

# Eigen dimensie normativiteit in politieke filosofie

Woldring wil met zijn boek 'De christen-democratie. Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie' de politieke overtuiging van de christen-democratie levend houden en kritisch ondervragen. Dat kan volgens hem helpen de kitsch te bestrijden. Woldring slaagt daarin. In zijn zeer toegankelijke boek koppelt hij de vaak genuanceerde blik op het verleden aan markante uitspraken over bestaansrecht en toekomst van de christen-democratie. Een bespreking.

**H**et levend houden en kritisch ondervragen van de politieke overtuiging van de christen-democratie kan helpen (de) kitsch te bestrijden. Daartoe is dit boek bedoeld", aldus H.E.S. Woldring in de uitleiding van zijn onlangs verschenen boek 'De christen-democratie. Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie'. Van kitsch is sprake bij vals sentiment. De spiritualiteit van de overtuiging en de authenticiteit van het handelen worden dan overwoerd door de ambitie om de eigen machtspositie te bestendigen of te verbeteren. 'Kitsch! En de kritiek van geestverwanten en buitenstaanders zal de partij dodelijk treffen. Of zou het meevallen?', zo vraagt de scribent zich retorisch af. Het zal immers niet meevallen.



*Dr. A. Klink*

Constateren dat er twintig zetels zijn verloren in de loop van 1994; natuurlijk dat dwingt tot bezinning. Maar constateren dat er een scheiding is ontstaan tussen een politieke overtuiging en daarin vervatte argumentaties enerzijds en beleidsvoornemens en gevoerd beleid anderzijds, ja dat dwingt op een nog veel pijnlijker manier tot bezinning. Uitgebreid het woord geven aan (de ontstaansgeschiedenis van) de christen-democratische politieke filosofie, maakt wat Woldring betreft, deel uit van de broodnodige vernieuwing en bezinning. Het voorliggende boek is er de vrucht van.

Woldring houdt zich daarbij niet alleen bezig met het beschrijven en analyseren van de geschiedenis van de christen-democratische filosofie. Zijn boek bevat ook aanbevelingen. Aanbeve-

lingen die nu, anno 1997, ter harte moeten worden genomen. Zo stelt hij, sprekend over het samenstellen van kandidatenlijsten, dat daarbij de vertegenwoordiging van doel- en belangengroepen een aandachtspunt kan zijn, maar dat pertinent en onvoorwaardelijk moet gelden: de 'hoge kwaliteit van verdiensten van kandidaten'. Volksvertegenwoordigers behoren de politieke overtuiging van een partij beargumenteerd te kunnen uitdragen. Waar kwaliteitseisen en het integreren van belangen binnen een partij fricties opleveren, mag daarom de uitkomst niet zijn: middelmatigheid. Een belangrijk devies, zo lijkt me, en geschreven op een juist moment! Ik voeg eraan toe, dat het daarom overdreven is om veel waarde te hechten aan formele criteria als 'leeftijdsgrenzen, bloedgroepen' etc. Laat kwaliteit het beslissende criterium zijn bij de komende kandidaatstellingsprocedures. We moeten echt eens van de situatie af dat het succes van een Kamerkringvoorzitter vooral wordt afgemeten aan het criterium hoeveel mensen uit zijn of haar regio uiteindelijk op een lijst zijn gekomen, ongeacht of dat ten koste ging van zeer capabele mensen die toevallig net een paar kilometer verder weg wonen.

Woldring doet meer aanbevelingen. Hij pleit voor een intensieve vorming van het kader. Waakzaamheid is geboden bij het vereenzelvigen van partijgedingen met het overheidsbestuur. Behoedzaamheid is op haar plaats bij een al te gouvernementele instelling. Inhoudelijk pleit hij onder meer voor het uitbreiden van de kernbegrippen of beginselen van het CDA, het omarmen van een correctief wetgevingsreferendum, een kritische houding tegenover het geloof in het marktmechanisme en

een op de menselijke waardigheid toegesneden economisch bestel. Op een aantal van de aanbevelingen zal ik in deze boekbespreking nog komen te spreken. Hoofdintentie van de auteur blijft echter het inzichtelijk maken van de politieke filosofie van de christendemocratie. Zo kunnen het kritisch potentieel en de dynamiek die in die filosofie besloten liggen, scherp tot hun recht komen.

Uit deze inleiding moge blijken dat ik veel van het te bespreken boek met instemming heb gelezen. Dat neemt niet weg dat op onderdelen kritische kanttekeningen op hun plek zijn. In deze boekbespreking wil ik stilstaan bij:

- a) de opbouw en structuur van het boek,
- b) de al genoemde hoofdintentie van de publicatie,
- c) Woldrings duiding van Luther en het vroege calvinisme en
- d) bij reacties op de Franse Revolutie.

Bij dit laatste zal ik proberen duidelijk te maken dat de door Woldring gekritiseerde Groen van Prinsterer aan de basis stond van een politieke filosofie die, alhoewel de individuele verantwoordelijkheid van mensen onderkend en onderstrend, niet vervalt in individualisme, maar oog heeft voor maatschappelijke structuren en hun normativiteit. Dat heeft het Nederlandse neo-calvinisme behoedt voor de harde sociale ethiek die het zo invloedrijke puritanisme soms (niet altijd) in de EngelSaksische landen belichaamde. Een Puritanisme dat aldaar een hardkapitalisme in de kaart speelde. Aan het slot van het betoog zal ik e) stilstaan bij enkele van de aanbevelingen die Woldring doet rond actuele thema's.

## Opzet van het boek

Woldring opent zijn boek met een uiteenzetting van de politieke overtuiging van het CDA. Hij behandelt daarbij de kernwoorden die in het Program van Uitgangspunten een centrale plaats hebben gekregen (gerechtigheid, solidariteit, rentmeesterschap en gespreide verantwoordelijkheid). De auteur gaat daarbij na welke evangelische inzichten bij de interpretatie van deze beginselen kunnen helpen. Woldring kan met de kernbegrippen uit de voeten: zij verwoorden inderdaad essentialia van een door evangelische inspiratie ingegeven politieke overtuiging. Hij doet het voorstel om aan de kernbegrippen nog het beginsel van de vrijheid toe te voegen.

In de vier volgende hoofdstukken passeren de erflaters van het christen-democratische denken de revue. Klassieke denkers als Augustinus en Thomas van Aquino komen vrij ruim aan bod. De staatkundige gedachten van reformatoren, vaandeldragers van hun gedachten als Hotman en Althusius en tegenvoeters als Vitoria bevolken een volgend hoofdstuk. Op de noemer van 'Verlichting en verstarring - revolutie en restauratie' richt Woldring de aandacht op onder meer Burke, Lamennais en Groen van Prinsterer. 'Het begin van de christen-democratie in Nederland' gaat in op politici als Kuyper en Schaepman en op denkers als Maritain en Dooyeweerd. Deze hoofdstukken bieden veel nuttige informatie. Hoofdstuk 6 zet vervolgens het denken 'in de waagschaal'. Het geïnventariseerde materiaal wordt geëvalueerd in het licht van de pretentie om geïnspireerd door het evangelie politiek te bedrijven. Actuele thema's trekken aan het oog voorbij (verzorgingsstaat, privatisering, decentralisatie, democratisering etc.). Een

vergelijking met het liberalisme en de sociaal-democratie vindt plaats, waarna het betoog tenslotte uitmondt in een aantal beschouwingen over met name het CDA; beschouwingen waarvan in de inleiding van dit betoog de strekking deels is weergegeven.

## Bedoeling van het boek

Woldrings hoofdintentie deed mij stilstaan bij een dagboeknotitie van de Deense filosoof Kierkegaard (1802-1855). "Eerst komt het leven, dan vroeger of later (maar daarna) de theorie; niet omgekeerd: eerst de theorie, dan het leven. Maar vaak verschijnt er dan nog een derde: een poging om langs deze lijn met behulp van de theorie leven te scheppen. Dat is het einde, dat is de parodie. Het proces heeft zijn eindpunt bereikt – er moet weer nieuw leven komen. Neem nu het christendom. Dat verscheen als leven, als louter heldendom dat alles voor het geloof op het spel zette. Toen volgde er een tijd waarin men dacht met behulp van de theorie het leven voort te brengen, de tijd van het systeem, van de parodie. En nu is dit proces afgesloten. Het christendom moet opnieuw als leven beginnen."<sup>1</sup> Ik denk dat Woldring zich van dit gevaar bewust is geweest en een dergelijke theoretische verstarring juist wil bestrijden. Daarom wijst hij er in de eerste plaats met nadruk op dat het evangelie inspiratiebron moet zijn en blijven van de christen-democratie. Om die reden pleit hij er verder voor om als (gewezen) bestuurderspartij niet met de rug naar de burger en zijn leefsituatie toe te gaan staan. Het zicht op concrete noden en behoeften van mensen houdt het oog scherp en het hart warm, zou hier als stelregel kunnen gelden. Tenslotte wil hij het gevaar van verstarring bestrijden door het kritisch poten-

tiel van de christen-democratische politieke filosofie in het licht te stellen. Zo begrijp ik althans het onderscheid dat hij maakt tussen politieke overtuiging en politieke filosofie. Die filosofie zoekt naar de waarheid van:

- a) politieke interpretaties en overtuigingen die de (in dit geval: christen-democratische) traditie kenmerken en
- b) concrete politieke standpunten (pagina 18). Ontbreekt die kritische reflectie dan dreigt een politieke overtuiging een zelfrechtvaardiging te worden.

Het moet mij op dit punt van het hart dat ik de uitwerking van deze notie in het boek niet sterk vind. Woldring stelt dat de politieke filosofie het waarheidsgehalte van ideeën en argumenten kritisch onderzoekt (pagina 18). Dat maakt nieuwsgierig naar de kenbron en inhoud van die (kritische) waarheid. Woldring spreekt over "de consistentie van argumentatie en over de wisselwerking tussen evangelie-interpretaties en politieke vraagstukken". Maar waarin die politiek georiënteerde evangelie-interpretaties zich nu onderscheiden van de politieke overtuiging is mij niet duidelijk geworden. Juist deze moesten echter kritisch beoordeeld worden. Het kan natuurlijk zijn dat Woldring de nadruk wil leggen op de verhouding tussen de leer en het leven, tussen de beleden opvatting en de (beleids)praktijk. Maar zo'n kritische reflectie hoeft weer bepaald niet per se filosofisch van aard te zijn. Die beoordeling maakt elke gemiddelde kiezer om de zoveel jaar. Op pagina 23 voert

Woldring dan óók nog eens een nieuwe kritische instantie in: die van de universaliseerbaarheid. Om vast te stellen wat goed is voor een samenleving is zijns inziens een beoordeling van de politieke overtuiging en filosofie in relatie tot concrete politieke vraagstukken nodig. "En voor die beoordeling zijn we ook aangewezen op andere mensen, en dus op discussie." Ik zal de laatste zijn om te ontkennen dat mensen goed naar elkaar moeten luisteren, en dat de christen-democratie pretendeert het goede met iedereen voor te hebben,

---

**Het is overdreven  
veel waarde te  
hechten aan formele  
criteria als  
'leeftijdsgrenzen,  
bloedgroepen' etc.  
Laat kwaliteit het  
criterium zijn bij  
kandidaatstellings-  
procedures.**

---

maar feit blijft dat hier toch weer een andere kenbron van waarheid in het verhaal wordt ingevlochten dan het evangelie. Bovendien vraag ik me af of Woldring meent dat die 'discussie' garant staat voor een door ieder gedeeld beoordelingskader voor politieke overtuigingen en filosofieën

(universaliseerbaarheid). Zo ja, dan is er kennelijk een maatstaf die zich aan politieke filosofieën onttrekt.<sup>2</sup> Maar dat lijkt

Woldring nu net weer te ontkennen als hij veel later in het boek (pagina 300) stelt dat politieke bewegingen of partijen buiten de criteria van hun eigen opvattingen om niet als conservatief of progressief beoordeeld kunnen worden. Hier is kennelijk geen universele maatlat.<sup>3</sup>

Op zichzelf zouden deze kanttekeningen nog afgedaan kunnen worden als een academische aangelegenheid. Dat is het niet. Juist omdat niet duidelijk wordt bij welke maatstaven Woldring nu precies uitkomt, blijft hoofdstuk 6 toch een beetje in de lucht hangen. In

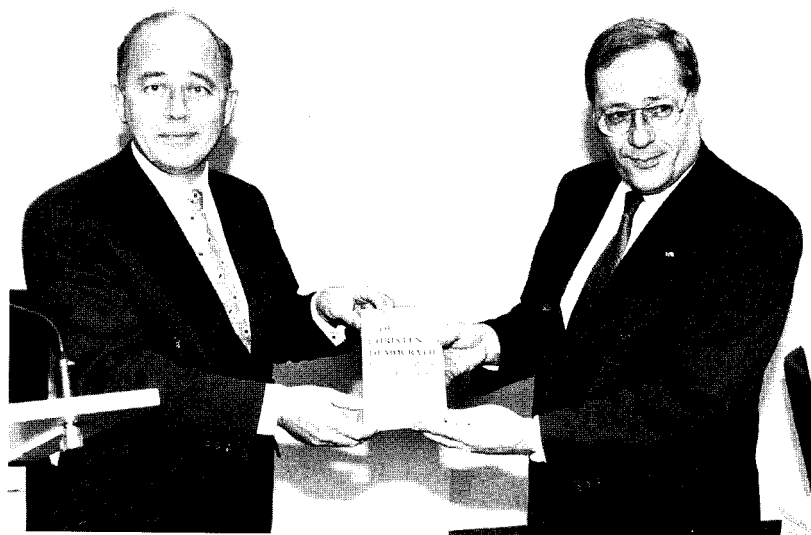
dit hoofdstuk gaat Woldring, als gezegd, in op verschillende actuele thema's (privatisering, decentralisatie, democratie, burgerschap). De standpunten die hij daarbij inneemt zijn in de regel aannemelijk, maar tegelijkertijd toch ook tamelijk gangbaar, met argumentaties die vaak naar het verleden van de christen-democratie verwijzen. Daar waar kritiek wordt geuit, vind ik haar niet altijd overtuigend. Ik kom daarop terug. Wat, kortom, na de historische beschrijvingen ontbreekt, is eigenlijk een beargumenteerde, coherente politieke filosofie van Woldring zelf, die als basis kan dienen voor de in het vooruitzicht gestelde kritische beoordeling van de erflaters van de christen-democratie enerzijds en van actuele christen-democratische standpunten anderzijds. De systematische aanpak waarover de omslag van het boek spreekt, komt wat mij betreft niet voor honderd procent uit de verf. Dat maakt de beschrijvingen van hen die in de loop van de tijd een bijdrage aan de christen-democratische politieke filosofie hebben geleverd overigens niet perse minder waardevol. Over die historische aanpak nu een enkel woord.

### Een levende traditie

Het is in de regel riskant om in vrij kort bestek, in dit geval zo'n 150 bladzijden, een overzicht te geven van circa vijftien eeuwen politieke ideeëngeschiedenis. De risico's liggen voor de hand: de auteur moet zich beperken tot hoofdlijnen, waardoor de schetsen al snel te grofmazig en soms zelfs ongenueanceerd worden. Woldring weet daaraan echter vaak op een knappe manier te ontsnappen. Hij verlaat zich niet zomaar op een enkele bron en gaat vaak terug tot de oorspronkelijke teksten van de mensen aan wie hij aandacht besteedt. Ook

de stelling van Lindeboom (pagina 76) die hij citeert, is op veel pagina's van zijn vertoog voelbaar. "De fouten en tekortkomingen zien wij doorgaans zeer duidelijk, wij bemerken minder van de zegeningen en van de bevordering van wat goed, recht en waar mag heten, het kwade valt doorgaans meer op dan het goede!"

Dat neemt overigens niet weg dat ook Woldring hier en daar niet aan een te grove schets ontsnapt. Zo roept de weergave van bijvoorbeeld Althusius' politieke filosofie bij mij de nodige vragen op. Het onderscheid tussen een federatieve orde van publiekrechtelijke organen enerzijds en een corporatieve orde, waarmee de verhouding tussen overheden en private instellingen gegeven zou zijn, lijkt sterker aan Dooyeweerd dan aan Althusius ontleend te zijn (pagina 119). Dooyeweerd legde er – terecht – veel nadruk op omdat gemeenten en provincies, evenals de rijksoverheid de hoedanigheid van staatsmacht gemeenschappelijk hebben en daarin naar hun aard en opdracht verschillen van private verbanden. Bij Woldrings weergave van Althusius lijkt het soms alsof laatstgenoemde Dooyeweerd hierop heeft nageslagen, naar inhoud en terminologie. Als Althusius de kerk echter echt in één adem noemt met provincies en dorpen, zoals op pagina 119 weergegeven, dan is daarmee bij hem het onderscheid al bepaald niet meer zuiver te noemen. (Overigens precies een onzuiverheid waarvan Dooyeweerd Groen van Prinsterer betichtte). Op pagina 120 lijkt Althusius hier en daar zelfs op de taal van een CIDA'er anno 1997 te hebben gepreludeerd. Ook Woldrings oordelen over E. Burke sluiten naar mijn beleven toch ook net wat te gemakkelijk aan bij gangbare opvattingen. Natuurlijk, Woldring



*De heer W. Deetman neemt het boek 'De christen-democratie' in ontvangst uit handen van prof. H.E.S. Woldring.*  
(foto Dirk Hol)

wijst op de – toen zeer controversiële – steun die Burke gaf aan de Amerikaanse vrijheidsstrijd, zijn kritiek op het Britse kolonialisme en op de koloniale praktijken in India reeds in de achttiende eeuw! Dat kon bepaald niet conservatief worden genoemd, voorzover daaronder verstaan wordt het ondersteunen van “die elementen in een cultuur die voldoende kracht hebben zich te handhaven” (pagina 303). Als Woldring dan veel later in het boek – met dank aan J. Maritain – progressiviteit verbindt met de “(re)vitalisering van morele waarden in concrete samenlevingsverbanden”, dan was daarvan bij Burke toch zeker sprake. Dat die waarden een traditioneel karakter kenden doet daaraan niet af; het ging hem om de waarden, niet om de geschiedkundige processen per se. (Dat ook een negatief oordeel – vanuit dergelijke waarden – over de Franse Revolutie niet altijd reactionair hoeft te zijn, hoop ik verder in dit artikel aan te geven.)

### **Luther, de vroege calvinisten en het puritanisme**

Het genuanceerde oordeel waarover ik sprak, komt daarentegen wel degelijk tot uitdrukking in de behandeling van Luthers visie op de staat. Zeer terecht wijst Woldring erop dat Luther zeer hechte aan het onderscheid tussen wet en evangelie en in het verlengde daarvan tussen overheid en kerk. De wet, de morele regel, geldt ziens inziens (ten volle) voor het wereldlijk regiment, maar het evangelie – de bevrijding van zonde en van de wet – voor het geestelijke regiment. Daarom is het niet goed dat de overheid onder kerkelijke voogdij staat (pagina 87). Van een steervermenging kunnen alleen maar ongelukken komen. Deze notie heeft bij Luther een diepe theologische achtergrond. Eerder bracht ik die zó onder woorden: “Het tegendeel van menselijke misstappen ligt (luthers) gezien niet in de deugd, maar in het geloof. Sterker nog, de ethiek, de wetsvolbrenging kan ge-

zien vanuit déze invalshoek pure aanvechting betekenen. Aan het kruis als brandpunt van de Godsopenbaring dreigt dan immers voorbijgegaan te worden, omdat de relatie met God afhankelijk wordt gesteld van plichtsbetrachting. Hier is sprake van 'hoogmoedige zelfverheffing van de mens', waarvan uiteindelijk 'de leerschool van het lijden verlost'. Duidelijk zal zijn dat de wereld nooit naar deze categorieën te regeren valt. Het geloof overstijgt (en suspendeert) immers de ethiek en maakt de christen vrij van de wet<sup>17</sup>. Maar ook al onderscheidt Luther beide regimenten op een fundamentele manier, toch wil dat niet zeggen dat hij het staatsbestuur onttrekt aan de bijbelse boodschap, integendeel. Woldring wijst er terecht op dat Luther achter de overheid de werkzaamheid zag van God om de wereld in stand te houden. "Daarom deed hij een religieus-ethische oproep tot christenen om medeverantwoordelijkheid in de samenleving te dragen" (pagina 87) Gods ordeningen, zijn wetten gelden voor het aardse leven, maar Luther wilde die niet verbinden aan het evangelie als de (in geestelijke zin) bevrijdende boodschap van de wet, juist dát nu, heeft verstrekkende staatkundige consequenties. Van de drie welke ik zal weergeven, zijn er twee bij Woldring te vinden.

Deze auteur noemt ten eerste het feit dat volgens Luther godsdienstige 'twisten' met geestelijke middelen gestreden dienden te wordende (pagina 84). Op geestelijk gebied mocht de overheid 'het zwaard' niet gebruiken. Laat de geesten maar op elkaar botsen, aldus Luther. Van dwang kan bij het aanvaarden van het evangelie immers geen sprake zijn: godsdienstvrijheid ligt dan voor de hand. Ook al heeft Luther die stelling in zijn latere leven niet altijd

vastgehouden, toch is het de innerlijke consequentie van zijn theologie: een theologie die niet is gericht op regelvolgend gedrag en moreel perfectionisme van gelovigen, maar juist op een Godsvertrouwen dat in zekere zin in weerwil van het geweten en de moraal door het evangelie wordt verleend.

In de tweede plaats noemt Woldring zeer terecht Luthers verzet tegen de revolutionaire beweging van Thomas Müntzer en de zijnen. Zeer juist is Woldrings observatie dat Luther oog had voor het onrecht dat landheren de boeren in toenemende mate aandeden. Hij tekende daartegen protest aan. Maar toen Müntzer uit naam van het evangelie tot de gewelddadige boerenopstand aanspoorde, zag hij daarin – zeer consequent – opnieuw een vermenging van het geestelijke regiment van het evangelie en het wereldlijke regiment: en dat onder de vlag van de Reformatie! Anders dan vele anderen heeft Woldring oog voor deze theologische dimensie in Luthers afwijzing van de Boerenopstand (1525): ook al gaf deze de boeren (publiekelijk) gelijk in hun klachten (pagina 89). Evenwel, omdat publieke instellingen door God waren gegeven, was een opstand ongegründ, en moest onrecht veeleer geduld worden. Alleen in uiterste gevallen "van onrechtvaardig en gewelddadig optreden van de overheden, behoorden lagere magistraten de overheid vreedzaam te weerstaan", zo stelt Woldring. Anders dan in de genoemde passages geeft Woldring hier Luthers opvatting inzake het recht van verzet niet volledig weer. Inderdaad, Luther dulde geen ongehoorzaamheid jegens de overheid in naam van het evangelie, het geestelijk regiment. Maar anders dan Woldring stelt, liet Luther zich rond

1530 wel degelijk overtuigen van een recht op verzet,<sup>5</sup> en wel een recht dat niet alleen lagere magistraten (eveneens door God ingestelde mede-overheden en daarmee in zekere zin gelijkwaardig aan de keizer) toekomt, maar in beginsel aan elke burger. Elke burger komt dat recht toe, voor zover een vorst zich aan onrecht schuldig maakt, zich daarmee buiten zijn ambt begeeft en dus een privé-persoon wordt, waartegen verzet kan worden aangetekend. Het feit dat het juristen – en geen theologen – waren, die Luther tot die opvatting bewogen, is niet onbelangrijk: hij gaf zich gewonnen voor aan het wereldlijk regiment en niet primair aan het evangelie ontleende argumenten.<sup>6</sup> In het natuurrecht zal Luther de uitdrukking van Gods regering van het wereldlijke regiment hebben gezien. Onder handhaving van zijn Twee Rijkenleer kon hij derhalve, met behulp van juridische in plaats van primair theologische argumenten, meegaan met een recht van verzet: een vrij radicale stap. Een stap die hij overigens met moeite deed. Een die desalniettemin op de keper beschouwd zelfs radicaler was dan die van Calvijn.<sup>7</sup> Met deze weergave van Luthers wijze van argumenteren op staatkundig gebied, is een derde consequentie van de Twee Rijkenleer weergegeven.

Ook Calvijn honoreerde – zij het evenzeer erg behoedzaam – een recht van verzet. Hij kende dat toe aan (deels) door het volk gekozen magistraten, waarmee een democratisch en republikeins element in de discussie werd gebracht.<sup>8</sup> Inderdaad moeten we de democratische consequenties van het calvinisme in dit verband niet overschatten (pagina 99), maar onmiskenbaar is door hen een notie van volksso-

vereiniteit ontwikkeld. De calvinisten putten uit klassieke deels door katholieke theologen ontwikkelde ideeën over het natuurlijk recht van de mens op een goede regering, en waren in die zin zeker niet origineel. Maar wél wazen zij de instanties aan die als volksrepresentanten de goede gang van zaken moesten bewaken. Juist dát had een scherpe politieke betekenis. Zij voegden aan de katholieke natuurrechtsleer de idee van een representatief stelsel toe. (Het eerst in Beza's *'Du droit des magistrats sur leurs sujets'* van 1574.<sup>9</sup>) E.H. Kossmann wijst er in dit verband met klem op, hier goed te onderscheiden. De representanten, de gekozen magistraten vertegenwoordigden in de opvattingen van de vroege calvinisten niet een vrij te vormen en toevallig ontstane volkswil (of de wensen van afzonderlijke individuen), maar het complex van oude instellingen, van te eerbiedigen rechten en privileges, of van – in de geest van Althusius – de corporatieve orde.<sup>10</sup> De mens is "lid van een gezins-, een gilde-, een lokale, een provinciale, een staatsgemeenschap".<sup>11</sup>

Juist dit laatste verandert sterk bij de met de puriteinen verwante J. Locke.<sup>12</sup> In zijn politieke theorie domineren het individu, zijn (natuur)rechten, zijn contractuele rol bij het stichten van gemeenschappen en de besturing daarvan. Locke brak derhalve met corporatieve elementen die in het calvinistische denken besloten lagen (waardoor het volgens Kossmann nauwelijks mogelijk is om hem als erfgenaam van bij voorbeeld Althusius te zien). Inderdaad, dit individualisme drong tot in alle hoeken van zijn stelsel door. Woldring wijst in dat verband – zij het zijdelings – met name op sociaal-economische consequenties van dit individualisme.<sup>13</sup> Hij volgt daarin Max



Webers klassieke these dat het 'klikt' tussen 'de protestantse geest' en het kapitalisme: een protestantse geest die zwaar de nadruk legt op persoonlijke plichtsbetrachting, ijver en een nauwgezette levenswandel (als vruchten van een waar geloof). Gevolg was inderdaad een vrij ascetische levensstijl en een soms harde sociale ethiek: mededogen was gepast, op voorwaarde dat mensen eerst zelf hun uiterste best deden in het eigen onderhoud te voorzien. Bovendien, zo voeg ik eraan toe, werd medeleven met de ander vooral als een persoonlijk na te streven deugd gezien. Voor structurele, maatschappelijke achtergronden van ontberingen en armoede bestaat dan in de regel niet zoveel begrip. "Wat ertoe doet, zijn niet de omstandigheden, maar het karakter", om met Tawney te spreken.<sup>14</sup> Ik teken daarbij wel aan dat de puriteinen eenzelfde 'karaktervolle' houding bij persoonlijke onderlinge hulp verwachtten<sup>15</sup>; een houding waaraan het Amerikaans communitarisme mijns inziens nog refereert en appelleert.<sup>16</sup> Maar dat laat de gebrekkige belangstelling voor structuurvraagstukken onverlet.

### Groen van Prinsterer en het begin van de christen-democratie

Ik 'contrasteer' dit individualistische puritanisme in zekere zin bewust met het oorspronkelijke, meer corporatieve calvinistische denken over staat en samenleving, omdat dit naar mijn beleven een bepaald licht werpt op het begin van de christen-democratie in Nederland. Vanuit dit perspectief sta ik namelijk een stuk positiever tegenover Groen van Prinsterer dan Woldring in zijn recente publicatie. Het moet ook hier met nadruk gezegd worden: Woldring heeft ook bij de schets van Groens denken

oog voor de nuances. Met recht schrijft hij dat Groen geen rechtsbeginselen uit louter historische feiten wilde afleiden, maar daarbij het kompas van het christelijk geloof gebruikte. Ook het feit dat voor Groen het beroep op de goddelijke oorsprong van het gezag van overheden (vorsten) eerder de normatieve begrenzing van de politieke macht impliceerde dan een soort vorstenabsolutisme, maakt Woldring helder.<sup>17</sup> Hij heeft echter bedenkingen bij Groens maatschappij-opvatting. Die zou getuigen van een gebrekkig inzicht in structurele maatschappelijke veranderingen en teveel zijn blijven steken in waardering voor de oude standenmaatschappij. Bovendien zou hij – in samenhang daarmee – teveel hebben benadrukt dat de Franse Revolutie resultante was van een geestelijke omwenteling. Bij dat alles ging Groen "hoofdzakelijk voorbij aan de politieke filosofie van het vroege calvinisme, die – zo moeten we wel concluderen – hun tijd ver vooruit waren" (pagina 176). In hoofdstuk zes gaat Woldring dieper in op dit contrast tussen Groens opvattingen over de volksoevereiniteit en dat van de vroege calvinisten. Hij spreekt daar van een reactionair verzet tegen de volksoevereiniteit van de kant van eerstgenoemde, onder invloed van negentiende-eeuwse, conservatieve religieus-politieke stromingen.

Bij dit alles past naar mijn beleven in de eerste plaats de kanttekening dat Groen het republikeinse beginsel van het vroege calvinisme op zichzelf niet blijvend heeft veroordeeld. "Het calvinisme moge in strekking republikeins zijn, het is in beginsel met nadruk anti-revolutionair", schrijft hij waarderend in de latere (1868) bewerking van zijn hoofdwerk.<sup>18</sup> In de tweede plaats geldt

dat dit antirevolutionaire karakter van ook Groens politieke visie, sterk te maken heeft met zijn verzet tegen een politieke filosofie die meent dat de overheid met een beroep op de meerderheid van stemmen de samenleving naar eigen inzicht kan inrichten; desnoods met voorbijgaan aan fundamentele, zich in de historie uitkristalliserende (vrijheids)rechten van personen en maatschappelijke verbanden.<sup>19</sup> Hier is eerder sprake van verwantschap met de eerder gememoreerde vroeg-calvinistische opvatting van het begrip volk dan van een contrast. Er is bij deze negentiende-eeuwse denker dan ook veel eerder sprake van een markante herbronning dan van een reactionair gebeuren. In de derde plaats moet niet worden uitgesloten dat juist Groens introductie van deze normatieve en tegen het individualisme gekante visie op de samenleving (als conglomeraat van kringen die in de eigen sfeer soeverein zijn) het christelijke politiek denken heeft behoeft voor een eenzijdige individualisme dat eveneens in aanleg in het calvinisme besloten ligt, en met name in de Angelsaksische landen ruim baan kreeg. (Een verzet tegen een doorgeschoten individualisme dat hij gemeen had met, en op onderdelen ontleende aan katholieke politieke denkers.) Kuypers kon daarom met zijn 'architectonische kritiek' op Groens beschouwingen voortbouwen. Wie zich daarvan wil overtuigen, leze wat Groen in 1848 in zijn 'Vrijheid, gelijkheid en broederschap' schrijft over de armoedekwestie in relatie tot het ongebreidelde kapitalisme en het wegvallen van gilden en corporaties. Voordat hierin nu weer een conservatief trekje wordt gezien, haast ik mij eraan toe te voegen dat Groen niet terug wilde naar vroeger, maar zich juist expliciet afvraagt of er

geen middel is om, gewijzigd, de associaties te doen herleven, die men zo roekeloos onder de revolutionaire bouwvallen heeft verguisd"<sup>20</sup> (cursivering van A.K.).

Ik meen me de stelling te kunnen permitteren dat het gedachtegoed van Kuypers en Dooyeweerd e.s. goeddeels in het teken staat van juist dit kritische streven naar een moderne vormgeving van dit associatieve, maatschappelijke weefsel. Hoezeer met name Kuypers zich ook oriënteerde op het puriteins staatkundig denken; qua maatschappijopvatting – daarin begrepen de rol van de overheid – herleefde ook bij hem het organische en associatieve denken van de vroege calvinisten (vergelijk Woldring pagina 189 en verder). Het is typerend voor het Nederlandse calvinisme: het vergat niet de persoonlijke verantwoordelijkheid van mensen te benadrukken voor het eigen leven. Maar dat ging niet ten koste van een visie op mens, maatschappij en overheid die terdege rekening houdt met maatschappelijke structuren en hun invloed op het menselijke bestaan. Vanuit het gezonde spanningsveld dat daarmee gegeven is, heeft de christen-democratie naar mijn beleven haar politieke stempel op onze samenleving gezet. Dat heeft haar zowel behoeft voor een hard individualisme als voor het wegrelativeren van persoonlijke verantwoordelijkheden in bijvoorbeeld economische en strafrechtelijke zin.

### Actuele betekenis

De oriëntatie op het sociale weefsel is bepalend voor het denken van christen-democraten, waaronder Woldring. Het blijkt uit de standpunten die hij inneemt als hij in hoofdstuk zes van zijn boek meer actuele onderwerpen de revue laat passeren. Om die reden legt hij

er bijvoorbeeld de nadruk op dat participatie op de arbeidsmarkt niet minder belangrijk is dan het garanderen van een bestaansminimum en dat herverdeling van werk een belangrijk aandachtspunt moet worden voor christen-democraten. Om die reden werpt hij zich ook op als verdediger van handhaving van het minimumloon. Loon moet mensen in staat stellen een menswaardig leven te leiden. Die norm had dan ook, wat Woldring betreft, sterker in het vertoog van het Strategisch Beraad tot uitdrukking dienen te komen. Wel is het 'verzuim' zijns inziens goedge maakt door het voorstel om de overheid het verdiende loon te laten aanvullen tot het sociale minimum. Maar hier én bij de afwijzing door het Strategisch Beraad van het ministelsel ontbreekt zijns inziens het argument van de menswaardigheid van het minimumloon. Met het oog op het genoemde sociale weefsel maakt hij zich verder sterk voor het bestaansrecht van maatschappelijke organisaties, al heeft hij begrip voor degenen die wijzen op de risico's van onderdrukking door instellingen die zich allengs hebben losgemaakt van de mensen waar het hun aanvankelijk om was begonnen. Uit dezelfde motieven is Woldrings verzet geboren tegen het privatiseren van taken die tot de *res publica* behoren (bij voorbeeld de zorg voor de infrastructuur, het garanderen van een minimumloon, politie en justitie, het scheppen van voorwaarden voor een gezinsleven, onderwijs en kunst). Ook een modieus streven naar marktwerking en commercialisering vindt geen genade in zijn ogen. Met dat alles spoort uiteindelijk ook het pleidooi voor een actief burgerschap. Een burgerschap waarbij, wat Woldring betreft, overigens ook een correctief wetgevingsreferendum past,

juist ook om te verhoeden dat politieke partijen als het CDA teveel met de bestuurlijke rug naar burgers gaan toestaan.

Het is verleidelijk op verschillende punten van Woldrings aanbevelingen in te gaan. Zo vind ik dat Woldring echt te weinig recht doet aan kabinetten waaraan het CDA zijn naam verbond, als hij stelt dat christen-democraten teveel over uitkeringen spraken en te weinig over het scheppen van werkgelegenheid (pagina 244). Het economisch herstelbeleid leverde veel banen op. Ook deeltijdbanen!, zo merk ik bovendien in het licht van Woldrings stelling over de verdeling van arbeid op. De stelling dat het Strategisch Beraad het ministelsel niet afwijst op grond van de notie van de menswaardigheid van het minimumloon ontgaat mij volledig. De afwijzing komt immers niet uit de lucht vallen; zij staat met nadruk in het teken van de sociale bewogenheid die Woldring bepleit. Dat geldt zeker ook waar het Strategisch Beraad waarschuwt voor het samen oplopen van verlagingen van het sociaal minimum (en de privatisering van sociale verzekeringen) en de flexibilisering van arbeidstijden. Juist omdat dát zo gemakkelijk een Amerikanisering van onze cultuur in de hand werkt. Een cultuur namelijk waarin armen lange dagen moeten maken, en op irreguliere tijden moeten werken, om aan een redelijk inkomen te komen. Een cultuur, waarin ook beter verdienenden lange dagen moeten maken om zich in de meest vitale fase van het leven te verzekeren van voldoende geld voor

---

**Het blijft gaan om  
de kritische  
vormgeving van een  
maatschappelijk  
weefsel waarin  
mensen zich  
geborgen kunnen  
weten, maar dat  
(juist daarom ook)  
een appel doet aan  
elkaars persoonlijke  
verantwoordelijkheid.**

---

een onzekere toekomst (werkloosheid, ziekte, invaliditeit). Dat het Strategisch Beraad het morele principe van het juiste loon niet noemt, kan toch in ernst niet in mindering worden gebracht op de sociale inzet die de achtergrond vormt van het afwijzen van een ministelsel!

Had het Strategisch Beraad er dan niet beter aan gedaan erop te wijzen dat het verlagen van het minimumloon (onder handhaving van het sociaal minimum) een noodgreep was? Een tijdelijke ingreep, omdat deze eigenlijk niet past bij de norm van het menswaardige loon. Als Woldring dat bedoelt te zeggen, dan ben ik ook dat niet met hem eens. Als het minimumloon een barrière wordt voor participatie op de arbeidsmarkt, en er alternatieven zijn om het sociaal minimum te garanderen (de overheid vult het loon aan tot het minimum), dan zie ik niet in waarom de notie van het gerechtvaardigd loon daaraan per se in de weg zou moeten staan. Sterker nog, het "menswaardige loon" zou dan feitelijk aan het door Woldring nu net bepleite recht op arbeid in de weg gaan staan. Wel kan ik me allerlei praktische bezwaren voorstellen. Ook kan ik me voorstellen dat de noodzaak van dergelijke ingrepen wegvalt, omdat de werkgelegenheid aantrekt. Het zijn bezwaren die aan invoering in de weg kunnen staan, maar zij zijn wat mij betreft niet principieel van aard! Integendeel, juist dit voorstel getuigt mijns inziens van een gezonde mix van persoonlijke verantwoordelijkheid voor het eigen bestaan, en maatschappelijke verantwoordelijkheid voor de kwetsbaren. Zij zijn op een kritische en creatieve manier op elkaar afgestemd. Nog afgezien van dit concrete voorbeeld, moet het CDA mijns inziens

bewust in juist dat uitdagende spanningsveld willen staan. Het blijft gaan om de kritische vormgeving van een maatschappelijk weefsel waarin mensen zich geborgen kunnen weten, maar dat (juist daarom ook) een appel doet aan elkaars persoonlijke verantwoordelijkheid. Hier leidt eenzijdigheid alleen maar tot verstarrende rivaliteit. Wie de manier van argumenteren van de commissie-Cardeniers goed heeft gevolgd, moet tot de conclusie komen dat de in dat rapport bepleite versterking van het sociale gezicht van het CDA uit precies die oriëntatie voortkomt. De pagina's 20 en 21 van het rapport zijn in dat opzicht tamelijk expliciet. Zo vond deze commissie dat het ministelsel eerder in de campagne had moeten worden afgewezen, ter wille van het sociale gezicht van het CDA. Daarnaast stelt zij dat het concept van de verantwoordelijke samenleving "een kader aangeeft dat verder reikt" dan de gebruikelijke "indeling in links, rechts en midden". Dat concept van verantwoordelijkheid "had een brug kunnen slaan tussen hen voor wie de atslanking van de verzorgingsstaat niet snel genoeg ging en anderen die van die atslanking sociale kaalslag vreesden". Het CDA had dan ook "op beslissende momenten, op basis van het concept van de verantwoordelijke samenleving, de eensgezindheid kunnen bevestigen of hervinden". De commissie wijst dan ter illustratie op beleids-opties die gemeenschappelijk hebben dat zij de verantwoordelijkheden van mensen en organisaties voor elkaar en voor het eigen, persoonlijk leven versterken ("WAO, uitwerking plan-Dekker/Simons, de onderwijspolitiek, AOW").

De commissie-Cardeniers geeft daarbij duidelijk aan dat onze partij haar au-

thentieke positie alleen vasthoudt als zij zich geworteld weet in haar specifieke traditie. Van groot belang is het die traditie levend te houden. Het boek van H. Woldring biedt daaraan een goede bijdrage. Niet een bijdrage overigens van iemand die orthodox aan oude posities hangt. Woldring is niet – om opnieuw met Kierkegaard te spreken – de man “die een meetkundige stelling kan bewijzen wanneer men de letters A B C gebruikt, maar niet wanneer men ze vervangt door de letters D E F”.<sup>21</sup> Hij zoekt niet het veilige midden, maar eerder de uitdaging. Dat levert waardevolle producten op. Producten die inderdaad de kitsch bestrijden. Woldring leverde daaraan een bijdrage door een zeer toegankelijk boek te schrijven, dat (ondanks mijn kritische kanttekeningen) te waarderen valt omdat het de vaak genuanceerde blik op het verleden koppelt aan markante uitspraken over bestaansrecht en toekomst van de christen-democratie.

*Dr. A. Klink is plaatsvervangend directeur Directie Rechtspleging bij het Ministerie van Justitie en adviseur van de Centrale werkgroep Strategisch Beraad.*

*H.E.S. Woldring, 'De christen-democratie. Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie', uitg. Het Spectrum, Utrecht, 1996, 424 pagina's. Prijs: f 19,90.*

## Noten

1. S.A. Kierkegaard, *Dayboeken*, Amsterdam 1991, fr. 394.
2. Waarvoor dienen ze dan nog?, zo zou men zich dan immers kunnen afvragen.
3. Maar stel dat dit zo is, waarom zou dat dan niet gelden voor denkers die binnen een bepaalde traditie staan. Als Woldring bijvoorbeeld Burke of Groen beticht van conservatisme, waaraan ontleent hij dan zijn criteria? Kunnen vervolgens degenen die voor hen 'inspringen', dan weer niet betogen dat zij zelf

- wel zullen uitmaken wat conservatief of progressief is, en dat zij, volgens eigen criteria, bij voorbeeld 'dynamisch progressief' zijn?
4. A. Klink, 'Het protestantisme en het moderniseringsproces', P.B. Cliteur e.a. (red.) *Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit* (Amersfoort 1991), 107. Zie voor een uitgebreidere uiteenzetting mijn *Christen-democratie en overheid. De christen-democratische politieke filosofie en enge staats- en bestuursrechtelijke implicaties* (Delft 1991) 31-36.
5. Enige jaren na de Boerenoorlog.
6. Q. Skinner, *The foundations of modern political thought. The age of Reformation* (Cambridge 1979) 200.
7. Dit in afwijking van H. Woldring, *De christen-democratie*, 99.
8. E.H. Kossmann, *Politieke theorie en geschiedenis* (Amsterdam 1987) 80.
9. *Idem*, 84.
10. *Idem*, 63 en 86. Zie ook H. Woldring, *De christen-democratie*, 118.
11. E.H. Kossmann, *Politieke theorie en geschiedenis*, 86.
12. Vgl. het prachtige boekje van R.H. Tawney *Religion and the rise of capitalism* (New York 1980), waarin op pagina 192 het volgende karakteristieke citaat te vinden is: "Society is not a community of classes with varying functions, united to each other by mutual obligations arising from their relation to a common end. It is a joint stock company rather than an organism."
13. H. Woldring *De christen-democratie*, 125.
14. R.H. Tawney, *Religion and the rise of capitalism* p. 258.
15. Vgl. R.N. Bellah e.a., *Habits of the heart* (Toronto 1985) o.m. 167 e.v.
16. Vgl. in dat verband ook Chr. Lasch, *The true and only heaven. Progress and its critics*, New York 1991.
17. Eerder was daarop al gewezen in Wetenschappelijk Instituut voor het CIDA, *Publieke gerechtigheid* (Houten 1990) 61 e.v. en in mijn bewerking daarvan *Christen-democratie en overheid* (Delft 1991) 53.
18. G. Groen van Prinsterer, *Ongehoofd en revolutie* (Franeker 1976) 111, voetnoot 13.
19. *Idem*, 183 e.v.
20. Geciteerd bij A. Kouwenhoven, *De dynamiek van christelijk sociaal denken* (Nijkerk 1989) 85. Zie ook J.W. Kirpestein, *Groen van Prinsterer als belijder van kerk en staat in de negentiende eeuw* (Leiden 1993) 77. Dan blijkt tevens dat ook van een nostalgische terugblik naar de standen geen sprake is geweest, getuige passages uit Groens *Grondwetsberedening en Eensgezindheid*.
21. S.A. Kierkegaard, *Het begrip Angst* (Baarn 1961) 260.