

perspectieven

Mens, waar ben je?



WETENSCHAPPELIJK
INSTITUUT
VOOR HET CDA

Publicatie van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.
Het instituut heeft ten doel het (doen) verrichten van wetenschappelijke arbeid ten behoeve van het CDA op basis van de grondslag van het CDA en in aansluiting op het Program van Uitgangspunten. Het instituut geeft gedocumenteerde adviezen over hoofdlijnen van het beleid, hetzij op eigen initiatief, hetzij op verzoek vanuit het CDA en/of van de leden van het CDA in vertegenwoordigende lichamen.



Wetenschappelijk Instituut voor het CDA
Postbus 30453, 2500 GL Den Haag
Telefoon (070) 3424870
Fax (070) 3926004
Email wi@cda.nl
Internet www.cda.nl/wi

ISBN-10 90-74493-49-1

ISBN-13 978-90-74493-49-1

2006 Wetenschappelijk Instituut voor het CDA

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden vervoerd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

INHOUDSOPGAVE

1 Op menselijke maat? Een 'sociale kwestie'	7
2 Ver(mens-)beelding aan de macht?	19
3 Menselijke waardigheid	37
4 Beeld van God	56
5 Ons goed recht!	78
6 Worden wie je bent!	96
7 Samenvatting en vooruitblik	117
Geraadpleegde literatuur	129

VOORWOORD

Met dit rapport wil het WI voor het CDA de contouren van het mensbeeld dat leidend is voor het christen-democratisch denken verkennen en verdiepen. Over christen-democratische mensbeelden is in het verleden al het nodige gepubliceerd. In het standaardwerk *Publieke gerechtigheid* (1989) is vanuit het WI uitvoerig stilgestaan bij met name de bijdragen die vanuit de katholieke en lutherse traditie zijn geleverd. Een belangrijk inzicht in deze tradities is dat de mens tot zijn bestemming komt in en door het dragen van verantwoordelijkheden. Langs die weg verwerft hij zelfstandigheid, emotionele rijpheid en uiteindelijk vrijheid. De samenleving moet de mens tot het dragen van die verantwoordelijkheid in staat stellen. Het is een klassiek christelijk-sociaal inzicht dat de staat om die reden een begrensde rol heeft. De staat moet de sociale voorwaarden garanderen voor een fatsoenlijk bestaan, maar zich anderzijds niet nodeloos bemoeien met het persoonlijke en maatschappelijke leven. Mensen zijn en blijven natuurlijk wel altijd aangewezen op anderen. Niemand is volstrekt autonoom. We hebben ouders, artsen en leerkrachten nodig om te kunnen leven en overleven. Instituties als scholen, zorginstellingen en bedrijven verschaffen elementaire diensten (respectievelijk onderwijs, zorg, werkgelegenheid). Diensten die soms zelfs zo belangrijk zijn dat zij een plaats hebben gekregen in de catalogus van sociaal grondrechten. Maar dat betekent niet dat zij daarom per se, of zelfs maar bij voorkeur door de overheid geleverd zouden moeten worden. Integendeel, het subsidiariteitsbeginsel (spil in het katholieke denken) en het principe van de soevereiniteit in eigen kring (waar het protestantse denken omheen scharniert) leggen elk om een eigen reden het primaat bij de samenleving, bij maatschappelijke instellingen en instituties. Zij moeten bij voorkeur de elementaire diensten leveren en mensen in staat stellen en toerusten om maatschappelijke verantwoordelijkheid te kunnen dragen. De overheid waakt er op haar beurt over dat de diensten op maat en toegankelijk zijn.

Vervolgens is het wel zaak dat deze maatschappelijke instellingen (scholen, zorginstellingen, bedrijven, vakbonden) meegaan met hun tijd. Als zij mensen toerusten, moeten zij dat immers naar de maatstaven van deze tijd doen. Dat is een grote uitdaging, gezien de dynamiek van deze tijd. De globalisering van de economie en de arbeidsmarkt stellen nieuwe eisen aan bedrijven, aan het personeel, aan hun scholing en toerusting. De vaardigheden waarover mensen als schoolverlaters moeten beschikken, zijn nu behoorlijk anders dan twintig jaar geleden. Het sociale beleid is gaandeweg meer gericht op werkzekerheid als bron van inkomenszekerheid, dan op baanzekerheid en meer gericht op voorzorg dan op nazorg. Kortom, de

omstandigheden veranderen. Het toerusten van mensen verloopt vandaag de dag op een andere manier dan in de jaren vijftig of zeventig. Over de wisselwerking tussen personen en instituties gaat dit rapport van het WI voor het CDA. Het wil een christen-democratische mensvisie in haar verschillende dimensies verkennen, tegen de achtergrond van een sterk veranderende wereld. Het toont een beeld van mensen die hun begaafdheden inbrengen in de samenleving en daaraan willen bijdragen. Van mensen die niet nadrukkelijk steeds op hun rechten en strepen staan, maar oog hebben voor de ander, zonder elkaar tot onnodige afhankelijkheid te veroordelen.

Het bestuur van het WI is met name de auteur dr. T.O.F. van Prooijen erkentelijk voor de vele uren die hij aan het voltooien van deze studie heeft gewijd. De auteur is in staat geweest theologische en filosofische inzichten te verbinden met maatschappelijke en politieke ontwikkelingen met als snijpunt 'de' mens om wiens ontwikkeling en groei het uiteindelijk allemaal te doen is (of moet zijn). Erkentelijk is het bestuur ook de klankbordgroep die de auteur daarbij heeft begeleid: dr. G.J. Buijs, prof. dr. F. Mommaers, prof. dr. P.J.M. van Tongeren, prof. dr. H.E.S. Woldring en mw. drs. W.R.C. Sterk (vanuit de Tweede Kamer). In het bijzonder mag in dit verband prof. dr. H.M. Vroom worden genoemd. Hij ondersteunde dit project vanuit de Vrije Universiteit.

Drs. B. Kamphuis
(vice-voorzitter)

Dr. A Klink
(directeur)

1 Op menselijke maat? Een 'sociale kwestie'

Dit rapport is een verkenning van de basistrekken van het christen-democratische mensbeeld

Ons leven en samenleven verandert ingrijpend door sociaal-economische, wereldpolitieke, demografische en ecologische ontwikkelingen. Oude grenzen vervagen door de 'globalisering' van de economie, migratiestromen en de revolutionaire ontwikkeling van nieuwe informatie- en communicatietechnologieën, maar ook door de dreiging van terrorisme en nucleaire conflicten en door klimaatveranderingen. Door dit soort ontwikkelingen speelt ons leven zich meer en meer af op wereldschaal. We zijn wereldburgers geworden, inwoners van de global village. Tegelijkertijd zien we een tegengestelde beweging. Onze eigen leefwereld krimpt. Hoe groter en complexer de buitenwereld wordt, zo lijkt het, hoe meer we geneigd lijken om ons terug te trekken in de overzichtelijkheid van de steeds kleiner wordende privéwereld. Eén van de personages in Ian McEwans boek *Zaterdag*, de achttienjarige gitarist Theo Perowne, verwoordt dat treffend:

Als we in het groot praten, over de politieke toestand, de opwarming van de aarde, de wereldarmoede, dan ziet alles er echt vreselijk uit, geen enkele verbetering, niets om naar uit te kijken. Maar als ik klein denk, in close-up – je weet wel, aan een meisje dat ik heb leren kennen, of dat nummer dat we met Chas gaan doen, of snowboarden volgende maand, dan ziet het er geweldig uit. Dat wordt dus mijn motto – denk klein.¹

Onderzoeken, bijvoorbeeld van het SCP, bevestigen dit levensgevoel:² we blijken over het algemeen nogal negatief over wereld en samenleving, maar opvallend tevreden over de kwaliteit van ons eigen leven ('met mij gaat het goed, met ons gaat het slecht'). Dat kan gemakkelijk worden afgedaan als groeiende onverschilligheid of egoïsme. Dezelfde onderzoeken laten echter ook zien dat velen van ons groot belang hechten aan gemeenschapsidealen en waarden als solidariteit en 'waardigheid'.³ In het kleiner wordende privé-domein zoeken velen misschien wel de erkenning en de duurzaamheid die ze niet meer ervaren in een buitenwereld waarop ze hun grip langzamerhand verliezen.

Wat betekent dit politiek gezien? Staat de 'menselijke maat' van onze samenlevingsverbanden op het spel? Wie die vraag wil beantwoorden, moet eerst vaststellen wat die 'menselijke maat' dan eigenlijk is. In maatschappelijke en politieke discussies wordt daarover *impliciet* wel het nodige gezegd.

1 McEwan, Ian, *Zaterdag*, Amsterdam, Antwerpen 2005, p.45-46.

2 SCP, *In het zicht van de toekomst: sociaal en cultureel rapport 2004*, Den Haag 2004, p.49.

3 Ibid., p.77.

Wie vaststelt dat de sociale zekerheid een onpersoonlijke overheidskolos is geworden, veronderstelt dat de menselijke maat wordt gekenmerkt door directe, wederzijdse betrokkenheid. Wie stelt dat starre regelgeving bij asielprocedures niet vóór de menselijke maat mag gaan, legt een verband tussen die menselijke maat en barmhartigheid. Wie vreest dat menselijke mateloosheid natuur en milieu bedreigt, zegt dat de menselijke maat samenhangt met matigheid, eerbied en duurzaamheid. Wie opmerkt dat schaalvergroting in het onderwijs tot leerfabrieken heeft geleid, denkt bij de menselijke maat aan kleinschalige, persoonlijke leergemeenschappen. Wie meent dat moderne managementstrategieën in het bedrijfsleven te veel voorbijgaan aan de menselijke factor, neemt aan dat de menselijke maat te maken heeft met langlopende vertrouwensrelaties en beroepseer. Deze voorbeelden – met vele andere aan te vullen – veronderstellen al diverse waarden, die zeker op het eerste gezicht niet altijd even duidelijk zijn. In dit rapport stellen wij een aantal van de waarden die volgens velen van ons de menselijke maat bepalen expliciet aan de orde, zoals menselijke waardigheid, gelijkheid, vrijheid, verantwoordelijkheid, barmhartigheid en rechtvaardigheid. We problematiseren het politieke gebruik van dit soort termen en bieden een christen-democratisch perspectief op de dilemma's die daaruit voortkomen. Ons uitgangspunt is dat de menselijke maat niet *voor eens en voor altijd vastligt*. Onze samenleving is anders dan die van onze grootouders en wij zijn in veel opzichten andere mensen dan zij. Ga alleen al eens na hoe de invloed van moderne communicatiemiddelen ons dagelijks leven de afgelopen decennia heeft veranderd (Internet, e-mail, mobiele telefoon). Tussen de generaties van nu zitten grote verschillen. De puber op de middelbare school heeft dit soort communicatiemiddelen op een heel andere manier in zijn dagelijkse routine geïntegreerd dan de dertiger of de zestiger. Netwerken van vrienden en kennissen krijgen met MSN en mobiel een ander karakter. Voor sociale contacten is het vaak van levensbelang om via allerlei internetfora een zo uitgebreid mogelijke kring van bekenden op te bouwen. Er is de laatste jaren volop geschreven over nadelen en risico's van de moderne ontwikkelingen: bijvoorbeeld over buurten die desintegreren, agressie en 'hufteerig' gedrag op straat, het tekort aan vrijwilligers voor vrijwilligerswerk waar je 'voor jezelf niets uithaalt' en het ondergraven vertrouwen in samenleving en politiek. Moderne ontwikkelingen bieden tegelijk echter nieuwe kansen. Zo zijn er veel meer mogelijkheden om onze levensloop naar eigen inzicht vorm te geven, om contacten met vrienden en familie te onderhouden, enzovoort. De ontwikkelingen zijn, kortom, ambigu. In dit rapport proberen wij recht te doen aan die ambiguïteit. Dat betekent dus niet dat we ons niet kritisch zouden kunnen verhouden tegenover moderne ontwikkelingen, alsof elke vooruitgang goed en/of onvermijdelijk is. Aan de andere kant kunnen we de maatschappelijke constellatie van het (recente) verleden, en de

menselijke maat waarop die was gebaseerd, niet als criterium nemen voor vandaag en morgen (wie dat wel doet ziet elke ontwikkeling als verloedering en verval). Mensen van nu passen daar over het algemeen niet meer in. Willen we een samenleving op menselijke maat, dan moeten we bekijken hoe moderne ontwikkelingen op een menswaardige manier geïntegreerd kunnen worden in ons persoonlijke leven en in onze maatschappelijke ordening.

De christen-democratie heeft in haar maatschappijvisie altijd de nadruk gelegd op het belang van het zogenaamde *middenveld* van maatschappelijke instituties en verbanden (de *civil society*). Die instituties – zorginstellingen, vakbonden, kerken en onderwijsinstellingen bijvoorbeeld – zijn er niet om mensen vooral maar in het gareel te houden, of om ze voortdurend ‘bij het handje te nemen’, maar om mensen toe te rusten tot verantwoordelijkheid voor anderen en voor zichzelf en de ruimte te geven om zich tot ‘goede mensen’ te ontwikkelen.

Daarmee is natuurlijk al veel verondersteld over wat goed mens-zijn dan wel is. In de christen-democratie vloeit de maatschappelijke ordening voort uit het mensbeeld.⁴ Mensen zijn *personen* met een eigen naam, eigen talenten en een eigen levensverhaal, die tegelijk niet los gezien kunnen worden van de sociale en maatschappelijke verbanden waarin ze leven. Als ik moet uitleggen wie ik ben, kan dat alleen door iets te vertellen over de omgeving en de relaties waarin ik ben opgegroeid en die waarin ik nu leef. Die relaties en verbanden zijn echter niet alleen noodzakelijke randvoorwaarden voor mijn leven als individu. Veel waarden die goed mens-zijn bepalen, zoals liefde, vriendschap, compassie, verantwoordelijkheid en solidariteit, zijn alleen in relatie met andere mensen te verwezenlijken. Hier ligt het belang van sociale verbanden en instituties. We zullen er in dit rapport uitgebreid op terugkomen.

Dit mensbeeld gaat terug op de Bijbel en de christelijke traditie. Bijbels gezien staat het scheppingsverhaal centraal, waarin de mens als beeld van God wordt gekarakteriseerd (niet alleen koning, keizer en farao zijn beeld van God, maar elk mens – in hoofdstuk 4 gaan we er uitgebreid op in), en bijvoorbeeld ook de manier waarop het Nieuwe Testament spreekt over navolging van Jezus Christus (de liefdedienst aan de naaste krijgt prioriteit boven de letter van de wet; het gaat niet om regelvolgend gedrag, maar om waarden als oprechtheid, barmhartigheid en trouw – waarden die niet af te dwingen zijn door macht en regelgeving).⁵

4 Zie bijv. Woldring, H. E. S., *Politieke filosofie van de christen-democratie*, Budel 2003, m.n. V en VI.

5 Zie voor deze radicalisering en 'verinnerlijking' van de ethiek WI-CDA, *Publieke gerechtigheid: een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*, Houten 1990, pp.38-40.

Onze veronderstelling is dat de menswaardigheid van onze samenleving afhangt van de vraag of maatschappelijke instituties mensen weten te mobiliseren, te binden en toe te rusten. Daar ligt zelfs een nieuwe ‘sociale kwestie’. We komen daar straks op terug. In de paradoxale ontwikkeling van schaalvergroting en schaalverkleining van onze leefwereld blijken die instituties in toenemende mate aan betekenis en relevantie te verliezen. Dat kon er wel eens op duiden dat zij te veel op de maat gesneden zijn van de wereld van gisteren. Onze vraag naar vitale maatschappelijke instituties, die ‘mee ademen’ met de veranderende tijdgeest, is daarom niet een vraag naar de revitalisering van het (verzuilde) middenveld van weleer, met instituties die sterk op een geïndustrialiseerde samenleving waren toegesneden en bedoeld om groepen en individuen te emanciperen; het is de vraag hoe Bijbelse mensbeeldtrekken en de lijnen waarlangs de christen-democratie die in haar maatschappijvisie geïnterpreteerd heeft (publieke gerechtigheid, solidariteit, gespreide verantwoordelijkheid, rentmeesterschap) vandaag de dag kritische aanknopingspunten bieden voor het denken over eigentijdse vitale instituties.

Daarmee is globaal het doel van dit rapport aangegeven: een *verkenning* van de basistrekken van het christen-democratische mensbeeld met het oog op de discussie over de hervorming van maatschappelijke instituties. Het gaat in dit rapport zelf dus niet om concrete blauwdrukken voor een ‘gerevitaliseerd middenveld’ (aanzetten daarvoor worden geboden in andere recente rapporten van het Wetenschappelijk Instituut), maar om de vragen naar het mensbeeld die daarachter liggen. In dit inleidende hoofdstuk zullen we de problematiek, totnogtoe in een notendop weergegeven, verder uitwerken, de doelstelling aanscherpen en de opzet van dit boek aangeven.

De achterliggende problematiek van dit rapport, het vormgeven van maatschappelijke instituties op menselijke maat, is een nieuwe ‘sociale kwestie’

Die politieke vraag naar de menselijke maat wordt door sommigen wel ‘*de sociale kwestie anno nu*’ genoemd.⁶ Daarmee wordt een verband gelegd tussen onze situatie en de tweede helft van de 19^e eeuw, de hoogtijdagen van de Industriële Revolutie, toen de ‘sociale quaestie’ de mensonterende levensomstandigheden van fabrieksarbeiders betrof. In zijn encycliek *Rerum novarum* uit 1891 wees paus Leo XIII op de grote onrechtvaardigheid van de sociale verhoudingen die in de snel geïndustrialiseerde samenleving van toen waren ontstaan. Dat deed ook de anti-revolutionaire voorman Abraham

6 Bijvoorbeeld door het Christelijk Sociaal Congres 2005.

Kuyper later dat jaar: in zijn rede voor het eerste Christelijk-Sociaal Congres. Terwijl de rijkdommen zich bij een klein aantal mensen ophoopten, werd aan 'de overgrote massa der proletariërs' 'bijna een slavenjuk' opgelegd: extreem lange werkdagen, beestachtige woon- en werkomstandigheden en grote armoede.⁷ Uit beide documenten spreekt daarom een 'ernstige twijfel [...] aan de deugdelijkheid van het maatschappelijk gebouw, waarin we wonen'.⁸

Anders dan de andere grote politieke stroming die voortkwam uit het verzet tegen de sociale wantoestanden van toen, het socialisme, koos de christen-democratie niet de samenleving als geheel, maar de *menselijke persoon* als uitgangspunt. Beide politieke stromingen erkenden dat de mens geen los verkrijgbaar individu is, maar dat hij gestempeld is door de maatschappelijke situatie waarin hij leeft. Het socialisme ging uit van de vraag hoe de staat, als de omstandigheden de mens maken, van bovenaf de omstandigheden menselijk kan maken. Een goede samenleving leidt vervolgens tot goede of in elk geval betere mensen. Zoals gezegd begon de christen-democratie, omgekeerd, bij de vraag waarin de waardigheid van afzonderlijke mensen bestaat en hoe maatschappelijke instituties en de overheid (in die volgorde: en dat was een bewuste volgorde) die kon beschermen en bevorderen.

Mensen zijn bepaald en begrensd door allerlei factoren: hun lichamelijke conditie, hun talenten, hun karakter, hun sociale omstandigheden, hun relaties, hun geschiedenis. Aan veel van die factoren en omstandigheden kan een mens niets doen. Of je vader nuchtere Fries of uitbundige Brabander is, of je gezegend bent met veel verstand, of met veel atletisch vermogen, welke kleur haar je hebt – het zijn min of meer toevallige gegevens van het leven, waarop een mens geen greep heeft. Zij zijn niet wezenlijk bepalend voor de waardigheid van de menselijke persoon. De mens vindt zijn of haar waardigheid vooral in de manier waarop hij of zij met die omstandigheden omgaat en die in het eigen leven weet te integreren. Anders gezegd, menselijke waardigheid hangt niet af van intellectuele vermogens, schoonheid of materiële welvaart, maar bepalend is hoe mensen met omstandigheden omgaan. Of zij er verantwoord mee omgaan. In dat opzicht is iedereen, ethisch gezien, gelijk.

Verantwoord met de omstandigheden omgaan. Dat veronderstelt de *ander*

7 'Rerum Novarum', in: Verstraeten, Johan & Godelieve Ginneberge, *De sociale ethiek van de katholieke kerk in de encyclieken van Leo XIII tot en met Johannes Paulus II*, Brussel 2000, p.13.

8 Kuyper, A., *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie : rede bij de opening van het sociaal congres op 9 november 1891 gehouden (ingeleid door H.E.S. Woldring)*, Kampen 1990, p.25.

met wie zorgvuldig moet worden omgegaan. De mens is altijd en juist ook in zijn verantwoordelijkheid een sociaal wezen. Meer dan dat, hij is een 'maatschappelijke' wezen. Niet uit bittere noodzaak (bijvoorbeeld omdat we nu eenmaal niet alles zelf kunnen doen en dus een zekere mate van arbeidsverdeling nodig hebben), maar omdat het verwezenlijken van maatschappelijke waarden als rechtvaardigheid, solidariteit en verantwoordelijkheid wezenlijk bij ons *mens-zijn* hoort.⁹ Mensen komen tot hun bestemming in gemeenschap, in het beroep dat er op hen gedaan wordt, in de uitdaging en uitnodiging om hun talenten maatschappelijk in te zetten. Maatschappelijke betrokkenheid draagt bij aan een zinvol bestaan.

De ellendige omstandigheden beletten de 'massa proletariërs' destijds om een zinvol bestaan te leiden, om zich te ontplooien als menselijke personen, in gemeenschap, verantwoordelijkheid, liefde, zorg en spirituele en morele groei. Door de sociale verhoudingen die waren ontstaan kwamen de meeste mensen, kort samengevat, niet toe aan het leven waartoe mensen bedoeld zijn.

Het verdwijnen van de oude kleinschalige, wederkerige verbanden van de agrarische maatschappij werd een eeuw geleden 'opgevangen' door de uitbouw van een stevig 'middenveld' van maatschappelijke en levensbeschouwelijke instituties. Dat vertrouwen in zo'n 'civil society' was, vanuit christen-democratisch oogpunt, gebaseerd op het mensbeeld dat we schetsen: de mens die verantwoordelijkheid draagt voor de ander en zich juist dan verwerkelijk en tot zijn of haar recht komt. Daarom wezen de erflaters van de christen-democratie centralisatie en overheidsbemoeyenis af, zolang mensen en hun verbanden zelf nog in staat waren om voor elkaar te zorgen en om voor elkaar op te komen. Sociale verbanden bieden mensen bovenindividuele aanknopingspunten, om verantwoordelijkheid te dragen en langs die weg moreel, geestelijk en emotioneel te groeien, volwassen te worden en tot hun bestemming te komen. Zij dagen uit tot morele keuzes, tot een bestaan dat er toe doet. Door sociale verbanden krijgen mensen daarom ook grip op de werkelijkheid. Ze geven vertrouwen in de samenleving en in een duurzaam bestaan. De instituties van de twintigste-eeuwse 'verzuilde' samenleving – school, kerk, politieke partij, vakbond, verenigingsleven – boden de ruimte om aan de maatschappelijke betrokkenheid invulling te geven. Idealen voor een betere samenleving werden gevoed en kregen concreet vorm. Het sociale leven speelde zich weliswaar voor een groot deel af binnen de grenzen van de eigen zuil (een gereformeerde voelde zich vooral verantwoordelijk voor de gereformeerde kerk, de gereformeerde school, de gerefor-

⁹ Zie bijv. Nell-Breuning, Oswald von, *Gerechtigkeit und Freiheit : Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wenen [etc.] 1980, pp.13-40.

meerde bakker en slager, enzovoort), maar het perspectief was uiteindelijk wel verantwoordelijkheid voor de hele samenleving (zo niet de hele wereld). Binnen de zuilen waren mensen, *for better and for worse*, op elkaar betrokken, kregen erkenning en werden op hun verantwoordelijkheid aangesproken.

Op veel punten is de huidige situatie natuurlijk onvergelijkbaar met de sociale kwestie van weleer. Net als bij de toenmalige 'sociale kwestie' zijn echter ook nu, om met Kuyper te spreken, 'alle binten en ankers van het maatschappelijk gebouw' aan het verschuiven.¹⁰ Ging het toen om de overgang van een agrarische naar een kapitalistische, verstedelijkte maatschappij, nu gaat het om de overgang naar een 'postindustriële', globale 'netwerkmaatschappij'. 'Desorganisatie kweekt demoralisatie', zei Kuyper destijds.¹¹ De hopeloze situatie van het 'lommenproletariaat' van toen werd door zowel Kuyper als Leo XIII in verband gebracht met het verlies aan sociale verbanden waarin mensen zich ontplooiën. De snelle opkomst van de industriële, kapitalistische maatschappij had traditionele sociale structuren ondermijnd. Velen leefden niet meer in het dorp, maar in de sloppen van de grote steden. Werk kreeg een heel andere plaats in het leven van mensen. Het is opvallend dat ons woord 'demoralisatie' een dubbele betekenis heeft: *het verlies van morele betekenis en een verlies van hoop*.¹² Ook nu zien we hoe de 'desintegratie' van vertrouwde sociale verbanden tot 'demoralisatie' leidt – in deze dubbele zin van het woord. Onze hedendaagse samenleving verandert zo snel dat het belangrijk is ervoor te zorgen dat mensen in staat zijn om zichzelf de nieuwe situatie toe te eigenen, om veranderingen mee te maken en om een goede manier te vinden om in de veranderende samenleving te leven. Onze persoonlijke en ook onze 'sociale identiteit' is momenteel al minder bepaald door vanzelfsprekende sociale verbanden (de buurt, de kerk of de baan voor het leven). Participatie aan het maatschappelijk leven is sterker afhankelijk geworden van onze persoonlijke kennis, kwaliteiten en omstandigheden. Het is belangrijk dat instituties daar oog voor hebben en mensen op een eigentijdse manier ondersteunen. Het is duidelijk dat de 'oplossing' van toen, de oude ordening van ons sociaal-economische en culturele leven, niet meer past op onze flexibele, 'globaliserende' samenleving.¹³

10 Kuyper, A., *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie : rede bij de opening van het sociaal congres op 9 november 1891 gehouden (ingeleid door H.E.S. Woldring)*, Kampen 1990, p.26.

11 Ibid., p.26.

12 Vgl. Sacks, Jonathan, *Leven met verschil : menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*, Zoetermeer 2005, p.107.

13 Vgl. Wijffels, Herman, 'De actualiteit van Schaepman 'honderd jaar later'', *Christen-democratische verkenningen : maandblad van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA* (2004) 1, 66-76, p.67.

We krijgen 'moraal' als we het gevoel hebben niet helemaal geleefd te worden, maar zelf greep te hebben op ons leven. In maatschappelijke verbanden die onpersoonlijker en abstracter worden is dat voor afzonderlijke personen steeds moeilijker. Waar moet je heen met je goede bedoelingen, hoe kom je in contact met anderen, waar wordt je betrokkenheid gewaardeerd? Desintegratie kweekt demoralisatie. Kweekt 'moralisatie' nieuwe 'integratie'? Of gaan zij gelijk op en is een debat over waarden niet mogelijk zonder nieuwe, eigentijds vormgegeven instituties? Wij denken het laatste. 'Moralisatie' is dan geen geforceerde, opgelegde 'eenheid' van gedeelde normen en waarden. De moraal moet zijn ingebed in praktijken en instituties. Maatschappelijke vernieuwing kan, net als ruim een eeuw geleden, niet zonder een 'architectonische kritiek' op de maatschappelijke verschuivingen, op de renovaties aan het 'maatschappelijk gebouw' waarin we wonen.¹⁴

Als gezegd, grote maatschappelijke instituties als de sociale zekerheid, de gezondheidszorg, het onderwijs, het belastingstelsel, het landbouwbeleid, de organisatiestructuur grote ondernemingen en de arbeidsverhoudingen zijn vaak nog gestoeld op de oude industrieel georganiseerde maatschappij. We hebben inmiddels een eeuw van emancipatie en welvaartsgroei achter de rug die een samenleving heeft gecreëerd van grotendeels goed opgeleide, bewuste, zelfstandige burgers, die meestal over voldoende middelen beschikken om hun leven naar eigen inzicht vorm te geven. 'De werkelijkheid van de 21e eeuw', stelt Herman Wijffels, 'is die van een voltooide emancipatie, wat tot uitdrukking komt in een verhoogd niveau van bewustzijn van de individualiteit. Mensen laten zich allereerst leiden door individuele voorkeuren en nemen vanuit die oriëntatie deel aan groepsprocessen. De articulatie van die individuele voorkeur leidt tot diversiteit en pluriformiteit in behoeften. Dit staat haaks op de hang naar uniformiteit waar het klassieke, industriële model zich door onderscheidt. Dit model waarin organisaties 'top-down' en van binnen naar buiten zijn georganiseerd, is in het verleden van groot nut gebleken maar is inmiddels ingehaald door de maatschappelijke werkelijkheid van vandaag de dag.'¹⁵ Met andere woorden, door hun traditionele organisatiestructuur – hiërarchisch en sterk aanbod-gestuurd – verliezen maatschappelijke instituties in toenemende mate hun functie: het

14 Kuyper, A., *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie : rede bij de opening van het sociaal congres op 9 november 1891 gehouden (ingeleid door H.E.S. Woldring)*, Kampen 1990, p.26.

15 Wijffels, Herman, 'De actualiteit van Schaepman 'honderd jaar later'', *Christen-democratische verkenningen : maandblad van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA* (2004) 1, 66-76. Zie ook bijv. Wijffels, H. H. F., *Vitalisering van de kenniseconomie : het beter ontwikkelen en benutten van de mogelijkheden van mensen als de sleutel voor een dynamische kenniseconomie*, Den Haag 2004, pp.11v.

toerusten van mensen en het ruimte bieden aan de verscheidenheid van menselijke mogelijkheden, talenten en verantwoordelijkheden. Waar die instituties eens behulpzaam waren om bevolkingsgroepen en later ook individuen uit een 'ondermaats' bestaan te emanciperen, lijken ze nu zowel individuele personen als de samenleving als geheel in hun ontwikkeling te remmen. We moeten, net als toen, op zoek naar nieuwe kaders, naar coördinaten voor een nieuwe ordening. Niet meer piramidaal en hiërarchisch, bijvoorbeeld, maar open en egalitair; niet vanuit groepsdwang, maar vanuit persoonlijk bewustzijn en een persoonlijke ethische overtuiging. Hoe is in de 'globaliserende' politieke en maatschappelijke werkelijkheid van vandaag de verantwoordelijkheidsverdeling tussen overheid, burgers en hun verbanden zo te realiseren dat er recht wordt gedaan aan initiatieven tot zorg, aan betrokkenheid, aan de verscheidenheid aan talenten van mensen, kortom, aan de menselijke maat?

Aanscherping van de doelstelling en opzet van het rapport

Concrete institutionele antwoorden op die vraag liggen als gezegd voorbij de horizon van dit rapport. In dit rapport maken we een aantal fundamentele levensbeschouwelijke en morele noties expliciet die vanuit een christen-democratische optiek inzicht geven in humaniteit. Welke visie op de menselijke maat moet de politiek bepalen? Die menselijke maat ligt niet voor eeuwig en altijd vast, zeiden we al. In de tijd van Leo XIII en Kuypers was die maat anders dan in onze tijd. De maat van toen past ons niet meer. Ook mensbeelden zijn niet voor eens en voor al gegeven. Dat zijn mensbeelden nooit. Eerder gaat het om een samenspel van een heel aantal inzichten: in de loop van de tijd slibben er inzichten aan en slaan er inzichten los. Die inzichten worden expliciet overgedragen door levensbeschouwelijke en religieuze tradities; vaak ook zitten ze ingebakken in onze cultuur, in onze omgangsvormen en gewoonten (Kuypers ideaal van een 'organische samenleving' was bijvoorbeeld sterk beïnvloed door de gemeenschapsidealen van de negentiende-eeuwse Romantiek). In dit rapport willen we een aantal van die fundamentele noties naar boven halen, onder andere menselijke waardigheid, gelijkheid, zelfontplooiing, rechtvaardigheid en compassie. Hoewel het hier gaat om noties die *kenmerkend* zijn voor de christen-democratische visie op mens en samenleving, zijn ze niet *exclusief* christen-democratisch of christelijk.¹⁶ Integendeel, het gaat hier om noties die breed worden uitgedragen, vaak met een vanzelfsprekendheid die suggereert dat er geen verdere toelichting en verdieping nodig is. Wie is er immers *niet* voor waardigheid, gelijkheid of vrijheid? Onze opzet is om vanuit deze algemene noties te vertrekken (te beginnen bij 'menselijke waardigheid'), om het politieke gebruik

ervan te problematiseren en om die noties vervolgens vanuit de christen-democratische, en breder, de christelijke traditie te 'waarderen'. We stellen daarbij vooral de vraag naar het mensbeeld: wie en wat zijn wij, waar ligt onze passie en compassie, onze kracht en ons tekort, de zin en de onzin van ons bestaan? Een belangrijke basis voor het mensbeeld dat wij in de loop van dit rapport zullen uitwerken ligt in de zogenaamde 'oergeschiedenis' in het Bijbelboek Genesis (hoofdstuk 1 tot en met 11). Daarin wordt de mens getekend als 'beeld van God'. Die notie heeft een belangrijk stempel gedrukt op ons denken over de mens vandaag.

De route die we zullen volgen is in grote lijnen als volgt. In **hoofdstuk 2** gaan we in op het risico van een zekere mate van 'mateloosheid' in onze moderne samenleving. Dat risico is ambigu. We leven in een zogenaamde risicomaatschappij, waarin onzekerheid de enige stabiele factor lijkt, maar tegelijk is dat ook een kansenmaatschappij, waarin we kansen tot ontplooiing krijgen die voor vorige generaties niet waren weggelegd. We zullen de vraag stellen hoe levensbeschouwelijke waarden in het publieke – ook in het politieke – leven een rol kunnen spelen. Daarmee willen we voorbij een instrumentele, procedurele politiek.

We beginnen die 'her-waarde-ring' in **hoofdstuk 3** met een verkenning van de grondwaarde van onze democratische rechtstaat, de '*menselijke waardigheid van elk mens*'. We zoeken een weg voorbij de retoriek waarin het politieke spreken over waardigheid vaak blijft steken en stuiten op het kernprobleem dat ons moderne spreken over waardigheid bepaalt. We zullen dat typeren als de 'onmaakbare maakbaarheid van waardigheid'. Onze 'waardigheid' wordt, gelukkig, niet meer uitsluitend bepaald door onze afkomst of door onze sociale positie in een voorgegeven sociale en religieuze orde (waardoor het vooral iets was wat 'hoogwaardigheidsbekleders' toekwam). De moderne maatschappij – de democratie, de verzorgingsstaat – is gebaseerd op het grondbeginsel van de menselijke waardigheid van *elk mens als mens*. *Het blijkt echter ook problematisch dat we zelf ons enige referentiepunt zijn geworden voor dat ontwerp van waardigheid*. Dat komt vooral naar voren in ons denken over gelijkheid en individuele vrijheid. Daarop komen we in het vervolg, in de hoofdstukken 5 en 6, terug.

Eerst pleiten we, vanuit een cultuurhistorische insteek, voor hernieuwde aandacht voor het Bijbelse idee van de mens als 'beeld van God' uit *Genesis 1*. In **hoofdstuk 4** beginnen we die 'herbronning' bij de klassieke vraag van psalm 8: '*Wat is de mens?*' Het 'oerverhaal' in de eerste hoofdstukken van *Genesis* – dat we lezen als een antwoord op die vraag – is *mensbeeld in verhaalvorm*. De mens wordt neergezet vanuit zijn diepe relatie tot God en vanuit zijn verantwoordelijkheid, zijn 'cultuurofdracht'. Die 'tweepoligheid' bepaalt de menselijke waardigheid, die een *kwetsbare* waardigheid is. Het kan gruwelijk misgaan, maar tegelijkertijd spreekt er uit het verhaal het ver-

trouwen dat er altijd aan het goede in de mens kan worden geappelleerd, ongeacht de omstandigheden waarin hij is vastgelopen. Van belang is de gedachte dat de verantwoordelijkheid die de waardigheid van de mens tekent geen abstractie is, geen appèl op mensen in het algemeen, maar een appèl dat alleen vorm en inhoud krijgt in de concrete situaties en verbanden waarin ieder mens leeft.

Hoe kan dat beeld van menselijke waardigheid politiek vertaald worden? In hoofdstuk 5 en 6 gaan we vooral in op de noties die de ‘onmaakbare maakbaarheid van waardigheid’ vandaag de dag tekenen: gelijkwaardigheid en rechtvaardigheid aan de ene kant en individuele vrijheid en zelfontplooiing aan de andere kant. **Hoofdstuk 5** laat zien dat ons idee van ‘gelijke monniken, gelijke kappen’ tekort schiet. De basis voor gelijkheid ligt niet primair in de aanspraak die ik als individu op het collectief kan doen (al zijn veel sociale voorzieningen onopgeefbaar), maar vooral in de aanspraak die de ander doet op mij als individu. Het Bijbelse tsedaka omvat rechtmatigheid én compassie. Iedereen heeft recht op de elementaire mogelijkheden (waaronder ook de financiële middelen) om te antwoorden om het appèl dat op hem/haar gedaan wordt.

Hoofdstuk 6 gaat in op de vraag naar de vrijheid van mensen om zich tot authentieke personen te ontplooien. Het antwoord is sterk relationeel ingekleurd. Toch is er geen sprake van een anti-individualisme. Wel ligt er een kritiek op het vrijheidsbegrip en de zelfontplooiingsgedachte van onze cultuur in besloten. Het grootste bezwaar is dat ons ‘echte ik’ wordt gezien als iets dat los staat van de relaties waarin we leven (die worden als niet essentieel voor mens-zijn gezien). Hoe vind je een leven dat ertoe doet? Onze stelling is dat ‘we hebben jou nodig’ bevrijdender is dan ‘je mag (en moet!) zijn “zoals je bent”’.

In **hoofdstuk 7**, ten-slotte, vatten we de lijnen die we hebben getrokken samen en stippen de verschillende mensbeeldtrekken nog eens expliciet aan.

2 Ver(mens-)beelding aan de macht?

De vraag naar de menselijke maat is een vraag naar ons mensbeeld. En de vraag naar ons mensbeeld is een vraag naar de fundamentele inzichten en waarden waaruit onze visie op de mens is samengesteld. Dat stelden we in het vorige hoofdstuk. Onze liberale westerse democratieën zijn doorgaans slecht toegerust om dit soort waarden en inzichten op waarde te schatten. Vragen naar ons mensbeeld worden meestal bewust of onbewust naar de kantlijn van het politieke bedrijf gedirigeerd. Vragen die onherroepelijk opkomen, bijvoorbeeld vanuit integratievraagstukken, of naar aanleiding van hervormingen van de verzorgingsstaat. De politieke vragen rondom bijvoorbeeld 'pre-pensioen' komen vooral ter sprake vanuit het conflict tussen de economische noodzaak om langer door te werken en 'het goed recht' van de individuele werknemer om eerder te stoppen. In die discussie spelen motieven als arbeidsvreugde, compassie of de morele plicht van de individuele werknemer ten opzichte van de gemeenschap meestal een ondergeschikte rol. Niet omdat liberale democratieën 'zielloos' zijn, maar omdat ze bepaalde mechanismen aanvaard hebben waarin morele en levensbeschouwelijke overwegingen in het debat gemarginaliseerd worden. Politiek is procedureel en bestuurlijk van aard geworden. De overheid wordt niet zelden gezien als een organisatie tot wederzijds voordeel. Het gaat niet meer vanzelfsprekend om het realiseren van algemeen welzijn. Daar heeft iedereen immers zo zijn eigen mening over. Het uitgangspunt is een zo groot mogelijke vrije keuze, zodat iedereen zijn eigen keuzes kan maken. De politiek waarborgt vervolgens die vrijheid en geeft de – juridische en financiële – grenzen aan van wat wij individuele burgers ons kunnen veroorloven. Morele en levensbeschouwelijke inzichten als barmhartigheid, eerbied, bescheidenheid, rechtvaardigheid en besef van de eigen beperktheid blijven daarbij al snel buiten beeld.

20

Natuurlijk, de politiek, ook christelijk geïnspireerde politiek, kan niet de pretentie hebben om van ons gelukkige mensen te maken of om alle tranen van de ogen te wissen. Toch zijn ont-waarding en 'ontmensbeelding' politiek gezien een belangrijk probleem, zeker vanuit christen-democratisch perspectief, waarin de opbouw van de samenleving begint bij de maatschappelijke betrokkenheid van de mens, zoals we in hoofdstuk 1 al zagen.

In dit hoofdstuk zullen we laten zien dat die ont-waarding van de politiek symptomatisch is voor een dominante manier van denken in onze westerse cultuur. We bedoelen de zogenaamde 'instrumentele rationaliteit': wat is, met het oog op een bepaald doel, de meest economische manier om de middelen te gebruiken die ik tot mijn beschikking heb? Dit denken in nut en noodzaak, in beheersing, maakbaarheid en effectiviteit, is langzaam alle terreinen van ons leven gaan beheersen. Ook terreinen waar andere waarden zouden moeten gelden. Het lijkt daarom steeds moeilijker te worden om om te gaan met morele vragen en zinvragen die zich hoe dan ook opdringen

(de 'trage vragen', zoals Harry Kunneman ze noemt¹⁷). Vaak worden de traditionele antwoorden verpakt in absolute opvattingen over duurzame waarden, waaraan geen concessies gedaan mogen worden. Die zijn daarom nogal moeilijk in de praktijk te brengen en leiden daarom op hun beurt eerder tot verstarring en cultureel conservatisme. We moeten op zoek naar 'subtielere talen' om morele en levensbeschouwelijke perspectieven op onze situatie te betrekken. Ook in de politiek. Natuurlijk speelt dan onmiddellijk de discussie op over religie en politiek, 'kerk en staat'. Daarop zullen we aan het einde van dit hoofdstuk kort ingaan.

Het verlies van vanzelfsprekende sociale, morele en religieuze 'horizonten', die de menselijke maat voorheen bepaalden, betekent niet per definitie 'mateloosheid'

Hebben moderne samenlevingen, ergens onderweg, het gevoel voor de juiste menselijke maat verloren? De Franse filosoof Jean-Francois Lyotard vergeleek ons al met Lemuel Gulliver, de onfortuinlijke ontdekkingsreiziger uit het boek van Jonathan Swift: 'Soms te groot, soms te klein, maar nooit de juiste maat.'¹⁸

In vroeger tijden speelde die vraag veel minder. Wie we waren was sterk bepaald door het sociale milieu waarin we werden geboren. Veel mensen leefden in de kleinschaligheid van het dorpsleven. De normen en waarden waren helder (althans, dat lijkt achteraf zo) en godsdienstig geloof was op een vanzelfsprekende manier in ons leven aanwezig. Over onze wereld was een hemelse koepel gespannen (een 'hemels baldakijn', zoals socioloog Peter Berger dat in de jaren '60 noemde¹⁹). God waakte over ons en zou het goede belonen en het kwade straffen.

Die vanzelfsprekende sociale, morele en religieuze 'horizonten' zijn verdwenen. Over de oorzaken is veel geschreven. Meestal wordt er gewezen op de grote ing-woorden als individualisering, secularisering, technologisering, pluralisering en globalisering. Daarmee wordt een complex van 'moderne' ontwikkelingen bedoeld die soms al eeuwenlang doorwerken, maar die het

17 Kunneman, Harry, *Voorbij het dikke-ik : bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2005, p.15.

18 Jean-Francois Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Parijs 1986, *op. cit.* Drenth von Februar, Marjolijn, 'A better life for All! : globalization and human dignity', *Globalisation and human dignity : sources and challenges in catholic social thought*, eds. Marjolijn Drenth von Februar & Wim van de Donk, Budel 2004, 17-71, pp. 17-71, p.18 (vertaling tvp).

19 Berger, Peter L., *Het hemels baldakijn : bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie*, Bilthoven 1967.

leven van de meesten van ons vooral sinds de jaren '60 zijn gaan raken. De tijd dus dat de verzuilde samenleving begon af te brokkelen.

Het is evident dat traditionele leefvormen, wereldbeelden, opvattingen en morele intuïties hun *vanzelfsprekendheid* hebben verloren (wat niet wil zeggen dat ze helemaal verdwenen zijn). We moeten oppassen niet te snel de suggestie te wekken dat vroeger, in een goede oude tijd, de mens wel 'op maat' leefde. De moderne ontwikkelingen zijn in de regel gepaard gegaan met een nostalgisch, romantisch verlangen naar de overzichtelijke wereld van weleer, de wereld van saamhorigheid, kleine gemeenschappen, eenvoud en gezag. Maar wie wil er, als puntje bij paaltje komt, echt terug naar een wereld van sociale controle en tirannieke instituties, ten koste van 'moderne' verworvenheden als persoonlijke vrijheid, persoonlijke ontwikkeling en economische en technologische vooruitgang? Voor veel mensen is en was het 'premoderne' leven ondermaats.

Aan de wieg van de moderne wereld stonden daarentegen grote idealen als gelijkheid, vrijheid, verantwoordelijkheid en solidariteit, idealen die beslist geen mateloosheid impliceerden. Ze veronderstelden een hoogstaande moraal en een verheven visie op de mens, van wie hoge verwachtingen werden gekoesterd. We konden nu immers zelf ons leven vormgeven en zaten niet meer vastgeroest in hiërarchische verhoudingen of andere knellende sociale verbanden. We konden de verantwoordelijkheid voor onze eigen bestemming op ons nemen, een aan onszelf verantwoordelijk leven leiden; 'authentiek', eerlijk en waarachtig tegenover onszelf.

De ontwikkelingen en verworvenheden van de moderniteit zijn, kortom, dubbelzinnig. Zij vragen om een waardevolle inbedding: om een maatvoering die tegemoetkomt aan en past bij de oorspronkelijke bron van de verworvenheden. Het ideaal van vooruitgang door economische groei heeft immers niet alleen tot meer welvaart geleid en daarmee tot bijvoorbeeld betere zorg, maar ook tot wereldbedreigende milieuproblemen; het ideaal van de ene mensheid tot universele verklaringen van mensenrechten, maar gaandeweg ook tot spanningen tussen culturen; het ideaal van vrijheid leidde tot verantwoordelijkheid en mondigheid, maar soms ook tot vrijblijvendheid en onverschilligheid; het ideaal van de zelfontplooiing van ieder individu tot nieuwe vormen van solidariteit en gelijkheid, maar niet zelden ook tot een hyperindividualisme.

De grondhouding van moderne samenlevingen wordt bepaald door een manier van denken die eenzijdig op doelmatigheid en beheersing is gericht

Het verlies van vanzelfsprekende traditionele kaders verklaart niet onmiddellijk de desoriëntatie en het gebrek aan menselijke maat gaat. Hoe kan het, bijvoorbeeld, dat de vrije ruimte die ontstaan is door het wegvallen van

de oude vanzelfsprekende, betekenisvolle gehelen soms wordt opgevuld door maximalisatie van nut en lust, alsof dat een ‘natuurlijke’ ontwikkeling is? Of hoe kan het dat de idealen van vrijheid, individuele autonomie en verantwoordelijkheid het soms lijken af te leggen tegen passief consumentisme? Analyses van onze cultuur en tijdgeest schrijven dit niet alleen toe aan het verlies van vanzelfsprekende ‘maatgevende’ ‘horizonten’, maar ook aan een *grondhouding* van de moderne Westerse cultuur, een ‘inherente mateloosheid’ die getypeerd wordt met trefwoorden als groei, vooruitgang, maakbaarheid en expansie. De vergelijking met de samenleving van voorheen is opnieuw gauw gemaakt. Evenwicht zou daarin centraal hebben gestaan: het respecteren van grenzen en niet het doorbreken ervan. Matigheid was in elk geval in principe een deugd. De maatvoering als impliciet en min of meer vanzelfsprekend criterium van het leven is in elk geval verdwenen. Op dit punt moeten we oppassen om niet een te romantisch beeld te schetsen van ‘voormoderne’ culturen, alsof de mens daarin altijd en vanzelfsprekend in balans was met de dingen om hem heen. Het lijkt echter wel onmiskenbaar dat moderne maatschappijen worden gekenmerkt door de dominantie van de ‘instrumentele rede’ (een uitdrukking van Max Weber). Daarmee wordt een manier van denken bedoeld die eenzijdig op doelmatigheid en beheersing is gericht: wat is, met het oog op een bepaald doel, de meest efficiënte manier om de middelen te gebruiken die ik tot mijn beschikking heb? De schrijver J.M. Coetzee heeft deze moderne instrumentele rationaliteit mooi getypeerd door in het gedachteleven te kruipen van de gevangengenomen mensaap Sultan, op wie begin 20^e eeuw een aantal experimenten werd uitgevoerd.²⁰ Deze Sultan ontdekt op een dag dat om de één of andere reden zijn eten, dat hij normaal gesproken op vaste tijden krijgt, achterwege blijft. Met een rommelende maag ziet hij dat de man die hem voert nu een draad over het hok spant en daar een tros bananen aan hangt. Ook sleept hij drie houten kratten het hok in. Dan verdwijnt hij, hoewel hij nog steeds te ruiken is.

‘Sultan weet: nu hoor je te denken. Daarom hangen die bananen daarboven. De bananen hangen er om je aan het denken te zetten, om je hersens tot het uiterste in te spannen. Maar wat moet je denken? Je denkt: waarom hongert hij me uit? Je denkt: wat heb ik gedaan? Waarom houdt hij niet meer van me? Je denkt: waarom wil hij die kratten niet meer? Maar dat zijn geen van alle juiste gedachten. Zelfs een gecompliceerdere gedachte – bijvoorbeeld: wat mankeert hem, wat voor raar idee heeft hij van me om te denken dat het gemakkelijker voor me is om een banaan te pakken die aan een draad hangt dan er een van de vloer op te rapen? – is fout. De juiste gedachte om te denken is: hoe gebruik je die kratten om bij de bananen te komen?’

20 Coetzee, J. M., *Dierenleven*, Amsterdam 2001, pp.25-29.

De experimenten dwingen Sultan dus om op een bepaalde manier te denken: hoe gebruik ik dit om dat voor elkaar te krijgen? Andere – ingewikkelder en vaak rijkere – gedachten worden buitengesloten, omdat ze niet relevant zijn met oog op het doel dat moet worden bereikt: de bananen. De dagen daarop worden de experimenten steeds ingewikkelder.

‘Je begint door te krijgen hoe de geest van de man werkt... Zolang Sultan de verkeerde gedachten blijft denken, krijgt hij geen eten. Hij krijgt net zolang geen eten tot de hongerkrampen zo sterk zijn, zo doorslaggevend, dat hij gedwongen is de juiste gedachte te denken, namelijk: hoe moet ik bij de bananen komen? ... Bij elke verandering wordt Sultan aangezet tot het denken van de minder interessante gedachte. Vanuit de zuiverheid van de speculatie (waarom gedragen mensen zich zo?) wordt hij meedogenloos gedreven tot het lagere, praktische, instrumentele redeneren (hoe gebruik je dit om dat te krijgen?) en aldus tot de acceptatie dat hij zelf vóór alles een organisme is met eetlust die bevredigd moet worden. Terwijl zijn hele geschiedenis ... hem vragen ingeeft over de rechtvaardigheid van het universum en de plaats die deze strafkolonie daarin inneemt, leidt een zorgvuldig uitgestippeld psychologisch faseplan hem weg van de ethiek en de metafysica naar de nederiger regionen van de praktische rede.’

Hoewel hij eigenlijk niet geïnteresseerd is in het bananenprobleem, wordt Sultan dus gedwongen zich daarop te concentreren. Zijn vragen naar rechtvaardigheid, lijden, relaties, het goede leven – zijn vragen naar zin worden verdrongen door het ‘lagere, praktische, instrumentele redeneren’. Dat beïnvloedt de manier waarop hij zichzelf gaat zien. Hij gaat accepteren dat hij vóór alles een organisme is met behoeften die bevredigd moeten worden. Daarmee verdwijnen zijn diepere zinvragen niet. Misschien komen ze wel sterker naar voren dan ooit. Door de eenzijdige manier van instrumenteel denken wordt het echter steeds moeilijker om die zinvragen een plaats te geven, om ze te verbinden met de dagelijkse bezigheden waartoe hij gedwongen wordt.

Of ook wij leven onder deze monomane tucht van de bananenman? Het beeld is wel erg pessimistisch en op zijn beurt weer eenzijdig. Maar dat neemt niet weg dat het waarschuwingen bevat. Het wegvallen van vertrouwde ‘horizonten’ van ‘zingeving’ heeft, meent bijvoorbeeld cultuurfilosoof Charles Taylor, in elk geval de weg vrijgemaakt voor dit soort instrumenteel denken.²¹ Binnen de religieuze en morele horizonten van weleer waren de dingen om ons heen niet zomaar dingen die we vrij tot onze beschikking hadden. Het toenmalige wereldbeeld gaf in aanleg aan zaken en relaties een

21 Taylor, Charles, *The ethics of authenticity*, Cambridge, MA [etc.] 1991, pp.4-8.

voorgegeven betekenis binnen het grotere geheel: een eigen plaats in de grote 'keten van het bestaan'. De werkelijkheid was met 'zin' geladen. Zodra de werkelijkheid deze 'sacrale structuur' begon te verliezen, zodra de dingen niet meer gegrond waren in de orde der dingen en/of de wil van God, dreigde het risico van leegte, in die zin dat de eigen, inherente waarde van intermenselijke relaties en van maatschappelijke organisaties niet wordt gezien en dat we ze louter bekijken van het nut dat ze voor onszelf kunnen hebben. Het land dat van 'niemand' was, konden kolonisten zich toe-eigenen door er een hek omheen te zetten en het voor eigen gewin te exploiteren. Natuurlijke grondstoffen kunnen eindeloos door mensen bewerkt en gemanipuleerd worden voor eigen gebruik. Dieren worden onderworpen aan een zo efficiënt mogelijke productie van eieren, melk en vlees. Natuurlijk, ook in de zogenaamde 'premoderne' samenlevingen werd de natuur geëxploiteerd (al waren de gevolgen van door minder ontwikkelde technieken vaak minder drastisch).²² En Middeleeuwers gingen bepaald niet altijd even diervriendelijk met hun dieren om. We moeten niet al te schematisch denken. In de loop van de geschiedenis is er wel degelijk vooruitgang geboekt. Maar elke ontwikkeling zal altijd keerzijden hebben. Het streven naar 'beheersing', bijvoorbeeld van de natuur, heeft ontegenzeggelijk tot een hogere kwaliteit van leven en daarmee tot een humanisering van het bestaan geleid. We zijn bijvoorbeeld niet meer de hele dag bezig met de strijd tegen de grillen van de natuur en door middel van geavanceerde medicijnen kunnen we veel ziekteverschijnselen bestrijden en kwaliteit aan het leven toevoegen, juist bij de meest kwetsbaren onder ons. Het gaat hier dus niet om goedkope kritiek op technologische ontwikkeling op zichzelf, of op bijvoorbeeld economische wetmatigheden, waarmee we nu eenmaal rekening moeten houden, maar om het risico dat de vorm van *rationaliteit* die daarachter zit, de manier van denken en naar de wereld kijken, het hele leven kan gaan beheersen. We kunnen de wereld om ons heen inderdaad steeds meer gaan zien als voorhanden en bewerkbaar materiaal dat we zo optimaal en efficiënt mogelijk kunnen gebruiken voor de wereld die we zelf willen ontwerpen, maken en genieten.²³

Dit instrumentele denken in termen van beheersing, maakbaarheid van ons leven en van genieten heeft de structuren van ons samenleven veranderd en geleid tot zeer krachtige mechanismen die ons leven in een bepaalde richting duwen. Taylor spreekt met Max Weber zelfs over het gevaar van een 'ijzeren kooi' van onpersoonlijke mechanismen waarin mensen van vandaag

²² Zie bijv. Krech, Shepard, *The ecological Indian : myth and history*, New York etc. 1999.

²³ Zie bijv. ook Verbrugge, Ad, *Tijd van onbehagen : filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam 2004, pp.252-285.

soms zitten opgesloten. Een manager bijvoorbeeld wordt, ook als het lijnrecht tegen zijn eigen gevoel en geweten ingaat, gedwongen om voor een bepaalde maximalisatiestrategie te kiezen die schadelijk is voor bijvoorbeeld het milieu of voor de arbeidsverhoudingen. Een kippenboer wordt, tegen de liefde voor zijn beesten in, tot dieronvriendelijke productie gedwongen om het hoofd boven water te houden. De leerkracht wordt door middel van allerlei van bovenaf opgelegde eindtermen en competenties tot een 'effectiviteit' gedwongen waarin zij moeite heeft haar liefde voor het vak en haar pedagogische vakbekwaamheid vorm te geven. Deze voorbeelden zijn met andere voorbeelden van 'beroepszeer' aan te vullen.²⁴

Nu heeft dat ideaal van maakbaarheid en beheersing dat door het instrumentele denken wordt gevoed beslist iets aanlokkelijks. Harry Kunneman spreekt treffend van een *wenkend* en een *wijkend* perspectief.²⁵ De technologische beheersing van ons leven heeft, zoals gezegd, zeker tot een hogere kwaliteit van leven geleid. Gewezen is op de medische mogelijkheden. En economische vooruitgang heeft ons de ruimte gegeven ons leven meer naar eigen inzicht vorm te geven. *Het probleem is echter dat die maakbaarheid steeds maar een beperkte maakbaarheid is.* Meer vooruitgang vraagt om meer beheersing, om een complexere samenleving die weer om een nog complexere beheersing vraagt. Bevrediging van concrete behoeften leidt weer tot nieuwe behoeften. Het streven naar een volledig beheerste werkelijkheid, naar het volledig maakbare geluk, is in principe onbegrensd. Anders gezegd: mateloosheid kan op de loer liggen. Een mateloosheid die indruist tegen het geluk dat mensen uiteindelijk zoeken. Voor dat fenomeen wordt terecht aandacht gevraagd door economen als Arjo Klamer²⁶ en Lans Bovenberg, psychologen als Viktor Frankl (zie hoofdstuk 6) en door sociaal-filosofen als Charles Taylor. Het lijkt een beetje op de grap over twee mannen die langs het spoor lopen, op weg naar het punt waar de twee rails elkaar kruisen. Dat punt schuift voortdurend op. Totdat één van hen achterom kijkt en zich afvraagt of ze er niet al voorbij zijn...

24 Brink, Gabriel van den, Geert Mak & Leo Prick, *Beroepszeer : waarom Nederland niet goed werkt*, Amsterdam 2005. Zie ook: Verbrugge, Ad, *Tijd van onbehagen : filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam 2004, pp.42-76.

25 Kunneman, Harry, *Voorbij het dikke-ik : bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2005, p.14.

26 Klamer, Arjo, 'Pleidooi voor een nieuw politiek programma: maak de burger niet rijker, maar gelukkiger', *NRC Handelsblad* (2006) *Opinie en Debat*, 17.

De beklemtoning van nut en efficiëntie leidt tot een eenzijdige annexatie van onze creativiteit en verantwoordelijkheid en onze vermogens tot betrokkenheid en samenwerking

Het streven naar meer maakbaarheid en beheersing van ons leven en samenleven heeft veel goeds gebracht. Kwetsbaarheden zijn ondervangen, leed is teruggedrongen, sommige risico's zijn uitgebannen, verlies van dierbaren is voorkomen. Aan die beheersing kleven ook risico's, zo constateerde we. Het risico van overmoed, van mateloosheid en vooral het risico dat het menselijk leven wordt opslokt door het werken, door instrumenteel handelen, door functionele rationaliteit. Tijd voor onderlinge aandacht, voor verdieping van relaties, komt onder druk te staan. Zingevingvragen appelleren nog wel aan de marge van het bestaan, maar komen pas aan de orde als er een breuk in ons vanzelfsprekende bestaan komt. Onvermijdelijk worden we altijd nog geconfronteerd met onze eindigheid, met tegenslag, met ziekte en dood, met de oncontroleerbaarheid van het leven, met de onmacht om onze relaties te 'maken'. Dan staan we voor vragen die niet zozeer om een 'oplossing' vragen, maar om zin, duiding, erkenning en acceptatie. Een levenshouding die het onzekere, het kwetsbare en het onbeheersbare uitbant, streeft naar beheersing van het leven, vermijdt wat niet beheersbaar is en loopt erop uit dat men zich afsluit voor ervaringen die 'zingevend' zijn: ervaringen van intimiteit, ontroering, verbondenheid, trouw. Hebben mensen werkelijk behoefte aan een volledig maakbaar en beheersbaar leven, of uiteindelijk aan een levendat zin heeft – een zin die niet van tevoren te plannen is? De spanning tussen aan de ene kant maatschappelijke structuren die ons individuele leven en ook ons beroepsleven steeds sterker in de richting van beheersbaarheid en doelgerichtheid duwen en aan de andere kant onze diepere existentiële vragen naar zingeving, lijkt de laatste jaren steeds wijder te worden. De Amerikaanse socioloog Richard Sennett laat dat treffend zien aan de hand van de levens van een vader en een zoon, Enrico en Rico. Enrico is een typisch voorbeeld van de emancipatie van een deel van de Amerikaanse arbeidersklasse. Hij heeft zich, in de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog, aan de troosteloosheid van de arbeiderswijken ontworsteld door jarenlang toiletpotten te boenen en spaarzaam te leven. De beloning voor zijn harde werken lag in de toekomst: een eigen huis en een studie voor zijn kinderen. Zijn leven, schrijft Sennett, kreeg zin als een *linear verhaal* waarin zijn ervaringen een plaats kregen en waarin hij zelf zowel in materieel als in psychologisch opzicht kon groeien. Zijn zelfrespect ontleende hij aan het gevoel zelf de auteur te zijn van dit verhaal.²⁷ Met dit

²⁷ Sennett, Richard, *The corrosion of character : the personal consequences of work in the new capitalism*, New York [etc.] 1998, pp.16, 26v.

verhaal was hij zelf een duidelijk moreel voorbeeld voor zijn kinderen. Hij was de belichaming van de idealen die hij zijn kinderen voorhield: hard werken, zelfdiscipline, toewijding aan zijn familie, trouw aan zijn baas, geduld en volharding.

Enrico's verhaal is typisch 'modern'. Hij voegt zich niet, zoals zijn voorouders, naar de voorgegeven omstandigheden, maar hij heeft nadrukkelijk zelf de regie over zijn leven. Zijn langetermijnperspectief was een beter leven voor zichzelf, maar vooral voor zijn kinderen. Zijn arbeidsethos was gebaseerd op zelfdiscipline en op de waarde van – en het vertrouwen in – de 'uitgestelde beloning'. Niet alle behoeften hoefden onmiddellijk bevredigd te worden. Dit ethos liep parallel met instituties die stabiel genoeg waren en die op hun manier die uitgestelde beloning wisten te garanderen. Zijn baan voor het leven was bijvoorbeeld verzekerd en werd beschermd door de vakbond. Op die manier werden in het leven van Enrico het moderne instrumentele denken met zijn doelgerichtheid en beheersbaarheid *vervlochten met zingevende waarden* als trouw, toewijding, respect, authenticiteit en vrijheid. Hoe anders is het vandaag de dag met zijn zoon Rico. Waar Enrico aan zijn arbeidsleven begon in een tijd van groeiende economieën, sterke vakbonden en garanties van de welvaartsstaat – met andere woorden in een relatieve stabiliteit – daar bevindt Rico zich in een wereld waarin 'No long term!' het motto is geworden: kortetermijnbeleid, contractarbeid, 'episodisch' werk. Zijn arbeidsleven wordt gekenmerkt door kortetermijnbelangen, 'ontbureaucratisering', risico's, fusies en reorganisaties. Overdag beweegt hij zich in een wereld die hem aanmoedigt te blijven bewegen, dynamisch te zijn en zich vooral niet te committeren. 's Avonds moet hij zijn kinderen waarden als vertrouwen en betrokkenheid bijbrengen. Voor hen blijven dit volstrekt abstracte waarden, zo vreest Rico, omdat ze die niet gepraktiseerd zien in het leven van hun ouders en deze niet aanhaken bij bovenindividuele instituties. De houding die overdag op de flexibele werkplek vereist is - flexibiliteit, teamwork, open discussies - blijkt in een gezinssituatie spanning op te leveren. Daar worden andere, duurzame waarden gevraagd: vertrouwen (dat tijd nodig heeft om te groeien), loyaliteit, onvoorwaardelijke betrokkenheid, autoriteit. Rico vindt daarin moeizaam een weg. Hij moet terugvallen op waarden die sterk individueel zijn bepaald: volharding in wisselende omstandigheden, doorzettingskracht, het vermogen instabiliteit te trotseren en toch lijn aan het leven te geven. Het zijn belangrijke waarden, maar de institutionele inbedding ontbreekt en dat wordt als een gemis ervaren. Hier blijkt dan ook een van de belangrijkste uitdagingen voor de komende decennia te liggen: hoe kunnen we een economie die snel verandert en een heel dynamische arbeidsmarkt zo vorm geven dat instituties (en bedrijven) mensen aanknopingspunten bieden voor stabiliteit, voor een eigen lijn in hun leven, voor persoonlijke groei en uiteindelijk zingeving?

Het verhaal van Rico laat zien hoe moeilijk het vandaag is om zingevende waarden in je leven vorm te geven, in elk geval in het maatschappelijke leven (en zowel Enrico als Rico laten zien dat de manier waarop je je leven maatschappelijk vorm kunt geven een sterke weerslag heeft op het persoonlijke leven). Dit verhaal is typisch Amerikaans, maar gezien de sociaal-economische ontwikkelingen op mondiaal niveau ook op onze situatie van toepassing: zeker voor een groeiende groep jongere werknemers die niet meer de garantie hebben van de baan voor het leven; voor mensen die gezinsvorming uitstellen omdat baangaranties verdwijnen en omdat de stabiliteit van een gezin niet direct aansluit op het flexibele leven dat men anderzijds geniet en soms consumeert in de tijd van studeren en uitgaan (het speelkwartier in de levensloop, zoals Peter Cuyvers het noemt).²⁸

De toenemende internationale economische concurrentie vraagt om technologische innovatie, om vormen van dienstverlening en van politieke en bestuursmaatregelen die economische ontwikkeling mogelijk maken. Al die processen zijn kennisintensief geworden. Ze vereisen daarom een steeds hogere investering in onderzoek en ontwikkeling en een steeds hoger opleidingsniveau van professionals. Er ontstaan flexibele netwerken en op innovatiegerichte bedrijfsculturen. Deze ontwikkeling doet een steeds groter beroep op het creatieve vermogen van telkens meer werknemers, op hun zelfsturing, hun stressbestendigheid, hun flexibiliteit en bereidheid tot aanpassing.

Idealen als maatschappelijke verantwoordelijkheid, zelfrespect en medezeggenschap (om een aantal kernwoorden uit de christen-democratische visie op mens, arbeid en samenleving te gebruiken) kunnen daarbij het onderspit delven. Dat is zeker zo als excessieve rendementen op kapitaal en onbegrensde maximalisatie van de 'share holders value' de boventoon gaan voeren. De nadruk op maximalisatie van productievermogen en efficiëntie leidt dan tot een te eenzijdige inlijving van vermogens tot betrokkenheid, samenwerking en verbinding – dan blokkeert zo'n ontwikkeling de persoonlijke ontwikkeling van mensen en de maatschappelijke verantwoordelijkheid.²⁹

Maar er is ook een keerzijde. Een werknemer als Rico krijgt ook volop ont-plooiingskansen. Hij wordt uitgedaagd om al zijn gaven in zijn werk te stoppen, zijn loyaliteit en zijn persoonlijke initiatief. Maar onvermijdelijk is er een open einde: hoeveel grip heeft hij op zijn levensloop?

28 WI-CDA, *De druk van de ketel : naar een levensloopstelsel voor duurzame arbeidsdeelname, en tijd en geld voor scholing, zorg en prive*, 's-Gravenhage 2001, p.19. Hier wordt overigens ook gesteld dat dit 'speelkwartier' de 'grimmigheid en intensiteit van het vroegere en huidige schoolplein heeft'.

29 Vgl. Kunneman, Harry, *Voorbij het dikke-ik : bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2005, pp.20vv.

‘Verantwoordelijkheid’ was het belangrijkste woord in het woordenboek van vader Enrico: ‘Neem verantwoordelijkheid voor jezelf’. Juist met die verantwoordelijkheid komt zoon Rico moeilijk uit. Hij voelt zich verantwoordelijk voor ontwikkelingen waar hij zelf geen grip op heeft: voor het feit dat hij is ontslagen (al is dat het gevolg van fusieprocessen), dat zijn gezin zo vaak heeft moeten verhuizen (al is dat nu eenmaal inherent aan de flexibele maatschappij, zeker voor zijn sociale klasse). Het is geen zelfverwijt, maar een verlangen om verantwoordelijk te zijn voor zijn leven. Zodra een mens moet toegeven dat zijn leven een speelbal is van bovenpersoonlijke processen waar hij geen grip op heeft - en de eigen inbreng beperkt blijft tot het zich flexibel aanpassen - zeg hij in feite dat hij er niet toe doet.³⁰ Een mens wil ertoe doen en de eigen bestemming min of meer in de hand hebben. Dat vraagt om instituties waarmee binding mogelijk is. Om instituties ook die toerusten tot vermogens om het eigen levensverhaal continuïteit te geven.³¹

We moeten op zoek naar ‘subtielere talen’ die levensbeschouwelijke zinperspectieven kunnen verbinden met onze sociale en economische werkelijkheid

Zodra in het persoonlijke als in het professionele leven maakbaarheid, doeltreffendheid, beheersing en doelmatige oplossing van problemen centraal staan, is er het gevaar dat diepere existentiële en morele vragen en zingevingsbereiken worden afgesloten of getransformeerd worden tot technologisch oplosbare problemen. Zo kunnen intermenselijke verhoudingen verzakelijken en verharden. Morele deugden verworden bijvoorbeeld tot beroepscode die ons voorschrijven wat we moeten doen en ons verantwoordelijkheidsgevoel en onze compassie voor de mensen om ons heen worden gevangen in regelgeving – hoe meer er is vastgelegd, hoe eerder iemand de ander een proces kan aandoen. Willen mensen tot authentiek leven komen en tot maatschappelijke betrokkenheid, dan moet dit beheersing- en controleperspectief – in zekere mate en op sommige terreinen overigens beslist noodzakelijk – op zijn minst worden aangevuld met inzichten vanuit levensbeschouwelijke en religieuze tradities en hun morele en existentiële mensvisies. Maar hoe?

Nog even terug naar Rico. Sennett stelt vast dat Rico klem komt te zitten tussen de dynamische houding die zijn werk vereist en een verstarrende visie op het goede leven waarin duurzame waarden centraal staan. Rico bijt zich vast in een cultureel conservatisme, volgens Sennett vooral een geïdeali-

30 Sennett, Richard, *The corrosion of character : the personal consequences of work in the new capitalism*, New York [etc.] 1998, p.29.

31 Ibid., p.141.

seerd idee van gemeenschap waarin duurzame waarden een rol spelen. Rico's afkeer van 'sociale parasieten' als zwervers en uitkeringsgerechtigden, het hameren op law and order, het geloof in draconische standaarden voor gemeenschappelijk gedrag, de afkeer van allerlei liberale opvattingen die relaties op de werkplek weerspiegelen, dat alles is niet meer dan een testament voor de samenhangen die hij mist. Aan de ene kant is hij perfect ingespeeld op de eisen van de flexibele maatschappij; aan de andere kant huldigt hij nogal absolute opvattingen over duurzame waarden, waaraan geen concessies gedaan mogen worden en die daarom nogal moeilijk in de praktijk te brengen zijn.³² Hij zoekt zelfbevestiging door tijdloze waarden die moeten zeggen wie hij is, voor altijd, permanent en essentieel. Wat mensen als Rico volgens Sennett nodig hebben om een karaktervol, verantwoordelijk leven te leiden is een 'verhaal' dat hen uittilt boven de spanning tussen enerzijds het gevoel speelbal te zijn van omstandigheden en anderzijds de wens om zich vast te klampen aan statische waarden en verhoudingen. Enrico's verhaal, zagen we, was lineair en cumulatief. Zo'n verhaal lijkt zinloos geworden in een wereld van kortetermijnflexibiliteit. Mensen als Rico ervaren een ontwrichting die de mogelijkheden ondermijnt om verantwoordelijkheid vorm te geven in ononderbroken samenhangende verhalen. Nu is dat menselijkerwijs misschien ook wel teveel gevraagd. Verhalen van mensen zijn immers altijd onderbroken. Waar dat voorheen echter gebeurde door ingrijpende historische gebeurtenissen (de Tweede Wereldoorlog bijvoorbeeld in Enrico's geval) en persoonlijke drama's, is de onzekerheid nu ingeweven in de alledaagse praktijken van het economische systeem. Hoe geef je duurzame waarden vorm in een 'risicosamenleving' waarin flexibiliteit, onzekerheid en instabiliteit de norm zijn geworden? Dat vraagt om nieuwe verbindingen tussen aan de ene kant traditionele, metafysische en religieuze mens- en wereldbeelden waarin bijvoorbeeld waarden als barmhartigheid, liefde en rechtvaardigheid centraal staan en aan de andere kant de rationalistische moderne wereld, met zijn nadruk op individuele autonomie, de democratische vrijheden en de instrumentele rede.³³ We moeten, om met Charles Taylor te spreken, op zoek naar 'subtielere talen' om die zinperspectieven ter sprake te brengen.³⁴ We kunnen nog een stap verder gaan. Daarmee komen we weer bij de rode draad door dit rapport: de vraag naar de menselijke maat van onze maat-

32 Ibid., p.28v.

33 Vgl. Kunneman, Harry, *Voorbij het dikke-ik : bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2005, p.25.

34 Taylor, Charles, *Sources of the self : the making of the modern identity*, Cambridge, Mass. 1989, pp.391-493; Taylor, Charles, *The ethics of authenticity*, Cambridge, MA [etc.] 1991, pp.81vv.

schappelijke instituties. Aan de ene kant hebben we te maken met sociaal-economische ontwikkelingen die samenhangen met het proces van globalisering. Die ontwikkelingen zijn niet terug te draaien en slechts in beperkte mate te corrigeren. Iemand als Rico lijkt er perfect op ingespeeld, maar krijgt het toch niet voor elkaar zijn leven in een omvattend verhaal te integreren en zo continuïteit te geven. Voor zo'n verhaal zijn niet alleen subtielere talen nodig, maar ook en vooral subtielere instituties waarin die verhalen vorm krijgen. En subtiel is: niet statisch maar dynamisch; niet verreglementeerd, maar open voor concrete situaties; niet werkend volgens nauwkeurig voorgeschreven codes, maar met persoonlijke verantwoordelijkheid en aanzien des persoons; niet beheerst door wantrouwen, maar door vertrouwen – met openheid voor de 'zachte' kanten van het bestaan.

Ook politiek gezien is hernieuwde 'ver-mens-beelding' van belang; een politiek die blijft steken in een vertoog van rationaliteit, technologie, beheersing en individualisme is niet in staat om de problemen van vandaag te doorgronden, laat staan op te lossen

Daarmee krijgt de problematiek die we hier schetsten een politieke dimensie. Sinds het verstrijken van de ideologische jaren '70, waarin de 'verbeelding aan de macht' was – zeker ook de ver-mens-beelding – zijn we er gaandeweg aan gewend geraakt levensbeschouwelijke mensvisies achter de coulissen te schuiven. Ze leken op den duur niet echt meer nodig.

Overtollige attributen op het politieke toneel. Tegeltjeswijsheden uit een theatraal verleden.³⁵ We leken elkaar gevonden te hebben in de stilzwijgende overtuiging dat we de dingen met een beetje beschaving en goed fatsoen wel konden regelen. Tenminste, zolang je mensen de kans gaf om zich tot beschaafde en fatsoenlijke mensen te ontwikkelen door scholing, werk en zeker niveau van sociale voorzieningen. Visies op het leven konden zo een privé-kwestie worden, niet onbelangrijk voor onszelf als individuen, maar voor het publieke en zeker voor het politieke niet essentieel en zelfs onwenselijk. In die arena's leek een aantal basale spelregels voldoende: de grondwet, een aantal fundamentele (vrijheids-) rechten en vooral een set procedurele regels om tot een goede en democratische besluitvorming te komen.

Politiek werd zo langzaamaan vooral ook een zaak van verdelingsvraagstukken. De overheid moet de voorwaarden voor vrijheid scheppen en dat zijn vooral materiele voorwaarden: verdelingsvraagstukken domineren daarom. Ideologische tegenstellingen tussen links en rechts vervaagden steeds meer

35 De uitdrukking 'tegeltjeswijsheden' is van VVD-minister Gerrit Zalm (vgl. *Trouw*, 27 juli 2002, p.1).

en echoden hooguit nog na in debatten over meer of minder gelijke verdeling van welvaart, over het peil van publieke voorzieningen, enzovoort. Debatten werden steeds vaker beperkt tot de vraag hoe we de geldstromen beheren. Morele vragen, laat staan zinvragen, bleven vaak buiten beeld. Althans in hun meer expliciete betekenis. Impliciet spelen zij wel degelijk mee. In debatten over de gezondheidszorg ging het weliswaar nauwelijks meer over de rol die het medisch bedrijf speelt in ons idee van het 'goede leven',³⁶ maar zelfs in het politieke debat over welke medische ingrepen vergoedbaar zouden moeten zijn en hoe de financiële lasten van de gezondheidszorg het best verdeeld konden worden, bleven mensbeelden op de achtergrond natuurlijk meespelen (wat bedoel je bijvoorbeeld met de autonomie van de patiënt? Met zelfbeschikking? Met keuzevrijheid? Met 'levensvatbaarheid'? Met 'menswaardig' leven dan wel sterven?). Hoe dan ook, wat resteert, is al snel een vrij technocratische vorm van politiek bedrijven. De samenleving wordt dan gezien als een BV; wat nodig is, is een goed public management ('Werk, werk, werk', was het motto van het paarse kabinet Kok I). Wat niet in wet- en regelgeving te vangen is, hoort niet thuis in het politieke ('de overheid is toch geen zedenmeester'). Dit pragmatisme van de afgeschudde ideologische veren benaderde politieke problemen – van gezondheidszorg tot varkenspest – vooral op een economisch-technocratische manier.

Een politiek die teveel blijft hangen in het instrumentele denken, in een vertoog van rationaliteit, technologie, beheersing en individualisme, is niet in staat om de problemen waar we vandaag de dag voor staan te doorgronden, laat staan op te lossen. We zeiden al: politiek is geen zingevingsinstituut. Net zo min als politiek te herleiden is tot macht of emotie, zijn politieke vraagstukken simpelweg te herleiden tot puur levensbeschouwelijke kwesties, tot zingeving, tot vragen naar de zin en on-zin van ons bestaan, naar het waarom, het waarvandaan en het waartoe. Problemen als luchtverontreiniging, de kwaliteit van het voortgezet onderwijs en uitpuilende gevangissen gaan terug op feiten, bijvoorbeeld de uitstoot van schadelijke stoffen door verkeer, de moeite bijvoorbeeld van veel scholen om leerkrachten aan te trekken en toenemend crimineel gedrag. Maar hoe 'hard' die feiten ook mogen zijn, ze worden altijd beoordeeld. Waarom zien we de vermindering van de luchtkwaliteit als probleem? Omdat we, vanwege Europese normen, in bepaalde regio's geen nieuwe wegen mogen aanleggen, wat nadelig is voor onze economie? Omdat er grote gezondheidsrisico's aan vastzitten? Omdat het de toekomst van onze kinderen bedreigt? Omdat de natuur eronder lijdt? En welke oorzaken wijzen we aan voor de vragen rond

36 Vgl. Asperen, G. M. van, *Het bedachte leven : beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Amsterdam [etc.] 1993, p.79.

het gevangeniswezen? Enkel en alleen het cellentekort? Of juist de sociaal-economische achterstand van bepaalde groepen in de samenleving, waardoor crimineel gedrag in de hand wordt gewerkt? Of zijn het eerder culturele achterstanden? Of juist een gebrek aan normen en waarden in een verwende samenleving, waarin alles onmiddellijk binnen handbereik moet zijn en iedereen 'overal' aan mee denkt te kunnen doen? Beelden van mens en wereld zijn, kortom, met onze duiding van de feiten verweven. Datzelfde geldt uiteraard voor de oplossingen die we zoeken. Het maakt immers nogal wat uit voor je beleidskeuzes of je de mens ziet als gemankeerd wezen dat onder menselijker omstandigheden het goede in zich naar boven zal halen, als calculerende burger die altijd geneigd zal zijn om uit elke collectieve voorziening een slaatje te slaan of als persoon die in eerste aanleg zelf verantwoordelijk is om de omstandigheden – hoe beroerd ook – ten goede te keren. Of moeten we de mens benaderen als individu die bij de juiste dosis vrijheid, gelijkheid en broederschap tot volle zelfontplooiing komt, of juist als gemeenschapswezen dat alleen 'tot zichzelf' kan komen als traditionele levensverbanden worden gereanimeerd? Beelden van mens en wereld werken door bij de signalering en beoordeling van problemen en bij de richting waarin we oplossingen zoeken. Juist het feit dat de beoordeling van feiten én de visie op mogelijke oplossingen samenhangen met een levensbeschouwelijke horizon, maakt de politieke discussie lastig. Dat mensbeelden een rol spelen in de discussie over abortus of 'artikel 23' lijkt evident. Maar hoeveel feiten en hoeveel waarderingen schuilen er in een meningsverschil over de aanpak van softdrugs of de problemen op de huizenmarkt? En vanuit welk mensbeeld is men somberder dan wel optimistischer over de concurrentiepositie van Nederland?

Een grondwetfetisjisme dat onze democratische rechtsstaat alleen in 'neutrale' basisregels wil verankeren ondermijnt de vitaliteit van die rechtsstaat

De visie op de mens is dus van belang voor de politieke visie op de inrichting van de samenleving. Dat is niets nieuws en ook niet iets typisch levensbeschouwelijks. Visies op de mens spelen in de politiek altijd een rol. Ook bij politici die het tegendeel bepleiten en 'neutraliteit' claimen. Die stelling gaat een stap verder dan de constatering dat mensbeelden nu eenmaal altijd *onvermijdelijk* een rol spelen. Het vraagt, positief, ook om een herbezinning op zingeving in levensbeschouwelijke tradities. Met dat pleidooi voor zingevende waarden in de politiek zetten we de deur open voor levensbeschouwelijke en religieuze mensbeelden.

Daarmee plaatsen we onszelf overigens onmiddellijk middenin het debat over religie en politiek, over de 'scheiding van kerk en staat.' Dat is al snel

een debat van karikaturen en misverstanden. Hoewel we de vele uitlopers van die discussie zoveel mogelijk willen vermijden, kunnen we niet helemaal om de centrale problematiek heen.

Democratie vraagt een zekere scheiding tussen privé-overtuiging en politiek. Lang niet al 'het persoonlijke is politiek', in elk geval niet op directe wijze. Op levensbeschouwelijke gronden kan ik sterk gekant zijn tegen overspel zonder meteen een wet op overspel te eisen – en daarmee juridische vervolging van elke 'overspelige'. Er is een onderscheid tussen persoonlijke levens-overtuiging en politieke ideologie, alsook tussen politieke overtuiging en staatsleer. Dat onderscheid kan zelfs levensbeschouwelijk gefundeerd zijn. Bij de christen-democratie is dat het geval. Juist omdat moraal en religie van binnenuit moeten komen, willen zij oprecht zijn, is het verkeerd om de staat hier zeggenschap in te geven. Dat is een kernwaarde van onze rechtsstaat. Wie mensen de verantwoordelijkheid wil geven om met hun begaafdheden mee te bouwen aan de samenleving, zal hen vrij moeten laten in hun visie op het leven.

Democratie vraagt om voortdurende herbezinning op de kernwaarden die ze representeert. Democratie is geen formeel, inhoudsloos principe. Die waarden – respect, vrijheid, gelijkheid, waardigheid, enzovoort – komen voort uit en komen voor in diverse levensbeschouwelijke tradities. De democratische traditie die wij kennen put uit verschillende van deze tradities (met name de joodse, christelijke en humanistische, en gaandeweg ook de islamitische). In het huidige debat ligt er op democratie en op de grondrechten die ze vertegenwoordigt een sterke claim van één bepaalde traditie, namelijk die van het liberalisme.³⁷ Die claim is een claim van neutraliteit. Men presenteert de eigen morele claims met betrekking tot de rationele autonomie van het individu en de absolute universele goedheid van de liberale democratie als neutraal en universeel. 'Religie' beschouwt men vooral als een sociaal-cultureel fenomeen. Religie mag de universele moraal en de universele (vrijheids-) rechten misschien ondersteunen, maar wezenlijk heeft ze niets met de democratische rechtsorde van doen (eerder vormt ze daarvoor een bedreiging). Men probeert de democratische beginselen en vrijheden dus te waarborgen door te stellen dat ze neutraal, rationeel en universeel zijn en daarmee eigenlijk iets vanzelfsprekends. Dat is feitelijk onjuist. Hoeveel goede redenen er ook mogen zijn om democratie en mensenrechten universeel te verklaren, historisch gezien zijn ze, als gezegd, het westerse product van de burgerlijke maatschappij en van joodse, christelijke en humanistische tradities. Radicale en onomkeerbare pluralisering zet deze democratische

³⁷ Thomas, Scott M., *The global resurgence of religion and the transformation of international relations : the struggle for the soul of the twenty-first century*, New York [etc.] 2005, pp.21v.

rechtsorde onder druk. Waarom zijn wij in liberale democratieën eigenlijk tegen polygamie? Omdat het de vrijheid van de individuele vrouw beknot? Omdat het ingaat tegen haar recht op zelfbeschikking? Maar wat als het de zelfbewuste keuze is van alle betrokkenen, als zij polygamie zien als weg zien tot zelfontplooiing? Of als zij zelf die zelfontplooiing helemaal niet zo van belang vinden?

De democratische grondbeginselen en rechten vragen om persoonlijke betrokkenheid van burgers. Mensen blijken zich niet verbonden te voelen met formele en strikt rationele principes. Democratische vrijheden en rechten hebben een zekere 'gevoelslading' nodig. Een levende democratie krijgt dynamiek door wat mensen persoonlijk drijft. Wet- en regelgeving alleen is niet genoeg (dat zullen we in het volgende hoofdstuk opnieuw benadrukken). Voortdurende morele en levensbeschouwelijke reflectie is noodzakelijk. Wat is er gebeurd met Socrates en Jezus van Nazareth, erflaters van de blijvende morele bezinning op wetten en regels in de Europese geschiedenis? Beide zijn gerechtelijk vermoord. Ethiek berust op het in twijfel trekken van de codes en regels – het herbronnen, bijstellen en afmeten aan idealen die het leven van alledag overstijgen, aan visioenen van een humane wereld, aan beelden van het goede leven, aan beloftes van een godsrijk van vrede en recht, kortom, aan 'wat geen oog heeft gezien en in geen mensenhart is opgekomen'. Natuurlijk zijn er in de nodige religieuze stromingen tendensen waar te nemen die de democratie ondermijnen. Die tendensen willen we hier beslist niet bagatelliseren. Tegelijkertijd kunnen we echter niet zonder herbronning in die levensbeschouwelijke en religieuze tradities waaruit de kernwaarden van onze democratische rechtsorde voortkomen. Het is een vorm van culturele zelfverminking als de rechtsstaat terugvalt op één culturele bron en die universeel verklaart, terwijl het historisch en systematisch evident is dat vrijheidsrechten joodse, christelijke en humanistische wortels heeft.³⁸ We komen daar in het volgende hoofdstuk op terug.

38 Zie bijv. Klink, Ab, 'De onverenigbaarheid van geloof en dwang : eerder dan een Verlichting moet de islam een Reformatie ondergaan', *Ongewenste goden : de publieke rol van religie in Nederland*, eds. Marcel ten Hooven & Theo W. A. de Wit, Amsterdam 2006, 234-251, p.249.

3 Menselijke waardigheid

Een politiek op menselijke maat is een ‘waardevolle’ politiek. Dat stelden we in het vorige hoofdstuk. De vraag is nu welke waarden we articuleren en vooral hoe. In dit hoofdstuk concentreren we ons op de ‘menselijke waardigheid’, misschien wel de waarde aller waarden. Voor alle duidelijkheid, we bedoelen dan de waardigheid van elk mens en van elk mens als mens. Op dat fundamentele uitgangspunt rust onze democratische rechtsstaat en ons sociale systeem. Andere basiswaarden, als ‘rechtvaardigheid’, ‘gelijkwaardigheid’, ‘barmhartigheid’ of ‘vrijheid’, komen in volgende hoofdstukken explicieter aan de orde.

We moeten voorbij aan het retorisch gebruik van de uitdrukking ‘menselijke waardigheid’ en vragen naar de invulling en fundering ervan

Over de meest basale waarden zijn we het op zich gauw eens. Zelfs meer dan ooit, wijzen onderzoeken uit.³⁹ Dat geldt zeker voor de ‘menselijke waardigheid’. Alleen al van de uitdrukking zelf gaat een sterk appèl uit. We vinden elkaar in bezwaren tegen ‘mensonwaardige’ situaties. Slavenarbeid op cacao-plantages bijvoorbeeld, of armoede, of een halve ochtend in je eigen ontlasting liggen.

Maar dan? De vraag naar menselijke waardigheid wordt politiek gezien natuurlijk pas echt spannend als er oplossingen gezocht moeten worden om mensonwaardige toestanden op te heffen. Met andere woorden, als er concrete beleidskeuzes gevraagd worden en er vele, vaak tegenstrijdige belangen spelen. Welke consequenties moet onze afkeer van misstanden in de chocoladeproductie hebben voor onze internationale handelsbetrekkingen? Is ‘de menselijke waardigheid’ – en de mensenrechtencatalogus die we daaruit afleiden – meer dan een obligaat gespreksthema tijdens handelsmissies? Wat noemen we armoede? Wanneer bijvoorbeeld wordt een bepaald bestaansminimum ‘mensonwaardig’? En hoe verlichten we de werkdruk in verpleeghuizen? Efficiënter wassen, mensen vlugger laten eten en meer tijd overhouden? De concrete invulling van ‘menselijke waardigheid’ leidt in de politiek onherroepelijk tot verschillende beleidskeuzes.

Hier wreekt zich ons nogal vage alledaagse gebruik van de uitdrukking ‘menselijke waardigheid’. Vaak wordt die gehanteerd als een veronderstelling die geen verdere toelichting nodig heeft. Een vanzelfsprekendheid. Als we bezwaar maken tegen stille armoede of ‘pyjamadagen’ in verpleeghuizen, dan lijkt een verwijzing naar ‘de menselijke waardigheid’ uiteindelijk afdoende. Mensen moeten toch ‘als mens’ worden behandeld? Maar waarom? Omdat ze ‘mens’ zijn? Dat is op zichzelf genomen natuurlijk geen antwoord: ‘We moeten x behandelen als x omdat het x is.’ Het argument ‘je

39 Zie bijv. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Amsterdam 2003

moet je klok als klok behandelen omdat het een klok is' weerhoudt mij er niet van mijn klokje als *presse papier* gebruiken. Hoewel oneigenlijk gebruikt, blijkt het namelijk best geschikt voor dit doel.⁴⁰ Bij mensen ligt dat voor ons gevoel kennelijk anders. Heeft niet ieder mens een inherente waardigheid? Is niet ieder mens een 'doel-in-zich' dat daarom nooit als middel mag worden beschouwd?

Door die veronderstelde vanzelfsprekendheid van wat we met 'menselijke waardigheid' bedoelen, kan het politieke spreken hierover in *retoriek* blijven hangen. Verdere uitleg en argumentatie lijkt immers overbodig. Zoals we op een 'retorische vraag' geen antwoord verwachten, zo heeft een beroep op de menselijke waardigheid geen nadere toelichting nodig. Terwijl de verwarring wel degelijk blijft... Zowel voor- als tegenstanders van de huidige euthanasiewetgeving beroepen zich bijvoorbeeld zonder meer op 'de menselijke waardigheid' (zo nu en dan met onfrisse associaties met de Tweede Wereldoorlog).⁴¹ Een algemeen beroep op de menselijke waardigheid wordt zo al gauw een politieke dooddoener die het eigen gelijk moet onderstrepen. Zo lijkt het er dus op dat de grondwaarde 'menselijke waardigheid', die we als vanzelfsprekend beschouwen en die als gemeenschappelijke basis juist de communicatie mogelijk zou moeten maken, eerder een '*conversation stopper*' wordt.⁴² Willen we daaraan voorbij, dan moeten we nadenken over de invulling en fundering van menselijke waardigheid. Hoe breed of hoe smal is menselijke waardigheid? Met welke waarden hangt zij samen? Waarom zou de politiek er, in naam van de menselijke waardigheid, bijvoorbeeld, op gericht moeten zijn om alle mensen gelijk en in fundamentele opzichten solidair te behandelen?

De politieke vraag naar waardigheid is geen *Prinzipienreiterei*; daarvoor is de (politieke) werkelijkheid te weerbarstig

Het zoeken naar invulling en fundering van 'menselijke waardigheid kan, zeker vanuit politiek perspectief, niet plaatsvinden in het luchtledige. We

40 Het voorbeeld is uit Hill, Thomas E., 'Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag', *Menschenwürde : Annäherung an einen Begriff*, ed. Ralf Stoecker, Vienna 2003, 153-173, p.154.

41 Zie bijv. Woldring, Henk, 'Levensbeschouwelijke argumentatie in het politieke debat', *Religies in het publieke domein*, eds. Henk Vroom & Henk Woldring, Zoetermeer 2002, 49-73, pp.68-69.

42 Junker-Kenny, Maureen, 'Heeft het begrip menselijke waardigheid een theologisch fundament nodig?' *De kwestie van de menselijke waardigheid*, ed. Regina Ammicht-Quinn, 2003, 61-70, p. 61.

hebben te maken met een weerbarstige werkelijkheid, waarin er, bijvoorbeeld, een schaarste aan goederen is, we uiteindelijk altijd tegen het plafond van onze financiële mogelijkheden stoten en er grenzen zijn aan wat het milieu aankan.

Het vormgeven aan menselijke waardigheid vindt altijd plaats binnen een context waarin ideaal en werkelijkheid niet per se samenvallen. Er moeten keuzes worden gemaakt, waarbij onherroepelijk factoren gaan meespelen die we vanuit onze idealen en mensbeelden liever buiten beschouwing laten, bijvoorbeeld iemands lichamelijk conditie, begaafdheid of economisch nut. Het paradoxale is dat de toegenomen welvaart en de revolutionaire ontwikkeling van technologie en wetenschap een grotere groep mensen meer dan ooit een menswaardiger leven bieden, terwijl zij tegelijk nieuwe vragen oproepen rondom de waardigheid van de mens. Ook dwingen zij tot keuzes die menselijkerwijs ondragelijk lijken. Dat zien we bijvoorbeeld duidelijk in de gezondheidszorg. Je kunt een discussie voeren over de vraag of ziekte per definitie een aantasting is van de menselijke waardigheid. Vanuit bepaalde opvattingen van individuele autonomie en zelfbeschikking kom je al gauw tot een functionele omgang met het eigen lichaam waarin dat het geval lijkt: alles moet het altijd doen, om op mijn commando genot te ervaren en alle prestaties te leveren die ik nodig vind. Maar wat zegt dat over de humaniteit en waardigheid van de zwakke, van de lichamelijk aftakelende mens, van de zwaar gehandicapte mens? En alle-daagser: als ieder recht heeft op elke behandeling die medisch gezien mogelijk is, wat doen we dan met de betaalbaarheid? Het blijkt uit financieel oogpunt ondoenlijk om bepaalde gecompliceerde en dure operaties bij elke patiënt die het betreft uit te voeren. Alleen al om budgettaire redenen moeten er grenzen worden gesteld. Laten we het dilemma liggen en is het een kwestie van 'wie het eerst komt, het eerst maalt'? Of moeten en mogen leeftijdsgrenzen een rol spelen? Heeft iemand van 73 minder 'recht' op zo'n operatie dan iemand van 37. Mocht dat niet onbillijk zijn: waar leg je dan de grens? Bij 70 jaar? Bij 60? Of moeten andere onderscheidingen een rol spelen? Gezond en minder gezond? Rijk en arm? Goed verzekerd en minder goed verzekerd? Roker en niet-roker (bijvoorbeeld bij ivf-behandelingen)? In armere delen van de wereld wordt deze discussie allang gevoerd; ook wij zullen daarmee steeds indringender worden geconfronteerd. Natuurlijk is dit soort vragen niet een-twee-drie te beantwoorden. Het gaat er vooral om, duidelijk te maken dat de politieke reflectie op menselijke waardigheid niet plaatsvindt in een ideale, volmaakte wereld. Nieuwe dilemma's betekenen nieuwe keuzemomenten die voortdurend hernieuwde levensbeschouwelijke reflectie vereisen. Er is een breder maatschappelijk en politiek gesprek nodig over morele en levensbeschouwelijke visies op een menswaardige samenleving.

Het zoeken naar een strikt rationele juridische fundering van menselijke waardigheid loopt vast in een vicieuze cirkel

Het vormgeven aan waardigheid is dus niet alleen een kwestie van idealen en principes. Tegelijkertijd kunnen die niet worden gemist. Hun gebruik en inzet is in onze tijd echter problematisch, zoals we al eerder opmerkten. We leven in een samenleving (en een wereld) die radicaal en onomkeerbaar pluraal is geworden. Er is geen eenduidig moreel kader meer waarin helder is wat goed is en wat kwaad; en wat menswaardig (als dat er trouwens ooit echt geweest is). We hebben geen gemeenschappelijk referentiepunt meer waaraan we menselijke waardigheid vanzelfsprekend kunnen afmeten (bijvoorbeeld een God die we gezamenlijk belijden). Onze morele situatie is een 'ethiek na Babel'. Er zijn vele 'morele talen' en vaak ook is er de nodige Babylonische spraakverwarring. Denk bijvoorbeeld aan verschillende opvattingen over de 'waardigheid' van vrouwen.

Een weg die we hier afsnijden is het (liberale) beroep op de vermeende neutraliteit en algemene geldigheid van een aantal basale vrijheden en rechten (de vrijheid van meningsuiting, bijvoorbeeld, of het recht op huisvesting). Natuurlijk zijn het niet deze rechten en vrijheden op zich die we links laten liggen. Wij plaatsen wel kanttekeningen bij de suggestie dat het hier om algemeen geldige principes gaat, die hun universaliteit ontleen aan het feit dat ze redelijk zijn en daarom voor ieder weldenkend mens, in welke culturele context dan ook, inzichtelijk en aanvaardbaar. De veronderstelling is kortweg deze: zet een willekeurige groep mensen van over de hele wereld om de tafel, vraag ze om alle culturele en religieuze vooringenomenheid even los te laten en ze komen al pratend met hun gezonde boerenverstand tot principes als de vrijheid van meningsuiting en de gelijkheid van alle mensen.⁴⁴ Het is echter al een illusie om te denken dat mensen hun culturele en religieuze bepaaldheid even helemaal zouden kunnen opschorten, laat staan dat al die uitgekledede mensen als ze echt hun verstand gebruiken de moderne rechten en vrijheden zouden omarmen die in een liberale rechtsstaat worden verdedigd. Nog ingewikkelder wordt het als we de vraag stellen of mensen de beginselen die ze 'rationeel' aanvaarden (de gelijkheid van mensen en hun gelijkheid voor de wet etc.) vervolgens ook daadwerkelijk tot leidraad nemen voor hun feitelijke gedrag. Waarom zou iemand die in abstracto tot de conclusie komt dat eerlijkheid het langste duurt, in het concrete leven de ander niet oneerlijk behandelen als het hem goed uitkomt en hij niet hoeft te vrezen voor een ontdekking? Zuiver rationele debatten zeggen nog weinig over de motieven van mensen en over hun feitelijke bereidheid morele beginselen na te leven (voor alle duidelijkheid, we ontkennen hier natuurlijk

44 Zie bijv. Rawls, John, *A theory of justice*, Cambridge Mass 2005.

niet het belang van redelijkheid en het omschrijven en beargumenteren van morele principes en levenshoudingen).⁴⁵

Het rationalisme waar we hier op doelen beroept zich op bepaalde tradities van de Verlichting. De waardigheid van de mens schuilt volgens deze tradities in het feit dat de mens een redelijk wezen is dat zelf kan en weer moet leren denken (en zich niet door adel of clerus de wet moet laten voor schrijven). Als autonoom en vrij individu kan hij in alle redelijkheid uitmaken wat het beste voor hem is en daarover afspraken maken met andere vrije, autonome, redelijke wezens, met wie hij een fictief 'sociaal contract' gesloten heeft.⁴⁶ De basisregels van dat sociaal contract zijn juridisch verankerd in de grondwet en in verklaringen van de rechten van de mens. De meest fundamentele is de menselijke waardigheid. Die mag niet meer samenvallen met of afgeleide zijn van iemands sociale positie, huidskleur, geaardheid of verstandelijke vermogens. De *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* uit 1948 spreekt over de 'inherente waardigheid' en daarmee 'de gelijke en onvervreembare rechten' van alle leden van de 'mensengemeenschap'. De Duitse Grondwet noemt die 'Würde des Menschen' 'unantastbar' (art.1) en leidt daaruit een 'recht op leven' af en een recht op 'die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit' (art.2). Op grond van deze inherente waardigheid komt de mens – ieder mens dus – bepaalde (vrijheids-) rechten toe. Zelfs de van misdaden tegen de menselijkheid aangeklaagde dictators die in internationale tribunalen worden berecht. Het mag, nogmaals, duidelijk zijn dat wij aan die rechten en vrijheden zelf niets willen afdoen, integendeel. We mogen dankbaar zijn dat deze waarden zijn geformuleerd en dat zij aan mensen, culturen en volken op een overtuigende manier appelleren (we komen daar straks nog op terug). Waar het ons om gaat, is de veronderstelling dat redelijkheid een exclusieve bron van humaniteit, van mensenrechten en de claim van universaliteit is. We zouden graag zien dat de democratie en vooral mensenrechten inderdaad universeel zouden worden onderschreven. Als ze van een bepaalde cultuur en context afhankelijk zouden zijn, verliest de globale cultuur immers haar normatieve kader. Maar formuleringen alleen zijn nooit genoeg. Wil een 'rationele' definitie van menselijke waardigheid in een pluralistische samenleving *werkelijk* algemeen geldig zijn, dan kan dat bovendien alleen enige kans van slagen hebben zolang ze heel formeel en procedureel blijft. Daar heeft ook altijd het tekort van John Rawls' rechtvaardigheidstheorie gelegen. Door uit te gaan

45 Zie: Vroom, Henk, *Plaatsbepaling : Christelijk geloof in een seculiere en plurale cultuur*, Zoetermeer 2006, hfd. 2 en 3.

46 Met de uitdrukking 'sociaal contract' verwijzen we m.n. naar Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), John Locke, *Two Treatises of Government* (1689) en, later in de tijd, Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1762).

van een 'veil of ignorance' zijn motieven verengd tot het eigenbelang van personen. Culturele bronnen en motieven verdwijnen buiten het gezichtsveld, terwijl die juist mensen aanzetten tot keuzen, tot handelen. Zonder inhoudelijke invulling blijven de formele formuleringen dan ook volstrekt zonder zeggingskracht. Ook de eenzijdige aandacht voor de mensenrechten als *rechten* – en niet als morele opvattingen – hangt daarmee samen.⁴⁷ Gaan we de algemene formuleringen echter verder invullen, ieder op onze eigen manier, dan blijkt de algemeenheid van rechten ineens veel minder omstreden. Er ontstaat bijvoorbeeld discussie over de vraag wat de erkenning van ieders inherente waardigheid inhoudt en tot welk gedrag het ons verplicht en welke politieke beleid het vergt. Wat is bijvoorbeeld vrijheid van meningsuiting? Of vrijheid van godsdienst? Of actueler: waar liggen de grenzen? Kunnen we in naam van de vrijheid van godsdienst bepaalde inperkingen van de vrijheid van meningsuiting toestaan? En mag je, andersom, in naam van de vrijheid van meningsuiting alles zeggen over godsdiensten en hun aanhangers? En wie bepaalt dat dan? Kun je iemand in naam van 'de vrijheid' dwingen om bepaalde vrijheden uit te dragen die die persoon helemaal niet als vrijheden ziet (ontsluierde seksuele vrijheid bijvoorbeeld)? En wat is 'gelijkheid'? Zijn we er met alleen maar gelijkheid voor de wet? Is gelijkheid het uitgangspunt of ook een doel waarnaar je moet streven? Door onderwijs? Door nivellering van kapitaal? We komen in de hoofdstukken 5 en 6 op dit soort vragen terug. Duidelijk is: hoe preciezer en concreter we worden, hoe meer we geconfronteerd worden met antinomieën tussen de waarden die we van die basiswaarde, menselijke waardigheid, 'afleiden' – en hoe meer daarmee de (politieke) meningsverschillen aan het licht komen.

Een bekend en sprekend voorbeeld dat de onmogelijkheid van een strikt rationele juridische benadering aantoont is het zogenaamde 'dwergwerpen' op kermis, dat in zomer van 1995 door twee Franse burgemeesters werd verboden.⁴⁸ Zij achtten het in strijd met de 'eerbied voor de menselijke per-

47 Deze spanning wordt bijv. duidelijk in: Ibid.. De moslimjurist Abdullahi Ahmed An-Na'im vergt een islamitische (her)formulering van de mensenrechtencodes, de politiek-econoom Bas de Gaay Fortman wijst op de absolute noodzaak van inculturatie en dus onderbouwing van mensenrechten vanuit de diverse culturen (Afrikaans, Confuciaans, islamitisch, Oosters-Orthodox, Latino-inheems, enz.) en de hoogleraar internationaal recht P.J.I.M. de Waart legt er alle nadruk op dat er eenduidige formuleringen moeten zijn, willen internationale gerechtshoven recht kunnen spreken. Verschillende onderbouwingen - uit diverse culturen - zullen tot verschillende prioriteiten leiden.

48 Dit voorbeeld wordt aangehaald in: Verspieren, Patrick, 'Waardigheid in het politieke en bio-ethische debat', *De kwestie van de menselijke waardigheid*, ed. Regina Ammicht Quinn, Kampen/ Nijmegen 2003, 9-18, pp.11v.

soon' om een mens als levend projectiel te gebruiken. De betrokken persoon eiste echter de vernietiging van die besluiten. Zijn argument: de attractie die als een aantasting van zijn waardigheid werd gezien had hem juist weer waardigheid verleend door hem een status als artiest te geven en een salaris. De Franse Raad van State besloot daarop dat gemeentelijke gezagsdragers 'een attractie die de waardigheid van de menselijke persoon aantast' kunnen verbieden. Een vaag besluit waarmee het probleem weer werd teruggeschoven naar de burgemeesters. Op grond waarvan moest het oordeel 'tegen de menselijke waardigheid' immers worden gebaseerd? Kan een algemeen oordeel bepalen wat het betrokken individu zelf als zijn 'waardigheid' moet beschouwen? De objectieve gelijkwaardigheid en de subjectieve keuze van de persoon (die het nota bene zelf betreft) komen dus met elkaar in conflict. Dit, terwijl het algemene idee van menselijke waardigheid voor beide kampen het aangrijpingspunt is.

Voorlopig stellen we in elk geval vast dat we bij het zoeken naar een rationale, juridische fundering van menselijke waardigheid *vastlopen in een vicieuze cirkel*. De verschillende vrijheden en verworvenheden die we verdedigen achten we onvervreemdbaar omdat ze tot de menselijke waardigheid behoren. Maar die waardigheid kan zodra we haar uit de wet afleiden niet anders worden geformuleerd dan als optelsom van diezelfde vrijheden en verworvenheden. Zodra de legitimatie dieper gaat dan een formeel betoog, komt er al snel een eigen sterk cultureel bepaalde invulling van humaniteit in het vizier.⁴⁹ Zonder inhoudelijke invulling blijft menselijke waardigheid een axioma zonder ideële, echt samenbindende, concrete zeggingskracht.

Het uitgangspunt van de waardigheid van elk mens is een norm die we erkennen en tegelijk een ideaal dat we gaandeweg in de geschiedenis inhoud geven – for better and for worse.

Maar dan? Er is geen voorgeven morele traditie meer die door iedereen vanzelfsprekend wordt geaccepteerd. Als die vanzelfsprekendheid er ooit al was; binnen levensbeschouwingen zijn in de regel verschillende morele (stelsels van) en is er niet zelden interne kritiek op die systemen, zoals het voorbeeld van Socrates en Jezus uit het vorige hoofdstuk laat zien.

Resteren er dan soms niet meer dan botsende culturele opvattingen? Is de dominante cultuur de uitkomst van geestelijke stromingen die op elkaar botsen en is die dominantie dan ten diepste een zaak van willekeur? Als wijzelf het enige fundament zijn waarop een publieke moraal, en dus een breed gedeelde opvatting van menselijke waardigheid, geconstrueerd kan

49 Vgl. Bronkhorst, Daan, *Afgrond roept tot afgrond : mensenrechten en religie*, Amsterdam 1999, p.107.

worden, wie zijn dan die 'wij' en wie heeft het recht om in naam van 'ons' te spreken?⁵⁰ We komen daar niet uit zolang we zelf het enige referentiepunt zijn voor ons denken over onze waardigheid. Net als de baron van Münchhausen kunnen we onszelf niet aan onze eigen haren uit het moeras trekken. Tegelijk kunnen we ook niet meer terugvallen op een vanzelfsprekend referentiepunt buiten onszelf. Waardigheid is onontkoombaar een 'ontwerp' geworden.

Betekent dit een relativisme en subjectivisme, waarin elke mening altijd en overal evenveel waard is en waarin we steeds opnieuw over alles in discussie moeten (over de gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen bijvoorbeeld, of de erkenning van homoseksualiteit)? Wij verdedigen de opvatting dat een democratische rechtsstaat bepaalde kernelementen centraal moet stellen als verworvenheden waaraan niet getornd mag worden. Bijvoorbeeld de waardigheid van elk mens als mens, de onverenigbaarheid van dwang en geloof en levensovertuiging, de gelijkwaardigheid van mensen voor de wet, ongeacht geslacht, seksuele geaardheid, religie, enzovoort.⁵¹ Daarmee erkennen we een zekere voorgegevenheid van moraal, waaraan onze democratische rechtsstaat is gebonden. Maar daarmee is de kous, gezien onze eerdere opmerkingen, dus niet af. Die voorgegeven waardigheid, deze voor-positieve bron van recht vraagt voortdurende reflectie en herinterpretatie vanuit de bronnen waaruit die verworvenheden zijn voortgekomen. Al was het maar omdat die waardigheid voortdurend door menselijk handelen verwerkelijkt moet worden. Het uitgangspunt van de waardigheid van elk mens is een norm die we erkennen en tegelijk een ideaal dat we gaandeweg in de geschiedenis inhoud geven – for better and for worse. Maar wat nu als mensen die voorgegeven waardigheid niet erkennen? De conclusie moet dan zijn dat het inzicht in die waardigheid niet dwingend valt op te leggen of redelijk valt af te leiden uit de werkelijkheid. Zij is een gegeven dat zich opdringt, maar door mensen en culturen wel degelijk ontkend kan worden.

Twee aantekeningen passen daarbij nog, opmerkingen die we verderop nog zullen uitwerken. Ten eerste is de westerse cultuur, net als andere culturen, geen homogeen geheel, zoals door voorstanders van de westerse cultuur als Leitkultur nogal eens wordt gesuggereerd. Culturen zijn voortdurend in beweging en worden gekenmerkt door breuklijnen en tegenstrijdigheden, door centrale, samenbindende ideeën en centrifugale krachten. Het zijn geen afgeronde gehelen, maar de uitkomsten van met elkaar verweven – en

50 Vgl. Kunneman, Harry, *Vorbij het dikke-ik : bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2005, p.7.

51 Zie WI-CDA, *Investeren in integratie : reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid*, Den Haag 2003, pp.38-48.

soms botsende – waarden, inzichten, gewoonten en tradities, kortom een wisselend ‘repertoire’ van manieren van leven en samenleven.⁵² Als we bepaalde verworvenheden van de westerse cultuur als ‘kernwaarden’ normatief stellen – en hierboven gaven we enkele van die kernwaarden weer – kan dat alleen als we ons bewust zijn van de voortgaande historische ontwikkeling daarvan en van de ambiguïteiten in die ontwikkeling.

Ten tweede benadrukken we – in lijn met het voorgaande – dat het moderne denken over waardigheid, met zijn nadruk op de gelijkheid van alle mensen en de authenticiteit van elk individu, geen seculiere overwinning is op religie in het algemeen en op het christendom in het bijzonder. Wie religieuze inspiratie uit het politieke debat weert, zeiden we in hoofdstuk 2 al, snijdt niet alleen een belangrijke motivatie af voor betrokkenheid van mensen bij de samenleving, maar miskent ook de bronnen waaruit westerse verworvenheden zijn voortgekomen. Die bronnen zijn zeker niet exclusief christelijk; ook de antieke Griekse filosofie is bijvoorbeeld van grote invloed geweest (ook op de ontwikkeling van het christendom zelf trouwens). Het is echter onmiskenbaar dat het mensbeeld van Genesis 1, de mens als ‘beeld van God’, cultuurhistorisch gezien een heel belangrijke bron voor ons denken over waardigheid is (niet alleen de heerser, maar elk mens is ‘beeld van God’ en dus zijn alle mensen wezenlijk gelijkwaardig). Net als – we zeiden het al in hoofdstuk 1 – de wijze waarop het Nieuwe Testament over Jezus Christus als ‘beeld van God’ spreekt en over de consequenties die het ‘navolgen’ van Jezus Christus heeft voor onze ethiek. De dienst aan de mens, de liefde, krijgt prioriteit boven het volgen van de letter van wet en moraal. Niet regelvolgend gedrag staat centraal, maar oprechtheid, barmhartigheid en trouw. Het gaat dan om waarden die door macht en regelgeving niet zijn af te dwingen. Juist door dat te benadrukken is paal en perk gesteld aan de reikwijdte van de overheidsinvloed, van het strafrecht (vergelijk de episode met de overspelige vrouw in het Evangelie van Johannes⁵³). Die markante breukmomenten in de geschiedenis zijn beslissend geweest voor de westerse mens- en maatschappijvisie. Willen de verworvenheden van onze cultuur ook met het oog op de uitdagingen van vandaag relevant zijn (en niet verstarren tot de manier waarop we het gisteren en eergisteren formuleerden, of tot inhoudsloze algemeenheden), dan zijn voortdurende interpretatie en ‘herbronning’ noodzakelijk.

52 Zie Droogers, André, 'Cultuur als repertoire : Schema's maken en breken', *Cultuur maken, cultuur breken : essays voor Hans Tenneskes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloed op cultuurverandering*, eds. Edien Bartels, Anton van Harskamp & Harry Wels, Delft 2001, 129-142.

53 Johannes 8: 1-11.

De eerste kanttekening: we moeten ons volop bewust zijn van de ambiguïteit van de ontwikkeling van ons denken over waardigheid (de ‘generalisering’ en ‘individualisering’ ervan), van de dilemma’s die daardoor ontstaan en daarmee van de noodzaak tot voortdurende levensbeschouwelijke reflectie

Toen de moderne wereld waarin wij leven werd geboren, zo gaat het verhaal, kwamen er drie goede feeën op kraamvisite. De eerste wenste het kind individuele vrijheid, de tweede sociale rechtvaardigheid en de derde welvaart. Helaas kwam er tegen de avond nog een vierde, slechte, fee langs, die zei dat slechts twee van deze drie wensen in vervulling mochten gaan. Sommigen, liberalen met name, kozen voor individuele vrijheid en welvaart; anderen, socialisten bijvoorbeeld, voor sociale rechtvaardigheid en welvaart.⁵⁴ Dit verhaal verbeeldt de fundamentele spanning tussen de centrale waarden van de moderne cultuur. Iedereen wil welvaart. En elke moderne democratische politieke partij staat voor waarden als gelijkheid en individuele vrijheid. In de alledaagse praktijk moeten echter prioriteiten worden gesteld en keuzes worden gemaakt. Daar komen de verschillen aan het licht. Het gaat ons er hier nu niet om die verder uit te werken. We geven een korte typering van de ontwikkeling van de moderne cultuur als het gaat om het denken over waardigheid, vooral de ‘generalisering’ en ‘individualisering’ van ons idee van waardigheid.⁵⁵

De tijdbepaaldheid en historische ontwikkeling van onze opvatting van waardigheid wordt duidelijk als we ‘de’ Middeleeuwer en ‘de’ hedendaagse Westerling tegenover elkaar plaatsen. Voor de Middeleeuwer had waardigheid vooral te maken met eer die bewezen moest worden en met de plicht die hoorde bij je waardigheid. Waardigheid wees vooral naar de status van hoogwaardigheidsbekleders. De basis van de ‘eer’ die een mens toekwam was gelegen in de sociale stratificatie en daarmee wezenlijk verbonden de sociale ongelijkheid (op grond van functie, bezit, stand en/of geboorte).⁵⁶ De één kreeg meer eer dan de ander, niet zozeer op grond van verdiensten, maar op grond van sociale positie en afkomst. De eer die een koning toekwam, was gebaseerd op deze fundamentele ongelijkheid. Dat zien we bijvoorbeeld in Shakespeares toneelstuk *King Lear*. Koning Lear, die afstand doet van zijn troon ten gunste van zijn dochters, voelt zich na zijn troonsafstand voortdurend in zijn eer aangetast, omdat die dochters bezuinigen op het laatste dat zijn koninklijke status nog bevestigt: zijn stoet ridders. Hem

54 Zie voor dit verhaal Moltmann, Jürgen, *God for a secular society : the public relevance of theology*, London 1999, p.2.

55 Vgl. Rohde, Carl C., *Het vertoog van waardigheid : een cultuur-sociologische studie naar het dierbare en verhevene in de westerse samenleving*, Amsterdam 1997.

56 Vgl. Taylor, Charles, *The ethics of authenticity*, Cambridge, MA [etc.] 1991, p.45.

los van zijn stand (als 'mens' op zich) behandelen, als één van de velen, is hem onwaardig behandelen.⁵⁷ De middeleeuwse cultuur waarin Lear (en Shakespeare) leefde was uit rangen en standen opgebouwd, een orde die door de kerk grotendeels werd gelegitimeerd. Voor God was iedereen gelijk, maar God had elk mens wel een eigen plaats in de sociale orde gegeven. Het verschil tussen de moderne mens en die uit de tijd van koning Lear is groot. Natuurlijk, ook die eerste heeft nog steeds ook een begrip van 'eer' dat op ongelijkheid is gestoeld. Het lintje op z'n revers zou volstrekt betekenisloos worden als de koningin morgen iedere Nederlander per post een onderscheiding zou sturen. Ere wie ere toekomt. Maar als zijn 'waardigheid' in het geding komt zal hij er meestal juist wel op staan om als 'mens' te worden behandeld en wijzen op de fundamentele rechten die hem als mens toekomen: vrijheid, gelijkheid, recht op onderdak, enzovoort. Dat is, kort gezegd, wat we hier onder de generalisering van waardigheid verstaan. Waardigheid heeft betrekking op alle mensen als mens, ongeacht afkomst, rang of stand. Niet alle verschillen zijn uitgewist, maar het referentiepunt is fundamenteel veranderd. Voor de Middeleeuwer gold bovendien dat zijn eigen 'waardigheid' direct in het verlengde lag van zijn relaties tot de ander in het totaal van voorgegeven betrekkingen. De eer en waardigheid van de ridder lagen besloten in de trouw die hij betoonde aan zijn leenheer en zijn verwanten. Ridder Roelant - van het Middeleeuwse Roelantslied - zingt: 'Al mijn verwanten wil ik steunen. Daarvan brengt geen sterveling me af. Ik sterf liever dan dat mij dat wordt verweten.'⁵⁸ Eerbeseft - daarmee is Roelant in één woord gekarakteriseerd. Maar dit eerbeseft is het eerbeseft van zijn stand, niet dat van het vrije autonome zelfontplooiende 'individu' Roelant. Anders gezegd, de waardigheid van ridder Roelant was weliswaar persoonsgebonden (de eer kwam hem toe, niet zijn schildknaap), maar wie (of beter: wat) hij als 'persoon' was, lag verankerd in zijn sociale positie en in de spelregels die daarbij pasten. Veel ruimte om zelf invulling aan zijn waardigheid als mens te geven was er dus niet (en dat miste men waarschijnlijk ook nauwelijks). Er heeft dus ook een sterke individualisering van waardigheid plaatsgevonden. Het is hier niet plaats om die ontwikkelingen in de afgelopen eeuwen uitgebreid te beschrijven.⁵⁹ Duidelijk is wel dat deze 'modernisering' van waardigheid een pijnlijk proces is geweest, dat door geografische, politieke, sociale, religieuze confrontaties werd gekenmerkt. Zo bracht de opkomst van de moderne burgerij in de late Middeleeuwen een 'generalisering' van waardigheid met zich mee, vroeg de ontwikkeling van de Republiek der

57 Vgl. Ignatieff, Michael, *The needs of strangers*, London 1990, pp.25-53.

58 Het voorbeeld komt uit: Rohde, Carl C., *Het vertoog van waardigheid : een cultuur-sociologische studie naar het dierbare en verhevene in de westerse samenleving*, Amsterdam 1997, p.4.

59 Zie hiervoor bijv. de eerder genoemde werken van Taylor en Rohde.

Verenigde Nederlanden om tolerantie en vrijheid, herontdekte men in Europa dat het Evangelie vraagt om vrije toewijding en niet om slaafse, afgedwongen vroomheid en brak met de Verlichting het inzicht door dat menselijke waardigheid niet afhankelijk is van toevallige omstandigheden, maar van een met de zedelijkheid samenvallende redelijkheid. De 'ontdekking' van andere volkeren onderstreepte uiteindelijk het inzicht dat elk mens, ongeacht huidskleur of cultuur, waardigheid toekomt (al duurde de algemene acceptatie daarvan enkele bloedige eeuwen).

'Waardigheid' is dus steeds meer de waarde van het mens-zijn op zichzelf genomen gaan betekenen. Anders gezegd, 'waardigheid' werd zo direct geassocieerd met 'menschelijkheid' dat beide begrippen vrijwel synoniem werden. De vraag is natuurlijk wat die menselijkheid inhoudt. Waardigheid veronderstelt aan de ene kant *gelijkheid* en *gelijkwaardigheid*, iets dus wat algemeen menselijk is. Aan de andere kant heeft waardigheid voor de moderne mens onvermijdelijk ook te maken met het 'eigene' van elk individu, met 'jezelf zijn', met 'authenticiteit'. Bij het voorbeeld van het 'dwergerwerpen' zagen we al hoe beide invullingen van waardigheid op gespannen voet kunnen komen te staan. De ontwikkelingen van generalisering en individualisering hebben ook op zichzelf genomen ook tot ambigue uitkomsten geleid. De generalisering van waardigheid vertaalde zich met name in een claim op gelijke rechten ('ons goed recht!'); individualisering vooral in het ideaal – en/of lot – van zelfontplooiing ('worden wie je bent!'). We duiden dat kort aan.

Het gelijkheidsethos is één van de belangrijkste pijlers van de naoorlogse verzorgingsstaat. De morele relatie tussen mensen, tussen jongeren en ouden van dagen, tussen werkenden en niet-werkenden, tussen gezonde en zieke mensen, is bepaald door een fijnmazig systeem waarin basisbehoeften als voedsel, onderdak, kleding, warmte en medische zorg worden omgezet in aanspraken op het collectief. Van het inkomen van de werkende gaat via de ontelbare haaraaftjes van de verzorgingsstaat een deel naar de bejaarde buurvrouw aan de overkant – die we vaak niet of nauwelijks kennen. Deze overgang van 'genadebrood' naar 'recht' is stellig een verworvenheid. Niemand hoeft meer z'n pet op te houden. Men is afhankelijk van het collectief en niet meer van de goedgeefheid van baas of diaconie en van de charitatieve initiatieven van dames uit de hoogste kringen. KVP-minister Marga Klompé zei bij de invoering van de Bijstandswet in 1964: 'Ik wilde een wet maken, mijnheer de voorzitter, waarop iedere burger een beroep kon doen, met opgeheven hoofd en waardoor hij niet in een atmosfeer geplaatst zou worden, die in strijd zou zijn met zijn vrijheid en met de waardigheid van zijn menselijke persoon.'⁶⁰ Dat was een begripsbepaling van de menselijke waardigheid.

Het gelijkheidsethos roept tegelijk ook vragen op. Niet alleen verwordt het, als

60 Op. cit. Schuyt, Kees & Ed Taverne, 1950 : *welvaart in zwart-wit*, Den Haag 2000, p.296.

het om aanspraken op arrangementen van de verzorgingsstaat gaat, al gauw tot 'dat is toch mijn goed recht'. Ook is het de vraag in hoeverre deze nadruk op formele gelijkheid nu werkelijk tot een menselijker samenleving leidt. In ons aller naam wervelt bij de bejaarde aan de overkant geregeld de thuishulp langs voor de steunkousen en de wasbeurt (haar goed recht immers), maar verder ziet ze nooit meer iemand. We zijn weliswaar verantwoordelijk voor elkaar, maar niet meer tegenover elkaar. Het spreken in 'rechten' biedt ons een rijk jargon voor claims die het individu kan leggen op het collectief, maar het is nogal armoedig als middel om de behoeften van het individu vóór het collectief uit te drukken.⁶¹ De behoeften aan maatschappelijke betrokkenheid, anders gezegd. De fragiele basis van onze morele gemeenschap is dat behoeften rechten zijn geworden, en dat die rechten tot zorg leiden. Daarachter willen we niet meer terug. Daar ligt immers de Dickensiaanse maatschappij van de armenhuizen. Maar de vraag is of er voor waardig mens-zijn en een menswaardige samenleving niet meer nodig is dan gelijke rechten alleen. En in hoeverre dat 'meer' een politieke kwestie is. Zou het politieke debat over de toekomst van de welvaartsstaat behalve over de vraag wie er waarom en in welke mate aanspraak moet kunnen maken op de arrangementen van de verzorgingsstaat, niet ook moeten gaan over behoeften van mensen die uitgaan boven het veilig stellen van elementaire voorzieningen?

Ook individuele vrijheid en zelfontplooiing zijn verworvenheden die onopgeefbaar zijn. Meer en meer komt de vraag op of de zelfbeschikking ook niet tot doelloosheid, tot onthechting tegenover bovenindividuele doelen en daarmee tot gebrek aan zingeving heeft geleid. Mondt zelfontplooiing niet al te snel uit in een Originalitätswut (Kierkegaard), in een esthetisch leven dat uiteindelijk geen rust- of ankerpunt vindt? Is vrijheid dan het synoniem voor de doelloze norm van zelfbeschikking?⁶² De grote Verlichtingsdenkers dachten bij de vrijheid van het individu zeker niet aan 'ik mag zeggen wat ik denk' of 'doen wat ik wil'. Vrijheidsrechten waren niet inhoudsloos.⁶³

61 'We are responsible for each other, but we are not responsible to each other.' Ignatieff, Michael, *The needs of strangers*, London 1990, p.10.

62 Vgl. Brugmans, Edith, 'Kritische analyse van de moderne grondhoudingen', *Cultuurfilosofie : katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur*, ed. Edith Brugmans, Budel 2002, 39-70, p.58.

63 Kants bekende uitspraak dat Verlichting inhoudt dat men niet meer op gezag van anderen vindt wat men moet vinden en voor de moraal zijn eigen geweten moet volgen, staat in de context van verzet tegen wereldlijke en geestelijke leiders die de wet voorschrijven aan anderen. Veel denkers uit de Verlichting stonden op een kritische manier in de christelijke traditie en namen "christelijke waarden en normen" 'for granted' (zie bijv. Kant, Immanuel, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatsschrift* (1784) December, 481-494).

De individuele mens zelf werd aangesproken op zijn plichten en verantwoordelijkheden, als een redelijk, mondig, zedelijk en daarom *vrij* wezen. Tot voor kort leken waarden als de vrijheid van meningsuiting, autonomie en politieke participatie voor ons, in onze veilige en welvarende maatschappij, vanzelfsprekend geworden. We beleefden ze nauwelijks nog als *normatieve doelen*, maar vooral als voorwaarden voor zelfontplooiing, om te doen en te laten wat ons goeddunkt. Aan het begin van de 21^e eeuw zijn we die vanzelfsprekendheid door bedreigingen van de democratische rechtsorde (politieke moorden onder andere) kwijtgeraakt. Vrijheid moet verdedigd worden. Maar zijn we gaandeweg niet het zicht kwijt geraakt op wat daarbij de maatstaf is? Het denken over de vrijheid van de persoon, het ‘zelf’, gebeurde vanuit de veronderstelling van het *op zichzelf staande individu*. Vrijheid is vrijheid van externe beperkingen. We worden echter op talloze manieren in onze zelfontplooiing beperkt, niet alleen door fysieke beperkingen (we kunnen lang niet alles wat we willen tegelijkertijd doen en veel ambities blijken voor de meesten van ons simpelweg onhaalbaar, de Tour de France winnen bijvoorbeeld), maar ook door het appèl dat individuen, gemeenschappen en de samenleving op ons doen. Zo gaat de tijd die ik met mijn zieke vader doorbreng ten koste van de ontwikkeling van mijn muzikale talenten en bovendien... een samenleving heeft geen duizenden concertpianisten nodig. Vanuit het moderne idee van de maakbaarheid van het individu betekent dat alles alleen maar een beperking van het zelf. Maar wordt het ‘zelf’ daar werkelijk door beperkt of komt het in die begrenzende en appellerende relaties pas echt tot ontplooiing? Zelfs de ongemakkelijke notie van de *gebrokenheid van ons leven* komt bij dit alles om de hoek kijken (we blijken zo maakbaar nog niet; en hoe vaak doen we het goede dat we wensen niet en het kwade dat we niet wensen wel?⁶⁴). Hiermee is trouwens niet het belang van individuele ontplooiing ontkend, maar wel is de vraag opgeworpen binnen welke context die ontplooiing zich optimaal aftekent. We gaan in hoofdstuk 5 (‘Ons goed recht!’) en 6 (‘Worden wie je bent!’) verder op deze vragen in.

De tweede kanttekening: de moderne opvatting van menselijke waardigheid kan niet uitsluitend gezien worden als een seculiere uitvinding

Met de moderne ontwikkelingen, die we zo juist heel kort schetsten, werd langzaam maar zeker afscheid genomen van een sterk hiërarchische standenmaatschappij. Die maatschappij was sterk door het christendom gedomineerd. Vanuit dat perspectief bezien is het begrijpelijk dat sommige seculiere denkers ons begrip van menselijke waardigheid en mensenrechten zien als een verworvenheid die op het christendom bevochten is (en daarom

64 Dit schrijft de apostel Paulus in Romeinen 7:19.

als a- of zelfs antireligieus).⁶⁵ Toch is die voorstelling van zaken op zijn minst eenzijdig.

In de eerste plaats is de hiërarchische standenmaatschappij geen uitvinding van het christendom. Ook de Griekse maatschappij bijvoorbeeld was sterk hiërarchisch geordend. Sommige Griekse filosofen mochten 'de mens' dan wel 'tot maat van alle dingen' hebben uitgeroepen⁶⁶ – hedendaagse seculiere denkers wijzen daar graag op – doorgaans verdedigden de Griekse denkers echter zonder meer de natuurlijke ongelijkheid van mensen (Plato onderscheidde in zijn *Politeia* drie standen, namelijk de boeren en ambachtslieden, soldaten en regenten; Aristoteles noemde de slaaf zelfs een 'bezielde werktuig en bezit'⁶⁷).

Ten tweede waren veel denkers die als aartsvaders van het liberale seculiere Verlichtingsdenken worden beschouwd gelovige christenen die geen enkele intentie hadden van het christelijk geloof afstand te doen, integendeel zelfs (zoals de calvinist John Locke, de puritein Adam Smith en de piëtist Immanuel Kant). Zelfs de Franse revolutie, met haar Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger uit 1789 stelt in de preambule dat de rechten worden erkend 'in aanwezigheid en onder de auspiciën van het Opperwezen' (de Franse revolutie was in bepaalde opzichten meer anti-klerikaal dan antichristelijk).

Het voornaamste probleem van deze eenzijdige voorstelling is dat men geen recht doet aan de veelkleurigheid aan stromingen en tradities die aan ons denken over waardigheid ten grondslag liggen. De reductie tot het seculiere denken blokkeert verdere doordenking van ons begrip van waardigheid in de situatie van vandaag. De belangrijkste oorzaak is de statische opvatting van zowel cultuur als religie. Soms leidt dat tot zwart-wit karikaturen waaruit elke nuance is verdwenen.⁶⁸ je hebt enerzijds 'het' christendom, dat gekenmerkt wordt door autoriteitsgeloof, groepsdwang en zondebesef en dat model heeft gestaan voor de hiërarchische middeleeuwse standenmaatschappij waarin God het sluitstuk vormde van de maatschappelijke orde, en je hebt anderzijds 'het' seculiere denken waarin menselijke waardigheid 'autonoom' is (niet afgeleid van de waardigheid van een Schepper) en 'vol'

65 Bijv. Cliteur, P. B. & R. G. T. van Wissen, 'De menselijke waardigheid als grondslag voor mensenrechten', *De rechten van de mens : liberale beschouwingen.*, 1998, 25-42

66 Die uitspraak is van de sofist Protagoras.

67 Aristotle, *Politics : books I and II*, Oxford 1995, *op. cit.* Stoker, Wessel, 'Gelijkheid in de westerse democratie : ontstaan en begrip', *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving*, eds. Reender Kranenborg & Wessel Stoker, Leuven ; Apeldoorn 1995, 37-55, p.40.

68 De verwijzingen zijn naar: Cliteur, P. B. & R. G. T. van Wissen, 'De menselijke waardigheid als grondslag voor mensen-rechten', *De rechten van de mens : liberale beschouwingen.*, 1998, 25-42

(niet gerelativeerd door zondebesef). De doorbraak van het seculiere denken ging weliswaar niet van slag op stoot, maar de *Universele Verklaring*, meent men, mag gezien worden als de definitieve overwinning.

Culturen laten zich echter niet in dit soort ‘matrijzen’ vangen.⁶⁹ Ze worden gekenmerkt door veelkleurigheid en tegenstrijdigheden, door continuïteiten en discontinuïteiten, door dominante machten en geluiden van verzet.

Religies – het christendom in dit geval – laten zich niet reduceren tot homogene fenomenen die al dan niet de maatschappelijke orde legitimeren. De veertiende-eeuwse Marsilius van Padua bijvoorbeeld, die een antiklerikale staatsleer ontwierp waarin hij volkssoevereiniteit bepleitte en godsdienst betrok op de innerlijke vrijheid van verantwoordelijke individuen, past niet in het genoemde zwart-wit schema (tenzij hij geannexeerd wordt als voorloper van het seculiere Verlichtingsdenken).⁷⁰ Marsilius liet zich voor wat betreft de door hem bepleite staatsvorm inspireren door Plato en vooral Aristoteles. Maar in het deel van zijn oeuvre waarin hij vrijheid van godsdienst en de scheiding van kerk en staat bepleit, beroept hij zich eenduidig en overtuigend op het Nieuwe Testament. Ook Luther met zijn ‘priesterschap aller gelovigen’ of Erasmus en zijn pleidooi voor (godsdienst-) vrijheid zijn niet te vangen in digitale schema’s.

Natuurlijk, het ging hier in eerste instantie vaak om minderheden, soms zelfs om dissidente individuen en groepen, die zich tegen de macht en de dominante ideologie keerden en ideeën ontwikkelden die van belang zijn geweest voor ons latere denken over menselijke waardigheid en de meer egalitaire en solidaire samenleving die zich ontwikkelde. Hoewel, je kunt ook denken aan het christelijke diaconaat en de kloosters, die een grote bijdrage hebben geleverd aan de ontwikkeling en verspreiding van de gezondheidszorg. Zij namen de waardigheid van armen, zieken, wezen en weduwen ernstig en boden hulp, bijstand en zorg. Door kloosterlingen zijn moerassen in noordwest Europa ontgonnen en is de landbouw ontwikkeld. In kloosters werd onderwijs geboden en kennis overgedragen. Door diaconieën zijn gasthuizen gesticht. In de ‘christelijke’ cultuur is, kortom, een uniek stelsel van zorg voor de naaste tot stand gekomen, dat gedragen werd door het geloof in de evenwaardigheid van elk schepsel en de deugd van liefde voor de naaste. Daardoor kreeg de idee van ‘menselijke waardigheid’ een bredere betekenis. Je kunt nog discussiëren over de vraag in hoeverre dit soort tegengeluiden en praktijken geleid hebben tot verandering van de cultuur en in hoeverre, omgekeerd, hun ideeën – die trouwens op eeuwenoude inzichten teruggin-

69 Dit suggereren Cliteur en Van Wissen.

70 Vgl. Stoker, Wessel, ‘Gelijkheid in de westerse democratie : ontstaan en begrip’, *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving*, eds. Reender Kranenburg & Wessel Stoker, Leuven ; Apeldoorn 1995, 37-55, pp.44v.

gen – ruimte kregen en politiek werkzaam werden doordat de hiërarchisch geordende standenmaatschappij langzaam afbrokkelde (door sociaal-economische ontwikkelingen als verstedelijking en de opkomst van de burgerij bijvoorbeeld). Hoe dan ook, christelijk geloof kan niet gelijkgesteld worden aan de middeleeuwse maatschappelijke orde, aan het klerikale denken of het politieke theïsme. Wie vanuit die karikatuur het moderne denken over menselijke waardigheid tegenover het christendom plaatst, snijdt het basinzicht van de menselijke waardigheid af van belangrijke wortels. Grote (godsdienst-) sociologen als Max Weber hebben dat ook altijd onderkend. De Amerikaanse theoloog Max Stackhouse stelt zelfs:

De diepe wortels van de mensenrechten zijn nergens anders geworteld dan in de Bijbelse traditie, want hier vinden we de openbaring van een perspectief waarin de eerste morele principes vereisen dat er respect is voor de naaste en dat die universeel wordt uitgedragen. Dat is de realiteit die westerse tradities God noemen. Die erfenis vloeide samen met de Grieks-Romeinse denkwereid en met een juridische en sociale traditie die op heel andere gronden en notie van universele normatieve morele orde had ontwikkeld. Die ontwikkelingen waren eeuwenlang een minderheidstraditie, vaak onderdrukt door machtsbelangen, door vormen van mythe en magie, door heidense tendensen. Maar bij tijden werden ze weer naar voren gehaald en op basis van de samenleving gemaakt. Ze leidden tot een theologie van het conciliarisme die voorafging aan de ontwikkeling van de democratie, vooral in de onderdelen van de Reformatie die zo belangrijk waren voor de ontwikkeling van mensenrechten.⁷¹

De opvatting van Stackhouse – in elk geval zoals hier geformuleerd – is te exclusief. Niettemin is het onmiskenbaar dat er lijnen lopen vanuit eeuwenoude joodse en christelijke tradities naar het hedendaagse discours van menselijke waardigheid, democratie en mensenrechten. De grote auteur van de politieke ideeëngeschiedenis Quentin Skinner heeft daarop keer op keer gewezen.⁷² De waardigheid van elk mens als mens lijkt cultuurhistorisch gezien een Bijbelse erfenis. Zoals gezegd: in Genesis 1 is niet alleen de machthebber, maar ‘de mens’ in het algemeen (Adam betekent letterlijk ‘mens’, ‘aardeling’) geschapen naar Gods evenbeeld. We komen er op terug in volgende hoofdstuk.

71 Stackhouse, Max L. & Stephen E. Healey, 'Religion and Human Rights: A Theological Apologetic', *Religious human rights in global perspective*, eds. Johan D. Van der Vyver & John Witte, The Hague etc. 1996, 485-516, p.492. Op. cit. en vertaling: Bronkhorst, Daan, *Afgrond roept tot afgrond : mensenrechten en religie*, Amsterdam 1999, p.27.

72 Skinner, Quentin, *The foundations of modern political thought*, Cambridge etc. 1978.

**De cruciale vraag die zich opdringt is de aloude vraag van Psalm 8:
Wat is de mens?**

We vatten samen. Het is belangrijk om de maatschappelijke betekenis van de 'menselijke waardigheid' te verkennen. Die verkenning kan, zeker politiek gezien, niet in het luchtledige plaatsvinden. De moderne idee van waardigheid (en de waarden die daarmee samenhangen) is zelf ambigu. We mogen bepaalde ontwikkelingen van ons begrip van menselijke waardigheid – de 'generalisering' en de 'individualisering' – tot op zekere hoogte dan als onopgeefbaar zien, we moeten ons wel bewust zijn van de spanningen en dilemma's. Vrijheid kan omslaan in vrijblijvendheid en doelloosheid. Gelijkheid kan omslaan in een dwangbuis en bloedeloze rechten.

De moderne idee van waardigheid moet bovendien meer en meer fungeren in een pluralistische samenleving. In zo'n samenleving werkt het niet als één religieuze of seculiere levensbeschouwelijke traditie daarbij het alleenrecht claimt. Elke levensbeschouwing, religieuze en seculiere, stuit immers op mensen die er bezwaren tegen uiten. In dat opzicht is een beroep op 'de menselijkheid' even problematisch als een beroep op een transcendente werkelijkheid.

Verder is geconstateerd dat onze samenleving enorm sterk aan veranderingen onderhevig is. We leven in een tijd van flexibilisering, van een wereld-economie en van ICT-revoluties. Oude instituties staan onder druk. Onder die druk doet zich de vraag voor hoe menselijke waardigheid en de moderne vormgeving van instituties in elkaar kunnen overlopen.

We zeiden dat het Bijbelse mensbeeld cultuurhistorisch gezien van fundamentele betekenis is geweest voor ons denken over waardigheid. Gezien de dilemma's waarvoor we staan is het zinvol om breder dan alleen vanuit historisch oogpunt op de invloed van dit mensbeeld te wijzen. We zullen in het volgende hoofdstuk opnieuw uit die bron putten. Dat kan niet door alleen te vragen hoe we de oude Bijbelteksten op onze situatie kunnen 'toepassen'. We zullen de fundamentele vraag stellen die er onder ligt, een vraag die uiteindelijk ook de onze is, namelijk de vraag van Psalm 8: *wat is de mens?*

4 Beeld van God

In het vorige hoofdstuk stelden we vast dat het moderne denken over de waardigheid van elk mens onmiskenbaar wortels heeft in de christelijke traditie, met name in de Bijbelse visie op de mens als 'beeld van God'. Het ligt daarom voor de hand om onze herbronning bij dat fundamentele inzicht te beginnen (als basis voor de volgende hoofdstukken, waarin we ingaan op de dilemma's die de ontwikkeling van het moderne, westerse begrip van waardigheid oproept). De uitdrukking 'beeld van God' is in de (kerk-) geschiedenis vaak uitgelegd als een mandaat tot 'heersen'.⁷³ Als 'kroon op de schepping' – dat is geen Bijbelse uitdrukking – moet de mens 'heersen' over de aarde⁷⁴ – en dus de natuur onderwerpen en naar zijn hand zetten. De kleine heerser (vaak man, vaak blank) als afbeelding van de Grote Heerser. Dit mensbeeld is 'antropocentrisch' (het draait om de mens) en sterk activistisch. Die voorstelling van zaken is de laatste decennia fel bekritiseerd, bijvoorbeeld in (theologische) discussies over het milieuvraagstuk en vanuit de reflectie op zorg aan gehandicapten (moeten we, op grond van de 'activistische uitleg', met de Duitse theoloog Helmut Thielicke de conclusie trekken dat mensen met een verstandelijke beperking 'beeld van God buiten dienst zijn'⁷⁵)? De kritiek op de dominante uitleg van 'beeld van God' is zo fundamenteel dat de vraag rijst of deze uitdrukking inmiddels niet te besmet is om nog te gebruiken. Volop bewust van de ontsporingen in de uitlegggeschiedenis, stellen wij de uitdrukking 'beeld van God' niettemin centraal. Door de gelaagdheid ervan te laten zien (het gaat *zowel* om verantwoordelijkheid *als* om mens-zijn in relaties), hopen we de relevantie aan te tonen van een herbezinning op deze mysterieuze uitdrukking.

De klassieke vindplaats is Genesis 1:26-28:

73 Zie bijv. Houtman, C., *Wereld en tegenwereld : mens en milieu in de bijbel, mens en milieu en de bijbel*, Baarn 1982; Soest, Hendrik-Joost van, *Welk is het voorstreffelijkste schepsel op aarde? : de interpretatie van een omstreden bijbelse voorstelling in het 19e en 20ste eeuwse Nederland*, Delft 1996.

74 Let wel, natuur was in de tijd van de Bijbel iets anders dan in ons aangeharkte landje: geen 'monument' met een hek eromheen, maar 'dorens en distels', 'leeuwen, panters en beren;' aan de andere kant, waar de strijd van toen plaatsvond op de vierkante meter, dreigen nu catastrofes van wereldformaat (zie Prooijen, Ton van, 'De aarde als thuis van God. Over goddelijke ecologie en menselijke verantwoordelijkheid', *Het gewicht van groen : motieven voor natuurbehoud en milieubescherming*, eds. Jan J. Boersema & Ben Bakker, Kampen 2005, 206-231, pp.206-231).

75 Thielicke, Helmut, *Wer darf sterben? : Grenzfragen der modernen Medizin*, Freiburg etc. 1979, p.63.

[26] God zei: 'Laten wij mensen maken die ons evenbeeld zijn, die op ons lijken; zij moeten heerschappij voeren over de vissen van de zee en de vogels van de hemel, over het vee, over de hele aarde en over alles wat daarop rondkruipt.' [27] God schiep de mens als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God schiep hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep hij de mensen. [28] Hij zegende hen en zei tegen hen: 'Wees vruchtbaar en word talrijk, bevolk de aarde en breng haar onder je gezag: heers over de vissen van de zee, over de vogels van de hemel en over alle dieren die op de aarde rondkruipen.'⁷⁶

Over wat er hier met dat 'evenbeeld van God' wordt bedoeld hebben ontelbare generaties theologen en schriftgeleerden zich het hoofd gebroken.⁷⁷ Geen enkele uitleg lijkt helemaal bevredigend. Misschien is dat ook wel de bedoeling. Net zomin als we een 'gesneden beeld' mogen maken van God – die immers in mensenmaaksels niet te vatten is (Exodus 20:4) – mogen we een 'gesneden beeld' maken van Gods beeld, de mens. Mensen kunnen op alle mogelijke manieren worden vastgepind: op hun verleden, hun mogelijkheden, hun sociale relaties, hun fysieke conditie, hun economische omstandigheden. Ons 'echte ik' staat daar, zoals we later nog zullen benadrukken, niet los van, maar gaat daar tegelijk ook niet in op. We vallen niet samen met wat we door wat voor omstandigheden dan ook zijn geworden. Een mens is altijd meer dan het beeld dat zij van zichzelf heeft of dat haar door anderen wordt voorgehouden.

Als er in de christelijke traditie over mens als 'beeld van God' wordt gesproken, ligt theologisch gezien het zwaartepunt overigens niet in dit scheppingsverhaal. In het Nieuwe Testament is het Jezus Christus die als 'beeld van God' wordt beschreven. De komst van deze 'nieuwe Adam' (nieuwe mens) opent voor ons mensen de verrassende mogelijkheid om de ballast van een verkeerd verleden af te leggen, opnieuw te beginnen en als hernieuwde, herboren mensen aan onze bestemming te voldoen. Iemand die 'één met Christus is' is 'een nieuwe schepping' (II Korintiërs 5:17). Daarmee wordt de vraag die Genesis 1 oproept niet minder prangend: wat is die bestemming, dat 'beeld van God'-zijn?

Hoewel de Bijbel met Genesis 1 begint, is het niet het oudste Bijbelgedeelte en ook niet het enige waar de schepping en de oorsprong van de mens ter sprake komt. Wel drukt deze tekst kernachtig uit hoe joden, christenen en via de Koran ook moslims de mens zien: gebouwd op de relatie met God, medemens en natuur en geroepen tot verantwoordelijkheid. Van daaruit laat zich zowel de gelijkwaardigheid van alle mensen als beeld van God

⁷⁶ Er is gebruik gemaakt van de Nieuwe Bijbel Vertaling 2004 (NBV).

⁷⁷ Zie voor een overzicht: Westermann, Claus, *Genesis, 1. Tlbd.: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, pp.203-214.

afleiden, als het recht op ontplooiing van het eigen mens-zijn. Daarop komen we in de volgende hoofdstukken terug. Eerst gaan we hier na hoe, Bijbels gesproken, de ‘waardigheid’ van de mens schuilt in zijn ‘wezen’ en zijn bestemming.

Het scheppingsverhaal tekent de mens als een uit de klei getrokken schepsel dat de koninklijke roeping krijgt om de wereld te beheeren en dat leeft, opleeft en samenleeft door de voortdurende, intieme relatie met de Schepper en zijn medeschepselen

Wat is de mens? Dat is de vraag van Psalm 8. De psalm van de menselijke maat, zou je kunnen zeggen:

[4] Zie ik de hemel, het werk van uw vingers, de maan en de sterren door u daar bevestigd,
[5] wat is dan de sterveling dat u aan hem denkt, het mensenkind dat u naar hem omziet?
[6] U hebt hem bijna een god gemaakt, hem gekroond met glans en glorie,
[7] hem toevertrouwd het werk van uw handen en alles aan zijn voeten gelegd

Deze psalm staat in de traditie van de joodse *wijsheidsscholen*. Die koesterden hoge verwachtingen van de mens, zonder tegelijkertijd zijn beperktheid uit het oog te verliezen. Zijn wij meer dan een stofje in een oneindig heelal? En: hoe wonderlijk dat God aan ons denkt, ons bijna goddelijk heeft gemaakt? Die dubbelheid vormt de achtergrond van de klassieke wijsheidsvraag naar de mens.

Deze vraag wordt in de derde persoon enkelvoud gesteld. Zo wordt ‘de’ mens als thema naar voren geschoven. Toch roept dit geen afstandelijke, abstracte filosofische verhandeling op. De mens van Psalm 8 werpt geen academische vraag op, bedrijft ook geen zelfanalyse, maar vraagt zich, overvallen door de heerlijkheid van schepping en Schepper, verwonderd af: ‘Wat is de mens dat u aan hem denkt?’⁷⁸

Deze wijsheidsscholen hadden een belangrijke plaats in het leven van de Joodse ballingen die aan het begin van de 6e eeuw voor Christus naar Babylon (in Mesopotamië, het huidige Irak) waren gedeporteerd. Natuurlijk had deze deportatie (eerst van de elite en later ook van andere bevolkingslagen) geleid tot een sociale, politieke en ook religieuze crisis. De dragende structuren die de sociale identiteit van het volk bepaalden waren verdwenen: de stad Jeruzalem, de tempel, de eredienst, het koningshuis. Men was

⁷⁸ Barth, Hans-Martin, *Dogmatik : evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen : ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001, p.484.

verder van huis dan ooit. Die crisis zette de oude sociale, politieke en vooral ook theologische tradities onder druk. Waren ze veerkrachtig genoeg om hernieuwde antwoorden te geven op de vragen die zich opdrongen? Als geen andere raakte de wijsheidsvraag naar 'wat de mens is' dus de politieke en religieuze identiteit van het Joodse volk.

Zo wordt de ballingschap een tijd van bezinning en kritische zelfreflectie. Er treden nieuwe profeten op die de mensen de waarheid aanzeggen en men herinnert zich de woorden van de oude profeten, over sociale misstanden, zelfverrijking en armoede. Men wanhoopt en weeklaagt in psalmen. Maar er wordt ook verteld, over hoe het ooit begonnen was, over het waarom en het waartoe van ons mensen. Er ontstaan groepen die op een nieuwe manier de voorbije geschiedenis van het volk gaan opschrijven, die het verleden gaan vertellen om duidelijk te maken hoe de toekomst eruit zal zien. Sommige Bijbelgeleerden lezen de hele joodse Torah, de eerste vijf Bijbelboeken, als zo'n hervertelling, als verhalen over gisteren met het oog op morgen.⁷⁹ Wij richten ons hier op de zogenaamde 'oergeschiedenis' in Genesis, de hoofdstukken 1 tot en met 11, en dan met name op de verhalen over de schepping. In de verhalen die aan de stromen van Babylon (de Eufraat en de Tigris) verteld worden, komt een aantal oudere verhaaltradities samen.⁸⁰ Het zijn composities van verhalen over de schepping van de wereld en van de mens, de 'adam', de 'aardeling'; over Adam en Eva in het paradijs; over het dodelijke conflict tussen de broers Kain en Abel; over de grote oervloed en Noach met zijn boot vol dieren; over de toren van Babel die instortte en de mensheid in vele volkeren uiteen deed vallen. Deze oerverhalen zijn, als gezegd, een uiting van zelfreflectie in die bepaalde context van toen. Een bepaald soort zelfreflectie. Het is geen concrete opsomming van wie wat waar fout heeft gedaan. De oerverhalen zijn, om een anachronisme te gebruiken, geen rapport van een parlementaire enquêtecommissie. De vertellers gaan als het ware op een afstandje staan. Ze stellen fundamentele vragen die onder het crisisgevoel graven en antwoorden door middel van verhalen over het begin, verhalen over 'de mens' in het algemeen die de concrete mensen van toen en ook van nu een spiegel voorhouden. De vertellers maken daarbij gebruik van de oeroude verhalen die van generatie op generatie zijn overgeleverd. Die vlechten ze samen tot nieuwe verhalen waarin ze een nieuwe betekenis krijgen en een ver-

79 Zie voor een korte heldere uiteenzetting van deze opvatting bijv. Bouhuijs, Nico & Karel Deurloo, *Gegroei de geschriften : dichter bij het ontstaan van de bijbelboeken*, Baarn 1981.

80 We bedoelen hier de zogenaamde 'randomaden'-traditie (onder exegeten bekend als 'E') en de Jahwistische traditie (bekend als 'J'), die door de wijsheidsscholen in de ballingschapsperiode werden geïntegreerd en omgevormd en later, na de terugkeer, door de Priesterverteller ('P') werden bewerkt. Zie bijv. Waaijman, Kees, *De mens als beeld van God*, Nijmegen 1991.

rassend licht werpen op fundamentele menselijke vragen naar de zin van het leven en samenleven. De personen die in de verhalen spelen zijn ideaaltypen, personificaties, uitvergrotingen van bepaalde menselijke trekken. Het gaat over 'de' mens, over de man en de vrouw, over de twee ruziënde broers, over de hoogmoedige mensheid, enzovoort. Daarmee wordt een ruimte gecreëerd waar je als hedendaagse lezer in kunt stappen, met je eigen urgente aanknopingspunten voor de oude zinvragen die hier spelen. Dat levert natuurlijk geen directe politieke inzichten op voor de problemen van hier en nu. Wellicht wel een aantal zeer fundamentele noties over mens-zijn die ons in de bezinning op onze sociale en politieke situatie verder zouden kunnen helpen. De noties over de schepping van de mens hebben – zo veronderstellen Bijbelexegeten – verschillende achtergronden. Er zijn er afkomstig, denkt men, uit groepen nomaden die met hun hele hebben en houden door de woestijn zwierven en zich in de 'desert' als klein mens recht tegenover God voelden staan. Andere noties gaan waarschijnlijk terug op het hof van het oude Israël van voor de ballingschap. Daar wordt de nadruk gelegd op de verantwoordelijkheid van de koning die op rechtvaardige wijze het land moet besturen. Hoe dan ook gaat het niet om wetenschappelijke verklaringen over het ontstaan van de mens. In essentie gaat het voortdurend om het *verband waarin de mens staat*.

In de 'woestijnverhalen' wordt de schepping van de mens omschreven als het persoonlijk 'handwerk' van de Schepper. Die vormt uit het stof van de aarde de mens, Adam, de 'aardeling', en blaast de levensadem in zijn neus (Genesis 2:7). De Schepper is dus op een zeer directe manier bij de wording van de mens betrokken. Ook in sommige psalmen vinden we sporen van deze traditie, bijvoorbeeld in Psalm 139: 'U was het die mijn nieren vormde, die mij weefde in de buik van mijn moeder.' En: 'Toen ik in het verborgene gemaakt werd, kunstig geweven in de schoot van de aarde, was mijn wezen voor u geen geheim'. Deze teksten veronderstellen een intieme en blijvende vertrouwensband tussen de Schepper en zijn maaksel. God, de Schepper, de Verwekker, de Vroedvrouw, beschermt de mens als een moeder en een vader. Deze hechte band wordt ook in eigennamen uitgedrukt: Abiël, Achiël, Amiël, ofwel mijn vader, mijn broer, mijn familielid is de Machtige. De kern van deze oude spiritualiteit was het overweldigende besef *geschapen* te zijn, de ervaring van de kracht van de scheppende God in jezelf en in anderen. Dat besef drukt zich uit in dankbaarheid en verwondering: 'Ik loof u voor het ontzaglijke wonder van mijn bestaan, wonderbaarlijk is het wat u gemaakt hebt' (Psalm 139:14). Kees Waaijman beschrijft het als een 'vóelen dat ik in mijn diepste wezen uitgezonderd, uitgenodigd, uitgedaagd ben'.⁸¹ De mens, als aardeling geboetseerd uit het stof van de aarde, is dus het

81 Ibid., p.7.

beeld, de ‘afschaduwing’, van de Schepper. Deze afbeelding ‘mens’, op sjouw door de woestijn, leeft en leeft op onder de voortdurende, onmisbare zegen van de beeldende God. De keerzijde hiervan – we zullen dat verderop nog zien – is dat los van die Oorsprong de mens niet meer is dan een schaduw. Een begoocheling. Een droom die vervliegt.⁸²

De tweede belangrijke traditie die in de scheppingsverhalen doorwerkt is de zogenaamde ‘koningsspiritualiteit’. Ook die vinden we terug in bepaalde psalmen, de ‘koningssalmen’. Waar de oudste tradities de schepping van de mens centraal stellen, stelt deze koningsspiritualiteit, de schepping van de wereld centraal.⁸³ Doel van die scheppingsverhalen is een duiding van de bestaande orde, een orde die voortdurend op de dreigende chaos moet worden bevochten. Die orde wordt gedragen door politieke en religieuze instituten. Tempel en koningshuis hebben een ordestichtende functie. Zowel in politiek als in religieus opzicht neemt de koning een centrale plaats in. Achter Genesis 1 zou volgens sommige kenners een opvatting van representatie liggen die in heel het oude Oosten wijdverbreid was. Egyptische en Assyrische heersers werden gezien als levende ‘beelden van God’, als vertegenwoordiger van God op aarde (Tutanchamon bijvoorbeeld betekent letterlijk: levende afbeelding van Amon). Zulke koningen richtten zelf op hun beurt weer beelden van zichzelf op die hun heerschappij moesten vertegenwoordigen. Op die manier waren zij als heerser tot in de verst afgelegen provincies present. Het is de vraag of ook in het oude Israël de koning ook zo exclusief als het enige ‘beeld van God’ werd gezien.⁸⁴ In elk geval kwam hem wel een bijzondere verantwoordelijkheid toe. Hij moest tonen een ‘beeld van God’ te zijn door het recht te handhaven. Het beeld komt de koning niet zonder meer toe. Het is behalve een predicaat vooral een opdracht. Het recht is overigens niet het rechtsbegrip zoals wij dat kennen (ieder het zijne, eerlijk gemeten naar verdienste), maar, veel breder, een uitdrukking van het ‘goede leven’ waarin alles en iedereen (ook de aarde zelf!) tot zijn recht komt. Dat recht is partijdig, ten gunste van armen en zwakken die maar niet tot hun recht komen (we gaan daar in hoofdstuk 5 verder op in). In Psalm 72 vinden we de functieomschrijving van zo’n koning:

‘Hij zal bevrijden wie arm is en om hulp roept, wie zwak is en geen helper heeft; hij ontfermt zich over weerlozen en armen, wie arm is, redt hij het leven; hij verlost hen van onderdrukking en geweld, hun bloed is kostbaar in zijn ogen.’

82 Zie bijv. Psalm 39 en 73.

83 Vgl. Westermann, Claus, *Genesis, 1. Tlbd.: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, p.31.

84 Zie Middleton, J. Richard, *The liberating image : the Imago Dei in Genesis 1*, Eugene, Oregon 2005, m.n. pp.104-122.

'Beeld van God' slaat dus niet op een bepaalde eigenschap van de koning, op een statussymbool, maar op de 'handelingseenheid' tussen hem en God.⁸⁵ God en koning zijn verenigd in de zorg om het 'recht'. En met de koning ook het volk. De koningspsalmen zijn in zekere zin één grote voorbede: 'Geef, o God, uw wetten aan de koning, uw gerechtigheid aan de koningszoon. Moge hij uw volk rechtvaardig besturen, uw arme volk naar recht en wet' (72:1-2). Alleen wanneer de koning, op God gericht, rechtvaardig handelt, zal het volk in gerechtigheid en vrede leven en zal ook het land opleven en vruchtbaar zijn ('rijpe aren zullen golven als de bossen van de Libanon'...).

Uit deze oude verhaaltradities, die uit de woestijn en die vanuit het Israëlitische hof, wordt dus geput als men in Babylon scheppingsverhalen vertelt die een antwoord moeten geven op de grote vragen naar oorsprong, doel en zin van de mens. De wijsheidsvraag 'wat is de mens?' komt, zoals we zeiden, op uit de ervaring van begrensdheid. Wij mensen zijn nietig, ontheemd, een stofje in een oneindig heelal. Het antwoord op de vraag is 'koninklijk'. In het scheppingsverhaal in Genesis 1 is niet de koning, maar de mens Gods 'vertegenwoordiger'.⁸⁶ Zoals de groten der aarde van toen een beeld van zichzelf oprichtten als herkenningsteken, zo is de mens, *elke mens*, als beeld van God, Gods *representant*. Sommige exegeten benadrukken de maatschappijkritische toespitsing van deze gedachte. Op goede gronden wordt verdedigd dat het scheppingsverhaal zich tegen de dictatoriale oosterse heerser verzet en zegt dat de gelijkwaardigheid van de mensen ligt in de schepping van Adam (de mens) door de Allerhoogste.⁸⁷ Volgens Psalm 8 is de mens – nogmaals: iedere mens – 'gekroond met glans en glorie' en ondanks al z'n gebreken en beperkingen koninklijk aansprakelijk en verantwoordelijk voor de orde op aarde, voor het 'werk van [Gods] handen' dat hem is 'toevertrouwd': 'schapen, geiten, al het vee, en ook de dieren van het veld, de vogels aan de hemel, de vissen in de zee en alles wat trekt over de wegen der zeeën.'

85 Waaijman, Kees, *De mens als beeld van God*, Nijmegen 1991, p.11.

86 Meestal wordt hier verwezen naar publicaties van Gerhard von Rad, bijv. Rad, G. von, *Der alte und der neue Mensch : Aufsätze zur theologischen Anthropologie*, München 1942, p.7: 'So wie auch irdische Herrscher . . . ein Bild ihrer selbst als Wahrzeichen aufrichten, so ist der Mensch in seiner Gottesebenbildlichkeit auf die Erde gestellt als ein Hoheitszeichen Gottes.' Claus Westermann laat diverse bezwaren zien tegen deze opvatting (Westermann, Claus, *Genesis, 1. Tlbd.: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, pp.211-213).

87 Middleton, J. Richard, *The liberating image : the Imago Dei in Genesis 1*, Eugene, Oregon 2005, pp.147-231.

In deze spanningsvolle verbinding tussen de ‘wijsheidvraag’ (gesteld vanuit de ervaring van begrensdheid en nietigheid) en het ‘koninklijke antwoord’ (de mens die verantwoordelijkheid voor de wereld krijgt toevertrouwd) ligt de grondstructuur van het Bijbelse mensbeeld. Mens-zijn betekent leven in de niet ophefbare spanning tussen eindigheid en macht, ontheemd zijn en gevestigdheid, kwetsbaarheid en goddelijke begaafdheid⁸⁸ (Kierkegaard heeft de kern van het mens-zijn op vergelijkbare manier omschreven als de spanning tussen werkelijkheid en mogelijkheid, tussen vergankelijkheid en eeuwigheid; jouw concrete mens-zijn wordt bepaald door de manier waarop je jouw leven op dit breukvlak vormgeeft). Dit spanningsvolle mensbeeld is vervolgens ingebed in de directe, intieme betrokkenheid van de Schepper op zijn schepsel. De Schepper denkt aan de mens, de aardeling, bekommert zich om hem, laat zich met hem in (zie bijvoorbeeld Psalm 8). De mens bestaat niet op zichzelf. Hij is een geschapen wezen. Het ankerpunt van zijn bestaan ligt buiten hemzelf, in de relatie met de Schepper die beschermt, voedt, begeestert. De mens kan ondanks al z’n beperktheid verantwoordelijk gesteld worden, omdat die aansprakelijkheid het gevolg is van de voortdurende aanspraak die Schepper en schepsel, God en mens, aan elkaar hebben. De mens is, samengevat, een uit stof en klei geboetseerd wezen, kwetsbaar en beperkt, dat een koninklijke roeping meekrijgt. Deze spanningsvolle identiteit tekent zijn waardigheid. Een *kwetsbare waardigheid*, dat wel.⁸⁹ Het kan gruwelijk misgaan.

De politieke vertaling van dit mensbeeld vraagt om aandacht voor de *persoonlijke verantwoordelijkheid* van mensen en voor de verbanden waarin zij leven. Om niet in eenzijdig individualisme of gemeenschapsdenken te vervallen, benadrukken we vooral dat de mens ‘open’ is naar ‘het hogere’

De scheppingsverhalen reflecteren op de sociale, politieke en religieuze situatie van die tijd door de fundamentele menselijke vragen te stellen die daar onder liggen. Wat is het wezen van de mens? Zijn oorsprong? Zijn bestemming? Op die manier, zeiden we, ontstaat er een ruimte waar we als lezers van vandaag, met onze eigen vragen, in kunnen stappen. Hoe?

In hedendaagse interpretaties valt beurtelings het accent op het ‘representatieve’ en het ‘relationele’ aspect. Anders gezegd, men benadrukt ofwel de opdracht die de mens in deze wereld heeft als Gods representant op aarde, ofwel de relaties waarin mensen onherroepelijk zijn ingeweven. In *christen-democratische* bespiegelingen wordt vaak bewust geprobeerd om beide invalshoeken recht te doen.

88 Zie Waaijman, Kees, *De mens als beeld van God*, Nijmegen 1991.

89 Deze uitdrukking van Waaijman: *Ibid.*, p.19.

Zo wordt ‘beeld van God’-zijn geïnterpreteerd als een opdracht. Een ‘cultuur-opdracht’. Die opdracht geeft de mens ‘een onaantastbare waarde, die hij – en dat is specifiek voor de mens – ook moest en moet waarmaken’.⁹⁰ Het gaat daarbij om de verantwoordelijkheid van mensen, om rentmeesterschap, om actieve inzet, ‘op alle terreinen van hun leven: het huishouden, de arbeid, de omgang met anderen buitenshuis, de deelname aan de politiek’.⁹¹ Het Bijbels mensbeeld wordt, kortom, vertaald in de gebiedende wijs: zoek gerechtigheid, maak verantwoordelijkheid waar, wees solidair, gedraag je als zorgvuldig rentmeester!

Telkens wanneer dit ‘representatieve’ aspect naar voren komt in christen-democratische teksten, wordt benadrukt dat dit niet tot ‘mateloosheid’ mag leiden. De mens mag de vruchten van de aarde gebruiken, maar mag niet uit zijn op maximaal gewin voor zichzelf. Het criterium is wat we nodig hebben. Maat houden dus. Maar hoeveel heeft een mens nodig? En hoe stimuleer je mensen met ‘het nodige’ genoeg te nemen? Er wordt aan toegevoegd dat anderen ‘meedelen’ in het nodige. Daarmee stuiten we op een belangrijk aspect in het denken over de menselijke maat. Mensen ‘komen pas volledig tot hun recht in relatie tot anderen’. Het relationele aspect, die betrokkenheid op anderen, is dus essentieel. ‘De christen-democratie verwerpt een benadering die mensen louter als losstaande individuen beschouwt of in zijn effecten de onderlinge betrokkenheid aantast en stelt daartegenover de publieke erkenning van de menselijke verbondenheid’.⁹² Mensen staan in relaties en *die relaties gaan vooraf aan wie mensen zelf zijn* (op deze ‘relationaliteit’ komen we in hoofdstuk 6 terug).

De mens wordt, kortom, geroepen in de concrete verbanden waarin hij leeft. Relatie en roeping, aanspraak en aansprakelijkheid, veronderstellen elkaar en roepen elkaar steeds op. Die samenhang vinden we terug in de woordspelingen waarin de christen-democratische mensvisie vaak wordt gevangen: *ver-antwoord-elijkheid, be-stem-ming*. In verantwoordelijkheid klinkt ‘antwoord’ door, antwoord aan Gods appèl op ons, en ook aan de aanspraak van medemens en medeschepsel; in bestemming een ‘stem’ die ons roept, maar ook onze eigen stem die ertoe doet.⁹³ De kern van het christen-democratische mensbeeld is die *tweepoligheid van relatie en roeping*. De mens wordt bepaald door de relaties waarin wij staan. De kwaliteit van die relaties is echter afhankelijk van menselijke vormgeving.

Critici menen dat in de concrete politieke vertaling hiervan het accent te

90 WI-CDA, *Publieke gerechtigheid : een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*, Houten 1990, pp.52-53.

91 CDA, *Program van uitgangspunten*, 1993, p.12.

92 Ibid., p.15.

93 Terpstra, Doekle, *Meer dan geld verdienen*, Kampen 2004, p.25

eenzijdig is komen te liggen op het ‘representatieve’ aspect. De ‘eigen verantwoordelijkheid’ van het individu zou centraal zijn komen te staan en de ideologische legitimatie daarvan zou volgens sommigen uiteindelijk niet meer zijn dan een christen-democratische geurvlag bij een liberaal mensbeeld, waarin de zelfredzaamheid en autonomie van het individu voorop staan. Van de andere kant kwam de kritiek dat het christen-democratische gemeenschapsdenken het individu juist te veel opsluit in de gemeenschappen waarin hij leeft. In een politiek klimaat waarin de scheidslijn lijkt te lopen tussen ‘ik-denken’ en ‘wij-denken’, komt een christen-democratische visie die aan zowel het persoonlijke als het relationele van mens-zijn recht wil doen al gauw tussen twee vuren in te zitten.

Onze stelling is dat we, als we recht willen doen aan zowel het individuele als het relationele, zonder in een eenzijdig individualisme of gemeenschapsdenken te vervallen, we moeten benadrukken dat de mens niet alleen een sociaal, maar bovenal ook een ‘*transcenderend*’ wezen is. Daarmee bedoelen we dat mensen ‘open’ wezens zijn die niet samenvallen met hun omgeving en die zich niet gauw bij het gegevene neer leggen. Het is typisch iets voor mensen *om boven zichzelf uit te willen stijgen*, op zoek naar wat ons draagt en houvast geeft, naar volheid, heelheid, geluk of rust (precies daarom, zeiden we in hoofdstuk 2 al, hebben we aan wet- en regelgeving alleen niet genoeg; zonder die transcendente dimensie van moraal, waaraan regels getoetst worden en die mensen motiveert zich eraan te houden, versmallen wetten en regels tot één of andere vorm van wetticisme (wat bij Socrates en Jezus een dodelijke afloop had)).

Er is, zeker de afgelopen eeuw, veel geschreven over dit onophoudelijke streven van de mens. De mens is ‘onaf’, een *Mängelwesen*, zeiden de grote wijsgerige antropologen van de 20e eeuw, een wezen dat van nature niet thuis is in de natuur en dat ‘cultuur’ nodig heeft om te overleven.⁹⁴ Mensen zoeken wanhopig verlossing uit hun Zorg en Angst, zeiden de existentialisten. Het is compensatie voor het gemis van een Vaderfiguur dat we sinds onze jeugd voelen, zeiden op hun beurt Freud en z’n aanhangers. Niet meer dan een chemisch proces, meenden vervolgens de neurofysici in hun reductionistische visie op de mens; misschien een reli-lobje in onze hersenen. Hoe dan ook, mensen zijn zelfbewuste wezens die vragen waar iets goed voor is en die de vraag naar de zin van wat ze doen niet kunnen ontlopen.

Antwoorden daarop liggen niet bij voorbaat vast.

We moeten die neiging tot ‘transcendentie’ overigens niet uitsluitend al te spiritueel opvatten. De menselijke ‘openheid naar het hogere’ betekent ook dat we de wereld willen bijschaven en soms bijna verbouwen – met voorde-

94 Zie voor een overzicht van wijsgerige mensbeelden: Sperna Weiland, Jan, *De mens in de filosofie van de twintigste eeuw*, Amsterdam 1999.

len en risico's. Vanuit onze behoeften, de gevaren die ons bedreigen en de idealen die we hebben bouwen we bijvoorbeeld aan het land: dijken tegen het water, wegen om ons de verplaatsen, fabrieken, ziekenhuizen... Steeds verder zoeken we; en achter elke oplossing rijst een nieuwe vraag. Het menselijk streven lijkt onverzadigbaar.

De christelijke traditie heeft dit 'transcendente' verlangen van de mens zondermeer positief geïnterpreteerd als een zoeken naar God. 'Iedereen', schrijft Dante in *De goddelijke komedie*, 'heeft, zij het vaag, een idee van het hoogste Goed waarin zijn geest tot rust komt en waarnaar hij verlangt. En iedereen streeft er dan ook naar dat te bereiken'.⁹⁵ Dit verlangen naar God is een 'ingeschapen en nooit verdwijnende dorst naar het hemelse rijk'.⁹⁶ Het zit dus in mensen ingebakken dat ze op God gericht zijn en in God hun vervulling en rust vinden. God is het hoogste goede, het summum bonum, het doel van de mens. Die gerichtheid van de mens op God, van het schepsel op de Schepper, speelt ook in het christen-democratische denken over de mens een belangrijke rol.

In het katholieke denken wordt gesproken over het natuurlijke verlangen van de mens naar God. De mens heeft een 'innige en vitale verbondenheid met God', die hem, ook als hij die negeert of vergeet, kenmerkt.⁹⁷ Ook in het protestantse denken, bijvoorbeeld in de politieke filosofie van Herman Dooyeweerd, wordt gewezen op het sterke verlangen van de mens naar zijn Oorsprong. De kerkvader Augustinus schreef: '[...] gij hebt ons gemaakt naar u, en rusteloos blijft ons hart totdat het zijn rust vindt in u'.⁹⁸ Dat 'augustiniaanse moment' is voor zowel de katholieke als de protestantse tradities in de christen-democratie altijd cruciaal geweest.⁹⁹

We vinden die 'transcendentale openheid' ook in het verhaal in Genesis (al is die term natuurlijk van ons en niet van de vertellers). De oergeschiedenis in Genesis is, zeiden we al, kritische zelfreflectie van een volk in tijd van ballingschap. Het beoordeelt het recente verleden door te vragen naar het begin. En dat begin was 'goed', zo gaat het verhaal. Het mag inmiddels duidelijk zijn dat we Genesis 1 vooral lezen als een duiding van de aard van ons bestaan: wijzelf en de wereld om ons heen zijn geschapen. En goed ook. Op allerlei manieren

95 Dante, *De goddelijke komedie*, Baarn 1987, p.239, *op. cit.* Plaisier, Arjan, 'Het klassiek christelijk mensbeeld en de postmoderne context', *Bijna goddelijk gemaakt : gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, eds. Nico den Bok & Arjan Plaisier, Zoetermeer 2005, 18-36, p.19.

96 Dante, *De goddelijke komedie*, Baarn 1987, p.309.

97 Zie bijv. *Katechismus* hfd 1, sectie 1, deel 1.

98 Augustinus, Aurelius, *Belijdenissen*, Baarn 1988, p.29.

99 Zie Geertsema, H. G., *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam 1992, p.116.

wordt uitgedrukt hoe uit een woeste en doodse oersoep leven wordt geschapen, hoe er orde ontstaat in de chaos en levensprocessen op gang komen. Licht wordt gescheiden van duisternis, de aardse wateren van het hemelgewelf, de zee van het droge. Jong groen ontkiemt, bomen beginnen vrucht te dragen. Twee grote lichten worden aan de hemelkoepel geplaatst om dag en nacht te onderscheiden, een grote voor overdag en een kleinere voor 's nachts. Er worden allerlei levende wezens gemaakt die in het water wemelen, langs de hemel vliegen of over de aarde kruipen. Waaronder, tenslotte, ook de mens (m/v). Al die scheppingshandelingen worden in het verhaal voorafgegaan door hetzelfde zinnetje: 'God zei...'. Het scheppingsgebeuren wordt dus allereerst getypeerd als een spreken van God.¹⁰⁰ Uit het niets roept God het leven, dat nog niet bestaat, tot bestaan. Geschapen zijn betekent dus een 'roeping' tot leven. Het zegt iets over dat leven. De mens, als levend wezen, bestaat niet uit zichzelf. Zijn oorsprong, zijn basis, zijn ankerpunt ligt in zijn tot leven geroepen zijn door de Schepper. De mens bestaat ook niet op zichzelf, maar in het gehoor geven aan die roeping. En de mens bestaat, tenslotte, ook niet voor zichzelf, maar alleen in de vele relaties met anderen en met de schepping waarin dat antwoord op die roeping concreet gestalte krijgt.

De mens is dus niet los verkrijgbaar. Ook zijn verantwoordelijkheid is geen abstract iets, maar concrete verantwoordelijkheid in de concrete verbanden waarin hij leeft. De mens, beeld van God, is van nature op God gericht. Maar hij is dat, in de eerste plaats, niet los van de aardse, natuurlijke werkelijkheid. Hij is zelf immers gemaakt uit het stof van de aarde en dus met huid en haar met de natuurlijke werkelijkheid verbonden. Een klein beetje teveel of te weinig jodium in ons lichaam maakt ons al bijna tot een ander mens... De mens, beeld van God, is van nature op God gericht. Maar hij is dat, in de tweede plaats, niet los van de sociale werkelijkheid. De scheppingsverhalen benadrukken hoe God de mens niet in enkelvoud, maar in meervoud schiep.¹⁰¹ Er wordt, in Genesis 2, nadrukkelijk vermeld dat God de mens als man en vrouw schiep en mensen worden bijvoorbeeld ook zeer nadrukkelijk in een lijn van geslachten geplaatst, wat duidt op het belang van de gemeenschap tussen generaties. De genealogieën, het 'van geslacht op geslacht', vormen het basisritme van de Bijbelse oorsprongsverhalen; het is een vorm van geschiedschrijving die niet alleen het naast elkaar leven van mensen in de ruimte benadrukt,

100 Vgl. *Ibid.*, pp.131vv.

101 Met de frase 'laten wij mensen maken die ons evenbeeld zijn' (Gen. 1:26) komen we terecht in theologische debatten over het Godsbeeld. In de zogenaamde 'sociale triniteitsleer' die de afgelopen decennia door verscheidene theologen is uitgewerkt wordt God expliciet als gemeenschap van drie 'personen' voorgesteld en zijn mensen, bijgevolg, alleen als gemeenschap 'beeld van God' (zie bijvoorbeeld: Moltmann, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes : zur Gotteslehre*, Gütersloh 1994).

maar ook de gemeenschap *tussen mensen in de tijd*, de verbondenheid met de generaties die je voorgingen en de verantwoordelijkheid voor de generaties die na jou komen.¹⁰² Hoe laten we de wereld achter voor onze kinderen? Met hoeveel soorten vlinders? En hoeveel vrede tussen volkeren, beter bedeeden en armen, oude en nieuwe bewoners van onze steden en dorpen?

De mens, beeld van God, is van nature op God gericht. Maar hij is dat, in de derde plaats, niet los van de 'economische' werkelijkheid. Het woord 'economische' staat hier tussen aanhalingstekens, omdat de Bijbelverhalen natuurlijk niet een economische werkelijkheid veronderstellen zoals wij die kennen. Er wordt in die eerste hoofdstukken niets verteld over handel drijven en winst maken; wel wordt er gewerkt, in het 'zweet des aanschijns' zelfs. Dat laatste heeft een grauwsluiër over arbeid gelegd. Werk is bepaald geen spelletje. Het hoort bij het onvolkomen menselijke bestaan. Woekeren met je talenten! Dat klinkt naar: met de zweep erover! Je mag het vooral niet prettig hebben. In de christen-democratische traditie is dat anders uitgelegd. Arbeid heeft ook, en juist, te maken met ontwikkeling, met vitaliteit, met creativiteit, met inspiratie.¹⁰³ Arbeid biedt mensen gelegenheid om tot hun bestemming te komen, om zich te ontplooien. Het zou iets moeten zijn waar je hart naar uitgaat en waar je eer in legt. Dat hoeft niet te betekenen dat werken altijd leuk moet zijn of zo veelzijdig mogelijk (al is dat natuurlijk wel belangrijk). Waar het allereerst om gaat is dat arbeid jou als mens de mogelijkheid geeft om de verantwoordelijkheid voor de wereld om je heen op jouw manier vorm te geven. *'Het doel van alle arbeid is verantwoordelijkheid.'*¹⁰⁴

De mens, beeld van God, is van nature op God gericht. Maar hij is dat, in de vierde plaats, niet los van de politieke werkelijkheid. Het gaat in de eerste hoofdstukken van Genesis niet direct om concrete politieke daden (al is bijvoorbeeld het bouwen van de 'toren van Babel' in Genesis 11 natuurlijk een politieke handeling). Als reflectie op de voorbije geschiedenis heeft het oerverhaal echter een politieke dimensie. In Genesis 6 wordt er met uitdrukkingen als 'giganten' en 'zonen van goden', die zich met mensen vermengen, natuurlijk gezinspeeld op politieke machthebbers die aan misdaden schuldig zijn.¹⁰⁵

102 Zie bijv. Westermann, Claus, *Genesis, 1. Tlbd.: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, pp.9 vv.

103 Zie voor de intrinsieke sociale dimensie van werk bijv. de encyclieken *Laborem Exercens* (6,14) en *Centesimus Annus* (30). Werk is werk met en voor anderen. Zie ook: Terpstra, Doekle, *Meer dan geld verdienen*, Kampen 2004, p.25.

104 Dit is een verwijzing naar de Duitse politicus en industrieel Walther Rathenau, die in christen-democratische kring in dit verband veel is geciteerd. Op. cit., Bak, Peter, *Een soeverein leven : biografie van W.F. de Gaay Fortman*, Amsterdam 2004, p.112.

105 Zie Moltmann, Jürgen, *In het einde ligt het begin : een kleine leer van de hoop*, Zoetermeer 2006, pp.46-51.

Macht en onmacht, een politieke kwestie bij uitstek, speelt in het verhaal zeker een rol.

Mens-zijn betekent dus ingebed zijn in verbanden. De mens gaat echter *niet in die verbanden op*. Hij is niet alleen maar een stuk natuur of alleen maar radertje in een grotere gemeenschap. Dat zou de koninklijke verantwoordelijkheid die de mens heeft gekregen degraderen tot natuurlijk instinct of tot 'sociaal wenselijk gedrag'. Openheid naar God en verantwoordelijkheid voor de wereld hangen samen. Doordat de mens open is naar God en naar een leven zoals het bedoeld is (zoals het 'goed' of zelfs 'zeer goed' is), stijgt hij boven zijn concrete relaties uit. Tegelijkertijd verwerkelijkt een mens zichzelf alleen maar in die andere relaties. We zullen daar in de komende hoofdstukken op terugkomen.

De openheid naar het 'hogere' bepaalt zowel de *grandeur* van de mens als zijn *misère*. De ontwrichting van menselijke relaties is alleen echt te begrijpen vanuit dit onstilbare verlangen van de mens

De 'moraal' van het scheppingsverhaal: als schepselen gehoor geven aan hun 'roeping' is het leven goed. Roeping tot leven houdt een belofte in. Het refrein van het scheppingsverhaal is dat God bij alles wat hij maakte zag dat het 'goed' was. Na de schepping van de mens staat er zelfs 'zeer goed'. Daaruit spreekt misschien wel ironie van de vertellers. Wat is het scheppingsverhaal, die schildering van het goede leven, anders dan een contrastverhaal dat pijnlijk duidelijk maakt wat de mens (lees: de vertellers zelf) ervan gemaakt heeft: niet op bepaald iets 'goeds'. Waar ging het mis? Dat is de vraag waar men mee zit. Hoe bestaat het dat we het zo hebben laten ont-aarden? Zoals we eerder opmerkten zoeken de vertellers van de oergeschiedenis hun antwoord niet in een concrete analyse van de sociale en politieke praktijken en structuren van hun ingestorte samenleving. Men wil dieper graven en zoeken naar oorzaken in de mens zelf, in zijn wezen, zijn 'grondstructuur'. Het spanningsvolle mensbeeld dat we eerder in dit hoofdstuk reconstrueerden is niet zomaar een ideaalplaatje van de mens. Het dient als interpretatiekader om de voorbije geschiedenis te duiden en daarmee zicht te krijgen op de toekomst. De nietige mens wordt koninklijk verantwoordelijk gesteld voor het welzijn van de schepping, voor recht en gerechtigheid. Die verantwoordelijkheid tekent de mens, maar kan niet los worden gezien van de intieme relatie tussen het schepsel mens en de Schepper. Daar zit de crux van het oerverhaal. Waar die relatie ontwricht raakt, schiet ook die verantwoordelijkheid haar doel voorbij en loopt de mens z'n roeping mis. Waarom de mens zich loswrikt uit zijn relatie met de Schepper wordt niet echt uitgelegd. Kennelijk blijkt de verleiding groot en kennelijk is die constatering voldoende. Des te meer aandacht is er voor de gevolgen. En voor

hoopvolle signalen van een nieuw begin. Ontwrichting van die wezenlijke relatie met God betekent dus ook ontwrichting van de andere relaties waarin de mens staat. En daarmee een ontwrichting van zijn (mede-) mens-zijn. ‘Mens, waar ben je?’ is Gods vraag als de mens wegloopt voor zijn verantwoordelijkheden. Die vraag kan niet los worden gezien van die andere priemende vraag: *Waar is je broer?* Met die vraag van God aan Kain begint, zou je kunnen zeggen, alle moreel besef. Of omgekeerd, Kains korzelige antwoord, ‘Ben ik mijn broeders hoeder?’ tekent alle immoraliteit, broedermoord en volkerenmoord, heel de geschiedenis lang, van Kain en Abel tot de Europese godsdienstoorlogen, de slavenhandel, het front van de Wereldoorlogen, de Holocaust, de dictators in Afrika, Irak en zoveel meer. Impliciet klinkt er nog een derde vraag: *hoe ga je om met je medeschepselen*, de dieren, het land? Uit de oerverhalen blijkt dat niet alleen medemensen lijden onder onverantwoord gedrag van mensen, maar ook de natuur. Dieren delen mee in het drama van de zondvloed (en ook in de vreugde van de regenboog). En de uitputting van het land werd in de joodse traditie als reden voor de ballingschap genoemd. Volgens 2 Kronieken 36:21 was het feit dat men het land z’n rust, z’n *sabbat*, niet had gegund de oorzaak van de ballingschap: ‘Zeventig jaar bleef het land braak liggen en had het rust, totdat alle niet in acht genomen sabbatsjaren vergoed waren’. Als er in het Bijbelse scheppingsverhaal gesuggereerd wordt dat de mens ‘gebouwd’ is op een relatie met God, of sterker nog, als er verteld wordt dat zijn hele wezen niet in zichzelf, maar alleen in die relatie met God verankerd is en als de mens daarmee dus als antwoorder, als Godzoeker van nature wordt geportretteerd, dan wil men daarmee iets zeggen over de *samenleving* en dus ook over idealen wat betreft de sociale en politieke verhoudingen. Het gaat niet om een mystieke relatie met God los van deze werkelijkheid, een privaat mystiek horen en antwoorden. De Bijbelse visie op mens is ‘aards’. Met beide benen staat hij in de modder waaruit hij gemaakt is. Het gaat hier om een duiding van de misstanden. Profeten profeteerden op een directe, onverbloemde manier tegen onrecht. Zij noemden man en paard. Hier, in de oergeschiedenis, keren die misstanden in gestileerde verhaalvorm terug. Men stelt vast dat de mens kennelijk wegloopt voor zijn verantwoordelijkheid, anderen de schuld geeft, moordt en bedriegt, ten onder gaat aan roemzucht en jaloezie. De suggestie is duidelijk. Het kan hier niet meer om incidenten gaan, om foutjes of een enkele misstap, om een vergissing die menselijk is. De vertellers van de oergeschiedenis duiden in het zondvloedverhaal op een diepgeworteld onrecht dat alle maatschappelijke verhoudingen doortrekt, een alles bedervende misdadigheid, een *Untat*, zoals Duitse commentatoren zeggen, die zich in ultieme zin vertaalt in bloedvergieten, verkrachting en onderdrukking: ‘God zag dat de aarde door en door slecht was’ (Genesis 6:12). Daar is, zou je zeggen, voor individuele mensen geen ontkomen aan. Toch is

het verhaal in Genesis geen tragische levensbeschouwing. De mens is niet gedetermineerd, is niet overgeleverd aan de omstandigheden, aan een bovenpersoonlijk krachtenspel waarop hij geen invloed kan uitoefenen. Natuurlijk is hij ook geen onbeschreven blad dat helemaal ‘beschreven’ kan worden zoals hijzelf wil. Niettemin blijft hij, letterlijk en figuurlijk, aansprakelijk. Hij blijft door God aangesproken worden, in welke omstandigheden ook, en ondanks zijn tekortkomingen, soms tot wanhoop toe, zoals in een ander verhaal uit de wijsheidstraditie, het boek Job:

‘[...] laat mij toch met rust, mijn dagen zijn al vluchtig. Waarom acht u de mens zo hoog? Waarom krijgt hij al die aandacht van u? Elke ochtend dringt u zich aan hem op, u onderzoekt hem, elk ogenblik opnieuw. Wanneer wendt u uw blik eens af, wanneer gunt u mij even rust, zodat ik kan slikken? Heb ik gezondigd? Heb ik u iets misdaan, bespieder van de mens? Waarom hebt u mij tot mikpunt gekozen? Ik ben mezelf al tot last’ (Job 7: 16-19).

Die aanspraak, dat woord en antwoord, is in de christelijke traditie altijd als de kern van de menselijke waardigheid beschouwd. Al in het Nieuwe Testament lezen we hoe Jezus, als gezegd geportretteerd als beeld van God bij uitstek, die relatie tot God verkondigt en voorleeft als een innige verhouding van liefde en wederliefde (hij noemt God *abba*, vader). Dat spreken over liefde drukt niet zozeer een gevoel uit, maar eerder een houding, de erkenning dat God het middelpunt is van ons bestaan.¹⁰⁶ Die erkenning drukt zich uit in woorden als vertrouwen, overgave, loven, danken en zelfs genieten. Door die relatie als een liefdesrelatie te kenmerken, wordt het wezen van de mens getypeerd als een onrust, een verlangen. De beroemde woorden van Augustinus: ‘Rusteloos blijft ons hart totdat het zijn rust vindt in u’, springen hier weer in het oog.

De wezenlijke politieke vraag die hieruit volgt is hoe we kunnen appelleren aan het goede dat uit die sterke menselijke gepassioneerde voortkomt. Een vitale *civil society* is daarbij onmisbaar.

Met de erkenning van de menselijke ‘openheid’, zijn vrijheid om aan zijn concrete verantwoordelijkheid vorm te geven in de verbanden waarin hij leeft, is tegelijk de mogelijkheid van menselijk falen gegeven. Om met Romano Guardini te spreken: ‘De geest van de mens is vrij, zowel goed als kwaad te doen, om zowel te bouwen als te vernietigen.’¹⁰⁷ De menselijke

106 Vgl. Berkhof, H., *De mens onderweg : een christelijke mensbeschouwing*, 's Gravenhage 1969, p.32.

107 Op. cit. Mieth, Dietmar & Rudolf Walter, *Vom tätigen Leben*, Freiburg [etc.] 1984, p.288.

passie is, kortom, ambigu: we kunnen veel goeds voortbrengen maar ook veel kwaads (en hoe vaak is het kwade niet het onbedoelde bijproduct van iets goeds dat we willen bereiken?). De waardigheid van de mens kan alleen op waarde worden geschat als de passie die zowel de *grandeur* als de *misère* van de mens bepaalt wordt onderkend.

In de menselijk openheid naar het hogere schuilt dus ook een gevaar. Misschien komt het omdat wij mensen niet alleen vrijheid nodig hebben, maar ook houvast. De christelijke traditie heeft altijd benadrukt dat we op zand bouwen als ons houvast in eindige dingen ligt (welvaart, huis en haard, schouderklopjes van anderen, enzovoort). De vloed zal de grond onder onze voeten wegslaan – of het nu is dat de vakantie tegenvalt, dat de kinderen iets anders willen dan de ouders hoopten, dat ‘de politiek’ niet ‘alles’ kan oplossen, of dat iemand ziek wordt en niet meer ‘alles’ kan. Soms wordt dat zoeken naar houvast zelfs obsessief en ontaarden we in *workaholics*, seksbeesten of religieuze fanaten. De Bijbel noemt dat zonde: we schieten ons doel voorbij.

Voor sommige liberale denkers, zagen we in hoofdstuk 3, is het moderne seculiere begrip van menselijke waardigheid vooral ook een overwinning op het christelijke zondebesef. De waardigheid van mensen wordt niet langer ‘gerelativeerd’, maar in volle glorie recht gedaan.¹⁰⁸ Het christelijke – vooral het protestantse – mensbeeld wordt keer op keer vastgepind op die ene passage uit de *Heidelberger Catechismus*, waar de vraag of de mens tot niets goeds in staat is en geneigd is tot alle kwaad, met ‘Ja’ wordt beantwoord. Men vergeet dat dat ‘ja’ niet door een punt wordt gevolgd (laat staan een uitroepteken), maar door een komma. Pessimisme is niet het eindstadium. Juist door het kwaad te onderkennen, is er ook vernieuwing en herstel mogelijk. God heeft de mens niet ‘slecht en verkeerd’ geschapen, maar goed en naar zijn beeld [...] gemaakt.

Natuurlijk is het zondebesef in de geschiedenis van het christendom vaak ontaard in zwartgalligheid, in wantrouwen tegen het goede in de mens, in angst en vooral ook in schuldcomplexen. Godsdienstsocioloog Meerten ter Borg stelt dat het christelijke zondebesef ons denken en doen in de westerse wereld nog steeds beïnvloedt en dat het bijbehorende schuldgevoel nog steeds bestaat.¹⁰⁹ Bij fouten die we maken hebben we nog altijd niet alleen het besef dat we onszelf en anderen tekort doen, maar ook dat we bepaalde geschreven en ongeschreven regels schenden. Een gevoel voor rechtvaardigheid bijvoorbeeld. Natuurlijk is het schuldbesef wel ingrijpend veranderd.

108 Zie bijv. Cliteur, P. B. & R. G. T. van Wissen, 'De menselijke waardigheid als grondslag voor mensenrechten', *De rechten van de mens : liberale beschouwingen.*, 1998, 25-42, pp.25-27. Borg,

109 Meerten ter, 'Waar is het zondebesef gebleven?' *Over zonde en zonden : opstellen over de tragiek van het bestaan*, ed. Rein Nauta, Nijmegen 2002, 57-64.

God raakt steeds meer buiten beeld en daarmee de instantie tegenover wie we kwaad doen en zondigen. In zekere zin zijn we zelf de maat der dingen geworden, ook *de maat van onze zonde*. Jij zelf bent verantwoordelijk en jij zelf alleen. De kerk prent geen normen meer in. Wij zelf bepalen welke morele categorieën we hanteren, wat voor ons goed en kwaad is. Natuurlijk spelen anderen daarbij nog wel een rol, en ook religieuze tradities, maar wij zelf zijn het referentiepunt en daarbij lijkt elke opvatting in principe gelijkwaardig aan andere. Iedereen heeft dus 'z'n eigen, persoonlijk gekozen en daarmee ten dele natuurlijk ook sociaal gevormde zondebesef'. Soms is dat zeer doordacht, soms impulsief.

Besef van kwaad en schuld is dus een persoonlijke aangelegenheid geworden. Hulpverleners proberen ons van de schuldcomplexen en blokkeringen af te helpen door de irrationele eisen die we kennelijk aan onszelf stellen, af te zwakken. Je kunt niet perfect zijn, je hoeft niet altijd aan de torenhoge verwachtingen van jezelf en van anderen te voldoen, er is vaak sprake van overmacht. Maar of dat werkelijk bevrijdend is, is maar de vraag. Want er dient zich dan direct een andere vraag aan. Is alleen wie helemaal geen verwachtingen heeft en wegglijdt in onverschilligheid, van zijn 'zondecomplex' verlost. Het is zeer de vraag of zo'n *Beavis and Butthead-mentaliteit* bevredigend is.¹¹⁰ Schuldbesef veronderstelt een maat waaraan we ons meten en niet een norm die we naar believen zelf stellen. Dat geldt ook als we (echt) tevreden mogen zijn met wat we doen.

Het probleem met een sterk geïndividualiseerd zondebesef is dat het vaak sterk *gemoraliseerd* is (ook in de christelijke traditie heeft het individualistische moralisme overigens een lange traditie). Wie van de autonomie van de mens uitgaat, moet allerlei achterstand en misdaad zwaar aanrekenen. Misdadigers zijn mensen die helemaal niet deugen; mensen in de goot hebben het helemaal aan zichzelf te wijten. Natuurlijk is een misdadiger iemand die iets heel erg fout doet. Maar als je begint met 'allen zijn zondaren' en 'wie zonder zonde is, mag de eerste steen werpen...' kom je samen anders uit. Dan ligt er onder alle verschil van goed en kwaad een band en blijft ieder mens waardig.

In het Bijbelse perspectief op de mens dat we in dit hoofdstuk uitwerkten, wordt de mens allereerst gezien in de *verscheidenheid* aan *concrete verbanden* waarin hij leeft. Hij is niet allereerst individu, maar Rotterdammer, Nederlander, huisarts, vader, kind, lid van de KRO, kerkganger, supporter van Sparta, bestuurslid van de volleybalvereniging, enzovoort. Het is niet

110 Zie ook: Verbrugge, Ad, *Tijd van onbehagen : filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam 2004, pp.11-41; Grünewald, Stephan, *Deutschland auf der Couch : Eine Gesellschaft zwischen Stillstand und Leidenschaft*, Frankfurt [etc.] 2006.

goed ('zonde') als hij in al die verbanden niet toekomt aan zijn verantwoordelijkheid waarop binnen die verbanden een beroep wordt gedaan. Om wat voor reden dan ook. De getroebleerde relatie met zijn ouders kan alles overschaduwen; de dreigende degradatie van Sparta kan zijn leven zo beheersen dat zijn andere verantwoordelijkheden eronder lijden; zijn behoefte om door iedereen als een sympathieke huisarts te worden gezien kan al zijn tijd opslokken die hij eigenlijk aan zijn kinderen wilde besteden.

We moeten nog een stap verder gaan. Mensen kunnen dus niet los gedacht worden van de 'kringen' waarin ze bestaan en hun verantwoordelijkheden hebben, waarin ze geroepen zijn. Het maatschappijkritische van het mensbeeld dat we totnogtoe tekenden is echter dat mensen ook nooit helemaal samenvallen met één van die bereiken. Ze kunnen en mogen er nooit helemaal in opgaan. Je ware zelf – dat bestaat uit jouw aangesproken zijn door God – valt niet samen met het sociale zelf, maar tegelijk staat je ware zelf ook niet los van het sociale zelf. En omgekeerd, je bent wie je bent door de verbanden waarin je bestaat, maar tegelijk ben je meer dan dat. Er is een 'transcendent' moment in elke relatie, een verlangen, een vrijheid. Als 'open', vrije wezens zitten mensen nooit helemaal vast in onveranderbare patronen. En maatschappelijke instituties mogen ook nooit proberen mensen daar wel in te dwingen. Daarom spreekt Guardini van de noodzaak van een *personale ordening*: instituties zijn zodanig vormgegeven dat ze mensen niet in een keurslijf opsluiten, maar hen, integendeel, juist sterken in hun vrijheid en verantwoordelijkheid. Vanuit de verbanden waarin zij leven kan dan wel altijd opnieuw een appèl gedaan worden op hun verantwoordelijkheid. Er is ruimte voor toetreding en uittreding, voor vrijheid, voor vallen en opstaan. En is er ruimte voor vergeving en een nieuw begin. Dit impliceert een *bevestiging* van het leven, van onszelf en van de ander. Ook van de kwade kanten en van het lijden dat daaruit voortkomt. Bevestiging betekent hier niet dat we ons met het kwade moeten vereenzelvigen, het moeten bedekken onder de mantel der liefde, of het, zoals Nietzsche, 'heroïsch' op ons moeten nemen. Het betekent de affirmatie van het leven en de onvoorwaardelijke acceptatie van de ander door liefde en vergeving (dat is wat in de christelijke traditie wordt aangeduid met woorden als *agapè* en verzoening).¹¹¹ Niet door ons aan het kwade te onttrekken in (ironische) onverschilligheid (*Beavis and Butthead*), en niet door het kwade te verbloemen, maar door de *aanvaarding van kwaad, mislukking en tragedie* heen kunnen vastgelopen relaties door liefde en vergeving opengebrouwen worden en kan er uitzicht blijven op het goede in de werkelijkheid. De kracht van acceptatie door ver-

111 Zie bijv. Klink, A., 'Het uithoudingsvermogen van burgerzin', *De terugkeer van de mens : uit de ban van het cartesiaanse denken : essays over waarden en normen*, eds. Bart Gijsbertsen & Jan Willem Kirpestein, Zoetermeer 1999, 82-98, pp.90v.

geving en verzoening wordt treffend verwoord door Cynthia Ngewu, een Zuid-Afrikaanse moeder die voor de Waarheids- en Verzoeningscommissie vertelde over haar zoon Christopher Piet, die in de apartheidsjaren was vermoord:

Dit hele idee van verzoening ... als ik het tenminste goed begrijp ... als het betekent dat deze dader, deze man die Christopher Piet heeft vermoord, als het betekent dat hij weer menselijk wordt, deze man, zodat ik, zodat wij allemaal onze menselijkheid terugkrijgen... dan stem ik er helemaal mee in.¹¹²

Uit dit mensbeeld komt de politieke vraag voort hoe we aan het goede in de mens kunnen appelleren en hoe zijn sterke verlangen op een goede manier 'gekanaliseerd' kan worden. Wat we nodig hebben is een ander perspectief op de werkelijkheid dan alleen dat van onszelf. Juist dat is het gevaar van een individualistische samenleving. Zowel in de protestantse als in de katholieke theorievorming over staat en samenleving begon men bij de mens en wel bij het mensbeeld dat we in dit hoofdstuk schetsten. Zowel de protestantse gedachte van de 'sovereiniteit in eigen kring' als de katholieke idee van 'subsidiariteit' erkennen het belang van de vele verbanden waarin mensen leven en verantwoordelijkheid dragen. Juist in die verbanden wordt er op mensen een beroep gedaan. De overheid moet niet alles willen regelen, want ten eerste kan ze veel niet overzien en ten tweede doodt ze de creativiteit van mensen en neemt ze hun niet-statelijke verantwoordelijkheid niet serieus. De overheid moet de verantwoordelijkheid van elk mens respecteren (en aanmoedigen) en de diverse geledingen van de samenleving zoveel mogelijk zelf laten doen. Op die manier zoekt de christen-democratie een weg voorbij aan de ene kant (socialistisch) staatsabsolutisme waarin het maatschappelijk leven van bovenaf door de staat wordt georganiseerd en aan de andere kant liberaal individualisme waarin de koers van de samenleving aan de individuele burger wordt overgelaten. De mens leeft in een fundamentele pluraliteit van unieke, eigensoortige levensverbanden en kringen.¹¹³

Deze visie op mens, samenleving en staat (in die volgorde) vraagt om een sterke 'civil society'. Jan Peter Balkenende beschrijft dat zo:

112 'This thing called reconciliation ... if I am understanding it correctly ... if it means that this perpetrator, this man who killed Christopher Piet, if it means that he becomes human again, this man, so that I, so that all of us, get our humanity back ... then I agree, then I support it all' (*op. cit.* Krog, Antjie, *Country of my skull*, Johannesburg 1998, p.164).

Invulling geven aan verantwoordelijkheid beantwoordt aan de christelijke mens- en maatschappijvisie. Het bijzondere van de Schepping is dat God aan de mens een eigen verantwoordelijkheid heeft gegeven: om te kiezen tussen goed en kwaad én om de aarde te bewerken. Ondanks het besef dat we met mensenhanden de Hemel op aarde niet realiseren moeten mensen altijd blijven bouwen aan een betere wereld. Dat kan wanneer de maatschappelijke ordening daartoe voluit de ruimte biedt. Een vitale *civil society* is onmisbaar.¹¹⁴

Gedachten over een vitale 'civil society' zullen we hier niet verder uitwerken. We pakken de draad op van hoofdstuk 3, dat met de spanning tussen gelijkheid en zelfontplooiing eindigde. Wat valt hierover te zeggen vanuit het beeld van mens en samenleving dat we in dit hoofdstuk hebben geschetst?

113 Bij Kuyper ruste de verscheidenheid van levenskringen in de 'scheppingssoevereiniteit van God', die tot uitdrukking komt in de door God gegeven 'scheppingsorde'. Elke kring wordt bepaald door eigensoortige normen die door de Schepper gesteld zijn. Dat is door Dooyeweerd uitgewerkt. Door de veelkleurigheid van wetten ordent de Schepper zijn schepping en houdt die in stand. Met het oog de antropologische vooronderstellingen is het belangrijk om erop te wijzen dat Dooyeweerds maatschappijbeeld niet statisch is. Hij wijst in zijn werken op verschillende factoren die van dit complex van eigensoortige kringen met hun eigen wetten een dynamisch geheel maken. Eén ervan, misschien wel de belangrijkste, is zin. Met de term zin wijst Dooyeweerd op de religieuze wortel en de goddelijke oorsprong van al het zijn. Onze totale werkelijkheid verwijst naar die Oorsprong en is daarop betrokken, inclusief wij mensen. Vooral dat laatste wijst op het 'Augustiniaanse moment' in Dooyeweerds denken. Vgl. Geertsema, H. G., *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam 1992, Chaplin, Jonathan, 'Dooyeweerd's notion of social structural principles', *Philosophia Reformata* 60 (1995), 16-36.

114 Balkenende, Jan Peter, 'Solid values for a better future : lezing ter gelegenheid van het in ontvangst nemen van de Abraham Kuyperprize', <http://www.cda.nl/domains/cda/content/downloads/Kuyperlezing.pdf> (2004), .

5 Ons goed recht!

Gelijke monniken, gelijke kappen. Dat gelijkheidsbeginsel zit er bij ons al van jongs af aan in: als zij dat mag, mag ik dat ook! ‘Uw kind heeft een sterk gevoel voor rechtvaardigheid’, zegt de juf op de ouderavond. Maar wat voor rechtvaardigheid? Probeer aan hetzelfde kind eens het Bijbelverhaal van ‘de arbeiders in de wijngaard’ uit Matteüs 20 uit te leggen. Daarin krijgen dagloners die de hele dag in de brandende zon druiven hebben geplukt aan het eind van de dag dezelfde beloning als de arbeiders die alleen aan het eind van de middag nog even hebben meegeholpen. Is dat niet volstrekt oneerlijk? Onverdiend? Gelijkheid en rechtvaardigheid hangen samen. Maar wat is gelijk en wat is rechtvaardig?

‘Gelijkheid’ is inherent aan de moderne opvatting van waardigheid. Net als waardigheid hebben ook termen als gelijkheid, gelijkwaardigheid en non-discriminatie in het politieke debat een sterk retorische functie.

Gelijkheid is een belangrijke politieke kwestie. Het gelijkheidsbeginsel was de motor achter de naoorlogse verzorgingsstaat, merkten we in hoofdstuk 3 al op. Gelijkheid werd vooral met emancipatie geassocieerd. Tegenwoordig, in een samenleving die zo radicaal pluraal is als de onze, heeft gelijkheid vooral betrekking op ‘non-discriminatie’ en gelijke behandeling. Hoe vaak worden situaties en ontwikkelingen die we onwenselijk vinden niet samengevat onder de noemer ‘ongelijke behandeling’? Politici mogen verschillen in hun politieke invulling van ‘gelijkheid’, het gebruik van de term op zichzelf heeft zonder meer al een grote retorische kracht. Wie laat het over zijn kant gaan als hij van ‘discriminatie’ wordt beschuldigd? Net als ‘menselijke waardigheid’ roept ‘gelijkheid’ vanzelfsprekend op tot bijval.

Dat is natuurlijk niet zo vreemd. In hoofdstuk 3 zagen we immers al hoe gelijkheid deel uitmaakt van ons moderne begrip van waardigheid. De afgelopen eeuwen heeft er, zeiden we, een generalisering van waardigheid plaatsgevonden. Waardigheid viel niet meer samen met eer, die alleen hoogwaardigheidsbekleders toekwam, maar met gelijke erkenning van ieder mens als mens. De eer van de standsgebonden persoon werd ‘gedemocratiseerd’ tot de universele (want ‘wezenlijke’ en ‘ingeboren’) waardigheid van ‘de mens’. Sterker nog, waardigheid werd niet alleen gedemocratiseerd, maar generalisering ging zelf deel gaan uitmaken van onze definitie van waardigheid.¹¹⁵ Daarmee werden vormen van gelijke erkenning essentieel voor onze moderne democratische maatschappij: gelijke erkenning wat betreft geslacht, seksuele geaardheid, cultuur en levensbeschouwing. Laten we nog eens benadrukken dat dit democratische gelijkheidsbeginsel –

115 Rohde, Carl C., *Het vertoog van waardigheid : een cultuursociologische studie naar het dierbare en verhevene in de westerse samenleving*, Amsterdam 1997, pp.7-8.

de gelijkheid van alle mensen als mensen – geen vanzelfsprekendheid is, maar een verworvenheid met een lange en pijnlijke geschiedenis. Wie de achtergrond bestudeert van bijvoorbeeld de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring ('alle mensen zijn gelijk geschapen') en de Franse Verklaring van de Rechten van de Mens en Burger ('de mensen worden vrij en met gelijke rechten geboren en blijven het voor altijd'), voelt de emotionele geladenheid van het gelijkheidsbeginsel. 'Nooit meer' laten we ons juk opleggen van onderdrukking en bevoogding door adel of kerk. 'Nooit meer' zal iemand op grond van geboorte en afkomst bevoorrecht mogen zijn ten opzichte van anderen.

Dat streven stempelt tot op de dag van vandaag de identiteit van westerse democratieën. Er wordt vaak geroepen dat westerse samenlevingen geen 'ziel' zouden hebben of dat die ziel alleen uit markt en munt zou bestaan. Dat is veel te cynisch. Of te kortzichtig. Die ziel is kenmerkt zich door visioenen van een maakbare, betere wereld, zeker ook visioenen van de gelijkheid van alle mensen. De onmaakbare maakbaarheid van waardigheid waarover we in hoofdstuk 3 spraken is pijnlijk duidelijk geworden in het echec van de grote historische experimenten met gelijkheid (communistiche regimes bijvoorbeeld). De hemel van gelijkheid op aarde bleek voor velen een hel. In de klassieke woorden uit George Orwells *Animal Farm*: 'All animals are equal, but some animals are more equal than others'.¹¹⁶ Dat neemt niet weg dat de westerse wereld nog altijd doortrokken is van een ideaal van gelijkheid. De vraag is natuurlijk hoe we dat ideaal politiek vertalen. In ons politieke debat betekent dat meestal een sterke of minder sterke *claim op gelijke rechten*. In dit hoofdstuk zullen we beweren dat die claim onvoldoende is voor een menswaardige samenleving en zelfs contraproductief kan werken. We onderzoeken eerst de elasticiteit van ons begrip gelijkheid. De opvattingen lopen uiteen van een zeer minimalistisch recht op keuzevrijheid tot het absolute gelijkheidsideaal van 'gelijke uitkomsten'. Daar tussenin vinden we de meest gangbare visie, die van de 'gelijke kansen'. Ook daar blijkt echter veel variatie mogelijk. Om welke kansen gaat het en welke verschillen – welke blokkering van kansen – is oneerlijk en moet gecompenseerd worden? Dat is vooral een vraag naar ons 'vergelijkingspunt'. Niet alle verschillen zien we als een probleem (integendeel zelfs). Wanneer worden verschillen 'ongelijkheid'? Wanneer 'onrechtvaardig'? Ons rechtvaardigheidsbegrip is, als gezegd, vooral een opvatting van gelijke rechten, van 'gelijke monniken, gelijke kappen'. We zullen laten zien dat dit tekortschiet, omdat wie we zijn niet wordt bepaald door onze gelijkheid, maar *in en door onze verschillen*. Het vergelijkingspunt daarin is de *aanspraak* die op ons allen wordt gedaan om onze verscheidenheid aan talenten in te zetten. Daar komen we in het vol-

116 Orwell, George, *Animal farm*, Harlow 1996, p.133.

gende hoofdstuk nog op terug. We zullen hier vooral benadrukken hoe dit samenhangt met rechtvaardigheid. Dat is dan wel het brede Bijbelse rechtvaardigheidbegrip *tsedaka*, waarin rechtmatigheid en compassie samenkomen. Rechtvaardigheid is niet een gelijk recht op ‘krijgen’, maar een gelijk recht op ‘geven’.

De politieke discussie over gelijkheid vindt plaats tussen twee extremen: de minimale opvatting van gelijkheid, gelijke keuzevrijheid, en de maximale, absolute gelijkheid als doel.

Gelijkheid blijkt een elastisch begrip.¹¹⁷ Het kan beperkt worden opgevat, maar ook ruim. Een zeer minimale opvatting is het liberale ideaal van gelijkheid als het gelijke recht van alle mensen op (keuze-) vrijheid. De pleitbezorgers van deze benadering beroepen zich bijvoorbeeld op John Locke, die wel wordt gezien als de vader van de klassiek-liberale opvatting van gelijkheid. Gelijkheid betekent ‘vrij te zijn van elke hogere macht op aarde’ die jou in de vrije ontwikkeling als mens belemmert.¹¹⁸ Bij Locke ging het overigens niet zozeer om elke mogelijke keuze van elk individu, maar om het respecteren van de vrijheid en de autonomie van elk individu om te beantwoorden aan de bovenpersoonlijke universele moraal, die in een goddelijke orde gegrond was. We zagen dat al in hoofdstuk 3. Maar dat terzijde. De breedst mogelijke opvatting van gelijkheid is gelijkheid als gelijke uitkomst. Dat is, bij wijze van spreken, een omgekeerd Monopoly-spel. De uitgangssituatie van elke speler verschilt, maar aan het eind moeten straten, huizen en geld eerlijk verdeeld zijn. Gelijkheid dus als doel. De vraag is natuurlijk welke staatsvorm en welk machtig overheidsapparaat dit zouden kunnen bewerkstelligen. We wezen al op de desastreuze experimenten van de 20e eeuw.

De politieke discussie vindt meestal plaats ergens tussen de beide extremen van gelijke keuzevrijheid en absolute gelijkheid als doel. Een voor de hand liggend voorbeeld is de positie van vrouwen op de arbeidsmarkt. Dat je niet mag discrimineren – dat is: onderscheid maken – op grond van sekse is terecht algemeen aanvaard. Maar betekent gelijkheid alleen dat vrouwen dezelfde kansen moeten krijgen als mannen of ook dat ze in bepaalde mannenbolwerken ‘positief gediscrimineerd’ moeten worden? Dat soort discussies gaat over bredere of smallere opvattingen van gelijkheid als gelijke

117 Vroom, Henk, 'Brede en smalle gelijkheid : gelijkheid – levensbeschouwing – plurale cultuur', *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving*, ed. Reender Kranenburg, Leuven [et.] 1995, 17-35, pp. 17-35, p.17. Vgl. Buikhuisen, W., E. M. de Jager & G. Manenschijn, *Gelijkheid voor allen, is dat rechtvaardig?*, Rotterdam 1989, pp.58-79.

118 John Locke, *Two Treatises on Civil Government*, IV.

kansen. Betekent dat politiek gezien alleen het wegnemen van belemmeringen of ook het compenseren van achterstanden? Tot op welke hoogte dan? Gaat het alleen om de 'uitwendige' factoren (bijvoorbeeld de financiële situatie van ouders die kinderen belet te studeren) of ook om 'inwendige'? Moeten we bijvoorbeeld ook allerlei persoonlijke factoren als aanleg en fysieke gesteldheid compenseren?

Het onderwijsbeleid van de afgelopen decennia lijkt een proeftuin voor experimenten met deze problematiek.¹¹⁹ De middenschool van onderwijsminister Van Kemenade moest in de jaren '70 'kennis, inkomen, macht' helpen spreiden. Dat benaderde het ideaal van 'gelijke uitkomst'. Latere onderwijshervormingen waren minder brede interpretaties van de 'gelijke kansen'-benadering, hoewel ook daar gelijkheid als doel een rol bleef spelen (bijvoorbeeld in het VMBO van minister Netelenbos: verschillende kinderen naar één school, opdat ze zich aan elkaar optrekken). Zeker in de sociaal-democratische benadering werd benadrukt dat de omgeving (school, ouders, de buurt) ongelijkheid bevorderde en in stand hield en misschien wel meer van invloed was dan natuurlijke aanleg en beperkingen. Die 'cultureel' ongelijkheid was weg te nemen, of in elk geval te compenseren. Sterker nog, ook natuurlijke ongelijkheid viel te compenseren met onderwijsbeleid, bijvoorbeeld door leerlingen van verschillende niveaus zoveel mogelijk bij elkaar te zetten en zolang mogelijk bij elkaar te houden. De achterliggende veronderstelling was dus dat zowel cultureel als natuurlijke verschillen in cognitieve en fysieke vermogens en allerlei 'toevalligheden' (kinderen kunnen ook 'achterop raken' door ziekte, door de scheiding van hun ouders, enzovoort) rechtgetrokken kunnen en moeten worden door onderwijs. Op de brede opvattingen van gelijkheid is veel kritiek geleverd. Los van onderwijskundige bezwaren kun je vraagtekens plaatsen bij het mensbeeld. De mens is kennelijk vooral een sociaal wezen dat door omgevingsfactoren wordt bepaald. Spelen karaktereigenschappen als bijvoorbeeld doorzettingsvermogen niet een veel sterkere rol? Of beter gezegd, zijn aanleg, milieu en prestatie in de persoonlijkheid van mensen niet veel meer verweven? Dat soort vragen laten we hier liggen. Het gaat ons nu om de cruciale vraag daarachter: *welke verschillen bestempel je normatief als ongelijkheid? Welke barrières moet je wegnemen, omdat ze randvoorwaarden zijn die er niet toe mogen doen? We zijn het er allemaal wel over eens dat het onwenselijk zou zijn als alleen slimme mensen met veel geld goed onderwijs voor hun kinderen kunnen regelen. Die ongelijkheid moet op de een of andere manier worden gecompenseerd. Maar tot hoe ver? Een minimale opvatting is dat iedereen tenminste in principe dezelfde toegang moet krijgen tot alle onder-*

119 Een kritische en bekritiseerde analyse is: Prick, Leo, *Drammen, dreigen, draaien : hoe het onderwijs twintig jaar lang vernieuwd werd*, Amsterdam 2006.

wijs. Verder gaat de opvatting dat kinderen met sociale achterstand of fysieke beperkingen gecompenseerd moeten worden. Kinderen met dyslexie ‘verdienen’ extra aandacht, net als allochtone kleuters met een taalachterstand. Nog een stap verder gaat de visie dat alle kinderen samen naar dezelfde school moeten gaan. De cruciale vraag bij een smallere of bredere invulling van gelijkheid is welke verschillen we oneerlijk (want *onverdiend*) vinden. Het is oneerlijk als een kind met dyslexie minder kansen heeft dan een kind zonder leesproblemen. Hij kan er immers niets aan doen. Maar geldt dat niet voor alle verschillen tussen kinderen, verschillen in gezinssituatie, fysieke gesteldheid, karakter, IQ, EQ, enzovoorts? Waar trek je de grens?

Gelijkheid is geen op zichzelf staande waarde, maar een *comparatief* begrip. De vraag is steeds wat ons (impliciete) vergelijkingspunt is.

Om dat te bepalen is ‘gelijkheid’ als waarde op zichzelf niet genoeg. Gelijkheid is geen op zichzelf staand ideaal. Het is een comparatief, een vergelijkend begrip. Daarin verschilt het van beschrijvende begrippen, zoals bijvoorbeeld het begrip ‘zwanger’. ‘Ik ben zwanger’ kan op zichzelf staan, ‘ik ben gelijk’ niet.¹²⁰ Gelijkheid is op zich een lege term. We hebben een andere bepalingen nodig om die te vullen. Wat is de context waarin je gelijkheid ter sprake brengt, wat vergelijk je met wat en vanuit welk gezichtspunt? Wanneer is het tegendeel van gelijkheid verschil en wanneer is er sprake van ongelijkheid?

Verskil betekent veelstemmigheid in plaats van monotonie, variatie in plaats van eenheidsworst. Verskil hoort bij het leven. Onze werkelijkheid kenmerkt zich veel meer door verschil dan door gelijkheid. Verskil vinden we vaak prima, zolang het maar geen ongelijkheid wordt. Maar waar ligt het omslagpunt? Verschillen zijn empirisch vast te stellen. Ongelijkheid veronderstelt een vergelijkingspunt, een ijkpunt, een (morele) norm die we kiezen bij de beoordeling.¹²¹ We kunnen geen appels met peren vergelijken, zeggen we. Dat ligt er maar aan. Appels en peren zijn als vruchten ongelijk, maar vergelijkbaar op grond van hun gewicht, hun suikergehalte, hun oogsttijd of hun betekenis voor de stillevenschilder. Welk vergelijkingspunt hanteren we bij mensen?

Salaris is een gangbaar vergelijkingspunt, zeker als we de maatschappelijke onderwaardering van bepaalde beroepsgroepen ter sprake willen brengen.

120 Vgl. Vroom, Henk, 'Brede en smalle gelijkheid : gelijkheid – levensbeschouwing – plurale cultuur', *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving*, ed. Reender Kranenburg, Leuven [et.] 1995, 17-35, p.17.

121 Vgl. Buikhuisen, W., E. M. de Jager & G. Manenschijn, *Gelijkheid voor allen, is dat rechtvaardig?*, Rotterdam 1989, p.15.

Waarom verdient de topman van een energiebedrijf zoveel meer dan de verpleegkundige (m/v) die de hele dag het vuur uit zijn/haar spreekwoordelijke verpleegsterssloffen loopt? Waarom krijgt de hoogleraar die 's morgens in alle rust aan zijn volgende vakpublicatie over de Peloponnesische Oorlog begint per maand meer betaald dan de leraar die een paar straten verderop een klas vmbo-leerlingen in bedwang moet houden? De retorische lading van deze voorbeelden zit niet alleen in dit soort bewoordingen, maar al in het vergelijkingspunt op zich. Je vergelijkt mensen uit verschillende beroepsgroepen niet op grond van hun lengte of hun lievelingseten, maar op grond van hun salaris. Waarom? Kennelijk is wat iemand verdient een indicatie voor maatschappelijke erkenning.

Zodra we bepaalde kenmerken normatief stellen, worden verschillen ongelijkheden. In de keuze voor een vergelijkingspunt op zich ligt al morele norm. Bewust of onbewust gaan we uit van bepaalde (maatschappelijke) waarden.

Achter die waarden die bewust of onbewust meespelen zitten mensbeelden. Gelijkwaardigheid, zeiden we, is deel gaan uitmaken van onze definitie van *mens-zijn*. In premoderne samenlevingen werd het nauwelijks als probleem gezien dat iemand van hoge komaf vanzelfsprekend meer status had en meer eer toekwam dan iemand van lage komaf. We zien natuurlijk dat er vele en grote verschillen zijn tussen mensen. Zonder die verschillen zouden mensen ook niet uniek zijn en geen persoonlijkheid ontwikkelen. Om die reden moet er ook verscheidenheid kunnen zijn. Daarom moet gelijkheid ook niet het doel van overheidshandelen zijn. Integendeel: gelijke behandeling van overheidswege blijkt een voorwaarde te zijn voor een maatschappelijke ruimte die mensen in staat stelt om verantwoordelijkheid te dragen, om naar eigen inzichten te leven en om zich geestelijk, moreel en emotioneel te ontwikkelen. Hirsch Ballin spreekt in dit verband over vrijheid als doel van overheidshandelen. Dat is haast een sacrale zaak: zonder die vrijheid kan een mens niet aan zijn bestemming beantwoorden. Hier liggen de dieptelagen van bijvoorbeeld het katholieke sociale denken. Juist vanwege een gelijke behandeling van overheidswege ontstaat er ruimte voor verscheidenheid.

Toch weten we tegelijkertijd: in een bepaald, niet-empirisch, metafysisch opzicht zijn we allemaal gelijk. Maar kan een zo algemeen en abstract beginsel van gelijkwaardigheid recht doen aan de waardigheid van individuele mensen?

De idee van principiële gelijkwaardigheid van alle mensen is ontwikkeld om rechtvaardigheid te brengen in de wereld; echter, we herkennen onze wederzijdse menselijkheid juist in onze *verschillen*, niet in datgene waarin we op een heel abstract niveau 'gelijk' zijn.

Hebben we met een algemeen en abstract beginsel van gelijkwaardigheid de menselijke maat bepaald? Michael Ignatieff bespreekt deze vraag in een analyse van Shakespeares toneelstuk *King Lear*, waarnaar we in hoofdstuk 3 al verwezen.¹²² Hij stelt vragen bij de liberaal-humanistische notie van gelijkwaardigheid die in onze samenleving vanzelfsprekend en dominant is. Koning Lear vroeg zich af wat hij nog voorstelde als hem al zijn koninklijke ‘onderscheidingen’ – zijn gevolg, zijn stoet ridders – worden afgenomen. Teleurgesteld in de liefde van zijn dochters zwerft hij op een gegeven moment moederziel alleen als een bedelaar buiten de stad. Dat was niet het romantische platteland, maar (net als bijvoorbeeld in de Bijbelse gelijkenissen) de wildernis buiten de bewoonde wereld, vluchtplaats voor bedelaars en bannelingen. Voor Shakespeare is dit *no man's land* de wereld waar medelijden, sociale verplichtingen en gewoontes niet langer het menselijk verkeer bepalen. Het is de wereld van de ‘natuurlijke’ mens, de naakte mens, zonder ‘gevolg’ en, voor Shakespeare, dus zonder waardigheid en respect. Hier – en alleen hier – heerst gelijkwaardigheid, maar het is een gelijkwaardigheid van verachting die geen mens kan verdragen. Lear, die net als al het andere ‘uitschot’ voor zijn basale levensbehoeften is aangewezen op de goedgeefsheid van anderen, stelt vast: een mensenleven is uiteindelijk zo goedkoop als dat van een beest. Hij moet hopen dat ‘gemeenschappelijk *mens-zijn*’ reden genoeg is voor een claim op de overvloed van anderen. Het enige gelijkwaardige, egalitaire is die claim: ieder mens heeft aanspraak op basale levensvoorwaarden. Daarin verschilt de koning niet van de bedelaar. Maar eigenlijk ook niet van beesten.

Waardigheid ligt voor Shakespeare niet in wat mensen nodig hebben (voedsel, onderdak, onderwijs – alles wat wij vandaag de dag in grondrechten hebben vastgelegd), maar in wat men aan een mens verschuldigd is. In Lears geval: een vader verdient het respect van zijn dochters, een koning verdient een gevolg (een bedelaar niet). Je kunt zeggen dat dit het eerbef van een voorbijgevoerde wereld karakteriseert. In de wereld van vandaag zijn onze meest fundamentele politieke concepten van menselijke waardigheid immers gestoeld op de idee van gelijkheid. In Shakespeares wereld – en in koning Lears beleving dus – is menselijke waardigheid gebaseerd op verschil: op status, titel, enzovoort. Voor Shakespeare waren de dimensies waarin mensen gelijk zijn – naaktheid, lijden, sterfelijkheid – helemaal geen intrinsieke elementen van menselijke waardigheid. Mensen gelijk behandelen is hun het respect ontzeggen dat hun verschuldigd is. Een mens behandelen op grond van zijn algemeen menselijke behoeften betekent hem reduceren tot de ‘armzalige gelijkheid’ van zijn natuurlijke staat. Deze minachtende gelijkheid kenmerkt de houding van Lears dochters: hun vader krijgt niets meer

122 Ignatieff, Michael, *The needs of strangers*, London 1990.

of minder dan iedere willekeurige anonieme bedelaar. Daarmee *onteren* ze Lear, ontnemen ze hem zijn waardigheid. Nogmaals, die wereld hebben we achter ons gelaten. Maar daarmee ook het probleem dat hier speelt? Is gelijkheid meer dan de ‘armzalige gelijkheid’ van de claim die we op grond van ons mens-zijn kunnen doen op andere mensen om onze basale levensbehoeften te bevredigen? Het humanisme van vandaag is milder en genereuzer voor de mens dan Shakespeare was. Het ziet meer overeenkomsten tussen mensen dan alleen de *bottom line* van basale behoeften. Mensen zijn wezens die met rede begiftigd zijn, met spraak, met het vermogen zin aan hun leven te verlenen, enzovoort. Daar al ontstaat echter het probleem dat we in hoofdstuk 3 aanroerden. Zodra je de definitie van ‘algemeen menselijk’ gaat invullen gaan er mensen buiten vallen: zijn zwaar verstandelijk gehandicapten die niet aan ons beeld van ‘redelijke’ wezens voldoen geen mensen? Natuurlijk wel. De intrinsieke waardigheid van een mens is namelijk meer dan een ‘construct’ op basis van wat een samenleving als essentiële menselijke eigenschappen beschouwt: menselijke waardigheid wordt erkend en niet gemaakt. Daarom wijst ze boven zichzelf uit. Wat is dan de sterveling dat U aan hem denkt?, roept de dichter van Psalm 8 uit. De menselijke waardigheid ligt juist in dat ‘omzien’. Om met Gerard Reve te spreken: het is gezien, het is niet onopgemerkt gebleven.¹²³ Daarmee zijn niet alle concrete en individuele eigenschappen en levensomstandigheden weggestreep. Integendeel: juist in die eigenschappen krijgt de mens een identiteit. Anders wordt het mens-zijn zo algemeen dat je niet veel meer overhoudt dan die claim van de naakte bedelaar Lear op basale levensbehoeften.¹²⁴

Volgens Ignatieff is de crux van *King Lear* dat er in het werkelijke, concrete leven van mensen geen onderscheid te maken is tussen algemeen menselijk en specifiek individueel. Lear heeft niet alleen kleding, een bed en eten nodig, maar de kleding, het bed en het eten dat hem verschuldigd is op basis van zijn rang, zijn verdienste, zijn geschiedenis. Zijn dochters accepteren alleen wat hij claimt als arm, naakt dier en ontzeggen hem wat hem verschuldigd is als vader en koning. Ignatieff trekt de lijn door naar onze tijd en verwijst naar één van de meest schrijnende voorbeelden in onze geschiedenis: de concentratiekampen waar mensen ontdaan werden van hun

123 Het slot van *De Avonden* (Reve, Gerard, *De avonden : Een winterverhaal*, Amsterdam 1947). Zie ook p.265: 'Gij die de sterren houdt in het holle van uw hand', zei hij zacht, 'ik weet dat deze dingen door U gezien worden.'

124 Hans Boutellier spreekt op enigszins vergelijkbare wijze over 'slachtofferschap' als laatste centrale moraliserende noemer (Boutellier, Hans, *Solidariteit en slachtofferschap : de morele betekenis van criminaliteit in een postmoderne cultuur*, Nijmegen 1993).

‘gevolg’: kleren, koffers, ringen, brillen, haar, kleding, kortom alles wat mensen maakte tot wie ze waren. Ze werden gereduceerd tot gelijke eenheden van naakt mens-zijn. In die situatie blijft slechts één claim over, Lears claim: omdat ze mens zijn verdienen ze te leven. Maar dat, zegt Ignatieff met Lear, is uiteindelijk de zwakste aanspraak die mensen op elkaar kunnen maken, een aanspraak op willekeurig iedereen en daarom op niemand.

Toen een Jood bij zijn mede-Duitser niet langer kon appelleren aan hun nabuurschap, hun vriendschap, hun verbondenheid, hun partnerschap, zelfs hun mede-Jood-zijn, toen hij uiteindelijk, naakt bij het prikkeldraad, tegenover de man met de zweep alleen kon appelleren aan hun gemeenschappelijk *mens-zijn*, toen was het al meer dan te laat. Als mensen tegenover elkaar komen te staan als menselijke wezens, als algemene abstracties, de één met macht, de ander zonder, dan zal de mens zich tegenover zijn eigen soort zonder twijfel als wolf gedragen.¹²⁵

Daarmee is het probleem van een politiek van gelijkwaardigheid geduid. Om rechtvaardigheid te brengen in de wereld, ook in *no man's land*, is de idee van de principiële gelijkwaardigheid van alle mensen ontwikkeld (dat een mondiale spanwijdte kreeg in de universele verklaring van de mensenrechten). Echter, 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*. We ontlenen onze waardigheid vooral aan wat ons onderscheidt van anderen, wat ons bijzonder maakt. Maar als mensen ‘ongelijk’ behandelen de enige manier is om ze waardig te behandelen, ze te respecteren als de mensen die ze zijn, welke ongelijkheden zijn dan rechtvaardig?

De vraag naar gelijkwaardigheid moet niet allereerst vanuit het individu en zijn rechten worden beantwoord, maar vanuit een inhoudelijke visie op de rechtvaardige samenleving, op sociale gerechtigheid. In het Bijbelse begrip van rechtvaardigheid hangen rechtmatigheid en barmhartigheid samen.

Die vraag welke ongelijkheden wel of niet rechtvaardig zijn, kunnen wij hier natuurlijk niet in detail beantwoorden. Daar is trouwens helemaal geen algemeen antwoord op te geven. Het antwoord hangt af van de concrete situatie waarin deze vraag opkomt. Wel kunnen we iets zeggen over het perspectief van waaruit je naar antwoorden zoekt. Een *perspectief* waarin je recht doet aan verschillen zonder ongelijkheden te legitimeren of te bevorderen.

125 Ignatieff, Michael, *The needs of strangers*, London 1990, p.52 (vertaling tvp).

In het liberale humanisme dat hierboven beschreven werd, zit gelijkwaardigheid uiteindelijk in het recht van ieder mens op basale levensvoorwaarden. In een democratische rechtsstaat kunnen wij niet achter die claim terug, maar vanuit christen-democratisch oogpunt is die niet absoluut. Dat hangt samen met het mensbeeld dat we in de vorige hoofdstukken schetsten: de mens als beeld van God. Fundamenteel is het koninklijk appèl dat op elke mens wordt gedaan. Gelijkwaardigheid berust uiteindelijk niet op de aanspraak die het individu op het collectief mag doen, maar andersom, op de aanspraak die op het individu wordt gedaan. Het gaat niet om de gelijkwaardigheid van 'naakte' mensen, die op een abstract, niet-empirisch, metafysisch niveau gelijk zijn, maar om de gelijkheid van concrete mensen in hun concrete en dus zeer verschillende levenssituaties, met hun zeer verschillende mogelijkheden en talenten. *Het egalitaire zit in de roeping, de aanspraak die op iedere concrete mens met haar concrete talenten in haar concrete situatie wordt gedaan.* Niet de toevallige omstandigheden, de min of meer toevallige eigenschappen van mensen, hun intelligentie, uiterlijk, sociale vaardigheden en dergelijke zijn bepalend voor het mens-zijn, maar de vraag hoe mensen met die zaken omgaan. Dat is bepalend: voor de ethiek is in feite elk mens gelijk. Hoezeer dat met rechtvaardigheid samenhangt, wordt duidelijk als we nog even teruggrijpen op de bronnen onder het mensbeeld uit Genesis 1. Gelijkheid, zeiden we, hangt samen met rechtvaardigheid. Het Bijbelse beeld van rechtvaardigheid, of preciezer: van de rechtvaardige overheid, komt naar voren in Psalm 72, de 'koningspsalm' waarnaar we in hoofdstuk 4 al verwezen. 'Geef, o God, uw wetten aan de koning, uw gerechtigheid aan de koningszoon. Moge hij uw volk rechtvaardig besturen, uw arme volk naar recht en wet.' Dat is een gebed om een rechtvaardige koning. 'Moge hij zijn als regen die valt op kale akkers, als buien die de aarde doordrenken. Moge in zijn dagen de rechtvaardige bloeien, de vrede wereldwijd zijn tot de maan niet meer bestaat.' In hoofdstuk 4 schetsten we al het profiel van deze rechtvaardige koning. Hij doet 'recht aan de zwakken', biedt 'redding [...] aan de armen', bevrijdt 'wie zwak is en geen helper heeft' (overigens niet door een zo optimaal mogelijk pakket aan sociale voorzieningen, maar door 'de onderdrukker neer [te] slaan'). Gerechtigheid vraagt, zou je kunnen stellen, niet een neutrale overheid die de vrijheid van elk individu garandeert, maar een statelijk recht waarin het goddelijk recht tot uitdrukking komt. Gerechtigheid gaat verder dan 'je goed recht'. Er is in het Oude Testament geen begrip dat zo'n centrale betekenis heeft voor alle levensbereiken van de mens als het Hebreeuwse begrip *tsedaka*, dat we met 'gerechtigheid' kunnen vertalen.¹²⁶ Het is de maatstaf voor de verhouding tussen mensen en God,

126 Tenminste volgens Gerhard von Rad: Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments*, München 1957, p.382.

mensen onder elkaar en ook mensen en de natuur. ‘*Tsedaka* kun je zonder meer de hoogste levenswaarde noemen, datgene waarop alle leven, als het goed is, berust’.¹²⁷ Het brandpunt van uitspraken over gerechtigheid was het koningschap. De koning stond als hoofd van het volk garant voor de juiste verhoudingen tussen God, mensen en natuur. Een rechtvaardige koning betekent vrede en voorspoed, die zal ‘ontluiken als jong groen op de aarde’. Ook de natuur wordt daarin betrokken: ‘rijpe aren’ die ‘golven als de bossen van de Libanon’.

Dit brede begrip van rechtvaardigheid verschilt fundamenteel van de moderne opvatting. Het is een alomvattend begrip dat niet van het individu en zijn rechten uitgaat, maar *het individu in een groter geheel plaatst*. De visie op het goede, rechtvaardige leven is niet gebaseerd op de absolute prioriteit van de vrijheid. Bij veel hedendaagse denkers gaat democratische vrijheid principiële vóór rechtvaardigheid. Als de individuele burgers vrij en gelijk zijn, kunnen zij vervolgens zelf uitmaken wat zij als het goede, rechtvaardige leven beschouwen. In Psalm 72 ligt dat precies omgekeerd. De koning kan pas rechtvaardig zijn als hij het goede leven kent. Pas dan kan hij ieder het zijne of het hare geven.¹²⁸

Dat is niet: ‘ieder het zijne, gemeten naar verdienste’, maar een opdracht tot zorg de voor de naaste.¹²⁹ De ander moet tot zijn recht kunnen komen opdat hij kan worden zoals God hem bedoeld heeft. We zien dat bijvoorbeeld ook in Job 29:14-17:

Ik kleepte mij in gerechtigheid en deze kleepte mij,
het recht was mij een mantel en een tulband.
Ogen was ik voor de blinde,
voeten was ik voor de lamme.
Voor de behoeftigen was ik een vader,
ik verdedigde de zaak van vreemdelingen.
Ik brak de kaken van de boosdoener
en ontrukte de prooi aan zijn tanden.

In de laatste regels zien we ook de scherpe kanten van het rechtvaardigheidsbegrip. *Tsedaka* betekent geen paternalisme of betutteling, maar rechtvaardigheid in die zin dat mensen niet geblokkeerd worden in hun levensmogelijkheden. Dat is meer dan liefdadigheid en ook meer dan rechtmatigheid. Of beter gezegd, *tsedaka omvat beide* en het heeft bovendien de menselijke vrijheid op het oog: een vrijheid tot ontplooiing van het ‘zelf’,

127 Ibid., p.382.

128 Vgl: Klop, C. J., 'Publieke gerechtigheid', *De kunst van het leven : de cultuuruitdaging van de 21e eeuw*, eds. Jan Peter Balkenende & Roel Kuiper, Zoetermeer 1999, 41-54, p.42v.

juist door verantwoordelijkheid voor elkaar te dragen. Daarmee stuiten we op één van de meest fundamentele politieke dilemma's: dat tussen rechtmatigheid en barmhartigheid. *Justitia* en *caritas* worden weliswaar vaak in één adem genoemd (denk aan het wapen van Amsterdam: *rechtvaardig, barmhartig, standvastig*), maar zijn vaak moeilijk tegelijkertijd te realiseren. *Caritas* (liefdadigheid) heeft voor ons bovendien een negatieve bijklank gekregen. In één van de afleveringen van de populaire Amerikaanse comedyserie *Friends* willen de zes vrienden samen naar een concert. Voor drie van hen is dat echter niet te betalen. Als de andere drie wat dieper in hun buidel tasten en ook de kaartjes van hun wat minder bedeelde vrienden betalen, kunnen die dat niet accepteren: 'Het klinkt als...als...als...liefdadigheid'. Die allergie voor liefdadigheid is begrijpelijk. Betutteling en paternalisme tasten het gevoel voor waardigheid aan. We mogen toch niet meer afhankelijk zijn van goedgeefsheid. De overgang van het 'genadebrood' van weleer naar 'recht' beschouwen we terecht als een verworvenheid. We willen geen minister die 'over zijn of haar hart strijkt', maar een minister die 'recht doet'. Tegelijkertijd komen we met 'regels zijn regels' ook niet uit. Zulke rechtlijnigheid blijkt uiteindelijk altijd de menselijke waardigheid te ondermijnen. Het Bijbels Hebreeuws kent meer woorden voor 'rechtvaardigheid'. In de koningspsalm Psalm 72 staan er twee: *misjpat* en *tsedaka*.

Geef, o God, uw wetten (*misjpat*) aan de koning,
 uw gerechtigheid (*tsedaka*) aan de koningszoon.
 Moge hij uw volk rechtvaardig (*tsedek*) besturen,
 uw arme volk naar recht en wet (*misjpat*).

'Misjpat' betekent vooral rechtshandhaving, het onpartijdig uitvoeren van wetten, waardoor schuldigen gestraft worden en onschuldigen beschermd. Let wel, ook hier gaat het niet om rationalistische, 'neutrale' rechtsregels, maar om recht dat uit een ideaal van goed leven en samenleven is afgeleid (het 'verbond' tussen God en volk). *Tsedaka* is breder. Het gaat, zogezegd, om het 'toepassen' van *misjpat*. Het is niet zozeer een *procedureel*, maar een *substantieel* begrip. Het gaat om 'heilbrengende' gerechtigheid. *Niet alleen de strikte rechtmatigheid van 'regels zijn regels' is daarbij richtinggevend, maar ook barmhartigheid.* Dat lijkt tegenstrijdig. Stel je geeft iemand een bepaald geldbedrag. Heeft hij daar recht op, dan is het een kwestie van rechtmatigheid. Heeft hij er geen recht op, dan is het een gebaar van liefdadigheid. Een gebaar van liefdadigheid kan niet rechtmatig zijn en een rechtmatige handeling mag je niet als liefdadig omschrijven.¹³⁰ Dat *tsedaka* toch beide

130 Sacks, Jonathan, *Leven met verschil : menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*, Zoetermeer 2005, p.150.

omvat, kan alleen begrepen worden vanuit de scheppingstheologie die naar voren kwam in de beschrijving van het mensbeeld in hoofdstuk 4. Het gaat niet alleen om wat iemand strikt genomen nodig heeft om te kunnen overleven (dat ondervond ook koning Lear), maar ook om wat mensen toekomt. Anders dan bij Lear heeft dat hier niet met status te maken, maar met ons aller 'beeld van God' zijn. We zijn representanten van God op aarde, zeiden we in hoofdstuk 4. Daarmee is de aarde niet ons eigendom. Centraal in de Bijbel is de gedachte dat de aarde Gods schepping en daarmee Gods eigendom is. Wij mensen beheren de aarde voor God. We zijn *rentmeesters*, om een door christen-democraten geliefde term te gebruiken.¹³¹ Als er sprake zou zijn van absoluut eigendom, dan zou er een verschil zijn tussen rechtmatigheid (wat de anderen móeten geven) en liefdadigheid (wat de anderen geven uit sympathie, medelijden of wat dan ook). Het eerste is dan wettelijk afdwingbaar, het tweede hooguit een morele verplichting. Omdat we echter geen eigenaars zijn van ons bezit, maar 'slechts' beheerders, zijn we gebonden aan de voorwaarden die daaraan door God zijn gesteld. Eén daarvan – misschien wel de belangrijkste – is dat we delen met mensen in nood. Wat in andere rechtssystemen als liefdadigheid zou gelden, is in het joodse recht een strikte wettelijke eis. Liefdadigheid kan vernederend zijn voor de ontvanger. Het maakt mensen afhankelijk en kan de negatieve spiraal versterken in plaats van die te doorbreken. In *tsedaka* is liefdadigheid geen aantasting van onze waardigheid als persoon, geen ondermijning van ons zelfrespect. Jonathan Sacks stelt: 'De grootste daad van *tsedaka* is daarom de daad die individuen in staat stelt om zelfvoorzienend te worden. De hoogste vorm van hulp is die waardoor het individu zonder hulp verder kan.'¹³² Hij voegt daar een opmerkelijke observatie aan toe. In de joodse wet wordt bepaald dat ook degene die afhankelijk is van *tsedaka*-gaven zelf *tsedaka*-gaven moet kunnen doen. Anders gezegd, mensen hebben recht op voldoende middelen om ook weer aan anderen te geven. Sacks schrijft: '[...] de rabbijnen begrepen dat geven een wezenlijk onderdeel van de menselijke waardigheid is'. De apostel Paulus refereert er ook aan in Handelingen 20:35: 'Geven maakt gelukkiger dan ontvangen.'

In de Bijbel wordt de visie op rechtvaardigheid direct naar de politiek vertaald. Dat is in onze politieke werkelijkheid problematischer. Er laten zich in elk geval twee normen afleiden uit het *tsedaka*-begrip. Ten eerste betekent rechtvaardigheid dat iedereen de mogelijkheden moet krijgen om zich te ont-

131 Zie voor een analyse: Boersema, Jan J., *Thora en stoa over mens en natuur : een bijdrage aan het milieudebat over duurzaamheid en kwaliteit*, Baarn 1997, p.225.

132 Sacks, Jonathan, *Leven met verschil : menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*, Zoetermeer 2005, p.158.

plooien (dat heeft vooral een sterke sociale dimensie, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien). Ten tweede betekent rechtvaardigheid dat niemand klem mag komen te zitten in een situatie waarin hij alleen maar kan ontvangen van anderen. Een menswaardige samenleving is niet een samenleving waarin iedereen tenminste op het absolute bestaansminimum zit, maar waarin iedereen de middelen heeft om te kunnen geven (de encycliek *Laborem exercens* spreekt over een recht op participatie).¹³³ Het perspectief is daarmee dus niet een recht op krijgen, maar een recht op geven. In de Bijbel is het de koning die aangesproken wordt op de realisatie van tzedaka. Hij heeft geen blinddoek voor, zoals onze Vrouwe Justitia, maar is partijdig ten gunste van de zwakkeren.¹³⁴ Een rechtvaardige koning komt op voor de zwakkeren, voor wie geen stem hebben. Dit beeld van gerechtigheid veronderstelt dus een bepaald politiek-religieus kader. Goddelijke gerechtigheid is voor iedereen het referentiepunt. De profeet kan de koning binnen deze context ter verantwoording roepen door naar de goddelijke gerechtigheid te verwijzen. Hoe is, nogmaals, dit Bijbelse idee van gerechtigheid over te plaatsen naar onze situatie? Met die vraag stuiten we op een bekend en veelbesproken politiek-filosofisch probleem: kunnen we in een seculiere, pluralistische samenleving uitgaan van een vooropgesteld idee van rechtvaardigheid? Vraagt die samenleving niet om voorrang van democratie boven ieder beeld van het goede, rechtvaardige leven? De verdedigers van de 'prioriteit van de democratie' wijzen op de diversiteit aan opvattingen over rechtvaardigheid en het goede leven en zijn beducht voor een paternalistische overheid die voor ons burgers gaat aangeven wat voor ons het goede leven is (ook als dat gebeurt met de beste bedoelingen, bijvoorbeeld achtergestelde groepen emanciperen). Omgekeerd kun je de vraag stellen of we zoiets fundamenteels als sociale rechtvaardigheid niet als notie in het politieke debat moeten en kunnen inbrengen. Lopen we anders niet het risico dat we daarmee diegenen uitsluiten die niet de maatschappelijke positie en de mogelijkheden hebben om hun belang op adequate wijze te verdedigen?¹³⁵ Kortom, hoe verhoudt democratie zich tot een vooropgesteld, traditioneel, levensbeschouwelijke idee van het goede? In hoofdstuk 2 wezen we al op het gevaar van een te formalistische opvatting van democratie en op de secularistische vooringenomenheid die daarachter zit (alsof 'de' democratie bestaat, los van levensbeschouwelijk gekleurde visies daarop). De vermeende neutraliteit is geen neutraliteit, maar de dominantie van een liberale positie die andere levensbeschouwelijk-

133 Vgl. *Laborem Exercens*, 14.

134 Klop, C. J., 'Publieke gerechtigheid', *De kunst van het leven : de cultuuruitdaging van de 21e eeuw*, eds. Jan Peter Balkenende & Roel Kuiper, Zoetermeer 1999, 41-54, p.43.

135 Zie voor dit probleem bijv. Stoep, Jan van der, *Pierre Bourdieu en de politieke filosofie van het multiculturalisme*, Kampen 2005, pp.145-150.

ke heroriëntaties op democratie uitsluit. Culturele zelfverminking noemden we dat en we pleitten voor herbezinning op de diverse levensbeschouwelijke tradities waaruit de centrale waarden van onze moderne democratie voortkomen. Gelijkheid bijvoorbeeld. Het democratische ideaal van gelijkheid heeft, zoals we in vorige hoofdstukken zeiden, Bijbelse bronnen. Het gaat terug al Genesis 1, waarin de mens wordt neergezet als 'beeld van God'. Dit mensbeeld, zeiden we, is een democratisering van het koningsideaal in de oude Israël, het ideaal van Psalm 72. We zagen in hoofdstuk 4 hoe de eerste hoofdstukken van Genesis zijn ontstaan uit een kruisbestuiving van verschillende tradities tijdens de Babylonische ballingschap. Die ballingschap was een tijd van heroriëntatie. De oude sociale en religieuze structuren die de identiteit van het Joodse volk bepaalden, verloren aan de stromen van Babylon hun geldigheid. De bede om een rechtvaardige koning uit Psalm 72 moet gelezen worden in een context van religieuze en sociale eenheid, waarin de koning kon worden aangesproken op zijn verantwoordelijkheid om het goddelijk recht tot gelding te brengen. Die goddelijke legitimatie van de sociale verhoudingen en het recht wordt in het pluralistische Babylon, dat onder een bewind staat dat dit goddelijk gezag niet erkent, ondergraven. Eén van de belangrijkste ontwikkelingen in de (religieuze) identiteit van het Joodse volk in ballingschap is precies die democratisering van het oude koningsideaal. Wat eens alleen aan de koning werd toegeschreven, namelijk de koninklijke verantwoordelijkheid voor recht en gerechtigheid, wordt nu iets voor alle mensen. Het gelijkheidsbeginsel van Genesis 1 is niet een formele gelijkheid voor de wet, maar gelijkheid in de koninklijke aanspraak die op ieder van ons mensen wordt gedaan. Het volk staat niet meer biddend rondom de koning die als bemiddelende instantie tussen het goddelijke en aardse vrede en gerechtigheid moet brengen, maar *ieder mens wordt zelf aangesproken*. Dat geldt zelfs voor de meest kwetsbaren. Ook zij moeten in staat gesteld worden om... te geven! Daarin ligt immers de uiteindelijke waardigheid van de mens. Een politiek die zich op dit Bijbelse mensbeeld beroept moet ruimte geven aan mensen om te antwoorden op het appèl op koninklijke verantwoordelijkheid dat op hen wordt gedaan. 'Ruimte geven' omvat hier meer dan alleen belemmeringen wegnemen die de keuzevrijheid van mensen beperken. *En het appèl op verantwoordelijkheid is iets anders dan de zelfredzaamheid van de individuele burger*. Ruimte geven voor verantwoordelijkheid betekent voorwaarden scheppen waarin ieder mens gehoor gegeven aan het beroep dat op hem wordt gedaan (in de christen-democratische visie op overheid en samenleving wordt dit uitgedrukt met de term 'publieke gerechtigheid'¹³⁶). Dat betekent: een beroep doen op de talenten van mensen (dat is wat anders

136 Zie: WI-CDA, *Publieke gerechtigheid : een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*, Houten 1990, m.n. hfd V.

dan zoveel mogelijk individuele vrijheid om mezelf zo veel en zo veelzijdig mogelijk te ontplooiën; we komen daar in het volgende hoofdstuk op terug). Deze perspectiefwisseling raakt de kern van de christen-democratische visie op gelijkheid en rechtvaardigheid. Het Bijbelse begrip van gerechtigheid dat we schetsten zit ook achter het Bijbelverhaal over de ‘werkers in de wijngaard’, waarin de werkers die ter elfde ure nog zijn opgeroepen op dezelfde manier gehonoreerd worden als de werkers van het eerste uur. Doekle Terpstra leest die parabel zo:

Er wordt zo op het eerste oog onrecht gedaan. De werkers van het eerste uur hebben in het zweet huns aanschijns moeten buffelen. De werkers van het elfde uur ontvangen hun loon voor een veel kleinere inspanning. Je kunt de vraag stellen, en dat doet het Bijbelverhaal: wordt jou onrecht gedaan als ik mijn belofte nakom? Mijn belofte aan jou van het eerste uur én mijn belofte aan de ander van het elfde uur. Daar is sprake van een gelijkheidsbeginsel waar wij ons geen voorstelling van kunnen maken, dat ook helemaal niet past binnen onze digitale manier van denken. Maar kijk eens anders. Je kunt ook zeggen dat de werkers van het eerste uur bevoorrecht zijn. Vanaf het begin is een beroep gedaan op hun talenten. Ze zijn niet alleen vanaf het begin af aan geroepen geweest, ze zijn van het begin af aan betrokken, zij nemen deel. De mensen van het eerste en het laatste uur worden materieel gelijkberechtigd, maar de werkers van het eerste uur zijn bijzonder bevoorrecht, misschien zonder dat ze het zelf zien.¹³⁷

Wordt jou onrecht gedaan als ik mijn belofte nakom? De eigenaar van de wijngaard gaat voortdurend naar de markt terug om meer werkers op te roepen. Anders gezegd, om een beroep te doen op de mensen die langs de zijlijn staan en in eerste instantie genegeerd werden. Eerst werden de sterkste schouders opgeroepen (die, zo luidt de politieke *onliner*, de zwaarste lasten moeten dragen). De kwetsbaren bleven over, maar de eigenaar gaat net zo lang terug tot ook de laatsten een plek hebben. ‘Toen hij tegen het elfde uur van de dag nog eens op weg ging, trof hij een groepje dat er nog steeds stond. Hij vroeg hun: “Waarom staan jullie hier de hele dag zonder werk?” “Niemand wilde ons in dienst nemen,” antwoordden ze. Hij zei hun: “Gaan jullie ook maar naar de wijngaard.”’ (Mat. 20: 6-7).

Het rechtvaardigheidsbeginsel rust uiteindelijk niet op de claim van individuen op het collectief, maar op de waardering en erkenning van bijdragen van alle mensen. Gelijkheid en gerechtigheid is meer dan je goed recht halen, meer dan ‘gelijke monniken, gelijke kappen’ (mijn buurman een gratis scootmobiel, dan ik ook; mag de premier zijn dochter buiten de

137 Terpstra, Doekle, *Meer dan geld verdienen*, Kampen 2004, p.71v.

schoolvakanties mee op reis nemen, dan hebben alle ouders daar recht op).¹³⁸ Gelijkwaardigheid is vooral het recht van ieder van ons om gehoor te geven aan wat ons aanspreekt. Dat is voor iedereen anders, maar *in die aanspraak zijn we volstrekt gelijk*. Daarin ligt ‘ons goed recht’.

Die koninklijke verantwoordelijkheid impliceert ook de ander tot zijn recht laten komen. Dat omvat een stelsel van sociale voorzieningen waarop mensen recht hebben en ‘met opgeheven hoofd een beroep kunnen doen’. Maar het gaat verder. De arbeidsongeschikte heeft recht op een uitkering, maar komt hij niet méér ‘tot zijn recht’ als er mogelijkheden gecreëerd worden waarbinnen hij maatschappelijke verantwoordelijkheid kan dragen? Dat de thuishulp langskomt bij de bejaarde mevrouw van de overkant is haar goed recht. Maar komt ze niet méér ‘tot haar recht’ wanneer ze op één of andere manier nog van betekenis zou kunnen zijn voor de gemeenschap? Let wel, die vraag wordt niet gesteld vanuit economisch perspectief (de ‘klapstoelconomie’ – we doen een beroep op mensen als dat ons economisch uitkomt). Het uitgangspunt is de ‘menswording’ van mensen. ‘Worden wie je bent.’ Daarop gaan we in het volgende hoofdstuk door.

138 *Trouw*, 3 februari 2005, p.11.

6 Worden wie je bent!

Tertuliano Máximo Afonso, de geschiedenisleraar in José Saramago's boek *De man in duplo*,¹³⁹ stort op een avond in een grondeloze identiteitscrisis. In een waardeloze B-film ontdekt hij een acteur die sprekend op hem lijkt. Sterker nog, die werkelijk in alles exact hetzelfde is als hij. Dezelfde ogen, dezelfde neus, dezelfde stem, hetzelfde postuur. Het angstzweet breekt hem uit. Hoe bestaat dit? Wie is deze man? Zijn wij werkelijk in alles hetzelfde? En zo ja, ben ik het origineel of ben ik slechts de kopie?

Saramago suggereert dat deze vraag vandaag de dag kenmerkend is voor westerse individuen. We worden geregeerd door het verlangen om uniek te zijn. Of misschien beter, door de angst om inwisselbaar te zijn. Die suggestie laat zich natuurlijk gemakkelijk illustreren aan de hand van overduidelijke, extreme voorbeelden. Kijk één keer naar de audities van de talentenjacht *Idols* en je bent onmiddellijk geneigd Saramago gelijk te geven. Deelnemers doen – soms wanhopig, soms akelig zelfverzekerd – een gooi naar de sterrenstatus en de vakkundige jury beoordeelt binnen twee minuten of iemand 'persoonlijkheid' heeft of slechts een 'zingend huisvrouwetje' is. De *X-factor* – je hebt het of je hebt het niet. En heb je het niet, dan stort voor het genadeloze oog van de camera je wereld in. Het verontrustende van Saramago's boek is echter dat zijn hoofdperson geen *would be* popidool is, maar een doorsnee burgerman met een verantwoordelijke baan die 's avonds repetities nakijkt en voor het slapen gaan een hoofdstukje leest uit zijn boek over oude Mesopotamische beschavingen. Als geschiedenisleraar weet Tertuliano Máximo Afonso bovendien als geen ander dat wij bepaald zijn door onze geschiedenis; de geschiedenis van land, volk en wereld, maar ook onze hoogstpersoonlijke geschiedenis. Onze geschiedenis en levensloop lijkt veel op die van anderen, maar tegelijk zijn we daarin uniek en hoe dan ook nooit inwisselbaar. Toch ondermijnt de ontdekking van de B-film-acteur, die alleen in zijn uiterlijke verschijning een kopie is, zijn zelfwaarde. Het dubbelgangerverhaal wordt nog gecompliceerder. Als het Tertuliano uiteindelijk lukt om zijn evenbeeld te pakken te krijgen, blijkt hij zelf eenendertig minuten jonger te zijn en dus de replica. Het origineel, de acteur dus, gaat er voetstoots van uit dat ze beiden ook even oud zullen worden en blikk daarop vooruit: 'Eenendertig minuten lang zal de replica de plaats van het origineel innemen en zelf een origineel zijn. Ik hoop voor u dat u die eenendertig minuten van persoonlijke, volkomen en exclusieve identiteit intens zelf beleven, want vanaf nu zullen het uw enige zijn.' Dat geeft de acteur een ongekennde machtspositie. Hij gaat zelfs, in de rol van Tertuliano, een weekendje weg met diens vriendin. Acteur en vriendin komen om bij een auto-ongeluk. Dat biedt Tertuliano, voor even van zijn identiteit ontroofd, de kans om voorgoed terug te stappen in zijn eigen leven, te zeggen dat het allemaal een misverstand was, een ongelukkige samenloop van omstandig-

139 Saramago, José, *De man in duplo : roman*, Amsterdam 2003.

heden. Hij doet het niet. Hij kiest ervoor om iedereen in de waan te laten dat hij zelf is omgekomen (zijn moeder is de enige die hij niet kan bedriegen, voor wie hij niet inwisselbaar kan zijn...) en neemt het leven in van de B-film-acteur. Hij wordt nu bewust wat hij vreesde te zijn: een kopie, een kopie van een acteur uit slechte films. Een fatale keus. Zodra hij enigszins gesetteld is in het riante huis van de acteur gaat de telefoon en belt er iemand met exact dezelfde stem die meent zijn dubbelganger te zijn...

Met het dubbelgangermotief legt Saramago een merkwaardige paradox bloot: in al onze pogingen om uniek te zijn lijken we meer op elkaar dan ooit. Juist in ons zoeken naar onze unieke identiteit worden we pas echt wat we vrezen: inwisselbaar. Of je zijn sombere maatschappijkritiek nu helemaal deelt of niet, Saramago's parabel roept een cruciale vraag op, namelijk in hoeverre het geprezen en verguisde 'moderne individu' werkelijk bestaat. Recente publicaties betwijfelen dit. 'Individualisering zit tussen de oren', concludeert de Amsterdamse hoogleraar Paul de Beer uit SCP-onderzoeken. We zijn de laatste decennia niet minder, maar juist meer 'kuddegedrag' gaan vertonen.¹⁴⁰ Als individuen kiezen we in alle vrijheid voor de kudde.¹⁴¹ De afgelopen decennia dreef het maatschappelijke debat sterk op de veronderstelling van het autonome individu dat de keuzevrijheid moet hebben om zijn eigen leven in te richten en om zichzelf – het unieke zelf – te ontplooien. De 'mythe van de zelfontplooiing' leek heilig, ook in politiek Den Haag, en werkte op vele beleidsterreinen door: van welzijn tot het onderwijs en kunstsubsidies. Als we daar vraagtekens bij zetten, doen we dat niet vanuit een anti-individualistisch sentiment. Ook in de christen-democratische traditie staat de uniciteit van de menselijke persoon centraal. 'Iedere mens is op de eerste plaats een uniek wezen. Iedereen telt – en was altijd al geteld, de naam geschreven in de palm van Gods hand', stelt het *Program van Uitgangspunten*.¹⁴² Dat is een centrale Bijbelse gedachte. De namen, schreef theoloog Okke Jager eens, 'dreunen [...] als paukeslagen door de Schriften'.¹⁴³ Door de hele Bijbel heen worden mensen in hun concrete situatie aangesproken, bij hun naam geroepen, van Adam tot Zacheüs en van Abraham tot Paulus. Er moet dan ook niet minder, maar beter over 'ik' worden gesproken.¹⁴⁴

140 Beer, Paul de, 'Individualisering zit tussen de oren', *Kiezen voor de kudde : lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, eds. Jan-Willem Duyvendak & Menno Hurenkamp, Amsterdam 2004, 18-36, p.33.

141 Duyvendak, Jan-Willem & Menno Hurenkamp, *Kiezen voor de kudde : lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam 2004, p.10.

142 CDA, *Program van uitgangspunten*, 1993, p.13.

143 Jager, Okke, *Oude beelden spreken een nieuwe taal : geloven na de geloofscrisis*, Baarn 1990, p.182.

144 Ibid., p.186.

In dit hoofdstuk zullen we stelling nemen tegen de *worden-wie-je-bent* ideologie in onze cultuur, die een erfenis is van de moderniteit en vooral van de Romantiek. 'Jezelf' ben je niet los van je geschiedenis en de relaties waarin je ingeweven bent, maar in en door die geschiedenis en relaties. Voor alle duidelijkheid, wie wij zijn valt daar ook niet helemaal mee samen. We zijn vrije wezens. Die vrijheid betekent echter niet dat we los verkrijgbaar zijn en alles kunnen en moeten doen wat we willen, maar het vermogen om in de relaties waarin we staan boven onszelf uit te stijgen en ons leven daarbinnen vorm te geven. Vrijheid, verantwoordelijkheid en uniciteit, zullen we concluderen, zijn de keerzijden van één piramide.

In ons zoeken naar ons 'unieke zelf', in onze neiging om originaliteit te overwaarden, blijken we kinderen van de Romantiek (veel sterker dan van 'De Verlichting', waarmee politiek geschermd wordt)

Waar komt de drang tot 'uniek zijn' vandaan? Altijd en overal hebben mensen de vraag naar zichzelf gesteld (volgens Saramago al 'sinds die dag in het grijze verleden dat een menselijk gezicht zichzelf voor het eerst in het gladde oppervlak van een waterplas herkende en dacht, Dat ben ik'¹⁴⁵). Maar de fixatie op het unieke zelf lijkt, in het licht van de geschiedenis der mensheid, een tamelijk recent fenomeen.

Dit rapport biedt geen ruimte voor een psychogram van ons moderne mensen, of voor een analyse van de vele pogingen daartoe. Het is overigens niet alleen voer voor psychologen, maar ook voor historici, sociologen, filosofen en theologen. Om onszelf in elk geval enigszins te begrijpen, moeten we de tijdgeest begrijpen die ons in z'n greep houdt. We doen een voorzichtige poging.

Het is in elk geval duidelijk dat we, zeker waar het het ideaal van zelfontplooiing betreft, meer kinderen van de negentiende-eeuwse Romantiek zijn, met haar nadruk op beleving, identiteit en authenticiteit, dan van de achttiende-eeuwse Verlichting met haar rationalisme, universaliteit en redelijkheid. Het is daarom opmerkelijk dat in het publieke debat de verwijzing naar de Verlichting (met hoofdletter en uitroepteken) zo'n dominante rol speelt. De Verlichting zou een fase zijn die de gesecculariseerde Westerlingen al bereikt hebben, maar waar vooral religieuzen, die nog ronddolen in de duistere middeleeuwen, nog 'doorheen' moeten. Kijken we naar de populaire interpretaties van dit gebod tot Verlichting – ik mag zijn wie ik ben, vinden wat ik wil en zeggen wat ik denk – dan lijkt er eerder sprake te zijn van 'Romantiek in een Verlichtingsjasje'.¹⁴⁶

145 Saramago, José, *De man in duplo : roman*, Amsterdam 2003, p.235.

146 Procee, Henk, 'Romantiek in een Verlichtingsjasje', Trouw 24 december (2004), Opinie.

Soms lijkt het dat hoe verder we de afgelopen eeuwen zijn gaan spreken over het ik, hoe onzekerder we over ons ik zijn geworden. In eerdere hoofdstukken hebben we al aangestipt hoe we langzaam zijn los gebroken uit traditionele verbanden. Lange tijd werd onze identiteit bepaald door onze plaats in de sociale orde. Natuurlijk was er een besef van een 'ik', een 'zelf', maar dat was ingeweven in de concrete relaties, in de gemeenschap, in de maatschappelijke, religieuze en kosmische orde. Als 'ik' waren we deel van een groter geheel en dat 'deel' was niet zonder het grotere geheel te begrijpen. De Verlichting was feitelijk niets meer of minder dan de leus van de opkomende burgerij die zich, in Duitsland vooral, tegen de adel verzette en, met name in Frankrijk, tegen de invloed van een oppermachtige kerk. De emancipatie van de burger van het gezag van kerk en adel vond haar filosofische neerslag in de bekende definitie van Immanuel Kant: 'het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft'. Voor Kant was die onmondigheid vooral een kwestie van gebrek aan moed. Vandaar dat hij aan toevoegde: *sapere aude*, ofwel: durf te denken.¹⁴⁷ Verlichting was dus vooral een denkbeweging, een ontwikkelingsproces, en zeker geen stadium dat wij na verloop van tijd bereiken, of waar we op een gegeven moment 'doorheen zijn'. Kant zou zichzelf dat in elk geval nooit hebben aangematigd en waarschijnlijk hebben gegruwd van de oppervlaktigheid van mensen die in naam van de Verlichting het 'vrije woord' verdedigen als 'mogen zeggen wat je denkt'. Verlichting betekende zeker: jezelf zijn, niet genukorf door welk gezag dan ook. Maar 'jezelf' was bij Kant, en bij andere Verlichtingsfilosofen, gemunt in universele termen. We zagen dat al in hoofdstuk 3. Eigenlijk was er van 'individualisering' op zich nog geen sprake. Het individu werd aangesproken op zijn verantwoordelijkheid. 'Jezelf zijn' hield in: je aan de universele wet houden die iedereen als redelijk wezen kan kennen. Moraal moest dus niet opgelegd worden door bevoegd of onbevoegd gezag, maar zelf worden toegeëigend. Het echte verlichte individu is, kortom, de autonome meester van zijn gevoelens en natuurlijke neigingen, die met zijn verstand de universele morele wet volgt en zo naar zedelijke vervolmaking streeft.

De 19^e-eeuwse Romantiek is deels een reactie op de Verlichting, vooral ook op het mensbeeld. De verschuiving van Verlichting naar Romantiek begint als in de loop van de 18e eeuw onder filosofen – Jean-Jacques Rousseau met name – de idee opkomt dat mensen wezens zijn met een 'moreel zintuig', een intuïtief gevoel voor wat goed en kwaad is.¹⁴⁸ Het kennen van goed en kwaad is niet alleen een rationele afweging, maar ook een kwestie van het

147 Het gaat hier om de eerste alinea van: Kant, Immanuel, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatsschrift* (1784) December, 481-494.

148 Taylor, Charles, *The ethics of authenticity*, Cambridge, MA [etc.] 1991, pp.46vv.

luisteren naar onze gevoelens. De moraal heeft een stem in ons innerlijk. Die stem, meende Rousseau, wordt maar al te vaak overstemd door onze – vaak sociaal aangemoedigde – hartstochten, die opspelen door onze afhankelijkheid van anderen, met name onze trots. Waar het hem om ging was het herstel van het authentieke morele contact met onszelf waardoor we morele wezens worden. Eigenlijk dus nog steeds het Verlichtingsideaal, maar met veel meer nadruk op ons innerlijk ‘gevoel’ als bron van die moraal.

Het zwaartepunt van deze nieuwe opvatting begon in loop van de tijd langzaam te verschuiven. Was de ‘innerlijke stem’ aanvankelijk vooral belangrijk omdat die ons vertelde wat juist was om te doen, langzamerhand krijgt dit contact met ons innerlijk een onafhankelijke en eigen morele betekenis. Het wordt iets dat we moeten bereiken om ware en volmaakte mensen te zijn. Vooral de achttiende-eeuwse Duitse filosoof Herder is van grote invloed geweest op dit ideaal: ieder mens heeft een oorspronkelijke manier van *mens-zijn*, een eigen maat, waarnaar hij op zoek moet. Het is deze versie die zich, aldus Charles Taylor en vele anderen, ‘diep in het moderne bewustzijn genesteld’ heeft. Er is een bepaalde manier van *mens-zijn* en dat is *mijn* manier. Mijn opgave, mijn roeping is het om mijn leven op die manier te leiden. Trouw zijn tegenover jezelf krijgt daarmee een nieuwe betekenis: als ik niet word wat ik diep in mezelf ben, dan faal ik in wat *mens-zijn* voor mij persoonlijk betekent. Dit ideaal werd versterkt door het principe van *originaliteit*. Ik ben volstrekt uniek. Niet alleen kan ik mijn leven niet vormen naar eisen van buitenaf – het is zelfs zo dat ik buiten mijzelf geen model, geen enkel voorbeeld kan vinden dat ik zou kunnen navolgen om tot mijzelf te komen. Dat kan ik alleen in mijzelf vinden. Het gaat er niet eens zozeer om wat ik ben, als ik het maar op mijn eigen manier ben. De gedachte een kopie te zijn van anderen is niet zelden een schrikbeeld van de moderne mens.

De menselijke maat is dus steeds meer geïndividualiseerd. Aan de ene kant was de Romantiek, als gezegd, vooral een reactie op de Verlichting. Men beschouwde het puriteinse, ascetische, rationalistische mensideaal als te beperkt en te hoog gegrepen. De mens wordt door passies gedreven, heeft allerlei duistere kanten en is veel minder vrij ten opzichte van invloeden van buitenaf dan het soevereine individu van de Verlichting. Ook al moet daarbij worden aangetekend dat de ongerichte en kwalijke passies vooral als sociaal product van een artificiële, onnatuurlijk samenleving werden gezien. Terug naar de natuur en naar het eigen innerlijk is het remediërende advies, in dat geval. De Romantiek was mede daarom de tijd van de vrijbuiters en bohémiens, van persoonlijke ervaring en van terug naar de natuur, van impulsiviteit, creativiteit en verbeelding, van het grote verlangen en lijden aan leven, *Weltschmerz*.

Aan de andere kant krijgt het individuele subject juist veel meer lading. Er ontstaat een nieuw zelfbewustzijn: de expressie van het unieke zelf. Het gaat niet meer zozeer om een universele moraal, om het algemeen menselijke,

maar om het unieke, het bijzondere van mensen, culturen en naties, om een geïndividualiseerde identiteit, die speciaal van mij is en die ik in mijzelf ontdek. Worden wie je bent is niet voldoen aan het algemene ideaal van redelijke, zedelijke wezens, maar het ontdekken en ontplooien wie je eigenlijk, diep van binnen, bent. Je identiteit ontleen je dus aan je eigen uniciteit en het vermogen dat unieke te zoeken en te verwerklijken in een zo authentiek mogelijk leven.¹⁴⁹ Deze opvatting van identiteit gaat hand in hand met het ideaal om 'eerlijk te zijn tegenover jezelf', tegenover 'jouw eigen wijze van zijn'. Hierin past het ideaal van het genie dat origineel moet zijn en dat maar al te vaak miskend wordt. *Originalitätswut*, zoals Kierkegaard het in zijn dissertatie uitdrukte. Het gaat om een zelfdramatisering die nog steeds een stempel op ons leven drukt.

We signaleren verschillende 'Romantische' vluchten uit de werkelijkheid, terugtrekkende bewegingen in een nostalgisch verleden, in een ideale toekomst of in ons ware zelf.

In hoofdstuk 1 wezen we op een merkwaardige ontwikkeling. Onderzoeken geven aan dat we ontevreden zijn met de wereld om ons heen, maar opvallend tevreden over de kwaliteit van ons eigen leven. Mensen blijken zich terug te trekken in samenhangen die nog wel te overzien zijn: het gezin, de familie, de vriendenkring. Dat domein is overzichtelijk, veilig, vertrouwd. Hoewel begrijpelijk, kent die ontwikkeling ook zorgelijke vertakkingen. Kennelijk nodigen de omstandigheden uit tot een vlucht uit de werkelijkheid, in onszelf, in de gemeenschap, in een zelfgecreëerd verleden of in de illusie van het eenvoudige, echte leven. Een romantische vlucht. De Duitse theoloog Jürgen Moltmann schreef die toe aan een groeiende 'ongelijktijdigheid' van ons bewustzijn. Ons bewustzijn stemt volgens hem niet meer overeen met de feitelijke verhoudingen waarin we leven (en een gebrek aan 'menselijkheid' ervaren). Technologische ontwikkelingen gaan te snel, geopolitieke verhoudingen groeien ons boven het hoofd, massamedia schotelen ons meer voor dan we verwerken kunnen. Het is een 'overlevingsstrategie' om te geloven dat het (publieke) leven dat we nu leiden niet het echte leven is. Moltmann onderscheidde drie vormen van deze ongelijktijdigheid: sociale romantiek, innerlijke emigratie en het utopisch bewustzijn.¹⁵⁰ Het utopisch denken, dat het echte leven in een gouden toekomst, een toekomstige heilsstaat, projecteert, was in de jaren '70, waarin Moltmann dit schreef, bloeiend. Inmiddels leek het een zachte dood gestorven, maar bijvoorbeeld

149 Vgl: Doorman, Maarten, *De romantische orde*, Amsterdam 2004, p.35.

150 Moltmann, Jürgen, *De mens : christelijke antropologie in de conflicten van deze tijd*, Bilthoven 1972, pp.53-62.

Hans Achterhuis, die het utopisch denken al ten grave had gedragen, stelt dat dit weer springlevend is, bijvoorbeeld onder de zogenaamde ‘anders-globalisten’.¹⁵¹ Ook de andere twee vormen lijken nog altijd vitaal.

‘Sociale romantiek’ verwijst naar de trend dat ons bewustzijn achterloopt op de ontwikkelingen van de concrete economische, sociale en politieke verhoudingen. Het bewustzijn cultiveert de herinnering aan vroeger tijden en maakt daar gouden tijden van: de goede oude tijd, toen alles overzichtelijk was, er nog saamhorigheid was, er nog wet en orde heerste, gezagsdragers nog echt gezag hadden. Dit is een onderstroom die de moderne industriële maatschappij van meet af aan heeft gekenmerkt: de ware, de totale, de harmonische mens, die de mens ooit was, is gedevalueerd tot massamens; het goede leven dat eens bestond is ontaard in het verknipte leven dat we nu leiden. Sociale romantiek is de overlevingsstrategie van de terugtocht. Een vorm daarvan is nostalgie. We lijken een gemeenschappelijk heimwee te koesteren naar de vermeende knusheid van weleer. We romantiseren het zaterdagavondgevoel, van ‘toen was geluk heel gewoon’ was. In de bioscoop bezoeken we de gezellige *remake* familiefilms, die onze jeugdsentimenten tot een zoete suikerspin draaien. Liever nog herkauwen we het oude, nemen we genoegen met het tweedehandse, dan dat we opnieuw de strijd aangaan – een strijd die toch al bij voorbaat verloren lijkt.

De romantische vlucht naar achteren stelt het verleden – toen alles nog oorspronkelijk, onbedorven en goed was – als norm voor het heden. Het voedt een conservatieve reactie tegen de afbraak, tegen de decadentie, waarin soms ook wordt teruggegrepen op de ‘oorspronkelijke’ ankerpunten: de kerk, het gezin, de bloedverwantschap, het vaderland. Misschien kunnen we in dit perspectief de gegroeide belangstelling voor ons verleden plaatsen, de herbeleving van de ‘Nederlandse identiteit’ de zoektocht naar een krachtiger wij-gevoel. Er is ook het verlangen naar het ‘eenvoudige’ harmonieuze, echte leven. Denk in dit verband aan de televisieprogramma’s over dertigers die uit hun goedbetaalde leventje stappen om hun droom te verwezenlijken: een biologisch hotel in Zuid-Frankrijk, een olijvenboerderij in Toscane. Bij miljoenen mensen – die het bekijken met een mengeling van afgunst (dat wil ik ook!) en leedvermaak (het blijkt vaak één en al tegenslag) – sluimert een heimwee naar oorspronkelijk leven dat de meesten van ons nooit hebben meegemaakt – het eenvoudige boerenleven, het buitenleven, het platteland.

De sociale romantiek is paradoxaal. Men verlangt wel terug naar ‘het tuinpad mijn vader’, naar het dorp waar saamhorigheid was en oom agent de boel in het snotje hield, maar niemand wil de sociale controle van toen terug, en de morele tirannie van de oude instituties (je moet immers wel

151 Achterhuis, Hans, *Utopie : eindexamencahier havo vanaf 2007 : domein filosofie*, Amsterdam 2006.

kunnen zeggen wat je denkt; Pim Fortuyn was volgens sommigen de verpersoonlijking van deze paradox). Men wil een schoon landje met blanke duintoppen, kleurige bloembollenvelden, molens en molenaars, zonder vuil en drukte; een selectieve herleving van het verleden, mooie boerderijen zonder uitgebuite dagloners, de Reeuwijkse plassen zonder turfstekers die in koud water staan en maar moeten afwachten of ze de volgende dag gezond weer aan het werk kunnen om iets te verdienen... Kan zo'n klein maar fijn landje bestaan zonder die vervelende en vervuilende industrie, havens, petrochemische industrie en een grote luchthaven?

Waar 'sociale romantiek' een vlucht naar achteren is, is 'innerlijke migratie' een vlucht naar binnen. Je trekt je terug uit je concrete leven, op jezelf. Je relaties, de verbintenissen die je bent aangegaan, je leven zoals het gelopen is – dat is allemaal maar betrekkelijk. Het is niet jouw echte 'ik'. De negentiende-eeuwse dichter P.A. de Génestet schreef: "Wees u zelf" zei ik tot iemand; Maar hij kon niet: hij was niemand.¹⁵² Dit komt dicht bij de ervaringen die de eerder genoemde Rico kende (zie hoofdstuk 2). Het punt is misschien niet zozeer dat je 'iemand moet zijn', maar dat we een idee van een 'zelf' hebben ontwikkeld dat als een 'black box' los staat van de rest. Is 'de ander' in ons 'ik' niet altijd meegegeven? We zijn alleen wie we 'zelf' zijn in relaties. We leven in een bepaalde maatschappij en een bepaalde cultuur, we hebben een bepaalde verhouding tot de mensen bij wie we zijn opgegroeid en tot de mensen met wie we omgaan. Die relaties hebben ons gevormd. Misvormd soms ook. Hoe dan ook, door die relaties zijn we geworden wie we 'zelf' zijn. Vaak krijg je de indruk dat in onze cultuur je 'ware zelf' haast los staat van concrete situaties en de relaties waarin je verknoot zit. Hoeveel mensen zijn er, in allerlei zelfhulp cursussen en meditatie trainingen, niet op zoek naar hun 'zuivere' zelf, alsof dat iets is dat van onder het puin van het alledaagse moet worden opgedolven?

Om misverstanden te voorkomen: natuurlijk kan het van belang zijn om door je eigen maskers en façades en door identiteiten die anderen je opleggen heen te breken. Je valt niet samen met wie je geworden bent. Een mens is meer dan een optelsom van zijn uiterlijke successen en mislukkingen. Risicovol wordt het als het 'zelf' romantisch los komt te staan van de mens die men geworden is. Daar zit een bepaald mensbeeld achter: de uiterlijkheden, de rollen die ik speel, die relaties, ben ik niet zelf, dat is niet mijn echte ik. Dat zit daarachter, diep in mij. Het grootste probleem is de suggestie die eruit volgt, namelijk de verbinding tussen 'word jezelf' en 'vind geluk'. Zelfontplooiing wordt een heilsleer, schreef de psycholoog H.C.J. Duijker eind jaren '70 al.¹⁵³ Een heilsleer die ook op de politiek haar weerslag heeft.

152 Génestet, P. A. de, *Complete gedichten*, Amsterdam 1930, p.273.

153 Duijker, H.C.J., 'De ideologie der zelfontplooiing', *Pedagogische Studiën* 53 (1976), 358-373.

De heilsleer van de zelfontplooiing is, ook politiek gezien, nog altijd springlevend. Die heilsleer gaat uit van een mensbeeld dat het individu en zijn ontplooiing los ziet van de verbanden waarin mensen zijn ingeweven.

De maatschappelijke en politieke doorwerking van die heilsleer zien we vooral vanaf de jaren '60. Dat decennium kenmerkt zich door een opleving van de 'romantische orde'.¹⁵⁴ Tegen de achtergrond van enerzijds kleinburgerlijkheid en anderzijds de sfeer van welvaart, van wetenschap, van vrijheid die haar schaduwen vooruit begon te werpen, is de uitbraak begrijpelijk. Die opleving van de romantiek die volgde, is bepalend geworden voor de identiteit van een hele generatie, de generatie 'babyboomers', de generatie Woodstock, de generatie Parijs 1968. Het hele romantische repertoire wordt herontdekt: het primaat van de jeugd (veel babyboomers profileren zichzelf nog steeds als de jongere generatie die zich tegen de ouderen, tegen het establishment afzet), de hang naar de natuur, naar natuurlijke eenvoud, naar spontaniteit, naar spiritualiteit en mystiek, naar escapisme (drugs bijvoorbeeld) en naar vrijheid, vooral naar vrijheid. Ook het politiek bewustzijn wordt hierdoor bepaald: jong tegenover oud, het nieuwe tegenover het gevestigde, ludiek tegenover formeel, vrij tegenover star en dogmatisch.

De politieke en maatschappelijke relevantie werd in die jaren vooral gevoed door de verbinding met het marxisme, of preciezer, tot het idealisme van de 'jonge Marx' dat zeker onder studenten aanslaat. Het kernbegrip is *vervreemding*. Het kapitalisme vervreemdt de arbeider van het resultaat van zijn arbeid en daarmee van echt *mens-zijn*. Het romantische mensbeeld van de jonge Marx is de utopie van de 'hele mens' die in harmonie is met zichzelf. De mens is niet alleen maar 'jager, visser, herder of een kritisch denkend mens', maar een wezen dat kan beslissen om vandaag dit te doen en morgen dat, "s morgens te jagen, 's middags te vissen, 's avonds aan veeteelt te doen en kritiek op het eten uit te oefenen', als hij daar zin in heeft, zonder ooit jager, visser, herder of criticus te worden.¹⁵⁵ Het ideaal is, kortom, de *all-round* mens, die vrij en helemaal zichzelf is, zich volledig kan ontplooiën, helemaal samenvalt met wie hij werkelijk is. Het zijn de sociale en politieke structuren die de mens van dat echte, harmonieuze *mens-zijn* vervreemden. Ze maken ons, zoals Herbert Marcuse zei, tot ééndimensionale mensen die zichzelf moeten terugwinnen uit hun vervreemding om te worden wat ze wezenlijk zijn.

Die nadruk op de maatschappelijke vervreemding en het zoeken naar harmonie slaat in de loop van de jaren 70 verder naar binnen. Het gaat niet

154 Die uitdrukking is van Maarten Doorman (Doorman, Maarten, *De romantische orde*, Amsterdam 2004).

155 Marx, K., *Die Frühschriften* (uitgegeven door Siegfried Landshut), Stuttgart 1953, p.361.

allereerst meer om structuren die vervreemden, maar om de vervreemding in onszelf. Emancipatiebewegingen – zeker het feminisme – leggen de nadruk op bevrijding uit die zelfvervreemding. We moeten onszelf ontdekken en ontplooien. De ‘mythe van de zelfontplooing’, noemde de andragoog A.J. Nijk dat.¹⁵⁶ Hij sprak om verschillende redenen bewust over een mythe. Ten eerste zag hij dat het verhaal heilig is. Kom er niet aan! In de tweede plaats lijkt het een leemte op te vullen die ontstaan is door het functieverlies van het christendom in onze samenleving. Ten derde bevat de zelfontplooingideologie componenten uit de wereld van het mythische denken. Daarbij dacht Nijk bijvoorbeeld aan het biologische groeimodel dat er achter zit: actualiseren wat we in potentie zijn, als een eikel die een eikenboom moet worden. Ook Duijker legde in zijn scherpe kritiek op het jargon in de onderwijswereld de nadruk op dit groeimodel.

De dominantie van het denken in termen van zelfontplooing – zeker in welzijnswerk en onderwijs, maar beslist ook in de politiek – wordt vooral toegeschreven aan de populariteit van de zogenaamde ‘humanistic psychology’. Daarbij moet vooral gedacht worden aan het werk van Abraham Maslow en Carl Rogers. De centrale gedachte is dat de mens een ‘essentiële natuur’ van zichzelf heeft, een potentieel dat geactualiseerd moet worden.¹⁵⁷ De mens is van nature goed. Het zijn de omstandigheden die de ontwikkeling van zijn essentiële natuur blokkeren. Je kunt denken aan fysieke beperkingen, aan ondermaatse scholing, aan krapte op de arbeidsmarkt, aan de relaties die teveel van jou vergen, aan onveiligheid, enzovoort. Die blokkades kunnen en moeten worden weggenomen door het bevorderen van politieke vrijheid, van keuzemogelijkheden van het individu, of bijvoorbeeld van technologische en medische ontwikkelingen.

Maslow ging uit van een vaste hiërarchie van lagere en hogere behoeften (de bekende naar hem vernoemde ‘piramide van Maslow’). Het begint met voedsel, dan volgt veiligheid, daarna saamhorigheid en sociale geborgenheid, vervolgens erkenning en zelfrespect en ‘ten slotte persoonlijke groei, creatieve zelfontplooing en zelfverwerkelijking’. Pas wanneer aan alle lagere behoeften is voldaan, komt de mens dus aan zelfverwerkelijking toe. De meeste mensen halen dat niveau nooit en blijven al op één van de onderste treden hangen. Maslow zelf kwam bij een onderzoek onder 3000 studenten slechts één ‘zelfverwerkeliijker’ tegen.¹⁵⁸ Dat deed aan de populariteit van zijn theo-

156 Nijk, A.J., *De mythe van de zelfontplooing : en andere wijsgerigandragogische opstellen*, Meppel [etc.] 1978.

157 Maslow, Abraham H., *Motivation and personality*, New York etc. 1970. *Op. cit.*: Duijker 1976, p.362.

158 Duijker, H.C.J., ‘De ideologie der zelfontplooing’, *Pedagogische Studiën* 53 (1976), 358-373, p.359.

rie weinig af. Integendeel, het versterkte de gedachte dat de omstandigheden van de meeste mensen nog steeds zo onwaardig zijn dat ze niet tot ontplooiing kunnen komen. We moeten er dus voor zorgen dat de maatschappelijke structuren veranderen, dat mensen door de bevrediging van lagere behoeften aan zelfverwerkelijking toekomen.

Nijk sprak, als gezegd, over een mythe. Duijker over een heilsleer. Aan de ontplooiingsideologie ligt immers ‘de pretentie ten grondslag de kwaliteit van een menselijk leven te kunnen beoordelen’. Die pretentie kan niet alleen berusten op een bepaalde inschatting van de mens, maar ook op een ideaal van goed *mens-zijn* waarnaar we moeten streven. Of beter gezegd, de inschatting van de mens wordt hier door *een ideologische visie op mens-zijn* bepaald (RIAGGs hebben in bepaald opzicht de taak van dominees overgenomen). Maar wat is dat? Wat is een goed mens? De mens die zo veel mogelijk zijn potenties geactualiseerd heeft? Welke dan? De talenten die al manifest zijn (het kind dat als kleuter al goed kon tekenen)? Of ook de latente talenten? Maar hoe kunnen we die kennen? Misschien school er in de middeleeuwse schoenlapper die zijn vak maar niet onder de knie kreeg wel een goede systeembeheerder. Was hij een beter, want een meer ontplooid mens geweest als er in zijn tijd computers hadden bestaan? En hoe zit het met antisociale talenten? Moet de zeer getalenteerde oplichter de kans krijgen om zichzelf te ontplooiën? Natuurlijk niet, maar waarom niet? Uiteindelijk komen we met de ideologie van de zelfontplooiing niet verder dan een naturalistische opvatting van wat een goed mens is. Het gaat om zijn natuurlijke aanleg. Er gelden geen externe criteria. Toch pretendeert men de kwaliteit van menselijk leven te kunnen beoordelen. Je bent meer mens als je je meer ontplooit. In de visie van Maslow wordt iemands persoonlijkheid gekenmerkt door het niveau van behoeften dat hij weet te bevredigen. De omstandigheden waarin je leeft, de relaties waarin jij staat, zijn slechts contingenties, attributen die behulpzaam kunnen zijn, maar vaker jouw ontplooiing belemmeren. Uiteindelijk betekent dat het recht van de sterkste. De boom die groeit uit de eikel heeft licht nodig en ruimte – ten koste van andere bomen.

Nu kun je stellen dat het denken in termen van zelfontplooiing, dat in de tijd van Nijk en Duijker nog de agenda bepaalde, inmiddels door de kritiek erop is ingehaald. Kritiek die vooral opkwam door de onwerkbaarheid en ontsporingen van dit ideologisch denken.¹⁵⁹ In het onderwijs heeft ‘zelfontplooiing’ inmiddels plaatsgemaakt voor het meer pragmatische ‘competentiegerichte’ leren, waarin het niet zozeer gaat om de vraag hoe je bij ieder kind het eigen unieke zelf, een ruwe diamant nog, kunt ontwikkelen en

159 Zie bijv. Duyvendak, Jan Willem, *De planning van ontplooiing : wetenschap, politiek en de maakbare samenleving*, Den Haag 1999.

bijslippen, maar om de vraag hoe je ieder kind die vaardigheden kunt bijbrengen die hem op weg helpen op de flexibele arbeidsmarkt. Ook kijkt men intussen bijvoorbeeld kritischer naar subsidies voor kunstenaars, nu de kunstuitleen volstaat met gesubsidieerde kunstwerken van potentiële Picasso's die staan te verstoffen.

Toch is het denken nog springlevend, zoals we in de vorige paragraaf beweerden. De kern van onze kritiek is dat de omstandigheden waarin de mens leeft als 'toevalligheden' worden beschouwd, als niet-wezenlijk voor wie jij zelf bent. Ze kunnen weliswaar behulpzaam zijn om te worden wie je bent, zo wordt geredeneerd, maar vaak ook hinderlijk. Hoe dan ook, de gedachte is dat jouw 'zelf' er uiteindelijk los van staat. Wij willen zeker niet het omgekeerde beweren, namelijk dat de mens samenvalt met zijn omstandigheden, maar wij zijn wie we zijn in en door het web van de relaties waarin we zijn ingeweven, de omstandigheden waarin we leven en werken, onze mentale en fysieke gesteldheid, enzovoort, *en vooral door de manier waarop wij daar zelf mee omgaan, het een plaats geven in ons levensverhaal*. Door ons 'zelf' los te koppelen van die gegevens leggen we onszelf een onrealistische zelfdwang op die onze sociale en psychische grenzen uit het oog verliest.

Wij zijn altijd al in gemeenschappen en verbanden opgenomen. Zonder een gemeenschap van mensen zou ik als 'ik' helemaal niet ontstaan zijn. Wij kunnen ons ontstaan niet in actieve werkwoorden vatten. We worden verwekt en geboren. Ons bestaan, schrijft Paul van Tongeren, wordt van meet af aan door een *grondige passiviteit* gekenmerkt.¹⁶⁰ Ben 'ik' er eenmaal, dan ben ik zoon (wat niet zonder ouders gaat), of collega (waar ik collega's voor nodig heb), of moeder (wat alleen met kinderen gaat). Er bestaat geen autonoom ik dat onder al die relaties ligt. Als je die relaties wegdenkt, blijft er van mij niets over.

Dat wil, nogmaals, niet zeggen dat wij samenvallen met onze relaties, of dat alle relaties vergelijkbaar en even sterk moeten en kunnen zijn. De relatie met de caissière bij de supermarkt is anders dan die met je dochter.

Sommige relaties zijn kortstondig en vooral functioneel, andere duren een leven lang. Maar er is nooit een absoluut onderscheid te maken tussen functionele en 'wezenlijke' relaties.

Vrijheid begint bij zelfaanvaarding en is een vrijheid in verantwoordelijkheid. Hoewel de omstandigheden waarin we leven bepalend zijn voor wie we zijn, wordt wie we zijn ook bepaald door de manier waarop we met die omstandigheden omgaan.

160 Vgl. Tongeren, Paul Van, 'Mens zijn in relaties : erkenning en zorg', *Streven : cultureel maatschappelijk maandblad* 68 (2001) 11, 963-973 (11).

We kunnen onszelf niet isoleren van het net van sociale en maatschappelijke betrekkingen waarin we bestaan. Een 'ik' als abstract wezen – losgeweekt van sociale verbanden – bestaat niet. We kunnen nog een stap verder gaan. Die maatschappelijke verbanden horen wezenlijk bij het *mens-zijn*. Dat hebben we in hoofdstuk 4, waarin we het mensbeeld uit Genesis bespraken, al onderstreept. Een persoon is alleen maar persoon in de mate waarin hij in relatie staat tot anderen. Maar: moet je niet eerst een persoon zijn vóór je in een relatie tot anderen kunt staan? Word je anders niet tot die relatie gereduceerd? Dat is de vraag naar de vrijheid van de individuele persoon. Vanuit een christen-democratisch perspectief is die 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.¹⁶¹ Dat is geen opgelegde verantwoordelijkheid, geen zelfredzaamheid. 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. Dat zullen we hier uitwerken.

Vrijheid begint met zelfaanvaarding. Dat wil zeggen, met het accepteren van jezelf in de relaties waarin je staat, je geschiedenis, je sterke kanten, je fysieke beperkingen, je emoties, je angsten en andere affecten. Die acceptatie is iets anders dan berusting. Het heeft te maken met de aanvaarding van het leven in al zijn verschijningsvormen. In religieuze visies op de mens, zeker in christelijke, betekent dit een bevrijding van de mens uit de focus op zichzelf, op zelfverwerkelijking door van alles te moeten, op zelfrechtvaardiging door je voortdurend waar te maken. Luther (en in zijn spoor bijvoorbeeld Kierkegaard) wees erop hoe dit het leven kan overbelasten en daarmee tot een gebrek aan zelfacceptatie kan leiden.

Met die formulering is er aansluiting te vinden bij wat er door psychologen in de loop van de twintigste eeuw over menselijke zelfrechtvaardigingsmechanismen en over processen van zelfaanvaarding en levensbeaming was geschreven. Dat dat iets anders is dan berusten in je lot zullen we verderop nog benadrukken.

Die 'acceptatie van de acceptatie' is ook in de twintigste-eeuwse psychologie van groot belang. Carl Rogers bijvoorbeeld – met Maslow de grondlegger van de humanistische psychologie – stelt nadrukkelijk dat je jezelf pas kunt accepteren als je weet dat je geaccepteerd bent.¹⁶² Zeker in de populistische

161 Niebuhr, Reinhold, *Geloof in de politiek*, Bussum 1970.

162 Rogers, Carl R., *Intermenselijk : problemen van het mens-zijn*, Amsterdam 1977.

varianten van ‘counseling’ psychotherapie wordt dat al snel ‘alles wat jij als ‘jij’ doet is goed want dat ben jij’. De christelijke visie op de zelfacceptatie verschilt hier wezenlijk van. Vooral door de morele dimensie. Verkeerde keuzes worden niet goedgepraat of werd geredeneerd (omdat iedereen fouten maakt, omdat het met jouw karakter te maken heeft, enzovoort). Niet alles wat ik doe is goed omdat ik nu eenmaal ben wie ik ben. Ik word aanvaard als persoon die de vrijheid heeft om morele keuzes te maken. Het ‘ja’ tegen mij is niet bij voorbaat een ‘ja’ tegen al mijn daden, maar wel onvoorwaardelijk een ‘ja’ tegen mij als persoon. Persoon als deel van de gemeenschap, persoon in relatie tot anderen, tot de schepping, tot God. Het bevrijdende is daarom niet ‘jij mag zijn wie je bent’, maar ‘jij als persoon bent van belang’, ‘we hebben jou nodig’. Mens, waar ben je?

Jezelf zijn heeft dus niet alleen maar te maken met het ontwikkelen van je talenten, maar ook met de situatie waarin je leeft en waarin een beroep op die talenten wordt gedaan. Je kunt een meesterpianist willen zijn, daar zelfs het talent voor hebben, maar in een oorlogssituatie wordt er een ander appèl op jou gedaan. Je kunt in die oorlog ook je rechterarm verliezen en niet, zoals de concertpianist Paul Wittgenstein, een Maurice Ravel hebben die speciaal voor jou een stuk voor één hand componeert. Dat maakt jou niet minder mens. Wat jou als mens bepaalt, is hoe je omgaat met jouw situatie, met de mensen die op je pad komen, met je eigen gevoelens en angsten (Ab Klink verwijst in dit verband naar de romanfiguur Sonja uit *Schuld en boete* van Dostojevski: ‘Wat opvalt is dat Sonja haar geloof niet verliest, de wereld niet bekladt, cynisch of moedeloos wordt, maar de mens – gezien ook zijn achtergronden – achter het kwaad (Raskolnikov) juist voluit accepteert, om van daaruit toch zicht te houden op het hogere plan, op het goede in de werkelijkheid, ook in morele zin. Kwaad blijft kwaad, maar wordt niet hardvochtig veroordeeld, vooral niet omdat uiteindelijk God ons niet zo oordeelt, maar ons in de Evangeliën vergevend tegemoet komt. Bevestiging is hier tegelijk, of beter: beoogt per se tegelijk verheffing¹⁶³). Dat is wat anders dan berusting. Het heeft te maken met verantwoordelijkheid nemen en krijgen, verantwoordelijkheid als een ‘antwoordelijkheid’, die appelleert aan de kern van jouw *mens-zijn*: dat je een antwoordend wezen bent.¹⁶⁴

Die gedachte is sterk uitgewerkt in de zogenaamde logotherapie van de joodse psychiater Viktor Frankl, die in de levensbeschouwelijke onderbouwing

163 Klink, A., ‘Het uithoudingsvermogen van burgerzin’, *De terugkeer van de mens : uit de ban van het cartesiaanse denken : essays over waarden en normen*, eds. Bart Gijsbertsen & Jan Willem Kirpestein, Zoetermeer 1999, 82-98, p.91.

164 Zie voor reflecties op de mens als ‘antwoordend’ wezen: Geertsema, H. G., *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam 1992; Buijs, Govert (ed.), *Homo respondens : verkenningen rond het mens-zijn*, Amsterdam 2005.

van zijn theorie nauw aansloot bij het mensbeeld van Genesis.¹⁶⁵ De logotherapeut gaat met de patiënt op zoek naar de verborgen logos, dat is: de betekenis van zijn bestaan. Die betekenis van de mens ligt volgens Frankl buiten die mens zelf, buiten zijn psychische en fysieke bepaaldheid, in de erkenning dat hij wordt aangesproken. Zelfverwerkelijking (en geluk) is daarom nooit doel op zich, maar een 'bijproduct', een bijproduct van 'zelfverheffing', van boven jezelf uitstijgen. Als je zelfverwerkelijking, zin van je leven, op zichzelf nastreeft, dan bereik je het nooit. 'Het menselijke bestaan is in wezen zelftranscendentie en niet zelfverwerkelijking.'

Dat mensen zoeken naar zin, naar betekenis, is voor Frankl een primaire drijfveer van de mens. Het heeft te maken met de 'transcendentale openheid' van de mens die we in hoofdstuk 4 bespraken. Mensen willen boven zichzelf uitstijgen. Ze kunnen zich niet bij gedane zaken neerleggen. Ze zijn op zoek naar meer. Dat 'meer' haal je volgens Frankl niet uit jezelf. Betekenis komt niet uit onszelf, maar komt op ons af, in het beroep dat door onze omgeving op ons gedaan wordt.

Frankl was daarom veel minder geneigd om in het verleden van zijn patiënten te gaan graven dan veel van zijn collega's. 'De logotherapie richt zich veeleer op de toekomst, dat wil zeggen, op de taken en zinvolle doelstellingen die de patiënt in zijn toekomst zal moeten verwerkelijken.' Zelftranscendentie is dus niet boven jezelf uitstijgen 'ins Blaue hinein', maar heeft te maken met de *toekomst*. Het is de mogelijkheid van de mens om vanuit de toekomst naar zichzelf te kijken en het heden te zien als iets dat veranderbaar is richting die toekomst. Betekenis geven aan je leven heeft daarom te maken met het leven in een spanningsveld tussen 'hetgeen men is' en 'hetgeen men moet worden'. Dat spanningsveld is typerend voor *mens-zijn*. Geestelijke gezondheid gaat in Frankls ideeën niet over 'innerlijke harmonie' en 'evenwicht', maar over de vraag hoe je overeind blijft in dit spanningsveld. Dat kan alleen als je een reden tot leven hebt, een reden die je boven jezelf doet uitstijgen, ook in moeilijke omstandigheden. 'Ik durf te beweren, dat niets ter wereld een mens dermate effectief kan helpen zelfs de gruwelijkste levensomstandigheden te verdragen, als de wetenschap dat zijn leven inhoud en betekenis heeft.' Als overlevende van het concentratiekamp wist Frankl waar hij over sprak. Nu beseft Frankl ook dat we in onze moderne samenleving steeds meer op onszelf zijn aangewezen. De traditionele verbanden waarin dat beroep op ons werk gedaan zijn veel minder vanzelfsprekend geworden. In onze hedendaagse 'globaliserende' wereld geldt dat nog meer dan in de tijd dat Frankl zijn theorie ontwikkelde. Je kunt wel vaststellen dat zingeving te maken heeft met een bijdrage kunnen leveren aan de wereld, maar waar moet

165 Frankl, Viktor E., *De zin van het bestaan : een inleiding tot de logotherapie*, Rotterdam 2002.

iemand als Rico, die we in hoofdstuk 2 tegenkwamen, beginnen? Voor Frankl gaat het erom dat je die uitdagingen herkent en erkent in de meest alledaagse situaties. Natuurlijk leven we niet meer in duidelijk geprofileerde, afgegrensde gemeenschappen. Maar we leven nog steeds in families, in buurten, enzovoort. Leven is nog steeds voortdurend uitgedaagd worden in uiteenlopende situaties. Voor iedereen is dat anders. 'Ieder mens wordt door het leven ondervraagd en hij kan zich slechts verantwoorden tegenover het leven, door zijn eigen leven te verantwoorden. Hij kan slechts gehoor geven aan het leven door verantwoordelijkheid te dragen voor zijn eigen leven.' Die erkenning is voor Frankl een erkenning van de vrijheid van de mens. Zijn opvattingen waren vooral een protest tegen de gangbare psychotherapie, vooral op het mensbeeld daarachter: de mens als onvermijdelijk resultaat van biologische, psychologische en sociologische factoren. In zijn 'gerehumaniseerde' psychiatrie maakte het mechanistische mensbeeld plaats voor mensbeeld waarin vrijheid tot keuze en verantwoordelijkheid centraal staan. De concentratiekampen zag Frankl bij wijze van spreken als 'levende laboratoria'. Ook in deze mensonterende omstandigheden, die voor iedereen min of meer hetzelfde waren, werd duidelijk dat sommigen zich als zwijnen en anderen zich als heiligen gedroegen. De mens draagt beide mogelijkheden in zich – welke verwerkt wordt hangt af van zijn keuze, niet van zijn levensvoorwaarden. Vrijheid betekent in dit opzicht dat je altijd boven de omstandigheden waarin je zit kunt uitstijgen (zelftranscendentie), dat je altijd, hoe beperkt ook, de keuze hebt hoe je met die omstandigheden – en je eigen reacties daarop – omgaat. Hoewel de omstandigheden waarin we leven bepalend zijn voor wie we zijn, wordt wie we zijn uiteindelijk bepaald door de manier waarop we ermee omgaan. We zijn nooit tot onze prikkels, driften, sociale structuren, et cetera te reduceren. Onze waardigheid ligt in onze aansprakelijkheid, in het beroep dat op ons wordt gedaan en de keuze die wij hebben om daarop te antwoorden. Een politieke vertaling naar vandaag zou betekenen dat we hoe dan ook volhouden dat de mens nooit helemaal gedetermineerd is door de 'globaliserende' sociale, politieke en economische omstandigheden. De mens heeft een absolute, eeuwige waarde; hij gaat niet op in het accidentele, het tijdelijke en het onmiddellijke. Hij valt nooit samen met en is nooit helemaal afhankelijk van wat Vrouwe Fortuna voor hem in petto heeft. Tegelijkertijd maakt hij deel uit van de concrete, historische, vergankelijke werkelijkheid. Waardigheid betekent zeker zelfactualisatie. Maar dat is wat anders dan de Romantische 'originaliteitswoede'. Het gaat erom hoe jij vormgeeft aan je leven in de concrete verbanden en betrekkingen waarin er een beroep op jou wordt gedaan.¹⁶⁶

166 Vgl. Klink, A., 'Het uithoudingsvermogen van burgerzin', *De terugkeer van de mens : uit de ban van het cartesische denken : essays over waarden en normen*, eds. Bart Gijsbertsen & Jan Willem Kirpestein, Zoetermeer 1999, 82-98, pp.82-98.

Het mensbeeld van de vrije en verantwoordelijke mens, de centrale gedachte van het *personalisme*, is het uitgangspunt voor ons denken over de menselijke maat in de politiek, al moeten we oppassen niet in de valkuil van een neoromantisch gemeenschapsideaal te vallen.

In hoofdstuk 1 verwezen we naar het begin van de christen-democratie, de reflectie op de negentiende-eeuwse sociale kwestie. Anders dan het socialisme begon de christen-democratie bij de ontplooiing van de individuele mens. Die persoon is geen losstaand individu, maar bestaat in en door de sociale en maatschappelijke verbanden waarin hij leeft. De pauselijke encycliek *Quadragesimo anno* uit 1931, een reflectie op 40 jaar *Rerum novarum*, geeft drie redenen voor de ontplooiing van de individuele persoon. Ten eerste is elke persoon drager van fundamentele rechten ten opzichte van samenleving en staat. Dat betekent dat de staat die rechten moeten waarborgen. Ten tweede is de mens met zijn gerichtheid op de samenleving door God geschapen. Van God heeft hij de opdracht gekregen zich zoveel mogelijk te ontplooiën, tot eer van God, en om het ‘tijdelijke en eeuwige welzijn’ te bereiken door zijn eigen roeping te volgen. Ten derde komt de mens pas aan zelfverwerkelijking toe door concreet te handelen. Als de gemeenschap individuele personen die handelingsvrijheid ontzegt, bijvoorbeeld door individuen verantwoordelijkheden te ontnemen, blokkeert zij individuele personen in hun mogelijkheid om zich emotioneel, geestelijk en mentaal te ontwikkelen, om te ‘worden wie ze zijn’. Het primaat ligt dus bij de individuele persoon, een persoon in gemeenschappen. Oswald von Nell-Breuning, de ‘ghostwriter’ van *Quadragesimo anno*, benadrukt dit in één van zijn vele werken zo: ‘Als de samenleving er is voor mensen, waaruit en waarin ze bestaat, en niet omgekeerd, dan kan het niet anders dan dat dít haar *zin* is: deze mensen zoveel mogelijk helpen bij de ontplooiing en vervulling van hun *mens-zijn*, of ze in elk geval niet daarin te hinderen of te beknotten.’¹⁶⁷ Dat primaat van de individuele persoon is vooral in het zogenaamde *personalisme* sterk uitgewerkt (bijvoorbeeld in het denken van Jacques Maritain¹⁶⁸). *Mens-zijn* is een proces, een proces van zelfkeuze en zelfverwer-

167 Nell-Breuning, Oswald von, *Gerechtigkeit und Freiheit : Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wenen [etc.] 1980, pp.14-15: ‘Wenn die Gesellschaft für die Menschen, aus denen und in denen sie besteht, da ist und nicht umgekehrt, dann muß eben dies wohl ihr Sinn sein: diesen Menschen soviel wie möglich zur Entfaltung und Erfüllung ihres Menschturns zu verhelfen, auf keinen Fall aber sie daran zu hindern oder zu beeinträchtigen.’

168 Volgens Maritain wortelt de mogelijkheid om de samenleving in vrijheid op te bouwen uiteindelijk in de roeping van de mens om zichzelf als sociaal wezen te ontplooiën (Maritain, Jacques, *Mens en staat*, Tielt [etc.] 1966).

kelijking, van groei. Het morele, zedelijke leven is voortgang op weg naar eeuwige doel. Van daaruit wordt benadrukt dat de mogelijkheid om de samenleving in vrijheid op te bouwen wortelt in de roeping van de mens om zichzelf als sociaal wezen te ontplooien.¹⁶⁹

Dat is een onvervreemdbaar uitgangspunt van het christen-democratisch denken over mens en samenleving. Tegelijkertijd is het ook een valkuil. De neiging bestaat om de onmiddellijke relaties, de zogenaamde ik-jij-relaties, als maatgevend te zien voor alle relaties en maatschappelijke verbanden waarin we leven. De achterliggende gedachte is dat alleen in dat soort relaties de mens volledig mens wordt. Hij is daarin nooit een nummer, maar altijd een persoon, een subject. Het kenmerkende van dit soort relaties is de directe aanspraak, de dialoog, tussen het 'jij' en het 'ik'. Die herontdekking van het leven in dialoog vinden we bijvoorbeeld bij de joodse denker Martin Buber. Hij schrijft: 'Ook de gorilla is een individu, ook de termietenstaat is een collectief, maar ik en jij komen in onze wereld alleen voor, omdat de mens bestaat, dat wil zeggen: het ik is er slechts vanuit de verhouding tot het jij'.¹⁷⁰ Dit dialogisch leven heeft z'n oervorm in de relatie tot God. Zie Genesis. God vormt het 'ware jij' tegenover het blijvende 'ik' van de mens. Menselijke ik-jij-relaties zijn uiteindelijk de aardse spiegel van het 'eeuwige Jij' en omgekeerd is dat 'eeuwige Jij' voor mensen alleen toegankelijk via het 'jij' van de naaste. Dat wil zeggen, in kleine, overzichtelijke gemeenschappen waarin iedereen elkaar kent, erkent en respecteert (dat is althans de populaire interpretatie van Bubers denken). Dat klinkt aantrekkelijk voor de mens die zich in de onpersoonlijke, 'globaliserende' wereld verloren voelt. Maar is het werkelijk een basis voor een politiek op menselijke maat? Kleine gemeenschappen, waarin de verantwoordelijkheid van persoon tot persoon tot uitdrukking komt in de dialoog tussen 'ik' en 'jij', worden dus als maatgevend gezien voor grotere verbanden. Het probleem daarbij is dat er een te sterke scheiding wordt gemaakt tussen wat je 'ik-het-verhoudingen' en 'ik-jij-verhoudingen' kunt noemen. Het eigenlijke mens-zijn vind je alleen in die ik-jij-relaties. Dat is een fundamentele en belangrijke kritiek op het individualistische Romantische denken over zelfontplooiing. Maar nog steeds wordt de wereld van het werk, het verkeer, de economie, de consumptie, kortom de dagelijkse omgang met 'de dingen' tot oneigenlijk *mens-zijn* veroordeeld.¹⁷¹

169 Zie ook: *Gaudium et Spes* 12: 'De mens is immers krachtens zijn diepste aard een sociaal wezen, en zonder betrekkingen met anderen kan hij niet leven en zijn gaven niet ontplooien.'

170 Buber, Martin, *Dialogisches Leben : gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, Zürich 1947, p.458 (op. cit. Moltmann, Jürgen, *De mens : christelijke antropologie in de conflicten van deze tijd*, Bilthoven 1972, p.106).

171 Moltmann, Jürgen, *De mens : christelijke antropologie in de conflicten van deze tijd*, Bilthoven 1972, p.108.

Ik-jij-relaties zijn spontaan en direct. We kijken elkaar in de ogen. Om die directe relatie te 'institutionaliseren', dat wil zeggen, om die blijvend vorm te geven in de samenleving, zijn we echter aangewezen op zakelijke bindingen en instituties. Het is een illusie om te denken dat we alleen maar in die spontane en directe relaties kunnen leven en dat we de menselijkheid in onze 'globaliserende' wereld kunnen waarborgen door het moderne maatschappelijke verkeer te 'repersonaliseren'. De vrouw achter de kassa in de supermarkt mag dan wel een bordje dragen met haar naam erop, ik hoef geen ik-jij-relatie met haar aan te gaan om mijn boodschappen af te rekenen. Het is doodvermoeiend en bovendien onwenselijk om alle maatschappelijke verbanden tot ik-jij-relaties om te vormen. Politieke en economische processen kunnen niet tot een 'één-op-één-moraal' herleid worden. Ook het ideaal van 'leven in dialoog' wordt daardoor gauw een romantische vlucht uit de werkelijkheid, in kleine, warme gemeenschappen.

Dat betekent nu weer niet dat de centrale gedachte van het personalisme, het mensbeeld van de vrije en verantwoordelijke mens, niet leidend zou moeten zijn bij het denken over de inrichting van onze samenleving. In het WI-rapport *Gaven in overvloed* (1996), waarin eenzelfde aarzeling klinkt bij het personalisme, wordt gewezen op het werk van de Franse filosoof Paul Ricoeur.¹⁷² Die kon niet om de centrale gedachte van het personalisme heen, het relationele aspect, maar zag grote bezwaren bij de rigide maatschappelijke en politieke uitwerking ervan. Daarom onderscheidde hij drie soorten relaties die voor het menselijk bestaan relevant zijn: de relatie van het individu tot zichzelf, de relatie tot de ander in nabijheid (de korte relatie) en de relatie tot de andere die ver weg is (de lange relatie via instellingen). In de eerste relatie wordt zelfachting gekoppeld aan de zorg voor het zelf. In de tweede, de korte relatie, wordt de bezorgdheid voor de ander verbonden met zorg voor de ander. In de derde, de lange relatie met elke ander wordt de wens van de rechtvaardige instellingen verbonden met de zorg voor die instellingen. In die verschillende relaties gelden verschillende maatstaven. In de korte relaties is vriendschap de maat, in de lange relaties rechtvaardigheid. Dat betekent dus niet dat de directe relatie niet van groot belang is voor de kwaliteit en menswaardigheid van onze samenleving, maar dat relaties op verschillende manieren vorm krijgen. In de politiek gaat het ook over lange relaties en dus over rechtvaardigheid. Dat ideaal van 'publieke gerechtigheid' krijgt in de christen-democratische visie echter vooral vorm door bij de ontplooiing van de individuele personen in hun sociale verbanden te beginnen. Korte en lange relaties grijpen voortdurend op elkaar in (zie het leven van de Rico's in de globaliserende wereld). Vanuit

172 WI-CDA, *Gaven in overvloed : Europees cultuurbeleid in christen-democratisch perspectief*, Den Haag 1996, p.62-63.

de christen-democratische mensvisie is de kernvraag hoe we de omstandigheden zo kunnen ombuigen dat een 'personale ordening' (zie boven: Guardini) mogelijk is.¹⁷³ Dat wil zeggen: hoe kunnen mensen zo gestimuleerd en toegerust worden dat ze de verbanden waarin ze leven op persoonlijke wijze kunnen toe-eigenen en vormgeven, en wel op zo'n manier dat de sociale omstandigheden niet in de weg staan van persoonlijke groei en ontwikkeling (of dat zij bruut op zichzelf worden teruggeworpen), maar dat deze hen daarbij juist helpen en toerusten?

Hoe de antropologische reflectie daarop in de afgelopen hoofdstukken aanknopingspunten zou kunnen bieden voor een politiek op menselijke maat is de vraag die we in het laatste hoofdstuk, terugblikkend, zullen aanstippen.

173 Guardini, R., *Peilingen van het christelijk denken*, Tielt [etc.] 1955, p.55.

7 Samenvatting en vooruitblik

We vatten de belangrijkste lijnen die we in dit rapport hebben uitgezet samen

Staat de menselijke maat van onze samenleving op het spel? Die vraag stelden we in hoofdstuk 1 met klem aan de orde. Een nieuwe ‘sociale kwestie’, suggereerden we zelfs. In een wereld waarin politieke en economische verhoudingen meer en meer mondiaal worden en we tegelijkertijd steeds meer op onszelf worden teruggeworpen, beginnen we op die arme Gulliver te lijken. We kunnen zo moeilijk onze juiste maat vinden.

Die menselijke maat, zo stelden we voorop, is niet overal en voor eeuwig geijkt. Vroeger – misschien een paar decennia, misschien een paar eeuwen geleden – leek dat wellicht zo. In traditionele gemeenschappen waarin alles en iedereen een min of meer vaste plaats had, leek onze ‘maat’ grotendeels voorgegeven en dus vanzelfsprekend. Voor wie die traditionele samenlevingspatronen als ijkpunt neemt voor de menselijke maat, zijn hedendaagse ontwikkelingen als individualisering, commercialisering, globalisering, pluralisering en technologisering per definitie ‘mateloos’. Van meet af aan hebben wij in dit rapport geprobeerd om de *ambigüiteit* van moderne ontwikkelingen te erkennen. Zo leven we in een ‘risicomaatschappij’ die aan chronische onzekerheid lijdt, maar ook in een ‘kansenmaatschappij’ waarin mensen niet meer bij voorbaat in voorgegeven patronen zitten vastgeroest en waarin instituties mensen in staat stellen om zich als unieke menselijke persoon te ontwikkelen. Maar die ontwikkeling is vervolgens weer in die zin algemeen menselijk dat zij daar plaats vindt waar mensen hun persoonlijke kenmerken en omstandigheden in verantwoordelijkheid op zich nemen. Dat vergt weer wel dat zij daartoe toegerust worden en dat er instituties zijn die hen in staat stellen om verantwoordelijkheid te dragen in de moderne contexten.

In lijn met de christen-democratische traditie benadrukten we het belang van vitale eigentijdse maatschappelijke *instituties*, dat wil zeggen, instituties die ‘mee ademen’ met de ontwikkeling van ons leven en samenleven. De christen-democratische visie op de maatschappelijke ordening vloeit rechtstreeks uit het mensbeeld voort. Mensen zijn geroepen om in vrijheid en verantwoordelijkheid aan hun samenleven vorm te geven. Een samenleving die op ‘menselijke maat’ is gesneden is een samenleving waarin maatschappelijke instituties en verbanden mensen daarvoor de ruimte kunnen bieden en mensen daartoe kunnen toerusten. Een ‘personale ordening’ dus. Als relationele en maatschappelijke wezens leven mensen in voorgegeven verbanden, maar ze zitten daarin niet, als in een keurslijf, opgesloten. Die verbanden bieden mensen aanknopingspunten om concreet uitdrukking te geven aan hun betrokkenheid op medemens en samenleving en mensen geven die verbanden door die verantwoordelijkheid ook mede vorm.

Religieuze en levensbeschouwelijke inzichten zijn daarbij ook in het politieke domein van wezenlijk belang. We wezen in hoofdstuk 2 op een manier van denken die niet alleen het economische terrein, maar langzaamaan ook het politieke en andere terreinen van ons leven domineert, namelijk het *instrumentele denken* (het denken van de bananenman uit Coetzee's boek). Wat is, met het oog op een bepaald doel, de meest efficiënte manier om de middelen te gebruiken die ik tot mijn beschikking heb? De 'substantiële rationaliteit', de vragen naar duurzame waarden en zingeving, wordt zo niet alleen uit het economische domein verbannen, maar steeds meer ook uit andere domeinen van ons samenleven. Het lijkt voor individuen steeds moeilijker om het dagelijks leven met zingeving te verbinden. Dat merkte de Rico uit Richard Sennetts analyses. Niet alleen in onze werksfeer domineert de onzekerheid, de korte termijn, de vluchtigheid, de flexibiliteit, maar ook daarbuiten, in onze vrije tijd, in de relationele sfeer, in het gezinsleven.

Bij Rico zagen we hoe de waarden die hij wil cultiveren langzaamaan verstarren tot tijdloze abstracties waaraan geen concessies gedaan mogen worden en die daarom steeds moeilijker in de praktijk te brengen zijn. Wat we niet mogen missen zijn 'subtielere talen' om de dynamische verbinding te leggen tussen de sociaal-economische en politieke werkelijkheid waarin we leven en levensbeschouwelijke inzichten die, als we in alle grenzeloosheid tegen onze grenzen op lopen, ons leventje 'ontgrenzen', dat wil zeggen in een groter geheel plaatsen, tegen een horizon van zin. Dat is niet primair een leven waar we het meeste uit halen, maar een leven *dat er toe doet*. Dit zoeken naar subtielere talen, naar een 'her-waarde-ring' van ons leven en samenleven, raakt ook de politiek. De wisselwerking tussen maatschappelijke structuren en moreel besef mag niet stokken. Natuurlijk, zowel bij de inschatting van de problemen waar we voor staan als bij het zoeken naar een oplossing spelen levensbeschouwelijke en morele inzichten altijd *onherroepelijk* een rol (dat blijven we herhalen tegenover elke liberaal die maar blijft hameren op het aambeeld van 'neutraliteit' en 'redelijkheid'). Maar ons pleidooi ging verder. Een politiek die alleen procedureel en bestuurlijk is, zoals het 'paarse' neoliberalisme van de jaren 90, blijft als een kapotte grammfoonplaat van vroeger hangen in een vertoog van rationaliteit, individuele autonomie en beheersing en blokkeert zo de mogelijkheden tot vernieuwing van onze democratische rechtsstaat.

We stippen de belangrijkste mensbeeldtrekken die we zijn tegengekomen aan en brengen die in verband met liberale en sociaaldemocratische perspectieven

We hebben ons speciaal gericht op het mensbeeld. Niet alleen omdat veel politieke besluitvorming voor een belangrijk deel tot achterliggende mensbeelden te herleiden is (denk bijvoorbeeld aan de voorbeelden over onderwijs en gezondheidszorg die we in de loop van de hoofdstukken hebben genoemd), maar ook omdat, zoals we in hoofdstuk 1 meteen al zeiden, de christen-democratie principieel bij de mens en zijn levensvervulling begint. In onderscheid met een *liberaal individualisme* legt de christen-democratie er de nodige nadruk op dat mensen geen losstaande individuen zijn, maar wezens die wezenlijk zijn ingeweven in verbanden. Dat betekent ook dat mensen altijd gecommiteerd zijn. Marx had in dat opzicht gelijk: wie de mens wil kennen, moet (ook) naar z'n omstandigheden kijken. Maar hoewel de omstandigheden mede de mens maken, zijn we er niet door vervolgens te stellen dat we de omstandigheden dan maar menselijk moeten maken. De weg naar een menswaardige samenleving begint voor een niet onbelangrijk deel bij de mens zelf. De genoemde omstandigheden zijn behalve een gegeven ook een opdracht: het gaat erom die verantwoord op ons te nemen. In die accentuering van de verantwoordelijkheid en het antideterminisme dat daarmee gemoeid is, verschilt de christen-democratie van oudsher van *socialisme en sociaaldemocratie*.

Voor alle duidelijkheid: het was niet onze ambitie om het Bijbelse en christelijke mensbeeld volledig te omschrijven (de zeer terechte, maar toch wat obligate opmerking die hier dan altijd bij gemaakt moet worden is dat 'het' Bijbelse en christelijke mensbeeld natuurlijk helemaal niet bestaat). Het was ook niet onze bedoeling om een partituur te schrijven waarin alle christen-democratische stemmen (ook de dissonante) naar voren komen (laat staan een solopartij vertolken). Ons uitgangspunt was een peiling naar het christen-democratische mensbeeld in relatie tot moderne vraagstukken en vanuit de dilemma's die deze oproepen. Ter afsluiting van dit rapport is het goed om de mensbeeldtrekken die hierin naar voren kwamen nog eens expliciet op een rij te zetten.

Ten eerste zijn mensen *geroepen wezens*. We hadden ook kunnen schrijven: 'open', 'transcenderende', 'metafysische' of 'religieuze' wezens. Dan wordt duidelijk dat die roeping niet slechts een morele plicht is. Het gaat al met al dieper: het gaat om een fundamenteel beroep op ons; een beroep dat ons hele bestaan raakt. Wij mensen zijn *antwoordende wezens*. Dat wil zeggen: gekenmerkt door een verlangen om te antwoorden op een appel dat ons eigen ego overstijgt. De term religieus ('ongeneeslijk religieus' zeggen sommigen zelfs¹⁷⁴) is in dit verband echter discutabel. Wat wordt er precies mee

174 In de Nederlandse discussie is dit m.n. door H.M. Kuitert naar voren gebracht (zie bijv. Kuitert, H. M., *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992, p.86).

bedoeld? Wie het te smal invult (het aanhangen van een geïnstitutionaliseerde religie) suggereert vervolgen, misschien onbedoeld, dat het seculiere deel van de mensheid transcendente ervaringen ontbeert (of, erger nog, dat a- of antireligieuzen niet voluit mensen zijn). Wie het te breed opvat, zorgt voor erosie van de inhoudelijke betekenis van het begrip 'religieus'. Dat wordt dan een containerbegrip voor al het 'hogere' waar mensen naar op zoek zijn. Dat biedt weliswaar een houvast om allerlei religieuze momenten in de samenleving te benoemen (voetbal is oorlog, zei Rinus Michels – maar het is ook religie). Je annexiert echter ook die mensen die niet willen dat het kippenvel dat ze van André Hazes' *Kleine jongen* of Mozarts *Requiem* krijgen als 'religieus' wordt bestempeld, of hun diepste politieke overtuigingen als 'ook een religie'.¹⁷⁵ Termen als 'open' en 'transcenderend' lijken minder problematisch. Dat mensen op de een of andere manier verlangen of zelfs hunkeren naar een of ander 'hogere' lijkt immers niet te veel gezegd. Mensen zijn 'open' naar dimensies die het eigen fragmentarische bestaan duiden en zin geven. Vanuit een christen-democratisch perspectief zijn dit soort termen misschien te vaag. Het gaat immers niet zozeer om elke ervaring van 'iets' hogers, maar om concreet *aangesproken* zijn, een aanspraak die het hele bestaan raakt. 'Transcendentie' hangt samen met betrokkenheid op medemens en wereld. Aanspraak en aansprakelijkheid, zeiden we in onze analyse van *Genesis 1*, veronderstellen elkaar en roepen elkaar steeds op. Het christen-democratische mensbeeld kan worden getypeerd met woordspelingen als *verantwoordelijkheid* en *bestemming*. In dit licht moet dus de nadruk op 'verantwoordelijkheid' in het christelijk-sociaal denken worden gezien. Dat is geen morele plicht die van bovenaf door de overheid aan haar burgers wordt opgedrongen, maar een concrete uitdrukking van een ervaring die bij het mens-zijn hoort. Een ervaring die samenhangt met de menselijke *waardigheid*. Wie het handelen van mensen maatschappelijk en politiek losmaakt van die 'roeping', maakt het los van de motivatie en daarmee van betrokkenheid, verantwoordelijkheidsgevoel, creativiteit en vernieuwing. Het is onze overtuiging dat dit verlangen, dat mensen motiveert, daarom niet buiten het publieke en ook politieke domein kan en hoeft te blijven (dat is een decisionistische kortzichtigheid waarin vrijwel alles tot individuele keuzes wordt gereduceerd; die diepe, wezenlijke hechting van mensen, dat appel dat in elke vezel natrilft, is dan een keuze als alle andere keuzen). Met wetten en regels alleen is een samenleving op menselijke maat daarom ook niet mogelijk. Dat is een te formalistische benadering die buiten motivaties om denkt. De mens is wezenlijk 'open', ook in die zin dat hij naar vervulling en naar de verwerkelijking van zijn vrijheid verlangt. Die vrijheid voltrekt zich in het goede en niet in slaafs

175 Paul Cliteur zou dit 'semantisch kerstenen' noemen (zie Cliteur, P. B., *De neutrale staat, het bijzonder onderwijs en de multiculturele samenleving*, Leiden 2004, p.22, vnt. 28).

regelvolgend gedrag. We noemden een aantal keer Socrates en Jezus van Nazareth als erflaters van de blijvende morele bezinning op wetten en regels in de Europese geschiedenis. Juist het feit dat zij uiteindelijk gerechtelijk zijn vermoord, onderstreept het belang van wijsheid en morele afwegingen boven 'regels zijn regels'. Ethiek trekt codes en regels in twijfel. Barmhartigheid plaatst kanttekeningen bij morele rigiditeit. Regels worden tegen het licht gehouden van idealen die het alledaagse overstijgen, van beelden en visioenen van een humane wereld, van het goede leven, van sociale gerechtigheid. Tegelijkertijd is er dan oog voor de zwakheid van mensen. Die wordt niet goed gepreut, maar wel onderkend en in barmhartigheid naar een hoger niveau getild dan dat waarop het digitale morele oordeel functioneert.

De motivatie vanuit de openheid van mensen, vanuit het verlangen naar vervulling, is daarmee ook niet slechts een subjectieve voorkeur die alleen in het private domein thuisheert, maar het uitgangspunt voor een menselijke samenleving, voor de betrokkenheid op elkaar en voor inzet voor de 'publieke zaak'. Die waardigheid van elk mens als 'antwoordend wezen' is in een politieke taal van *rechten* niet volledig te vatten – niet in een *liberaal* vertoog van vrijheidsrechten die het individu het recht geven om 'zichzelf' te zijn en te ontplooiën' en ook niet in een *sociaal-democratisch* vertoog van sociale rechten, waarmee het individu voor zijn bestaanszekerheid een claim kan leggen op het collectief. Daarmee willen we vrijheidsrechten noch sociale rechten bagatelliseren. Natuurlijk heert het bij de menselijke waardigheid dat mensen de vrijheid hebben om zelf de regie over hun leven te voeren. Maar garandeert zoveel mogelijk keuzevrijheid een menswaardige samenleving? En natuurlijk maken de arrangementen van de verzorgingsstaat – waarop mensen, zoals de KVP-minister Marga Klompé al zei, met opgeheven hoofd een beroep moeten kunnen doen – deel uit van ons idee van een menswaardige samenleving. Maar garandeert een fijnmazig vangnet van sociale rechten een menswaardige samenleving? Nee, daarvoor is een samenleving nodig die zich kenmerkt door onderlinge betrokkenheid: door relationele kracht. Kierkegaard zei het al: geld mag dan de teller zijn, maar barmhartigheid is de noemer!

Ten tweede zijn mensen *relationele* wezens. We hadden ook kunnen schrijven: *sociale* wezens. Dat zou evenwel het misverstand kunnen oproepen dat we mensen volledig in hun gemeenschappen 'opsluiten', als wezens die volledig opgaan in sociale verbanden of sterker nog: daardoor gedetermineerd zijn (dat is de kritiek die op bepaalde varianten van het 'communitarisme' vaak wordt geleverd¹⁷⁶). Wie de mens als relationeel wezen ziet, zegt dat we niet *minder* over het individu moeten denken, maar *beter*. Het uitgangspunt van

176 WI-CDA, *Gaven in overvloed : Europees cultuurbeleid in christen-democratisch perspectief*, Den Haag 1996, p.59v.

de christen-democratische mens- en maatschappijvisie is, als gezegd, de individuele persoon. Maar die persoon kan niet zonder zijn relaties worden gezien. De vraag 'wie ben ik?' is niet zonder voorzetsels te lezen: *Met wie ben ik? Door wie ben ik? Voor wie ben ik? Tegenover wie ben ik? Naast wie ben ik?* Zonder gemeenschappen van mensen zou ik als 'ik' helemaal niet bestaan. Maar daarmee is niet gezegd dat mensen in hun verbanden opgaan, dan wel dat zij de som van sociale rollen zijn.

Die mensvisie, die meer wil zijn dan een vrijheidsrechtelijke of sociaalrechtelijke catalogus, heeft directe consequenties voor de manier waarop we bijvoorbeeld tegen zorg aankijken. In hoeverre heeft de nadruk op formele gelijkheid, de basis van onze verzorgingsstaat, nu werkelijk tot een menselijker samenleving geleid? De bejaarde buurvrouw aan de overkant uit hoofdstuk 3 krijgt geregeld de thuishulp langs. Haar behoefte aan zorg is omgezet in 'haar goed recht'. De thuishulp komt langs in ons aller naam. En vaak ook in plaats van ons. De buurvrouw blijkt aandacht, een praatje maken en liefde steeds meer te missen (en het is het 'beroepszeer' van veel professionals dat die humane dimensie in de huidige werkomstandigheden vaak wordt bezuinigd en kapot gemanaged¹⁷⁷). We zijn weliswaar verantwoordelijk voor elkaar, zeiden we, maar vaak niet meer *tegenover* elkaar. Dat we belasting betalen om een sociaal vangnet in stand te houden en dat we een overheid hebben die welvaart verdeelt, is de basis van onze rechtsgemeenschap. Maar meer en/of beter verdelen door aanbiedende overheidsinstanties garandeert niet automatisch een menswaardigere samenleving, zoals de *sociaaldemocratie* veronderstelt. Veel menselijke behoeften zijn in een politieke taal van 'rechten' niet uit te drukken. Die taal is vooral geschikt voor claims van het individu op het collectief. Op die manier is sociale zekerheid te vaak en te snel een verstatelijk stelsel geworden, een 'amorf kolos'¹⁷⁸ waarin niemand meer de basisideeën van wederzijdse betrokkenheid, lotsverbondenheid en solidariteit herkent. Zorg is iets 'van de overheid' of van abstracte instanties geworden dat zich te vaak buiten het blikveld van veel mensen afspeelt. In dit licht zijn bijvoorbeeld de christen-democratische pleidooien voor het *eigenaarschap* van sociale zekerheid te duiden. Immers, *van wie is het sociale stelsel?* De meeste burgers voelen zich beslist niet meer 'eigenaar' van sociale voorzieningen. Het is een systeem geworden waarin de overheid bepaalt hoeveel er van je salaris wordt ingehouden en of je al dan niet een uitkering krijgt. De persoonlijke bezieling, de wezenlijke betrokkenheid op anderen is vaak te instrumenteel geworden.¹⁷⁹ Met de introductie van

177 Brink, Gabriel van den, Geert Mak & Leo Prick, *Beroepszeer : waarom Nederland niet goed werkt*, Amsterdam 2005.

178 Terpstra, Doekle, *Meer dan geld verdienen*, Kampen 2004, p.92.

179 Cuyvers, Peter, 'Burger moet weer aandeelhouder sociale stelsel worden', *Christen-democratische verkenningen : maandblad van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA* (2004) 4, 47-58, p.54.

het *poortwachtersmodel* in de Wet werk en inkomen naar arbeidsvermogen (WIA) en straks wellicht ook in de Werkeloosheidswet (WW) vindt daarop een correctie plaats: werkgever en werknemer krijgen een prikkel om weer in elkaar te investeren: het poldermodel nieuwe stijl. Solidariteit en naar elkaar omzien op de werkvloer.

Aan de andere kant kun je vanuit deze mensvisie ook vragen stellen bij het *liberale* idee van *zelfbeschikking* dat in veel politieke besluitvorming dominant is. De idee van de mens als 'autonoom individu' wordt daarin zo absoluut gesteld dat eigenschappen als altruïsme, solidariteit en compassie – onmisbaar voor een goed functionerende samenleving – er vervolgens geforceerd bijgehaald moeten worden.¹⁸⁰ Bijvoorbeeld door te stellen dat mensen, als ze vrij zijn, zichzelf kunnen ontplooien en hun eigen belang kunnen nastreven, toch altijd ook elkaar zullen opzoeken. Het individu is in dit ontplooiingsperspectief geen eenling, maar een sociaal wezen dat zijn verlangens probeert te verwezenlijken door relaties met anderen aan te gaan en te participeren in groepen.¹⁸¹ Tegenover 'confessionalisme', dat het individu zou onderwerpen aan goddelijke wil en kerk, en communitarisme, dat intolerant zou zijn en het individu in groepen zou opsluiten, benadrukken liberalen de autonomie en de vrijheid van het individu. Tegelijk – zo stelt bijvoorbeeld de liberale Telderstichting al in de jaren '90 – blijkt een volstrekt neutrale houding ten opzichte van de manieren waarop individuen die vrijheid gebruiken, politiek onhoudbaar. Alleen de wet als grens blijkt te weinig. Bepaalde deugden moeten bevorderd worden. Moraliseren mag. Het liberalisme biedt dan wel geen bezielend verband, maar, zo wordt betoogd, wel een complex van normen en waarden als verantwoordelijkheid, respect voor de ander en zelfredzaamheid.¹⁸² Maar waar komen die waarden vandaan en hoe zou je dan de politieke, sociale en culturele omstandigheden zo kunnen beïnvloeden dat geïndividualiseerde mensen eerder de neiging hebben zich 'fatsoenlijk' te gedragen?¹⁸³

Het verschil tussen liberale en christen-democratische mensvisies wordt verder vaak scherp duidelijk in discussies over medisch-ethische onderwerpen als euthanasie. Wie vanuit een relationeel mensbeeld start, komt weliswaar niet automatisch uit bij de argumenten tégen de Nederlandse wetgeving op dit punt, maar de onderliggende mensvisie wordt wel van kritische kanttekeningen voorzien, namelijk de gedachte dat het vermeende 'autonome individu'

180 Zie voor een vergelijking tussen christen-democratie en liberalisme: Woldring, H. E. S., *Politieke filosofie van de christen-democratie*, Budel 2003, pp.192-199.

181 Groenveld, K., *Tussen vrijblijvendheid en paternalisme : bespiegelingen over communitarisme, liberalisme en individualisering*, 's-Gravenhage 1995, p.19.

182 Ibid., pp.61-65.

183 Ibid., p.91.

alleen zelf over zijn eigen leven gaat. Niet alleen maken anderen deel uit van wie een mens is, maar deze mens maakt ook deel uit van wie anderen zijn. De gedachte dat elk afzonderlijk mens over het eigen leven beslist, over hoe hij of zij het vormgeeft en eindelijk ook hoe men het eventueel zelf beëindigt, is vanuit een christen-democratisch, relationeel mensbeeld onhoudbaar.

Ten derde zijn mensen *maatschappelijk* geëngageerde personen. Let wel, daarmee zeggen we niet dat mensen volledig door maatschappelijke instellingen of structuren bepaald worden (we merkten dat eerder dit hoofdstuk al op). We beklemtonen dat mensen in maatschappelijke verbanden leven en dat wie zij zijn tot ontplooiing komt in het concrete appel dat op hen in die verbanden wordt gedaan. Dat wij ‘maatschappelijke’ wezens zijn, is geen noodzakelijk kwaad (we hebben nu eenmaal arbeidsverdeling nodig omdat we niet alles zelf kunnen, een politieapparaat omdat we onszelf niet voldoende kunnen beschermen, enzovoort). Het realiseren van maatschappelijke waarden als rechtvaardigheid, solidariteit en verantwoordelijkheid hoort wezenlijk bij ons mens-zijn. Die gedachte vormt van oudsher de basis van de christen-democratische maatschappijvisie. Sociale principes als solidariteit, subsidiariteit en ‘sovereiniteit in eigen kring’ waren bedoeld om dat ‘middenveld’ van maatschappelijke verbanden te waarborgen tegenover een ‘verstatelijking’ van de samenleving aan de ene kant (in de *sociaal-democratie*) en een uiteenvallen in losse individuen aan de andere kant (in *liberale* perspectieven).¹⁸⁴ Natuurlijk is die ‘civil society’ die aan de menselijke maat vormgeeft niet meer dezelfde als die in de tijd van Schaeapman en Kuyper of de verzuilde samenleving van de jaren ’50. Maatschappelijke instituties zijn van karakter veranderd. De overheid kan geen vakbonden kerkgenootschappen of volleybalverenigingen oprichten om dat middenveld van maatschappelijke instituties in stand te houden. Dat hoeft ook niet. We bekritiseerden de suggestie dat zo’n middenveld in de tijd van globalisering verdwenen is (een tijd waarin maatschappelijke verhoudingen aan de ene kant grootschaliger worden en aan de andere kant kleinschaliger; in het laatste geval beperkt tot het individu en de kleine kring van mensen om hem heen). Er ontstaan nieuwe initiatieven, nieuwe verbanden waarin de zorg voor elkaar en maatschappelijke verantwoordelijkheid vorm krijgt. Die verbanden zijn in de regel niet van bovenaf georganiseerd. Ze ontstaan door persoonlijk initiatief. Vanuit de christen-democratische visie op de mens en samenleving, zeiden we in hoofdstuk 1 al, is de vraag naar de menselijke maat de vraag hoe je dit soort nieuwe verbanden kunt stimuleren. Hoe kom je in de ‘globaliserende’ politieke werkelijkheid van vandaag tot zo’n verantwoordelijkheidsverdeling

184 Zie bijv. Woldring, H. E. S., *Politieke filosofie van de christen-democratie*, Budel 2003, hfd. V.

tussen overheid, burgers en hun verbanden dat er recht wordt gedaan aan die nieuwe initiatieven tot betrokkenheid en verantwoordelijkheid voor elkaar en voor de ‘publieke zaak’?

Dat vraagt enerzijds om instituties die toerusten en in staat stellen tot duurzame participatie. Dat wil zeggen een participatie die mensen in staat stelt om een eigen levensverhaal vorm te geven, zonder al te veel breukvlakken en discontinuïteiten. Anderzijds veronderstelt het instellingen waarin mensen hun ambities en talenten kunnen verwerkelijken. Menselijke waardigheid, vrijheid, creativiteit en activiteit komen daar samen. Dat vraagt om een pluralistische samenleving, om instituties die mensen in staat stellen om te participeren en zinvol deel te nemen aan een samenleving die sterk in beweging is.

Die instituties vervullen in zekere zin een brugfunctie. Ontbreken dergelijke instituties, dan raken mensen op zichzelf teruggeworpen. Dat was bijvoorbeeld het geval in de negentiende eeuw. Tijdens het rauwe kapitalisme waren werknemersorganisaties verboden. Arbeiders bleven zo verstoken van de mogelijkheid om voor zichzelf op te komen. Instituties konden geen brug vormen naar een menswaardig bestaan. Aan de andere kant kunnen eenmaal gevormde instituties weer stollen en daarmee hun toerustende en bruggenbouwende functie verliezen. Dan rusten zij mensen niet meer toe. In moderne tijden geldt dat voor massale en sterk bureaucratische instituties. Voor instellingen die geen of te weinig oog hebben voor maatwerk en voor individuele behoeften. Daarbij valt te denken aan sociale arrangementen die alleen of overwegend op inkomensoverdrachten zijn gericht en niet op toerusting, scholing, op transitie op de arbeidsmarkt, op de combinatie van werken en zorgen, op een levenlang leren en dergelijke. Te denken valt ook aan instellingen die uitgaan van confectiewerk in de zorg in plaats van maatwerk via bijvoorbeeld het ‘persoonsgebonden budget’ (pgb). Hetzelfde geldt in het onderwijs, als bijvoorbeeld leerlingen al jong geacht worden om zelfstandig te werken, terwijl veel leerlingen dat niet aankunnen. Maatwerk en toerusting zijn dus nodig. Dat vraagt om instituties die kunnen omgaan met en inspelen op flexibiliteit en verscheidenheid: om instituties met subtiële talen. Om instituties die werken aan een cultuur van her- en erkenning (van verschillen).

Ten vierde stelden we dat de menselijke waardigheid een kwetsbare waardigheid is. We hadden ook kunnen schrijven dat mensen zondige wezens zijn. Dat zou precies uitgedrukt hebben wat we hier willen zeggen. Het begrip zonde is – mede door kerk en theologie zelf – echter zo besmet geraakt met negatieve associaties dat het de vraag is of het nog bruikbaar is in onze tijd van religieus analfabetisme. In hoofdstuk 4 beschreven we ‘zonde’ als de ontwrichting van de relaties waarin mensen staan. Mensen leven in een diversiteit aan verbanden en zijn vrij om aan die verbanden vorm te geven.

Binnen die verbanden zoeken zij naar een vervulling van het sterkere verlangen dat kenmerkend is voor hen. Vaak richten mensen hun gepassioneerde verlangens op van alles en nog wat, dat dit verlangen nooit kan vervullen en stillen (we noemden de *workaholic*, de *homo economicus*, het ‘seksbeest’ en de religieuze fanaat). De christelijke traditie stelt echter niet de verdorvenheid van de mens centraal, maar de mogelijkheid tot vernieuwing. Ze erkent dat mensen vrij zijn om zowel ‘te bouwen als te breken’.

Het christen-democratische perspectief op de mens verschilt op dit punt ook van het liberale, waarin de mens vooral dan niet aan een ‘goed’ leven toekomt als hij door allerlei sociale en natuurlijke zaken in zijn keuzevrijheid wordt belemmerd. Ook verschilt het van het marxistische idee van ‘vervreemding’. De *sociaaldemocratische* mensvisie is uiteraard geen kopie van de klassieke marxistische, maar gaat vaak wel op vergelijkbare premissen terug. Marx maakte in 1842 als redacteur van de *Rheinische Zeitung* de gevolgen mee van een nieuwe wet die het verbod op het sprokkelen van hout op de landerijen als diefstal beschouwde.¹⁸⁵ Hoe moesten mensen koken? En stoken in hartje winter? De bevolking werd afgesneden van haar natuurlijke hulpbronnen: afgevalen hout. Wat publiek bezit was, werd privaat. De rijken maken hun wetten en besluiten welke speelruimte de anderen krijgen. Dit fundamentele inzicht zette Marx op het spoor van zijn analyse van de menselijke *vervreemding*. Iemand's positie als eigenaar bepaalt hoe hij of zij met minderen of meerderen omgaat. Standverschillen worden vastgezet. Een dubbeltje wordt nooit een kwartje. Als God jou in dit leven een dagloner gemaakt heeft, mag je niet klagen. Mensen zijn van elkaar vervreemd en dus ook van zichzelf – dat geldt de dagloner, de mijnwerker, de bestuurder en de rijke landeigenaar. Al eerder (hoofdstuk 1) wezen we erop dat christen-democratie en sociaaldemocratie beide – in elk geval voor een deel – zijn voortgekomen uit de negentiende-eeuwse sociale kwestie. De marxistische visie op deze ‘vervreemding’ kon mensen eigenlijk alleen als arbeiders plaatsen. Alle ‘zonde’ werd gezegd op een hoop geveegd: de vervreemding die voortkwam uit de productieverhoudingen rond grond en kapitaal (fabrieken). Door privaat bezit ontstond rijkdom van rijken en afhankelijkheid van anderen. De zondeval was eigenlijk de invoering van geld die een persoonlijke ruilhandel verving. De mens wordt bij Marx dus als arbeider getekend. Communistische regimes zijn dat nooit te boven gekomen. Voor andere aspecten van het leven, andere gebreken en andere vormen van kwaad was weinig plaats (de zorg voor gehandicapten in de Duitse Democratische Republiek liet men aan de kerk over). Daar kwam bij dat sociaal-economische vervreemding – op zijn minst tijdelijk – door de overheid moest worden opgeheven. De overheid moet alles regelen, omdat alleen de overheid boven de groepen met hun uiteenlopende belangen

185 Zie bijv. Wheen, Francis, *Karl Marx*, London 1999, pp.44-47.

staat (men kan een fabriekeigenaar niet vertrouwen, want zijn belangen deugen niet). Nogmaals, de sociaaldemocratie van vandaag is daarmee beslist niet op één lijn te stellen. Filosofisch gezien lijkt men in de mensvisie echter van dezelfde aannames uit te gaan. Die mensvisie is echter te smal. Wat er fout gaat tussen mensen en volken en binnen onze samenleving wordt al snel vanuit economische en sociale omstandigheden verklaard en het is de overheid die deze vervreemding moet oplossen, door regelgeving, door het maken van banen, door herverdeling. Zoals we uitvoerig beschreven heeft de christen-democratie een andere visie op de overheid en de gaven van mensen die in verschillende maatschappelijke velden werkzaam zijn: in ieder veld kunnen mensen het zoveel mogelijk zelf regelen, want dat is hun gave en verantwoordelijkheid en hun inbreng in de samenleving als geheel. Het idee van de mens als 'beeld van God' mag dan in het verleden te vaak eenzijdig met heersen en besturen zijn verbonden, vanaf de eerste bladzijde van de Bijbel is het mensbeeld relationeel. Zonde kan nooit alleen tot hebzucht of economisch en politiek machtsmisbruik wordt gereduceerd. Het bestaan heeft veel meer aspecten en in elk aspect kunnen mensen behalve veel goeds doen ook in de fout gaan. Daarom kunnen we ook op meer gebieden van het leven met elkaar aan een goede samenleving werken waarin mensen elkaar zien staan, respecteren en willen samenwerken.

Een rechtvaardige samenleving is, kortom, een samenleving waarin de verscheidenheid aan verbanden de ruimte krijgt en waarin er in die verscheidenheid aan verbanden aan het goede in mensen wordt geappelleerd. Dat is wat anders dan het maakbaarheidsideaal van de maakbare samenleving en/of de maakbare mens. Kwaad laat zich niet uitbannen door menselijke verhoudingen zoveel mogelijk in regels vast te leggen en zoveel mogelijk rechtvaardige structuren te creëren (een sociaaldemocratische neiging) en ook niet door mensen zoveel mogelijk vrijheid te geven en ze zoveel mogelijk te 'ontplooiën' (een liberale illusie). Wie begint bij 'laat wie zonder zonden is de eerste steen werpen', erkent het falen van mensen, zonder de ander apart te zetten en af te schrijven. Juist het vermogen om gaven en gebreken serieus te nemen en verkeerde dingen verkeerd te noemen, zonder je boven een ander te stellen – dat vermogen is de voorwaarde voor een *decent society*. Sterker nog: de kern van het Evangelie is dat we niet in ultieme zin en definitief met de neus op de akelige feiten worden gedrukt, maar juist benaderd worden vanuit de acceptatie van onze menselijke persoon. Die acceptatie appelleert tegelijkertijd aan het goede in mensen en nodigt daarmee uit tot herstel en tot verheffing. Dat maakt het mogelijk om geen *permissive society* van gedogen te worden waarin calculerende burgers de mazen van de sociale wetgeving en de ethiek opzoeken, maar een samenleving waarin mensen elkaar bij de les houden zonder de solidariteit, het onderlinge begrip en de barmhartigheid te verliezen.

Geraadpleegde literatuur

- Achterhuis, Hans, *Utopie : eindexamencahier havo vanaf 2007 : domein filosofie*, Amsterdam 2006
- An-Na'im, Abdullahi A., Jerald D. Gort, Henry Jansen & Hendrik M. Vroom, *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?*, Amsterdam [etc.] 1995
- Aristotle, *Politics : books I and II*, Oxford 1995
- Asperen, G. M. van, *Het bedachte leven : beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Amsterdam [etc.] 1993
- Augustinus, Aurelius, *Belijdenissen*, Baarn 1988
- Bak, Peter, *Een soeverein leven : biografie van W.F. de Gaay Fortman*, Amsterdam 2004
- Balkenende, Jan Peter, 'Solid values for a better future : lezing ter gelegenheid van het in ontvangst nemen van de Abraham Kuypertprize', <http://www.cda.nl/domains/cda/content/downloads/Kuypertlezing.pdf> (2004).
- Barth, Hans-Martin, *Dogmatik : evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen : ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001
- Beer, Paul de, 'Individualisering zit tussen de oren', *Kiezen voor de kudde : lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, eds. Jan-Willem Duyvendak & Menno Hurenkamp, Amsterdam 2004, 18-36
- Berger, Peter L., *Het hemels baldakijn : bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie*, Bilthoven 1967
- Berkhof, H., *De mens onderweg : een christelijke mensbeschouwing*, 's Gravenhage 1969
- Boersema, Jan J., *Thora en stoa over mens en natuur : een bijdrage aan het milieudebat over duurzaamheid en kwaliteit*, Baarn 1997
- Borg, Meerten ter, 'Waar is het zondebesef gebleven?' *Over zonde en zonden : opstellen over de tragiek van het bestaan*, ed. Rein Nauta, Nijmegen 2002, 57-64
- Bouhuijs, Nico & Karel Deurloo, *Gegroeiende geschriften : dichter bij het ontstaan van de bijbelboeken*, Baarn 1981

Boutellier, Hans, *Solidariteit en slachtofferschap : de morele betekenis van criminaliteit in een postmoderne cultuur*, Nijmegen 1993

Brink, Gabriel van den, Geert Mak & Leo Prick, *Beroepszeer : waarom Nederland niet goed werkt*, Amsterdam 2005

Bronkhorst, Daan, *Afgrond roept tot afgrond : mensenrechten en religie*, Amsterdam 1999

Brugmans, Edith, 'Kritische analyse van de moderne grondhoudingen', *Cultuurfilosofie : katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur*, ed. Edith Brugmans, Budel 2002, 39-70

Buber, Martin, *Dialogisches Leben : gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, Zürich 1947

Buijs, Govert (ed.), *Homo respondens : verkenningen rond het mens-zijn*, Amsterdam 2005

Buikhuisen, W., E. M. de Jager & G. Manenschijn, *Gelijkheid voor allen, is dat rechtvaardig?*, Rotterdam 1989

CDA, *Program van uitgangspunten*, 1993

Chaplin, Jonathan, 'Dooyeweerd's notion of social structural principles', *Philosophia Reformata* 60 (1995), 16-36

Cliteur, P. B., *De neutrale staat, het bijzonder onderwijs en de multiculturele samenleving*, Leiden 2004

Cliteur, P. B. & R. G. T. van Wissen, 'De menselijke waardigheid als grondslag voor mensenrechten', *De rechten van de mens : liberale beschouwingen*, 1998, 25-42

Coetzee, J. M., *Dierenleven*, Amsterdam 2001

Cuyvers, Peter, 'Burger moet weer aandeelhouder sociale stelsel worden', *Christen democratische verkenningen : maandblad van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA* (2004) 4, 47-58

Dante, *De goddelijke komedie*, Baarn 1987

Dijk, Gert van & Hans Achterhuis, *Mensbeelden : essays over humanisme en maatschappij*, Kampen 1994

Doorman, Maarten, *De romantische orde*, Amsterdam 2004

Drenth von Februar, Marjolijn, 'A better life for All! : globalization and human dignity', *Globalisation and human dignity : sources and challenges in catholic social thought*, eds. Marjolijn Drenth von Februar & Wim van de Donk, Budel 2004, 17-71

Droogers, André, 'Cultuur als repertoire : Schema's maken en breken', *Cultuur maken, cultuur breken : essays voor Hans Tennekes over mogelijkheden en onmogelijkheden van invloed op cultuurverandering*, eds. Edien Bartels, Anton van Harskamp & Harry Wels, Delft 2001, 129-142

Duijker, H.C.J., 'De ideologie der zelfontplooiing', *Pedagogische Studiën* 53 (1976), 358-373

Duyvendak, Jan-Willem & Menno Hurenkamp, *Kiezen voor de kudde : lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam 2004

Duyvendak, Jan Willem, *De planning van ontplooiing : wetenschap, politiek en de maakbare samenleving*, Den Haag 1999

Frankl, Viktor E., *De zin van het bestaan : een inleiding tot de logotherapie*, Rotterdam 2002

Geertsema, H. G., *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam 1992

Génestet, P. A. de, *Complete gedichten*, Amsterdam 1930

Groenveld, K., *Tussen vrijblijvendheid en paternalisme : bespiegelingen over communitarisme, liberalisme en individualisering*, 's-Gravenhage 1995

Grünewald, Stephan, *Deutschland auf der Couch : Eine Gesellschaft zwischen Stillstand und Leidenschaft*, Frankfurt [etc.] 2006

Guardini, R., *Peilingen van het christelijk denken*, Tiel [etc.] 1955

Hill, Thomas E., 'Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag', *Menschenwürde : Annäherung an einen Begriff*, ed. Ralf Stoecker, Vienna 2003, 153-173

Houtman, C., *Wereld en tegenwereld : mens en milieu in de bijbel, mens en milieu en de bijbel*, Baarn 1982

Ignatieff, Michael, *The needs of strangers*, London 1990

Jager, Okke, *Oude beelden spreken een nieuwe taal : geloven na de geloofscrisis*, Baarn 1990

Junker-Kenny, Maureen, 'Heeft het begrip menselijke waardigheid een theologisch fundament nodig?' *De kwestie van de menselijke waardigheid*, ed. Regina Ammicht-Quinn, 2003, 61-70

Kant, Immanuel, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatsschrift* (1784) December, 481-494

Klamer, Arjo, 'Pleidooi voor een nieuw politiek programma: maak de burger niet rijker, maar gelukkiger', *NRC Handelsblad* (2006) *Opinie en Debat*, 17

Klink, A., 'Het uithoudingsvermogen van burgerzin', *De terugkeer van de mens : uit de ban van het cartesiaanse denken : essays over waarden en normen*, eds. Bart Gijsbertsen & Jan Willem Kirpestein, Zoetermeer 1999, 82-98

Klink, Ab, 'De onverenigbaarheid van geloof en dwang : eerder dan een Verlichting moet de islam een Reformatie ondergaan', *Ongewenste goden : de publieke rol van religie in Nederland*, eds. Marcel ten Hooven & Theo W. A. de Wit, Amsterdam 2006, 234-251

Klop, C. J., 'Publieke gerechtigheid', *De kunst van het leven : de cultuuruitdaging van de 21e eeuw*, eds. Jan Peter Balkenende & Roel Kuiper, Zoetermeer 1999, 41-54

Krech, Shepard, *The ecological Indian : myth and history*, New York etc. 1999

Krog, Antjie, *Country of my skull*, Johannesburg 1998

Kuitert, H. M., *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992

Kunneman, Harry, *Voorbij het dikke-ik : bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2005

Kuyper, A., *Het sociale vraagstuk en de christelijke religie : rede bij de opening van het sociaal congres op 9 november 1891 gehouden (ingeleid door H.E.S. Woldring)*, Kampen 1990

- Maritain, Jacques, *Mens en staat*, Tielt [etc.] 1966
- Marx, K., *Die Frühschriften (uitgegeven door Siegfried Landshut)*, Stuttgart 1953
- Maslow, Abraham H., *Motivation and personality*, New York etc. 1970
- McEwan, Ian, *Zaterdag*, Amsterdam, Antwerpen 2005
- Middleton, J. Richard, *The liberating image : the Imago Dei in Genesis 1*, Eugene, Oregon 2005
- Mieth, Dietmar & Rudolf Walter, *Vom tätigen Leben*, Freiburg [etc.] 1984
- Moltmann, Jürgen, *De mens : christelijke antropologie in de conflicten van deze tijd*, Bilthoven 1972
- Moltmann, Jürgen, *God for a secular society : the public relevance of theology*, London 1999
- Moltmann, Jürgen, *In het einde ligt het begin : een kleine leer van de hoop*, Zoetermeer 2006
- Moltmann, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes : zur Gotteslehre*, Gütersloh 1994
- Munster, Hans van, *Een mens te zijn op aarde : mijmeren over goed en kwaad*, Nijmegen 2004
- Nell-Breuning, Oswald von, *Gerechtigkeit und Freiheit : Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wenen [etc.] 1980
- Niebuhr, Reinhold, *Geloof in de politiek*, Bussum 1970
- Nijk, A.J., *De mythe van de zelfontplooiing : en andere wijsgerig-andragogische opstellen*, Meppel [etc.] 1978
- Orwell, George, *Animal farm*, Harlow 1996
- Plaisier, Arjan, 'Het klassiek christelijk mensbeeld en de postmoderne context', *Bijna goddelijk gemaakt : gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, eds. Nico den Bok & Arjan Plaisier, Zoetermeer 2005, 18-36
- Pleij, Herman, *Erasmus en het poldermodel : essay*, Amsterdam 2005

Prick, Leo, *Drammen, dreigen, draaien : hoe het onderwijs twintig jaar lang vernieuwd werd*, Amsterdam 2006

Procee, Henk, 'Romantiek in een Verlichtingsjasje', *Trouw* 24 december (2004), *Opinie*

Prooijen, Ton van, 'De aarde als thuis van God. Over goddelijke ecologie en menselijke verantwoordelijkheid', *Het gewicht van groen : motieven voor natuurbescherming en milieubescherming*, eds. Jan J. Boersema & Ben Bakker, Kampen 2005, 206-231

Rad, G. von, *Der alte und der neue Mensch : Aufsätze zur theologischen Anthropologie*, München 1942

Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments*, München 1957

Rawls, John, *A theory of justice*, Cambridge Mass 2005

Reve, Gerard, *De avonden : Een winterverhaal*, Amsterdam 1947

Rogers, Carl R., *Intermenselijk : problemen van het menszijn*, Amsterdam 1977

Rohde, Carl C., *Het vertoog van waardigheid : een cultuur-sociologische studie naar het dierbare en verhevende in de westerse samenleving*, Amsterdam 1997

Sacks, Jonathan, *Leven met verschil : menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*, Zoetermeer 2005

Saramago, José, *De man in duplo : roman*, Amsterdam 2003

Schuyt, Kees & Ed Taverne, *1950 : welvaart in zwart-wit*, Den Haag 2000

SCP, *In het zicht van de toekomst : sociaal en cultureel rapport 2004*, Den Haag 2004

Sennett, Richard, *The corrosion of character : the personal consequences of work in the new capitalism*, New York [etc.] 1998

Skinner, Quentin, *The foundations of modern political thought*, Cambridge etc. 1978

Soest, Hendrik-Joost van, 'Welk is het voorstreffelijkste schepsel op aarde?' : *de interpretatie van een omstreden bijbelse voorstelling in het 19e en 20ste eeuwse Nederland*, Delft 1996

Sperna Weiland, Jan, *De mens in de filosofie van de twintigste eeuw*, Amsterdam 1999

Stackhouse, Max L. & Stephen E. Healey, 'Religion and Human Rights: A Theological Apologetic', *Religious human rights in global perspective*, eds. Johan D. Van der Vyver & John Witte, The Hague etc. 1996, 485-516

Stoep, Jan van der, *Pierre Bourdieu en de politieke filosofie van het multiculturalisme*, Kampen 2005

Stoker, Wessel, 'Gelijkheid in de westerse democratie : ontstaan en begrip', *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving*, eds. Reender Kranenborg & Wessel Stoker, Leuven ; Apeldoorn 1995, 37-55

Stout, Jeffrey, *Ethics after Babel : the languages of morals and their discontents*, Princeton etc. 2001

Taylor, Charles, *The ethics of authenticity*, Cambridge, MA [etc.] 1991

Taylor, Charles, *Sources of the self : the making of the modern identity*, Cambridge, Mass. 1989

Terpstra, Doekle, *Meer dan geld verdienen*, Kampen 2004

Thielicke, Helmut, *Wer darf sterben? : Grenzfragen der modernen Medizin*, Freiburg etc. 1979

Thomas, Scott M., *The global resurgence of religion and the transformation of international relations : the struggle for the soul of the twenty-first century*, New York [etc.] 2005

Tillich, Paul, *The courage to be*, New Haven, Conn. [etc.] 2000

Tongeren, Paul Van, 'Mens zijn in relaties : erkenning en zorg', *Streven : cultureel maatschappelijk maandblad* 68 (2001) 11, 963-973 (11).

Verbrugge, Ad, *Tijd van onbehagen : filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam 2004

Verspielen, Patrick, 'Waardigheid in het politieke en bio-ethische debat', *De kwestie van de menselijke waardigheid*, ed. Regina Ammicht Quinn, Kampen/ Nijmegen 2003, 9-18

- Verstraeten, Johan & Godelieve Ginneberge, *De sociale ethiek van de katholieke kerk in de encyclieken van Leo XIII tot en met Johannes Paulus II*, Brussel 2000
- Vroom, Henk, 'Brede en smalle gelijkheid : gelijkheid - levensbeschouwing - plurale cultuur', *Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving*, ed. Reender Kranenborg, Leuven [et.] 1995, 17-35
- Vroom, Henk, *Plaatsbepaling : Christelijk geloof in een seculiere en plurale cultuur*, Zoetermeer 2006
- Waaijman, Kees, *De mens als beeld van God*, Nijmegen 1991
- Westermann, Claus, *Genesis, 1. Tlbd.: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974
- Wheen, Francis, *Karl Marx*, London 1999
- WI-CDA, *De druk van de ketel : naar een levensloopstelsel voor duurzame arbeidsdeelname, en tijd en geld voor scholing, zorg en prive*, 's-Gravenhage 2001
- WI-CDA, *Gaven in overvloed : Europees cultuurbeleid in christen-democratisch perspectief*, Den Haag 1996
- WI-CDA, *Investeren in integratie : reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid*, Den Haag 2003
- WI-CDA, *Publieke gerechtigheid : een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*, Houten 1990
- Wijffels, H. H. F., *Vitalisering van de kenniseconomie : het beter ontwikkelen en benutten van de mogelijkheden van mensen als de sleutel voor een dynamische kenniseconomie*, Den Haag 2004
- Wijffels, Herman, 'De actualiteit van Schaepman 'honderd jaar later'', *Christen democratische verkenningen : maandblad van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA* (2004) 1, 66-76.
- Woldring, H. E. S., *Politieke filosofie van de christen-democratie*, Budel 2003
- Woldring, Henk, 'Levensbeschouwelijke argumentatie in het politieke debat', *Religies in het publieke domein*, eds. Henk Vroom & Henk Woldring, Zoetermeer 2002, 49-73
- WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Amsterdam 2003

