

# MENS, WAAR BEN JE?

*EEN VERKENNING VAN HET  
CHRISTENDEMOCRATISCHE MENSBEELD*



**CDAWI**

*Wetenschappelijk  
Instituut*

# | **Mens, waar ben je?**

Een verkenning van het  
christendemocratische mensbeeld

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) 3424874

Fax (070) 3926004

Email [wi@cda.nl](mailto:wi@cda.nl)

Internet [www.cda.nl/wi](http://www.cda.nl/wi)

Facebook [www.facebook.com/wicda](http://www.facebook.com/wicda)

ISBN/EAN 978-90-74493-80-2

Den Haag, december 2011, Wetenschappelijk Instituut voor het CDA

Tweede bewerkte druk (eerste druk 2006)

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, 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.

# Inhoud

Voorwoord	5
1 Inleiding	9
2 Ideaal en praktijk	21
3 Beeld van God	39
4 Gelijkheid	59
5 Vrijheid	77
6 Samenvatting en vooruitblik	97
Geraadpleegde literatuur	111



## Voorwoord

### Voorwoord bij de tweede druk in december 2011

In 2006 bracht het Wetenschappelijk Instituut een studie uit naar het christendemocratisch mensbeeld. De afgelopen jaren is gebleken dat de studie in een duidelijke behoefte voorzorg. Het rapport werd in het Engels vertaald en is uitgegroeid tot een vast onderdeel van het studieprogramma van de CDA Talent Academie. Als gevolg van deze belangstelling en de voortdurende vraag is de studie uitverkocht. Voor het bestuur van het Wetenschappelijk Instituut reden om te komen tot een herdruk van *Mens waar ben je?*. De publicatie is door de oorspronkelijke auteur dr. T.O.F. van Prooijen bewerkt. De tekst is op sommige punten ingekort en toegankelijker gemaakt. Ook is nieuwe literatuur toegevoegd en zijn recente ontwikkelingen verwerkt. De publicatie is bovendien voorzien van enkele illustraties. Het bestuur van het Wetenschappelijk Instituut dankt dr. T.O.F. van Prooijen en drs. E.J. van Asselt (plaatsvervangend Directeur WI voor het CDA) voor hun inzet bij het realiseren van de herdruk. R.M.C. Luyten verleende als stagiaire daarbij waardevolle assistentie.

In de afgelopen jaren is gebleken dat de confrontatie van ons mensbeeld en ons politiek handelen soms weerbarstig, maar altijd vruchtbaar is. Uiteindelijk is politiek bedrijven afhankelijk van het mens- en maatschappijbeeld dat men ten diepste motiveert. Het is onze stellige overtuiging dat de rijke traditie en het erfgoed van de christendemocratie veel te bieden hebben. Het gaat hierbij vooral om het stellen van de juiste vragen om te zien voor welke opgaven de huidige tijd ons plaatst. Hoe houden we bijvoorbeeld de menselijke maat en waardigheid overeind in een wereld die steeds verder globaliseert? Hoe beschermen we pluriformiteit tegen de hedendaagse drang naar uniformiteit en gelijkheid zonder daarbij maatschappelijke tegenstellingen te vergroten? Hoe kunnen moderne ontwikkelingen van individualisering, commercialisering en technologisering in goede banen worden geleid zonder dat we de menselijke maat uit het oog verliezen? Deze vragen hebben aan actualiteit niets verloren en dat geldt daarmee ook voor de spiegel, die dit rapport ons wil voorhouden. In de christendemocratische traditie is een mensbeeld verankerd dat richting kan geven in de maalstroom van onze tijd. De mens is niet louter een individueel en autonoom wezen, maar wordt in al zijn kwetsbaarheid geroepen tot het dragen van verantwoordelijkheid voor zichzelf én zijn omgeving. Het bemoedigende is tegelijkertijd dat de mens als sociaal en relationeel wezen, die verantwoordelijk niet alleen hoeft te dragen. We zijn ervan overtuigd, dat de herdruk van *Mens, waar ben je?* in dezelfde behoefte zal voorzien als haar voorganger.

Drs. Th.J.F.M. Bovens  
(voorzitter)

Prof.dr. R.H.J.M. Gradus  
(directeur)

### **Voorwoord bij de eerste druk in 2006**

Met dit rapport wil het WI voor het CDA de contouren van het mensbeeld dat leidend is voor het christendemocratisch denken verkennen en verdiepen. Over christendemocratische 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 christendemocratische 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 | **Inleiding**

De Amerikaanse socioloog Richard Sennett stelt ons in één van zijn boeken voor aan een zekere Rico.<sup>1</sup> Hij beschrijft hoe deze Rico worstelt met de oplopende spanning tussen werk en privé-leven. Als hoogopgeleide dertiger beweegt hij zich overdag in een wereld die hyperdynamisch is. In het bedrijf waar hij – veel en hard – werkt gaat het om kortetermijnbelangen, efficiëntie, innovatie en permanente verandering. Hij moet vooral blijven ‘bewegen’ en zich niet te veel committeren. Thuis wil hij zijn kinderen echter waarden bijbrengen als geduld, vertrouwen, stabiliteit, solidariteit en betrokkenheid. Daarmee is hij zelf ook opgevoed. Hij is bang dat dit voor zijn eigen kinderen alleen maar abstracte waarden blijven, omdat ze die niet gepraktiseerd zien in het leven van hun ouders. Het lukt Rico namelijk niet meer om aan dit soort ‘gemeenschapswaarden’ vorm te geven. De houding die overdag op de flexibele werkplek vereist is, blijkt in de thuissituatie spanningen op te leveren. Hij krijgt het niet voor elkaar die twee werelden te integreren. Rico mist, kortom, een samenhangend levensverhaal waarin alle rollen en facetten van zijn leven een plaats hebben en dat zin en continuïteit geeft aan alle verantwoordelijkheden die hij heeft. Hij heeft het gevoel dat hij de regie over zijn leven langzamerhand begint kwijt te raken.

#### *Eerste constatering*

Sennett schetste Rico's probleem in de jaren negentig, dus nog voor de mondiale economische problemen en financiële crises die in de jaren daarna zouden volgen. Misschien is de onmacht die Sennett typeert vandaag de dag nog wel actueler dan toen, niet alleen voor veel Amerikanen, maar ook voor grote groepen mensen in ons eigen land.

Door globalisering zijn traditionele verhoudingen onder druk komen te staan. 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 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. Dat vraagt een houding die sterk gericht is op doelmatigheid, *efficiency*, flexibiliteit en beheersing, waarbij een instrumentele manier van denken past.

Steeds vaker komen mensen daarmee niet uit, omdat ze, net als Rico, deze manier van denken niet kunnen verbinden met duurzame waarden die zingevend zijn voor hun leven.<sup>2</sup> Tijd voor onderlinge aandacht, voor verdieping van relaties, komt onder druk te staan. Zingevingvragen appelleren nog wel aan de marge van

---

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

2 | Zie ook Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De bloedsomloop van de samenleving: Een christendemocratische visie op het belang van vertrouwen*, Den Haag 2009, pp.46-51, 102.

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.

Daarom is het zorgwekkend dat het eenzijdig denken in nut en noodzaak, in beheersing, maakbaarheid en effectiviteit, langzaamaan alle terreinen van ons leven is gaan beheersen. Ook terreinen waar andere waarden zouden moeten gelden. Dit ‘instrumentele denken’ (zie *kader*) heeft de structuren van ons samenleven veranderd en geleid tot zeer krachtige mechanismen die ons leven in een bepaalde richting duwen. Max Weber (1864–1920) sprak al van het gevaar van een ‘ijzeren kooi’ (‘ein stahlhartes Gehäuse’) van onpersoonlijke mechanismen waarin mensen opgesloten kunnen raken.<sup>3</sup> De systeemwereld is dan sterker dan de leefwereld. Een manager bijvoorbeeld wordt, ook als het lijnrecht tegen zijn eigen gevoel en geweten in gaat, gedwongen om voor een bepaalde maximalisatiestrategie te kiezen die schadelijk is voor bijvoorbeeld het milieu of voor de arbeidsverhoudingen. De leerkracht wordt door middel van allerlei van bovenaf opgelegde eindtermen, competenties en leerlingvolgsystemen 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.<sup>4</sup>

.....  
*Het eenzijdig denken in nut,  
maakbaarheid en effectiviteit, is  
langzaamaan alle terreinen van  
ons leven gaan beheersen*  
.....

Zodra in het persoonlijke en 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. Sennett stelde 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. Hij bijt zich vast in een cultureel conservatisme, volgens Sennett vooral een geïdealiseerd idee van gemeenschap waarin duurzame waarden wel een rol spelen. Zo heeft hij een sterke afkeer van ‘sociale parasieten’ als zwervers en uitkeringsgerechtigden en hamert hij op *law and order*. Daaronder

---

3 | Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904.

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

zit een sterk verlangen naar de sociale samenhang die hij mist.<sup>5</sup> Aan de ene kant is hij perfect ingespeeld op de eisen van de flexibele maatschappij; aan de andere kant huldigt hij starre opvattingen over gemeenschapswaarden, waaraan geen concessies gedaan mogen worden en die daarom nogal moeilijk in de praktijk te brengen zijn.<sup>6</sup>

Wat mensen als Rico volgens Sennett nodig hebben om een ‘karaktervol’ leven te leiden is een ‘verhaal’ dat hen uit tilt boven de spanning tussen enerzijds het gevoel speelbal te zijn van omstandigheden en anderzijds de wens om zich vast te klampen aan tijdloze waarden en verhoudingen. Hoe geef je duurzame waarden vorm in een ‘risicosamenleving’ waarin flexibiliteit, onzekerheid en instabiliteit de norm zijn geworden? Hoe ga je om met morele vragen en zinvragen die zich hoe dan ook opdringen (de ‘trage vragen’, zoals Harry Kunneman ze noemt?). Natuurlijk krijgen mensen als Rico ook volop ontplooiingskansen. Maar onvermijdelijk is er een open einde: hoeveel grip hebben we nog op onze levensloop? 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 flexibel aanpassen - zegt hij in feite dat hij er niet toe doet.<sup>8</sup> Een mens wil ertoe doen en de eigen bestemming min of meer in de hand hebben.

Rico’s worsteling is exemplarisch voor de onmacht van veel mensen om de verschillende leefwerelden waarin ze zich bewegen (en waarin conflicterende waarden gelden) te integreren in een omvattend verhaal dat zin, samenhang en richting geeft aan hun leven. Dat is een belangrijke eerste constatering.

.....  
*Mensen worstelen met het integreren van verschillende leefwerelden in een omvattend zingevend verhaal*  
.....

Willen mensen tot authentiek leven komen, 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. 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

---

5 | Zie ook Thomas Frank, *What’s the matter with Kansas. How conservatives won the heart of America*, New York 2004.

6 | Richard Sennett, *The corrosion of character: the personal consequences of work in the new capitalism*, New York [etc.] 1998, p.28v.

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

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

de instrumentele rede.<sup>9</sup> We moeten, om met Charles Taylor te spreken, op zoek naar ‘subtielere talen’ om zulke zinperspectieven ter sprake te brengen.<sup>10</sup>

### *Tweede constatering*

We kunnen daar meteen een *tweede constatering* aan vastknopen: dit is niet alleen een individueel probleem, dat mensen zelf kunnen en moeten oplossen, maar ook een *maatschappelijk* en een *politiek* probleem.

Om met het eerste te beginnen: de kwaliteit van een samenleving is afhankelijk van de wijze waarop mensen privé en maatschappelijk aanknopingspunten vinden voor stabiliteit, voor een eigen lijn in hun leven, voor persoonlijke groei en uiteindelijk zingeving. De christendemocratie heeft in haar maatschappijvisie altijd sterk de nadruk gelegd op het belang van het zogenaamde *middenveld* van maatschappelijke instituties en verbanden (de *civil society*).<sup>11</sup> Die instituties (als zorginstellingen, vakbonden, kerken en onderwijsinstellingen) vormden een bedding waarin mensen toegerust konden worden tot zorg en verantwoordelijkheid voor anderen en zichzelf en de ruimte kregen om zich tot ‘goede mensen’ te ontwikkelen.

Die christendemocratische visie op de maatschappelijke ordening vloeide voort uit het *mensbeeld*.<sup>12</sup> 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 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.

De mens is dus een sociaal wezen. Meer dan dat, hij is een ‘maatschappelijk’ 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.<sup>13</sup> Mensen komen tot hun bestemming in een 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.

---

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

10 | Charles Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, Mass. 1989, pp.391-493; Charles Taylor, *The ethics of authenticity*, Cambridge, 1991, p.81v. Charles Taylor, *A secular Age*, Cambridge 2007.

11 | Zie ook. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Op zoek naar de kracht van de samenleving*, Den Haag 2011, pp.26-30.

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

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

Daar ligt het belang van maatschappelijke verbanden en instituties. Die 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 ruimte om aan de maatschappelijke betrokkenheid invulling te geven. Idealen voor een betere samenleving werden gevoed en kregen concreet

.....  
*Onze persoonlijke en ook onze ‘sociale identiteit wordt minder bepaald door vanzelfsprekende sociale verbanden*  
.....

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 gereformeerde 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.

De tijden zijn veranderd. Onze persoonlijke en ook onze ‘sociale identiteit’ wordt minder bepaald door vanzelfsprekende sociale verbanden (de buurt, de kerk of de baan voor het leven).<sup>14</sup> 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. Grote maatschappelijke instituties als de sociale zekerheid, de gezondheidszorg, het onderwijs, het belastingstelsel, het landbouwbeleid, de organisatiestructuur van 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

---

14 | Sociaal Cultureel Planbureau, *Informeel groepen. Verkenning van eigentijdse bronnen van sociale cohesie*, Den Haag 2011.

inmiddels ingehaald door de maatschappelijke werkelijkheid van vandaag de dag.<sup>15</sup> Met andere woorden, door hun traditionele organisatiestructuur – hiërarchisch en sterk aanbod gestuurd – verliezen maatschappelijke instituties in toenemende mate hun functie: het 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.

*Politieke dimensie*

Daarmee krijgt de problematiek die we hier schetsten een politieke dimensie. Natuurlijk is de overheid geen zingevingsinstituut. Politieke vraagstukken zijn niet simpelweg te herleiden tot puur levensbeschouwelijke kwesties, tot vragen naar de zin en onzin van ons bestaan, naar het waarom, het waarvandaan en het waartoe. Politiek, ook christelijk geïnspireerde politiek, kan niet de pretentie hebben om van ons gelukkige mensen te maken. Maar als we het probleem van Rico en vele anderen serieus nemen, en erkennen dat het hier ook om een groot maatschappelijk probleem gaat, dan kun je, vanuit de politiek, niet zonder inbreng van morele en levensbeschouwelijke inzichten.

Onze liberale westerse democratieën zijn doorgaans slecht toegerust om dit soort waarden en inzichten op waarde te schatten. Ze hebben bepaalde mechanismen aanvaard waarin morele en levensbeschouwelijke overwegingen in het debat gemarginaliseerd worden. We lijken elkaar gevonden te hebben in de stilzwijgende overtuiging dat we de dingen met een beetje beschaving en goed fatsoen wel kunnen regelen. Tenminste, zolang je mensen de kans geeft om zich tot beschaafde en fatsoenlijke mensen te ontwikkelen door scholing, werk en een zeker niveau van sociale voorzieningen. Visies op het leven worden zo een privékwestie, niet onbelangrijk voor onszelf als individuen, maar voor het politieke niet essentieel en zelfs onwenselijk. In die arena lijkt 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.

.....  
*In onze liberale westerse democratieën worden morele en levensbeschouwelijke overwegingen in het debat gemarginaliseerd*  
.....

---

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



Verdelingsvraagstukken domineren. De politiek beperkt zich uiteindelijk vooral tot de vraag hoe we de geldstromen beheren en legitimeert zich door groei en welvaart te beloven.

Het probleem dat we hier aanroeren is dat mensen en maatschappij zo zitten opgesloten in de dominantie van het instrumentele denken dat zij zingevende en duurzame waarden niet of onvoldoende kunnen verbinden met hun professionele, persoonlijke en maatschappelijke leven. Dat vraagt om levensbeschouwelijke reflectie, ook in het politieke domein. Het probleem is dat de politiek zelf teveel gevangen lijkt in het 'instrumentele denken'. Is een politiek die blijft steken in een vertoog van rationaliteit, technologie, beheersing en individualisme in staat om de problemen van vandaag te doorgronden, laat staan op te lossen?

### *Doel*

Als de vitaliteit van onze samenleving afhankelijk is van de wijze waarop nieuwe zingevende verbanden zich kunnen ontwikkelen, dan is de politieke vraag dus hoe we daarvoor de mogelijkheden kunnen scheppen. We kunnen die vraag op allerlei manier benaderen. Eén ervan is, opnieuw, de vraag naar het *mensbeeld* te stellen. Wie is de mens, wat is goed mens-zijn, hoe krijgt dat vorm en hoe kunnen maatschappelijke instituties en de overheid dat faciliteren? Daarmee is globaal het **doel** van dit rapport aangegeven: een *verkenning* van de basistrekken van het christendemocratische mensbeeld met het oog op de discussie over de vernieuwing van maatschappelijke instituties.

Concrete institutionele antwoorden op die vraag liggen voorbij de horizon van dit boek. In dit boek maken we een aantal fundamentele levensbeschouwelijke en morele noties *expliciet* die vanuit een christendemocratische optiek inzicht geven in humaniteit. Mensbeelden zijn niet statisch en ontwikkelen zich door de tijd. Eigenlijk 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. In dit boek 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 christendemocratische visie op mens en samenleving, zijn ze niet *exclusief* christendemocratisch of christelijk. 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 christendemocratische, 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 boek 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.

In **hoofdstuk 2** verkennen we, om te beginnen, de grondwaarde van onze democratische rechtsstaat, 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 ‘hoogwaardigheidbekleders’ 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 4 en 5, 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 3** 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 ‘cultuuroverdracht’. Die ‘tweepoligheid’ bepaalt de menselijke waardigheid, die een *kwetsbare* waardigheid is. Het kan gruwelijk misgaan, maar tegelijkertijd spreekt er uit het verhaal het vertrouwen 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 4 en 5 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 4** 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 woord voor gerechtigheid, *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 5** 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 6**, tenslotte, vatten we de lijnen die we hebben getrokken samen en stippen de verschillende mensbeeldtrekken nog eens expliciet aan.

### HET INSTRUMENTELE DENKEN

*De schrijver J.M. Coetzee heeft het instrumentele denken raak getypeerd door in het gedachteleven te kruipen van de gevangengenomen mensaap Sultan, op wie begin twintigste eeuw een aantal experimenten werd uitgevoerd.<sup>16</sup> 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 normaalgesproken 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?'*

*De experimenten dwingen Sultan dus om op een bepaalde manier te denken: hoe gebruik ik het materiaal dat ik voorhanden heb om mijn behoeften zo goed mogelijk te bevredigen? 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.*

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

*'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 helemaal niet geïnteresseerd is in het hele bananenprobleem, wordt Sultan 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. Maar daarmee verdwijnen zijn diepere zinvragen niet. Misschien komen die wel sterker naar voren dan ooit. Door de eenzijdige manier van instrumenteel denken wordt het echter steeds moeilijker om dat soort vragen een plaats te geven, om ze te verbinden met de dagelijkse bezigheden waartoe hij gedwongen wordt.*



## 2 | **Ideaal en praktijk**

Toen de moderne wereld waarin wij leven werd geboren, zo vertelt de theoloog Jürgen Moltmann, 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. Alleen theologen, schrijft Moltmann vol zelfspot, kozen voor vrijheid en rechtvaardigheid en kwamen dus nooit aan welvaart toe...<sup>17</sup>

Dit verhaal verbeeldt de fundamentele spanning tussen de centrale waarden van onze 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 en dilemma's aan het licht. Dit hoofdstuk is een eerste verkenning van die dilemma's. Zoals gezegd maken we in dit boek een aantal fundamentele levensbeschouwelijke en morele noties expliciet, die vanuit een christendemocratisch oogpunt bepalend zijn voor humaniteit en een goede samenleving. We zeiden al dat die waarden kenmerkend zijn voor de christendemocratische visie op mens en samenleving, maar uiteraard niet exclusief christendemocratisch of christelijk. Het gaat om waarden die breed gedragen worden. In dit hoofdstuk vertrekken we bij 'menselijke waardigheid' en de grondwaarden die daarmee samenhangen. We laten zien hoe onze moderne opvatting van menselijke waardigheid wordt gekenmerkt door een 'generalisering' en een 'individualisering' van waardigheid. De generalisering en individualisering van waardigheid corresponderen met het ideaal van gelijke rechten en individuele vrijheid. We laten hier de dilemma's zien, om vervolgens de fundamentele waarden die met waardigheid samenhangen in de volgende hoofdstukken vanuit de christelijke traditie te 'waarderen'. Met dit hoofdstuk zetten we dus de lijnen uit voor de hoofdstukken die gaan volgen.

#### *Menselijke waardigheid als waarde aller waarden*

Wanneer we over 'menselijke waardigheid' spreken, dan bedoelen we, voor alle duidelijkheid, de waardigheid van *elk* mens en van elk mens *als mens*. Op dat fundamentele uitgangspunt rust onze democratische rechtsstaat en ons sociale systeem. Onze waardigheid mag niet (meer) afgeleid zijn van onze 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 over '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 bepaalde

---

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

(vrijheids-)rechten toe – ieder mens dus en ieder mens *als* mens. Zelfs de van misdaden tegen de menselijkheid aangeklaagde dictators die in internationale tribunalen worden berecht.

Over die meest basale waarde zijn we het op zich gauw eens. Alleen al van de uitdrukking ‘menselijke waardigheid’ zelf gaat een sterk appèl uit. We vinden elkaar snel in bezwaren tegen ‘mensonwaardige’ situaties. Slavenarbeid op cacaoplantages 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? Wat noemen we armoede? Wanneer bijvoorbeeld wordt een bepaald bestaansminimum ‘mensonwaardig’? 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 moet je klok als klok behandelen omdat het een klok is’ weerhoudt mij er niet van mijn klokje als *presse papier* gebruiken om te voorkomen dat papieren wegwaaien. Hoewel oneigenlijk gebruikt, blijkt het namelijk best geschikt voor dit doel.<sup>18</sup> Bij mensen ligt dat voor ons gevoel kennelijk anders. Heeft niet ieder mens een *inherent* 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. Zowel voor- als tegenstanders van de huidige euthanasiewetgeving beroepen zich bijvoorbeeld op ‘de menselijke waardigheid’ (zo nu en dan met onfrisse associaties met de Tweede Wereldoorlog).<sup>19</sup> Een algemeen

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

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



beroep op de menselijke waardigheid wordt al gauw een politieke doodoener die het eigen gelijk moet onderstrepen.

Het lijkt er dus op dat de grondwaarde ‘menselijke waardigheid’, die als vanzelfsprekende gemeenschappelijke basis juist de communicatie mogelijk zou moeten maken, eerder een ‘*conversation stopper*’ wordt.<sup>20</sup> Willen we daaraan voorbij, dan moeten we nadenken over de *invulling* en *fundering* van menselijke waardigheid.

*De weerbarstige werkelijkheid*

Politiek spreken over menselijke waardigheid kan niet in het luchtledige. Het is alleen zinvol en urgent als we ons begeven in de (politieke) dilemma’s, die ingewikkeld zijn en ons soms tot keuzes dwingen die we idealiter liever niet zouden maken.

Daar komt nog iets bij. De werkelijkheid is weerbarstiger dan we vaak zouden willen. ‘Als de werkelijkheid er niet zou zijn’, zegt cabaretier Theo Maassen in zijn voorstelling *Funktioneel naakt*, ‘dan zou de wereld er heel anders uitzien...’ Het zoeken naar invulling en fundering van ‘menselijke waardigheid kan, zeker vanuit politiek perspectief, niet plaatsvinden in het luchtledige. We hebben te maken met een werkelijkheid, waarin er een schaarste aan goederen is, waarin 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 daarom 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 vormgeven aan menselijke waardigheid vindt altijd plaats binnen een context waarin ideaal en werkelijkheid niet per se samenvallen*  
.....

Het paradoxale is dat de toenomen welvaart en de revolutionaire ontwikkeling van technologie en wetenschap een grotere groep mensen meer dan ooit een menswaardiger leven bieden, terwijl zij tegelijk steeds weer nieuwe vragen oproepen rondom de waardigheid van de mens. We worden tot keuzes gedwongen die menselijkerwijs ondraaglijk lijken, zowel persoonlijk als politiek. Dat zien we bijvoorbeeld duidelijk in de gezondheidszorg. Moet alles wat kan? 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’? Moeten en mogen leeftijdsgrenzen een rol spelen? Heeft iemand van 73 minder ‘recht’ op zo’n

---

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

operatie dan iemand van 37. Mocht je dat op zich niet onbillijk vinden: 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? In armere delen van de wereld wordt deze discussie allang gevoerd; ook wij zullen daarmee steeds indringender worden geconfronteerd.

Kortom, politieke reflectie op menselijke waardigheid vindt niet plaats 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.

### *De vicieuze cirkel van het 'grondwetfetisjisme'*

Met een puur rationele, juridische benadering kom je er in elk geval niet uit. Dat blijkt al uit het volgende, vaak gebruikte voorbeeld. In de zomer van 1995 verboden twee Franse burgemeesters het zogenaamde 'dwergerpen' op kermissen.<sup>21</sup> Zij achtten het in strijd met de 'eerbied voor de menselijke persoon' 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. Ondanks het feit dat het algemene idee van menselijke waardigheid voor beide kampen het aangrijpingspunt is. Deze casus, hoe beperkt ook, laat in elk geval meteen de beperktheid zien van een rigide rationele, juridische benadering. Een weg die we daarom afsnijden is het (liberale) beroep op '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 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.

We vinden die gedachte van redelijkheid bijvoorbeeld terug bij de veel geciteerde en bekritiseerde Amerikaanse filosoof John Rawls. In zijn 'theorie van recht-

---

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

waardigheid' ging Rawls er van uit dat achter een 'sluier van onwetendheid' alle mensen dezelfde morele principes zouden onderschrijven. Zijn veronderstelling was kortweg: zet een willekeurige groep mensen om de tafel en vraag ze om hun maatschappelijke positie, hun afkomst en al hun culturele en religieuze vooringenomenheid even los te laten. Ze komen al pratend met hun gezonde verstand tot principes als de vrijheid van meningsuiting en de gelijkheid van alle mensen.<sup>22</sup>

In theorie klinkt dat aantrekkelijk, maar de praktijk leert anders. Het is 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 bijvoorbeeld) vervolgens ook daadwerkelijk tot leidraad nemen voor hun feitelijke gedrag. Waarom zou iemand die tot de conclusie komt dat eerlijk het langste duurt, in het concrete leven de ander niet oneerlijk behandelen als het hem goed uitkomt en hij niet hoeft te vrezen voor sancties? Zuiver rationele debatten zeggen nog weinig over de motieven van mensen en over hun feitelijke bereidheid morele beginselen na te leven.

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 (weer) moet leren denken (en zich niet door adel of clerus de wet moet laten voor schrijven). Als *autonoom* en *vrijindividu* 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.<sup>23</sup> 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.

Nogmaals, wij willen aan die rechten en vrijheden zelf niets 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* de exclusieve bron van humaniteit, van mensenrechten en de claim van universaliteit is. We zouden natuurlijk graag zien dat de democratie en de 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. Een 'rationele' definitie van menselijke waardigheid kan echter alleen *werkelijk* algemeen geldig zijn, zolang ze heel formeel en procedureel blijft, en dus

---

22 | John Rawls, *A theory of justice*, Cambridge Mass 2005.

23 | 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).

contextloos. Daar kom je niet ver mee zodra je in onze weerbarstige werkelijkheid gaat vragen naar de concrete betekenis in concrete dilemma's. Juist dan zijn het religieuze en culturele bronnen die mensen aanzetten tot keuzen en tot handelen. Zonder inhoudelijke invulling blijven de formele formuleringen volstrekt zonder zeggingskracht.

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 onmiddellijk discussie over de vraag wat de erkenning van menselijke waardigheid inhoudt, tot welk gedrag het ons verplicht en welk politiek beleid het vergt. Wat is bijvoorbeeld vrijheid van meningsuiting? Of, in het geval van het dwergwerpen: welk aspect van persoonlijke waardigheid weegt zwaarder? En hoe zit het met de veelvuldig aangehaalde vrijheid van godsdienst? 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 volgende hoofdstukken op dit soort vragen terug. Duidelijk is: hoe preciezer en concreter we worden, hoe meer we geconfronteerd worden met tegenstrijdigheden tussen de waarden die we van die basiswaarde, menselijke waardigheid, 'afleiden' - en hoe meer daarmee de (politieke) meningsverschillen aan het licht komen.

Met een strikt rationele, juridische benadering lopen we, kortom, vast 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.<sup>24</sup> Zonder inhoudelijke invulling blijft menselijke waardigheid een principe zonder ideële, echt samenbindende, concrete zeggingskracht.

### *Putten uit diverse bronnen*

Wie religieuze inspiratie uit het politieke debat weert, snijdt niet alleen een belangrijke motivatie af voor betrokkenheid van mensen bij de samenleving, maar miskent ook de bronnen waaruit westerse verworvenheden zijn voortgekomen.

---

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

Wie pleit voor zulke inhoudelijke invulling van het politieke spreken over ‘menselijke waardigheid’ begeeft zich onherroepelijk in het debat over religie en politiek. 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 privéovertuiging en politiek. Lang niet al ‘het persoonlijke is politiek’, in elk geval niet op directe wijze. Op levensbeschouwelijke gronden kan men 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 levensovertuiging en politieke ideologie, alsook tussen politieke overtuiging en staatsleer. Dat onderscheid kan zelfs levensbeschouwelijk gefundeerd zijn. Bij de christendemocratie is dat het geval. Juist omdat moraal en geloof ook verbonden zijn met persoonlijke overtuigingen van mensen, is het verkeerd om de staat hier zeggenschap in te geven. Mensen moeten vrij worden gelaten in hun visie op het leven. Dat is een kernwaarde van onze rechtsstaat. Daarmee is echter niet gezegd dat levensbeschouwelijke opvattingen geen rol mogen spelen in het politieke debat. Dat is juist noodzakelijk. Democratie is geen formeel, inhoudsloos principe en vraagt daarom om voortdurende herbezinning op de kernwaarden die ze representeert. Die waarden – *respect, vrijheid, gelijkheid, menselijke waardigheid*, enzovoort – komen voort uit en voor in diverse levensbeschouwelijke tradities. De democratische traditie zoals wij die kennen, put uit verschillende van deze tradities (met name de joodse, christelijke en humanistische).

.....  
*Democratie is geen formeel, inhoudsloos principe en vraagt daarom om voortdurende herbezinning op de kernwaarden die ze representeert*  
.....

Om een voorbeeld te geven: het is evident dat het Bijbelse mensbeeld van Genesis 1, de mens als ‘beeld van God’, cultuurhistorisch gezien een heel belangrijke bron voor ons denken over menselijke waardigheid is (elk mens is ‘beeld van God’ en dus zijn alle mensen wezenlijk gelijkwaardig).<sup>25</sup> In de Bijbelse traditie 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. Die erfenis vloeide samen met de Grieks-Romeinse denkwereld en met een juridische en sociale traditie die heel andere gronden en notie van universele normatieve morele orde had ontwikkeld.

Noties over de mens als sociaal wezen komen we reeds tegen in het politieke denken van de Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v.Chr.).<sup>26</sup> Via de theoloog Thomas

---

25 | Vgl. Max L. Stackhouse en 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, pp.485-516, 492. *Op. cit.* en vertaling: Bronkhorst, Daan, *Afgrond roept tot afgrond: mensenrechten en religie*, Amsterdam 1999, p.27.

26 | Aristoteles, *Politica*; Aquinas, *Summa theologiae* (deel 2).

van Aquino (1225-1274) had hij ook grote invloed op de christelijke traditie. In de twintigste eeuw gaf de invloedrijke Franse filosoof Jacques Maritain een hernieuwde invulling aan dit personalistisch mensbeeld. Hij schreef mee aan de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948) vanuit een aristotelisch-thomistische invalshoek.

Het is onbetwistbaar dat er lijnen lopen vanuit eeuwenoude joodse en christelijke tradities naar het hedendaagse discours van menselijke waardigheid, democratie en mensenrechten. We komen er op terug in hoofdstuk 3, wanneer we ingaan op de Bijbelse traditie.

Natuurlijk zijn die lijnen tussen religieuze bronnen en het hedendaagse denken over democratie en menselijke waardigheid niet ononderbroken. Vaak waren het minderheden die zich tegen de macht en de dominante ideologie keerden (zeker ook die van de kerk!) 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. 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.

Onze opvattingen over democratie, menselijke waardigheid en mensenrechten komen dus voort uit verschillende levensbeschouwelijke en religieuze tradities. Hoeveel goede redenen er ook mogen zijn om democratie en mensenrechten universeel te verklaren, historisch gezien zijn ze het westerse product van de burgerlijke maatschappij en van diverse religieuze tradities. Het is van belang om dat in onze tijd te onderkennen. Radicale en onomkeerbare diversiteit zet onze democratische rechtsorde namelijk onder druk. Dat bepaalt ons opnieuw bij de achtergrond van onze grondwaarden. De democratische grondbeginselen 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. Het gaat immers niet om regelvolgend gedrag maar om waarden die niet af te dwingen zijn. Voortdurende reflectie op de levensbeschouwelijke bronnen, hoe divers ook, is daarom noodzakelijk. Natuurlijk zijn er in religieuze stromingen tendensen waar te nemen die de democratie ondermijnen. Die 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 om terug te vallen op één culturele bron en die universeel te verklaren. Het is een vorm van culturele zelfverminking om terug te vallen op één culturele bron en die universeel te verklaren, terwijl het historisch en systematisch evident is dat democratische waarden en rechten ook hun wortels hebben in diverse religieuze tradities.<sup>27</sup> En ook dat mensen daaruit hun motivatie en inspiratie halen. Wie religieuze inspiratie uit het politieke debat weert, snijdt niet alleen een belangrijke motivatie af voor betrokkenheid van mensen bij de samenleving, maar miskent ook de bronnen waaruit westerse verworvenheden zijn voortgekomen.

.....  
*Het is een vorm van culturele zelfverminking om terug te vallen op één culturele bron en die universeel te verklaren*  
.....

*Menselijke waardigheid als norm en ideaal*

Het uitgangspunt van de waardigheid van elk mens is een norm die we erkennen en tegelijk een ideaal dat we steeds opnieuw weer inhoud moeten geven.

We komen in onze tijd dus steeds meer tot de ontdekking dat er in onze globaliserende wereld geen voorgeven morele traditie meer is die door iedereen als vanzelfsprekend wordt geaccepteerd. Er is geen eenduidig moreel kader meer waarin helder is wat goed is en wat kwaad (als dat er trouwens ooit echt geweest is; ook binnen levensbeschouwingen zijn er verschillende morele stelsels en is er niet zelden interne kritiek op die systemen). We hebben geen gemeenschappelijk referentiepunt waaraan we menselijke waardigheid vanzelfsprekend kunnen afmeten (bijvoorbeeld een God die we gezamenlijk belijden). Onze morele situatie is een ‘ethiek na Babel’.<sup>28</sup> Er zijn vele ‘morele talen’ en vaak ook is er de nodige Babylonische spraakverwarring. Denk bijvoorbeeld aan verschillende opvattingen over de ‘waardigheid’ van vrouwen. Wat betekent dit? Resteren er dan niet meer dan alleen 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 worden, wie zijn dan die ‘wij’ en wie heeft het recht om in naam van ‘ons’ te spreken?<sup>29</sup>

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 ons-

---

27 | Zie bijv. Ab Klink, ‘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, pp.234-251, 249.

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

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

zelf niet aan onze eigen haren uit het moeras trekken. Tegelijk kunnen we ook niet meer terugvallen op een vanzelfsprekend referentiepunt buiten onszelf. Waardigheid is een ideaal dat we zelf steeds opnieuw weer inhoud moeten geven. Dit betekent niet per definitie 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 kernwaarden 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.<sup>30</sup> Daarmee erkennen we dus een zekere *voorgegevenheid* van moraal, waaraan onze democratische rechtsstaat is gebonden.

Dat wil niet zeggen dat de westerse cultuur een homogeen geheel is, 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 soms botsende – waarden, inzichten, gewoonten en tradities, kortom een wisselend ‘repertoire’ van manieren van leven en samenleven.<sup>31</sup> Als we bepaalde verworvenheden van de westerse cultuur als ‘kernwaarden’ normatief stellen kan dat alleen als we ons bewust zijn van de *voortgaande* historische ontwikkeling daarvan en van de ambiguïteiten in die ontwikkeling. Daarop komen we in het volgende hoofdstuk nog uitgebreid terug.

Die voorgegeven waardigheid vraagt dus voortdurende reflectie en herinterpretatie vanuit de bronnen waaruit die verworvenheden zijn voortgekomen. Al was het maar omdat die waardigheid steeds door menselijk handelen verwerkelijkt moet worden. Kort samengevat: *het uitgangspunt van de waardigheid van elk mens is een norm die we erkennen en tegelijk een ideaal dat we gaandeweg steeds weer opnieuw inhoud geven.*

### *De generalisering en individualisering van waardigheid*

De feeën die op kraamvisite kwamen bij de geboorte van onze moderne wereld wensten de pasgeborene individuele vrijheid, sociale rechtvaardigheid en welvaart. Vrijheid en rechtvaardigheid zijn kernwaarden die het moderne denken over menselijke waardigheid hebben bepaald. Dat wordt duidelijk als we ‘de’ hedendaagse

---

30 | Zie Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Investeren in integratie: reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid*, Den Haag 2003, pp.38-48.

31 | Zie André Droogers, ‘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, pp.129-142.



Westerling tegenover ‘de’ Middeleeuwer plaatsen.<sup>32</sup> 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 wezenlijk verbonden met sociale ongelijkheid.<sup>33</sup> De één kreeg meer eer dan de ander, niet op basis van verdiensten, maar op grond van sociale positie en afkomst.

Dat zien we bijvoorbeeld terug in Shakespeares toneelstuk *King Lear*. Koning Lear doet afstand van zijn troon ten gunste van zijn dochters. Hij 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 los van zijn stand (dus als ‘mens’ op zich) behandelen, als één van de velen, is hem onwaardig behandelen.<sup>34</sup> 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. Niet alle verschillen zijn uitgewist, maar het referentiepunt is fundamenteel veranderd. Natuurlijk, ook de moderne mens 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. Dit kunnen we, kort gezegd, de *generalisering* van waardigheid noemen. Waardigheid heeft betrekking op alle mensen *als mens*, ongeacht afkomst, rang of stand.

Voor de Middeleeuwer gold verder dat zijn eigen ‘waardigheid’ direct in het verlengde lag van zijn relaties tot anderen. 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.’<sup>35</sup> Eerbesef – daarmee is Roelant in één woord gekarakteriseerd. Maar dit eerbesef is het eerbesef 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

---

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

33 | Vgl. Charles Taylor, *The ethics of authenticity*, Cambridge 1991, p.45.

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

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

de spelregels die daarbij pasten. Veel ruimte om zelf invulling aan zijn waardigheid als mens te geven was er dus niet (en dat miste hij waarschijnlijk ook nauwelijks). Er heeft dus ook een sterke *individualisering* van waardigheid plaatsgevonden.

Het is hier niet de plaats om die ontwikkelingen in de afgelopen eeuwen uitgebreid te beschrijven.<sup>36</sup> 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. De ontwikkeling van de Republiek der Verenigde Nederlanden vroeg om tolerantie en vrijheid. De Reformatie, met haar nadruk op persoonlijk geloof, betekende een individualisering van waardigheid. Met de Verlichting brak het inzicht door dat menselijke waardigheid niet afhankelijk is van toevallige omstandigheden. 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 *mens-zijn op zich* gaan betekenen. Anders gezegd, ‘waardigheid’ werd zo direct geassocieerd met ‘mense-lijkheid’ 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 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. In de hoofdstukken 4 en 5 gaan we er uitvoeriger op in.

### ‘*Ons goed recht!*’

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 haarvaatjes 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 een grote verworvenheid. Niemand hoeft meer z’n pet op te houden. Men is afhankelijk van het collectief en niet meer van de goedgeefsheid van de 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 voorzit-

---

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

ter, waarop iedere burger een beroep kon doen, met opgeheven hoofd en waardoor hij niet in een atmosfeer geplaagd zou worden, die in strijd zou zijn met zijn vrijheid en met de waardigheid van zijn menselijke persoon.<sup>37</sup> Dat was een begripsbepaling van de menselijke waardigheid.

Het gelijkheidsethos roept tegelijk ook vragen op. Niet alleen verwordt het, als 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 ten aanzien van het collectief uit te drukken.<sup>38</sup> 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? In de Wet maatschappelijke ondersteuning (Wmo), die door de gemeenten wordt uitgevoerd is men bezig die omslag te maken. Niet de voorzieningen waar men recht op heeft staan centraal, maar de vraag wat mensen nodig hebben om zo goed mogelijk mee te kunnen doen. Mensen kunnen zelf het beste aangeven wat ze nodig hebben en waar ze mee geholpen zijn. Dat verschilt van persoon tot persoon en kan door geen systeem worden gevangen. Hoofdstuk 4 gaat over gelijkheid en borduurt voort op deze vragen bij de generalisering van waardigheid.

*'Worden wie je bent!'*

Ook individuele vrijheid en zelfontplooiing zijn verworvenheden die onopgeefbaar zijn. Meer en meer komt echter de vraag op of de zelfbeschikking ook niet tot doel-loosheid, tot onthechting tegenover bovenindividuele doelen en daarmee tot gebrek aan zingeving heeft geleid.<sup>39</sup> De grote Verlichtingsdenkers dachten bij de vrijheid van

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

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

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

het individu zeker niet aan ‘ik mag zeggen wat ik denk’ of ‘doen wat ik wil’. Vrijheidsrechten waren niet inhoudsloos.<sup>40</sup>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 21e 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 wordt hierbij vooral gezien als negatieve vrijheid: de vrijheid van externe beperkingen.<sup>41</sup> 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), 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? Vanuit een christendemocratie visie denken we meer aan het laatste. Hiermee ontkennen we niet het belang van individuele ontplooiing, maar is wel de vraag opgeworpen binnen welke context die ontplooiing zich optimaal aftekent. We gaan in hoofdstuk 5 over vrijheid verder op die vragen over de individualisering van de waardigheid in.

### *Vooruitblik*

We constateerden dat de moderne idee van waardigheid meer en meer moet fungeren in een pluralistische samenleving. In zo’n samenleving werkt het niet als één religieuze of seculiere levensbeschouwelijke traditie daarbij het alleenrecht claimt. Zeker ook het Bijbelse mensbeeld is cultuurhistorisch gezien van fundamentele betekenis geweest voor ons denken over waardigheid. Voor we ingaan op de dilemma’s

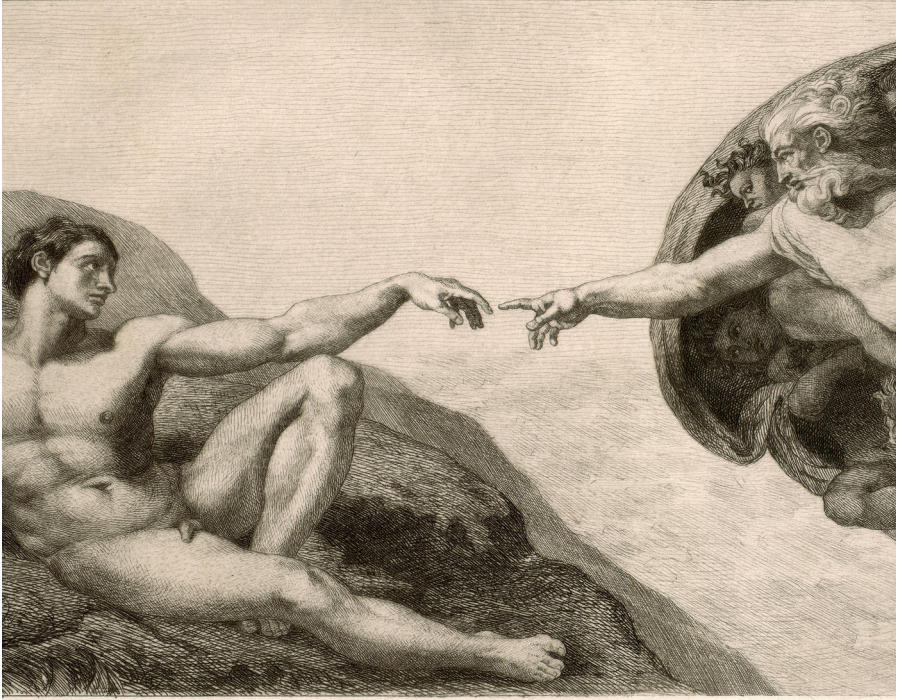
---

40 | 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. Immanuel Kant, ‘Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?’ *Berlinische Monatschrift* (1784) December, pp. 481-494).

41 | Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958.

die de 'generalisering' en individualisering van waardigheid oproept, zullen we daarom in het volgende hoofdstuk eerst opnieuw uit die Bijbelse bron putten.





## 3 | **Beeld van God**



*De mens als 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’.<sup>42</sup> Als ‘kroon op de schepping’ – dat is geen Bijbelse uitdrukking – moest de mens ‘heersen’ over de aarde<sup>43</sup> – 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?<sup>44</sup>). 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 ontsparingen 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:

[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*

---

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

43 | 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 Ton van Prooijen, ‘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, pp.206-231).

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

*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.’<sup>45</sup>*

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

Over wat er hier precies met dat ‘evenbeeld van God’ wordt bedoeld hebben ontelbare generaties theologen en schriftgeleerden zich het hoofd gebroken.<sup>46</sup> Geen enkele uitleg lijkt helemaal bevredigend. Misschien is dat ook wel de bedoeling. Wel drukt deze tekst kernachtig uit hoe joden en christenen 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 afleiden, als het recht op ontplooiing van het eigen mens-zijn. Ook kan een verbinding worden gelegd naar het tweede gebod uit de decaloog: 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. 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.

.....  
*We vallen niet samen met wat we  
door wat voor omstandigheden dan  
ook zijn geworden*  
.....

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?

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

---

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

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

[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 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?'<sup>47</sup>

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 wijsheidsscholen hadden een belangrijke plaats in het leven van de Joodse ballingen die aan het begin van de zesde 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 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.

In de verhalen die aan de stromen van Babylon (de Eufraat en de Tigris) verteld worden, komt een aantal oudere verhaaltradities samen, waarin die dubbelheid van de nietige mens die bijna goddelijk is gemaakt, is terug te zien. De noties over de schepping van de mens hebben – zo veronderstellen Bijbelexegeten – hun achtergrond in enerzijds verhaaltradities uit de woestijn en anderzijds die vanuit het Israëlitische hof.<sup>48</sup> In de woestijntraditie komt, denkt men, voort uit groepen nomaden die met hun hele hebben en houden door de woestijn zwierven en zich in de 'desert'

---

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

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

als klein mens recht tegenover God voelden staan. De andere verhalentraditie gaat 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. Het gaat hoe dan ook 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’.<sup>49</sup> De mens, als aardeling geboetseerd uit het stof van de aarde, is dus het beeld, de ‘afschaduw’, 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.<sup>50</sup>

De tweede belangrijke traditie die in de scheppingsverhalen doorwerkt is de zogenaamde ‘koningsspiritualiteit’. Ook die vinden we terug in bepaalde psalmen, de ‘koningpsalmen’. Waar de oudste tradities de schepping van de mens centraal stellen, stelt deze koningsspiritualiteit, de schepping van de wereld centraal.<sup>51</sup> 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

.....  
*Het ‘beeld van God’-zijn wordt geïnterpreteerd als een opdracht*  
.....

---

49 | Kees Waaijman, *De mens als beeld van God*, Nijmegen 1991, p.7.

50 | Zie bijv. Psalm 39 en 73.

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

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. Hem kwam een bijzondere verantwoordelijkheid toe. Hij moest tonen een 'beeld van God' te zijn door het *recht* te handhaven. 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 4 verder op in). In Psalm 72 vinden we de functieomschrijving van zo'n koning:

[12] *Hij zal bevrijden wie arm is en om hulp roept, wie zwak is en geen helper heeft.*

[13] *Hij ontfermt zich over weerlozen en armen, wie arm is, redt hij het leven.*

[14] *Hij verlost hen van onderdrukking en geweld, hun bloed is kostbaar in zijn ogen.*

'Beeld van God' slaat dus niet op een bepaalde eigenschap van de koning, op een statussymbool, maar op de 'handelingseenheid' tussen hem en God.<sup>52</sup> 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'.<sup>53</sup> 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 ver-

---

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

53 | 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 Gottesebenenbildlichkeit auf die Erde gestellt als ein Hoheitszeichen Gottes.' Claus Westermann laat diverse bezwaren zien tegen deze opvatting (Claus Westermann, *Genesis, 1. Tlbd.: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, pp.211-213).

dedigd dat het scheppingsverhaal zich verzet tegen de dictatoriale oosterse heerser en zegt dat de gelijkwaardigheid van de mensen ligt in de schepping van Adam (de mens) door de Allerhoogste.<sup>54</sup> 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.’

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 begaafdheid<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup> Het kan gruwelijk misgaan.

### *Relatie en representatie*

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

---

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

55 | Zie Kees Waaijman, *De mens als beeld van God*, Nijmegen 1991. De Deense filosoof Søren 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).

56 | Deze uitdrukking is van Kees Waaijman, *De mens als beeld van God*, Nijmegen 1991, p.19.

waarin mensen onherroepelijk zijn ingeweven. In veel *christendemocratische* bespiegelingen wordt bewust geprobeerd om beide invalshoeken recht te doen.

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’.<sup>57</sup> 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’.<sup>58</sup> Het Bijbels mensbeeld wordt, kortom, vertaald in de gebiedende wijs: zoek gerechtigheid, maak verantwoordelijkheid waar, wees solidair, gedraag je als zorgvuldig rentmeester!

Veelal wanneer dit ‘representatieve’ aspect naar voren komt in christendemocratische 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 christendemocratie 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’.<sup>59</sup> Mensen staan in relaties en *die relaties gaan vooraf aan wie mensen zelf zijn* (op deze ‘relationaliteit’ komen we in hoofdstuk 5 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

.....  
*De mens wordt geroepen in de  
concrete verbanden waarin hij leeft*  
.....

we terug in de woordspelingen waarin de christendemocratische 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.<sup>60</sup> De kern van het christendemocratische 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.

57 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Publieke gerechtigheid: een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*, Houten 1990, pp.52-53.

58 | CDA, *Program van uitgangspunten*, 1993, p.12.

59 | *Idem*, p.15.

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

Critici menen dat in de concrete politieke vertaling hiervan het accent te 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 sommige critici uiteindelijk niet meer zijn dan een christendemocratische geurvlag bij een liberaal mensbeeld, waarin de zelfredzaamheid en autonomie van het individu voorop staan. Van de andere kant kwam de kritiek dat het christendemocratische 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 christendemocratische 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 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.

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.<sup>61</sup> 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 spiritueel opvatten. De menselijke ‘openheid naar het hogere’ betekent ook dat we de wereld willen bijschaven en soms bijna verbouwen – met voordelen 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.

---

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



De christelijke traditie heeft dit ‘transcendente’ verlangen van de mens 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’.<sup>62</sup> Dit verlangen naar God is een ‘ingeschapen en nooit verdwijnende dorst naar het hemelse rijk’.<sup>63</sup> 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 christendemocratische denken over de mens een belangrijke rol.

#### *Gericht op God en verbonden met de werkelijkheid*

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.<sup>64</sup> 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.’<sup>65</sup> Dat ‘augustiniaanse moment’ is voor zowel de katholieke als de protestantse tradities in de christendemocratie altijd cruciaal geweest.<sup>66</sup>

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 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

---

62 | Dante, *De goddelijke komedie*, Baarn 1987, p.239, *op. cit.* Arjan Plaisier, ‘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, pp.18-36, 19.

63 | Dante, *De goddelijke komedie*, Baarn 1987, p.309.

64 | Zie bijv. *Katechismus* hfd 1, sectie 1, deel 1.

65 | Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, Baarn 1988, p.29.

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

door hetzelfde zinnetje: 'God zei...'. Het scheppingsgebeuren wordt dus allereerst getypeerd als een spreken van God.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup> 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, 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.<sup>69</sup> 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

.....  
*Het is typisch iets voor mensen om  
boven zichzelf uit te willen stijgen, op  
zoek naar wat ons draagt en houvast  
geeft*  
.....

67 | *Idem*, p.131v.

68 | 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'.

69 | Zie bijv. Claus Westermann, *Genesis, 1. Tlbd.: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974, p.9v.

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 grauwsliuier 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 christendemocratische traditie is dat anders uitgelegd. Arbeid heeft ook, en juist, te maken met ontwikkeling, met vitaliteit, met creativiteit, met inspiratie.<sup>70</sup> Arbeid biedt mensen gelegenheid om tot hun bestemming te komen, om zich te ontplooiën. 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.'<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup> 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, om de woorden van Blaise Pascal te gebruiken,<sup>73</sup> zowel de *grandeur* van de mens als zijn

---

70 | 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: Doekle Terpstra, *Meer dan geld verdienen*, Kampen 2004, p.25.

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

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

73 | Blaise Pascal, *Gedachten*, Houten 2011.

*misère*. De ontwrichting van menselijke relaties is alleen echt te begrijpen vanuit dit onstilbare verlangen van de mens.

### *Het antwoord 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 bepaald iets 'goeds'. Waar ging het mis? Dat is de vraag waar men mee zit. Hoe bestaat het dat we het zo hebben laten ontaarden? 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 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 Kaïn begint, zou je kunnen zeggen, alle moreel besef. Of omgekeerd, Kaïns korzelige antwoord, 'Ben ik mijn broeders hoeder?' tekent alle immoraliteit, broedermoord en volkerenmoord, heel de geschiedenis lang, van Kaïn en Abel tot de Europese godsdienstoorlogen, de slavenhandel, het front van de Wereldoorlogen, de Holocaust, de dictators in Afrika 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 (hoofdstuk 7):

*[16] ... laat mij toch met rust, mijn dagen zijn al vluchtig. [17] Waarom acht u de mens zo hoog? Waarom krijgt hij al die aandacht van u? [18] Elke ochtend dringt u zich aan hem op, u onderzoekt hem, elk ogenblik opnieuw. [19] Wanneer wendt u uw blik eens af, wanneer gunt u mij even rust, zodat ik kan slikken? [20] 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.*

Die aanspraak, dat woord en antwoord, is in de christelijke traditie altijd als de kern van de menselijke waardigheid beschouwd. In het Nieuwe Testament lezen we hoe Jezus, als gezegd geportretteerd als beeld van God bij uitstek, die relatie tot God ver-

kondigt 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.<sup>74</sup> 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.

*Een vitale civil society is 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.’<sup>75</sup> De menselijke 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* of religieuze fanaten. De Bijbel noemt dat zonde: we schieten ons doel voorbij.

Voor sommige liberale denkers 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.<sup>76</sup> 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

---

74 | Vgl. H. Berkhof, *De mens onderweg: een christelijke mensbeschouwing*, ‘s Gravenhage 1969, p.32.

75 | *Op. cit.* Dietmar Mieth en Rudolf Walter, *Vom tätigen Leben*, Freiburg [etc.] 1984, p.288.

76 | Zie bijv. P.B. Cliteur en R. G. T. van Wissen, ‘De menselijke waardigheid als grondslag voor mensenrechten’, *De rechten van de mens: liberale beschouwingen*, 1998, pp.25-42, 25-27.

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.<sup>77</sup> 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. 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

.....  
*Uit dit mensbeeld komt de politieke vraag voort hoe we aan het goede in de mens kunnen appelleren*  
.....

de torenhoge verwachtingen van jezelf en van anderen te voldoen, er is vaak sprake van overmacht.<sup>78</sup> 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 mentaliteit bevredigend is. 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.<sup>79</sup>

Het probleem met een sterk geïndividualiseerd zondebesef is dat het vaak sterk *gemoraliseerd* is (ook in de christelijke traditie heeft het individualistische mora-

---

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

78 | Zie Charles Taylor, *Een seculiere tijd*, Rotterdam 2009, p.807.

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

lisme 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 Doetichemer, Nederlander, huisarts, vader, kind, lid van de KRO, kerkganger, voetbalsupporter, bestuurslid van de volleybalvereniging, enzovoort. Het is niet 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 overschaduwten; conflicten in het bestuur van de sportvereniging kunnen 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 tot nogtoe 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).<sup>80</sup> Niet door ons aan het kwade te onttrekken in (ironische) onverschilligheid, en niet door het kwade te verbloemen, maar *door de aanvaarding van kwaad, mislukking en tragiek 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 vergeving 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.*<sup>81</sup>

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 ‘soevereiniteit 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-staatelijke 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 christendemocratie 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

---

80 | Zie bijv. A. Klink, ‘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, pp.82-98, 90v.

81 | ‘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).

leeft in een fundamentele pluraliteit van unieke, eigensoortige levensverbanden en kringen.<sup>82</sup>

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

*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.*<sup>83</sup>

Gedachten over een vitale ‘civil society’ zullen we hier niet verder uitwerken. We pakken de draad op van hoofdstuk 2, dat met de spanning tussen gelijkheids- en vrijheidsrechten eindigde. Wat valt hierover te zeggen vanuit het beeld van mens en samenleving dat we in dit hoofdstuk hebben geschetst?

---

82 | Bij Abraham 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 Herman 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. H.G. Geertsema, *Het mense-lijk karakter van ons kennen*, Amsterdam 1992, Jonathan Chaplin, ‘Dooyeweerd’s notion of social structural principles’, *Philosophia Reformata* 60 (1995), pp.16-36.

83 | Jan Peter Balkenende, ‘Solid values for a better future’, lezing bij het in ontvangst nemen van de Abram Kuyperprize: <http://www.nieuwsbank.nl/inp/2004/03/16/R116.htm>; <http://scdc.library.ptsem.edu/mets/mets.aspx?src=PSB2004252&div=7>.



## 4 | **Gelijkheid**

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 in het politieke domein*

Gelijkheid is een belangrijke politieke kwestie. Het gelijkheidsbeginsel was de motor achter de naoorlogse verzorgingsstaat. 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.

.....  
*Tegenwoordig heeft gelijkheid vooral betrekking op ‘non-discriminatie’ en gelijke behandeling*  
.....

Dat is natuurlijk niet zo vreemd. In hoofdstuk 2 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.<sup>84</sup> 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 – 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

---

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

(‘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 2 al spraken is pijnlijk duidelijk geworden in het echec van de grote historische experimenten met gelijkheid (communistische 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’.<sup>85</sup> 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 volgende 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’.

---

85 | George Orwell, *Animal farm*, Harlow 1996, p.133.

*Minimale en maximale gelijkheid*

Gelijkheid blijkt een elastisch begrip.<sup>86</sup> 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 (bij Locke ging het trouwens niet per se 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).<sup>87</sup>

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 twintigste 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 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.<sup>88</sup> De middenschool van onderwijsminister Van Kemenade moest in de jaren zeventig ‘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

---

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

87 | John Locke, *Two Treatises on Civil Government*, IV.

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

Netelenbos: verschillende kinderen naar één school, opdat ze zich aan elkaar optrekken). Zeker in de sociaaldemocratische 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 bestempelt 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 onderwijs. 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. 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?

.....  
*De cruciale vraag bij een smallere  
of bredere invulling van gelijkheid is  
welke verschillen we oneerlijk vinden*  
.....



*Gelijk aan wie?*

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.<sup>89</sup> 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. Verschil hoort bij het leven. Onze werkelijkheid kenmerkt zich veel meer door verschil dan door gelijkheid. Verschil 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.<sup>90</sup> 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. Waarom verdient de topman van een energiebedrijf zoveel meer dan de verpleegkundige die de hele dag het vuur uit 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

.....  
*Zodra we bepaalde kenmerken normatief stellen, worden verschillen ongelijkheden*  
.....

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.

---

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

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

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.

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?

### *Ongelijkheid*

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*.<sup>91</sup> Op basis daarvan stelt hij vragen bij de liberaal-humanistische notie van gelijkwaardigheid die in onze samenleving vanzelfsprekend en dominant is. We geven ze hier kort weer (voor alle duidelijkheid, het gaat ons hier niet om Ignatieffs interpretatie van *King Lear* op zich – daarover valt van alles te zeggen dat we nu achterwege laten).

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.

---

91 | Michael Ignatieff, *The needs of strangers*, London 1990.

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 eerbeseft van een voorbije 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 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 een probleem. Zodra je de definitie van ‘algemeen menselijk’ gaat invullen gaan er mensen buiten vallen: zijn zwaar verstandelijk gehandicapt 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’.<sup>92</sup> Daarmee zijn niet alle concrete en individuele eigenschappen en levensomstandigheden weggestreept. 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.<sup>93</sup>

---

92 | Het slot van *De Avonden* (Gerard Reve, *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.’

93 | Hans Boutellier spreekt op enigszins vergelijkbare wijze over ‘slachtofferschap’ als laatste centrale moraliserende noemer. Hans Boutellier, *Solidariteit en slachtofferschap: de morele betekenis van criminaliteit in een postmoderne cultuur*, Nijmegen 1993.

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 '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.<sup>94</sup>*

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 ontleen 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?

### *Sociale gerechtigheid*

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. In het liberale humanisme dat

---

94 | Michael Ignatieff, *The needs of strangers*, London 1990, p.52 (eigen vertaling).

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 christendemocratisch 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. Zoals de voormalige Amerikaanse president John F. Kennedy zei: ‘Ask not what your country can do for you, ask what you can do for your country.’<sup>95</sup> 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

.....  
*Het egalitaire zit in de roeping, de aanspraak die op iedere concrete mens met haar concrete talenten in haar concrete situatie wordt gedaan*  
 .....

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 3 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.’ We schetsten 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

---

95 | John F. Kennedy, *Inaugural Adress*, 1961.

het Hebreeuwse begrip *tsedaka*, dat we met ‘gerechtigheid’ kunnen vertalen.<sup>96</sup> Het is de maatstaf voor de verhouding tussen mensen en God, 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’.<sup>97</sup> 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 volgens Psalm 72 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 principieel 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.<sup>98</sup>

Dat is niet: ‘ieder het zijne, gemeten naar verdienste’, maar een opdracht tot zorg de voor de naaste.<sup>99</sup> 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:

[14] *Ik kleepte mij in gerechtigheid en deze kleepte mij,  
het recht was mij een mantel en een tulband.*

[15] *Ogen was ik voor de blinde,  
voeten was ik voor de lamme.*

[16] *Voor de behoeftigen was ik een vader,  
ik verdedigde de zaak van vreemdelingen.*

[17] *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*

---

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

97 | *Idem*, p.382.

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

99 | Daar ligt het verschil met de antieke filosofie en de antieke rechtstheorieën (Aristoteles met name), waarin weliswaar we eenzelfde verhouding tussen rechtvaardigheid en het goede zien (rechtvaardig verdelen en corrigeren is pas mogelijk vanuit een visie op de goede samenleving), maar wel vanuit het *suum cuique*, ‘ieder het zijne’.

*beide* en het heeft bovendien de menselijke vrijheid op het oog: een vrijheid tot ont-plooiing van het ‘zelf’, 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*.

[1] *Geef, o God, uw wetten (misjpat) aan de koning, uw gerechtigheid (tsedaka) aan de koningszoon.*

[2] *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.<sup>100</sup> Dat *tsedaka* toch beide omvat, kan alleen begrepen worden vanuit de scheppingstheologie die naar voren kwam in de beschrijving van het mensbeeld in het vorige hoofdstuk.

---

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

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 3. 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.<sup>101</sup> 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 onderminning 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.’<sup>102</sup> 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 betekent rechtvaardigheid dat niemand klem mag komen te zitten in een situatie waarin hij alleen maar kan ontvangen van anderen*  
 .....

*Gelijkwaardigheid*

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 ontplooiën (dat heeft vooral een sterke sociale dimensie, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien). Ten

---

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

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



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 pauselijke encycliek *Laborem exercens* spreekt over een recht op participatie).<sup>103</sup> 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 *tsedaka*. Hij heeft geen blinddoek voor, zoals onze Vrouwe Justitia, maar is partijdig ten gunste van de zwakkeren.<sup>104</sup> 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?<sup>105</sup> 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 levensbeschouwelijke 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

---

103 | Vgl. *Laborem Exercens*, 14.

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

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

mensbeeld, zeiden we, is een democratisering van het koningsideaal in de oude Israël, het ideaal van Psalm 72. We zagen in hoofdstuk 3 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 geeft aan het beroep dat op hem wordt gedaan (in de christendemocratische visie op overheid en samenleving wordt dit uitgedrukt met de term ‘publieke gerechtigheid’<sup>106</sup>). Dat betekent: een beroep doen op de talenten van mensen (dat is iets anders 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 christendemocratische 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

.....  
*Ruimte geven voor verantwoordelijkheid betekent voorwaarden scheppen waarin ieder mens gehoor geeft aan het beroep dat op hem wordt gedaan*  
 .....

---

106 | Zie Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Publieke gerechtigheid. Een christendemocratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*, Houten 1990, met name hoofdstuk V.

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.<sup>107</sup>*

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). 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

---

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

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 'klapstoeleconomie' – 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.



## 5 | **Vrijheid**

In hoofdstuk 2 stelden we vast dat de ‘modernisering’ van de ‘menselijke waardigheid’ niet alleen een generalisering van waardigheid betekende, maar ook een *individualisering*. We zagen dat de eer van de Middeleeuwse ridder Roelant wel persoonsgebonden was (de eer die hem moest worden bewezen kwam hem toe en niet zijn schildknaap), maar wie of wat hij als ‘persoon’ was, werd vooral bepaald door zijn sociale positie. Zijn levensideaal was om zo goed mogelijk te voldoen aan de plichten en en verwachtingen die samenhangen met zijn sociale positie. Dat staat ver af van ons idee van waardigheid. Dat heeft niet alleen te maken met de vrijheid om als individu ons leven in te vullen, maar ook om dat op onze *eigen* wijze te doen. Een menswaardig leven is een leven dat een uitdrukking is van wie wij *echt* zijn (en niet een leven dat ons door onze omgeving of onze omstandigheden is opgedrongen). Vaak valt dan het woord authenticiteit. De betekenis ervan gaat terug op de negentiende-eeuwse Romantiek, waarin voor het eerst gedachten werden geformuleerd over een origineel zelf dat zich moet kunnen ontplooiën. In de jaren zestig van de twintigste eeuw zagen we een sterke opleving van dit Romantische ideaal, dat doorwerkte in het welzijnswerk, het onderwijs en de politiek. Hoewel we er nu anders over denken dan toen, lijkt het gangbare ideaal van authenticiteit nog steeds sterke Romantisch trekken te hebben. Wij formuleren in dit hoofdstuk onze bezwaren daarbij.

Het is goed om te benadrukken dat wij niet tegen het ideaal van authenticiteit op zich zijn. Integendeel zelfs. Niet alleen omdat we nu eenmaal leven in een tijd van ‘expressief individualisme’, zoals Charles Taylor dat noemt,<sup>108</sup> maar ook omdat we vanuit de christelijke en christendemocratische traditie het van groot belang vinden dat mensen toekomen aan authentiek mens zijn. Wij onderstrepen dus van harte dat het wezenlijk tot de waardigheid van mensen behoort dat zij een authentiek leven kunnen leiden. De vraag is alleen: wat is authentiek en wat betekent in dat verband vrijheid?

#### *Authenticiteit: de-institutionalisering en re-institutionalisering*

In zijn roman *Laat het morgen mooi weer zijn* vertelt Abdelkader Benali hoe een zekere Malik Ben een praktijk begint als ‘authenticiteitsheler’.<sup>109</sup> Het verhaal speelt zich af in de jaren negentig van de twintigste eeuw, jaren van grote economische voorspoed. *The sky was the limit*. Het waren de jaren waarin *awarinessstrainingen* van Landmark Education en van CSA Coaching (‘Live the life you love’) ongekend populair waren. Vooral bij mensen als Rico, die we in hoofdstuk 1 tegenkwamen. Ondanks – of misschien wel dankzij – de grote welvaart zag Malik een grote behoefte aan een ‘instituut voor de ziel’ waarin je ‘echte ik’ geheeld kon worden. Hoeveel mensen liepen er niet vast in dolgedraaide verwachtingen? In Benali’s boek verklaart Malik Ben het zo: ‘De economische wedloop en het ongebreidelde consumentisme eisten hun tol. In de ruim tweehonderd jaar na de Industriële Revolutie [...] was er

108 | Charles Taylor, *Een seculiere tijd*, Rotterdam 2009, p.625.

109 | Abdelkader Benali, *Laat het morgen mooi weer zijn*, Amsterdam etc. 2007.

geen periode meer geweest waarin zo rigoureuze afbreuk was gedaan aan de authenticiteit van mensen'.<sup>110</sup>

Een paar dingen vallen op aan deze korte analyse van Malik.<sup>111</sup> Ten eerste de parallel die hij trekt tussen de Industriële Revolutie van de negentiende eeuw en de globaliserende wereld van nu. Ten tweede het feit dat hij zijn praktijk betitelt als 'instituut voor de ziel' – alsof er op de *awareness*-markt sprake is van een nieuwe institutionalisering. Op dat laatste komen we verderop nog terug. Eerst de vergelijking tussen de negentiende eeuw en onze tijd.

In de negentiende eeuw was er sprake van een overgang van een agrarische naar een industriële maatschappij. De mensen raakten vervreemd van zichzelf en hun omgeving toen ze naar de groeiende steden trokken, opeengepakt zaten in overbevolkte buurten en extreem lange werkdagen maakten onder belabberde arbeidsomstandigheden. Paus Leo XIII schreef in zijn sociale encycliciek *Rerum novarum* (1891) bezorgd dat mensen door dit 'slavenjuk' van armoede en uitbuiting niet meer aan hun persoonlijke ontwikkeling toekwamen (iets waaraan hij, juist vanuit zijn christelijke mensbeeld, groot belang aan hechtte). Net als de antirevolutionaire voorman Abraham Kuyper met zijn architectonische kritiek wees hij op het belang van instituties en maatschappelijke verbanden die mensen een kader konden bieden voor persoonlijke groei.

De instituties van de verzuilde samenleving, die uit deze sociale kwestie voortkwamen, hebben hun functie voor een belangrijk deel verloren. De binding met kerk, vakbond, omroep, school, etc. is in elk geval anders en vrijblijvender geworden. We wezen er in hoofdstuk 1 ook al op dat tegelijkertijd het *instrumentele denken* dat met name in de economische sfeer bepalend is, andere levenssterreinen steeds meer koloniseert (vrije tijd, relaties, onderwijs, etc.). Richard Sennett laat met zijn voorbeeld van Rico zien hoe moeilijk het is om als individu in dat krachtenveld een authentiek leven te leiden.<sup>112</sup> We zagen hoe Rico aan de ene kant perfect is ingespeeld op de waarden die zijn werkomgeving van hem eist (flexibiliteit, efficiency), maar aan de andere kant naar houvast zoekt in de tijdloze waarden van verkalkte instituties.

Natuurlijk is de situatie van vandaag onvergelijkbaar met de negentiende-eeuwse 'sociale kwestie'. Denk alleen al aan de leefomstandigheden van de fabrieksarbeiders van toen. Maar net als toen komen de kaders waarin mensen zichzelf kunnen ontplooiën onder druk te staan door het functieverlies van sociale verbanden en instituties en door de dominantie van het instrumentele denken dat eigen is aan de economische sfeer (en daarbinnen, binnen bepaalde grenzen, zinvol is). In

---

110 | *Ibid.*, p.8.

111 | Dit voorbeeld en de verwijzing naar de negentiende-eeuwse *sociale kwestie* zijn eerder beschreven in: Ton van Prooijen, 'X-factorisme', in: Dick van Kampen (red.), *Zelfverlies en levenskunst: over de angst jezelf te kiezen*, Gorinchem 2008, pp.16v.

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



zekere zin kunnen we daarom spreken van een nieuwe ‘sociale kwestie’. Nogmaals, de verschillen tussen toen en nu zijn zeer pregnant. De sociale problemen destijds waren van een totaal andere orde. Bovendien, het negentiende-eeuwse ‘lumpenproletariaat’ beschreef de eigen leefomstandigheden zelf niet bewust als een verlies van ‘authenticiteit’. In elk geval niet op de manier waarop wij dat vandaag doen. Toch zou je, met Malik, op z’n minst kunnen wijzen op een overeenkomstig verband tussen ingrijpende sociaaleconomische veranderingen aan de ene kant en een verlies aan *authenticiteit* aan de andere kant. Met authenticiteit bedoelen we dan voorlopig even: *het op eigen wijze realiseren van echt mens-zijn*. De definitie is nog vaag, maar de nuances brengen we verderop in dit hoofdstuk aan.

*Authenticiteit: de paradox*

Het ideaal van authenticiteit is de afgelopen decennia, bewust of onbewust, deel uit gaat maken van de manier waarop wij over onszelf denken. Voor ons is het *bewust articuleren* van onze eigen authenticiteit deel geworden van onze visie op authenticiteit: ik moet niet alleen bewust luisteren naar en werken aan mijzelf, maar ook duidelijk kunnen maken wat mijzelf tot *mijn* echte zelf maakt. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de talloze cursussen en zelfhulpboeken die op de *awareness*-markt worden aangeboden. Joep Dohmen spreekt in dit verband van ‘populaire levenskunst’.<sup>113</sup> Die populaire levenskunst wordt volgens Dohmen gekenmerkt door de nadruk op ‘positief denken’, ‘zelfmanagement’, het belang van het kiezen en *up-to-date* houden van een ‘lifestyle’, de hedonistische levensplicht tot genieten en vleugjes populistisch zenboeddhisme en esoterische spiritualiteit. Als je niet oppast, wordt authenticiteit niet alleen ideaal, maar ook een dwingende eis en, zoals cultuursociologen Stef Aupers, Dick Houtman en Inge van der Tak observeren, een ‘spijkerhard criterium’ waarop mensen elkaar beoordelen.<sup>114</sup>

Authenticiteit is dus in dubbel opzicht een probleem geworden. Aan de ene kant zijn de sociale en morele verbanden waarbinnen ons ‘ik’ profiel kreeg in elk geval deels geërodeerd en aan de andere kant wordt het ideaal van authenticiteit ons als een dwingende norm voorgehouden. Aupers, Houtman en Van der Tak zien nog altijd een *anti-institutioneel sentiment* in onze samenleving. De heersende opvatting is dat ‘instituten ziek maken’. Het belang van authenticiteit in onze cultuur wijst echter niet op een eenduidig proces van ‘de-institutionalisering’, maar ook op een *nieuwe institutionele druk* die ervoor in de plaats komt. Anders gezegd, authenticiteit is een probleem van zowel *de-institutionalisering* als *re-institutionalisering*.

Deze authenticiteitsethiek leidt tot de volgende paradox: Hoe authentiek is het om ‘jezelf te zijn’ als iedereen dat doet en van elkaar verwacht? Betekent de keuze

---

113 | Joep Dohmen, *Tegen de onverschilligheid: pleidooi voor een moderne levenskunst*, Amsterdam 2007, pp.45-55.

114 | Stef Aupers, Dick Houtman & Inge Van der Tak, ‘Gewoon worden wie je bent: over authenticiteit en anti-institutionalisme’, *Sociologische Gids* 50 (2003) 2, pp.203-222, 220.

voor authenticiteit bij nadere beschouwing niet juist een aanpassing aan de heersende moraal?

Het verschil met de traditionele instituties is echter dat deze vorm van institutionalisering nauwelijks aanknopingspunten biedt om jezelf te ontwikkelen. Er wordt je alleen voorgehouden dat je het *uit je zelf* moet halen. Het gevolg is dat het vooral de eigen gevoelens en emoties zijn die zo steeds meer de ultieme toetssteen worden voor ‘echtheid’ (dat is volgens hen ook waar we anderen op afrekenen: publiek vertoon van emoties mag niet alleen, het moet). Het is die druk van ‘jezelf moeten zijn’ waar wij in dit hoofdstuk kanttekeningen bij plaatsen.

.....  
*Hoe authentiek is het om ‘jezelf te zijn’ als iedereen dat doet en van elkaar verwacht?*  
.....

*Origineel moeten zijn*

Waar het gaat om het ideaal van authenticiteit, zijn we kinderen van de Romantiek, met haar nadruk op beleving, identiteit en authenticiteit - meer dan van de achttiende-eeuwse Verlichting met haar rationalisme, universaliteit en redelijkheid. In het publieke debat wordt de Verlichting een belangrijke rol toegekend, maar er lijkt eerder sprake te zijn van ‘Romantiek in een Verlichtingsjasje’.<sup>115</sup> Taylor beschrijft in *Een seculiere tijd* onze cultuur van authenticiteit als:

*het begrijpen van het leven dat ontstaat tijdens het romantische expressivisme aan het einde van de achttiende eeuw: ieder van ons heeft zijn/haar eigen wijze om onze menselijkheid te realiseren, en het is belangrijk die eigen levenswijze te ontdekken en te realiseren, tegenover zwichten voor aanpassing aan een model dat ons van buitenaf wordt opgelegd, door de samenleving, de vorige generatie of religieus of politiek gezag.<sup>116</sup>*

Daarmee is deze paragraaf al heel kort samengevat.

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 doorbraak van de Verlichting had deels te maken met het verzet van opkomende burgerij dat zich in Duitsland met name richtte tegen de adel en 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*,

---

115 | Procee, Henk, ‘Romantiek in een Verlichtingsjasje’, *Trouw* 24 december 2004.

116 | Charles Taylor, *Een seculiere tijd*, Rotterdam 2009, p.627.

ofwel: durf te denken.<sup>117</sup> Verlichting was dus vooral een denkbeving, 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 oppervlakkigheid van mensen die in naam van de Verlichting het ‘vrije woord’ verdedigen als ‘mogen zeggen wat je denkt’. Verlichting betekende zeker: jezelf zijn, niet genuilkorfd door welk gezag dan ook. Maar ‘jezelf’ was bij Kant, en bij andere Verlichtingsfilosofen, gemunt in universele termen. 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 negentiende-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 achttiende 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.<sup>118</sup> Het kennen van goed en kwaad is niet alleen een rationele afweging, maar ook een kwestie van het 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 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

---

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

118 | Charles Taylor, *The ethics of authenticity*, Cambridge, MA [etc.] 1991, p.46v.

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.

Het individuele subject krijgt dus 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. Het gaat 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 ontplooiën 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 verwerkelijken in een zo authentiek mogelijk leven.<sup>119</sup> Deze opvatting van identiteit gaat hand in hand met het ideaal om ‘eerlijk te zijn tegenover jezelf’, tegenover ‘jouw eigen wijze van zijn’. Het Romantische mensbeeld veronderstelt dus een uniek ‘zelf’ in ieder mens dat zich kan en moet ontplooiën.

### *Romantische mensbeeld*

Het Romantische denken in termen van authenticiteit had in de jaren zestig en zeventig grote invloed op het maatschappelijke en politieke denken. We gaan daar nu wat dieper op in. De jaren zestig kenmerken zich door een opleving van de ‘Romantische orde’.<sup>120</sup> 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 Romantische repertoire werd herontdekt: het primaat van de jeugd, de hang naar de natuur, naar natuurlijke eenvoud, naar spontaniteit, naar spiritualiteit en mystiek, naar escapisme (drugs bijvoorbeeld) en 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. Twee elementen zijn hier voor ons van belang: de notie van *vervreemding* (de gedachte dat maatschappelijke structuren de mens vervreemden van zijn echte zelf) en de notie van *zelfontplooiing* (we hebben eigen origineel ‘zelf’ dat latent aanwezig is, en dat door het creëren van de juiste omstandigheden geactualiseerd kan en moet worden).

Het kernbegrip is *vervreemding* kwam vooral uit de vernieuwde interesse voor het marxisme, of preciezer, het idealisme van de ‘jonge Marx’, dat zeker onder studenten

---

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

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

aansloeg. 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.<sup>121</sup> 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 zeventig verder naar binnen. Het gaat niet alleen meer om structuren die vervreemden, maar ook om de vervreemding in onszelf. Emancipatiebewegingen – het feminisme bijvoorbeeld – leggen de nadruk op bevrijding uit die zelfvervreemding.

De dominantie van het denken in termen van *zelfontplooiing* – zeker in welzijnswerk en onderwijs, maar beslist ook in de politiek<sup>122</sup> – kan vooral worden toegeschreven aan de populariteit van de zogenaamde ‘humanistic psychology’. Daarbij moet vooral gedacht worden aan het werk van Abraham Maslow en Carl Rogers. 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 zelfontplooiing en zelfverwerkelijking’. Pas wanneer aan alle lagere behoeften is voldaan, komt de mens dus aan zelfverwerkelijking toe. De centrale gedachte is dat de mens een ‘essentiële natuur’ van zichzelf heeft, een potentieel dat geactualiseerd moet worden.<sup>123</sup> 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. De meeste mensen halen het hoogste niveau (dat van zelfverwerkelijking) echter nooit en

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

122 | De vooraanstaande andragoog A.J. Nijk sprak over de ‘mythe van de zelfontplooiing’ (A.J. Nijk, *De mythe van de zelfontplooiing: en andere wijsgerig-andragogische opstellen*, Meppel [etc.] 1978).

123 | Abraham H. Maslow, *Motivation and personality*, New York etc. 1970. *Op. cit.*: H.C.J., Duijker, ‘De ideologie der zelfontplooiing’, *Pedagogische Studiën* 53 (1976), pp.358-373, 362.

blijven al op één van de onderste treden hangen. Maslow zelf kwam bij een onderzoek onder 3000 studenten slechts één ‘zelfverwerkelijker’ tegen.<sup>124</sup> Dat deed aan de populariteit van zijn theorie 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.

De inschatting van de mens wordt hier bepaald door *een ideologische visie op mens-zijn*. Maar 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 verborgen 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*. Wij zullen dit straks, vanuit christendemocratische visie, tegenspreken.

De kern van onze kritiek is dat de omstandigheden waarin de mens leeft als ‘toevaligheden’ 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 zijn. 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.

.....  
*De omstandigheden waarin je leeft en de relaties waarin jij staat, belemmeren in de Romantische visie vooral je ontplooiing*  
.....

---

124 | H.C.J. Duijker, ‘De ideologie der zelfontplooiing’, *Pedagogische Studiën* 53 (1976), pp.358-373, 359.

*Authenticiteit: vorm en inhoud*

We constateren dat het Romantische mensbeeld, dat in de jaren zestig en zeventig sterk van invloed was, nog steeds doorwerkt in het gangbare gebruik van de term authenticiteit. We zeiden al dat onze kritiek zich niet richt tegen het ideaal van authenticiteit op zich, maar dat we het populaire gebruik van deze term willen problematiseren. Kun je een authentiek leven leiden zonder zingevende verbanden die jou overstijgen en waarin je je weet opgenomen?

Het probleem is dat wij moderne mensen zelf het enige referentiepunt zijn geworden voor ons denken over onze waardigheid. Het problematische is dat wij net zomin als de baron van Münchhausen onszelf aan onze eigen haren uit het moeras trekken. Maar we kunnen ook niet meer terugvallen op een vanzelfsprekend referentiepunt buiten onszelf. Wat 'authentiek' is, kunnen we niet meer afmeten aan een referentiepunt buiten onszelf. Authenticiteit is, zoals Taylor dat noemt, 'zelfverwijzend'. Hij onderscheidt daarbij echter twee facetten: *vorm* en *inhoud*. In onze tijd is authenticiteit onontkoombaar 'zelfverwijzend' geworden als het gaat om de vorm: het moet *mijn* oriëntatie zijn, anders kan het nooit authentiek zijn. Dat wil volgens Taylor echter niet zeggen dat de inhoud altijd 'zelfverwijzend' moet zijn. Authenticiteit wil niet zeggen dat ik alleen maar mijn eigen, individuele verlangens en aspiraties moet vervullen. Ik kan mijn vervulling vinden in God, in een politiek doel, in het beschermen van de aarde. Taylor zelf meent dat we uiteindelijk pas echt vervulling vinden in zulke 'boven individuele' verbanden, die betekenis hebben los van ons en onze verlangens en keuzes. Het probleem ontstaat volgens Taylor wanneer vorm en inhoud met elkaar worden geïdentificeerd:

'Zelfverwijzing als het gaat om de vorm is onvermijdelijk in onze cultuur. Wanneer men de twee echter met elkaar verwacht, ontstaat de illusie dat zelfverwijzing als het gaat om de inhoud net zo onvermijdelijk is. Deze verwarring kan tot de meest ernstige vormen van subjectivisme leiden.'<sup>125</sup>

We zijn, op onszelf teruggeworpen, *zelf het enige criterium* voor onze authenticiteit geworden. Anders gezegd, jezelf zijn is niet alleen het doel, maar ook het criterium. Dat criterium is arbitrair en leidt tot onzekerheid, omdat het uiteindelijk altijd op onze eigen keuze berust die ook anders had kunnen uitvallen. Wat tilt mij als individu uit boven de toevalligheid van mijn eigen keuzes? Wie of wat ik ben, hangt dat alleen maar af van wat ik daar zelf van maak, en van mijn eigen voorkeuren?

Met Taylor veronderstellen we dat mensen alleen tot authenticiteit kunnen komen binnen zingevende verbanden die het individu overstijgen en dus niet door henzelf 'gemaakt' zijn. We hebben daarom 'subtielere talen' nodig die individuen op zo'n manier in de grotere levensverbanden plaatsen dat hun eigenheid daardoor niet wordt begrensd, maar juist wordt 'ontgrensd'.

---

125 | Charles Taylor, *The ethics of authenticity*, Cambridge, MA [etc.] 1991, p.82 (eigen vertaling).

Vanuit de christendemocratische traditie zeggen wij: mensen 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.<sup>126</sup> 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.

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 3, 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.

Echter onze waardigheid hangt niet meer af van onze sociale positie. Dat heeft niet alleen te maken met het moderne gelijkheidsethos, maar ook met het ideaal van individuele vrijheid. Voor ridder Roelant betekende een authentiek leven dat hij zo goed mogelijk zijn plichten als ridder nakwam en voldeed aan het sociale verwachtingspatroon, om zo zijn eer in stand te houden. We hebben laten zien dat in onze tijd, onder invloed van de Verlichting en de Romantiek, de menselijke waardigheid tot uitdrukking komt in het individu dat zelf durft te denken en zichzelf durft en kan zijn. Anders gezegd: een authentiek leven kan leiden. Dat veronderstelt vrijheid. Maar vanuit een christendemocratisch 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 medemensen. 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.<sup>127</sup> 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.

---

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

127 | Reinhold Niebuhr, *Geloof in de politiek*, Bussum 1970.



*Vrijheid in verantwoordelijkheid*

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. Maarten 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. 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. Vrijheid begint bij *zelfaanvaarding* en is een *vrijheid in verantwoordelijkheid*.

.....  
*Vrijheid begint bij zelfaanvaarding en  
is een vrijheid in verantwoordelijkheid*  
.....

Die ‘acceptatie van de acceptatie’ is overigens ook in de twintigste-eeuwse psychologie van groot belang. Carl Rogers bijvoorbeeld, naar wie we al verwezen, stelde nadrukkelijk dat je jezelf pas kunt accepteren als je weet dat je geaccepteerd bent.<sup>128</sup> Zeker in de populistische varianten van ‘counseling’ psychotherapie wordt dat echter al snel ‘alles wat jij als ‘jij’ doet is goed want dat ben jij’. Taylor spreekt in *A Secular Age* over een ‘therapeutisch register’ dat het morele en spirituele vervangt. Vragen en problemen waar mensen mee worstelen worden vanuit een therapeutisch perspectief benaderd. De ‘triumf van het therapeutische’.<sup>129</sup> De christelijke visie op ‘zonde’ en zelfacceptatie verschilt hier wezenlijk van. Verkeerde keuzes worden niet goedgepraat of weggeredeneerd (bijvoorbeeld 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

---

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

129 | Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, pp.618v.

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, zoals de concertpianist Paul Wittgenstein in de Eerste Wereldoorlog, en niet een Maurice Ravel hebben die voor jou een pianoconcert voor de linkerhand 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 en haar houding ten opzichte van Raskolnikov, de ‘schurk’ in het verhaal: ‘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 verheffing’<sup>130</sup>. 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.<sup>131</sup>

*Aansprakelijk mens-zijn*

Die gedachte, dat vrijheid een existentiële keuze is, is sterk uitgewerkt in de *logotherapie* van de joodse psychiater Viktor Frankl. De levensbeschouwelijke onderbouwing van zijn theorie sloot nauw aan bij het mensbeeld van Genesis.<sup>132</sup> 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 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.’

.....  
*Het menselijke bestaan is in wezen zelftranscendentie en niet zelfverwerkelijking*  
 .....

---

130 | A. Klink, ‘Het uithoudingsvermogen van burgerzin’, *De terugkeer van de mens: uit de ban van het cartesiaanse denken: essays over waarden en normen*, Bart Gijsbertsen & Jan Willem Kirpestein (red.), Zoetermeer 1999, 82-98, p.91.  
 131 | Zie voor reflecties op de mens als ‘antwoordend’ wezen: H. G. Geertsema, *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam 1992; Govert Buijs, (ed.), *Homo respondens: verkenningen rond het mens-zijn*, Amsterdam 2005.  
 132 | Viktor E. Frankl, *De zin van het bestaan: een inleiding tot de logotherapie*, Rotterdam 2002.

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 3 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 verwerklijken.' 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 moeilijk 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 werd 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 iemand als Rico 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 verwerkelijkt 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.

.....  
*Onze waardigheid ligt in onze  
aansprakelijkheid*  
.....

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.<sup>133</sup>

#### *Menselijke maat in de politiek*

Het mensbeeld van de vrije en verantwoordelijke mens, de centrale gedachte van het zogenaamde *personalisme*, is het uitgangspunt voor ons denken over de menselijke maat in de politiek. Dat denken stamt uit de tijd van de negentiende-eeuwse sociale kwestie. Anders dan het socialisme begon de christendemocratie 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 encycliciek *Quadragesimoanno* 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

---

133 | Vgl. A. Klink, ‘Het uithoudingsvermogen van burgerzin’, *De terugkeer van de mens: uit de ban van het cartesische denken: essays over waarden en normen*, Bart Gijsbertsen & Jan Willem Kirpestein (red.), Zoetermeer 1999, pp.82-98.

God heeft hij de opdracht gekregen zich zoveel mogelijk te ontplooien, 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 *Quadragesimoanno*, 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 dit 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.’<sup>134</sup>

### *Personalisme*

Dat primaat van de individuele persoon is vooral in het *personalisme* sterk uitgewerkt (bijvoorbeeld in het denken van Jean-Jacques Maritain<sup>135</sup>). *Mens-zijn* is een proces, een proces van zelfkeuze en zelfverwerkelijking, 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.<sup>136</sup>

Dat is een onvervreemdbaar uitgangspunt van het christendemocratisch denken over mens en samenleving. Tegelijkertijd is het ook een valkuil. De neiging bestaat om de onmiddellijke 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. 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, worden dus als maatgevend gezien voor grotere verbanden. Het probleem daarbij is dat er een te sterke scheiding wordt gemaakt tussen wat je *persoonlijke* en *onpersoonlijke* relaties kunt noemen. Het eigenlijke mens-zijn vind je dan alleen in die per-

134 | Oswald von Nell-Breuning, *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 Menschseins zu verhelfen, auf keinen Fall aber sie daran zu hindern oder zu beeinträchtigen.’

135 | 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 ontplooien; Jacques Maritain, *Mens en staat*, Tielt [etc.] 1966.

136 | 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.’

soonlijke relaties De wereld van het werk, het verkeer, de economie, de consumptie, kortom de dagelijkse omgang met ‘de dingen’ worden tot oneigenlijk *mens-zijn* veroordeeld.<sup>137</sup> Menselijke relaties zijn spontaan en direct. We kijken elkaar in de ogen. Echter 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 persoonlijke relatie met haar aan te gaan om mijn boodschappen af te rekenen. Het is doodvermoeiend en bovendien onwenselijk om alle maatschappelijke verbanden tot persoonlijke 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* uit 1996, waarin eenzelfde aarzeling klinkt bij het personalisme, wordt gewezen op het werk van de Franse filosoof Paul Ricoeur.<sup>138</sup> 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 christendemocratische 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 de christendemocratische mensvisie

---

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

138 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Gaven in overvloed: Europees cultuurbeleid in christen-democratisch perspectief*, Den Haag 1996, pp.62-63.

is de kernvraag hoe we de omstandigheden zo kunnen ombuigen dat een ‘personale ordening’ mogelijk is.<sup>139</sup> 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.

---

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







## 6 | **Samenvatting en vooruitblik**

We vatten de belangrijkste lijnen die we in dit rapport hebben uitgezet samen. We begonnen het rapport met Rico, die een samenhangend levensverhaal miste en er niet meer in slaagde om de twee werelden van werk en privé te integreren. De waarden in beide werelden botsen en hij raakt zijn regie over het leven kwijt. Staat de menselijke maat van onze samenleving op het spel? Is dat de ‘sociale kwestie’ van onze tijd?

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.’<sup>18</sup>

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 moeilijk onze juiste maat vinden.

Die menselijke maat 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 christendemocratische 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 christendemocratische visie op de maatschappelijke ordening vloeit rechtstreeks uit het mensbeeld voort. Mensen zijn geroepen om in vrijheid en verantwoordelijkheid aan hun samenleving 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 het inleidende hoofdstuk op een manier van denken die niet alleen het economische terrein, maar langzaamaan ook het politieke terrein 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 vraag naar duurzame waarden en zingeving, wordt zo niet alleen uit het economische domein verbanen, 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 Rico: 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 sociaaleconomische 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 stikken. 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 gaat verder. Een politiek die alleen procedureel en bestuurlijk is, zoals het 'paarse' neoliberalisme van de jaren 90, blijft als een kapotte grammofoonplaat van vroeger hangen in een vertoog van rationaliteit, individuele autonomie en beheersing en blokkeert zo de mogelijkheden tot vernieuwing van onze democratische rechtsstaat.

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 christendemocratie principieel bij de mens

en zijn levensvervulling begint. In onderscheid met een *liberaal individualisme* legt de christendemocratie 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. Karl 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 christendemocratie 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 christendemocratische stemmen (ook de dissonanten) naar voren komen (laat staan een solopartij vertolken). Ons uitgangspunt was een peiling naar het christendemocratische 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.

#### *De mens als geroepen wezen*

*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 appèl dat ons eigen ego overstijgt. De term religieus ('ongeneeslijk religieus' zeggen sommigen zelfs<sup>140</sup>)

is in dit verband echter discutabel. Wat wordt er precies mee bedoeld? Wie het te smal invult (het aanhangen van een geïnstitutionaliseerde religie) suggereert vervolgens, 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 men-

.....  
*De mens wordt gekenmerkt door een verlangen om te antwoorden op een appèl dat ons eigen ego overstijgt*  
.....

---

140 | In de Nederlandse discussie is dit met name door Harry Kuitert naar voren gebracht (zie bijv. H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992, p.86).

sen 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 annexeert 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'.<sup>141</sup> 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. Ook zijn er veel 'ongelovigen' die geloven dat er meer is tussen hemel en aarde. Mensen zijn 'open' naar dimensies die het eigen fragmentarische bestaan duiden en zin geven. Los van de vraag of er nu wel meer is tussen hemel en aarde en wat dat dan precies zou zijn, geeft de duiding van de mens als een transcenderend wezen aan dat de mens een gerichtheid heeft (een 'telos' zou Aristoteles zeggen), dat hij zoekt naar vervulling van zijn leven. Die vervulling is niet zozeer materieel als wel spiritueel. Het gaat om een zoeken naar bestemming en zin en (om met Augustinus te spreken) het vinden van rust voor de ziel. Het 'open' zijn van de mens duidt ook aan dat hij deel uitmaakt van een groter geheel, van de gemeenschap en uiteindelijk van de mensheid. Vanuit een christendemocratisch 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. Dat is de politieke en maatschappelijke relevantie van het 'open' zijn. '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 christendemocratische mensbeeld kan worden getypeerd met woordspelingen als *ver-antwoord*-elijkheid en *be-stem*-ming. 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 kortzichtigheid waarin vrijwel alles tot individuele keuzes wordt gereduceerd; die diepe, wezenlijke hechting van mensen, dat appèl dat in elke vezel natrilt, 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

---

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

regelvolgend gedrag. 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 gepraat, 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 thuishoort, 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 *sociaaldemocratisch* 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 hoort 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.

#### *De mens als relationeel wezen*

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 geleverd<sup>142</sup>). Wie de mens als relationeel wezen ziet, zegt dat we niet *minder* over het individu moeten denken, maar *beter*. Het uitgangspunt van de christendemocratische 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.

---

142 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Gaven in overvloed: Europees cultuurbeleid in christen-democratisch perspectief*, Den Haag 1996, p.59v.

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 2 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 buur-

vrouw 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 wegbezuinigd en stuk gemanaged<sup>143</sup>). 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 verstatelijkt stelsel geworden waarin niemand meer de basis-ideeën 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. De persoonlijke bezieling, de wezenlijke betrokkenheid op anderen is vaak te instrumenteel geworden. Met de invoering van de Wet maatschappelijke ondersteuning vindt daarop een correctie plaats. Gemeenten krijgen de verantwoordelijkheid om mensen te compenseren in hun beperkingen. Ze gaan daarbij uit van wat mensen nog kunnen. De vraag wordt dan wat heeft iemand nodig, in plaats van waar heeft iemand recht op. Geen afvinklijstjes maar een gesprek aan de keukentafel met oog voor wat iemand echt scheelt.

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 – die onmisbaar zijn voor een goed functionerende samenleving – er vervolgens geforceerd bij gehaald moeten worden.<sup>144</sup> Bijvoorbeeld door te stellen dat mensen, als ze vrij zijn, zichzelf kunnen ontplooiën en hun eigen belang kunnen nastreven, toch altijd ook elkaar zullen opzoeken. Het individu is in dit ontplooiingsperspectief geen eenling, maar een

.....  
*We moeten niet minder, maar beter  
over het individu denken*  
.....

---

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

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



sociaal wezen dat zijn verlangens probeert te verwezenlijken door relaties met anderen aan te gaan en te participeren in groepen.<sup>145</sup> 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.<sup>146</sup> Tegelijk – zo stelt bijvoorbeeld de liberale Teldersstichting, het wetenschappelijk instituut van de VVD, 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 en (liberaal) burgerschap 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.<sup>147</sup> 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?<sup>148</sup> Bureau de Helling, het wetenschappelijk bureau van GroenLinks, ziet dat hier een leemte ligt en stelt openlijk de vraag in hoeverre de overheid het goede leven aan haar burgers mag opleggen. Er wordt voorzichtig gepleit voor paternalisme dat democratisch gelegitimeerd moet worden. Bevoogding van een deel van de bevolking door de meerderheid. Dit vrijzinnig paternalisme is een reactie op de constatering dat vrijheid niet automatisch leidt tot vrijzinnigheid en dat individualisme door kan schieten in onverschilligheid.<sup>149</sup> In de christendemocratische visie is het een hele grote stap om mensen te dwingen hun eigen levensbeschouwelijke identiteit geweld aan te doen, zodra zij zich in het publiek domein begeven. Dit geldt te meer wanneer het gaat om de eigen verbanden en organisaties van burgers, die conform hun eigen levensovertuiging vorm worden gegeven. Zeer grote terughoudendheid is gewenst bij het opleggen van opvattingen van de meerderheid aan een minderheid. De rechten en vrijheden van godsdienstige minderheden zijn hierbij in het geding. De botsingen tussen vooral het gelijkheidsbeginsel en de vrijheid van godsdienst zien we terug bij de gewetensbezwaarde trouwambtenaar en het verbod op onverdoofd ritueel slachten. Er is een parlementaire meerderheid die het liberaal-seculiere standpunt steunt dat religieuze overwegingen minder zwaar wegen dan het gelijkheidsideaal. In de opvatting van de meerderheid is er sprake is van discriminatie of schending van rechten van dieren. Ten onrechte wordt hier het belang van individuele vrijheidsrechten of zelfs dierenrechten geplaatst boven de collectieve dimensie van de godsdienstvrijheid. Het gezamenlijk belijden van een godsdienst –

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

146 | Zie voor een kritische beschouwing van het liberale mensbeeld in het Vlaamse taalgebied Wouter Beke, *De mythe van het vrije ik. Pleidooi voor menselijke vrijheid*, 2007.

147 | K. Groenveld, *Tussen vrijblijvendheid en paternalisme: bespiegelingen over communitarisme, liberalisme en individualisering*, ‘s-Gravenhage 1995, pp.61-65.

148 | *Idem*, p.91.

149 | Dick Pels en Anna van Dijk, *Vrijzinnig Paternalisme. Naar een groen en links beschavingsproject*, Amsterdam 2011.

dat evenzeer wordt beschermd door onze Grondwet – mag niet automatisch ondergeschikt worden gemaakt aan de rechten van individuen.

Het verschil tussen liberale en christendemocratische 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’ 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 beschikt en beslist, over hoe hij of zij het vormgeeft en eindelijk ook hoe men het eventueel uit vrije wil beëindigt, is vanuit een christendemocratisch, relationeel mensbeeld onhoudbaar. We bevinden ons op een hellend vlak wanneer we het criterium van ondraaglijk en uitzichtloos lijden steeds verder oprekken. Actieve levensbeëindiging moet een uitzondering blijven. Het moet gaan om uiterste noodzaak.

*De mens als maatschappelijk wezen*

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 appèl 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 christendemocratische maatschappijvisie. Sociale principes als solidariteit, subsidiariteit en ‘soevereiniteit 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 *sociaaldemocratie*) en een uiteenvallen in losse individuen aan de andere kant (in *liberale* perspectieven).<sup>150</sup> Natuurlijk is die ‘civil society’ die aan de menselijke maat vormgeeft niet meer dezelfde als die in de tijd van Schaepman 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 bekritisээр-

.....  
*Wie de mens is komt tot ontplooiing  
in het concrete appèl dat op hen in die  
verbanden wordt gedaan*  
.....

---

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

den 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. Bekende voorbeelden zijn de stichting Present die lokale vrijwilligers op projectbasis mobiliseert; Wheels4all die het delen van een auto met anderen op een socratische wijze organiseert zodat de leden inspraak hebben over het type auto en locatie; 'Wij willen zon', die er voor zorgt dat burgers samen zonnepanelen kopen en marktmacht krijgen; Resto VanHarte dat een ontmoetingsplek in de wijk biedt waar buurtbewoners komen eten; de Richard Krajicek Foundation die playgrounds aanlegt en jongeren opleidt tot sportleider van zo'n veldje; de Thomashuizen waar volwassen gehandicapten kleinschalig wonen en die geleid worden door twee zorgondernemers; en laten we ook niet de sociale groepen vergeten die hun krachten massaal bundelen op internet via LinkedIn, Facebook of via volgers op Twitter. Deze maatschappelijke innovaties zijn nieuwe vormen van maatschappelijk middenveld, niet in zijn geïnstitutionaliseerde vorm, maar van onderop. Het zijn fluïde verbanden, die enerzijds nationaal of zelf wereldwijd georganiseerd zijn, maar zich tegelijk heel goed aanpassen aan de lokale omstandigheden. Ze bieden wat mensen zoeken in deze tijd, dat ze mee kunnen doen en hun steentje bijdragen. Vanuit de christendemocratische visie op de mens en samenleving 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 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'? Het in Engeland populaire concept van Big Society is in dit verband relevant.<sup>151</sup> Het concept gaat uit van gemeenschapsdenken en het terugleggen van verantwoordelijkheden in de samenleving – in die zin vertoont het grote overeenkomsten met het concept van de 'verantwoordelijke samenleving' dat zich kant tegen het etatisme van de verzorgingsstaat en de overheersing van de politiek over de samenleving. Het idee is een klimaat te scheppen dat lokale gemeenschappen en inwoners in hun kracht zet en een samenleving te bouwen waarin de macht wordt weggenomen bij politici en bureaucraten en teruggegeven aan de mensen. Een *civil society* die is beschadigd door te veel overheid, is niet zomaar terug op haar plek wanneer de overheid terugtreedt. Terugtrekken van de overheid is niet voldoende omdat het verantwoordelijkheidsbesef van mensen is afgenomen. Een activerende overheid is echter ook niet wenselijk. De overheid zal kritisch naar zichzelf moeten kijken. De rol van de overheid is bescheiden en facili-

---

151 | Zie Phillip Blond, *Red Tory. How left and right have broken Britain and how we can fix it*, Londen 2010.

terend: dat geeft mensen de mogelijkheid om verantwoordelijkheid te nemen, met nieuwe ideeën te komen.<sup>152</sup>

Dat vraagt enerzijds om instituties die mensen 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.<sup>153</sup>

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, toen aan het eind daarvan de ‘sociale kwestie’ speelde. 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 en verliezen ze ook hun mobiliserende vermogen. 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, met alle gevolgen ook voor de motivatie van het personeel. Daarbij valt te denken aan sociale arrangementen die alleen of overwegend op inkomensoverdrachten zijn gericht en niet op toerusting, scholing, op transities 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 subtiele talen. Om instituties die werken aan een cultuur van her- en erkenning (van verschillen).

### *De mens als kwetsbaar wezen*

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

---

152 | Zie ook: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De ontregelde samenleving*, Den Haag 2011, pp.62-67.

153 | Zie ook Govert Buijs, ‘Gespreide verantwoordelijkheid: ruimbaan voor bevoegenheid en kleinschaligheid’ in: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Waardevast: over de uitgangspunten van het CDA*, Den Haag 2011, pp.25-27.

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 3 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 zich op allerlei passies die dit verlangen nooit kunnen vervullen en stillen (we noemden de *workaholic* 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 christendemocratische perspectief op de mens verschilt op dit punt ook van het liberale, waarin de mens vooral dán 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 sprokkelen van hout op de landerijen als diefstal beschouwde.<sup>154</sup> Hoe moesten mensen koken? En stoken in hartje winter? De bevolking werd afgesneden van haar natuurlijke hulpbronnen: afgefallen hout.<sup>155</sup> 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*. Iemands 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. Christendemocratie en sociaaldemocratie zijn beide – in elk geval voor een deel – voortgekomen uit de negentiende-eeuwse sociale kwestie. De marxistische visie op deze ‘vervreemding’ kon mensen eigenlijk alleen als arbeiders plaatsen. Alle ‘zonde’ werd zagezegd 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 sociaaleconomische 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 staat (men kan een fabriekeigenaar

---

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

155 | Garrett Hardin, ‘The Tragedy of the Commons’, *Science* 162 (3859): 1243-1248, 1968.

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 christendemocratie 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 worden 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 en procedures vast te leggen en te pogen alle mogelijke risico’s uit te sluiten. In tegendeel, het is een recept voor overbodige bureaucratie. Evenmin verdwijnt het kwaad uit de samenleving door 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

.....  
*In een rechtvaardige samenleving is er een verscheidenheid aan verbanden waarin aan het goede in mensen wordt geappelleerd*  
.....

MENS, WAAR BEN JE?

en de ethiek opzoeken, maar een samenleving waarin mensen elkaar bij de les houden zonder de solidariteit, het onderlinge begrip en de compassie te verliezen.

## Geraadpleegde literatuur

Achterhuis, Hans, *Utopie. Eindexamencahier havo vanaf 2007*, 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, zinging 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 Kuypersprijs', <http://www.nieuwsbank.nl/inp/2004/03/16/R116.htm>; <http://scdc.library.ptsem.edu/mets/mets.aspx?src=PSB2004252&div=7> (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.

Beke, Wouter, *De mythe van het vrije ik: pleidooi voor een menselijke vrijheid*, 2007.

Benali, Abdelkader, *Laat het morgen mooi weer zijn*, Amsterdam etc. 2007.

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, *Gegroeide 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.

Buijs, Govert, 'Gespreide verantwoordelijkheid: ruimbaan voor bevoegenheid en kleinschaligheid' in: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Waardevast: over de uitgangspunten van het CDA*, Den Haag 2011.

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.

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.

## MENS, WAAR BEN JE?

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 Monatschrift* (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.

Kennedy, John F., *Inaugural Adress*, 1961.

Kierkegaard, Søren, *Of/Of*, Amsterdam 2007.

Klink, Ab, '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.

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.

Lewis, C.S., *De afschaffing van de mens*, 2011.

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, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, Gütersloh 1994.

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.

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.

## MENS, WAAR BEN JE?

Nijk, A.J., *De mythe van de zelfontplooiing: en andere wijsgerig-andragogische opstellen*, Meppel [etc.] 1978.

Orwell, George, *Animal farm*, Harlow 1996.

Pascal, Blaise, *Gedachten*, Houten 2011

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 natuurbehoud en milieubescherming*, eds. Jan J. Boersema & Ben Bakker, Kampen 2005, 206-231.

Prooijen, Ton van, 'X-factorisme', eds. Dick van Kampen, *Zelfverlies en levenskunst: over de angst jezelf te kiezen*, Gorinchem 2008

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 verhevene 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.

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

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

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

Taylor, Charles, *Een seculiere tijd*, Rotterdam 2009.

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.

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.

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 Kranenburg, 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.

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904.

Westermann, Claus, *Genesis, 1. Tlbd.: Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn 1974.

Wheen, Francis, *Karl Marx*, London 1999.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Publieke gerechtigheid: een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*, Houten 1990.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Gaven in overvloed: Europees cultuurbeleid in christen-democratisch perspectief*, Den Haag 1996.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De druk van de ketel: naar een levensloopstelsel voor duurzame arbeidsdeelname, en tijd en geld voor scholing, zorg en prive*, Den Haag 2001.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Investeren in integratie: reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid*, Den Haag 2003.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De bloedsomloop van de samenleving: een christendemocratische visie op het belang van vertrouwen*, Den Haag 2009.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Op zoek naar de kracht van de samenleving*, Den Haag 2011.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De ontregelde samenleving*, Den Haag 2011.

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*: lente 2004, 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.





Een belangrijk inzicht in de christendemocratische traditie is dat de mens tot zijn bestemming komt in en door het dragen van verantwoordelijkheden. De samenleving moet de mens tot het dragen van die verantwoordelijkheid in staat stellen. Deze publicatie verkent een christendemocratische mensvisie in haar verschillende dimensies, tegen de achtergrond van een sterk veranderende wereld. Het toont het beeld 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.

**CDAWI**  
Wetenschappelijk  
Instituut