkelijk kan oplossen. Het is belangrijk dat scholen zichzelf kunnen zijn en primair kunnen bijdragen aan de persoonlijke ontwikkeling van leerlingen.*

---

door Wim de Jong

---

De auteur is historicus en filosoof en werkzaam aan de Radboud Universiteit Nijmegen en de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij promoveerde in 2014 op *Van wie is de burger? Omstreden democratie in Nederland, 1945-1985*.

**BUITENSCHOOELSE OPVANG, INTEGRATIE, CRIMINALITEIT, BURGERSCHAPSVORMING:** de overheid kijkt voor steeds meer maatschappelijke vraagstukken naar het onderwijs. Zo ontstaat de indruk dat de school wordt gezien als een soort oplossingsmachine voor maatschappelijke problemen. Er is

wat dat betreft niets nieuws onder de zon. Sinds de moderne tijd projecteert de samenleving haar toekomstideaal: de jeugd heeft de toekomst! Juist daarom moeten we opletten met die maatschappelijke rol van het onderwijs. In de samenleving is altijd strijd over wat dit ideaal moet zijn en welke problemen het onderwijs moet oplossen. Achter iedere onderwijsvisie schuilt ook een politieke agenda, of dat nu de liberale is van staatssecretaris Sander Dekker in diens initiatief Onderwijs2032, of een sociaal-democratische of christendemocratische. We moeten ons bewust zijn van die agenda's, en zo nodig de school ertegen beschermen. Dat geldt ook ten aanzien van overspannen verwachtingen van de maatschappelijke taken die de school op zich kan nemen.

#### MAAKBAARHEID

Projecties voor de komende twintig jaar, zoals Onderwijs2032, zeggen meestal veel over de tijd waarin ze zijn opgesteld. Dat gold al voor de beroemdste nota uit de onderwijsgeschiedenis: *Contouren van een toekomstig onderwijsbestel* van PvdA-minister Jos van Kemenade uit 1975, een visie voor het onderwijs tot aan de jaren negentig van de vorige eeuw. Het waren de jaren van het kabinet-Den Uyl (1973-1977), dat stevig beïnvloed werd door de kritische ideeën van de jaren zestig. Het motto was 'spreiding van kennis, inkomen en macht', en het onderwijsbeleid was daar een uiting van. Meer mensen moesten mondig en weerbaar worden gemaakt tegen en in de samenleving.<sup>1</sup> De toegankelijkheid en de doorstroming in het onderwijs moesten zodanig worden bevorderd dat structurele ongelijkheid werd tegengegaan: naar internationaal model streefde Van Kemenade naar invoering van de middenschool, waarin alle leerlingen langer bij elkaar zaten voor zij werden uitgesplitst naar bijvoorbeeld havo of vwo. Na jarenlang in de koelkast te zijn gestopt, worden die ideeën nu langzaam weer populair, omdat uit onderzoek blijkt dat vroegtijdige selectie de kansen op de arbeidsmarkt nadelig beïnvloedt. De MBO Raad bepleitte in april 2015 het tegengaan van vroege keuze om doorstroming te bevorderen en uitval tegen te gaan.<sup>2</sup>

Dat de middenschool de koelkast in ging, had er alles mee te maken dat Van Kemenade het odium op zich laadde dat hij het onderwijs wilde gebruiken om een socialistische maatschappijvisie op te dringen: het onderwijs niet als oplossingsmachine, maar als veranderingsmachine. Van Kemenade en Den Uyl maakten de strijd ideologisch, door mee te gaan in de tegenstelling tussen 'prestaties' en 'ontplooiing'. De vvd zette de middenschool succesvol neer als een eenheidsworst waarin kennis en excellentie werden opgeofferd aan cultivering van de middelmaat. Het Nederlands

Genootschap van Leraren liet weten dat scholen de maatschappij moesten weerspiegelen, en niet ‘transformerend’ moesten werken.<sup>3</sup> Vanuit het bijzonder onderwijs werd evenzo geclaimd dat het onderwijs niet moest worden ingezet voor een politieke agenda.

Met het projecteren van zijn socialistische politieke visie op het onderwijs deed Van Kemenade in wezen niets anders dan zijn voorgangers. In de negentiende eeuw was de school gebruikt om burgers te kweken voor de liberale natiestaat, en ook de confessionelen projecteerden hun visie door te stellen dat de school mensen moest opleiden volgens de normen van hun eigen gemeenschap, protestant of katholiek: ‘de school aan de ouders’, niet aan de staat. Zij gebruikten alle de school om een eigen volksdeel te kweken. Zo drukte iedere stroming zijn stempel op het onderwijs. Het idee van maatschappelijke maakbaarheid was daar steeds in aanwezig, en de vraag wat kinderen moesten leren en wie dat moest bepalen was onderwerp van veel politieke strijd.

Het moderne politieke landschap is gegroeid uit deze *culture war*: de schoolstrijd, die in 1917 formeel werd beëindigd, maar sluimerend

*Het moderne politieke landschap is gegroeid uit een culture war: de schoolstrijd, die in 1917 formeel werd beëindigd, maar sluimerend altijd aanwezig blijft*

altijd aanwezig blijft. Tijdens de jaren zeventig kwam zij weer openbaar. Van Kemenade werd er vaak van beschuldigd dat hij leerlingen wilde ‘indoctrineren’. Dat was een populistische voorstelling van zaken, waarop hij reageerde met de stelling dat hij zich keerde tegen de ‘indoctrinatie met het bestaande’ door de maatschappij zoals die was

als vanzelfsprekend voor te stellen. Hij verloor dit gepolariseerde debat.

Met zijn maakbaarheidsgedachte verdween ook de gedachte naar de achtergrond dat leerlingen een kritische houding moesten ontwikkelen ten opzichte van de bestaande maatschappelijke verhoudingen. Van de ‘kritiese’ inslag werd sinds 1980 de weg ingezet naar wat minister Bussemaker onlangs ‘competente rebellen’ noemde – toekomstige burgers moeten niet meer de bestaande samenleving transformeren, maar er constructief aan bijdragen.<sup>4</sup> Bij rebellen moeten we niet meer denken aan barricades, maar aan start-ups.

#### AUTONOMIE

Het volgende visionaire document was *De school op weg naar 2000*, een nota van minister Deetman uit 1988, een nieuwe besturingsfilosofie voor

het onderwijs.<sup>5</sup> Scholen moesten veel meer zelf beleidsruimte krijgen en moesten een eigen profiel kunnen ontwikkelen. In de uiteindelijke doorwerking hiervan, onder andere door lumpsumbesteding, nam die autonomie hierna sterk toe. Opnieuw was deze toekomstvisie vooral een uiting van het dominante denken in de jaren tachtig in termen van deregulering. De overheid moest minder willen doen en het onderwijs meer vrijheid geven. Dit betekende dat er veel vertrouwen werd gesteld in schoolbesturen om met name het personeelsbeleid goed te beheren.

Dit ging samen met het stimuleren van de vorming van steeds grotere scholen, om optimale kwaliteit te kunnen leveren, onder andere met het oog op de maatschappelijke taak, doordat bijvoorbeeld gemakkelijker sociaal werkers en remedial teachers konden worden aangesteld. Dat moest ook omdat er steeds meer maatschappelijke taken op de scholen afkwamen – zoals we zagen een ontwikkeling die sindsdien is doorgegaan. In dit beleid is ook een politieke agenda herkenbaar, namelijk de christen-democratische wens om schoolbesturen veel macht te geven.

Organisatorisch laat de overheid sindsdien steeds meer aan het onderwijsveld over, maar inhoudelijk drukt zij een steeds sterker stempel via kaders en kerndoelen. Zij ging namelijk de ‘kwaliteit’ en het rendement nauwgezet controleren. De beleidsdoelen en -programma’s, bijvoorbeeld die voor burgerschapsonderwijs, ademen sinds de eeuwwisseling bovendien de behoefte om maatschappelijke processen te sturen. De Wet Bevordering actief burgerschap en sociale integratie, die in 2005 werd aangenomen, was ingegeven door afnemende cohesie in de samenleving en tussen politiek en burger, aldus de Inspectie van het Onderwijs in 2006. ‘De plichten en rechten die bij burgerschap horen, lijken soms wat op de achtergrond te zijn geraakt’, zo schrijft zij, eraan toevoegend dat ‘sommige ouders/verzorgers en kinderen niet gewend zijn aan burgerschapstradities en gebruiken van onze samenleving’, verwijzend naar ouders met een allochtone achtergrond.<sup>6</sup> Het hier vooropstellen van burgerplichten duidt op een grote beheersdrang.

Groot bestuurlijk vertrouwen wordt gekoppeld aan inhoudelijk wantrouwen. Beide zijn steeds meer ter discussie komen te staan. Door schandalen zoals rondom Amarantis en roc Leiden is duidelijk geworden dat zoveel vertrouwen in bestuurders niet altijd een goed idee is. Daarnaast wordt steeds meer kritiek geleverd op de neiging om door reken- en taaltoetsen het niveau inhoudelijk te willen controleren, en scholen juist geen vrijheid te geven. Het Platform Onderwijs2032 spreekt over het ‘eigenaarschap’ van de school; docenten moeten meer ruimte krijgen om zelf vorm te geven aan het profiel van de school en minder toetsdruk ervaren. Terecht stelt het Platform dat ze meer moeten gebruikmaken van de vrijheid van

onderwijs.<sup>7</sup> Ook voor de maatschappelijke taak van scholen, het opvoeden tot burgers inclusief, is minder druk op het onderwijs een vereiste. Als het onderwijs die taak goed wil kunnen uitvoeren, is het ontwikkelen van een eigen profiel en betrokkenheid van docenten daarbij gewenst. Zo kunnen scholen een tegenkracht vormen tegen constante nieuwe eisen vanuit de samenleving. Als helder is wat er wordt verwacht van het onderwijs, kan het inderdaad helpen leerlingen ‘weerbaar’ te maken, zoals het Platform beoogt. Werkelijk vertrouwen in de professionaliteit van mensen is daarbij onontbeerlijk.

Onderwijs2032 werd eind 2014 door staatssecretaris Sander Dekker gelanceerd; hij riep het hele onderwijsveld (‘óók leraren’) op om bij te dragen aan de gedachtevorming. In eerste instantie kwamen veel reacties neer op een vorm van futurisme: Hoe zou de wereld er in 2032 uitzien? Wat zouden mensen dan moeten kunnen en weten? Vooral naar het kunnen ging veel aandacht uit. *21st century skills* zijn een illustratie van de trend in het onderwijs om meer nadruk te leggen op competenties – waar recentelijk juist weer mee wordt afgerekend. Het weten, de kennis van kinderen, moet niet ondersneeuwen ten koste van de *skills*. In de definitieve versie van Onderwijs2032 zal dit door deze kritiek wellicht meer aandacht krijgen.

De nadruk op competenties is een uiting van twee onderliggende doelstellingen. Ten eerste is er de tendens om vooral competenties te benadrukken waar geld mee valt te verdienen. Dekkers liberale wereldbeeld is in eerste instantie gekleurd door economie en het garanderen van welvaart in de toekomst. Daarom stelde hij zelf direct voor ‘ondernemen’ als vak in te voeren.<sup>8</sup> Dat is in het voorlopig advies van het Platform onder leiding van socioloog Paul Schnabel wel enigszins rechtgetrokken, maar de nadruk blijft ook daar liggen bij de eisen van de maatschappij, onder andere de internationale concurrentie op de arbeidsmarkt. De school stimuleert ‘nieuwsgierigheid en de creativiteit van leerlingen’ en ‘leert ze ondernemend en flexibel te zijn’.<sup>9</sup>

De tweede idee achter de nadruk op vaardigheden is dat de school soepel in de maatschappij meedraaiende burgers moet kweken: Bussemakers ‘competente rebellen’. Dat lijkt een contradictio in terminis. Deze kreet is evenwel typerend voor de beheersingsmentaliteit van de overheid sinds de eeuwwisseling. Het rebelse moet gekanaliseerd worden tot een binnen de liberaal-democratische ordening en ‘flexibele arbeidsmarkt’ goed in te passen vorm. Het Platform Onderwijs2032 spreekt van het opvoeden tot ‘flexibele, verantwoordelijke en sociale burgers’. Dat is nodig, omdat de culturele diversiteit in de samenleving steeds groter wordt. Leerlingen moeten kennis en begrip krijgen van andere culturen.<sup>10</sup> Er spreekt een enorme zorg uit dat leren deelnemen aan de ‘democratische samenleving’



en respect voor elkaar niet meer aan ouders en de school zelf kan worden overgelaten. De overheid moet sterk gaan stimuleren dat het onderwijs dit in goede banen leidt. Het Platform geeft aan dat dit samenhangt met individualisering: burgers ontlenen hun identiteit steeds minder aan hun godsdienst.<sup>11</sup>

Inderdaad hebben we in de laatste decennia een erosie gezien van het maatschappelijk middenveld, dat traditioneel in Nederland veel sociale taken op zich nam: de kerk, het verenigingsleven, en aanverwante vormen van sociale betrokkenheid. In toenemende mate is daardoor de school een maatschappelijke instelling die taken overneemt die eerder in de schil rondom het gezin werden vervuld. Door de individualisering hebben mensen vaak netwerken op afstand, niet meer in de wijk. De school wordt zo een logischere plek voor bijvoorbeeld naschoolse opvang. Daarnaast brengen docenten soms huisbezoeken aan leerlingen. Er zijn scholen waar docenten intensief contact hebben met leerlingen, doordat zij meerdere vakken aan ze geven in kleinere groepen.<sup>12</sup> Een dergelijke benadering gaat schooluitval tegen. Eerder zou dergelijke sociale controle misschien meer in de sfeer van de kerk zijn uitgeoefend. Scholen zijn vaak heel competent om deze maatschappelijke taak in te vullen, maar er is wel een spanning met een overheid die steeds nieuwe eisen stelt.

#### UTOPISCHE VERLEIDING

Dit soort praktijkvoorbeelden illustreert dat het creëren van flexibele, sociale en verantwoordelijke mensen, met name in grote steden, vaak weerbarstig is. Bovendien past ook hier meer vertrouwen: niet dat het allemaal vanzelf wel goedkomt, maar wel iets meer reserve bij de mate waarin de overheid van het onderwijs wil dat het sociaal aangepaste mensen

*De bevoogdende toon van de overheid kenmerkt een angstige overheid die spanningen, bijvoorbeeld rondom culturele diversiteit, probeert te beheersen*

kweekt die 'vaardig, waardig en aardig zijn, voor zichzelf en voor hun omgeving'.<sup>13</sup> Deze bevoogden de toon kenmerkt een angstige overheid die spanningen, bijvoorbeeld rondom culturele diversiteit, probeert te beheersen. Dat blijkt ook wanneer het Platform Onderwijs2032 stelt dat scholen moeite hebben om burgerschapsonderwijs

vorm te geven en dat de overheid dit 'concreet' moet gaan beschrijven.<sup>14</sup> Terecht merkte de Onderwijsraad in 2012 echter op dat burgerschapsonderwijs verder reikt dan het aanleren van sociaal gedrag en aanpassing

aan de bestaande orde: ‘Ook het kritisch leren participeren in de samenleving behoort tot het ontwikkelingsproces van jongeren.’<sup>15</sup>

In onderwijsbeleid schuilt altijd een utopische verleiding. We kunnen de volwassenen moeilijk meer veranderen, alle retoriek over een leven lang leren ten spijt. Daarom richt de aandacht zich op de komende generaties, waarop maatschappelijke verwachtingen worden geprojecteerd. Er is weinig maatschappelijk echt maakbaar, en de neiging om te denken dat dit bij onderwijs wel kan, van basisvorming tot studiehuis, is steeds aanwezig. Het is dan ook een eindeloos, wellicht onbegonnen werk om het onderwijs te vrijwaren van de politieke strijd die woedt om het wel voor dergelijke ideeën in te zetten.

De verwachtingen bij de overheid ten opzichte van de school zijn tegelijk misschien niet zozeer utopisch. Er spreekt eerder een grote verlegenheid uit, omdat sociale cohesie erg moeilijk te sturen valt. Dat is niets nieuws. Geconfronteerd met grote maatschappelijke problemen is sinds decennia het onderwijs de zondebok en de brandweer tegelijk.<sup>16</sup> Toen er in 1959 in West-Duitsland een golf van antisemitische incidenten was, was de onmiddellijke politieke reactie dat het onderwijs gefaald had en dat er veel meer aan *politische Bildung* moest worden gedaan. Dit type reactie is er vaak meer een van roeien met de riemen die men heeft. In een complexe samenleving zit de overheid met de handen in het haar als zij wordt geconfronteerd met problemen rondom integratie, multiculturele samenleving, ouders met te drukke banen of problemen rondom veiligheid.

Het wordt pas echt utopisch als de overheid ook echt gaat denken dat het onderwijs dit allemaal kán. De school neemt steeds meer professionals in dienst in de sfeer van het maatschappelijk werk, maar de slagkracht van een school is toch beperkt. Een mentor van een klas heeft een grote verantwoordelijkheid – die door leraren ook erg serieus wordt genomen – maar omdat ook de leraar tegenwoordig een geflexibiliseerde professional is en niet meer het type dorpsonderwijzer, zijn hier duidelijke beperkingen aan. Het onderwijs is geen maatschappelijke oplossingsmachine. Ouders en de vele verbanden waarin zij actief zijn hebben evenzeer een taak. De subsidie op activiteiten zoals de scouting kan misschien ook wel weer omhoog. Wel is de school belangrijker geworden sinds die verbanden zijn verminderd. Juist om zijn maatschappelijke taak tot een succes te maken is het goed om de school zichzelf te laten zijn en primair te laten bijdragen aan de persoonlijke ontwikkeling van leerlingen.

## Noten

- 1 ‘Discussienota contouren van een toekomstig onderwijsbestel’, Tweede Kamer, zitting 1974-1975, 13459, nrs. 1-2, p. 8.
- 2 MBO Raad, *Het mbo in 2025. Manifest voor de toekomst van het middelbaar beroepsonderwijs*. Woerden: MBO Raad, 2015, p. 14.
- 3 Jozef Vos en Jos van der Linden, *Waarvan akte. Geschiedenis van de MO-opleidingen, 1912-1987*. Assen: Van Gorcum, 2004, p. 162.
- 4 Lezing van minister Jet Bussemaker (ocw) bij KNAW-symposium ‘Vaardigheden voor de toekomst’, 17 maart 2014, Amsterdam.
- 5 W.J. Deetman, *De school op weg naar 2000. Een besturingsfilosofie voor de negentiger jaren*. Den Haag: Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen, 1988.
- 6 Inspectie van het Onderwijs, *Toezicht op burgerschap en integratie*. Utrecht: Inspectie van het Onderwijs, 2006, p. 4.
- 7 Platform Onderwijs2032, *Hoofddlijn advies. Een voorstel*. Den Haag: Platform Onderwijs2032, 2015, p. 10.
- 8 Sander Dekker in *De Wereld Draait Door*, 17 november 2014.
- 9 Platform Onderwijs2032 2015, p. 6.
- 10 Platform Onderwijs2032 2015, p. 4.
- 11 Platform Onderwijs2032 2015, p. 4.
- 12 Zoals het Kandinsky College in Nijmegen ([www.kandinskycollege.nl](http://www.kandinskycollege.nl)).
- 13 Platform Onderwijs2032 2015, p. 4.
- 14 Platform Onderwijs2032 2015, p. 7.
- 15 Onderwijsraad, *Verder met burgerschap in het onderwijs*. Den Haag: Onderwijsraad, 2012, p. 11.
- 16 Gerrit Mambour, *Zwischen Politik und Pädagogik. Eine politische Geschichte der politischen Bildung in der Bundesrepublik Deutschland*. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag, 2007.

# Rendementsdenken: hoe het resultaat een doel op zichzelf werd

*Rendementsdenken is een legitieme, dragende waarde in het onderwijs. In toenemende mate wordt het echter als problematisch beschouwd. De idealen en waarden waaraan dit denken ooit gekoppeld was, zijn geërodeerd geraakt, waargemaakt of hebben hun relevantie verloren. Het lijkt er zelfs op dat het functionele denken zelf de dragende waarde van onze samenleving is geworden. Nodig is daarom ruimte voor nieuwe onderwijsinitiatieven die aansluiten bij de eigen ambities, het idealisme en de betrokkenheid van de mensen in het onderwijs zelf. Pas dan kan rendement een waardevolle betekenis krijgen.*

---

door *Berend Kamphuis*

---

De auteur is voorzitter van het college van bestuur van cvo Zuid-West Fryslân.

RENDEMENTSDENKEN STAAT IN EEN KWADE REUK IN HET ONDERWIJS. Waarom is dat zo? En wat moeten we er eigenlijk onder verstaan? Rendementsdenken kan worden beschouwd als de ambitie om door een bewuste ordening van verschillende onderwijselementen een bepaald resultaat te bevorderen. Een blik in de geschiedenis van het onderwijs en van het onderwijsbeleid laat zien hoe deze ambitie concreet gestalte heeft gekregen. In dit artikel wordt betoogd dat in het Nederlandse onderwijs (beleid) het zogenoemde rendementsdenken altijd een rol heeft gespeeld, zij het in steeds wisselende gedaante. Rendementsdenken is kortom veel ouder en dieper verankerd in het onderwijs (beleid) dan vaak wordt gedacht. Een blik in die geschiedenis kan bovendien verhelderen waarom rendements-

denken juist nu problematisch is geworden. Rendementsdenken is vanaf het begin van het nationaal onderwijsbeleid een belangrijke bouwsteen van het Nederlandse onderwijsbeleid. Drie voorbeelden kunnen dat duidelijk maken.

#### DE WINST VAN HET KLASSIKALE SYSTEEM

Allereerst de introductie van het klassikale systeem in het onderwijs. Dit systeem werd dwingend ingevoerd in de wet op het lager onderwijs van 1806. Het duurde vervolgens vele jaren voordat het klassikale systeem regel was. De weerstand in het onderwijsveld was hier en daar groot. Het zogenoemde hoofdelijk onderwijs was immers sinds vele jaren gebruikelijk. Leerlingen van alle leeftijden zaten in één ruimte bij elkaar, liepen door elkaar heen en leerden hun lesjes uit het hoofd. De schoolmeester controleerde een paar keer per dag hoe ver de leerling was. De wet van 1806 wilde aan deze ongeordende situatie een einde maken. Het oude systeem was efficiënt noch effectief, zo had de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen al in 1796 beargumenteerd.<sup>1</sup> Het onderwijs was slechts 'een werktuiglijk geheugen-werk', terwijl het zou moeten gaan om 'de ontwikkeling der denkvermogens'. 'De eene dag gelijkt den anderen; gelukkig derhalven den leerling, die met meer dan gewoone vermogens begaafd is; deze alleen maakt vorderingen (...).' Invoering van het klassensysteem zou een enorme verbetering betekenen volgens Het Nut. Er zouden dan homogene klassen ontstaan, zodat de vorderingen van de leerlingen beter gevolgd zouden kunnen worden. Dat kon nu niet, want er is 'geene geregelde orde, noch een geregeld plan van onderwijs'. Invoering van het klassensysteem zou de onderwijzer tijd verschaffen voor gesprek en uitleg; tijd die er in het systeem van hoofdelijk onderwijs niet was. Zo zouden leerlingen gestimuleerd worden om op te letten. De introductie van het klassensysteem werd dus gerechtvaardigd met argumenten van efficiency en effectiviteit.

Deze argumenten stonden overigens niet op zichzelf. Ze waren ingebed in nieuwe burgerschaps- en beschavingsidealen, die pasten bij de nieuwe Nederlandse natiestaat. Deze nieuwe staat werd gezien als een morele gemeenschap. Het afscheid van de Republiek, met het primaat van de steden, standen en gilden, vroeg om een nieuw thuis, een nieuwe gemeenschap als punt van identificatie. Het onderwijs kreeg als belangrijke taak om de morele binding van de burger aan deze staat vorm te geven. De nieuwe burgers waren gelijk in zoverre zij 'allemaal hun morele zelf moeten vormen door hun gedrag op het vaderland te betrekken. Die betrokkenheid is het resultaat van onderwijs en vorming. Onderwijs is de eigenlijke manier waarop het vaderland met zijn burgers omgaat.'<sup>2</sup> Kortom, de verlichtings-

idealen van mondigheid en zelfstandigheid in combinatie met de vorming van de nieuwe natiestaat rechtvaardigden het ideaal van onderwijs voor alle kinderen. Rendement had dus betrekking op het bewerkstelligen van orde en discipline op een manier die het mogelijk maakte dat kinderen vergeleken en beoordeeld konden worden tegen de achtergrond van nieuwe burgerschaps- en beschavingsidealen.

#### LEVENSBESCHOUWELIJKE CONCURRENTIE

Het klinkt wellicht heel vreemd, maar zelfs het ideaal van de vrijheid van onderwijs is mede gestempeld door een bepaalde vorm van rendements-

*Zelfs het ideaal van de vrijheid van onderwijs is mede gestempeld door een bepaalde vorm van rendementsdenken*

denken, namelijk de gedachte van levensbeschouwelijke concurrentie in het publieke domein. De aanvankelijke inzet van de schoolstrijd was de eenheid van de Nederlandse natiestaat. Piet de Rooy laat zien hoezeer de strijd over de wel of niet bestaande eenheid van staat en sa-

menleving het politieke debat in de negentiende eeuw gestempeld heeft.<sup>3</sup> Groen van Prinsterer streed voor een zekere eenheid van staat en samenleving. Nationaal onderwijs van protestants-christelijke snit zou daarvan bij uitstek het teken (moeten) zijn. Die strijd heeft hij verloren, iets wat Groen er uiteindelijk toe bracht zijn inzet bij te stellen. Thorbecke bepleitte en praktiseerde een zogenoemde constitutionele politiek, die dankzij grondwettelijk verankerde spelregels godsdienstig en levensbeschouwelijk verschillende groepen gelijke toegang tot het publieke domein beoogde te geven. De in 1848 in de Grondwet verankerde vrijheid van onderwijs maakte een einde aan de plicht om een vergunning te vragen aan de overheid voordat een school mocht worden gesticht. De vrijheid om een school te stichten was mede geïnspireerd door de liberale gedachte van de vrijheid om een onderneming te starten. Na de nederlaag van Groen verschoof het accent in de schoolstrijd naar het recht om onderwijs te geven in overeenstemming met de eigen idealen en naar de publieke erkenning daarvan in juridisch en financieel opzicht. Langzamerhand kreeg het openbaar onderwijs steeds meer een (levensbeschouwelijk) neutraal karakter.

De vrijheden van de Grondwet van 1848 boden binnen het onderwijsveld ruimte voor andere en nieuwe voorstellingen van de wereld, die bijvoorbeeld in de kring van de Afscheiding al langer bestonden. Niet langer hoefde een (morele) orde op voorhand te worden verondersteld. Wetenschappers als Darwin en Spencer schilderden de wereld af 'als een toneel van

strijd, wedijver en geweld'.<sup>4</sup> Vragen van oorzaak en gevolg moeten hier buiten beschouwing blijven. Het is opvallend hoezeer het beginsel van strijd en concurrentie ook op het terrein van onderwijs een rol ging spelen. Kuyper was er, zij het met geheel andere motieven, wel de personificatie van. Laverend tussen de gedachte van het calvinisme als 'grondtoon' van de natie enerzijds en het aanvaarden van een minderheidspositie anderzijds, werd de schoolstrijd gevoerd. Interessant is nu dat Cort van der Linden, de premier van de pacificatie in 1917, mede geïnspireerd werd door het sociaal-darwinisme. Hij ging ervan uit dat de erkenning van de gewetensvrijheid voor de verschillende levensbeschouwelijke richtingen de basis kon vormen van eenheid. Daarvoor was 'een zuivere concurrentiestrijd' – te voeren met geestelijke wapens – een voorwaarde.<sup>5</sup> 'Geheel volgens zijn idealistische en sociaaldarwinistische benadering van het liberalisme ging Van der Linden ervan uit dat deze strijd niet alleen de eenheid bevorderde, maar ook noodzakelijk was voor het voortbestaan van de natie. Goed onderwijs was een voorwaarde in de economische strijd. Juist de "scherpe concurrentie" tussen scholen bevorderde die kwaliteit van het onderwijs.'<sup>6</sup> Ook Colijn ging hiervan uit. Hij beschouwde de pacificatie als een wapenstilstand. Hij verwachtte 'dat met het genoemde compromis (...) een voortgaande strijd tussen het openbaar en bijzonder onderwijs te verwachten was. Colijn vond dat slechts aanbevelenswaardig. De kwaliteit van het onderwijs had juist baat bij een gezonde strijd.'<sup>7</sup>

Kortom, op stelselniveau deed het denken in termen van strijd en concurrentie zijn intrede. Dat denken wortelde in confessionele idealen over een met strijd te herwinnen eenheid van staat en samenleving en in liberale opvattingen over strijd en concurrentie als wegen naar economische kracht en maatschappelijke eenheid. Beide benaderingen geloofden dat het ordeningsmodel van strijd en concurrentie de kwaliteit van het onderwijs ten goede zou komen.

#### ONDERWIJSKUNDE: PRESTATIES METEN VAN OBJECTIEF VASTGESTELDE DOELEN

Een derde voorbeeld is ten slotte de opkomst van de empirisch gerichte onderwijskunde in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw. De aanhangers van deze wetenschap verzetten zich tegen de inertie die naar hun oordeel in het onderwijs (beleid) was geslopen als gevolg van de vaste, verzuilde verhoudingen na de pacificatie van 1917. Kees Posthumus liet met behulp van statistische analyses zien dat, ongeacht de samenstelling van de klas, 25 procent van de leerlingen de toets niet haalde. De beoordeling was dus niet fair, omdat er kennelijk geen objectieve maat-

staf was. Later liet de psycholoog Adriaan de Groot in zijn klassieke werk *Vijven en zessen* zien dat de beoordelingen in het bij voortduring selecterende onderwijs noch valide noch betrouwbaar zijn. Een oneerlijke behandeling van leerlingen is het gevolg. Niet al het talent dat er is, wordt gezien en erkend. Hij beoordeelde het onderwijs als behoudend en draait de klassieke verhoudingen om: onderwijs is ‘aangenomen werk’. De docent heeft de ereplicht ervoor te zorgen dat de leerling zijn diploma haalt. Eerder had Frederik van Heek, Leids hoogleraar sociologie, aandacht gevraagd voor het ‘verborgen talent’ dat in het vigerende onderwijssysteem niet gezien werd.<sup>8</sup> Al de auteurs van deze richting pleiten rond de zestiger jaren voor een verwetenschappelijking van het onderwijs. Er moest aandacht komen voor de empirisch vastgestelde feiten. Ook het beleid zelf zou een forse ‘rationalisatie’ moeten ondergaan. De doelen van het onderwijs kenmerkten zich volgens Elzo Velema door een ‘verbijsterende vaagheid’.<sup>9</sup> Velema bepleitte daarom een vorm van prestatiemeting op grond van objectieve doelen.

Kortom, in deze jaren worden enerzijds empirisch vaststelbare feiten ontdekt en gepropageerd als een objectieve (dus onomstreden) toegangsweg tot de inhoud van het onderwijs, waarmee anderzijds de blokkade die de vrijheid van onderwijs vormde om over de inhoud van het onderwijs in gesprek te komen, werd doorbroken. De inhoudelijke legitimatie kon gevonden worden in de gestokte onderwijsemancipatie van bepaalde maatschappelijke groepen en in een nieuwe opvatting van burgerschap. Volgens de eerdergenoemde De Groot zouden concrete onderwijsdoelen en selectievrij onderwijs bijdragen aan ‘burgerschapsvorming-voor-iedereen’.<sup>10</sup> Hij vond het een grote democratische omissie dat niet was vastgelegd ‘wat *iedere* Nederlander (iedere burger), die aan de eisen van de leerplicht heeft voldaan, moet hebben geleerd’.<sup>11</sup> De basis voor de huidige op objectief vaststelbare prestaties gebaseerde toetsingskaders van de Inspectie van het Onderwijs is reeds in die jaren gelegd. Het zijn de jaren waarin in economisch en cultureel opzicht het accent verlegd wordt van aanbod naar vraag, iets wat gebeurde onder invloed van de welvaart en nieuwe aansprekende Amerikaanse lifestyleproducten. Tevens maakt in deze jaren de ordening van de samenleving het tellen van de verzuiling – iedere richting zijn evenredige deel – plaats voor het rekenen van de wetenschap en de technocratie.<sup>12</sup> De standenmaatschappij, die bezig was te verdwijnen maar in het onderwijs nog zichtbaar was, maakte plaats voor de meritocratie als maatschappelijk ideaal. Het belang van onderwijsrendement en het individuele belang van het *human capital* worden onderkend. In deze benadering wordt kortom het rendement van de inhoud van het primair proces geanalyseerd. Deze inhoud – het blote onderwijsrendement zelf – is aangrijpingspunt voor en vehikel van emancipatoire idealen.



RENDEMENTSDENKEN: VAN LEGITIEME WAARDE NAAR PROBLEMATISCH  
VERSCHIJNSEL

Elk van deze voorbeelden laat een verbinding zien tussen een bepaalde verschijningsvorm van rendementsdenken en een maatschappelijk-ideologische bedding. De introductie van het klassensysteem – tot op de huidige dag het dominante ordeningsbeginsel van het primair onderwijsproces – was verbonden met een nieuw burgerschaps- en beschavingsideaal. Dat ideaal leeft niet meer. Wij verbinden het klassensysteem niet langer met verheffingsidealen. De stelling is te verdedigen dat in de dominante materialistische massacultuur, waarin geen wezenlijk verschil wordt aangenomen tussen ‘hoog’ en ‘laag’, verheffingsidealen niet meer kunnen bestaan. De historicus Auke van der Woud stelt dat ‘in de late twintigste eeuw het beschavingsideaal in het onderwijs werd opgegeven’.<sup>13</sup> In het onderwijs wordt nu gesproken over ‘klassenmanagement’. Daarmee wordt bedoeld dat de individuele leerling juist niet moet opgaan in het klassenverband en de kans moet krijgen om individueel meer tot zijn recht te komen.

Ook de vrijheid van onderwijs is lange tijd een motor van en legitimatie voor verschillende vormen van levensbeschouwelijk gekleurd onderwijs geweest. Deze verschillen zijn echter sterk afgenomen. ‘In de meeste scholen lijkt de religieuze identiteit zodanig verwaterd dat alles er wel in kan oplossen.’<sup>14</sup> Het beginsel van strijd, concurrentie en rendement kan dus niet langer verbonden worden met de oorspronkelijke bedding van levensbeschouwelijke verschillen. Dat wil niet zeggen dat er geen nieuwe, bijvoorbeeld pedagogische stromingen zijn waarvoor de vrijheid van onderwijs van betekenis is. Ook de koppeling van het rendementsdenken aan de emancipatie van achterblijvende groepen wordt door velen als achterhaald beschouwd. Weliswaar wordt de laatste tijd het verschil in kansen tussen hoog- en laagopgeleiden geproblematiseerd, maar dat wordt juist gedaan op basis van de vaststelling dat het Nederlandse onderwijsbestel volledig meritocratisch is geworden.

Rendementsdenken is dus een legitieme dragende waarde van het onderwijs en het onderwijsbeleid. Het blijkt betrekking te kunnen hebben op de ordening van het primair proces, op het stelsel en op de inhoud van het onderwijs zelf. In elk van deze contexten heeft het een andere betekenis. Rendement blijkt (pas) betekenis te krijgen door de waarden waarbinnen het wordt geplaatst. Waarom is het in deze tijd problematisch geworden? Dat komt doordat de idealen en waarden waaraan het ooit gekoppeld was, geërodeerd zijn geraakt, zijn waargemaakt of hun relevantie hebben verloren. Sterker nog, het lijkt erop dat het functionele denken zelf, met

centrale waarden als contractueel denken, efficiency en rendement, de dragende waarde in de samenleving is geworden, ook in het onderwijs.<sup>15</sup> Als er al een onderlegger is in het onderwijs, dan is het die van onderwijs als wapen in de internationale economische competitie. Het rendementsdenken wordt als het ware niet meer dan gespiegeld en verdubbeld. Onderwijsrendement is goed en noodzakelijk want het draagt bij aan econo-

*Onderwijs als oefening in overleven in plaats van leven; dat zouden we niet moeten accepteren*

misch rendement. Onderwijs als oefening in overleven in plaats van leven; dat zouden we niet moeten accepteren. Dat hoeft ook niet, want ondanks alles is veel idealisme, gedrevenheid en engagement zichtbaar en hoorbaar in het onderwijs, soms verpakt als cynisch verdriet.

Of deze waarden en idealen tot bloei kunnen komen, is afhankelijk van de route die Nederland kiest.

#### BESLUIT: GEÏNSPIREERDE UITWEGEN

Welke wegen kan Nederland inslaan om idealisme en resultaatgericht onderwijs weer met elkaar te verbinden? De eerste route is die van de WRR.<sup>16</sup> Na een indringende schets van de rol van kennis in de internationale economische verhoudingen, houdt de WRR een pleidooi voor een werkelijk nieuw concept van onderwijs. Nu het onderwijsbestel als emancipatiemachine zijn rol heeft voltooid, moet het zich toeleggen op talentmanagement en dienstverlening. Zonder het rapport tekort te willen doen, dreigt hier toch een annexatie van de drie niet tot elkaar te herleiden functies van onderwijs – kwalificatie, socialisatie en persoonsvorming – door economisch functionalisme. De tweede route – die van het huidige kabinet – probeert aan de kritiek op eenzijdig rendementsdenken tegemoet te komen door niet alleen de meetbare aspecten van onderwijs in de waarderingskaders van de onderwijsinspectie op te nemen, maar ook de moeilijk te objectiveren kenmerken. Dat is een gevaarlijke route, zeker als daar publieke oordelen als ‘basisniveau’, ‘goed’ en ‘excellent’ aan worden gekoppeld. Dat oordeel is niet aan de overheid. Het zou neerkomen op een sluipende en stille nationalisatie van het onderwijs. ‘Niemand in Nederland weet wat goed onderwijs is, daarom is er vrijheid van onderwijs’, zo stelt dan ook hoogleraar onderwijsrecht Paul Zoontjes.<sup>17</sup>

In beide routes zou de docent uitvoerder van elders verzonnen plannen blijven. Er is ook een derde route. In de zorg, de agrarische sector, de ont-

wikkelingshulp en de energiesector is ruimte gemaakt en veroverd door nieuwe initiatieven, nieuwe verbindingen van engagement en organisatie. Die ruimte zou ook in het onderwijsbestel gecreëerd moeten worden. Een deal waarin meer ruimte voor nieuwe initiatieven – ook vanuit bestaande scholen – gekoppeld wordt aan hogere, eigen ambities van de mensen in het onderwijs zelf. Langs deze weg kan veel reeds aanwezig idealisme en engagement worden geactiveerd. ‘Leraren met lef’ organiseren zich nu eens niet gedwongen van bovenaf, maar echt van onderop. Dat is lef hebben, om te beginnen tegenover de eigen collega’s. Met *positive behavior support* wordt in steeds meer scholen geëxperimenteerd. Wat op een positieve manier gezaaid kan worden, hoeft niet meer met sancties geoogst te worden. Zo zijn er vele inspirerende voorbeelden te geven. De uitkomst staat niet vast, het resultaat is onzeker, en toch vertrouw ik erop dat deze investering in maatschappelijk vertrouwen een hoog rendement zal hebben.

#### Noten

- 1 Nederlandsche Maatschappij tot Nut van 't Algemeen, *Algemeene denkbeelden over het nationaal onderwijs*. 1796.
- 2 Peter van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990*. Amsterdam: Bert Bakker, 1996, p. 115.
- 3 Piet de Rooy, *Ons stipje op de waereldkaart. De politieke cultuur van modern Nederland*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2014.
- 4 Ger Groot, *Plato in tijden van photoshop. 25 grote denkers en de wereld van nu*. Rotterdam: Lemniscaat, 2014, p. 116.
- 5 Johan den Hertog, *Cort van der Linden (1846-1935). Minister-president in oorlogstijd. een politieke biografie*. Amsterdam: Boom, 2007, p. 400.
- 6 Den Hertog 2007, p. 400.
- 7 Den Hertog 2007, p. 391.
- 8 Zie F. van Heek, *Het verborgen talent. Milieu, schoolkeuze en schoolgeschiedheid*. Meppel: Boom, 1968.
- 9 E. Velema, *Over de noodzakelijkheid van een meer exacte onderwijskunde*. Groningen: Wolters-Noordhoff, 1966, p. 6.
- 10 A.D. de Groot, *Vijven en zessen*. Groningen: Wolters-Noordhoff, 1966, p. 228.
- 11 De Groot 1966, p. 190.
- 12 C.J.M. Schuyt en Ed Taverne, *1950. Welvaart in zwart-wit*. Den Haag: Sdu, 2000, p. 54.
- 13 Auke van der Woud, *De nieuwe mens. De culturele revolutie in Nederland rond 1900*. Amsterdam: Prometheus, 2015, p. 140.
- 14 Wim van de Donk, *Religie en onderwijs. Over verhoudingen en verbindingen in het publieke domein*. Kampen, 2009, p. 5.
- 15 Zie bijvoorbeeld Rowan Williams, *Geloof in de publieke ruimte*. Vught: Skandalon, 2013.
- 16 WRR, *Naar een lerende economie. Investeren in het verdienvermogen van Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
- 17 Verus, ‘Veranderingen onderwijstoezicht leiden tot eenheidsworst’. *Nieuwsbrief*, 14 januari 2015.



*Voorbeeldig onderwijs*

# Het prachtige risico van onderwijs

## *In gesprek met Gert Biesta*

---

door *Maarten Neuteboom*

---

De auteur is redacteur van *Christen Democratische Verkenningen*.

*In het onderwijs gaat het niet om de ontwikkeling van alle, maar van de júiste talenten – talenten die kind en jongere helpen om op een volwassen manier in de wereld te zijn. ‘Vorming’ is daarom, zo stelt onderwijspedagoog Gert Biesta, een betere term dan ‘ontwikkeling’, omdat het er uiteindelijk om gaat een vorm te vinden waarin en waarmee het volwassen bestaan in de wereld mogelijk wordt. Het idee van volwassenheid is normatief en drukt een bepaalde kwaliteit van ons handelen en ons bestaan uit: een manier van zijn die niet egocentrisch is, maar altijd verdisconteert dat we samen met anderen leven op een planeet die niet zomaar aan al onze wensen en verlangens kan tegemoetkomen. Volwassenheid geeft daarmee een bepaalde invulling aan ons begrip van vrijheid.*

‘Mijn benadering van opvoeding en onderwijs is inderdaad existentieel te noemen’, zo bevestigt Gert Biesta desgevraagd. ‘Die benaderingswijze kenmerkt zich door vooral de vraag te stellen naar hoe we bestaan, hoe we zouden kunnen bestaan en hoe we zouden moeten bestaan. De taak van opvoeding en onderwijs is om kinderen en jongeren te helpen in de wereld te kunnen en te willen zijn. Deze manier van kijken onderscheidt zich van een onderwijsvisie die jongeren

louter klaarstoomt voor de arbeidsmarkt. Zij verschilt ook duidelijk van een opvoeding die vooral sociologisch wordt gedefinieerd door te onderzoeken hoe kinderen kunnen worden ingevoegd in de samenleving, en ook van de psychologische kijk op kinderen die vooral spreekt in termen van de ontwikkeling van vermogens, potentie en talenten. Wat ik centraal wil stellen, is de persoonsvorming van kinderen, leerlingen en studenten, waarbij de vorming van de

persoon uiteindelijk heeft te maken met de vraag naar ons bestaan in de wereld.’

Het onderwijs – opgevat als een kwetsbaar en existentieel proces dat zich niet zomaar laat afdwingen – is door Biesta treffend beschreven in *Het prachtige risico van onderwijs* (2015). Eerder verscheen van zijn hand onder meer *Goed onderwijs en de cultuur van het meten* (2012), een kritiek op én een alternatief voor de eenzijdige focus op meetbare resultaten in het onderwijs. Biesta is hoogleraar pedagogiek en onderwijskunde aan het Department of Education van Brunel University London en vanaf 2016 bijzonder hoogleraar Pedagogische dimensies van onderwijs, opleiding en vorming aan de Universiteit voor Humanistiek. Zijn ideeën vinden weerklank in Nederland, maar hij ziet tegelijkertijd dat oude reflexen in Nederland nog springlevend zijn.

‘Er heersen nogal wat vooroordelen over de pedagogiek. Zij zou vanwege haar normativiteit niet wetenschappelijk zijn. Het lijkt er weleens op dat zonder statistiek een uitspraak over onderwijs niet snel het overdenken waard wordt gevonden. Dat is jammer, omdat we in onderwijs en opvoeding normatieve vragen onmogelijk uit de weg kunnen gaan en de pedagogiek, als een betrokken handelingswetenschap, juist een unieke bijdrage aan de praktijk kan leveren.’

‘Gelukkig gebeurt er in het Nederlandse onderwijs altijd meer dan wij denken. Het onderwijs zou best weleens goed kunnen zijn in een veel bredere zin dan wat zichtbaar is in allerlei lijstjes en aspecten die worden gemeten. Als je kijkt naar de Nederlandse samenleving, gaat er ook erg veel goed, en ik denk dat we dat in zekere mate wel degelijk ook mogen toeschrijven aan opvoeding en onderwijs. Maar ik hoor ook



docenten over een fundamentele spanning tussen alle dingen die ze doen en datgene waar ze uiteindelijk op afgerekend worden. In de scholen gaat het dan uiteindelijk toch draaien om het afrekenbare en dat schept een verschaalde onderwijspraktijk.’

*Hoe zou u goed onderwijs omschrijven?*

‘Goed onderwijs moet in elk geval een brede visie hebben. Onderwijs moet ten eerste gericht zijn op kwalificatie, op het aanbieden en verwerven van kennis en vaardigheden. Goed onderwijs heeft ten tweede ook te maken met tradities en praktijken en met de vraag hoe kinderen en jongeren daarin wegwijs kunnen worden en een identiteit kunnen verwerven. Ten derde heeft goed onderwijs aandacht voor de vorming van de

leerling als persoon. Natuurlijk zijn dit tamelijk algemene termen die verdere invulling vereisen, maar zo heb je in elk geval noemers waaronder mensen kunnen gaan nadenken over wat er gebeurt in die drie onderwijsdomeinen en wat ze daarin zouden willen zien.’

*U stelt dat het pedagogische belang – dat vereist dat allereerst naar de persoon van de student, de leerling of het kind wordt gekeken – nog weleens andersneeuwt in veel onderwijsdebatten?*

‘Dit lijkt misschien paradoxaal, omdat velen ervoor pleiten het kind centraal te stellen in het onderwijs. Volgens mij helpt het om een onderscheid te maken tussen kindgericht, leerstofgericht en wereldgericht onderwijs. De geschiedenis van het denken over onderwijs en opvoeding lijkt heen en weer te slingeren tussen leerstofgerichte en kindgerichte visies. Enerzijds het discours dat zegt: de enige taak van het onderwijs is om leerstof in het kind te stoppen, en dan de reactie daarop die stelt dat het er juist om gaat kinderen in de volle breedte tot ontwikkeling te laten komen.’

‘Mijn idee van wereldgericht onderwijs laat allereerst zien dat deze tegenstelling een schijntegenstelling is, want het is helder dat onderwijs niet kan bestaan zonder kinderen noch zonder lesstof. Ten tweede vormt het een kritiek op kindgerichte benaderingen die tegenwoordig nogal eens vanuit ontwikkelingspsychologisch denken gevoed worden.’

‘Neem bijvoorbeeld het voorlopige advies van Onderwijs2032, waarin wordt gesteld dat de persoonlijke ontwikkeling het centrale uitgangspunt van het onderwijs zou moeten zijn. Ontwikkeling is op zichzelf echter een

leeg begrip. Een vraag is: waar vindt die ontwikkeling plaats? Welnu, die kan uiteindelijk alleen *in* de wereld plaatsvinden. Voor mij is de echte taak van opvoeding en onderwijs daarom kinderen en jongeren te helpen om in de wereld te kunnen zijn en ook in de wereld te willen zijn. Het woordje “willen” duidt erop dat onderwijs naast kennis en vaardigheden ook iets te maken heeft met de vorming en opvoeding van de wil. Voor mij is de wil om in de wereld te zijn sterk verbonden met het idee van volwassenheid. In feite is dat een oud pedagogisch begrip. Veel pedagogische literatuur spreekt dan ook niet in termen van het aanpassen van het kind aan de samenleving of de ontwikkeling van het kind, maar is gericht op vorming tot volwassenheid toe. Het gaat er dan om dat kinderen en jongeren leren omgaan met hun verlangens en weten hoe zij die verlangens in een ruimer perspectief moeten plaatsen.

*Het gaat erom dat een jongere leert omgaan met zijn verlangens en weet hoe hij die verlangens in een ruimer perspectief moet plaatsen*

De vraag van het volwassen in de wereld zijn is daarmee de vraag of wat ik wens, wenselijk is voor mijn eigen leven en het leven dat ik met anderen op deze planeet leid.’

*U maakt in uw beschrijving van onderwijs een scherp onderscheid tussen ontwikkeling en vorming?*

‘Veel scholen en beleidsmakers zeggen dat het in het onderwijs zou gaan om de ont-

wikkeling van álle talenten van kinderen. Maar dat is natuurlijk niet wat we doen. In opvoeding en onderwijs gaat het ons niet om de ontwikkeling van álle talenten, maar om de ontwikkeling van de júíste talenten – talenten die kind en jongere helpen om op een volwassen manier in de wereld te zijn. Moraliteit en criminaliteit zijn immers allebei de uitkomst van een ontwikkelingsproces. “Vorming” is daarom een betere term dan “ontwikkeling”, omdat het er uiteindelijk om gaat een vorm te vinden waarin en waarmee het volwassen bestaan in de wereld mogelijk wordt.’

‘De idee van volwassenheid is uiteraard normatief. Het drukt een bepaalde kwaliteit van ons handelen en ons bestaan uit, namelijk een manier van zijn die niet egocentrisch is maar altijd verdisconteert dat we samen met anderen leven op een planeet die niet zomaar aan al onze wensen en verlangens kan tegemoetkomen. Volwassenheid geeft daarmee een bepaalde invulling aan ons begrip van vrijheid. De idee van vrijheid als “kunnen doen wat je wilt” is een onvolwassen invulling van vrijheid. Dat is vrijheid die zich op geen enkele manier verstaat met de realiteit van de wereld waarin zij gestalte moet krijgen. Dit creëert politieke problemen, omdat het de democratie uitholt. Ook de ecologische problematiek laat zien wat er gebeurt als we onszelf niet de vraag stellen hoe al onze verlangens zich verhouden tot de mogelijkheden en onmogelijkheden van onze planeet.’

‘Momenteel lees ik *The impulse society* van Paul Roberts, waarin hij analyseert dat onze samenleving op allerlei vlakken eerder infantiel dan volwassen is. De economische groei en de technologische vooruitgang van de afgelopen decennia hebben ons doen geloven dat er nauwelijks nog grenzen zijn

aan onze verlangens. Individualisme en consumptisme hebben ons doen vergeten dat echt goed leven alleen maar in de wereld kan plaatsvinden en dus steeds vraagt om zelfbeperking. In feite is dat een gebrek aan realiteitszin. Freud wijst er in zijn theorie niet voor niets op dat de overgang van het infantiele naar het volwassene precies plaatsvindt op het moment dat we het realiteitsprincipe tegenkomen en daar iets mee doen. Volwassen in de wereld zijn betekent dat we ons verhouden tot de realiteit van de wereld in plaats van die te ontkennen.’

‘Dat heeft voor mij ook alles te maken met religie. Veel van de moderne kritiek op religie komt voort uit de idee dat onze verhouding tot de ander en het andere altijd een inperking van onze vrijheid is en dat het realiseren van vrijheid betekent dat we ons niets laten gezeggen. Dat is in mijn optiek een onvolwassen kijk op religie – en een onvolwassen kijk op vrijheid – die vooral niet wil dat er iets buiten mij bestaat wat op de een of andere manier van invloed op mij zou kunnen zijn, mij zou kunnen aanspreken en mij misschien in mijn vrijheid zou kunnen beperken. Volwassen religiositeit betekent juist dat we ons realiseren dat we niet alles in dit leven te kiezen hebben. Het betekent te leven vanuit het besef dat je zelf niet het centrum van het universum bent.’

*Een van uw boeken draagt de prikkelende titel Het prachtige risico van onderwijs. Waarom is het zo zorgelijk dat onderwijs tegenwoordig voorspelbaar moet zijn en wordt geacht zekere uitkomsten te bieden?*

‘De tendens in veel onderwijsbeleid en -onderzoek om onderwijs zo voorspelbaar mogelijk te maken, leidt ertoe dat alle aspecten



ten en dimensies ervan onder controle moeten worden gebracht. Deels wordt dat gedaan door onderzoek dat van alles probeert te meten en dan op basis daarvan de inrichting van het onderwijs probeert te sturen. Een probleem is dat middelen daardoor doelen beginnen te worden. Neem het voorbeeld van een examen: dat is bedoeld om vast te stellen of een student iets kan of niet, maar nu gaan examenuitslagen fungeren als definitives van goed onderwijs. Van de weeromstuit wordt het onderwijssysteem ingericht om goede examenuitslagen te genereren en niet meer om mensen in de volle breedte te vormen.’

‘Een tweede gevolg van het onder controle willen brengen van het onderwijssysteem is de wens om ook het gedrag van leerlingen helemaal te willen voorspellen en beheersen, waardoor er in feite steeds minder ruimte komt voor de leerling als mens of de leerling als subject. Hier wordt de ver-smalling tot het gebied van de kwalificatie zichtbaar, waardoor socialisatie en persoonsvorming in het gedrang komen.’

‘Ten derde heeft ook de leraar hier last van. Veel onderwijsrapporten spreken van de leraar als de belangrijkste factor in het onderwijsproces. Het is echter problematisch en veelzeggend om over de leraar te denken als een “factor”. Dat beeld van de leraar legt een achterliggend idee bloot van het onderwijs als een proces met input- en output-factoren. De statistieken leveren dan kennelijk op dat de leraar de belangrijkste factor is om bepaalde uitkomsten te verkrijgen. Dit is echter een problematisch argument om de positie van de leraar te versterken, omdat het in feite zijn positie ondergraaft. In plaats van te erkennen dat een docent functioneert in lastige intermenselijke processen verwordt hij tot een statistische factor.’

*Wat is een goede leraar? Welke taal kan wel recht doen aan het leraarschap?  
En hoe wordt iemand een betere docent?*

‘Naast vakinhoudelijk kundig is de leraar een vakman of -vrouw in didactiek en pedagogiek, die altijd bezig is met intermenselijke processen. De didactiek heeft vooral te maken met hoe je onderwijs in unieke situaties met unieke leerlingen vormgeeft in de drie domeinen van kwalificatie, socialisatie en persoonsvorming. Als je mij zou vragen waar ik het prachtige risico van onderwijs het meest zie, dan is dat in de pedagogische relatie. In feite bemoeit een docent zich daar met het leven van een andere mens; hij onderbreekt daarin iets in de hoop dat dat uiteindelijk die andere mens zal helpen om als volwassen subject in de wereld te kunnen staan. Dat begint altijd met in te grijpen in het leven van een andere mens – bijvoorbeeld al als we een kind een vraag stellen of vragen ergens nog eens over na te denken –, dus dat omvat het klassieke pedagogische dilemma dat het mogelijk maken van de vrijheid begint met de beperking ervan.’

‘Precies daarin zit een existentieel risico, omdat hier sprake is van het gebruik van macht die zich idealiter omvormt tot gezag. Een docent hoopt dat op een gegeven moment de leerling zich omkeert en zegt: “Nou, dat was best lastig wat ik daar tegenkwam, maar nu, terugkijkend, een uur later, een jaar later, tien jaar later, een leven later, denk ik dat dat goed voor mij was.” Op dat moment wordt macht omgevormd in gezag. Maar als een opvoeder ergens instapt, weet hij niet of dat zal gebeuren. Een van de problemen waaraan opvoeding en onderwijs in onze samenleving lijden, is dat we het verschil tussen macht en gezag onvoldoende

begrijpen en dat we iedere bemoeienis van de ene mens met de andere mens louter in termen van macht lezen. We zien dat dan direct als een inperking van de vrijheid van een ander, maar het pedagogische punt is dat die inperking uiteindelijk juist een andere en betere vrijheid mogelijk wil maken. Liefde voor het kind speelt daarbij in zeker opzicht een rol – en in Griekse termen hebben we het dan over *agapè* en niet over *eros* –, waarbij ik zou willen benadrukken dat die *agapè* gericht dient te zijn op de mogelijke toekomst van het kind. Daar ligt het oriëntatiepunt voor opvoeding en onderwijs.’

.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

*Het object van de liefde van de docent moet niet het kind zijn, maar de mogelijke toekomst van het kind*

‘Het vakmanschap van de leraar is dus meer dan het beheersen van onderwijskundige technieken. Behalve didactisch en pedagogisch vaardig is de goede leraar bovendien in staat tot oordelen: wat is hier in deze situatie wenselijk? Zoiets karakteriseert het handelen van een docent. Dat vereist, in termen van opleiding en vorming, veel oefening – samen met anderen – op dat soort aspecten. Oefenen betekent niet alleen doen, maar ook waarnemen en denken: het gaat om theorie en praktijk. Het heeft te maken met gezamenlijk leren kijken naar en spreken over onderwijsprocessen en het handelen van docenten. Ik denk dat de kunst van het waarnemen nogal is verdwenen ten faveure van de diagnostiek en het meten. Maar echt iets in zijn complexiteit kunnen zien, is heel iets anders dan een testje afnemen.’

‘Hoewel ik veel goede wil zie, maak ik mij tegelijkertijd ook wel zorgen over allerlei initiatieven, die toch vaak weer uit onderwijskundig of technisch denken voortkomen. Ideeën als “the flipped classroom” zijn mooi, maar wat ik vaak mis is de achterliggende vraag: voor wat, wie en wanneer is dit wel of niet goed? Zonder die pedagogische vraag blijft het hele leraarschap te technisch en te instrumenteel. Dat is ook het nadeel van universitaire lerarenopleidingen en promotiebeurzen, want die berusten op de aanname dat wij met meer scholing betere docenten kunnen creëren. We kunnen ons beter heel precies de vraag stellen wat er nu eigenlijk ontbreekt aan de vorming van leraren en hoe we daar iets aan kunnen doen. De universiteit is dan niet per definitie de plek waar het oordeelsvermogen wordt gescherpt en waar het wijdere perspectief van het pedagogisch kunnen waarnemen – dat richtinggevend moet zijn voor de goede leraar – kan worden verkregen.

*Veel verbetervoorstellen voor het onderwijs richten zich op de lesmethoden, doorlopende leerlijnen of digitale hulpmiddelen, dan wel op een combinatie hiervan. De gedachte hierachter is vaak dat zo beter kan worden ingespeeld op een wereld die in de toekomst heel anders zal zijn. Hoe verhoudt zich dat tot uw pleidooi voor volwassen persoonsvorming?*

‘Ik denk sowieso dat die analyse van een alomvattende verandering achterhaald is. In dat opzicht is ook de maatschappijanalyse van Onderwijs2032 er meer een van de twintigste dan van de eenentwintigste eeuw. Telkens is het verhaal dat alles verandert, dat we niet weten hoe de toekomst eruit zal zien

en dat daarom het onderwijs helemaal anders moet – maar het idee dat alles verandert en dat we de toekomst niet kennen is een klassiek voorbeeld van een ideologie waarin een bepaalde waarheid wordt uitgedrukt precies zodat we niet langer zien wat er echt gebeurt. Ik probeer daarom niet alleen te laten zien wat er verandert, maar ook altijd wat er níét verandert. Zo durf ik er mijn hand voor in het vuur te steken dat we over vijftig jaar nog steeds puzzelen over de vraag hoe we in pluraliteit samen kunnen leven, dat de kwestie van de planeet een nog lastiger kwestie is, en dat de vraag hoe we voor elkaar zorgen een nog veel ingewikkelder vraag is. Het idee van de radicaal onkenbare toekomst is evenals de gedachte dat *alles* verandert een gevaarlijk idee. Er zijn een heleboel dingen die helemaal niet veranderen en voor een heleboel mensen verandert er niets.’

‘In het onderwijs worden te vaak schijnoplossingen voor verkeerd geformuleerde problemen geboden. Neem het idee van een app ten behoeve van docentbeoordelingen door leerlingen. Ik snap waar het idee vandaan komt, maar ik zou liever zien dat leerlingen hun docenten mogen beoordelen tien jaar nadat ze van school zijn. Onmiddellijke beoordeling leidt tot consumentengedrag en loopt het risico de pedagogische kwaliteit van het onderwijs te ondermijnen. Het is een ander voorbeeld van het verwarren van macht en gezag. In Groot-Brittannië is dat een gigantisch probleem in het hoger onderwijs. De National Student Survey meet de tevredenheid onder studenten, en niet meer dan dat. Maar ik zeg graag dat als mijn studenten tevreden zijn, ik ze niet voldoende heb uitgedaagd. Het punt is dat de student die zich midden in een complex pedago-

gisch proces bevindt, vaak niet precies weet welke richting het opgaat. Natuurlijk voelt dat niet altijd even fantastisch als je er middenin zit, maar soms is het belangrijk om door die ervaring heen te gaan, en om dus niet precies te weten waar je zult uitkomen. Studenten een stem geven is een slecht idee omdat het democratie en consumentengedrag met elkaar verward.’

‘De sterke gerichtheid op lesmethoden, doorlopende leerlijnen en referentieniveaus komt deels voort uit de meetcultuur en het op een bepaalde manier naar de effectiviteit van didactiek kijken. Alles wordt daarin gecompartmentaliseerd: men poogt op de vierkante millimeter in kaart te brengen welke handeling wanneer een bepaald effect sorteert. Er wordt niet meer in de breedte gekeken naar wat er in alle vakken en op alle gebieden gebeurt en hoe dat elkaar kan versterken. In plaats van daar een hele schoolperiode voor te nemen, willen we op ieder moment steeds vooruitgang zien. Vanuit dit lineair-cumulatieve denken is de reflex bij een verslechterende taalbeheersing van jongeren om eerder te beginnen met taal. Ik vraag me af wat voor visie op menselijke ontwikkeling en vorming daar eigenlijk achter zit. Een van de dingen die ik bijna nooit tegenkom is om transformatief en cyclisch over onderwijs te denken. Het belang van spelen is een goed voorbeeld. Als kinderen spelen, vormen ze spelenderwijs hun motoriek, iets wat belangrijk is voor wat ze daar op latere leeftijd mee gaan doen. Het is heel iets anders om te stellen dat we de motoriek van kinderen op steeds jongere leeftijd gericht moeten gaan trainen. Geef ze eerst maar eens tijd om te ontdekken wat er zoal mogelijk is.’



is, betekent dat ervoor moet worden gewaakt dat onderwijs infantiliserend werkt – en daarmee het volwassen en democratisch in de wereld zijn onmogelijk maakt – of alleen maar identiteiten produceert. Natuurlijk zijn binnen het Nederlandse stelsel kwalitatief heel verschillende visies op persoonsvorming mogelijk, maar de vraag moet wel altijd worden gesteld wat het betekent om op een volwassen manier democratisch met elkaar om te gaan. Als dat niet gebeurt, is onderwijs niet langer een publiek belang. Dat betekent voor mij ook dat we vragen moeten stellen bij een te sterke gerichtheid op vorming van identiteit(en), ook omdat in de huidige samenleving identiteit meer en meer fungeert als een consumptiegoed.’

‘Dat betekent niet dat er geen plek is voor identiteitsvorming in het onderwijs, maar daarbij hoort altijd de vraag van de subjecti-

viteit. Dat is niet de vraag naar wie je bent, maar: hoe ben je en wat ga je doen met je identiteit? Ga je die gebruiken om de identiteit van anderen te onderdrukken of om op een volwassen manier met anderen samen te leven? Een groot probleem met de huidige democratie is dat we identiteit heilig hebben verklaard, waardoor de vraag naar wat we met onze identiteit moeten doen uit het zicht is geraakt – en ook daar vinden we het thema van macht en gezag weer terug. Het publieke belang van onderwijs ligt precies daar: het is prima dat we een palet aan identiteitsvorming hebben in het onderwijs, maar van iedere school mogen we verwachten dat er ook gewerkt wordt aan de vraag hoe die identiteit goed democratisch en duurzaam samenleven mede mogelijk maakt.’

## Docentschap: over liefde, imitatie en zelfkennis

*Wat is het geheim van de onvergetelijke leraar die ons nog bijstaat uit onze schooltijd? Hoe kan het dat die ene docent een held is en er tegelijkertijd tientallen nobody's voor de klas staan? Wat is, kort gezegd, een goede docent? In een tijd waarin de status van leraren er niet beter op is geworden, is dat een spannende vraag. 'Onderwijzer' is een ouderwets begrip geworden. Voor de klas staat tegenwoordig vooral een procesbegeleider die de leerlingen helpt bij het verwerven van hun competenties. Maar dit gaat eraan voorbij dat het juist de liefde voor leerlingen en de toewijding aan een vak zijn die de kwaliteit van het onderwijs bepalen.*

---

door *Jordi Wiersma*

---

De auteur is classicus en medeoprichter van Landmerk Retorica College.

IN DE OPENINGSSCÈNE VAN HET *SYMPOSIUM*, een beroemde dialoog van de Griekse filosoof Plato (ca. 427-347 v. Chr.), treffen we Aristodemus aan. Hij is een groot bewonderaar van Socrates, en net als veel andere Atheense jongeren is hij vaak aanwezig wanneer Socrates in twistgesprekken geraakt met zijn stadsgenoten. Deze Aristodemus gaat zelfs blootvoets door het leven: zo kan hij zijn leermeester ook qua uiterlijk navolgen. In dezelfde proloog maken we ook kennis met een andere figuur, genaamd Apollodorus, die laat zien dat de imitatie van een docent veel verder kan gaan dan deze schijnbaar onbenullige uiterlijke na-aperij. Sinds Apollodorus Socrates heeft leren kennen is hij erachter gekomen hoe onzinnig zijn vorige leven was: 'Voordien was ik een echte straatslijper die er maar op los zwierf: en ik was in de waan iets nuttigs te doen, maar in feite was ik ongelukkiger dan wie ook. Net als gij nu: gij meent toch ook alles liever te moeten dan te filosoferen.'<sup>1</sup>

In deze passage herkennen we de contouren van het typische enthousiasme van een bekeerling die over niets anders weet te spreken dan zijn nieuwe liefde: een zekere leraar. Dit wordt ook opgemerkt door de vriend die hij in deze passage aanspreekt: ‘Ik heb de indruk dat gij letterlijk iedereen voor ongelukkig houdt, te beginnen met uzelf, behalve Socrates dan.’<sup>2</sup> Socrates is voor hem een held, een geweldenaar: iemand die hem op het rechte pad van de wijsbegeerte heeft gebracht. Niet iedereen heeft een type-Socrates ontmoet, maar wel hebben velen de ervaring van ‘die ene leraar’: de leraar over wie je enthousiast vertelde aan ouders en vrienden; de docent over wie je vervolgens veel te vaak sprak tijdens het eten, op het schoolplein, in vrijwel iedere conversatie.<sup>3</sup> De docent bij wie je in de buurt wilde zijn, maar voor wie je tegelijkertijd groot ontzag koesterde. Deze leraar kon niet alleen buitengewoon goed lesgeven, maar deze leraar had ook aandacht voor wie jij was en dacht na hoe jij je als mens het best kon ontwikkelen.

Wat is het geheim van zo’n persoon? Hoe is het mogelijk dat die ene docent een held is voor velen en er tegelijkertijd tientallen nobody’s voor de klas staan? Wat is, kort gezegd, een goede docent? Over deze interessante vraag zijn veel boeken geschreven. Een ervan verdient het wegens zijn grote waarde niet om in een nietige voetnoot te worden geplaatst: *The art of teaching* van de Schots-Amerikaanse classicus en historicus Gilbert Highet is een aanrader voor eenieder die niet alleen technisch een betere docent wil worden, maar ook wil begrijpen wat hier qua levensstijl zoal bij komt kijken. Over het idee van de goede docent valt veel te zeggen. Deze bijdrage is beperkt tot de vraag hoe het mogelijk is dat een docent de oorzaak kan zijn van een *imitatio* zoals we zojuist gezien hebben.

Voor die toespitsing zijn goede redenen te geven. De rol van de docent is namelijk met de onderwijshervormingen in de decennia na de Tweede Wereldoorlog sterk veranderd. In het bijzonder de Tweede Fase is daarvan een goed voorbeeld, aangezien hier de nadruk op zelfstandig leren de relationaliteit in het onderwijs (verder) heeft uitgehold. ‘Onderwijzer’ is een ouderwets begrip geworden voor wat in de ogen van sommige hervormers vooral een procesbegeleider is die de leerling begeleidt bij het verwerven van zijn competenties. Deze statusverandering hangt volgens de Britse socioloog Frank Furedi samen met een maatschappijbrede gezagscrisis, die de autoriteit van gezagsdragers voortdurend in twijfel trekt en zich ook minder dan vroeger iets wil laten gezeggen door ervaringen en inzichten uit het verleden.<sup>4</sup> Recent onderzoek bevestigt echter een traditioneel inzicht dat de meesten van ons ook uit ervaring kennen: het verschil tussen goed en slecht onderwijs hangt samen met het verschil in kwaliteit van de verschillende docenten.<sup>5</sup> Nobody’s doen het onderwijs geen goed, maar

wel de stille krachten van karaktervolle onderwijzers. Alle reden dus om stil te staan bij wat iemand nu eigenlijk tot een goede docent maakt. En bij wie anders kan men dan beter te rade gaan dan bij Socrates, de leermeester van Plato, die op zijn beurt de eerste Academie oprichtte in Athene? Zonder twijfel is de leermeester-leerlingverhouding tussen deze twee filosofen een van de vruchtbaarste uit de geschiedenis. Bovendien hebben hun ideeën over onderwijs en opvoeding via eerst het christendom en later het humanisme een onuitwisbaar stempel op de westerse geschiedenis gedrukt.<sup>6</sup>

#### HET DUBBELGEBOD VAN DE LIEFDE VOOR DOCENTEN

Van de eerdergenoemde Highet leren we dat een goede docent twee grote liefdes kent: liefde voor zijn vak en liefde voor zijn leerlingen.<sup>7</sup> Is slechts één van beide aanwezig – of treffen we geen van beide aan – dan valt er weinig te verwachten van deze docent. Belangrijk is bovendien de taak voor de docent bij wie beide liefdes initieel aanwezig zijn. Hij zal deze dubbele toewijding namelijk voortdurend moeten onderhouden. In deze permanente onderhoudsplicht verschilt het docentenvak amper van een huwelijk.

*Een goede docent kent twee grote liefdes: liefde voor zijn vak en liefde voor zijn leerlingen*

één van beide aanwezig – of treffen we geen van beide aan – dan valt er weinig te verwachten van deze docent. Belangrijk is bovendien de taak voor de docent bij wie beide liefdes initieel aanwezig zijn. Hij zal deze dubbele toewijding namelijk voortdurend moeten onder-

houden. In deze permanente onderhoudsplicht verschilt het docentenvak amper van een huwelijk. De liefde voor het vak wordt voornamelijk onderhouden door eigen studie en zij wordt herkend door die innerlijke nieuwsgierigheid die ervoor zorgt dat deze docent zichzelf als een eeuwige student beschouwt. Om deze liefde – Plato noemde dit *eros* – brandend te houden moet deze persoon genoeg vrije tijd (*scholè*) creëren om zich daadwerkelijk te kunnen wijden aan enige studie. In de eerste plaats is deze eros een verticale liefde, aangezien volgens Plato de menselijke wil en het menselijk streven van nature gericht zijn op het Goede dat uitgaat boven de tijdelijke en tastbare wereld. De menselijke natuur wordt in zijn diepste wezen getekend door deze aangeboren liefde, maar behoeft het licht van de rede en de hulp van de goden om ook daadwerkelijk tot het Goede te geraken en een deugdzzaam mens te worden. In dit door Plato beschreven proces liggen de wortels van onze ideeën over vorming (*morphosis*), een gedachte die door vroegchristelijke kerkvaders is ingevoegd binnen de christelijke theologie en wereldbeschouwing.<sup>8</sup>

De eros in platoonse zin kent behalve deze verticale ook een horizontale dimensie: de liefde tussen docent en leerling.<sup>9</sup> Deze pedagogische eros



kenmerkt zich niet door fysieke aantrekkingskracht – in het *Symposium* wordt duidelijk dat dit namelijk een primitieve vorm van eros is – maar door een aangetrokken worden op het niveau van de ziel.<sup>10</sup> Met deze zorg voor de ziel van de leerling onderscheidt Plato zich van de sofisten, zijn filosofische tegenstrevers, die het niet te doen was om de waarheid te onderwijzen, maar om goedkope retoriek (waarvoor ze zich overigens grif lieten betalen). Vanuit het perspectief van de docent bekeken bestaat er bij Socrates en Plato dus een vurig verlangen om een andere ziel deelgenoot te maken van de wereld zoals hij zich die door studie eigen heeft mogen maken en die hij uit verlangen naar nog meer kennis blijft onderzoeken.<sup>11</sup> Deze wereld is namelijk groter, hopelijk mooier en vooral beter dan de leefwereld van de leerling. Bovendien is hier voldoende ruimte voor veel andere zielen. De onderwijspedagoog Gert Biesta stelt dan ook dat goed onderwijs niet leerstof- of kindgericht, maar wereldgericht moet zijn.<sup>12</sup> Via de docent leert een kind de wereld kennen waarin het existeert. Een wereld waartoe het zich in de breedste zin dient leren te verhouden, zoals het ook in die wereld moet leren zich tot zichzelf te verhouden.

#### PERSOONLIJKE AANDACHT

De docent die gedreven door deze dubbele liefde zijn vak beoefent, ziet zichzelf niet als een persoon die louter kennis overdraagt, maar als iemand die de ander inwijdt in een wereld waarin hijzelf geen baas is. Hiervoor is de kracht van eros alleen niet voldoende. De leerling moet ook mee kunnen en willen gaan. In boek VII van Plato's *Politeia* beschrijft Socrates de beroemde allegorie van de grot, die duidelijk maakt dat onderwijs (*paideia*) niet zonder slag of stoot gaat: de weg omhoog uit de grot is namelijk 'ruw en steil'.<sup>13</sup> In deze passages spreekt Socrates niet letterlijk over de rol van de docent, maar hij lijkt hem wel te veronderstellen (in bijvoorbeeld de persoon die hem omhoog helpt – en verder, wie heeft de vrijgelatene losgemaakt uit de ketenen?). Deze allegorie laat ook zien dat zo'n tocht omhoog niet plaatsvindt in een groepsgebeuren: inwijding vindt plaats één voor één, met persoonlijke aandacht voor ieder individu dat zijn eigen uitdagingen kent.

Om te zorgen dat de docent oog houdt voor deze persoonlijke inwijding is het noodzakelijk dat hij zich in onderwijssituaties bevindt waarbinnen dit überhaupt mogelijk is. Massale hoorcolleges lenen zich hier amper voor, net zomin als een werkrooster dat ertoe leidt dat hij zorg moet dragen over een honderdtal studenten per week. Hiermee wil ik niet zozeer beschuldigend wijzen naar het gebrekkige onderwijssysteem, als wel de stelling poneren dat een goede docent in het huidige systeem nooit een

fulltimedocent kan zijn.<sup>14</sup> Misschien is het geheim van het Finse onderwijssucces – behalve hogere opleidingseisen aan docenten – wel te danken aan het feit dat er juist minder verplicht les wordt gegeven, waardoor de docenten geestelijk meer ruimte hebben voor het onderhouden van de liefde voor hun vak en voor die persoonlijke relaties.

#### ZICHZELF WORDEN DOOR DE ANDER

Maar wil dit onderwijs slagen, dan is dit niet alleen afhankelijk van deze virtuoze docent: liefde moet van twee kanten komen. Voor de student bestaat er ook een verantwoordelijkheid.<sup>15</sup> Om dit aspect duidelijk te maken keer ik nog eenmaal terug naar Plato, nu naar diens dialoog *Alcibiades*. Deze dialoog vangt aan met een strenge rede van Socrates aan het adres van Alcibiades, een van de getalenteerdste studenten van Athene. Hij is namelijk intelligent, sportief een uitblinker en uiteraard razend populair bij de vrouwen. Maar volgens Socrates heeft hij hierdoor één probleem: ‘Ge beweert geen mens ter wereld nodig te hebben, voor niets: wat gij immers bezit – van uw lichamelijke gaven af tot en met uw zielegaven – is zo aanzienlijk dat ge iedereen kunt missen. Op de eerste plaats, inderdaad, houdt ge uzelf voor uiterst en groot.’<sup>16</sup>

Socrates wil Alcibiades hier laten weten dat zijn intellectuele hoogmoed hem nergens zal brengen en een gevaar zal zijn voor anderen als hij niet verandert. Met deze woorden spreekt Socrates ook de moderne mens aan, waarin vooral het ideaal bestaat van het autonome individu dat ‘geen mens ter wereld nodig heeft’. Kinderen groeien op in een tijd waarin ‘vooral jezelf zijn’ een belangrijk adagium is. Nu is daarmee geenszins gezegd dat deze tijd alleen maar bestaat uit kleine Alcibiadessen – de realiteit is genuanceerder. Tegelijkertijd moeten we ons echter niet verbazen over het feit dat sommige kinderen die tijdens hun opvoeding altijd het middelpunt van de wereld zijn geweest, geen aansluiting in het onderwijs vinden, waar de docent namelijk een wederkerige relatie met hen zou kunnen aangaan.

In het vervolg van de dialoog groeit Alcibiades’ openheid doordat hij erachter komt dat hij inderdaad weinig weet en leeft met een vertekend zelfbeeld. Samen met Socrates komt hij erachter dat ware zelfkennis tot veel vruchtbaarder inzichten kan leiden. En paradoxaal genoeg is voor deze zelfkennis de ander nodig, die voor hem als een spiegel kan dienen. Want volgens Socrates kan het oog zichzelf slechts zien in de pupil van het oog van een ander. In deze blik kan de leerling zich verenigen met zijn leermeester. In die blik ziet hij niet alleen zichzelf, maar ook zijn leraar. Het gevolg hiervan is dat hij niet zozeer denkt dat hij ‘zichzelf’ moet worden, maar zich eerst voorstelt te worden zoals de leraar. Immers, in de Griekse

gedachtewereld is het verwerven van deugd (*aretè*) direct verbonden met het doel (*telos*) van het mens-zijn. Een goede leraar is verder op deze weg

*Een goede leraar is verder op de weg van het mens-woorden, en de leerling wordt zichzelf, realiseert zijn mens-zijn, door zich daaraan te spiegelen*

van het mens-woorden, en de leerling wordt zichzelf, realiseert zijn mens-zijn, door zich daaraan te spiegelen. Dit is het verhaal van Aristodemus, van Apollodorus, van Alcibiades en van iedere leerling die echt vooruit wil komen in het leven.

BESLUIT: 'EN DE MEESTE VAN DEZE IS DE LIEFDE'

Met deze zelfkennis door imitatie zijn we terug aan het begin, waar we kennismaakten met het enthousiasme van Apollodorus. Het is duidelijk: hij is een goede leraar tegengekomen, en, met hem, zichzelf. Zoals we hebben gezien kon deze ontmoeting alleen hebben plaatsgevonden in een sfeer van liefde. Dit inzicht biedt een ander en rijker perspectief dan veel hedendaagse onderwijsdiscussies, waarin het vooral lijkt te gaan over het aanleren van *21st century skills*, over leerrendement en over onderbetaalde leraren. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat het hiervoor geschetste ideaal in de huidige onderwijspraktijk op z'n best veelal ondersneeuwt en op z'n slechtst uit zicht is geraakt. Het onderwijsdoel lijkt vandaag de dag vooral gericht op het kweken van over zichzelf beschikkende individuen die zich met een dynamisch-creatieve geest weten te redden op de flexibele arbeidsmarkt van de toekomst. Om dit te bereiken wordt ingezet op de cognitieve kant van het onderwijs – kennis, competenties en vaardigheden –, waarbij er overmatig veel aandacht is voor zogenaamde objectieve cijfers, toetsen en kwalificaties.

Het is niet gezegd dat dit alles geheel verkeerd is. Integendeel, inhoudelijk goed onderwijs is een *conditio sine qua non*, maar persoons- en karaktervorming geven het onderwijs pas echt betekenis.<sup>17</sup> Voor de wereld van politiek en bestuur is dat misschien een onaangenaam gegeven, omdat er met karaktervolle leraren een subjectief element in het spel komt – een in zekere zin onberekenbaar element in een meer en meer door beheersbaarheid gedomineerd onderwijssysteem. Zouden wij daarom geen goede discipelen van Socrates zijn als we veel vaker zouden erkennen dat het de mate van liefde tot en van toewijding aan de leerlingen en het vak is die de kwaliteit van ons onderwijs bepaalt? De overheid kan voorwaarden scheppen – bijvoorbeeld door veel hogere kwalificatie-eisen te stellen aan docenten<sup>18</sup> – maar de samenleving moet de ruimte nemen om bezieling in het

onderwijs vorm te geven. Plato en Socrates houden ons daartoe een spiegel voor: naast liefde voor het vak is liefde voor de persoon daarin onmisbaar. Als ik de liefde niet heb, dan ben ik niets – zeker niet als het doel van het onderwijs persoonsvorming is.

Noten

- 1 Plato, *Symposium* 173a. Voor de verwijzingen naar Plato is gebruikgemaakt van: Plato, *Verzameld werk*. Vertaald door Xaveer de Win. Baarn: Ambo, 1978.
- 2 Plato, *Symposium* 174d.
- 3 Voorbeelden hiervan zijn er genoeg, maar ik wijs graag op het portret van professor Lawrence door Anthony Kronman in zijn boek *Education's end. Why our colleges and universities have given up on the meaning of life*. New York: Yale University Press, 2007.
- 4 Frank Furedi, *De terugkeer van het gezag*. Amsterdam: Meulenhoff, 2011, p. 30.
- 5 Zie bijvoorbeeld McKinsey & Company, *Het Nederlandse onderwijs. Beter dan we denken, maar niet zo goed als we willen*. Den Haag: Stichting van het Onderwijs, 2012.
- 6 Zie voor een uitgebreide studie van onderwijs en opvoeding in de Griekse oudheid: Werner Jaeger, *Paideia. The ideals of Greek culture* (drie delen). New York: Oxford University Press, 1986. Vermeldenswaard is overigens dat deze klassieke trilogie uit het Duits in het Engels is vertaald door de in de hoofdtekst met eer vermelde Gilbert Highet.
- 7 Gilbert Highet, *The art of teaching*. Strand: Methuen, 1962, pp. 17-27. In dit hoofdstuk confronteert Highet de lezer met de volgende opmerking: 'If you do not actually like boys and girls, or young men and young women, give up teaching' (p. 24).
- 8 Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1961, pp. 87-89.
- 9 Dit concept wordt vaak geassocieerd met de typisch Griekse homo-erotische uiting, maar die wil ik in deze bespreking buiten beschouwing laten, temeer ook omdat Socrates zelf zich hier juist aan onttrok.
- 10 Niettemin is het verkeerd om net te doen alsof dit fysieke aspect helemaal geen rol zou spelen. In de bekroonde Canadese film *Monsieur Lazhar* (2011) is niet voor niets de favoriete leerling van de docent niet alleen een slim meisje, maar ziet zij er ook schattig uit.
- 11 Een mooie, kenmerkende manifestatie van deze interactie, die ook voorkomt in *Monsieur Lazhar*, is het moment waarop een docent besluit aan die ene leerling dat ene boek aan te raden – zelfs te geven.
- 12 Gert Biesta, *Het prachtige risico van onderwijs*. Culemborg: Phronese, 2015.
- 13 Plato, *De Staat* 515e.
- 14 Een interessante uitzondering hierop is de Nederlandse basisschooldocent, die in principe een jaar lang zorg draagt over een klein aantal mensen.
- 15 Ik had in dit verband ook over de leerling kunnen spreken, maar ik meen dat deze verantwoordelijkheid groter en relevanter is wanneer de jongere hoger of middelbaar (beroeps)onderwijs geniet.
- 16 Plato, *Alcibiades I*, 104a.
- 17 Jaeger 1961, pp. 86-87.
- 18 Concrete ideeën hiervoor heb ik uitgewerkt in het artikel 'Hoger onderwijs onder de maat. Richt drie topinstituten op' (6 mei 2015) dat te vinden is op [www.christendemocraat.nl](http://www.christendemocraat.nl).

*Mariet van Goch*

## ‘Welke vraag heb je vandaag gesteld?’

‘Weet je waarom Einstein zo’n wijze man is geworden? Het verhaal gaat dat zijn moeder hem elke dag als hij uit school thuiskwam, vroeg: “Albert, welke vraag heb je vandaag gesteld?” Vragen stellen, daar gaat het om in het onderwijs.’ Aan het woord is Mariet van Goch. Een ‘onderwijsnomade’, zoals ze zichzelf omschrijft. Sinds anderhalf jaar is Van Goch werkzaam als directeur en sinds augustus 2015 als voorzitter van de centrale directie van het Oranje Nassau College (ONC), een christelijke scholengemeenschap in Zoetermeer voor vmbo, mavo, havo, atheneum en gymnasium. Na de lerarenopleiding Nederlands en geschiedenis en een studie Nederlandse taal- en letterkunde werkte zij als docent Nederlands aan een roc. Vervolgens vervulde zij verschillende managementfuncties bij diverse onderwijsinstellingen. Naast haar werk is Van Goch onder meer actief in de Catharinaparochie van Oosterhout en geeft zij les aan priester- en diakenstudenten.

Waar de onderwijskwaliteit in het politiek-maatschappelijk debat voortdurend een zorgenkind is, spat op het ONC de toewijding aan leerlingen er in ieder geval overal vanaf. ‘Hier op de werkvloer wordt door ons niet louter opbrengstgericht gewerkt. We willen vooral oog hebben voor kwaliteit. Dit betekent oog hebben voor de verschillende achtergronden, talenten en mogelijkheden van leerlingen. En niet alleen oog hebben voor wat je onderwijst, maar ook voor hoe je dat doet. Bildung – de persoonsvorming van



MARIET VAN GOCH (1956)

Voorzitter van de centrale directie van het Oranje Nassau College in Zoetermeer.

leerlingen – begint volgens mij met de vragen “Waarom?” en “Waartoe?”.’

\* \* \*

Welke onderwijsaanpak het ONC hanteert? ‘Ons motto is “Grensverleggend Ondernemend”, maar onze school is toch vooral doordeseemd van persoonlijke aandacht voor de leerling en voor elkaar. Een leerling ontvangt hier bijvoorbeeld zijn rapport in het bijzijn van de ouders. Leerlingen begeleiden groep 8-leerlingen als ze hier op school komen en er zijn ouderejaars die bijvoorbeeld Engels geven aan kinderen van de basisschool. Het is

belangrijk dat iedereen elkaar een helpende hand biedt. Verder bieden we leerlingen kansen die bij hen passen. Heeft een leerling talent voor techniek, dan kan hij of zij terecht in ons *science lab*. Excellentprogramma's zijn er op ieder niveau, in de bovenbouw kunnen leerlingen een eigen duurzaam bedrijfje opzetten, en we hebben internationale uitwisselingsprogramma's. De leerlingen die aan de uitwisseling deelgenomen hebben zien we volwassener terugkeren; ze hebben zichzelf op een andere manier leren kennen.'

'Het persoonlijke geldt niet alleen voor onze leerlingen, maar ook voor de docenten en andere medewerkers. Wanneer je als leraar je eigen lesstof wilt ontwerpen, dan is daar ruimte voor. Docenten kunnen er ook voor kiezen samen hun onderwijs in te richten. In ieder geval is het belangrijk dat leraren zich eigenaar weten van het onderwijs dat ze verzorgen en niet gehouden zijn standaardlessen uit een boek voor te schotelen aan hun klassen. Bijna belangrijker nog dan de inhoud is de relatie die een docent met zijn leerlingen onderhoudt. Als er een klik ontstaat met een leraar, wil de leerling ook van hem leren. Ik zie het daarom als een van mijn taken om te zorgen voor een veelkleurig palet van docenten.'

Wat maakt iemand tot een goede leraar? 'Dat is niet eenvoudig op één noemer te brengen. Wij hebben hier bijvoorbeeld een uitstekende leraar biologie. Hij weet scholieren te inspireren, hun iets aan te reiken, waardoor er elk jaar wel een aantal van zijn leerlingen zelf biologie gaat studeren. Een goede docent heeft liefde voor zijn vak, straalt vertrouwen uit, is relationeel vaardig en biedt zijn leerlingen perspectief – of beter nog: hoop – door hun te laten zien dat ze iets kunnen en van betekenis zijn.'

'Ik geloof echt dat je wordt geroepen tot leraar. Het is een kwetsbaar beroep, want je staat als persoon – met al je hebbelikheden

.....  
.....  
*Ik geloof echt dat je wordt geroepen tot leraar*  
.....  
.....

en onhebbelikheden – voor een klas vol jongeren die dwars door je heen kunnen kijken. Docent zijn vraagt zelfvertrouwen, authenticiteit, vakmanschap en geloof in de jongeren voor wie je een leermeester wilt zijn op hun levensweg. Het zou mij een lief ding waard zijn als er meer geld beschikbaar komt, zodat leraren ruimer tijd krijgen om hun vakinhoudelijke, didactische en pedagogische expertise verder te ontwikkelen en leerlingen intensiever te begeleiden. Ik zie ongeloflijk veel passie, maar die staat soms onder druk door knellende wet- en regelgeving. In de lerarenopleiding zal naast pedagogiek, didactiek en vakkennis veel meer aandacht mogen worden besteed aan persoonsvorming.'

\* \* \*

'Wij willen onze leerlingen een perspectief aanreiken op wat ze straks in de maatschappij kunnen betekenen en een houding van (beginnende) volwassenheid. Natuurlijk probeer je hun veel kennis mee te geven. Maar het gaat ook om persoonlijke groei, karaktervorming. Het gaat er uiteindelijk om wat je doet en hoe je doet, om wie je bent en hoe je bent. De school is een oefenplaats voor later die leerlingen zo vaak en zo goed mogelijk wil laten stilstaan bij de vraag: wat ben je aan het *doen*? Waarom doe je wat je doet? Het gaat hier niet alleen om wat je kunt, maar vooral om wie je wilt worden en hoe je wilt zijn.'

# Bildung: de vorming van het innerlijk

*Het begrip bildung maakt op verrassende wijze weer furore in het onderwijsdiscours. Is dit een teken dat het spreken over onderwijs in overwegend economische en materiële termen passé is? Het pleidooi voor bildung nodigt uit om het onderwijs in verband te brengen met de cultuur. Ons innerlijk weerspiegelt namelijk iets van de cultuur waarin we leven, maar andersom weerspiegelt onze cultuur ook iets van waar we persoonlijk waarde aan hechten. Door bildung als een van de taken van het onderwijs te zien, kan het onderwijs zijn spilfunctie in de cultuuroverdracht herwinnen.*

.....  
 door *Emma Cohen de Lara*  
 .....

De auteur is universitair docent aan het Amsterdam University College.

TEN MINSTE VIJF OPENINGSTOESPRAKEN ter gelegenheid van het huidige academisch jaar legden de nadruk op bildung, of op wat men ook wel algemene ontwikkeling kan noemen.<sup>1</sup> In een van die redes benadrukte minister Jet Bussemaker dat menselijk inlevingsvermogen, een moreel kompas, nieuwsgierigheid, en kritisch ‘grensoverschrijdend’ denken noodzakelijk zijn om later posities van verantwoordelijkheid in te nemen. Voorstanders van bildung in het Nederlands onderwijs lijken de wind mee te hebben. Dit discours kan kansen bieden voor een richtingverandering in het onderwijs. Maar waar hebben we het eigenlijk over als we het over bildung hebben, en welke rol zou bildung kunnen spelen in het onderwijs?

## VERRASSENDE ROEP OM BILDUNG

Het opnieuw opduiken van het begrip bildung in het onderwijsdiscours is verrassend. Vanaf medio jaren tachtig heeft vooral de overheid overwegend

in economische en materiële termen over het onderwijs gesproken. Onderwijs heeft het doel om jonge mensen klaar te stomen voor de kenniseconomie, en onderwijsinstututen worden geacht om steeds meer als bedrijven te opereren, waarbij de nadruk ligt op productie, valorisatie en innovatie. In het onderwijs zelf zijn zogenoemde *transferrable skills* steeds belangrijker geworden. Dit zijn vaardigheden, zoals *computer literacy*, die een leerling of student op volwassen leeftijd op verschillende plekken inzetbaar maken.

Het begrip *bildung*, daarentegen, veronderstelt dat het onderwijs gericht is op de *innerlijke* wereld van de leerling of student. De waarden die Bussemaker opsomde – empathie, nieuwsgierigheid, een moreel kompas en kritisch denken – hebben allemaal te maken met hoe de mens *vanbinnen* is gevormd. *Bildung* gaat dus niet over het lichaam of uiterlijke kenmerken en ook niet over vaardigheden die een student zich eigen maakt en de technieken die hij leert. *Bildung* heeft geen betrekking op uiterlijkheden of op dat wat slechts nuttig is. In plaats daarvan heeft *bildung* te maken met wie een persoon ten diepste is, hoe hij emotioneel en verstandelijk in elkaar zit, wat zijn loyaliteiten en ambities zijn, waar hij voor leeft en hoe hij over zichzelf denkt.

Daarnaast nodigt het begrip *bildung* ons uit om het onderwijs in verband te brengen met de cultuur. Ons innerlijk weerspiegelt iets van de cultuur waarin we leven en, andersom, weerspiegelt onze cultuur iets van waar we persoonlijk waarde aan hechten. Door *bildung* als een van de taken van het onderwijs te zien verkrijgt het onderwijs mogelijk weer de spilfunctie die het traditioneel heeft in de cultuuroverdracht. Tegelijkertijd zien we ons geconfronteerd met een cultuur die steeds meer verbrokkeld is en eigenlijk geen dragend verhaal heeft. De vraag is hoe we hier in het huidige discours over *bildung* mee om willen gaan. Maar eerst is het noodzakelijk een beter begrip te krijgen van wat *bildung* betekent.

#### HET BEELD ACHTER BILDUNG: VAN HELDENVERERING NAAR NAASTENLIEFDE

Het woord *Bildung* is afgeleid van beeltenis (*Bild*) en vormen (*bilden*). Als we met het eerste aspect, de beeltenis, beginnen, zien we al snel dat iedere cultuur hier door de eeuwen heen haar eigen antwoord op heeft gegeven. Voor de door Homerus beschreven cultuur is de strijder de navolenswaardige persoon. De Atheners en de Spartanen bewonderden de moed en leefden in een cultuur die gericht was op loyaliteit, eer en overwinning. Voor hen was Achilles het meest prominente voorbeeld. Wellicht de belangrijkste bijdrage van de grote oud-Griekse denker Plato was dat hij binnen de Atheense cultuur ruimte creëerde voor de filosofie, voor de



introspectie, de contemplatie of aanschouwing. Het ‘leven waarin niet wordt onderzocht is het niet waard geleefd te worden’, zo stelde Socrates in Plato’s versie van zijn Verdedigingsrede.<sup>2</sup> En daarmee veranderde Socrates, de intellectuele antiheld, langzamerhand het ideaal van de heldhaftige strijder uit de oud-Griekse cultuur. Met Plato en Aristoteles werd de aanschouwende wijsheid (*sophia*) de meest bewonderde eigenschap van de mens. Deze intellectuele deugd verdreef de moed niet, maar vormde wel een belangrijke correctie op de strijdvaardige houding van het homerische ideaal.

In het christendom is *bildung* verbonden met het idee dat de mens is geschapen naar het *evenbeeld* van God (Genesis 1: 27). Het leven is erop gericht dat beeld van God – Zijn redelijkheid en liefde – zo veel mogelijk te weerspiegelen in de ziel en van daaruit te handelen. In het Nieuwe Testament voegt het christendom de ontroerendste beeltenis aan onze westerse cultuur toe. Johannes noemt Jezus ‘de weg, de waarheid, en het leven’ (Johannes 14: 6). Christen zijn betekent dat je de weg van Jezus volgt, zo goed als de menselijke aard dit toestaat. Met andere woorden, Jezus is de beeltenis waarnaar de christen zich vormt en de christen vormt zich door te handelen – door zijn dagelijks leven zo in te richten en dusdanige keuzes te maken – zoals Hij dat zou doen. Het christendom is dan ook, anders dan andere religies, zoals het jodendom of de islam, geen religie van regels. Jezus onderricht zijn discipelen in de Bergrede (Mattheüs 5), maar ook hier vindt men louter algemene richtlijnen in plaats van een regel-ethiek. De christen wordt uitgenodigd om in geloof, hoop en liefde te leven, waarbij de grootste deugd de liefde is (1 Kor. 13: 13; cf. Mattheüs 22: 37-40). Door het ontwikkelen van een dispositie die ertoe aanzet God en de naaste lief te hebben wordt de christen als Christus; zijn innerlijk ontwikkelt zich naar Zijn beeld. De naastenliefde is een karaktereigenschap die in de oud-Griekse cultuur nauwelijks aan bod kwam. Wederom kunnen we in grote lijnen spreken van een culturele verandering die gepaard gaat met verwachtingen over hoe men ten diepste zijn kan.

In de loop der tijd seculariseerde het socratisch-christelijke beeld van de mens, en met grote sprongen komen we aan bij Wilhelm von Humboldt (1767-1835), de Duitse denker wiens naam onlosmakelijk verbonden lijkt met het begrip *bildung*. Ook hier zien we een nieuwe beeltenis die aan de cultuur wordt toegevoegd; tenminste voor zover het de subcultuur van de universiteit betreft. De student diende volgens Humboldt gevormd te worden naar het beeld van de objectieve wetenschapper die de werkelijkheid neutraal waarneemt en die uit die waarnemingen wetmatigheden afleidt. Humboldts ideaal is seculier en apolitek; de universiteit dient zich te bevrijden van zowel de kerk als de staat. In plaats van burger te zijn van een natiestaat, zou de student zich dienen te vormen als burger van een repu-

bliek van geleerde mensen (*Gelehrterrepublik*) of als ‘burger zonder stad’. Dat is wat het zou betekenen om een waarlijk *Bildungsbürger* te zijn.<sup>3</sup>

#### WEGEN VAN INNERLIJKE VORMING

Hier kunnen natuurlijk slechts enkele van de invloedrijkste beeltenissen worden geschetst, maar duidelijk is dat *bildung* gaat om het innerlijk. Culturen en subculturen ontwikkelen verschillende beeltenissen waarnaar de mens gevormd wordt. Maar hoe vindt het proces van vorming of *bildung* plaats? En hoe krijgt het onderwijs toegang tot het innerlijk leven van de leerling of student? Ik wil hier drie elementen noemen, namelijk de rol van de leraar of docent, het belang van het lezen, en de rol van de muziek.

In de eerste plaats veronderstelt *bildung* een centrale rol voor het navolgen van een voorbeeld. In het onderwijs denken we daarbij aan het voorbeeld dat een leraar of docent stelt aan de leerling of student. We kunnen daarbij denken aan de eigenschappen die we ook graag in onze leerlingen en studenten zien. En daarmee komen we bij docenten die de nieuwsgierigheid voorleven, die zichzelf nog steeds verwonderen over de aard der dingen, die kennis begeren, die blijven lezen, die over de grenzen van hun eigen vakgebied heen kijken en die in het algemeen de grenzen van hun weten durven te verkennen. Idealiter zijn het leraren of docenten die zelf breed gevormd zijn. Het voorleven van deze eigenschappen biedt aan leerlingen en studenten de mogelijkheid deze te weerspiegelen en te internaliseren. Overigens is het hier geschetste beeld een ander dan dat van de leraar die het leeuwendeel van zijn tijd besteedt aan toetsen, cijfers geven en administratieve rompslomp. Kortom, een beeld van de leraar dat vandaag op ieders netvlies staat, omdat het wordt uitgelokt door de huidige onderwijscultuur van ‘meten is weten’.

Daarnaast veronderstelt het *bildungs*ideaal dat de docent openstaat voor de leerling of student als volledige persoon. Het gaat daarbij niet primair om de vraag of de leerling kennis kan reproduceren, maar om de vraag hoe de leerling denkt, om de verbanden die hij legt en om het inzicht dat hij ontwikkelt. Dit veronderstelt kleinschalig onderwijs, waarbij de leraar of docent in een waarlijke dialoog met leerlingen kan treden.<sup>4</sup> Het veronderstelt ook vertrouwen tussen leraar en leerlingen – het klaslokaal dient een veilige plek te zijn waar de leerling zijn ideeën, verwachtingen, opvattingen, vermoedens, verlangens en reacties kenbaar kan maken.

In de tweede plaats is *bildung* onlosmakelijk verbonden met het lezen van goede boeken.<sup>5</sup> Een goed boek raakt de lezer per definitie vanbinnen en spreekt de verbeelding, de empathie, de intellectuele vermogens en het moreel oordeelvermogen van de lezer aan. De abstractie van het woord

dwingt de lezer om zelf beelden te vormen en verbanden te leggen; met uitsluitend woorden op een pagina komt de inhoud alleen tot leven als de lezer zijn innerlijk beweegt. En met de beweging van het innerlijk vindt ook de vorming van het innerlijk plaats. Bovendien gebeurt aandachtig lezen in stilte. Tijdens het lezen komen het lichaam en de zintuigen tot rust. De buitenwereld stopt met bewegen en hoe stiller het om je heen is, hoe meer het innerlijk leven de kans krijgt zich te ontwikkelen. Goede boeken voeden en verrijken onze innerlijke wereld en helpen ons onszelf beter te begrijpen. Ze weerspiegelen iets van de cultuur en de waarden van de auteur, en deze weerspiegeling nodigt de lezer uit om zelf zijn waarden te spiegelen. Goede boeken vormen als het ware een brug tussen de innerlijke en de uiterlijke wereld.

In de derde plaats moeten we de vormende werking van de kunsten niet vergeten. Ik beperk me hier tot de vormende werking van muziek. Het is niet voor niets dat pubers de bevolkingsgroep vormen die dagelijks het meest naar muziek luisteren. Ze sluiten zich middels een koptelefoon af van de buitenwereld. Zij zijn wellicht niet bewust gericht op vorming, maar ze zijn wel op zoek naar hun eigen identiteit. Muziek is voor hen een ontsnappingsmechanisme, een wending naar het innerlijk. Ze weten intuïtief wat Plato lang geleden schreef, namelijk dat muziek zo belangrijk is voor ons innerlijke leven omdat zij zo diep tot ons door kan dringen. Muziek raakt ons vanbinnen, en dan vooral onze emoties. Daarom is muziek van oudsher zo'n belangrijk onderdeel geweest van vormend onderwijs, of dat nu op school of in de muziekles plaatsvindt. Muziek beweegt ons innerlijk, en door ons innerlijk te bewegen *vormt* ze ons innerlijk.

#### DE INVULLING VAN BILDUNG IN DE HUIDIGE TIJD

En dan nu de lastigste vraag: welke invulling kunnen we in de huidige tijd geven aan het begrip *bildung* en wat is de waarde hiervan voor het onderwijs? Het *bildungs*discours kan zich in drie richtingen ontwikkelen. In de eerste plaats kan *bildung* alsnog primair in dienst gesteld worden van de economie. Vorming is er daarbij op gericht om van jonge mensen 'veerkrachtige, slimme en creatieve mensen' te maken.<sup>6</sup> Het is op zich geen verkeerde gedachte om vorming in verband te brengen met de economie; een sterke economie vraagt nu eenmaal om goed gevormde mensen. Het is echter de vraag of de economie leidend kan zijn in de invulling van het begrip *bildung*. Dit voelt wellicht contra-intuïtief, maar echte *bildung* betekent dat de mens zich juist kan losmaken van zijn economische behoeftes en inzichten om op die manier, met enige distantie, tot *nieuwe*

inzichten te komen die de economie versterken. Bovendien stelt echte bildung de mens in staat om een afweging te maken tussen economische welvaart en andere waarden die daardoor mogelijk in het gedrang komen. Echte vorming gaat uiteindelijk om de vraag wat een goed leven is, zowel in economische voor- als tegenspoed. Een dergelijke visie op bildung veronderstelt dat bildung de economie wel kan dienen, maar dat de economie het begrip bildung niet zelf kan invullen. Daarmee blijft de *inhoud* van vormend onderwijs een belangrijk vraagstuk, want als vormend onderwijs niet gaat over de kneepjes van het economische bedrijf, waar gaat het dan wel over?

In de tweede plaats kan bildung ingevuld worden op een puur individualistische manier. De student dient zich hierbij volledig vrij te ontwikkelen en zijn unieke 'ik' tot volle ontplooiing te brengen. Nu is er veel voor te zeggen dat het onderwijs ruimte biedt voor de ontwikkeling van de specifieke talenten van de leerling of student, maar de praktijk leert dat de individualistische benadering vaak onredelijk veel druk op de leerling of student legt. De student wordt als het ware in het diepe gegoooid; in een postmoderne cultuur zonder vaste waarden wordt de mens gedwongen zijn eigen maker te zijn en zichzelf te beeldhouwen. Het ironische is dat degenen die hiertoe in staat blijken te zijn in de praktijk toch juist ouders en docenten om zich heen gehad hebben die hen wel degelijk vanuit kennis en kunde gevormd hebben. Voor anderen leidt de vrijheid om zichzelf te vormen, gekoppeld aan de druk om 'te excelleren', veelal tot onzekerheid of tot een toevlucht in het consumentenleven om zichzelf dan maar via de iPhone of de MacBook een identiteit aan te meten.

In de derde plaats kan het discours over bildung leiden tot een herontdekking van het innerlijk tegen de achtergrond van datgene wat ons materiële leven ontstijgt. Het gaat hierbij om een vorm van onderwijs die de student in aanraking brengt met schoonheid, met dat wat hoop geeft, wat troost biedt, wat ons denken verandert, wat ons de moed geeft te vechten voor veranderingen en wat ons – middels een gedeelde traditie – in relatie brengt tot elkaar. Lange tijd heeft de klassiek-christelijke traditie de rode draad gevormd in het onderwijs, juist omdat ze de mens helpt om het materiële bestaan in perspectief te plaatsen. Nu is het wellicht naïef om te denken dat deze tradities weer de centrale plek in het onderwijs kunnen innemen die zij ooit hadden. Toch denk ik dat we op het moment geen betere bronnen hebben dan de grote werken van de filosofie, literatuur, geschiedenis en de kunsten – de geesteswetenschappen in het algemeen – om de student uit z'n eigen leefwereld te trekken en hem in staat te stellen te reflecteren op zichzelf, op de cultuur waarin hij leeft en op dat wat vaak niet tastbaar, maar wel van waarde is.

## BESLUIT

De verschillende bildungsidealen die in dit stuk zijn geschetst, gaan ervan uit dat de innerlijke wereld niet per definitie een weerspiegeling is van de uiterlijke wereld. We mogen hopen dat de innerlijke wereld van de leerling of student zich momenteel niet per definitie vormt naar de rumoerige, vluchtige, oppervlakkige en materialistische wereld van de uiterlijke (tv- en scherm)cultuur. In het christelijke begrip van bildung zagen we al dat de innerlijke wereld behalve een uiterlijke wereld ook een hogere, transcendente wereld kan weerspiegelen. Ook in Plato's begrip van bildung – hij gebruikte zelf het woord *paideia*, van *pais* (kind), *paidia* (spel) – veronderstelt dat er een hogere werkelijkheid is waar de filosoof zijn intellectuele rustpunt vindt en waardoor hij de tastbare werkelijkheid beter kan doorgronden. Goede docenten, goede boeken en vele vormen van kunst nodigen uit tot innerlijke vorming. Op het niveau van de universiteit zijn de geesteswetenschappen essentieel voor bildung. Het is daarom extra jammer dat hier de onderzoekscultuur, die gericht is op output, het onderwijsideaal steeds verder aan het verdrijven is.

Een gevormde innerlijke wereld is nodig om later posities van verantwoordelijkheid in te kunnen nemen en biedt stabiliteit en inzicht, juist in tijden waarin alles lijkt te veranderen en waarin de financiële crisis en globalisering economische onzekerheid met zich meebrengen. Ruim baan voor bildung dus in het lager, middelbaar en hoger onderwijs.

## Noten

- 1 Zie Maarten Huygen, 'Studie moet ook karakter vormen', *NRC Handelsblad*, 31 augustus 2015.
- 2 Plato, *Apologie*. Baarn: Agora, 1999.
- 3 J.C.C. Rupp, *Van oude en nieuwe universiteiten. De verdringing van Duitse door Amerikaanse invloeden op de wetenschapsbeoefening en het hoger onderwijs in Nederland, 1945-1995*. Den Haag: Sdu, 1997, pp. 52-55.
- 4 Zie ook Frank van der Duijn Schouten, 'Alleen docent kan onderwijs tot bildung verheffen', *Reformatorisch Dagblad*, 14 november 2015. Er zijn overigens maar weinig docenten die het socratische gesprek in grote groepen kunnen voeren. Een uitzondering hierop is de Amerikaanse filosoof Michael Sandel, wiens colleges over 'Justice: What is the right thing to do?' zijn te vinden op YouTube.
- 5 Zie ook Bas van Bommel, 'De teloorgang van algemeen menselijke vorming', in: Ad Verbrugge en Jelle van Baardewijk (red.), *Waartoe is de universiteit op aarde?* Amsterdam: Boom, 2014, pp. 171-186.
- 6 Zie Werkgroep trends en ontwikkelingen op de Slotconferentie van de HO-tour, 'Nederland 2035. Trends en uitdagingen', p. 14. <https://www.rijks-overheid.nl/documenten/publicaties/2015/02/25/nederland-2035-trends-en-uitdagingen>

## Hebben goede leraren een beroepseed nodig?

*Nederlandse leraren in het basis- en voortgezet onderwijs hebben momenteel geen beroepsethiek in de vorm van een code, eed en tuchtrect, zoals dat bij veel andere professionele beroepsgroepen in Nederland wel het geval is. De invoering van een beroepseed is wenselijk. Op die manier kan de beroepsethiek beter worden verankerd in lerarenopleidingen en worden leraren aangespoord uit te leggen hoe ze voor leerlingen en de samenleving 'goed onderwijs' realiseren. Dat is geen gemakkelijke opgave, maar het is een waardevolle exercitie in een tijd waarin systematische reflectie op de normatieve kern van het beroep verre van vanzelfsprekend is.*

---

door Wouter Sanderse

---

De auteur werkt als lector Beroepsethiek van de leraar bij Fontys Hogescholen en als docent Ethiek aan de Universiteit van Amsterdam en de Radboud Universiteit Nijmegen. Hij promoveerde in 2012 op een proefschrift over de betekenis van de aristotelische deugdethiek voor morele vorming in het onderwijs.

DE PABO VAN DE CHRISTELIJKE HOGESCHOOL EDE (CHE) lanceerde begin 2015 het idee de nieuwe lichten a g e s t u d e e r d e n e e n e e d t e l a t e n a f l e g g e n . Een halfjaar later was het zo ver: tijdens een feestelijke diploma-uitreiking legden de eerste pabostudenten in aanwezigheid van ocw-minister Bussemaker deze 'eed van Ede' af. De aanstaande docenten beloofden onder andere hun verantwoordelijkheid te nemen voor de persoonlijke ontwikkeling van leerlingen, zich in te zetten voor het welzijn van collega's, en hun eigen deskundigheid op peil te houden.

Zou het geen goed idee zijn om een eed voor *alle* Nederlandse leraren in te voeren, zoals de Onderwijsraad jaren geleden al eens voorstelde?<sup>1</sup> In dit artikel bespreek ik deze suggestie tegen de achtergrond van de discussie

over wat het voor leraren betekent om een eigen beroepsethiek te hebben.<sup>2</sup> Ik ga daarbij in op twee specifieke vragen. De eerste vraag is: waarom is een eed eigenlijk wenselijk? Begaan leraren bijvoorbeeld zo vaak morele misstappen dat zwaar geschut nodig is om hen in het gareel te houden? De tweede vraag betreft de opleiding: wat zou er in de lerarenopleiding moeten gebeuren voordat de eed een sluitstuk kan zijn van een voorbereidend traject waarin aandacht is voor de ethische kanten van het beroep?

#### WAAROM IS EEN EED WENSELIJK?

Nederlandse leraren in het basis- en voortgezet onderwijs hebben momenteel geen beroepsethiek in de vorm van een code, eed en tuchtrecht, zoals dat bij veel andere professionele beroepsgroepen in Nederland wel het geval is. In een aantal landen, zoals de vs, Engeland, Australië en Nieuw-Zeeland, is de beroepsethiek van leraren wel in codes vastgelegd. Dit wil echter niet zeggen dat Nederlandse leraren nooit te maken krijgen met gedrags- en beroepscode. De scholen waarin leraren werken kunnen bijvoorbeeld een eigen integriteitscode hebben. Verder hebben veel docenten ook nog een andere professie dan het leraarschap. Als intern begeleider hebben ze bijvoorbeeld een eigen ethische code, en als pedagoog of onderwijskundige ook.

Hoewel leraren met allerlei regels en codes te maken hebben, is er geen ethiek die voor leraren geldt *als lid van de beroepsgroep leraren*. Daar zijn verschillende oorzaken voor. Eén oorzaak is de gedachte dat leraren (in het voortgezet onderwijs) in de eerste plaats academicus zijn, en *als wetenschapper* een beroepsethiek hebben.<sup>3</sup> Vanuit die optiek heeft een leraar wiskunde bijvoorbeeld meer gemeenschappelijk met een wiskundige dan met een leraar Engels. Een andere oorzaak, waarop ik hier inzoom, zit vervat in het onderscheid tussen de 'beroepsethiek van leraren' en de 'organisatie-ethiek van scholen'.<sup>4</sup> De integriteitscode van de school geldt voor de leraren *als werknemer* van een specifieke school; een beroepscode geldt voor leraren *als leraren*, ongeacht de school waar ze werken. Vanwege de voor Nederland lang kenmerkende verzuiling identificeren leraren zich traditioneel meer met de richting van de school dan met andere leden van de beroepsgroep leraren.<sup>5</sup>

De erfenis van de verzuiling galmt nog steeds na. Recent onderzoek maakt duidelijk dat slechts 24 procent van de vo-leraren denkt dat ze een gedeelde visie over goed onderwijs hebben.<sup>6</sup> Ze baseren hun eigen ideeën hoofdzakelijk op hun eigen opvoeding of levensbeschouwing en de visie van de school waar ze werken. Tegen die achtergrond is het niet vreemd dat de CHE met een eigen eed is gekomen. Naast een aantal rake omschrijvin-

gen van waar het in het leraarschap om draait, bevat de eed van de CHE daardoor wel een aantal elementen die voor algemene lerarenopleidingen problematisch zijn. Er wordt bijvoorbeeld gesproken over het ‘zegenrijk’ inzetten van je talenten, en over de bijdrage die de leraar levert aan de ontwikkeling van de ‘ziel’ van kinderen. Dit zijn in de lerarenopleidingen van niet-christelijke hogescholen controversiële begrippen. De eed van Ede is dan ook eerder een levensbeschouwelijke dan een professionele eed en kan niet zomaar tot een eed voor *alle* leraren worden gepromoveerd.

Hoewel we nog eens goed naar de inhoud zouden moeten kijken, is een andere vraag waarom de suggestie van de Onderwijsraad om een algemene eed voor leraren te formuleren eigenlijk wenselijk is. Ik trek de discussie hier iets breder: waarom is een gemeenschappelijke, levensbeschouwelijk-neutrale beroepsethiek, al dan niet inclusief eed, wenselijk? We komen een antwoord op het spoor door te kijken wat leraren hier zelf over zeggen: 61 procent van de 510 ondervraagde vo-docenten vindt dat ze als leraar een eigen beroepsethiek zouden *moeten* hebben, net als bijvoorbeeld artsen en advocaten. Slechts 20 procent ziet dat niet zitten.<sup>7</sup> De voorstanders zien een beroepsethiek, al dan niet in de vorm van een code, als een handig moreel referentiekader. Het voorkomt volgens hen dat leraren hun eigen persoonlijke waarden en normen leidend laten zijn, en maakt het makkelijker om collega’s op hun functioneren aan te spreken. Ook is het de verwachting dat een beroepsethiek duidelijkheid biedt over omgangsvormen tussen leraren en (kwetsbare) leerlingen.

Hoe kunnen we dit verlangen naar een gedeelde beroepsethiek duiden? Juist als leraren meer ruimte krijgen voor eigen oordeelsvorming, terwijl religieuze kaders ondertussen minder vanzelfsprekend zijn geworden, rijst de vraag hoe ze hun morele keuzes kunnen rechtvaardigen.<sup>8</sup> Uit de antwoorden klinkt de behoefte door naar een professioneel moreel anker, naar meer duidelijkheid over wat we met zijn allen van een ‘goede leraar’ mogen verwachten, zodat leraren niet louter op hun eigen persoonlijke voorkeuren zijn aangewezen. Wat betekent het om bij te dragen aan de

*Als een gedeelde beroepsethiek ontbreekt, is de leraar overgeleverd aan zichzelf*

‘bildung’ van jongeren? Welke bijdrage verwachten we dat scholen leveren aan een rechtvaardige wereld? Dat zijn lastige vragen. Als een gedeeld kader ontbreekt, is de leraar overgeleverd aan zichzelf. Een gedeelde beroepsethiek kan

leraren minder eenzaam maken bij wat Tonkens ‘moraliseren’ noemt, dat wil zeggen: het onvermijdelijk uitdragen van een visie op het goede leven en samenleven.<sup>9</sup>



Een eed is, als onderdeel van een omvattende beroepsethiek, de hoeksteen van veel professies. Denk aan rechters, advocaten en artsen, en sinds kort ook aan bankiers. De samenleving geeft zulke professionals het vertrouwen dat ze in relatieve autonomie publieke goederen realiseren, zoals gezondheid en rechtvaardigheid. Omdat leraren vaak nog als ‘quasiprofessionals’ worden aangeduid,<sup>10</sup> zou de eed daarom ook een stap kunnen zijn in het verkrijgen van een soortgelijke professionele status. Die status is echter niet vrijblijvend. De artsen, bankiers of parlementariërs beloven op hun beurt aan de samenleving dat ze dat vertrouwen waard zijn. Een eed voor leraren brengt dan ook met zich mee dat leraren kunnen uitleggen hoe ze voor leerlingen en de samenleving ‘goed onderwijs’ realiseren. Dat is geen gemakkelijke opgave, maar het is een waardevolle exercitie in een tijd waarin systematische reflectie op de normatieve kern van het beroep verre van vanzelfsprekend is.<sup>11</sup>

#### HOE BEREID JE JE EROP VOOR?

Stel dat er een eed voor alle Nederlandse leraren komt. Een tweede vraag is dan hoe je studenten daar in hun lerarenopleiding grondig op voorbereidt. Minimaal mag je verwachten dat aanstaande leraren weten wat ze beloven; maximaal hebben ze de inhoud zo geïnternaliseerd dat ze als vanzelf met hart en ziel in de geest van de tekst handelen.<sup>12</sup> De studenten vrijwillig een eed laten afleggen is dus één ding, maar hen er in de opleiding grondig op voorbereiden is iets heel anders. Vanwege hun christelijke karakter is er in bepaalde hogescholen (CHE, Windesheim, Viaa, Marnix Academie) relatief veel aandacht voor de morele aspecten van het leraarschap. Maar op andere hogescholen is dat niet vanzelfsprekend – hoewel er een groeiende aandacht voor bildung en normatieve professionaliteit is.

De afgelopen decennia heeft onderwijsonderzoek in westerse landen een ontluisterend beeld geschetst.<sup>13</sup> In lerarenopleidingen wordt aan de normen, waarden en deugden van het leraarschap dermate weinig expliciet aandacht besteed dat van een ‘moreel vacuüm’ wordt gesproken.<sup>14</sup> Het ontbreekt lerarenopleiders vaak aan kennis en vaardigheden om hun intuïtieve ideeën over goed onderwijs expliciet te maken en te relateren aan concrete pedagogische keuzes. Bij docenten en studenten ontbreekt een professionele woordenschat om verdiepende gesprekken te voeren over wat rechtvaardig, verantwoord of integer is. Er wordt weinig aandacht besteed aan het ontwikkelen van competenties waarmee leraren hun moreel-vormende taak doelbewuster kunnen vormgeven. Beroepsethische cursussen, modules of leerlijnen staan in de meeste lerarenopleidingen in de marge. Deze toestand werpt wrange vruchten af: leraren voelen zich

vaak onzeker over morele kwesties, stellen zich terughoudend op, en proberen vooral op non-verbale manier een voorbeeld te zijn.

In zo'n situatie is het niet ondenkbaar dat de eed een schaamlap wordt die moet verhullen dat er verder eigenlijk bar weinig aan ethiek gebeurt. De belangrijkste vraag is dus níet: hebben lerarenopleidingen een eed? De vraag is eerder: kunnen lerarenopleidingen uitleggen hoe ze ervoor zorgen dat studenten zo'n eed waarmaken? Is er door de opleiding heen op zo'n manier aandacht aan beroepsethiek besteed dat er 'leraren met karakter'<sup>15</sup> worden afgeleverd, voor wie een eed het vanzelfsprekende eindpunt is? Hoe kunnen curriculum en didactiek worden versterkt, zodat studenten de nodige morele kennis, vaardigheden, deugden en taal ontwikkelen? En, minstens zo belangrijk: wat is er voor nodig om (zittende) lerarenopleiders beroepsethiek te kunnen laten doceren?

Stel dat de nodige curriculum- en mentaliteitsveranderingen worden gerealiseerd. De vervolgvraag is dan wel: wat is nog het nut van een eed? Dit maakt duidelijk dat een eed echt gezien moet worden als 'een waardige afsluiting van de vormingsfase', zoals de directeur van de CHE-pabo het omschreef.<sup>16</sup> Hoe pak je dat aan? Hoewel er veel te zeggen valt over de manieren waarop opleidingen de brede vorming van studenten kunnen bevorderen, concentreer ik me hier op één aspect: onderwijs in beroepsethiek. In de literatuur worden grofweg drie manieren onderscheiden waarop beroepsethiek wordt onderwezen.<sup>17</sup> Volgens de eerste benadering krijgen studenten les over hun beroepscode (ervan uitgaande dat die bestaat). Studenten maken kennis met kernbegrippen als integriteit, respect en verantwoordelijkheid, en leren die in werkcolleges toe te passen op casussen uit het werkveld. Bij de tweede benadering doen studenten vooral kennis op over ethische theorieën. Ze krijgen bijvoorbeeld hoorcolleges over de belangrijkste ethische theorieën (deugdethiek, plichtsethiek en utilisme) en over meer specifieke opvoedingsfilosofische thema's. De derde benadering stimuleert studenten om 'dialogisch vaardig' te worden door ze met medestudenten morele casussen te laten bespreken, die ze bij voorkeur zelf hebben meegemaakt, bijvoorbeeld tijdens hun stage. Omdat elke benadering haar tekortkomingen heeft, kunnen ze het best worden gecombineerd. Studenten die via zo'n gecombineerde aanpak met de ethiek van het leraarschap kennismaken, leren de morele dimensie van hun (aanstaande) beroepspraktijk herkennen, doen kennis op van morele kernbegrippen en worden vaardiger in het voeren van gesprekken daarover.

Is het een goed idee om alle leraren in Nederland een eed te laten afleggen? Ik zie de eed vooral als een middel om lerarenopleidingen eraan te herinneren dat ze 'goede' leraren af moeten leveren én het gesprek moeten

blijven voeren over wat dat betekent. Hoewel minister Bussemaker onder de indruk was van de manier waarop de CHE-studenten hun eed uitspraken, is ze niet van plan de eed bij andere pabo-opleidingen in te voeren, omdat het volgens haar niet meer zinvol is als het een verplichting is.<sup>18</sup>

*De eed kan een stok achter de deur zijn om beroepsethiek beter in de lerarenopleidingen verankerd te krijgen*

Hopelijk komt ze daarop terug. Natuurlijk heeft het geen zin om studenten een eed te laten afleggen die voor hen geen enkele betekenis heeft, maar een verplichting kan instellingen juist een stimulans geven om ervoor te zorgen dat die eed voor studenten zinvol *wordt*.

Mijn hoop is dat de eed een stok achter de deur kan zijn om beroepsethiek beter in de lerarenopleidingen verankerd te krijgen.

#### BESLUIT

De eed van de CHE is op zich een mooi initiatief, maar over de betekenis ervan voor de ontwikkeling van een beroepsethiek voor alle leraren heb ik gemengde gevoelens. Enerzijds zijn er redenen om jaloers te zijn op de overtuigingskracht waarmee sommige christelijke hogescholen de discussie over goed onderwijs aanzwengelen. Bovendien lijken deze lerarenopleidingen daadwerkelijk het nodige in huis te hebben om studenten op een eed voor te bereiden, zowel vanwege onversneden curriculumtijd als de gevoeligheid van docenten voor morele thema's. Anderzijds kijken algemene lerarenopleidingen argwanend naar de omarming van de specifieke levensbeschouwelijke duiding van goed leraarschap. Willen leraren een professionele beroepsgroep zijn, dan is een morele onderbouwing nodig die zowel voor gelovige als niet-gelovige leraren aanvaardbaar is. Dat is gelukt bij pedagogen, psychologen, onderwijskundigen, politieagenten en maatschappelijk werkers; en ik zie geen reden waarom dat bij leraren niet zou kunnen.

De uitdaging die ik zie voor de mogelijke toekomstige opstellers van een lerareneed is om, met erkenning van de levensbeschouwelijke neutraliteit, de *morele* betekenis van goed leraarschap in het oog te houden. Dat brengt ons uiteindelijk bij de vraag wat er precies in de eed zou moeten staan, bij de *inhoud* dus. Een goede leraar is bijvoorbeeld niet alleen ondernemend, creatief en ICT-vaardig; dat zijn neutrale eigenschappen die zowel voor goede als voor slechte doelen kunnen worden ingezet. Van een moreel goede leraar verwachten we bijvoorbeeld ook zorgzaamheid, rechtvaardigheid, waarheidsgetrouwheid en integriteit. Wil het leraarschap een ideaal-

typische professie zijn, dan zullen leraren zich rekenschap moeten geven van de vormende dimensie van het werk en de professionele deugden<sup>19</sup> die ze nodig hebben om daar op een verantwoorde manier invulling aan te geven.

#### Noten

- 1 Onderwijsraad, *Leraarschap is eigenaarschap*. Den Haag: Onderwijsraad, 2007, p. 70.
- 2 Dit artikel bouwt voort op ideeën die eerder als column zijn verschenen: Wouter Sanderse, 'Een eed voor alle Nederlandse leraren? Goede zaak, maar geen gemakkelijke opgave...', op: *Het kind. Inspiratie, legitimatie en verbinding*, 19 februari 2015. <http://hetkind.org/2015/02/19/een-ee-voor-alle-nederlandse-leraren-goede-zaak-maar-geen-gemakkelijke-opgave>
- 3 Zie bijvoorbeeld Kenneth A. Strike, 'Is teaching a profession. How would we know?', *Journal of Personnel Evaluation in Education* 4 (1990), nr. 1, pp. 91-117.
- 4 Wouter Sanderse, *Leraren met karakter. Een deugdenbenadering van de beroepsethiek van de leraar* (lectorale rede). Eindhoven: Fontys, 2013, p. 25. Te raadplegen via <http://fontys.nl/flot-lectoratberoepsethiek>
- 5 Evelien Tonkens, *Mondige burgers, getemde professionals. Marktwerking en professionaliteit in de publieke sector* (vijfde druk). Amsterdam: Van Genneep, 2009, p. 19.
- 6 Wouter Sanderse, Vincent van Grinsven & Renske Valk, 'Leraar, rolmodel of moraalridder? Over morele vorming en beroepsethiek in het vo', *Van twaalf tot achttien. Vakblad voor voortgezet onderwijs* 25 (2015), nr. 4, pp. 6-11.
- 7 Sanderse e.a. 2015.
- 8 Tonkens 2009, pp. 25, 137.
- 9 Tonkens 2009, p. 140.
- 10 Strike 1990, p. 91.
- 11 Gert Biesta, *Goed onderwijs en de cultuur van het meten. Ethiek, politiek en democratie*. Den Haag: Boom|Lemma, 2007, p. 15.
- 12 Deels ontleend aan Paul van Tongeren, *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdeethiek*. Amsterdam: SUN, 2004, p. 30.
- 13 Voor een uitgebreider overzicht van de onderzoeken, zie Sanderse 2013, p. 19.
- 14 Matthew N. Sanger & Richard D. Osguthorpe, 'The moral vacuum in teacher education research and practice', in: Hugh Sockett en Robert Boostrom (red.), *Yearbook of the National Society for the Study of Education* 112 (2013), nr. 1, pp. 41-60.
- 15 Voor een nadere omschrijving, zie Sanderse 2013.
- 16 Omroep Gelderland, "'Eed voor leraren wordt niet verplicht'", website Omroep Gelderland, 7 juli 2015. <http://www.omroep gelderland.nl/nieuws/2095727/Eed-voor-leraren-wordt-niet-verplicht>
- 17 Voor een overzicht, zie Bryan R. Warnick en Sarah K. Silverman, 'A framework for professional ethics courses in teacher education', *Journal of Teacher Education* 62 (2011), nr. 3, pp. 273-285.
- 18 Omroep Gelderland 2015.
- 19 Voor meer informatie, zie Sanderse 2013, p. 41.





*Van beheersing  
naar bezieling*

## Goed onderwijs vraagt om visie en vorming

*In de samenleving is altijd strijd gevoerd over wat goed onderwijs precies is. Vaak worden in deze strijd het vormingsvertoog en het rendementsvertoog tegenover elkaar geplaatst. In werkelijkheid voldoet het onderwijs nooit aan dergelijke ideaaltypen, maar is het een mengvorm. Het is van belang dat het onderwijsbeleid wordt gebaseerd op reële visies op het onderwijs, waarin de verschillende vertogen niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Daarbij raakt vorming de onderwijspraktijk het meest in haar kern: de pedagogische opdracht om jonge mensen voor te bereiden op het leven. Het onderwijs zou meer moeten worden uitgedaagd om de eigen visie op goed onderwijs expliciet te maken en om zichtbaar te maken hoe het die in de praktijk realiseert.*

---

door *Jan Hoogland*

---

De auteur is lector Vormend Onderwijs aan de gereformeerde hogeschool Viaa te Zwolle en universitair docent bestuurswetenschappen aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam. Daarnaast is hij bijzonder hoogleraar christelijke filosofie aan de Universiteit Twente.

IN NEDERLAND WORDT GOED ONDERWIJS GEGEVEN. Ook al kan het altijd beter, toch is het goed om dit expliciet uit te spreken. Want is het beeld dat voor de onbevangen beschouwer uit het publieke debat over het onderwijs oprijst niet vaak tegengesteld? Zou de zorgelijke toon van dat debat niet méér te maken hebben met de hoge verwachtingen die men van het onderwijs heeft dan met de feiten?

#### TE HOGE VERWACHTINGEN?

Dat er inderdaad sprake is van hoge eisen en verwachtingen, blijkt wel uit de impact van incidenten of misstanden die in de pers komen en daarin dan vaak breed worden uitgemeten. Of het nu gaat om zwak presterende scholen of om gevallen van te gemakkelijk toegekende diploma's, de publieke verontwaardiging over misstanden in het onderwijs is vaak opvallend groot. Daarbij komt de druk vaak van verschillende kanten. Ouders willen dat hun kinderen het best beschikbare onderwijs ontvangen, toezichthouders en de onderwijsinspectie willen goede resultaten zien, directies willen dat hun eigen school ten opzichte van andere goed presteert, de belastingbetaler wil dat zijn geld goed besteed wordt. Bovendien wordt van scholen veel verwacht, bijvoorbeeld dat zij een bijdrage leveren aan de oplossing van grote maatschappelijke vraagstukken, zoals de versterking van sociale samenhang of de integratie van minderheden. Kortom: het onderwijs ligt onder een vergrootglas en omdat iedereen wel op de een of andere wijze bij het onderwijs betrokken is, heeft iedereen er ook een mening over.

Die hoge eisen en verwachtingen hebben ook alles te maken met de verschillende vertogen en overtuigingen die rond het onderwijs een rol spelen: het kennisvertoog, het bindingsvertoog en het vormingsvertoog.<sup>1</sup> Anderen onderscheiden in plaats van het kennisvertoog het rendementsvertoog.<sup>2</sup>

- Het *kennis- of rendementsvertoog* heeft vooral betrekking op de zichtbare prestaties van het onderwijs, op de kennis en vaardigheden die leerlingen gedurende hun onderwijsloopbaan verwerven ter voorbereiding op hun toekomst. In dit vertoog past ook de term 'opbrengstgericht onderwijs'.
- Het *bindingsvertoog* heeft betrekking op de wijze waarop leerlingen worden voorbereid op wat tegenwoordig 'verantwoord burgerschap' wordt genoemd. Hier gaat het vooral om de bijdrage van het onderwijs aan de oplossing van maatschappelijke vraagstukken. In het vervolg van dit artikel speelt dit vertoog een ondergeschikte rol.
- In het *vormingsvertoog* wordt vooral een relatie gelegd met de zogenoemde pedagogische opdracht van de school. Hier komen ook de morele aspecten van het onderwijs om de hoek.

Het woord 'vertoog' staat hier primair voor een bepaalde manier van spreken over een verschijnsel, in casu het onderwijs. Met die manier van spreken wordt echter ook meteen een bepaalde manier van structureren van dat verschijnsel uitgedrukt. Die manier van structureren is in hoge



mate bepalend voor wat binnen het onderwijs als belangrijk of minder belangrijk gezien wordt en wat de centrale vragen en problemen van het onderwijs zijn. Het gaat dus om manieren van spreken die ook consequenties hebben voor het handelen en de beslissingen die genomen worden.

Daarbij valt op ‘dat mensen die redeneren vanuit een specifiek vertoog, met enig wantrouwen naar de andere vertogen kijken’.<sup>3</sup> Blijkbaar zijn mensen die een bepaald vertoog aanhangen sterk geneigd het onderwijs bijna uitsluitend in termen van dat vertoog te begrijpen. Daaraan zijn ook hun eisen en verwachtingen gekoppeld. Daarmee doen zij echter tegelijkertijd onrecht aan het feit dat het onderwijs in werkelijkheid nooit aan dergelijke ideaaltypen voldoet, maar altijd een mengvorm van die drie vertogen is: ‘Binding, Vorming, Rendement zijn in zuiverheid verschrikkelijk, maar bij elkaar een mooi beeld van goed onderwijs.’<sup>4</sup>

#### UTOPISCHE LOGICA

Maar waarin ligt nu eigenlijk de verleiding om het onderwijs vanuit zo’n eenzijdig beeld, een ideaalbeeld, te bekijken? Die neiging om bepaalde verschijnselen vanuit ideaalbeelden te benaderen doet mij denken aan Hans Achterhuis’ analyse van het utopische denken.<sup>5</sup>

In de eerste plaats noemt Achterhuis de utopie een literair genre dat typerend is voor de moderniteit. Als het erom gaat te omschrijven wat dit genre inhoudt, geeft Achterhuis geen definitie, maar noemt hij een tiental kenmerken op die verschijningsvormen van dit genre met elkaar verbinden. Ieder utopie wordt gekenmerkt door ten minste een aantal van deze eigenschappen, door Achterhuis als familiegelekenissen betiteld: geen enkele utopie heeft al die eigenschappen, maar elke utopie heeft er ten minste een flink aantal van.<sup>6</sup> Kenmerken die Achterhuis noemt zijn onder andere de voorstelling van de maakbaarheid van de wereld, de rol van het geweld, de voor de realisering van de utopie vereiste radicale breuk met het verleden, en de voor de instandhouding van de utopie benodigde arbeidsdeling.

Achterhuis noemt de utopie ook een ‘constituerend principe’ van de moderniteit.<sup>7</sup> Dat wil dus zeggen dat begrip van de utopie belangrijk is om de moderniteit te kunnen begrijpen. Je zou dit ook anders kunnen zeggen: de utopische manier van denken, de utopische logica, is kenmerkend voor de moderniteit.

Daarmee verliest het literaire genre van de utopie iets van zijn onschuld. Want daarmee wordt dit genre uitdrukking van een manier van denken die een tijdperk kenmerkt: de moderniteit opgevat als het tijdperk waarin de mens zichzelf de opgave stelt de perfecte wereld te realiseren. Het is pas goed als het perfect is. Dit streven naar het absoluut goede is kenmerkend

voor het genoemde literaire genre, maar lijkt ook tot de logica van het moderne streven geworden te zijn. Achterhuis heeft dit zelf verder uitgewerkt voor het domein van de gezondheidszorg<sup>8</sup> en voor het neoliberale marktdenken.<sup>9</sup> In de eerstgenoemde tekst spreekt hij ook van een ‘utopische logica’ als hij beweert dat ‘vele van de paradoxen uit de zorgsector gesitueerd [kunnen] worden binnen de logica van het utopische denken die onze hedendaagse maatschappij doortrekt’.<sup>10</sup>

Deze lijn kan ook worden doorgetrokken naar het onderwijs. Ook in het onderwijs stuit je op allerlei paradoxen die binnen diezelfde logica

*In de utopie wordt het goede leven als door mensen maakbaar voorgesteld. Dit komt tot uitdrukking in het streven naar excellent onderwijs*

gesitueerd kunnen worden. Ik denk dan bijvoorbeeld onmiddellijk aan één van de door Achterhuis behandelde familiegelekenissen van de utopie: de binnen utopieën veronderstelde maakbaarheid van de wereld. In de utopie wordt het goede leven, de ideale wereld, in hoge mate als door mensen maakbaar voorgesteld. In het denken over het

onderwijs komt dit onder andere tot uitdrukking in het streven naar excellent onderwijs.

#### DE HOGE LAT VAN HET RENDEMENTSVERTOOG

Kijken we vanuit dit element van de utopische logica naar het onderwijs, dan zien wij haast onvermijdelijk het rendementsvertoog verschijnen. In dit vertoog wordt het onderwijs vooral gezien als iets wat bestaat uit effectieve en doelmatige interventies waarmee de ontwikkeling van het kind optimaal wordt bevorderd. Het onderwijs wordt als in hoge mate maakbaar, meetbaar en toetsbaar voorgesteld. Voortdurend kan het onderwijs aan de hand van zijn rendement worden getoetst, geëvalueerd en verbeterd.

Aldrik Visser kijkt ook vanuit de visie van Achterhuis naar de debatten in het onderwijs.<sup>11</sup> Hij koppelt het rendementsvertoog vooral aan wat Achterhuis de utopie van de vrije markt genoemd heeft.<sup>12</sup> Volgens Visser kwam het onderwijsbeleid in Nederland sinds de jaren tachtig van de twintigste eeuw steeds meer onder het beslag van een neoliberale manier van denken. Dat komt volgens hem tot uitdrukking in ‘vergroting van schaal en autonomie, lumpsum- en outputfinanciering, prestatiebeurzen en dito beloningen, opbrengstgericht werken en prestatierankings’. Volgens zijn waarneming krijgen sindsdien plannen in het onderwijs zo’n idealistisch

of zelfs utopisch gehalte dat de uitvoerders van die plannen, de professionals ‘op de werkvloer’, wel gedoemd zijn te mislukken – met alle teleurstelling en onbehagen van dien.

#### HET VORMINGSVERTOOG ALS ALTERNATIEF?

Wanneer we de aan de inrichting van ons onderwijssysteem gekoppelde rendementsvertoog zouden typeren als de bovenstroom in het onderwijsdebat, staat Visser met zijn kritische zienswijze voor een inmiddels wel zeer sterk geworden onderstroom. Uit deze zienswijze spreekt het bewustzijn van professionals die zich miskend voelen in hun beroepseer – een reactie die de laatste jaren heel breed geworden is.

Uit deze onderstroom blijkt onbehagen en frustratie. Dat is op een bepaalde manier ook het beeld dat uit het onderwijsveld naar boven komt. Enerzijds is er sprake van een hoge mate van teleurstelling en onbehagen, wordt er aandacht gevraagd voor het relatief hoge ziekteverzuim en arbeidsongeschiktheid in het onderwijs en zijn er aanwijzingen dat jonge leraren al vrij snel na hun start besluiten het leraarsberoep achter zich te laten. Anderzijds geven onderwijsprofessionals breed aan hun werk leuk te vinden en tevreden te zijn met hun baan. Een merkwaardige paradox: blijkbaar kiezen veel mensen het leraarsvak met overtuiging en kunnen ze er ook veel van zichzelf in kwijt, maar tegelijkertijd zijn zij ontevreden met de ontwikkelingen in het onderwijsbeleid, die zij als vervreemdend ervaren.

De kritiek op het rendementsvertoog komt vooral bij de onderwijsprofessionals vandaan. Hun reactie wordt meestal verwoord in termen van het vormingsvertoog. Centrale stelling daarin is dat onderwijs veel meer en veel breder is dan het behalen van meetbare resultaten. Volgens dit vertoog vormt de pedagogische opdracht de basis van het onderwijs. In deze relatie tussen leraar en leerling ligt de kern van het onderwijs besloten. Als we het dus over de kwaliteit van het onderwijs willen hebben, zullen we het vooral over de kwaliteit van deze relatie moeten hebben.

Ook voor deze positie geldt echter wat Jonk zegt in het voorgaande citaat: elk vertoog is in zuiverheid verschrikkelijk. Het vormingsvertoog kan dan ook utopische trekken krijgen: de idealisering van het beeld van de gepassioneerde en bevlogen professional die uit intrinsieke motivatie het goede voor de leerling zoekt. Ook dit beeld doet geen recht aan de werkelijkheid van het onderwijs. Mensen die deze positie verdedigen schetsen vaak een bijna dystopisch beeld (het utopische perspectief gezien als doembeeld in plaats van als wensbeeld) van het door hen afgewezen rendementsvertoog, alsof het gehele onderwijs door het streven naar maakbaar-

heid, meetbaarheid en beheersbaarheid ten prooi valt aan een verschrikkelijke dehumanisering. Deze overreactie leidt in veel onderwijsdebatten tot een houding van onbehagen en een uitgesproken defensieve, soms zelfs cynische reactie die zich tegen iedere onderwijsvernieuwing verzet.

#### BALANS TUSSEN DE VERTOGEN

Het is dus belangrijk dat het onderwijsbeleid wordt gebaseerd op reële visies op het onderwijs. Anders gezegd: de verschillende vertogen moeten niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Zij hebben elk hun eigen recht. Daarbij kan het vormingsvertoog er terecht aanspraak op maken het vertoog te zijn dat de onderwijspraktijk het meest in haar kern raakt: de pedagogische opdracht om jonge mensen voor te bereiden op het leven en op een eigen plek in de samenleving. Tegelijk is deze pedagogische opdracht niet uniek voor het onderwijs. Vorming vind overal plaats: in het gezin, in de familie en in de directe leefomgeving van het kind. Vandaar dat de laatste tijd vaak over de *pedagogische civil society* gesproken wordt.

In het vormingsvertoog wordt dus de brug geslagen tussen de brede pedagogische opdracht die de school deelt met andere verbanden waarin de leerling zich bevindt enerzijds en het geprofessionaliseerde onderwijssysteem anderzijds.

Het eigene van het onderwijs ten opzichte van de andere 'vormende' verbanden waarin kinderen of jongeren zich bevinden is namelijk de professionele wijze waarop het zich bezighoudt met hun ontwikkeling. Dat vormt de legitimatie van het onderwijs. Waar de pedagogische opdracht integraal deel uitmaakt van de sociale werkelijkheid gezien als leefwereld, betreedt deze opdracht met het professionele onderwijs de systeemwerelden van overheid en markt.<sup>13</sup> Binnen onze samenleving is het onomstreden dat het onderwijs een speciale taak heeft om kinderen de nodige kennis en vaardigheden bij te brengen die hen voorbereiden op een eigen plek in economie en samenleving. En het is even vanzelfsprekend dat men van het onderwijs mag verwachten dat het dit op een professionele manier doet. Bij professionaliteit hoort het vermogen om uit te leggen waarom je de dingen zo doet als je ze doet en met welke resultaten. De bereidheid om (professionele) verantwoording af te leggen behoort tot de kern van het professionele handelen.

Dat wil zeggen dat de kern van het onderwijs weliswaar in de pedagogische opdracht ligt, maar dat de professionaliteit van het onderwijs tegelijk voor een belangrijk deel tot uitdrukking zal moeten komen in de effectiviteit en doelmatigheid waarmee de professional zijn bijzondere deskundigheid inzet. Deskundigheid neemt nu eenmaal maakbaarheid,

beheersbaarheid en meetbaarheid met zich mee, ook al onderscheidt goede deskundigheid zich tegelijkertijd in het zich bewust zijn van de grenzen daarvan.

#### VISIE GEVRAAGD

Denken vanuit deze balans tussen de verschillende vertogen vergt een voortdurende dialoog over de vraag wat goed onderwijs is. Met socioloog Freidson zou je kunnen zeggen dat de kern van iedere vorm van professionaliteit gevormd wordt door een morele opdracht, een betrokkenheid op een transcendente waarde.<sup>14</sup> Het is juist deze verbinding met die transcendente waarde die volgens Freidson de 'onafhankelijkheid' van de professional legitimeert.

Deze dialoog is geen gesprek van deskundigen onderling die onderhandelen over de vraag hoe goed onderwijs professioneel gedefinieerd moet worden. Nee, idealiter is het een dialoog tussen iedereen die bij het onderwijs betrokken is over de transcendente waarde van dat onderwijs:

*De dialoog over goed onderwijs behoort niet primair tot de professionele wereld van het onderwijssysteem, maar tot de alledaagse leefwereld van alle onderwijsbetrokkenen*

vorming voor het leven, vorming van jonge mensen tot mensen die zelfstandig verantwoordelijkheid kunnen nemen voor hun leven en hun plek in de samenleving. De dialoog over goed onderwijs behoort daarom niet primair tot de professionele wereld van het onderwijssysteem, maar tot de alledaagse leefwereld van allen die bij

het onderwijs betrokken zijn: docenten, ouders, leerlingen en andere mensen in de omgeving van de school.

Hoewel het werk van professionals voor een belangrijk deel wordt ingekaderd door de kennis en vaardigheden die men nodig heeft voor een professionele invulling van de roeping waarvoor men gekozen heeft, gaat de dialoog over goed onderwijs daarbovenuit. In deze dialoog staat de vraag centraal hoe een school of onderwijsinstelling concreet invulling wil geven aan de genoemde transcendente waarde van het onderwijs. Je zou dit ook anders kunnen formuleren: het gaat hier om de waarden waarop de professionals binnen de school mogen worden aangesproken bij de verantwoording van hun werk. Men zou van scholen en onderwijsinstellingen mogen verwachten dat zij een eigen visie daarop ontwikkelen. Anders gezegd: behoort het niet wezenlijk tot datgene wat wij in Nederland de

vrijheid van het onderwijs noemen om als individuele school of onderwijsinstelling de genoemde dialoog aan te gaan met de relevante betrokkenen en op basis daarvan een eigen kaderstellende visie op goed onderwijs te ontwikkelen?

Een dergelijke eigen visie kan allerlei elementen bevatten. Te denken valt aan een eigen visie op de (morele) vormingsfunctie van de school, op een goed pedagogisch klimaat, op de voorbeeldrol van de leraar, op het belang van het al dan niet behalen van bepaalde onderwijsprestaties, op de verhouding tussen cognitieve, sociale, emotionele, creatieve en spirituele talenten van mensen, op de betekenis van schuld en boete in intermenselijke verhoudingen. Het zou recht doen aan deze zienswijze als onderwijsorganisaties niet zozeer op hun maakbare resultaten en meetbare prestaties zouden worden afgerekend, maar primair verantwoording zouden moeten afleggen op basis van hun eigen visie op goed onderwijs en van de wijze waarop daaraan in de praktijk inhoud wordt gegeven. Het onderwijs zou, met andere woorden, meer moeten worden uitgedaagd om die visie expliciet te maken en om zichtbaar te maken hoe het die in de praktijk realiseert.

*Noten*

- 1 Hans Bakker, 'Het verhaal van de leerling en de leraar', in: Hans Bakker en Jan Kaldewey, *Installatie lectoraat Talenten en Opbrengsten. Twee redes*. Ede: Christelijke Hogeschool Ede, 2015, pp. 7-51.
- 2 Arnold Jonk, 'Geen boeven, alleen maar helden', in: Marcel Derksen, Alette Baartmans en Claire Boonstra, *Onderwijshelden. 60 x het bewijs dat het kan*. Leiden: Sinds 1883, 2014.
- 3 Jonk 2014, p. 88.
- 4 Jonk 2014, p. 88.
- 5 H. Achterhuis, *De erfenis van de utopie*. Baarn: Ambo, 1998.
- 6 Achterhuis 1998, pp. 55-93.
- 7 Achterhuis 1998, p. 27.
- 8 H. Achterhuis, *De gezondheidsutopie. G-lezing 2004*. Utrecht: Samenwerkingsverband G, 2004.
- 9 H. Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*. Rotterdam: Lemniscaat, 2010.
- 10 Achterhuis 2004, p. 11.
- 11 Aldrik Visser, 'Marktfilosofie en onderwijsutopie. Leraren tussen "leefwereld" en "systeem"', in: René Kneyber en Jelmer Evers (red.). *Het Alternatief. Weg met de afrekencultuur in het onderwijs!* Amsterdam: Boom, 2013, pp. 19-29.
- 12 Achterhuis 2010.
- 13 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (twee delen). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; Cok Bakker, *Het goede leren. Leraarschap als normatieve professie* (oratie). Utrecht: Hogeschool Utrecht/Universiteit Utrecht, 2013.
- 14 Eliot Freidson, *Professionalism. The third logic*. Cambridge: Polity, 2001, p. 221; Jan Hoogland, 'Zoeken naar het hart van je beroep. Naar een kenniscentrum voor Bezielde Professionaliteit', in: *Mensenwerk. Hoe het Viaa-Kenniscentrum werkt aan bevlogen vakmanschap*. Zwolle: Viaa Hogeschool, 2015, pp. 14-17.

## Artikel 23 en de school als onderwijsgemeenschap

*De onderwijsvrijheid zit op slot, want het is nagenoeg onmogelijk om een school op te richten. Zij staat ook onder druk. De politieke bemoeienis met de inhoud en de organisatie van het onderwijs is steeds groter geworden. Het beginsel van subsidiariteit kan een uitweg bieden: onderwijs hoort een samenspel te zijn van ouders en leerlingen, van leraren en schoolbestuur, én de overheid. Met een verruiming van het richtingbegrip kan de ruimte voor de gemeenschap die een school is, worden hersteld.*

---

door Hansko Broeksteeg

---

De auteur is universitair hoofddocent staatsrecht aan en onderwijsdirecteur van de juridische faculteit van de Radboud Universiteit. Hij was voorzitter van de door de Bond KBO en de Bond KBVO ingestelde tijdelijke commissie Onderwijstelsel die zich boog over een herziening van het onderwijstelsel.<sup>1</sup>

CHRISTENDEMOCRATEN HEBBEN ZICH ALTIJD HARD GEMAAKT VOOR een duaal onderwijstelsel, een stelsel dat naast het openbaar, door de overheid geïnitieerd onderwijs ook bijzonder, door particulieren geïnitieerd onderwijs kent. Het stelsel laat, althans in theorie, veel ruimte voor maatschappelijk initiatief en doet recht aan beginselen van subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring. Ouders kunnen volgens hun eigen opvattingen de opvoeding van hun kinderen regelen, en daarom kunnen zij scholen oprichten waarin die opvattingen tot uiting komen en (bijvoorbeeld) leraren benoemen die deze opvatting kunnen overdragen.

De kern van het duale stelsel wordt gevormd door artikel 23 van de Grondwet. Het artikel zoekt een balans tussen het grondrecht van de vrijheid van onderwijs enerzijds en de invloed van de overheid op het onderwijs anderzijds. Zo stelt lid 2 kernachtig: ‘het geven van onderwijs is vrij’. Van de

andere kant bepaalt lid 1 van artikel 23 dat het onderwijs een voorwerp van aanhoudende zorg van de regering is en dat de overheid bovendien, op grond van lid 2, toezicht houdt op het onderwijs. Een precare balans, kortom, tussen vrijheid voor maatschappelijk initiatief en overheidsinvloed. Deze balans is de laatste decennia doorgeslagen naar de overheid.

#### OP SLOT ...

In de eerste plaats zit de onderwijsvrijheid op slot. Het is nauwelijks nog mogelijk om een school op te richten die voor bekostiging in aanmerking komt. Om daarvoor in aanmerking te komen moet een school voldoen aan een stichtingsnorm. Die normen liggen hoog: zo moet een vwo-school minimaal 390 leerlingen hebben, een havo 325 en een basisschool 200.<sup>2</sup> De normen zijn de afgelopen decennia aanmerkelijk verhoogd (ook door CDA-ministers), vanwege een door de politiek gewenste schaalvergroting in het onderwijs. Naast deze normen geldt het richtingbegrip als bekostigingsfactor. In de jurisprudentie is richting altijd uitgelegd als godsdienst en levensovertuiging. In 1933 oordeelde de Kroon dat bijzonder onderwijs ‘uitgaat van richtingen, welke zich in het Nederlandse Volk op geestelijk terrein openbaren’.<sup>3</sup> In 1983 oordeelde de Kroon dat richting betrekking heeft op ‘de inhoud van het onderwijs, zoals die wordt beïnvloed door een op alle terreinen des levens doorwerkende godsdienstige overtuiging of levensbeschouwing’.<sup>4</sup> Er moet derhalve sprake zijn van een inbedding in een maatschappelijke context: de richting moet uitdrukking geven aan een brede geestelijke stroming in de Nederlandse samenleving. De jurisprudentie erkende onderwijs op evangelische grondslag daarom pas als richting toen de evangelische stroming ook buiten het onderwijs was verankerd in de samenleving, zoals in de politiek (RPF) en de omroepen (EO).<sup>5</sup> Islamitisch en hindoeïstisch onderwijs zijn overigens ook pas in de jaren negentig erkend als richting; boeddhistisch of remonstrants onderwijs zijn dat (nog steeds) niet. Ten aanzien van het stichten van scholen geldt een stelsel van ‘richtinggebonden planning’: op grond van prognoses van het te verwachten aantal leerlingen per richting wordt een verdeling gemaakt van richtingen en scholen. Dat heeft als consequentie dat de te stichten school een van de bijzondere scholen in de omgeving te onderscheiden richting moet hebben of dat er op de reeds bestaande school van dezelfde richting onvoldoende plek is. Het is daarom onmogelijk om een nieuwe rooms-katholieke school voor voortgezet onderwijs te stichten in Den Bosch of een nieuwe school voor protestants-christelijk onderwijs in Veenendaal. Alleen voor nieuwe richtingen of in nieuwbouwwijken geldt dat het nog kansrijk is een nieuwe school te stichten.



Omdat de onderwijsvrijheid op slot zit, worden listige constructies verzonden: een school neemt dan meerdere richtingen aan om aldus aan het minimumaantal leerlingen te komen. In Hengelo is weliswaar openbaar en rooms-katholiek voortgezet onderwijs, maar nog geen school op een gecombineerde gereformeerde, algemeen-bijzondere en vrije grondslag. De te stichten en te bekostigen school neemt daarom deze drie richtingen aan. In Hurdegaryp en Harderwijk zijn geen scholen voor voortgezet onderwijs met een rooms-katholieke en algemeen-bijzondere signatuur en zo laten deze richtingen zich combineren. De scholen zijn, kortom, op zoek naar witte vlekken op de kaart. Daarbij is de signatuur een kapstok: het gaat deze scholen niet om rooms-katholiek of protestants-christelijk onderwijs, maar om nieuwe pedagogische concepten. Die kunnen echter niet als bekostigingsvoorwaarde gelden, vandaar deze noodgreep. De rechter laat het 'stapelen' van richtingen toe, ook als die geen of nauwelijks samenhang hebben.<sup>6</sup>

#### ... EN ONDER DRUK

De onderwijsvrijheid staat bovendien onder druk. De overheid bemoeit zich meer en meer met de inhoud van het onderwijs en wil daaraan sturing geven.

De onderwijsinspectie is de deugdelijkheid als toetsingscriterium al ver voorbij. Het toezicht betreft, door het propageren van een onderwijskundig model ('de effectieve school'),<sup>7</sup> inmiddels ook de organisatie en de inhoud van het onderwijs, toch aspecten daarvan die voorheen tot de eigen sfeer (de vrijheid) van de school werden gerekend. De effectieve school is echter geworden tot een organisatie die moet vastleggen wat de effecten zijn van haar onderwijsbeleid en die het werk van leraren controleert. Dat gaat uit van het idee dat intensiever toezicht de kwaliteit van het onderwijs doet verbeteren.<sup>8</sup> Kwaliteit is aldus meetbaar – en maakbaar. Nota bene de Onderwijsraad adviseert om te controleren op 'daadwerkelijke kwaliteit'.<sup>9</sup> Terwijl de verscheidenheid aan opvattingen van wat goed onderwijs is toch aan de grondslag ligt van de vrijheid van onderwijs.

Regering en parlement hebben steeds nieuwe wensen ten aanzien van het onderwijs: dan weer meer taal en rekenen, dan weer historisch besef, enzovoort. Er worden verplichte vakken ingevoerd als burgerschapsvorming, techniek en verzorging, en scholen moeten aandacht besteden aan voeding, integratie, verkeerskennis. De veranderingen in het onderwijs volgen elkaar snel op. De samenwerkingschool combineert openbaar en bijzonder onderwijs, in het bijzonder in krimpgebieden. Zij wordt in stand gehouden door een stichting die door het openbare en het bijzondere

schoolbestuur is opgericht. De school is algemeen toegankelijk en het personeel wordt bij arbeidsovereenkomst benoemd. De samenwerkingschool kan leiden tot aantasting van het duale bestel: als kinderen in één klas openbaar en bijzonder onderwijs krijgen, zal dat onderwijs materieel openbaar onderwijs zijn. Het openbaar onderwijs zal immers de levensbeschouwelijke neutraliteit of pluriformiteit moeten eerbiedigen.<sup>10</sup> De regering wilde deze schoolvorm zelfs zonder grondwetswijziging invoeren.

Dan zijn er de kerndoelen van het primair onderwijs (1998 en 2006): sinds 2006 behoren daar burgerschap en sociale integratie toe.<sup>11</sup> In 2010 werd de Canon van Nederland daaraan nog toegevoegd. Hoe gedetailleerder deze kerndoelen, hoe meer zij interfereren in de vrijheid van onderwijs. Scholen hebben voorts, als gevolg van de Wet passend onderwijs (2014), een zorgplicht voor leerlingen die extra ondersteuning behoeven. Zij zijn daarvoor afhankelijk van een nieuwe, regionale bestuurslaag (het regionaal expertisecentrum; REC) die boven de schoolbesturen staat. De scholen hebben daarmee niet alleen van doen met de rijksoverheid en gemeenten, maar ook met het regionaal bestuur.

Vervolgens is er de bemoeienis met de interne structuur van scholen, aangeduid als de *governance* (de Wet goed onderwijs, goed bestuur): versterking van de medezeggenschap, aanwijzingsbevoegdheid van de minister, een scheiding van bestuur en intern toezicht, enzovoort. Fusies van scholen worden op grond van de Wet fusietoets in het onderwijs getoetst door de minister van Onderwijs en die van Economische Zaken.

Ten slotte is er de kritiek op het thuisonderwijs, in het bijzonder indien ouders thuisonderwijs geven vanwege richtingbezwaren: de scholen in de (wijde) omgeving bieden niet het onderwijs van de richting die de ouders voor hun kinderen wensen. Het thuisonderwijs in Nederland zou daarmee veel restrictiever worden dan in de meeste ons omringende landen, omdat het erop lijkt dat richtingbezwaren niet meer worden geaccepteerd als grondslag voor thuisonderwijs. Staatssecretaris Dekker zet in een recente brief aan de Tweede Kamer uiteen dat thuisonderwijs aan ‘strengere voorwaarden’ wordt gekoppeld, waaronder kwaliteitseisen voor de thuisonderwijzers en toezicht door de onderwijsinspectie. Want elk kind, zo is de redenering, heeft recht op goed onderwijs<sup>12</sup> – waarbij de staatssecretaris kennelijk weet wat goed onderwijs is.

Laat ik duidelijk zijn: dit is het topje van de ijsberg. Het is overigens niet alleen ‘Den Haag’ dat meer grip wil krijgen op het onderwijs. Ook gemeenten proberen het huisvestingsbeleid van het onderwijs aan te grijpen om eigen beleidsdoelen te realiseren. Dan worden aan de toekenning van een vergoeding voor huisvesting voorwaarden gesteld. Er zijn de nodige gemeenten met een Lokale Educatieve Agenda.<sup>13</sup>

## NAAR MEER BEZIELING

Een teveel aan overheid maakt het onderwijs verstikkend. Het vakmanschap van docenten komt onvoldoende tot zijn recht. De betrokkenheid van ouders bij de school neemt af. En schoolbesturen zijn gevangen in regels en formulieren. De oplossing van een bevrijding van het onderwijs ligt in het subsidiariteitsbeginsel: de (her)erkenning van particulier initiatief. Alleen meer eigen verantwoordelijkheid van ouders, leraren en schoolbesturen kan de dominantie van de overheid terugdringen. Artikel 23 Grondwet maakt het mogelijk dat scholen opgericht worden op basis van een samenhangend denkkader: een geloof, een levensovertuiging of (met als richting de algemeen-bijzondere school) een pedagogische visie op opvoeding en onderwijs. Het is ongetwijfeld nodig dat de overheid op punten steun biedt aan het onderwijs, maar deze steun kan niet de inhoud en de vorm van het onderwijs betreffen. Binnen het onderwijs moet er ruimte zijn voor eigen ideeën over vorm en inhoud, voor vakmanschap en ambachtelijkheid van het leraarschap en voor betrokkenheid van ouders bij de gemeenschap die een school ten principale is. Het subsidiariteitsbeginsel houdt hier in dat overheid, maatschappelijke organisaties, markt en burgers samenspel bieden en dat zij in evenwicht tot elkaar staan. Hoe krijgen we dit evenwicht terug?<sup>14</sup> Hoe stellen we de hiervoor genoemde waarden weer centraal? Krijgen we de onderwijsvrijheid weer van het slot af?

## DOOR EEN RUIMER RICHTINGBEGRIIP

De sleutel zou een verruiming van het richtingbegrip kunnen zijn, in combinatie overigens met andere maatregelen, zoals een verlaging van het getalscriterium bij de oprichting van scholen en een andere, terughoudender invulling van de zorgplicht van de overheid voor het onderwijs. Het meest principieel en de kern hiervan is echter het herdefiniëren van het richtingbegrip. Richting kan nu alleen betrekking hebben op godsdienst en levensovertuiging: niet alleen is artikel 23 Grondwet zo ingericht dat bijzonder en openbaar onderwijs elkaars spiegelbeeld zijn, maar ook is in de relevante jurisprudentie (hiervoor weergegeven) het begrip richting duidelijk verbonden met godsdienst en levensovertuiging.

Het verdient aanbeveling om, naast de hiervoor genoemde andere maatregelen, deze opvatting te verlaten en het richtingbegrip ofwel te verruimen ofwel niet meer relevant te laten zijn voor het oprichten van een school (de zogenoemde richtingvrije planning). Het betekent derhalve een fundamentele herinterpretatie van artikel 23 Grondwet. Daarbij is relevant dat onder de Lager Onderwijswet tot 1920 ook een stelsel van richtingvrije

planning gold: de richting van de school was niet relevant voor bekostiging. Daarvoor gold alleen of er voldoende belangstelling van ouders was.

Richtingvrij is wel een wezenlijk ander concept dan een verruiming van het richtingbegrip. In het laatste geval zou een school wel een richting moeten hebben, blijkend uit (bijvoorbeeld) een samenhangend pedagogisch concept. Het voordeel van een verruiming van het richtingbegrip is dat, in tegenstelling tot de richtingvrije planning, zij nog steeds een mensbeeld veronderstelt dat vormgevend is aan onderwijs en opvoeding. Het betreft dan een onderwijsconcept dat door een groep ouders (en anderen) gezamenlijk wordt voorgestaan. Voor richtingvrije planning is de richting niet meer relevant.<sup>15</sup> De ouders van de hockeyclub kunnen, gechargeerd gezegd, in dat stelsel gezamenlijk een school oprichten. Zo'n school hoeft echter geen (duidelijke) koers te hebben en is, door het ontbreken van een samenhangend pedagogisch concept, niet bij voorbaat gericht op continuïteit. Bij een verruiming van het richtingbegrip is de richting, zoals gezegd, daarentegen nog wel degelijk van belang: het gaat er immers om ouders samen te brengen rond een gezamenlijk beleefd mens- en maatschappijbeeld.

Aan een verruiming van het richtingbegrip kleven, toegegeven, ook nadelen. Het is vanzelfsprekend primair aan de dragers van de vrijheid van onderwijs om te bepalen of hun samenhangend pedagogisch concept, hun stroming derhalve, als een richting kan worden aangemerkt. Maar de overheid zal, al was het maar vanwege de bekostiging, moeten toetsen of hier sprake is van een serieuze richting. Zij zal dat, uit de aard der zaak, slechts marginaal doen en aan de hand van zo veel mogelijk niet-inhoudelijke criteria. Desalniettemin lijken de bezwaren die kleven aan het richtingvrije plannen groter. Zoals hiervoor al gezegd: een school alleen gebaseerd op het aantal leerlingen kent het gevaar geen samenhang te hebben en daarmee niet echt een *schoolgemeenschap* te zijn. De keuze om aan een school een richting, breder dan nu het geval is, ten grondslag te leggen, zorgt ervoor dat de school minder 'los zand' is.

Er zijn voorwaarden voor het slagen van dit nieuwe stelsel. Ik noemde eerder al de noodzakelijke verlaging van de stichtingsdrempel. Die mag niet te hoog zijn, omdat de uitoefening van het grondrecht van de vrijheid van onderwijs anders illusoir wordt gemaakt. En de overheid, zowel de rijksoverheid als de gemeentelijke overheden, moet de terughoudendheid ten aanzien van het onderwijs niet alleen belijden, maar ook naleven. Dat vergt een omslag in denken: van regelgeving en controle naar het waarborgen van de vrijheid van onderwijs. Misschien is dat in de praktijk zelfs moeilijker dan enkel het juridisch verruimen van het richtingbegrip: het daadwerkelijk loslaten van schoolbesturen, leraren en ouders, en die zelf

laten bepalen wat zij goed onderwijs vinden. Een stelselwijziging lijkt nochtans noodzakelijk te zijn om die omslag te bewerkstelligen en het verruimen van het richtingbegrip kan zo'n stelselwijziging zijn.

#### SLOT

Het gaat er dus om de school te zien als een onderwijsgemeenschap met een gezamenlijk beleefd mens- en maatschappijbeeld. Deze school kent een samenhangend pedagogisch concept als richting. Dat bepaalt de koers van de school en geeft waarborgen voor haar continuïteit. Zo'n koers bepaalt ook de inrichting van de school. Aldus kunnen ouders, meer dan nu het geval is en zeker met reëlere kwantitatieve stichtingsnormen en een terughoudender overheid, een school oprichten en deze inrichten. Door dat niet langer voor te behouden aan godsdienstige of levensbeschouwelijke groeperingen kan de vrijheid van onderwijs nieuw leven worden ingeblazen. Zo kan de ruimte voor de eigen gemeenschap van de school, voor eigen beleid en voor het vakmanschap van de leraren worden hersteld.

#### Noten

- 1 De Bond KBV en de Bond KBVO waren de (toenmalige) landelijke vertegenwoordigers van het katholiek onderwijs. De ingestelde commissie bestond verder uit Theo Brok, Alfons Dölle, Wim Kaizer, Hein Pieper en Raymond Schlössels; secretaris was Nico Dullemans.
- 2 Het navolgende in deze paragraaf is gebaseerd op mijn annotatie van ABRvS 21 augustus 2013, *JB* 2013, 189.
- 3 KB 15 mei 1933, *AB* 1933, 543.
- 4 KB 11 november 1983, *AB* 1984, 109.
- 5 ABRvS 11 februari 1997, *AB* 1998, 28.
- 6 ABRvS 21 augustus 2013, *JB* 2013, 189.
- 7 Zie bijvoorbeeld Inspectie van het Onderwijs, *De sterke basisschool. Definitie en kenmerken*. Utrecht: Inspectie van het Onderwijs, 2009.
- 8 Vergelijk Freek Pardoel, 'Onderwijs opnieuw organiseren met geestverwanten. Theo Brok pleit voor radicale onderwijsvrijheid', *Schoolbestuur* 30 (2010), nr. 5, pp. 14-15.
- 9 Onderwijsraad, *Artikel 23 Grondwet in maatschappelijk perspectief. Nieuwe richtingen aan de vrijheid van onderwijs*. Den Haag: Onderwijsraad, 2012.
- 10 A.H.M. Dölle, 'De vrijheid van onderwijs in seculier en postmodern Nederland', in: H. Broeksteeg en A. Terlouw (red.), *Overheid, recht en religie*. Deventer: Kluwer, 2011, pp. 211-212.
- 11 M. Laemers, 'Vrijheid en voorschriften', in: Broeksteeg & Terlouw 2011, pp. 228-230.
- 12 *Kamerstukken II* 2015/2016, 31135, nr. 58.
- 13 Zie ook [www.delokaleeducatieveagenda.nl](http://www.delokaleeducatieveagenda.nl): 'De Lokale Educatieve Agenda is geïntroduceerd als een instrument om het lokaal onderwijsbeleid vorm en inhoud te geven (...).'
- 14 De strijd tegen overheidsbemoeienis in het onderwijs wordt wel de 'moderne schoolstrijd' genoemd (Dölle 2011, p. 211).
- 15 Ook de Onderwijsraad erkent dat een verruiming van artikel 23 Grondwet nodig is om het onderwijsstelsel zijn waarde te laten behouden. De raad is echter voorstander van richtingvrije planning (Onderwijsraad 2012).

# ‘Leraren, bevrijd jezelf van inmenging van bovenaf’

## *In gesprek met René Kneyber*

---

door *Jan Prij*

---

De auteur is redacteur van *Christen Democratische Verkenningen*.

*Zolang meer aandacht voor het geluid van leraren zich niet vertaalt in echte zeggenschap over de inhoud, de doelen en de beoordeling van het werk, blijft aandacht voor de professional een lege huls, vindt René Kneyber, docent en bestuursvoorzitter van de Stichting Beroepseer. ‘Deze beweging richting collectieve autonomie vraagt om een verandering van de verantwoordelijkheidsstructuur en om een omslag in het denken en doen van leraren zelf. Alleen als je als lerarencorps de eer van het vak hooghoudt, door zelf de kwaliteitsstandaarden vast te stellen waarop je elkaar aanspreekt, is bevrijding van inmenging van bovenaf vanuit Den Haag mogelijk.’*

Voor goed en bezielend onderwijs is het nodig dat leraren weer eigenaar van hun vak worden. Maar hoe doe je dat? Welke inzet van de school, de beroepsgroep en het beleid past daarbij? René Kneyber denkt veel na over deze vragen. Hij is leraar wiskunde op een vmbo, heeft als docent zitting in de Onderwijsraad, is bestuursvoorzitter van de Stichting Beroepseer en columnist van *Trouw*. Samen met Jelmer Evers was hij eind-

redacteur van het succesvolle boek *Het Alternatief. Weg met de afrekencultuur in het onderwijs!* uit 2013. Van dat boek verscheen dit jaar onder de titel *Flip the system* een Engelse versie,<sup>1</sup> en in Nederland verscheen het vervolgboek *Het Alternatief II. De ladder naar autonomie*.<sup>2</sup>

Volgens Kneyber zijn leraren niet veroordeeld tot een slachtofferrol en kunnen zij zichzelf bevrijden van inmenging van bovenaf door zelf hun professionele rol serieuzer te

nemen dan zij nu doen. Hij is positief gestemd over recente beleidswijzigingen die de daadwerkelijke uitoefening van zeggenschap door leraren handen en voeten geven. Dat neemt echter niet weg dat nog veel zaken de daadwerkelijke uitoefening van collectieve zeggenschap in de weg staan. Zo is het functioneren van veel stichtingsbesturen, die te ver van de praktijk af staan, hem een doorn in het oog. Dat wordt, zo kondigt Kneyber alvast aan, het centrale onderwerp van *Het Alternatief III*, dat al weer in de maak is.

‘Wij zeggen in *Het Alternatief* uit 2013: we moeten van een afrekencultuur naar een cultuur van collectieve autonomie waarin leraren verantwoording afleggen aan elkaar. De afrekencultuur is in Nederland sinds de commissie-Dijsselbloem dominant geworden. De commissie stelde terecht dat de leraar zijn vak weer moest terugkrijgen. Maar de schaduwzijde van dit rapport was dat er tegelijkertijd een sterke nadruk kwam te liggen op top-down sturen op output, internationale rankings, Cito-scores en dergelijke. Maar deze top-down manier van politieke sturing op resultaat helpt niet om de leraar weer aan het stuur te krijgen. Sterker nog, ze draagt juist bij aan de deprofessionalisering en aan een ongewenste blikvernaauwing op wat onderwijs is.’

‘Er is, zo vonden wij, een andere weg denkbaar dan het neoliberale onderwijsbeleid dat daarmee in gang werd gezet, ook gezien de negatieve ervaringen daarmee in andere landen. De retoriek klinkt heel verleidelijk. Er wordt gezegd: “Wij gaan over het *wat* en jullie bepalen *hoe* jullie dat willen bereiken.” Maar zo werkt het niet. Feitelijk wordt het *wat* ook sturend voor het *hoe*, zeker als vooral naar meetbare resultaten wordt gekeken. Zolang meer aandacht voor



het geluid van leraren zich niet vertaalt in echte zeggenschap over de inhoud, de doelen en de beoordeling van het werk, blijft aandacht voor de professional een lege huls.’

#### PAARD VAN TROJE

‘We hebben, zo merkten wij tijdens het maken van *Het Alternatief*, in feite een Trojaans paard in het onderwijsveld binnengehaald. Leraren zeiden tegen ons: “Ja, ik ben tegen een afrekencultuur”, maar ons pleidooi voor verantwoording in de vorm van het versterken van de professionele governance werd minder gemakkelijk omarmd. Deze beweging richting collectieve autonomie vergt een omslag in het denken en doen van leraren zelf. Alleen als je zelf als lerarencorps de eer van het vak hooghoudt, door zelf de kwa-



liteitsstandaarden vast te stellen waarop je elkaar aanspreekt, is bevrijding van willekeurige inmenging van bovenaf vanuit Den Haag mogelijk.’

‘We willen uitdrukkelijk niet blijven hangen in het slachtofferperspectief. Als je zelf niets aan kwaliteitshandhaving doet, is het heel logisch dat er derden komen die zeggen: “Als jullie het niet doen, doen wij het wel.”’

‘Dit vraagt van leraren dat ze zich meer dan zij nu doen als beroepsgroep organiseren. Dat er gezamenlijke kwaliteitsstandaarden worden ontwikkeld waarop je elkaar aanspreekt. En dat er collega’s op bezoek komen voor collegiale toetsing in plaats van de onderwijsinspectie. Er zijn tal van manieren om de kwaliteit van het vak hoog te houden, niet door de gangbaar geworden verticale manieren van accountability, maar door het aan elkaar verantwoording afleggen over het werk dat je doet, of door diverse vormen van nascholen te volgen en door registratie in een lerarenregister. Allemaal zaken die bij de status van professional horen.’

‘Nu is de verantwoording gericht naar boven. De leraar legt verantwoording af aan de schoolleiding, de schoolleiding aan het bestuur, de inspectie aan Den Haag. Maar het systeem zou andersom (gekanteld of “geflipt”) ingericht moeten zijn. Leiderschap en bestuur zouden uiteindelijk dienend moeten zijn aan de vragen van leraren: Wat kunnen wij doen om leraren te ondersteunen? Wat hebben zij nodig voor goed onderwijs? In zo’n geflipt systeem kan weer de vraag centraal staan wat een school kan en moet doen voor een kind, in plaats van wat het kind kan bijdragen aan de scores en reputatie van een school.’

‘Interessant is dat Den Haag er inmiddels wel van overtuigd is geraakt dat het goed

zou zijn dat de leraren zich meer als professionals zouden organiseren. We weten ook uit ervaringen met andere landen dat minder toezicht, meer collectieve autonomie, en de eer van het vak hooghouden, in het systeem tot verbetering van de kwaliteit van onderwijs leiden. Den Haag is feitelijk verder dan de beroepsgroep zelf. Docenten zeggen: “Ik ben een professional”, maar ze vertonen nog weinig kenmerken van professionaliteit.’

‘Hoe dat komt en hoe de beweging van slachtoffer naar professionele voortrekker wél gestalte kan krijgen, werken we onder meer verder uit in *Het Alternatief II*, dat dit jaar verscheen. Het blijkt ingewikkeld te zijn om leraren na decennialange top-down sturing weer in beweging te krijgen, gewoon omdat ze dat niet gewend zijn. Dat is in feite waar ons tweede boek over gaat, waarin ook ervaringen staan beschreven uit landen waar ze al langere tijd met zo’n geflipt systeem werken (Schotland, Canada, Singapore). Niet alleen de demotiverende managementstijl uit het verleden is daar debet aan, ook de onderschatte rol van de schoolleiding. De Nederlandse schoolleiding bemoeit zich internationaal gezien het minst

.....  
.....  
*De Nederlandse schoolleiding  
bemoeit zich internationaal  
gezien het minst met wat er in  
de klas gebeurt. Ze is vooral  
veel tijd kwijt aan vergaderen*  
.....  
.....

met wat er in de klas gebeurt. Ze is vooral veel tijd kwijt aan vergaderen en aan allerlei administratiedruk. Interesse voor wat er in het klaslokaal gebeurt en wat daar nodig is,



is er niet bij. Leraren moeten bijvoorbeeld zelf maar uitzoeken hoe ze nieuwe leermethodes, niet door henzelf bedacht, moeten invoeren. Dat is echter niet wat wij onder “professionaliteit” verstaan; dat gedijt namelijk pas bij samenspraak en bij het gezamenlijk opstellen van doelen. Veel “implementatie” van beleid, zoals de invoering van beter rekenonderwijs, is door dit gebrek aan inspraak en samenspraak gewoon mislukt. In andere landen is het veel makkelijker en beter gegaan.’

‘Zoals gezegd: in *Het Alternatief II* werken we ook uit hoe een ontwikkeling richting collectieve autonomie eruit kan zien. Wij focussen op het voeren van een dialoog over de doelen en de kwaliteitsstandaarden waaraan het onderwijs zou moeten voldoen. Ga hierover het gesprek aan met leraren en zet daar ook mensen met andere expertise bij. Maak leraren weer de eigenaar van het eigen curriculum. Geef ze liefst ook medezeggenschap in de wijze waarop onderwijsgeld besteed wordt. Dit onderwerp zal uitgebreid aan bod komen in ons volgende boek: *Het Alternatief III*. Binnen de huidige structuur van op afstand opererende stichtingsbesturen die een zak geld van Den Haag krijgen, is de besteding van onderwijsgeld ondoorzichtig geworden, hetgeen al tot diverse ontsporingen heeft geleid. Het feit dat het onderwijs in Nederland nog zo goed is, is met name te danken aan leraren die ondanks al het beleid en bestuurlijk gedoe gewoon hun werk zijn blijven doen.’

#### GEEN SYMBOLISCHE, MAAR WERKELIJKE ZEGGENSCHAP

‘De inzet van het boek en de follow-up ervan is om te bereiken dat de kennis en de exper-

tise van de leraren niet alleen op een symbolische manier worden gebruikt, maar ook daadwerkelijk worden benut. Leraren moeten op posities zitten waar ze daadwerkelijk zeggenschap over de besluitvorming en het onderwijsbeleid hebben. Voor een deel is dat ook gelukt. Er hebben nu bijvoorbeeld leraren zitting in de Onderwijsraad; dat was vroeger niet zo. De Onderwijsraad werd vroeger gezien als een ivorentoreninstituut, maar dat er nu twee leraren in de raad zitten en dat we zichtbaar zijn, zorgt ervoor dat hij nu door het veld veel serieuzer wordt genomen. Een ander voorbeeld is dat er bij het Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen leraar-ambtenaren zijn die meeschrijven aan beleid. Er is daardoor meer uitwisseling tussen wat in de Hoftoren gebeurt en de praktijk. Dat werkt verbindend en geeft vertrouwen. We weten uit ervaring: het beleid wordt beter als het mede vormgegeven wordt door mensen die ook in de praktijk werken.’

‘*Het Alternatief* vindt internationaal veel weerklank. De neoliberale sturingsfilosofie zien we terug in veel landen en ook de wens het anders te gaan doen. Met ons Engelstalige boek hoopten we leraren te inspireren om in de eigen context een eigen “Flip the system”-boek te maken en dat is ook gebeurd. Na Engeland en Zweden, is er nu, naar het schijnt, ook een “Flip the system”-boek voor Turkije in de maak. Dat betekent dat er ook in het internationale onderwijsveld veel in beweging is.’

‘Interessant is dat tegenwoordig Nederland als koploper wordt gezien in het streven om de positie van leraren te verbeteren, zodat ze ook daadwerkelijk zeggenschap kunnen uitoefenen over de invulling van hun vak. Niet alleen in de Onderwijsraad,

maar ook in het Platform Onderwijs2032, dat gaat over de vormgeving van het toekomstig curriculum, zitten nu leraren. Daarnaast gaat ook de onderwijsinspectie experimenteren met meer professionele governance. Langzaam beweegt het dus politiek gezien de goede kant op, richting het vormgeven van collectieve verantwoording, de ontwikkeling van professionele standaarden en de uitoefening van eigenaarschap. Daarbij is het van belang om consistent beleid in die richting te blijven voeren. Stabiel beleid is belangrijk, maar daarbij gaat het vaak mis. De steeds weer terugkerende stapeling van

het ene beleid op het andere zorgt voor onrust en onvrede in het veld. Daarmee is de kwaliteit van het onderwijs niet gediend. Het is nu aan de beroepsgroep zelf om te laten zien dat ze zichzelf ook daadwerkelijk van inmenging van bovenaf bevrijden kan.’

---

*Noten*

- 1 Jelmer Evers en René Kneyber (red.), *Flip the system. Changing education from the ground up*. Londen/New York: Routledge, 2015.
- 2 René Kneyber en Jelmer Evers (red.), *Het Alternatief II. De ladder naar autonomie*. Culemborg: Phronese, 2015.

*Michel Rog*

## ‘Overheidsactivisme in het onderwijs moet stoppen’

Zijn geschiedenisleraar wakkerde in Michel Rog, de huidige woordvoerder Onderwijs van de CDA-Tweede Kamerfractie, een vuurtje aan. ‘Deze man was een verhalenverteller pur sang en zette mij ertoe aan in de bibliotheek geschiedenisboeken te lezen. Dit inspirerende voorbeeld, en mijn interesse voor samenleving en staatkunde, maakten dat ik koos voor de lerarenopleiding maatschappijleer.’ Twee jaar doceerde Rog op een middelbare school waar hij daarna nog jaren bij betrokken bleef. ‘Het was een mooie tijd, maar de wereld die ik onderwees trok mij ook zelf. Ik kreeg de kans om in de vakbond aan de slag te gaan en werd uiteindelijk voorzitter van CNV Onderwijs.’

Meer dan ooit staat het onderwijs in het brandpunt van de maatschappelijke belangstelling. Hoe moet dat worden gewogen? ‘Aandacht voor onderwijs is goed, maar moet niet uitmonden in politiek interventionisme. Op scholen zijn vele waardevolle initiatieven zichtbaar; leraren bezinnen zich op goed onderwijs en nieuwe onderwijsvormen worden opgezet. De overheid laat zich evenmin onbetuigd, vooral via het Platform Onderwijs2032, maar ook met de Nationale Wetenschapsagenda en bijvoorbeeld in de recente discussie over de schaalgrootte van mbo’s.’

Hoopgevend acht Rog de kritische discussies over rendementsdenken, de onderwijskwaliteit en de roep om Bildung. ‘Maar tegelijkertijd zie ik dat het beleid eenzijdig inzet op



FOTO: DIRK HOL

MICHEL ROG (1973)

Tweede Kamerlid namens het CDA.

nutsdenken en de voedingsbodem voor slecht onderwijs vergroot. Ik ben benieuwd naar wat minister Bussemaker eigenlijk verstaat onder vorming. Als we daarover de diepte ingaan, wordt glashelder hoezeer het christendemocratische mens- en maatschappijbeeld verschilt van de visie van dit kabinet, en overigens ook van het onderliggende mensbeeld dat D66 en GroenLinks aanhangen.’

\* \* \*

‘Vanuit welk idee over het kind het onderwijsbeleid wordt vormgegeven? In Den Haag

wordt vol ingezet op het individualisme. De samenhang in de samenleving en in het onderwijscurriculum wordt nauwelijks meer gezien. In het hoger onderwijs gaat het bijvoorbeeld om de rechten van studenten, wier keuzevrijheid en invloed moeten worden gemaximaliseerd, van het samenstellen van een eigen vakkenpakket tot het beoordelen van docenten. Medezeggenschap is tot op zekere hoogte prima, maar te veel democratisering is een slecht idee dat kan resulteren in een verdere teruggang van de onderwijskwaliteit. Het leidt tot tentamengericht onderwijs, docenten die geneigd zijn een oogje dicht te knijpen en incoherente curricula. Ik heb geen bezwaar tegen studenten die extra vakken volgen omdat zij die interessant vinden, maar het hoort bij volwassenwording om te leren dat je niet alles naar je hand kunt zetten.'

'Het lageronderwijsbeleid wordt in toenemende mate gebaseerd op het idee dat kinderen de toekomstige schakeltjes in het succes van de BV Nederland zijn. Vanuit deze blikvernuwing – het kind als *homo economicus* in wording – wil dit kabinet heel gedetailleerd voorschrijven wat kinderen moeten leren. Het is kortom een vreemde gewaarwording om te zien dat er enerzijds kritisch wordt gediscussieerd over rendementsdenken, terwijl er anderzijds krachtige impulsen aan worden gegeven.'

'Dit denken doortrekt ook het Platform Onderwijs2032. Als uitgangspunt heeft staatssecretaris Dekker gekozen voor wat 4-jarige kinderen moeten kunnen om op de arbeidsmarkt van 2032 uit de voeten te kunnen. Ik vind dat veelzeggend én armoedig. Het leidt tot een ongekend overheidsinterventionisme. Niet alleen wordt straks voorgeschreven *wat* kinderen moeten leren, maar ook *hoe* en *wanneer*, bijvoorbeeld Engels vanaf 4 jaar. Met ronken-

de mantra's als maatwerk, *blended learning*, vakoverschrijdend werken en *21st century learning skills* gaat het totale onderwijs op de schop, omdat Nederland anders de aansluiting met de wereldeconomie zou verliezen. Intussen dreigen onderscheiden vakken te verdwijnen zonder dat men zich in bredere zin rekenschap geeft van de consequenties daarvan voor de onderwijskwaliteit en de persoonsvorming van het kind. Nederland stevent af op een zeer onwenselijke nationalisering van het onderwijs, omdat we een kosmopolitische elite op basis van een onrealistisch wereldbeeld het beleid laten bepalen.'

\* \* \*

'Vanuit de christendemocratie bezien moet een geheel andere weg worden ingeslagen. Het gaat niet boven alles om het klaarstomen van individuen voor de arbeidsmarkt of om de socialisatie van kinderen, maar om persoonsvorming. Jongeren moeten handvatten aangekeerd krijgen, zodat ze als volwassene bestand zijn tegen de uitdagingen van de samenleving en het mens-zijn. Zoiets gebeurt door een leermeester die een leerling inwijdt in een wereld waar hij meer van afweet. Onderwijs kan niet zonder zo'n kader, noch zonder grenzen.'

'De kracht van het Nederlandse onderwijs schuilt in vrijheid en pluriformiteit. Niet alleen doet dit recht aan het nauwe verband tussen opvoeding en onderwijs, maar het geeft reformatorische scholen, vrije scholen, iPad-scholen enzovoort de kans zich te bewijzen. De overheid moet ingrijpen waar het misgaat en bepaalde eindtermen bepalen, maar verder kan ze zich terugtrekken. Het is aan de scholen hoe de gestelde doelen te bereiken. De positie van de leraar mag hierin worden versterkt. Wat mij betreft krijgen zij meer tijd en ruimte om zichzelf en hun onderwijs te ontwikkelen.'

# Grondslag- en perspectiefdenken: over twee grondtonen van hedendaags christelijk onderwijs

*Voor velen is de verbinding van een levensbeschouwelijke inspiratie met de dagelijkse onderwijspraktijk een prangende vraag geworden. Zoekt men het antwoord in een bepaalde godsdienstige schoolidentiteit, dan is sprake van grondslagdenken. Perspectiefdenken draait de volgorde in het denken over identiteit fundamenteel om. In plaats van eerst het waaruit, de godsdienstige grondslag, met elkaar vast te stellen, bepaal je eerst met elkaar het waartoe. Pas na het waartoe wordt de vraag gesteld naar het waaruit. Voor het waaruit kan vervolgens geput worden uit meerdere, elkaar voedende, levensbeschouwelijke inspiratiebronnen.*

---

door *Taco Visser & Dick den Bakker*

---

Visser is adviseur Identiteit en Den Bakker is directeur Onderwijs en Identiteit van Verus.

WAT IS CHRISTELIJK OF KATHOLIEK ONDERWIJS? Toen het ontstond, was het antwoord duidelijk. Onderwijs van en voor orthodox-protestanten of van en voor katholieken. Dit onderwijstype zorgde ook voor maatschappelijke emancipatie van beide groepen. Maar wat is dit onderwijs nu? De percepties van 'christelijk' of 'katholiek' onderwijs<sup>1</sup> kunnen tegenwoordig heel divers zijn, van 'gelovig onderwijs' via 'ontstaan uit die tradities' tot 'das war einmal' of ronduit afwijzende connotaties.

In dit artikel worden twee grondtonen, paradigma's eigenlijk, van

christelijk en katholiek onderwijs in de eenentwintigste eeuw besproken: grondslag- en perspectiefdenken.<sup>2</sup> Scholen die een van deze paradigma's kiezen, willen niet (meer) in levensbeschouwelijke zin (handelings)verleggen zijn, zoals is te horen in deze veel gebezigde uitspraak: 'Onze school is niet meer katholiek (of christelijk), maar we hebben wel katholieke (of christelijke) waarden.' Voorbij dit soort verhullende taal vragen beide paradigma's levensbeschouwelijke en pedagogische moed van scholen én van hun medewerkers. Na hierna eerst de paradigma's te schetsen, eindigen we met een schoolvoorbeeld.

#### GRONDSLAGDENKEN

Als je onderwijsmensen vraagt naar hun schoolidentiteit en zij beginnen over van alles wat te maken heeft met de *christelijke* identiteit, neigen zij naar wat wij grondslagdenken zijn gaan noemen. In deze denkwijze wordt de schoolidentiteit primair bepaald door de godsdienstige schoolgrondslag. De grondslag verwoordt de gezamenlijke godsdienstige bron van waaruit onderwijs, opvoeding en vorming gestalte krijgen. Van daaruit wordt telkens gezocht naar de doorwerking van het christelijk geloof in het onderwijs en de opvoeding en vorming. Het *waartoe* van het onderwijs wordt dus sterk bepaald door het *waaruit* van de grondslag. We zien dit denken veelal terug in orthodox-protestantse scholen en evangelische en gereformeerde scholen. Men kan deze scholen ook 'traditiescholen' noemen.<sup>3</sup>

Grondslagdenken gaat er verder van uit dat de grondslag door iedereen gedeeld wordt: bestuur, medewerkers, leerlingen en ouders. Christelijke scholen zijn in dit denken van, door en voor christenen, net als ten tijde van de oprichting van confessioneel onderwijs en de verzuiling. Als antwoord op de toegenomen levensbeschouwelijke individualisering en diversiteit in de samenleving is de grondslag van de school in het huidige grondslagdenken in christelijke of kerkelijke zin wel een brede. Het aanname- en personeelsbeleid blijft echter christelijk van karakter, in die zin dat er in dat beleid van uitgegaan wordt dat alle medewerkers christenen zijn. Voor leerlingen geldt dat in principe ook, en daarom wordt leerlingen en ouders gevraagd de grondslag te onderschrijven.

De christelijke grondslagschool is dus exclusief christelijk van karakter. Christelijk betekent dat je als medewerker persoonlijk ook christelijk gelooft en je inspiratie en oriëntatie uit de Bijbel haalt. Diversiteit is christelijke diversiteit. Medewerkers verschillen in hun opvattingen over en interpretaties en uitingsvormen van het christelijk geloof, maar voor iedereen is de christelijke grondslag de norm voor het eigen leven en het werken op de

school. Op grondslagscholen delen medewerkers met elkaar het christelijk geloof.

Het grondslagdenken over identiteit heeft, zoals aangestipt, oude papieren. Het is ooit de reden geweest voor de schoolstrijd en de drijvende kracht van het verzuilde onderwijsbestel. Het grondslagdenken komt dan ook alom voor, ook buiten orthodox-christelijke grondslagscholen. Zo zijn er christenen op andere christelijke scholen die het als grondslagdenker betreuren dat de christelijke schoolidentiteit in hun ogen verwaterd is. Ook zijn er grondslagdenkers op openbare scholen en andere bijzondere scholen. Zij beschouwen bijvoorbeeld alleen orthodox-christelijke scholen als echte christelijke scholen, omdat die een strikt grondslagbeleid hanteren, net zoals hun eigen schooltype. Grondslagdenkers vinden dan ook herkenning bij elkaar, hoewel ze inhoudelijk een tegenovergestelde grondslag kunnen vertegenwoordigen en elkaar inhoudelijk gezien in feite afwijzen.

#### PERSPECTIEFDENKEN

Perspectiefdenken over schoolidentiteit, het andere paradigma voor christelijk en katholiek onderwijs, begint niet met de vraag naar het waaruit, de godsdienstige grondslag van de school. Perspectiefidentiteit betekent dat je eerst met elkaar het *waartoe* van onderwijs, opvoeding en vorming bepaalt. Wat is de bedoeling van onderwijs, opvoeding en vorming? Wat zijn de onderwijskundige, pedagogische, maatschappelijke, sociale, morele en levensbeschouwelijke doelen van de school? Wat is onze droom, ons perspectief, voor leerlingen, en voor hun bijdrage aan de samenleving van de toekomst? In dit bezinnings- en visieproces zal de vraag 'als vanzelf' naar boven komen waar iedereen de inspiratie voor deze doelen en bedoelingen vandaan haalt. Iedereen kan daarvoor putten uit de eigen levensbeschouwelijke inspiratie; zij die zich als christenen of katholieken beschouwen, zullen protestantse of katholieke inspiratiebronnen aanwenden. Ook door de (protestants-christelijke of katholieke) naam en onderwijstraditie van de school zal een christelijke visie op onderwijs, mens en maatschappij

*De volgorde in denken over identiteit is bij perspectiefdenken fundamenteel gedraaid*

worden ingebracht. Tegelijkertijd komt er in dit bezinningsproces ruimte voor andere levensbeschouwelijke inspiratiebronnen.

De volgorde in denken over identiteit is fundamenteel gedraaid.

In plaats van eerst het *waaruit*, de

godsdienstige grondslag, met elkaar vast te stellen, bepaal je eerst met elkaar het *waartoe*. Pas na het *waartoe* wordt de vraag gesteld naar het

*waaruit*. Voor het *waaruit* kan vervolgens geput worden uit meerdere, elkaar voedende, levensbeschouwelijke inspiratiebronnen.

Het perspectiefdenken over identiteit is dus inclusief christelijk. Gezocht wordt naar wat mensen vanuit verschillende bronnen met elkaar delen in hun visie op onderwijs, opvoeding, vorming en samenleven. Qua levensbeschouwelijke bronnen zijn christelijke, katholieke en andere bronnen en zienswijzen mogelijk. Levensbeschouwing op zich is al minder gericht op een godsdienstige (groeps)interpretatie en wordt individueler van karakter. Diversiteit is in dit type scholen dan ook levensbeschouwelijke diversiteit.

Het perspectiefdenken is bovendien inherent zingevend van karakter. Het continu stellen van de waartoe-vraag roept de zingevingsdimensie vanzelf op. Vragen naar waartoe medewerkers onderwijs geven, vraagt per definitie naar hun persoonlijke motivatie en inspiratie, dus zingeving. Wat is de zin van jouw werk? Vragen naar het waartoe van onderwijs doet dat ook. Wat is de zin van onderwijs en vorming? Waarom geven we eigenlijk onderwijs? Wat is daar de bedoeling van? Hetzelfde geldt voor het waartoe van christelijk of katholiek onderwijs. Wat is daar de zin en de bedoeling van?

Het begrip identiteit is in het perspectiefdenken ten slotte meerdimensionaal van karakter. Identiteit betekent niet *de principe religieuze* identiteit, dat is grondslagdenken, maar alles wat deze school *de facto* tot school maakt.<sup>4</sup> Schoolidentiteit betekent hier het vanuit de onderwijspraktijk integreren van de onderwijskundige, pedagogische, maatschappelijke, organisatorische en levensbeschouwelijke dimensies van de school.

#### SEMANTISCH EN PRINCIPIEEL VERSCHIL

In het voorgaande onderscheiden wij beide paradigma's sterk van elkaar, voor sommigen mogelijk te sterk. In hoeverre werken grondslagscholen immers niet óók aan een perspectief? En hebben perspectiefscholen ook geen grondslag? En is een grondslag niet hetzelfde als een richtinggevend principe? Terechte vragen. Ons onderscheid lijkt dan ook meer semantisch dan principieel. Toch is er een principieel verschil tussen beide paradigma's.

Een grondslagschool werkt aan het perspectief, het waartoe van het onderwijs, vanuit een vooraf bepaald levensbeschouwelijk kader, de religieuze grondslag met zijn bandbreedte. Vanuit dat vastgelegde kader wordt aan het waartoe van het onderwijs richting gegeven. Het waartoe krijgt daardoor een bepaalde kleur mee en de dialoog over het perspectief is op grondslagscholen een dialoog over de vraag of medewerkers dezelfde grondslag delen.

Een perspectiefschool werkt vanuit een grondslag die open, meerkleu-



rig, dialogisch en samen zoekend van karakter is. In hun werken aan het gezamenlijk perspectief zoeken medewerkers van een perspectiefschool vanuit diverse inspiratiebronnen naar een verbindende kleur of een kleurenpalet. Die zoektocht vraagt om een continue dialoog met elkaar, waarin het gezamenlijk perspectief én de gezamenlijke grondslag worden bepaald. Die grondslag fungeert voor een tijd als kader, maar kan in de continue dialoog telkens meeveranderen met de gezamenlijke inzichten die daarin worden opgedaan.

Het denken over autoriteit van de Vlaamse psycholoog Paul Verhaeghe helpt dit verschil te verduidelijken.<sup>5</sup> Traditioneel is volgens hem autoriteit, die in vroeger tijden ook vaak religieus gegrond was, patriarchaal gefundeerd. Het heeft dus een patriarchale grondslag. Verhaeghe stelt voor die vorm van autoriteit te veranderen in een vorm van autoriteit die een groep mensen gezamenlijk bepaalt en vormgeeft. In het geval van onderwijs en opvoeding doelt hij dan op de groep mensen rond de leerlingen, dus schoolmedewerkers en ouders, mogelijk uitgebreid met andere betrokken partijen, zoals voor- en naschoolse opvang. Net zoals deze bewust samengestelde verzameling van mensen met elkaar de autoriteit in onderwijs en opvoeding bepaalt, gebeurt dat in perspectiefscholen met het waartoe. Dus toegepast op beide paradigma's hebben grondslagscholen een voorkeur voor de traditionele opvatting over autoriteit, en perspectiefscholen voor Verhaeghes groepsopvatting.

#### LEVENSBESCHOUWELIJKE MOED

Beide paradigma's beogen de levensbeschouwelijke dimensie van de school te vitaliseren en te verbinden aan onderwijs, opvoeding en vorming. Zoals gezegd, het gaat niet meer om verhullend taalgebruik als 'We hebben (nog wel) christelijke/katholieke waarden' of 'We staan (nog wel) in die traditie' en daar blijft het dan bij; concreter wordt het niet. In een post-moderne wereld, stelt de filosoof Charles Taylor, is alles een optie geworden, ook je levensbeschouwing en levenswijze.<sup>6</sup>

Het grondslagdenken kiest hierbij voor een specifieke religieuze bandbreedte en wil daarvoor het onderlinge christelijke geloofsgesprek stimuleren van waaruit onderwijs, opvoeding en vorming in de school gekleurd worden. Dat vraagt om levensbeschouwelijke moed over kerkmuren heen.

Het perspectiefdenken vraagt een andersoortige moed. Iedereen moet zich dan levensbeschouwelijk uitspreken en daarover in dialoog gaan. Niemand kan zich verschuilen achter de godsdienstige grondslag of de weerstand daartegen. Niemand kan anderen normeren aan een godsdienstige grondslag noch daarop beoordeeld worden. Niemand heeft de levens-

*Perspectiefdenken vraagt levensbeschouwelijke moed om eigenheid, geloof, kwetsbaarheid, menselijkheid, spiritualiteit en zingeving te delen*

beschouwelijke waarheid in pacht, noch de waarheid dat niets waar is. Het perspectiefdenken vraagt dus van alle medewerkers de levensbeschouwelijke moed om eigenheid, geloof, kwetsbaarheid, menselijkheid, spiritualiteit en zingeving te delen.<sup>7</sup> Het vraagt van je om je als bezielend mens te tonen in het werk

en om de dialoog in de school te voeren over ieders motivatie en inspiratie als (vak)mens en ieders geloof en hoop als zinzoeker, -vinder, -verliezer en -ontvanger.

#### SCHOOLVOORBEELD

We denken dat perspectiefdenken de toekomst is voor veel christelijke en katholieke scholen in Nederland. Natuurlijk zullen er grondslagscholen blijven en ook zullen er scholen zijn die het perspectiefdenken niet willen aangaan en hun christelijk of katholiek karakter zullen opgeven.

We eindigen ons artikel graag met een schoolvoorbeeld van perspectiefdenken, omdat dit paradigma momenteel het uitdagendst is. Het betreft het zogenoemde *Kwaliteitskompas*, opgesteld door de Federatie Christelijk MBO, een federatie van elf mbo-instellingen. Dit kompas is ontwikkeld in een bezinningsproces onder begeleiding van Verus over de vraag naar het waartoe van het christelijk mbo. Wat is volgens ons de onderwijspedagogische bedoeling daarvan? En wat bedoelen we met 'christelijk', en wat zegt het 'christelijke' over ons als mbo-instellingen? Gaan we daarover in het bestuur en in onze scholen in gesprek? De Federatie heeft dit *waartoe* uiteindelijk uitgedrukt in een perspectief, dat in tien punten in het *Kwaliteitskompas* is beschreven. Daarin klinkt ook door *waaruit* deze mbo-scholen hun onderwijskundige, pedagogische, maatschappelijke en christelijke inspiratie putten.

#### KWALITEITSKOMPAS

Het *Kwaliteitskompas* van de Federatie Christelijk MBO geeft in de inleiding onder meer een uitspraak weer van wijsgerig pedagoge Lea Dasberg. Zij schreef ruim dertig jaar geleden dat volwassenen 'jongeren horen te stimuleren en te vragen hun bijdrage te leveren aan de droom voor de toekomst van de wereld'.<sup>8</sup> De inleiding citeert vervolgens uit het lied 'Wie dan wel?' van Paul van Vliet: 'Als wij niet meer geloven dat het kan, wie dan wel?'

(...) Als wij er niet in slagen de ideeën aan te dragen voor een kans op betere dagen, wie dan wel? (...) En als wij er niet voor zorgen dat de toekomst is geborgen voor de kinderen van morgen, wie dan wel?' Ten slotte volgt de tekst van het *Kwaliteitskompas*, die we hier integraal overnemen:

Het christelijk mbo leeft vanuit een droom voor een betere wereld en samenleving waaraan jongeren met een beroepsopleiding hun beroepsmatige en persoonlijke bijdrage mogen en kunnen leveren. Het onderwijs dat wij als christelijke mbo-instellingen voorstaan, is onderwijs dat voldoet aan de tien punten van het *Kwaliteitskompas* van de Federatie Christelijk MBO. Dat is onderwijs dat:

1. persoonlijke ontwikkeling stimuleert en socialiseert in goede beroepsuitoefening
2. persoonlijke kwaliteiten en talenten vermeerdert en beroepskennis en -vaardigheden aanleert
3. zelfvertrouwen, sociaal vermogen en maatschappelijke openheid van mensen vergroot
4. mensen doet samenwerken en dialogiseren in de context van beroep en samenleving
5. ruimte biedt voor zowel innovatie, dynamiek en creativiteit als reflectie, rust en traditie
6. om leert gaan met ervaringen van succes en falen, van tegoed en tekort, van geluk en pech, van vreugde en verdriet, van zin en betekenisloosheid, in beroep, maatschappij en persoonlijk leven
7. het onderlinge gesprek stimuleert over authentieke ervaringen, inspiratiebronnen, keuzes en visies in beroepsmatig, beroepsethisch, maatschappelijk en levensbeschouwelijk perspectief
8. open oriënteert op een christelijke mens- en levensvisie, christelijke waarden en godsbeleving,
9. ontmoeting voorstaat tussen alle mensen, hoe verschillend hun herkomst en identiteit ook is op cultureel, maatschappelijk, persoonlijk, politiek en religieus gebied
10. inspireert te dromen van en te werken aan een humane, solidaire en duurzame wereld, waarin alle mensen leven met respect, aandacht, inzet en verantwoordelijkheid voor elkaar en de aarde.

#### BESLUIT

Wie deze tien punten van het *Kwaliteitskompas* leest, zal opmerken dat de eerste punten onderwijspedagogisch van aard zijn en niet levensbeschouwelijk. Dat kenmerkt perspectiefdenken. Dit geeft eerst antwoord op het

waartoe van het onderwijs, in dit geval: persoonlijke ontwikkeling, talentontwikkeling, ontwikkeling van zelfvertrouwen en sociaal vermogen, het belang van samenwerking en dialoog, van actie en reflectie enzovoort.

De daaropvolgende punten geven steeds meer het mens- en wereldbeeld weer waaruit voor dit perspectief geput is: dat mensen en het leven niet af zijn, maar rafelranden hebben; dat het intermenselijke gesprek en dito ontmoeting zin hebben en geven; dat een christelijke mens- en levensvisie van betekenis is; dat iedereen uitgedaagd wordt de eigen bijdrage te leveren aan de droom van een betere wereld voor iedereen. Een christelijke verstaander herkent hierin mogelijk diverse Bijbelse noties, maar de socialist, humanist, moslim, liberaal, ietsist, nieuw-spiritueel, hindoestaan en individualist zouden zich er net zo goed in kunnen herkennen.

Vanuit grondslagdenken zou dit kompas er zeker op twee manieren anders uitzien: de hiervoor genoemde levensbeschouwelijke diversiteit zou niet zo breed zijn als in het huidige kompas en de religieuze grondslag en inspiratiebronnen zouden juist als eerste genoemd worden.

#### Noten

- 1 Wij spreken afzonderlijk van katholieke en christelijke scholen. Uiteraard zijn katholieke scholen ook christelijke scholen, maar cultureel-historisch gezien bedoelen veel katholieken in Nederland met de 'christelijken' de protestanten. Verus heet om die reden de vereniging voor katholiek en christelijk onderwijs.
- 2 De woorden 'grondslagidentiteit' en 'perspectiefidentiteit' werden in de tijd dat Verus het denken in deze paradigma's ontwikkelde ook beschreven door: K. Veling, 'Ankers los. Het grondslagmodel zit christelijke organisaties in de weg', in: *Van deze tijd. Maatschappelijke veranderingen en christelijk onderwijs*. Woerden: Stichting Steunfonds Christelijk Onderwijs.
- 3 Gerdien Bertram-Troost, Cees Kom, Ina ter Avest en Siebren Miedema, *Typen van protestants-christelijk onderwijs in een seculiere tijd. Schoolleiders aan het woord over de eigenheid van hun school*. Woerden: Besturenraad, 2012.

- 4 Deze definitie van 'identiteit' werd geïntroduceerd in: Anneke de Wolff, *Typisch christelijk. Een onderzoek naar de identiteit van een christelijke school en haar vormgeving*. Kampen: Kok, 2001.
- 5 Paul Verhaeghe, *Autoriteit*. Antwerpen: De Bezige Bij, 2015.
- 6 Charles Taylor, *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat, 2009.
- 7 Verus deed in 2014-2015 onderzoek naar inspiratie, motivatie en levensbeschouwing van docenten in het voortgezet onderwijs, waaruit onder meer blijkt dat leraren veel behoefte hebben aan een open gesprek over zingeving en geloof. Zie Gerdien Bertram-Troost, Inge Versteegt, Jacomijn van der Kooij, Inger van Nes en Siebren Miedema, *Om eigenheid en openheid. Inspiratie, motivatie en levensbeschouwing van docenten in het christelijk voortgezet onderwijs*. Woerden: Verus, 2015.
- 8 Zie Lea Dasberg, *Pedagogie in de schaduw van het jaar 2000; of hulde aan de hoop*. Inaugurele rede Universiteit van Amsterdam. Meppel: Boom, 1980.

# *De actualiteit van*

---

## Desiderius Erasmus

(Rotterdam 1466-Bazel 1536)

---



door *Paul van Geest*

De auteur is vicedecaan van de Tilburg School of Theology, hoogleraar kerkgeschiedenis aan Tilburg University, honorair hoogleraar augustijnse studies aan de Vrije Universiteit Amsterdam en voorzitter van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

## ‘Wat een plumpe geest! Ik vermoed dat het een Hollander was’

In 1975 publiceerde de historisch pedagoog Lea Dasberg het boek *Grootbrengen door kleinhouden als historisch verschijnsel*. Hierin stelde zij dat de filosoof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) de eerste was die het kind als zodanig ontdekte en dus kind liet zijn. Vóór Rousseau werd er eigenlijk geen onderscheid gemaakt tussen het kind en de volwassene. Volgens Dasberg werd het de kinderen pas vanaf 1750 mogelijk zich te verwerkelijken in een domein dat specifiek van hen was. Toen kreeg het kind – weliswaar slechts in de hogere klassen – een eigen ruimte, boeken en spel. Dasberg ontdekte ook dat kinderen behoefte hebben aan een identificatiefiguur, iemand die voorleeft hoe

je keuzes maakt, je leven ordent, verantwoordelijkheden draagt en tegenslagen het hoofd biedt. Maar er valt op haar bevindingen ook wat aan te merken. Zo werd er in de kringen van de moderne devoten al in de vijftiende eeuw, bijvoorbeeld door Jan Cele, gewerkt aan een onderwijssysteem waarin bewust werd geïnvesteerd in vorming van jongeren, die ook als zodanig werden gezien.<sup>1</sup> Het systeem van proefwerken, rapporten en het overgaan naar een volgend jaar komt uit hun koker. Maar de devoten waren er ook zeer op gebrand hun scholieren door middel van zelfonderzoek, de methodische meditatie (bijvoorbeeld van het leven van Jezus), de *conversio morum* (verandering in

zedes) en de *correctio vitae* (verbetering van leven) tot een levensstijl te bewegen waarin de waarden resoneerden die Christus had voorgeleefd. Studie en persoonlijke en morele vorming dienden harmonieus samen te gaan. Het bedrijven van wetenschap omwille van de wetenschap, dus als doel op zich, was uit den boze omdat dit de ijdelheid maar zou strelen en onnutte nieuwsgierigheid in de hand zou werken. In zijn *Dialogi noviciorum* veronderstelt Thomas a Kempis zelfs dat het beoefenen van wetenschap alléén een persoon deformeert.<sup>2</sup>

\* \* \*

In zijn *Colloquia* lijkt Erasmus niet veel op te hebben met Hollanders en hun wijze van denken en spreken. Hij laat er Antonius in zeggen dat Hollanders maar een plumpe geest hebben.<sup>3</sup> Toch is hij in zijn streven om

.....  
*Erasmus is in zijn streven om jongeren een evenwichtig en moreel verantwoord leven te laten leiden beïnvloed door de vormingsidealen van de moderne devoten*  
 .....

jongeren een evenwichtig en moreel verantwoord leven te laten leiden beïnvloed door de vormingsidealen van de moderne devoten. Hij is namelijk in Deventer schoolgegaan bij de Broeders van het Gemene Leven. Te Rotterdam geboren, vermoedelijk in 1469, en zelf haast wanhopig zeker wetend dat zijn ouders – een Goudse priester en een dochter van een Zevenbergse arts – hem begeerd hebben (‘Desiderius Erasmus’), werd hij al jong naar de parochieschool in Gouda gestuurd. Daarna volgde de vorming

op de voornoemde Latijnse school in Deventer. Met gemengde gevoelens trad Erasmus vervolgens in 1488 in het klooster Steyn bij Gouda in, een convent dat behoort tot de orde van de reguliere kanunniken van Windesheim, de kloostertak van de Moderne Devotie. Hij las daar veel klassieke auteurs. Na zijn priesterwijding in Utrecht in 1492 werd het hem na 1495 mogelijk gemaakt in Parijs theologie te studeren. Daar groeide zijn weerzin tegen de scholastieke theologie. Niet alleen de voortdurende toename van wetten, ceremonies en vervalste documenten in de kerk van het Westen zou Erasmus namelijk later als teken van verval omschrijven, maar ook de scholastieke *summae*. Bisschoppen hadden in zijn idee geslapen toen een ‘bezoedelde en morsige groep vervaardigers van ziekmakende “summaatjes” de lichten [*lumina*, oftewel de kerkvaders; PvG], eminent in geschriften, befaamd in welsprekendheid’, deden vergeten.

In dit citaat resoneert Erasmus’ streven om de mens te bevrijden van al te beknellende religieuze autoriteiten. De kerkvaders waren voor hem bronnen (*fontes*) waaraan men zich in meerdere opzichten kon laven en geen gezag (*auctoritates*) waarmee men zijn eigen theologische gelijk kon onderbouwen. Op zijn studiereizen naar Leuven, Engeland, Parijs en Italië aan het begin van de zestiende eeuw was hij ook steeds meer een christenhumanist: iemand die de vrijheid van de mens en het vermogen tot verdraagzaamheid hoog in het vaandel heeft, maar deze vrijheid en verdraagzaamheid nog steeds herleidt tot de wijze waarop Christus deze heeft geleerd en voorgeleefd. Dit lijkt paradoxaal. Maar de grote christenhumanisten als Francesco Petrarca

(1304-1374), Pico della Mirandola (1463-1494) en Erasmus zagen in hun streven de menselijke vrijheid, waardigheid en kenvermogens als gemotiveerd door het evangelie zélf en als intrinsiek aan het oerchristendom. In het voornoemde citaat resoneert overigens ook de typisch humanistische eerbied voor teksten en handschriften. Misschien dat Erasmus' haast modern devote afkeer van de al te spitsvondige *summae* de humanisten het belang van de kritische editie van de Schrift en van de werken van de kerkvaders des te pregnanter deed inzien.<sup>4</sup> Kerkvaders moesten direct, en niet in interpretaties van anderen, tot mensen spreken. Interpellerend werden zij alleen als hun werk niet als steengroeve werd gebruikt om een bouwwerk van eigen gelijk en spitsvondigheden te vervaardigen.

In 1516 liet Erasmus dan ook door een kundig uitgever in Bazel zijn tweetalige kritische editie van het Nieuwe Testament en zijn uitgave van de brieven van kerkvader Hieronymus uitgeven. Maar hoe belangrijk hij het wetenschappelijk onderzoek hiervoor ook vond: de vervaardiging van dergelijke wetenschappelijke edities was geen doel op zich. In zijn inleiding op het Mattheusevangelie stelt hij dat een goede theoloog niet alleen *doctus* maar ook *pious* moet zijn: geleerd en vroom. Blijkens deze inleiding op het Mattheusevangelie maakte een persoonlijke relatie met Christus volgens Erasmus deel uit van de theologische methode. Hij stelt zijn lezers voor zich te ontdoen van alle boosheid, hoogmoed en toorn, en te bidden tot de welwillende Jezus, opdat Hij zijn ogen naar hen keren zal. Naast de rede vormt deze relatie een bron van kennis en wijsheid voor hem.<sup>5</sup> Gevormd door de devoten, achtte hij de kennis van de Schrift en de kerkvaders

duś van groot belang voor zijn programma van hervorming en innerlijke vernieuwing. Het is typerend voor Erasmus dat hij in zijn inleidingen op zijn kritische edities op werken van kerkvaders niet alleen zijn waardering uitspreekt voor hun literaire en exegetische kwaliteiten, maar ook voor hun vroomheid en gematigdheid. De grote christenhumanist blijkt geworteld te zijn gebleven in de vormingsidealen van de moderne devoten. Eigenlijk was dit ook al gebleken in zijn *Lof der Zotheid* (1511). Dit boek is nu nog haast therapeutisch te noemen. Hij kende met alle cynisme die in hem was geen genade voor degenen die in hun hang naar status en roem een grote zelfingenomenheid paarden aan kortzichtigheid.

Nadat Erasmus ook in 1516 was benoemd tot raadsheer van Karel v, schreef hij zijn *Opvoeding van een christelijke vorst*. Het was een spiegel voor machthebbers die ook weer scholing in de spiegelmakerij van de Moderne Devotie verraadt. En uiteindelijk verwaardigt hij zich dan toch ook stelling te nemen tegen Luther. In zijn *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524) bekritiseert hij de gewezen augustijn omdat deze de kracht van de vrije wil onderschatte in zijn theologie. Erasmus' kritiek was niet verwonderlijk. Humanisten geloofden eerder in de goedheid en de kracht van de mens dan de scholastici, die eerder de onvolkomenheid van de mens hadden benadrukt in hun *summae*. De scholastici hadden een punt. Maar Erasmus had grote moeite met Augustinus' nadruk op de genade als eerste en noodzakelijke kracht in de mens om het goede te doen. Kerkvader Origenes achtte de mens in staat op eigen kracht de gevolgen van de zondeval te elimineren en het contact met het eigen goddelijke 'ik' te hervinden.

Zijn optimisme over de mens sprak Erasmus zeer aan. Daarom merkte hij ooit op dat één bladzijde Origenes hem meer leerde dan tien pagina's Augustinus. Origenes had immers vertrouwen in de mens, terwijl Erasmus, ook in zijn strijd met Luther, juist die delen uit Augustinus' werk had bestudeerd waarin de mens als ontregeld werd voorgesteld, die niet dan door Gods genade tot voltooiing komt.

Maar Erasmus betoonde zich niet alleen vrij ten opzichte van Luther; ook ten opzichte van de paus bewees hij zich soeverein. In 1535 weigerde hij namelijk een kardinaal. Toen hij het jaar erna te Bazel overleed, waren zijn laatste woorden, in het Nederlands: 'Lieve God.'<sup>6</sup>

\* \* \*

Uit het overzicht dat Erasmus in 1523 maakte van zijn tot dan toe vervaardigde werken wordt duidelijk dat het schrijven van werken ten behoeve van de opvoeding en vorming van jongeren zijn allergrootste aandacht had. Zo schreef hij boekjes als *De ratione studii* waarin hij een indeling van de studie weergeeft en een handreiking bij de interpretatie van teksten. Zijn meest verspreide en invloedrijkste werk ten dienste van de godsdienstige vorming is wel het *Enchiridion militis Christiani*: het handboek van de christelijke ridder. Hierin blijkt hij het leven als één grote strijd tegen slechte duivels buiten de mens en onordelijke drijfveren in de mens op te vatten (*cap.* 1). De mens kan een monster zijn (*cap.* 4): trots (*cap.* 37) en wraakzuchtig (*cap.* 38). In de 21 regels die het merendeel van het boek vullen geeft Erasmus de lezer dan ook vooral inzicht in de destructieve drijfveren die voortkomen uit de geest, het vlees; het verstand, de wil en het geheugen (*cap.* 4 en *passim*). Mensen

hebben niet alleen een strijd te leveren om hun gebreken en zonden uit te bannen; zij moeten ook strijd leveren om te groeien in deugden als mildheid, onzelfzuchtigheid en liefde. Lezing van de Schrift en meditatie en gebed worden als effectieve wapens in deze strijd voorgesteld. Hoewel Erasmus, humanist, zijn ideeën adstrueert met tal van voorbeelden uit de klassieke oudheid, blijkt hij in het *Enchiridion militis Christiani* net zo somber over de menselijke onvolmaaktheid als een scholasticus. Goede mensen zijn er volgens hem maar weinig, 'gewone mensen' hebben meestal slechte levensgewoonten en de meeste christenen zijn verdorven (*cap.* 14, regel 6; en *passim*). Strijd moet ten slotte ook geleverd worden om de christelijke moraal en het persoonlijke leven met elkaar in overeenstemming te brengen. Erasmus hekelt de christenen die groot belang hechten aan de observantie van rituelen zonder innerlijke betrokkenheid of zonder streven naar omvorming door de woorden en handelingen van het ritueel. Hij, de grote humanist, blijft toch ook modern devoot. Thomas a Kempis schreef namelijk al dat als mensen hun voortgang alleen maar afleiden uit het nakomen van uiterlijke plichten, het snel gedaan is met de toewijding en aandacht.<sup>7</sup>

In de al genoemde zesde regel van het *Enchiridion militis Christiani* stelt Erasmus wat betreft de vorming van jongeren dat dit zo vroeg mogelijk in hun leven moet beginnen en moet worden gedaan door verstandige mensen die een affiniteit hebben met Christus. Volwassen christenen worden niet geacht liefdesliedjes te zingen in de nabijheid van kinderen, moeders mogen niet jammeren om materiële zorgen en ook vaders dienen zich goed te gedragen, ook al is de mens geneigd tot gebreken. Ouders moe-





- wie de Moderne Devotie een aanvang nam: 'Ad aedificationem enim querimus et scientiam et libros ut habundemus' (W. Mulder (ed.), *Gerardi Magni epistolae*. Antwerpen: Uitgeverij Neerlandia, 1933, p. 42).
- 3 Erasmus, *Colloquia* 1: Antonius: 'O crassum ingenium! Suspitor fuisse Batavum.'
  - 4 Cf. ook W. Lourdaux, 'Dévotion moderne et humanisme chrétien', in: G. Verbeke en J. IJsewijn (red), *The late Middle Ages and the dawn of humanism outside Italy. Proceedings of the international conference Louvain May 11-13 1970*. Leuven/Den Haag: University Press/Martinus Nijhoff, 1972, pp. 57-77.
  - 5 Érasme de Rotterdam, *Exhortation à la lecture de l'Évangile* i: *Le texte Latin et la traduction française moderne*. Turnhout: Brepols, 2005, pp. 104-108, r. 615-669.
  - 6 J. van Herwaarden, *Between Saint James and Erasmus. Studies in late medieval religious life, devotion and pilgrimage in the Netherlands*. Leiden: Brill, 2003, p. 529; J. Huizinga, *Erasmus* (tweede druk). Haarlem: Tjeenk Willink, 1925, p. 256.
  - 7 Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*, 1.11.4.
  - 8 Nederlandse vertaling: Desiderius Erasmus, *Etiquette*. Amsterdam: Athenaeum, 2001.
  - 9 Cf. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (tweede druk; twee delen). Berlijn: Suhrkamp, 1969, dl. 1, pp. 70-71.





# *Boeken*



Eric van 't Zelfde

*Superschool. Het succesverhaal van een bevlogen schooldirecteur*

Prometheus/Bert Bakker | 2015 | 240 pp. | € 18,95 | ISBN 9789035143647

## Vechten voor beter onderwijs

door *Gerben Horst*

De auteur is coördinerend beleidsadviseur bij CNV Overheid & Publieke Diensten en lid van de CDA-visiegroep Onderwijs en Jeugd.

Voor de lezer is het prettig als de vlag de lading dekt. In *Superschool* van Eric van 't Zelfde past de titel zonder meer bij de inhoud. Vooral de ondertitel – *Het succesverhaal van een bevlogen schooldirecteur* – geeft goed weer waar het boek over gaat. Misschien is het woord ‘bevlogen’ nog te bescheiden en zou de kwalificatie ‘stormachtig’ meer recht doen aan de auteur van dit goed weg te lezen boek. Of het om een ‘succesverhaal’ gaat is een waardeoordeel. Volgens de auteur uiteindelijk wel, al is daar ook een aantal kanttekeningen bij te maken. Kanttekeningen die hij zelf volop maakt in zijn boek.

Eric van 't Zelfde (1972) is een inmiddels landelijk bekende schooldirecteur. In de

ogen van sommigen mogelijk het enfant terrible van het onderwijs. Wat hij samen met zijn team op osG Hugo de Groot in Rotterdam-Zuid voor elkaar heeft gekregen, heeft vaak de media bereikt. Naast talloze artikelen in kranten en tijdschriften heeft vPRO's *Tegenlicht* in 2013 een documentaire aan Van 't Zelfde en zijn school gewijd. Hij schuwt het niet om tegen heilige huisjes te schoppen in zijn onstuitbare drang om in de moeilijke context van Rotterdam-Charlois het beste onderwijs voor zijn leerlingen te realiseren. Van 't Zelfde vergeet daarin niet te vechten voor het welzijn en de arbeidsvreugde van zijn medewerkers. Wie hem daarbij voor de voeten loopt krijgt dat zeker te horen. Onverschrokken bindt Van 't Zelfde de strijd aan met de politiek, de onderwijsinspectie, omringende scholen, criminele bendes en agressieve leerlingen en hun ouders. Zijn onorthodoxe opvatting over het onderwijs (beleid) heeft hem in de afgelopen jaren veel lof opgeleverd. Maar hij heeft er ook vijanden mee gemaakt, niet in de laatste plaats binnen de Rotterdamse onderwijs-

wereld. Het heeft hem slechts gesterkt in de overtuiging voor de juiste zaak te strijden.

Van 't Zelfde vertelt in *Superschool* zijn persoonlijke verhaal. Daarbij beperkt hij zich niet tot zijn onderwijservaringen. Ook zijn eigen levensontwikkelingen komen uitvoerig langs. De titel doet vermoeden dat het boek slechts over één school gaat, maar hoewel het boek grotendeels zijn ervaringen op de Hugo de Groot beschrijft, komt er veel meer aan bod. In de eerste hoofdstukken vertelt Van 't Zelfde uit wat voor nest hij komt en hoe zijn loopbaan is geweest voordat hij in Rotterdam-Zuid terecht kwam. Zijn onderwijsloopbaan start op het Haagse Johan de Witt, waar Van 't Zelfde uiteindelijk afdelingsleider wordt. Na tien jaar gaat hij als teamleider aan de slag op een christelijk lyceum. Als 'katholiek-light' liep hij daar na enkele jaren tegen een identiteitsmuur op en vertrok. Maar de overstap naar een Haagse katholieke school bracht hem van de regen in de drup. De school bleek al snel een politiek wespennest in een statig gebouw. Die uitstraling sloot op geen enkele wijze aan op de onderwijskundige en organisatorische staat van de school. Gedesillusioniseerd vertrok Van 't Zelfde al na een korte tijd. Zijn vertrouwen in het onderwijs was geknakt. Toch werd hij opnieuw directeur, en wel op de genoemde school in Rotterdam-Zuid.

\* \* \*

Hier start de geschiedenis van Van 't Zelfde met de 'locatie Nachtegaalplein', die later weer 'Hugo de Groot' ging heten. Hij treft er een enorme puinhoop aan, zowel in de fysieke staat van het schoolgebouw als in de onderwijskundige en organisatorische staat van de school. Als nieuwe directeur lijkt Van 't Zelfde niet meer dan een beul die uiteindelijk de executie moet voltrekken,

omdat tot sluiting van de school al was besloten. Maar waar andere schoolleiders de moed in de schoenen zou zakken, pakt Van 't Zelfde met zijn kenmerkende onverschrokkenheid deze uitdaging met beide handen aan. Met grote scheppen wordt het puin geruimd. In het eerste schooljaar (2009-2010) neemt hij afscheid van 34 leraren: 'de docenten die niet langer konden lesgeven en ook niet meer wilden' (p. 56). Zij pasten niet in zijn toekomstvisie voor de school. Maar ook 109 leerlingen verlaten de school, onder wie een aantal gedwongen. Die reeks verwijderingen levert Van 't Zelfde veel interne en externe conflicten en publiciteit op, aangezien je leerlingen volgens de wet niet zomaar van school mag verwijderen. Hij moet zich er zelfs voor de rechter voor verantwoorden.

Tegelijk trekt de school nieuwe jonge leraren aan die met veel energie zich voegen in de onderwijsvisie van Van 't Zelfde en zijn team. Het opbouwen kan beginnen. En dat was hard nodig voor een school waar steeds minder nieuwe leerlingen zich aanmelden en waar de slagingspercentages ver onder de maat zijn. Om nog maar te zwijgen van de onveilige situatie voor zowel de leerlingen als het personeel. Dat probleem pakt Van 't Zelfde als een van de eerste zaken aan. 'Veiligheid is een groot goed in een school. Leerlingen die zich veilig voelen, presteren beter en ontwikkelen zelfvertrouwen', zo stelt hij (p. 52). En dat het op 'de Hugo' allesbehalve veilig is, illustreert hij met enkele ingrijpende incidenten in die beginjaren. Deze maken duidelijk waar veel scholen in achterstandswijken vrijwel dagelijks mee worden geconfronteerd. Onder die omstandigheden voor goed onderwijs zorgen is haast onmogelijk. Het aanpakken van die

onveiligheid is een belangrijke sleutel voor het latere succes.

Van 't Zelfde beschrijft hoe de school zich in enkele jaren ontwikkelt van zwak naar voldoende. Die kwalificatie doet echter geen recht aan de resultaten van het schooljaar 2014-2015, als de slagingspercentages voor het tweede jaar op rij voor alle afdelingen honderd procent zijn. Bovendien is het aantal aanmeldingen vervijfvoudigd. Maar de offers die Van 't Zelfde en zijn team daarvoor hebben gebracht, zijn groot.

\* \* \*

In de loop van het boek geeft Van 't Zelfde ook zijn visie op wat goed onderwijs behelst, hoe je een school moet leiden en aan welke criteria een goede leraar moet voldoen. Hij betoont zich daarbij geen pleitbezorger van allerlei onderwijsvernieuwingen. Liever houdt Van 't Zelfde het bij oldskoolonderwijs waarin excellentie en veiligheid de centrale thema's zijn. Leerlingen moeten

*Van 't Zelfde houdt het bij  
oldskoolonderwijs waarin  
excellentie en veiligheid de  
centrale thema's zijn*

onderwijs krijgen op hun eigen niveau, waarbinnen ze worden uitgedaagd om zich maximaal te ontwikkelen. Voor Van 't Zelfde dus geen gemengde brugklassen. De basisvaardigheden Nederlandse taal en rekenen/wiskunde vormen het uitgangspunt voor succes in het onderwijs en op de arbeidsmarkt. Het leiden van een school doe je met straffe hand, zeker in de context van Zuid, dus stuurt Van 't Zelfde zijn team top-down aan. Wie niet in zijn plaatje past, kan maar

beter vertrekken, en dat geldt voor zowel personeel als leerlingen. Tegelijk is hij een groot voorstander van verantwoordelijkheden zo laag mogelijk in de onderwijsorganisatie leggen: 'Laat de docenten en de sectiehoofden maar onze experts worden' (p. 145). Als directeur moet je het 'hitteschild' zijn tegen allerlei gedoe van buiten, zoals de financiële huishouding, bestuurlijke dilemma's en inspectietoezicht. En een goede leraar moet volgens Van 't Zelfde voor zijn werk beschikken over drie randvoorwaarden, namelijk IQ, EQ en accu. Met dat laatste bedoelt hij een goede fysieke en psychische gezondheid, omdat lesgeven topsport is.

\* \* \*

*Superschool* is recht voor zijn raap geschreven. Van 't Zelfde neemt geen blad voor de mond. Gezien de problemen die hij op de Hugo de Groot tegenkwam heeft hij daar ook alle reden voor. Wie nog een romantisch beeld heeft van de leraar die in alle rust zijn lessen afdraait en lekker veel vakanties heeft, zal na het lezen van dit boek voorgoed genezen zijn. Lesgeven is topsport! En leidinggeven aan een onderwijsinstelling, zeker in de context van een achterstandswijk als Rotterdam-Charlois, al evenzeer.

Hoewel Van 't Zelfde zijn eigen verhaal vertelt, is het zeker geen egocentrisch en eenzijdig boek. Bij herhaling benadrukt hij dat de vele behaalde successen alleen mogelijk waren dankzij een team van leraren, onderwijsondersteuners en schoolleiders die zich tot het uiterste wilden inspannen. Als er al een kritische noot te kraken valt over dit boek, dan betreft het de vier hoofdstukken waarin uitvoerig op enkele zware incidenten wordt ingegaan. Ook de inblik in het persoonlijk leven van Van 't Zelfde levert

geen bijdrage aan de kernboodschap – het verzorgen van kwalitatief hoogwaardig onderwijs in een veilige leeromgeving – van het boek. In plaats daarvan was meer ruimte voor zijn onderwijsvisie waardevol geweest.

Soms verraadde Van 't Zelfde zijn maatschappijvisie, wanneer hij vol passie spreekt over de maakbaarheid van 'onze droom op Zuid' (p. 65). Maakbaarheid doet hier wel wat overspannen aan, maar het geloof in een gezamenlijk ideaal – juist ook in het onderwijs – is vanuit christendemocratisch oogpunt zonder meer aansprekend. Tegelijk benoemt Van 't Zelfde een aantal pijnpunten uit het onderwijsbeleid die het CDA zich moet aantrekken. In de kern komen ze eigenlijk steeds op hetzelfde neer: hoe rechtvaardig is het om alle scholen in Nederland door dezelfde mal te drukken? Een school als de Hugo de Groot heeft totaal andere behoeftes

dan een school in een goede buurt met leerlingen met hoogopgeleide ouders. Toch financieren we beide scholen grotendeels op dezelfde wijze. De extra financiering voor achterstandsleerlingen is onvoldoende om de hoge ambities van Van 't Zelfde en zijn team te kunnen realiseren. We prijzen de resultaten die de Hugo de Groot nu al realiseert, maar zijn we als samenleving bereid om de noodzakelijke extra middelen beschikbaar te stellen, ook aan andere scholen? En zijn we bereid om de voorzichtige lijn van minder regelgeving en bureaucratie door te trekken? Immers, daarmee komt de verantwoordelijkheid voor het onderwijs weer te liggen waar zij hoort: in de school, bij de leraren en schoolleiders. Wie weten er immers beter wat de leerlingen daar nodig hebben om het beste uit zichzelf te halen?





Stefan Collini

*Waar is de universiteit voor nodig?*

Amsterdam University Press | 2015 | 328 pp. | € 19,95 | ISBN 9789462980921

## Het onmetelijke nut van de universiteit

door *Bart Elsmann*

De auteur is medewerker bij de CDA-Tweede Kamerfractie. Hij was eerder docent aan de faculteit Rechtsgeleerdheid van de Universiteit Leiden.

Het debat over het hoger onderwijs heeft een hoge vlucht genomen, zeker toen begin dit jaar studenten en andere krakende actievoerders het zelfs nodig vonden het Maagdenhuis te bezetten om hun stem kracht bij te zetten. Naar eigen zeggen deden zij dat uit onvrede over het democratisch gehalte van de Universiteit van Amsterdam,<sup>1</sup> maar geen van de bezetters bleek later in staat te verantwoorden op welke manier de veroorzaakte schade bijdroeg aan de discussie over de kwaliteit van het hoger onderwijs. Toch passen de punten die zij zo tumultueus maakten over bestuurscultuur, inspraak en rendementsdenken in het bredere debat over de kwaliteit van de publieke dienstverlening. In Nederland – en ook in andere

landen – stellen deze zorgen ook het instituut van de universiteit voor existentiële vragen.

Een van de helderder stemmen in het hogeronderwijsdebat is Stefan Collini, hoogleraar Engelse literatuur en intellectuele geschiedenis aan de Universiteit van Cambridge. Hij mengde zich eerder al veelvuldig in de publieke discussie over de universiteit, maar met zijn boek *What are universities for?*<sup>2</sup> poogt hij met een totaalvisie zijn stempel op het debat te drukken. Enkele maanden geleden verscheen een Nederlandse vertaling.

De titel van Collini's boek is eenvoudig, maar bevat precies de wezenlijke vraag: waar is de universiteit voor nodig? Hoewel Collini zich vooral richt op het hoger onderwijs in Groot-Brittannië, staat zijn boek vol met herkenbare kritiek die ook van toepassing is op onze universiteiten. Kern van het denken van Collini is de gedachte dat de universiteit niet primair economisch nut voor onze samenleving moet hebben. In plaats daarvan ligt haar kracht juist besloten in onderwijs

en onderzoek dat ook waardevol is zonder dat het een direct te berekenen of te bewijzen nut heeft. Vanuit die stellingname keert Collini zich tegen het rendementsdenken.

\* \* \*

Evenals in Groot-Brittannië is in Nederland de universiteit meer dan ooit afhankelijk van haar aantoonbare economische opbrengst. Onderzoeksfinanciering moet steeds vaker worden verkregen door bewijs te leveren van het maatschappelijk of economisch nut dat het te verrichten onderzoek zal opleveren. Hier komt nog bij dat wetenschappers de concurrentie met elkaar moeten aangaan als het gaat om die aantoonbaarheid. Niet vreemd, gezien de beperkte beschikbaarheid van middelen, maar wel problematisch. En alsof dat nog niet genoeg is, krijgen universiteiten ook geld van de overheid op basis van het aantal studenten dat afstudeert. Zo verdwijnen en ontstaan studies omdat ze te weinig of juist veel geld opleveren, en niet omdat ze een toevoeging aan de wetenschap zijn. Met een vleugje typisch onderkoelde Britse humor constateert Collini: 'Veel universiteiten bieden al lange tijd curricula aan die verder reiken dan de traditionele kernvakgebieden in de geestes- en natuurwetenschappen, maar in de laatste decennia is er een opvallende toename van dergelijke cursussen. Diploma's voor golfbaanmanagement komen voor naast masters in softwareontwerp; leerstoelen neonatale zorg worden ingesteld naast postdoctorale aanstellingen voor erfelijkheidsstudies. Bovendien zijn universiteiten in toenemende mate centra geworden van de scheppende en uitvoerende kunst, net zoals ze verzamelplaatsen zijn geworden van beleidsadvies' (p. 31).

De financieringsstromen creëren zo een

permanente neiging om onderwijs én onderzoek te richten op (zo direct mogelijk) economisch en/of maatschappelijk nut. Studenten moeten worden klaargestoomd voor de arbeidsmarkt, terwijl men bij wetenschappelijk onderzoek vooraf al de volgende vraag moet kunnen beantwoorden: wat kunnen we er daarna mee? Ook in het politieke debat staan economisch nut en financierbaarheid – ondanks veel mooie woorden – boven aan de agenda. Enerzijds is er immers de noodzaak om overheidstekorten terug te dringen, maar anderzijds is de universiteit een onmisbare schakel in wat de kenniseconomie heet. Hoe vaak wordt het politieke debat aan de hand van de term 'innovatie' niet in de richting van economisch nut gestuurd?

Intussen moeten wetenschappers zelf ook voortdurend bewijzen dat ze aan allerlei formele vereisten voldoen. Vrijwel alle vakgroepen van alle faculteiten gaan gebukt onder wat inmiddels bekendstaat als 'publicatiedwang'. De effectiviteit van een wetenschapper wordt gemeten aan de hand van de hoeveelheid publicaties die hij jaarlijks uitbrengt. Gevolg: hoe meer publicaties, hoe meer kans op financiering.<sup>2</sup> Nog meer kwantificatie vindt plaats aan de hand van berekeningen over *impact*, oftewel het bijhouden van hoe vaak een bepaalde publicatie geciteerd wordt.<sup>3</sup> Het laat zich raden dat de focus van wetenschappers hierdoor bij onderzoek ligt en dat dit de klassieke onderwijsstaak van de universiteit in toenemende mate onder druk zet.

\* \* \*

Collini verzet zich nadrukkelijk tegen de perverse effecten van financiering en beleid. In zijn pleidooi om hiervan afstand te nemen definieert hij de basale taakomschrij-

ving van de universiteit als volgt: '(1) Ze biedt enige vorm van postsecundair onderwijs, waar "onderwijs" iets meer betekent dan beroepsopleiding; (2) ze stimuleert enige vorm van gevorderd wetenschappelijk onderzoek waarvan het karakter niet uitsluitend wordt gedictieerd door de noodzaak om onmiddellijke praktische problemen op te lossen; (3) deze activiteiten worden nagestreefd in meer dan slechts één enkel vakgebied of een heel strikt omschreven groep vakgebieden; (4) ze geniet enige vorm van institutionele autonomie voor zover het haar intellectuele activiteiten betreft' (pp. 32 e.v.).

Deze voorzichtige definitie is behartenswaardig, omdat die duidelijk maakt dat de universiteit een publiek goed in ruime zin is. In het verlengde van de vraag *waartoe* de universiteit dient, ligt uiteraard ook de vraag *van wie* de universiteit uiteindelijk is. Van studenten, docenten, bestuurders, belastingbetalers, de overheid of van de markt? Het is precies de vraag waar de bezetters van het Maagdenhuis mee worstelden toen ze opriepen tot 'meer democratisering'. Tegenover wie moet een universiteit zich verantwoorden? Collini stelt dat een universiteit die aan de voorgaande definitie voldoet, zich van nature nu eenmaal niet zo makkelijk kan verantwoorden of rechtvaardigen. De universiteit moet volgens Collini namelijk vooral het algemeen belang dienen, en pogingen dat te kwantificeren leiden juist tot de hiervoor genoemde problemen.

Oude Griekse filosofen maakten al een strikt onderscheid tussen twee verschillende vormen van menselijk handelen: *praxis* en *poiësis*,<sup>4</sup> respectievelijk handelen waarbij het doel van de activiteit in of juist buiten de handeling ligt. Ik koop bijvoorbeeld een roman om een roman te kunnen lezen. Die

handeling van het kopen verricht ik voornamelijk vanwege het belang dat ik hecht aan het gevolg (*poiësis*). Maar het doel van het lezen van die roman is vervolgens de activiteit van het lezen van die roman zelf. Ik doe het niet omdat ik wil kunnen zeggen dat ik het boek gelezen heb. Het doel van de activiteit ligt dus in de activiteit zelf (*praxis*). Net zo moeten we een studie, een onderzoek en ook de hele universiteit beschouwen. Het doel van naar de universiteit gaan is niet (primair) om een goede baan te krijgen, het doel ligt in het naar de universiteit gaan op zichzelf, in de bildung die ontstaat tijdens de studie. We moeten de universiteit dan ook niet rechtvaardigen door haar te toetsen aan een doel buiten de universiteit, maar door haar te toetsen aan het ideaal van de universiteit zelf.

*We moeten de universiteit niet rechtvaardigen door haar te toetsen aan een doel buiten de universiteit, maar door haar te toetsen aan het ideaal van de universiteit zelf*

Collini's boek markeert voortdurend het verschil tussen dat ideaal en de realiteit waartoe de universiteit verworpen is. Als voorbeeld neemt hij graag de geesteswetenschappen – niet toevallig zijn eigen discipline. Zeker dit gebied komt onverantwoord onder druk te staan door de eisen die voortkomen uit het marktdenken. Alleen als we de universiteit weer gaan zien als gemeenschappelijk goed en als we gaan begrijpen dat naast 'nuttige' ook 'nutteloze' studierichtingen van grote waarde zijn, kunnen we

B  
O  
E  
K  
E  
N

de universiteit beschermen tegen ‘economische groei als doorslaggevende toetssteen van waarde’ (pp. 83 e.v., p. 312). Collini grijpt daartoe terug op John Henry Newmans klassieke werk *The idea of a university* en legt uit hoe ‘een vrije educatie’ de kern zou moeten vormen van de academische gedachte.<sup>5</sup> Niet een op nut gerichte beroepsopleiding en niet het aanleren van vaardigheden die toegang bieden tot de arbeidsmarkt, maar academisch leren denken dient voorop te staan.

\* \* \*

De christendemocratische filosofie van waarden sluit goed aan bij de fundamentele kritiek van Collini. De spiegel die hij ons voorhoudt, moet vooral bij politici en bestuurders leiden tot reflectie over de manier waarop we hoger onderwijs financieren en welke eisen we stellen aan studenten, docenten en wetenschappers. Na jaren van instrumentalisering van ons academisch onderwijs – het tweede deel van Collini’s boek staat vol met pijnlijke voorbeelden – is het hoog tijd daar zo nadrukkelijk mogelijk afstand van te nemen.

Collini’s teksten zijn helder geschreven en goed vertaald bovendien. Dat de auteur gebruikmaakt van eerder gepubliceerd werk doet niet af aan de inhoud. Met enige regelmaat is het ook bijzonder vermakelijk. Al na enkele pagina’s is echter wel duidelijk wat

zijn voornaamste punten zijn en welke argumenten hij daartoe wil aandragen. Maar, zoals hij zelf zegt: ‘Iedereen die de geschiedenis van de debatten over de waarde en het doel van de universiteit volgt, moet een hoge mate van verdraagzaamheid voor herhaling aankweken’ (p. 79).

Collini slaagt erin een toegankelijke analyse te maken en lukt het hem voor een groot deel te beschrijven wat er ook in ons land mis is met universiteiten. Het is dan ook zijn voornaamste verdienste dat hij ons een begrippenapparaat aanreikt om op een betere manier over onze universiteiten te discussiëren. Al met al een waardevol boek, waarmee iedereen – van politicus tot student of beroepsactivist – zich kan wapenen in het debat.

#### Noten

- 1 Marijke de Vries, ‘Maagdenhuis inspireert studenten uit hele land’, *Trouw*, 1 maart 2015.
- 2 Vincent Crone en Linda Duits, “‘De publicatiedwang gaat ten koste van de wetenschap’”, *de Volkskrant*, 18 september 2013.
- 3 Zie bijvoorbeeld Ruud Abma, *De publicatiefabriek. Over de betekenis van de affaire-Stapel*. Nijmegen: Vantilt, 2013.
- 4 Paul van Tongeren, *Deugdelijk leven*. Amsterdam: SUN, 2003, pp. 20 e.v.
- 5 John Henry Newman, *The idea of a university*. Londen: Longmans, Green, and Co., 1873 (1907).

B  
O  
E  
K  
E  
N



*Ramona Maramis*

## *Buitenspel*

Het is de privacywet die het verhindert  
 Onze hoop: de papieren vellen met veelkleurig krijt  
 Dat papier geen kader is, slechts een opstapje naar avontuur  
 In alles hopen wij op kinderen die durven de lijnen binnenstebuiten te  
 keren.

Wij hopen op kinderen die  
 blokkendozen, tablets en speeltoestellen als opzetje naar iets hogers  
 zien (en ver daarbuiten)  
 Want wij die dit lezen weten:  
 De onbevangenheid houdt op  
 binnen de vier muren van kantorigheid.

Daar waar creativiteit vloekt met bezuinigingsmaatregelen,  
 waar het echelon bang is voor out of the box toestanden.  
 De maatschappij vraagt nu eenmaal om andere dingen dan een plastic  
 hagedis.

Nog nooit zo de theorie van de Spelende Mens gekoesterd  
 Koester het als je het bent  
 Geef het mee  
 In de broodtrommels van uw kinderen  
 Koester ze.

Ramona Maramis (Haarlem, 1968) is cdv-huisdichter en schrijft voor elk cdv-nummer een gedicht naar aanleiding van het thema. Zij debuteerde in 2001 met *Duckstad aan de Amstel* bij uitgeverij Vassallucci. Haar gedichten verschenen in onder meer de bloemlezing *10 jaar Winternachten* en *Den Haag. De stad in gedichten*. Ze is commissielid van de cda-gemeenteraadsfractie in Delft.

## \* BEZINNING

---

door *Lútsen Kooistra*

---

De auteur is hoofdredacteur van het *Friesch Dagblad* en lid van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*.

Johan is een lieve, sociale jongen. Kan met iedereen opschieten en kijkt met blijde ogen de wereld in. Totdat Johan voelt dat hij niet voldoet aan wat de juf van hem vraagt: de sommetjes goed maken en de woordjes goed schrijven. Johan doet z'n uiterste best om juf niet teleur te stellen. Maar het lukt niet. Daar moet hij vaak aan denken 's avonds, maar hij zegt er niets over tegen zijn ouders. Zonder het te kunnen denken, wil hij voorkomen dat ook zij teleurgesteld zijn.

Johan krijgt extra aandacht – interventies noemt de juf dat tegenover zijn ouders – maar zijn leren wordt er niet echt beter van. Johan leert moeilijk en traag, zo is het nu eenmaal.

Johan blijft een lieve jongen, maar hij krijgt een andere oogopslag naar mens en wereld. Het vrolijke is er een beetje af en hij keert in zichzelf. Hij krijgt moeite zich te concentreren. En het lijkt alsof hij z'n interesse kwijt is.

Zijn ouders spreken geregeld met de juf. Ze zien hoe zij Johan probeert te helpen. Maar ze heeft ook andere dingen te doen: er zijn meer kinderen. De scores op de tests geven aan dat hij een grensgeval is. Johan krijgt ondersteuning vanuit het samenwerkingsverband dat zijn school heeft met het speciaal onderwijs. Een arrangement, heet dat.

De ouders praten mee over de manier waarop Johan wordt geholpen. Maar ze hebben het gevoel dat ze ernaast staan en moeten toezien dat Johan een 'geval' is geworden. Zien ze op school Johan zelf nog wel? Z'n blijde ogen in ieder geval niet. Die heeft hij niet meer. Behalve als hij met zijn hond speelt.

Johan voelt dat de hond blij is met hem. Precies om wie hij is.



## *Het kind als 'project X'*

Hoe kan in de opvoeding en in het onderwijs ten volle recht worden gedaan aan algemeen menselijke vorming? Er lijkt sprake van een culturele ontwikkeling waarin het kind wordt gezien als een project dat niet mag mislukken. En intussen beschouwt de overheid het onderwijs als een oplossingsmachine voor maatschappelijke problemen. Het is de hoogste tijd het hyperinterventionisme van de overheid achter ons te laten en de bezieling die in het onderwijs besloten ligt de ruimte te geven.

*'Ouders moeten zich tegenwoordig in alle mogelijke bochten wringen om aan te sluiten bij datgene wat het kind "in zich heeft".'*

.....

PETER CUYVERS [op pagina 38]

*'De 21st century learning skills zijn vooral "overlevingsvaardigheden" en geen "levensvaardigheden".'*

.....

GERT BIESTA [op pagina 75]

*'In het streven naar excellent onderwijs wordt, zoals in een utopie, het goede leven als door mensen maakbaar voorgesteld.'*

.....

JAN HOOGLAND [op pagina 105]

BOOM TIJDSCHRIFTEN