



C

CDA ontleed

Over de betekenis van de C, D en A

D

A

Onder redactie van

Pieter Jan Dijkman,
Raymond Gradus en
Jan Schinkelshoek

CDA ontleed

Over de betekenis van de C, D en A

Publicatie van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA (WI)

Het Wetenschappelijk 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 Wetenschappelijk 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.

Deze publicatie is mede tot stand gekomen door een bijdrage van de Stichting dr Abraham Kuyperfonds.

Wetenschappelijk Instituut voor het CDA

Postbus 30453, 2500 GL Den Haag

Telefoon (070) 3424874

Email wi@cda.nl

Internet www.cda.nl/wi

Facebook www.facebook.com/wicda

ISBN/EAN 978-90-74493-88-8

Den Haag, maart 2014, Wetenschappelijk Instituut voor het CDA

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 |
| Pieter Jan Dijkman, Raymond Gradus & Jan Schinkelshoek De christendemocratische agenda van waarde | 6 |
| Ernst Hirsch Ballin Christendom en de toekomst van de christendemocratie: politiek zouten met compassie | 16 |
| Christelijke politiek | 37 |
| Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest Het christelijk geloof als steen des aanstoets in de politiek | 38 |
| Bram van de Beek Christenen, ideologie en politiek | 48 |
| Hans Vollaard De politieke betekenis van het christendom: geen majoriteit, geen autoriteit, slechts diversiteit | 54 |
| Govert Buijs Toekomst voor christelijk geïnspireerde politiek | 61 |
| Democratie | 73 |
| Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom Over de voorwaarden van democratie en het herstel van de vertrouwensrelatie tussen burger en overheid | 74 |
| Marin Terpstra De religieuze dimensie van democratie | 84 |
| Emma Cohen de Lara De civil society als oefenplaats voor democratisch burgerschap | 91 |
| Guido Vanheeswijck Tolerantie, passief en actief pluralisme | 97 |
| Het appel | 107 |
| Pieter Jan Dijkman Koester de autonomie en creativiteit van de burgerlijke sfeer | 108 |
| Willem van Leeuwen Het CDA en de maatschappelijke onderneming zijn van elkaar vervreemd geraakt | 117 |

| | |
|---|------------|
| Rien Fraanje | 123 |
| Het CDA moet vitale samenleving uit handen van de instrumentalisten redden | |
| Erik Borgman | 129 |
| Naar een jazzy samenleving: pleidooi voor de heruitvinding van subsidiariteit | |
| Sybrand van Haersma Buma | 137 |
| De samenleving, niet de overheid | |

Voorwoord

Al jaren vormt *Christen Democratische Verkenningen* het visitekaartje van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. Met urgent gekozen thema's wordt de rol van CDV als geweten van de christendemocratie benadrukt. Dit geldt in het bijzonder voor het drieluik over de betekenis van de drie letters van het CDA, dat is verschenen van herfst 2012 tot en met lente 2013.

De verkiezingsuitslag van 2012 laat zien dat de christendemocratie niet meer als vanzelfsprekend kan rekenen op een brede maatschappelijke steun en dat er zelfs soms wordt getwijfeld aan de toegevoegde waarde van de christendemocratie. Na lezing van deze nummers zou deze kritiek naar onze overtuiging moeten verstommen. De bundel laat zien dat de christendemocratie een eigen en belangrijke positie toekomt in het politieke landschap en dat vele auteurs ook heden ten dage geïnspireerd zijn door de drie letters van het CDA en zijn bronnen, en deze weten te vertalen in een aansprekende hedendaagse en toekomstgerichte politieke visie.

Het is dan ook een prima suggestie om een bundel samen te stellen met een bloemlezing uit dit drieluik, voorafgegaan door enkele actuele bijdragen. Daartoe is in de goede CDV-traditie een kernredactie samengesteld bestaande uit Jan Schinkelshoek, Pieter Jan Dijkman en Raymond Gradus. Van ieder CDV-nummer is de inleidende beschouwing alsmede twee artikelen opgenomen. Daarnaast heeft de kernredactie een inleiding op deze bundel geschreven en zijn beschouwingen van Ernst Hirsch Ballin en Sybrand van Haersma Buma opgenomen. Dank gaat uit naar Marlien Ligtenberg, stagiaire bij het WI, die in 2013 ondersteunende werkzaamheden verrichtte voor dit project. Dank gaat ook uit naar de auteurs die bereid waren om een artikel voor CDV te schrijven. Deze publicatie is mede tot stand gekomen door een bijdrage van de Stichting dr Abraham Kuypervonds. Het bestuur van het Wetenschappelijk Instituut is al deze betrokkenen erkentelijk voor hun waardevolle bijdragen.

Drs. Th.J.F.M. Bovens

Prof. dr. R.H.J.M. Gradus

Voorzitter
Wetenschappelijk
Instituut voor het CDA

Directeur
Wetenschappelijk
Instituut voor het CDA

De christendemocratische agenda van waarde

Door Pieter Jan Dijkman, Raymond Gradus & Jan Schinkelshoek

De meeste politieke stromingen vatten politiek op als louter een kwestie van ideeën en idealen van politici, partijen en bestuurders. De christendemocratie stelt de verantwoordelijke mens centraal. Vanuit die gedachte is politiek in eerste instantie een kwestie van interactie – ontmoeting, dialoog, wederzijds vertrouwen – die menselijk en waardevol samenleven mogelijk maakt. Christendemocratische politiek is dan ook niet zozeer ‘beginselpolitiek’, maar vooral een ‘sociale praktijk’ van vreedzaam en goed samenleven met elkaar. Alle initiatieven die het goede samenleven bevorderen, verdienen voluit steun en ruimte.

Het is een oude gedachte: in de politiek leidt een extreme deugdzaamheid tot ondergang en verval. De filosoof-psychiater Bernard Mandeville (1670-1733) heeft dat al fraai beschreven in zijn *Fabel van de bijen*. Het is het verhaal van een welvarend bijenvolk dat op een dag besluit te stoppen met het streven naar rijkdom en egoïsme. Voortaan wil elke bij in harmonie met andere bijen een bescheiden leven leiden. Op het eerste gezicht lijkt het te werken: de bijenkolonie is het toonbeeld van deugdzaamheid en samenwerking en ondertussen floreert het economisch leven. Maar achter de openbaar beleden deugden blijkt een wereld van haat en nijd schuil te gaan. Elke bij jaagt zijn eigen belangen na en wordt in beslag genomen door wellust en machtsongor.

Dat is nu precies het geheim, betoogt Mandeville. De ‘particuliere ondeugden’ blijken te leiden tot ‘publieke weldaden’. En omgekeerd geldt: als de bijen zich wenden tot vrome deugdzaamheid, gaan hun samenleving en economie te gronde. Een samenleving zonder hebzucht kan niet bestaan, aldus de geboren Rotterdammer. Van deugdzaamheid alleen kan de schoorsteen immers niet roken.¹

Mandeville is een wegbereider geweest. Zijn ideeën vormden de opmaat tot een liberale politieke theorie waarin de publieke zaak los staat van de particuliere moraal. Het is een gedachte die inmiddels in de westerse samenleving tot in de vezels is doorgedrongen. Een moderne versie van Mandeville is Ayn Rands *Atlas shrugged*. Het is na de bijbel het meest gelezen boek in de Verenigde Staten: *Greed is good*, is de strekking. Opvattingen over wat het goede leven is, worden al snel als een privéaangelegenheid gezien, en levensovertuigingen horen ‘achter de voordeur’ te blijven.

Het rationalistische en mechanische mensbeeld van Mandeville is nooit het mensbeeld van de christendemocratie geweest. In de christendemocratische traditie worden mensen niet gereduceerd tot instrumenten van de samenleving of

1 | Bernard Mandeville, *De fabel van de bijen* (vertaling en toelichting door Arne C. Jansen; inleidingen van Harro Maas en Arne C. Jansen). Rotterdam: Lemniscaat, 2008.

de economie, maar worden ze beschouwd als een uniek, creatief en vrij persoon, die pas ten volle tot recht komen in relatie met anderen. Dat denken gaat uit van mensen die als uniek persoon zijn geschapen, en die elkaar tegelijkertijd nodig hebben tot steun en die gezegend zijn met moreel besef jegens anderen en de samenleving. De samenleving is in die visie dan ook niet een verzameling van mensen die toevallig samenwonen, maar een uiting van wederzijdse verantwoordelijkheid en onderlinge betrokkenheid.

Vanuit die, aan de bijbel gerelateerde, waarden heeft de christendemocratische stroming altijd politiek willen bedrijven. Anders gezegd: het CDA en zijn voorlopers hebben altijd de intentie gehad een politiek van waarden te bedrijven.

Toch is het de vraag of het CDA niet te zeer is gaan meedeinen op de liberale tijdgeest om 'waarden' en 'politiek' als losstaande grootheden te verstaan. In de politieke praktijk worden twee veelbeproeft strategieën toegepast die die indruk wekken. De eerste strategie is er een van technocratisering. De eigen overtuiging wordt verstopt achter feiten en statistieken. In plaats van te spreken over de vraag wat voor type zorg wij willen en verontwaardigd te zijn over een gebrek aan solidariteit en soliditeit, spreken politici over onverantwoord stijgende zorgkosten, ondersteund met grafieken en tabellen. Een tweede strategie is het beroep op 'de burgers in het land'.² In dat geval gaat de eigen overtuiging op in het belang van de portemonnee en de individuele behoeften van burgers. Het is de strategie om de feitelijke morele pluraliteit te omzeilen door aan te sluiten bij de wensen van 'het volk', dat wordt voorgesteld als ondeelbaar en moreel zuiver tegenover een perverse 'politieke elite'. Het is de strategie van de politicus van het type 'u vraagt, wij draaien'.

Beide strategieën zijn ten diepste gebaseerd op het verkrijgen of behouden van macht. Maar veel belangrijker dan het streven naar macht en zoveel mogelijk zetels is de inhoudelijke 'herbronning', zoals Ruud Lubbers dat ooit noemde. Zeker voor de christendemocratie geldt dat ze alleen electorale aantrekkingskracht heeft als het morele appel dat ze wil doen op burgers, rust in een diep doorleefde filosofie over de menselijke waardigheid en de inrichting van de samenleving. Politiek is de discussie over wat van waarde is en zal zijn, en daar moet het over gaan. Maar hoe kunnen we macht en moraal nog op een zinvolle manier verbinden? Specifieker geformuleerd: hoe kan de christendemocratie op een betekenisvolle en eigentijdse wijze uitdrukking geven aan de christelijke en morele traditie waarin ze staat? Dat was de hoofdvraag voor het drieluik van *Christen Democratische Verkenningen* over de C, D en A van het CDA. In deze inleidende beschouwing trekken we enige rode lijnen.

2 | Vgl. Paul van Tongeren, "De mensen in het land...": over de rol van morele waarden in de politiek', in: Pieter Jan Dijkman, Gerrit de Jong en Muel Kaptein, *De macht van de moraal* (CDV Herfst 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 76-81.

Verlegenheid

Goede politiek beweegt zich altijd in het spanningsveld van enerzijds compromissen sluiten en kansen pakken en anderzijds het hoge ideaal vasthouden. Tussen het christelijk geloof en de politiek bestaat per definitie een zekere spanning, eenvoudigweg omdat er een spanning bestaat tussen macht en moraal. Die spanning tussen macht en moraal hoeft niet problematisch te zijn. Integendeel, ze kan heilzaam zijn. De theoloog Reinhold Niebuhr pleitte voor, wat hij noemde, 'christelijk realisme': een combinatie van realisme en idealisme, in de modder staan zonder het vergezicht uit het oog te verliezen. Hij pleitte ervoor om in die spanning te gaan staan, omdat hij beseftte dat het christelijke ideaal te mooi, te groot is om een-op-een te verbinden met de modderige politieke praktijk.³ 'Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld', antwoordde Jezus op de vraag van Pilatus of hij de koning van de Joden was. Omgekeerd betekent dat dat wij niet moeten proberen om het hemelse koninkrijk op aarde te vestigen; het zou kunnen uitmonden in gevaarlijke, utopische politiek. Dat wil echter niet zeggen dat wij ons niet op die horizon moeten richten. Zonder idealen dreigt de samenleving in pragmatisme, in het simpele recht van de sterkste, te vervallen.

De vraag is alleen of er nog sprake is van een gezonde spanning tussen het christelijk geloof en de politiek, tussen het Evangelie en het Binnenhof. In het CDA bestaat soms een zekere verlegenheid om zich te verhouden tot de christelijke traditie. Het formele standpunt is dat de christelijke traditie buitengewoon behulpzaam is om uit te leggen wat wij bedoelen met noties als solidariteit, gespreide verantwoordelijkheid, publieke gerechtigheid en rentmeesterschap. Maar intussen voelen we een steeds grotere verlegenheid met de christelijke traditie; we weten eigenlijk niet meer zo goed wat we aan moeten met het christelijke in de politiek, we weten niet goed waar ze toe dient, welke meerwaarde ze heeft.

Waarom dat ongemak met de christelijke traditie? In de eerste plaats heeft het te maken met onze eigen verlegenheid: het lukt ons nauwelijks om de christelijke bronnen van de westerse cultuur en democratische rechtsstaat helder te benoemen, vermoedelijk omdat we ons zelf langzaamaan hebben losgezongen van deze bronnen. Ja, natuurlijk, we zeggen dapper dat de christelijke traditie ons 'inspiratie' biedt en behulpzaam kan zijn om uit te leggen wat we bedoelen met noties als gerechtigheid en solidariteit. Maar een stapje verder gaan en uitleggen welke betekenis de christelijke traditie precies heeft gehad en kan hebben bij de invulling van deze begrippen, kunnen of willen we niet. De weg Ad Fontes, naar de bronnen, zoals Erasmus het uitdrukte, lijkt voor ons moeilijk te bewandelen.

3 | Reinhold Niebuhr, *Christian realism and political problems*. Londen: Charles Scribner's Sons, 1955.

Het ongemak zegt in de tweede plaats iets over de staat van de Nederlandse samenleving. In een ontspannen maatschappij zou het mogelijk moeten zijn om vrijuit te spreken over wat men beschouwt als de diepste bronnen van de eigen cultuur en van het eigen handelen daarbinnen. Dan durven we elkaar indringende vragen te stellen over de subcultuur – religieus of niet-religieus – waarin we geworteld zijn en die van invloed is op onze politieke standpuntbepaling. Daarmee zou alleen maar worden bevestigd dat verschillende culturen en religies aanwezig mogen zijn in het publieke domein en dat dit publieke domein in belangrijke mate bestaat dankzij de verschillende visies erop. Alleen al het spreken over de diepste bronnen levert soms een kramp op.

Het ongemak komt, in de derde plaats, voort uit een toenemende ‘instrumentalisering’, depolitisering en zelfs technocratisering van de overheid. Sinds de jaren zeventig ontleent de overheid haar gezag voornamelijk aan het garanderen van de welvaart en de voorzieningen van de verzorgingsstaat, zoals Habermas al heeft aangetoond. Dat uit zich bijvoorbeeld in het blinde geloof in economische vooruitgang en daarmee gepaard gaande processen als rationalisering en schaalvergroting.

Secularisatie als doodlopende weg

De grootste gemene deler in deze drie ontwikkelingen is de secularisatie. Dikwijls wordt gewezen op de secularisatie en ontkerkelijking als belangrijkste oorzaak voor het verval van de christendemocratie. Daarmee is de tragiek van de christelijke politiek ook vooral de tragiek van de kerken. De kerken zelf vertonen in sommige steden en dorpen een geweldige neergang. Toch zou de secularisatie niet leidend moeten zijn voor het politiek handelen. Dat christenen een minderheid zijn geworden, en lang niet allemaal CDA, ChristenUnie of SGP stemmen, maakt voor de inhoudelijke vraag wat christelijke politiek inhoudt niet zoveel uit. De verleiding zou weerstaan moeten worden om te zeggen: nu zijn we met zo weinigen, laten we de definitie van ‘christelijk’ dan maar wat oprekken.

Daarbij komt dat het theologisch gezien onverteerbaar zou zijn om in een negatief getoonzet verhaal van secularisatie en ontkerkelijking te blijven hangen. De christelijke gemeenschap, en datzelfde geldt voor organen die zich verbonden weten met die gemeenschap, hebben terecht altijd een boodschap van hoop willen verkondigen. Groen van Prinsterer schreef al eens: ‘Lijdzaamheid past den Christen, doch, waar de gelegenheid tot werken bestaat, past lijdelijkheid hem niet.’

En ook historisch gezien is het onjuist om te blijven hangen in een treurniswekkend beeld van een alles om zich heen grijpende secularisatie. Er zijn de laatste tijd juist studies verschenen die aantonen dat het christelijk geloof in een transformatiefase zit. Er is niet zozeer sprake van een verdwijning van het geloof, maar veelmeer van een transformatie: het geloof neemt een andere

verschijningsvorm aan. Gabriël van den Brink publiceerde *De lage landen en het hogere*. De uitingsvormen van het heilige hebben zich veranderd, zo luidt zijn conclusie: naast traditionele ‘verticale’ sacrale waarden zijn er nieuwe ‘horizontale sociale of activistische vitale waarden die ontzag oproepen.’⁴ Anders gezegd: steeds minder mensen gaan naar de kerk, maar spirituele motieven en geestelijke beginselen zijn nog altijd van belang voor een grote groep Nederlanders bij het leiden van hun leven, hun inzet voor anderen en de publieke zaak. De vraag dringt zich zelfs op of we inmiddels niet zouden moeten spreken van een ‘post-seculiere’ tijd.

De C in de naam van het CDA is niet direct een voordeel, maar hoeft, kortom, ook geen nadeel te zijn. Dat heeft Jan Peter Balkenende, die als minister-president met regelmaat blijk gaf van zijn geloof, wel bewezen. Voor authentieke politici die leven uit de bronnen van hun geloof en daarnaar handelen, is in de samenleving veel waardering. Doorslaggevend voor het verlies van de Tweede Kamerzetels van het CDA in 2010 en 2012 is niet de ontkerkelijking, maar het feit dat kerkelijke kiezers niet op het CDA hebben gestemd, zo blijkt uit onderzoek.⁵ Veel mensen die gelovig zijn – of ze nu kerk-ganger zijn of niet – willen best op het CDA stemmen, maar dan moet er wel iets te kiezen zijn. Dan moet wel duidelijk zijn dat het CDA staat voor een politiek van waarden en voor een politiek waar het betere ik wordt aangesproken.

Democratie is samenleven met verschil

De vraag is: hoe? Hoe kunnen macht en moraal, christendom en politiek, wel op een zinvolle manier met elkaar worden verbonden?

Klassiek gezien stond in de christendemocratie altijd een vorm van de zogeheten tweerijkenleer centraal. Het is al een hele oude gedachte, door Augustinus ontwikkeld: er bestaat een rijk op aarde (het wereldse rijk, waar de christelijke gemeenschap onderdeel van is) en er is een toekomstend rijk (het hemelse rijk). De christelijke gemeenschap vertegenwoordigt weliswaar Gods Koninkrijk op aarde, maar wel onder de belangrijke kwalificatie dat de christelijke gemeenschap hier op aarde niet volmaakt is, zij kent tekorten. Dat betekent dat christelijke politiek bescheiden moet maken, simpelweg omdat christenen weten van een ander rijk, een toekomstend rijk, dat niet door mensenhanden gemaakt zal worden. Het is de taak van kerken om te getuigen van het Evangelie. De overheid moet

4 | Gabriël van den Brink (red.), *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012; vgl. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Het CDA en de maatschappelijke onderneming*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, pp. 40 en 41.

5 | Manfred te Grotenhuis, Tom van der Meer, Rob Eisinga en Ben Pelzer, 'In hoeverre bepalen ontkerkelijking en gewijzigd stemgedrag onder kerkleden het aantal CDA-Kamerzetels?', in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 135-143.

het in eerste instantie gaan om de rust en vrede in het land, 'opdat de ongebondenheid van de mensen bedwonge worde', om met artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis te spreken.

De tweerijkenleer van Augustinus is nog steeds een belangrijk concept om idealen en realiteiten te verbinden in plaats van tegen elkaar uit te spelen. Toch zullen we een stap verder moeten gaan. We zullen preciezer moeten aangeven hoe we de verhouding tussen het christelijke en het politieke op een positieve wijze vorm willen geven. Abraham Kuiper heeft het model van de pluriformiteit uitgewerkt. Kort gezegd: iedereen moet zijn levensovertuiging maximaal inbrengen, en vervolgens moeten we elke levensstroming haar eigen vrijheid gunnen.

Dit model gaf Kuiper zelf de gelegenheid om te pleiten voor een publieke christelijkheid. Zijn ideaal was natuurlijk dat iedereen de christelijke traditie zou respecteren en er naar zou leven: hij maakte zich dan ook hard voor de invoering van de zondagsrust en het ambtsgebed.

Het is de vraag of Kuipers model in deze tijd nog houdbaar is. Er kleven, vanuit het hedendaagse perspectief, drie bezwaren aan dat model. In de eerste plaats: het was alleen mogelijk was doordat de christelijke traditie nog een levend besef was en bij velen nadrukkelijk doorwerkte. De christelijke traditie had voor een overgrote meerderheid van de burgers zeggingskracht. Maar wie dezelfde doelen als die van Kuiper nu wil nastreven, moet bijna wel theocratisch opereren, zoals de SGP doet. In de tweede plaats: Kuiper ging er van uit dat niet alleen christenpolitici, maar ook liberalen en socialisten hun overtuiging maximaal in het politieke domein inbrachten. Hij ging uit van een gelijk speelveld: alle stromingen redeneerden vanuit een eigenstandige positie en levensovertuiging, zo constateerde de ARP-voorman. Maar in een ontzuilde samenleving is daarvan veel minder sprake. Vele politieke stromingen hebben hun ideologische veren afgeschud: er is sprake van een depolitisering, of ontideologisering. In de derde plaats: Kuiper zag christelijke politiek als beginselpolitiek. Dat is een negentiende-eeuws concept en gaat uit van de gedachte dat politici het Evangelie als het ware in een samenleving moeten inbrengen. De politieke opvatting die daar achter ligt, is verouderd: de politiek is geen vormgever meer van de samenleving, ze is er eerder een verlengstuk van.

Kuipers model is van waarde vanwege de erkenning van de bestaande pluriformiteit. Het CDA is geen exclusieve club van christenen, het is veeleer een partij die leeft naar de christelijke waarden waarin de rechten en vrijheden van alle burgers gelijkelijk gerespecteerd en geëerbiedigd zijn: van christenen en niet-christenen, van gelovigen en niet-gelovigen. Democratie is samenleven met verschil – daarvan was Kuiper zich zeer bewust. Maar Kuipers ideaal van christenpolitici die christelijke beginselen een samenleving inbrengen om zo die samenleving om te vormen, is achterhaald. De uitdaging voor nu is om niet te vervallen in een vorm van getuigenispolitiek, maar ook niet in een nietszeggende vorm van cultuurchristendom.

Sociale praktijk van vreedzaam en goed samenleven

Zou het niet een heilzame weg zijn om christelijke politiek niet zozeer op te vatten als *beginselpolitiek*, maar veel meer als een *sociale praktijk* van vreedzaam en goed samenleven met elkaar? Zou dat niet een zinvolle perspectiefwisseling zijn? Het gaat er immers om wat christelijk geïnspireerde mensen dóen, meer dan van wat zij in een beginselprogramma zéggén te willen doen. Als christelijke politiek wordt opgevat als een sociale praktijk, speelt christelijke politiek zich niet zozeer af op het Binnenhof of in de gemeenteraadszaal. Nee, vormen van christelijke politiek vinden op een bepaalde manier in de samenleving zelf plaats.⁶ Er is in de samenleving sprake van tal van goede initiatieven – RestoVanharte, stichting Present, Buurtzorg Nederland, de Thomashuizen, het omzien naar de zieke buurman: dat is christelijke politiek. Dan hebben we het niet zozeer over initiatieven die per se van het christelijk geloof getuigen, maar we hebben het wel over initiatieven die in zekere zin nauw aansluiting vinden bij de christelijke intentie van het vreedzaam en goed samenleven met elkaar.

Dit accent op christelijke politiek als een sociale praktijk, als *politics of practice*, zoals de Duits Lutherse theoloog Bernd Wannewetsch het in zijn *Political worship* noemt, heeft een tweeledig front. In de eerste plaats gaat het in tegen een benadering van politiek als regelgeving, en is het, als in de christendemocratische traditie, gericht op een politiek van menselijk samenleven. In de tweede plaats gaat het in tegen de privatisering en individualisering van geloof en tegen de neigingen van progressief-liberalen om geloof ‘achter de voordeur’ te situeren.⁷ Daarmee verzet christendemocratische of christelijk politiek als sociale praktijk zich zowel tegen een depolitiserende als een politisering van het christelijk geloof. Het accent op een *politics of practice* zou wel eens, juist voor christendemocraten die vanouds veel waarde hechten aan wat er in de samenleving gebeurt, een heilzame strategie kunnen zijn.

Hoe ziet zo'n politiek eruit? Hoe kan moraal nu concreet worden verbonden met het politieke handelen en het beleid van de christendemocratie? Het begint ermee om niet zozeer te tamboereren op ‘waarden en normen’, maar om waarden veel meer op een natuurlijke manier te verbinden met de manier van politiek bedrijven en met de politieke thema's die van belang zijn.

Dat betekent wel dat de eigen moraal ergens in gefundeerd is. Geen moraal zonder verhaal. Een leidend begrip in de christendemocratie is altijd ‘publieke gerechtigheid’ geweest: de democratische rechtsstaat is een onmisbare voorwaarde voor de bescherming van de menselijke waardigheid. In die opvatting stelt de overheid wel grenzen, om ruimte te scheppen voor al het goede dat

6 | Herman Paul, ‘Christelijke politiek: luisteren, vertrouwen en vergeven’, in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 154-163.

7 | Bernd Wannewetsch, *Political worship. Ethics for Christian citizens*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

mensen in de samenleving tot stand kunnen brengen. De publieke gerechtigheidsnorm veronderstelt drie functies van de overheid, namelijk een waarborgende, een normerende en een aanspraken honorerende, maar de overheid zelf is geen zedenmeester.⁸ Politieke partijen hebben een andere rol. Hun taak is het om de eigen overtuiging maximaal in te brengen in het gesprek over wat van waarde is. Daar zit precies de toegevoegde waarde van politieke partijen. Hun makke is dat ze te veel onderdeel van het overheidsapparaat zijn geworden, te weinig vertolker van waarden in een land leven. Er zijn ten minste drie richtlijnen om de waardenagenda van de christendemocratie een nieuwe impuls te geven.

1) Mensbeeld

Een basisbeginsel in de christendemocratie is het zogeheten relationele mensbeeld. In een politieke partij die het vreedzaam en goede samenleven wil bevorderen, staat dat centraal. Anders dan populistische stromingen, anders dan het liberalisme, anders dan de sociaaldemocraten, gaat de christendemocratie uit van de verantwoordelijke mens. Dat is een voluit bijbels beeld: in Genesis staat al dat de mensen geschapen zijn om met en voor elkaar verantwoordelijkheid te dragen.

Het christendemocratische, relationele mensbeeld vormt de basis voor het appel dat het CDA doet op mensen. Zoals Govert Buijs het eens formuleerde: wie de *homo economicus* als mensbeeld hanteert, roept in mensen de calculator wakker – tot op zekere hoogte. Wie als mensbeeld hanteert dat mensen graag in vrede en fatsoen met anderen willen samenleven, roept ook dat in mensen wakker – tot op zekere hoogte. Het is al een oud heel inzicht dat in een politieke orde, een *polis*, mensen uit kunnen stijgen boven het niveau van puur overleven, en op zoek gaan naar morele betekenis, een gemeenschappelijk goed nastreven, een tikkeltje boven zichzelf uit stijgen.⁹ Voor de christendemocratie ligt daar een nobele opdracht. Zoals CDA-minister Jan de Koning placht te zeggen: Het CDA ‘wil mensen een stapje verder laten springen dan zij van nature geneigd zijn te doen.’

Het christelijk mensbeeld laat zich niet vangen in een links-rechts-schema. Niet de staat, niet het autonome individu, maar burgers zelf zijn in eerste instantie verantwoordelijk voor het algemeen belang. Tegen die achtergrond vraagt christelijke politiek om een gevecht tegen een liberale ik-gerichte cultuur, tegen een progressief staats- en utopiedenken en tegen een politiek waarin mensen slechts instrumenten zijn.

8 | C.J. Klop, *De cultuurpolitieke paradox. Noodzaak en onwenselijkheid van overheidsinvloed op normen en waarden*. Kampen: Kok, 1993, pp. 375-380; Ab Klink, *Publieke gerechtigheid. Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 1990.

9 | Govert Buijs, toespraak tijdens een bijeenkomst van het CDJA en het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 7 december 2010. Niet gepubliceerd.

2) Voorbeeldrol

In de tweede plaats is de voorbeeldrol van politici heel belangrijk. Sterker, in een beeldcultuur als de onze en in een cultuur waar voortdurend en terecht de roep om 'integriteit' klinkt, wordt steeds belangrijker hoe betrouwbaar de politicus zelf is: *Practice what you preach*. De politicus moet betrouwbaar en geloofwaardig zijn: zijn levenshouding en zijn opstelling in het politieke debat moeten ervan getuigen dat hij daadwerkelijk gelooft in datgene wat hij betoogt.

Imitatio – de navolging van goed gedrag – speelt al een grote rol in ons persoonlijke leven. We leren een taal, we leren omgangsvormen, culturele gewoonten door ze van anderen over te nemen, door te imiteren dus. Onze ouders en docenten spelen daarbij een veelbepalende rol. In het politieke leven kan het ook een grote rol spelen. Bernd Wannenwetsch noemt drie deugden uit de christelijke traditie die relevant kunnen zijn voor christendemocraten. In de eerste plaats: *Luisteren*, 'the most political of all the virtues'. Luisteren geeft uitdrukking aan een verlangen om speaking terms met iemand anders te komen. Luisteren maakt menselijke interactie mogelijk. Wie luistert naar een ander, opent haar hart voor de eigenheid van die ander en is bereid haar vooroordelen over die persoon opzij te schuiven. Een tweede christelijke notie zou *vertrouwen* zijn. Wat gemeenschappen nodig hebben, is niet de 'hermeneutiek van het wantrouwen' die in de politieke arena zo wijdverbreid is, maar een 'hermeneutiek van vertrouwen'. *Vergeven* is de derde christelijke deugd: dat is het mogelijk maken van een nieuw begin, na geschonden vertrouwen of onzorgvuldig luisteren. Vergeving is 'a political virtue of the first order' omdat ze heilloze

cycli van agressie en vergelding doorbreekt. Ze maakt nieuwe aandacht, nieuwe toewijding en nieuw vertrouwen tussen mensen mogelijk.¹⁰

3) Bevorder het samen-leven

Voor een concrete christendemocratische agenda van de toekomst zou een centrale gedachte moeten zijn: het samenleven ook op langere termijn vitaal houden. De christelijke traditie oefent zich al tweeduizend jaar in het vreedzaam samenleven met elkaar. Dat betekent dat ruimte zou moeten worden gegeven aan alle initiatieven die het goede leven bevorderen. De christendemocratie is in de negentiende eeuw ontstaan als spreekbuis van de kleine gemeenschappen die vanuit de eigen overtuiging wilden bijdragen aan de vormgeving van de samenleving. Het waren kleine initiatieven op lokaal niveau, die aansloten bij concrete noden. Pas later transformeerden ze in grootschalige, bureaucratische molochten. Nu het klassieke middenveld grotendeels is verstatelijkt en deels meegaat in marktdenken, is een bloei te zien van nieuwe, particuliere initiatieven, van een broodfonds voor zzp'ers tot kleinschalige woonvormen voor mensen met een beperking. Mondige, goed opgeleide burgers gaan zelf wel aan de knoppen zitten

10 | Wannenwetsch, 2004, pp. 285, 286 en 307.

als iets ze niet bevalt. Dat is het nieuwe middenveld: een beschaving die zichzelf opbouwt. Het is een nobele uitdaging om deze initiatieven alle ruimte te geven en ze niet te verstikken met bureaucratie en regels. De echte moraliteit moet van anderen komen, niet van de overheid. Het CDA zou er goed aan doen om ruimte te maken voor deze initiatieven die het goede samenleven bevorderen.

Besluit

In elke partij, zeker in partijen die staan in de christelijke traditie, is sprake van een permanente spanning tussen ideaal en werkelijkheid. Die verlegenheid is niet op te lossen, in zekere zin kan een ervaren spanning tussen het bijbelse woord en de dagelijkse politiek zelfs heilzaam zijn.

De toekomst van het CDA zal mede afhangen van de vraag of het erin slaagt een overtuigende waardeagenda te voeren, die soms ingaat tegen de heersende cultuur. De economische groei als vanzelfsprekendheid is voorbij. En bovendien is er in de hele westerse cultuur een toenemende nadruk op de toepassing van de wetenschap, op technocratie, op schaalvergroting. Dat betekent natuurlijk dat vragen naar de oorsprong, het doel, het welzijn en de waardigheid van mensen alleen nog maar belangrijker worden. Dat biedt voldoende kansen voor de christendemocratie om, vanuit de inspiratiebronnen, een hoopvol perspectief te ontwikkelen.

Christendom en de toekomst van de christendemocratie: politiek zouten met compassie

Door Ernst Hirsch Ballin

Jullie zijn het zout van de aarde. Maar als het zout zijn smaak verliest, hoe kan het dan weer zout gemaakt worden? (Matteüs 5:13)

De kerken kunnen niet pretenderen dat zij de historische bron zijn van de politieke bewegingen die de naam ‘christendemocratie’ hebben aangenomen. De opkomst van democratische principes en vrijheid van godsdienst kwamen te laat om ons te kunnen doen geloven dat democratie en mensenrechten het christelijke geloof zijn aangeboren. Christendemocratie is eerder het product van de confrontatie met een opkomende ethische oriëntatie in de katholieke en protestantse kerken vanaf het eind van de negentiende eeuw. In het begin van de eenentwintigste eeuw zijn zowel de kerken als verscheidene West-Europese christendemocratische partijen een groot deel van hun vroegere vanzelfsprekende kracht en gezag kwijtgeraakt. Noch de kerken, noch deze politieke partijen mogen claimen dat ze een alleenrecht hebben op kennis van de juiste beslissingen, maar er zijn betekenisvolle en vruchtbare gemeenschappelijke gronden van de sociale leer van de kerken en christendemocratische politiek.

Het is nogal een uitdaging om iets te zeggen over de relatie tussen twee bewegingen die elk afzonderlijk worden geconfronteerd met een snelle terugloop van leden en steun in West-Europa, en die ook andere tekenen van crisis vertonen.¹¹ Maar ik ga geen voorbarige grafrede houden. Integendeel: juist hoop (het geven van hoop, en het onvermoeibaar streven om dromen van vrede en gerechtigheid te realiseren) zou meer dan welke andere kwaliteit dan ook het kenmerk moeten zijn van een politieke richting die de naam ‘christendemocratisch’ verdient. De zienswijze die ik hier zal presenteren, is weliswaar geworteld in de geschiedenis van de christendemocratische politiek, maar is gericht op de politiek van onze tijd in dit deel van de wereld. Sinds de negentiende eeuw hebben de ontwikkelingen binnen christendemocratische bewegingen in Duitsland, Nederland, België, Luxemburg, Oostenrijk en Italië min of meer vergelijkbare patronen gevolgd, hoewel de effecten van het nazisme en fascisme in de landen waar deze

11 | Deze bijdrage is de Nederlandse vertaling van de door Ernst Hirsch Ballin op 21 februari 2013 uitgesproken ‘Christianity and Society Lecture’ van de Theologische Faculteit van Tilburg University. Zie <http://www.tilburguniversity.edu/education/masters-programmes/christianity-and-society/information/annuallecture/>.

bewegingen ontstonden, duidelijk verschillend waren ten opzichte van de landen die door nazistische of fascistische machten bezet zijn geweest.

Bij het bespreken van de rol van de kerken zal ik me concentreren op die van de katholieke kerk, deels vanwege mijn eigen achtergrond en die van deze universiteit, deels omdat deze de voornaamste religieuze achtergrond vormt van de christendemocratie buiten Nederland. Niettemin zal een groot deel van wat ik te zeggen heb, ook van toepassing zijn voor de relatie met calvinistische en lutherse kerken in Nederland en Duitsland.

Personalisme and democratisch staatsburgerschap

Christendemocraten verwerpen de idee van een 'christelijke staat', wat die ook moge inhouden. Christendemocratie is een opvatting van *democratische* politiek en vooronderstelt een democratie. Dit impliceert noodzakelijkerwijs een *seculiere* staat, in elk geval wat betreft zijn constitutionele kenmerken, om de eenvoudige reden dat iedere andere constitutionele inrichting een schending zou betekenen van het principe van de democratische gelijkheid van alle burgers. *Burgerschap* is het kernbegrip van een democratie. Maar het seculiere karakter van de staat vereist niet per se de rigoureuze Franse regels van *sécularité*. Zelfs Groot-Brittannië met zijn Anglicaanse staatskerk heeft al lang de essentiële kenmerken van een seculiere staat aangenomen: de benoeming van bisschoppen bij koninklijk besluit verschaft de monarch geen werkelijke invloed op het kerkelijke leven, en de bisschoppen spelen in staatszaken slechts een ceremoniële rol.

In haar Program van uitgangspunten drukt de Nederlandse christendemocratische partij, het CDA, haar relatie tot het evangelie uit als een *dialogue* die resulteert in een politieke overtuiging. Het programma gebruikt verschillende uitdrukkingen ('zich laten aanspreken', 'wisselwerking' en 'zoeken naar betekenis') die geen van alle een onderwerping suggereren. Leden dienen het bijbelse fundament te accepteren als gemeenschappelijke standaard voor zelfkritiek, maar ze worden niet verondersteld hun geloof openlijk te belijden of de instructies van kerkelijke autoriteiten te volgen. Wat ze wel moeten accepteren en onderschrijven, is de politieke overtuiging die uit een dergelijke dialoog voortkomt. Een gelovige die vindt dat uit heilige geschriften of kerkelijke doctrines specifieke, ondubbelzinnige politieke conclusies kunnen worden getrokken, zal dit zien als een inconsistent compromis. Maar in werkelijkheid is dit de consequentie van een compromisloze acceptatie van democratie. Religieuze autoriteiten kunnen politici inspireren, beïnvloeden en bekritisieren, maar onder een democratische grondwet kunnen ze geen aanspraak maken op het beslissende woord, en mogen ze ook geen situatie aanvaarden waarin anderen hen tot een soevereine macht maken.

Het CDA heeft sinds zijn oprichting in 1980 altijd personen met verschillende religieuze overtuigingen (of personen zonder specifieke religieuze over-

tuiging) verwelkomd als actieve leden en kandidaten voor publieke functies, onder wie moslims, joden en hindoes. De enige eis is dat leden de politieke overtuiging onderschrijven die in het Program van uitgangspunten staat. Eén belangrijke vraag blijft echter onbeantwoord: welke rol kunnen deze andere leden spelen in een dialoog met wat het evangelie en de kerken te zeggen hebben, zoals vereist in het programma?

Aangezien geen religieuze bekering vereist is of zelfs maar wordt aanbevolen, is het noodzakelijk om te debatteren over de manier waarop dit concept van een 'dialoog' werkt. Momenten van stilte, gebed of zang kunnen een geheugensteun vormen, maar kunnen niet dienen als dialoog in deze betekenis. Soms worden korte gedeelten of treffende citaten uit de bijbel voorgelezen die een boodschap lijken te bevatten over politiek handelen, maar gegeven de rijke context van de bijbel bieden deze rechtstreekse verwijzingen zelden een doorslaggevend argument in politieke controverses. Bijbelcitaten kunnen zelfs worden misbruikt om een tegenstander een verbale tik te geven, maar het plunderen van heilige teksten is geen bewijs van gelovig zijn.

Al kunnen individuele leden van de christendemocratische partij zich tot kerkelijke leiders wenden voor advies, kerkelijke leiders willen terecht niet de indruk wekken dat ze politici zouden instrueren. Als politici zich gebonden zouden achten aan de woorden van kerkelijke autoriteiten, zou dat niet de waarde hebben van een dialoog. Een serieuze dialoog over de betekenis van *religieuze* overtuigingen voor de ontwikkeling van *politieke* overtuigingen dient rekening te houden met de constitutionele context van een democratie, inclusief het principe van gelijkheid en het principe van gelijk respect voor ieder mens en zijn of haar identiteit in religieus, cultureel, etnisch of seksueel opzicht. Dit is precies wat een politieke beweging kenmerkt als *christendemocratisch*; zonder dit principe mag een partij zichzelf 'christelijk' noemen, maar kan ze niet als werkelijk democratisch gelden.

Dit vraagt om toelichting. Een serieuze dialoog over de betekenis van *religieuze* overtuigingen voor de ontwikkeling van *politieke* overtuigingen moet, zoals gezegd, rekening houden met de constitutionele context van een democratie. De dialoog tussen religieuze overtuigingen en politieke overtuigingen leidt niet naar een specifieke opvatting over economisch beleid of administratieve organisatie. Die dialoog opent wel een perspectief op de *mensheid*, een perspectief op mannen en vrouwen en hun plaats in de maatschappij. Als we de christelijke opvatting van de mensheid in het centrum van de christendemocratische identiteit plaatsen, beantwoordt dit aan de antropocentrische wending die het christendom heeft veroorzaakt.¹² De filosofische en maatschappelijke relevantie van deze antropocentrische wending is terug te voeren op het leven en de leer van Christus: we denken onmiddellijk aan de barmhartige Samaritaan en de Bergrede. Voor

12 | Johannes Baptist Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag 1962.

een dieper inzicht kunnen we ook kijken naar het offer van Abraham, dat staat voor de afwijzing van onmenselijke religieuze praktijken. Al deze verhalen gaan over *compassie* – de deugd die het gelovige individu onvoorwaardelijk verbindt met andere mensen in hun persoonlijke verlangens en lijden. In het centrum van deze teksten staat God als bron van barmhartigheid, wat joodse, christelijke en islamitische gelovigen zullen bevestigen.

De antropocentrische wending kwam niet uit de lucht vallen. Het was de vrucht van eeuwen van denkwerk en dialoog vanaf de Middeleeuwen¹³ tot de Verlichting.¹⁴ De confrontatie met de onrechtvaardigheden van de moderne tijd gaf de notie van menselijke waardigheid¹⁵ een scherper reliëf. Ze leidde uiteindelijk tot het inzicht dat mannen en vrouwen wezens zijn wier bewustzijn en moraliteit in essentie betrekking hebben op de ander als een individu dat gelijkwaardig respect verdient. De beste uitdrukking voor deze opvatting van het mens-zijn is de notie van ‘persoon’. Vóór en grotendeels na de ontmenselijkende tragedie van de holocaust en de wereldoorlogen brachten denkers als Jacques Maritain het concept van de menselijke persoon naar voren als verwijzingspunt voor rechtsfilosofie en ethiek.¹⁶ Maritains personalisme werd voorafgegaan door dat van Max Scheler in zijn waarde-ethiek (*Werte-Ethik*). Scheler was een van de weinige prominente Duitse denkers die hadden ge-waarschuwd tegen het nationaalsocialisme en leninisme. Later zou Karol Wojtyła zijn christelijke humanisme ontwikkelen, grotendeels op basis van de ideeën van Scheler.¹⁷

Kerkelijke instellingen hebben (uiteindelijk) het ‘personalistische principe’ en ‘een integraal en solidair humanisme’ omarmd dat is gebaseerd op respect voor menselijke waardigheid. Het concept van de persoon impliceert dan ook solidariteit. Ik citeer deze woorden uit het *Compendium* van de sociale leer van de kerk, maar we vinden vergelijkbare benaderingen in het hele hedendaagse christendom. Toch moeten we erkennen dat degenen die namens de kerken handelen, deze principes vaak zelf met voeten hebben getreden.

We kunnen dan ook zeggen dat het personalisme de kern is van de christelijke sociale leer. De persoon is de notie die de dialoog tussen geloof en politiek

13 | John Finnis schrijft over de ‘mensenrechten’ in de filosofie van Thomas van Aquino: ‘Every member of the human species is entitled to justice.’ We ‘have [human] rights (...) because every individual member of the species has the dignity of being a person’. Zie John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford / New York: Oxford University Press 1998, p. 176.

14 | Tot dan, ‘virtually all churches explicitly sanctioned ancien régime’s basic institutions on a daily basis’. Jonathan I. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. Oxford / New York: Oxford University Press 2011.

15 | Menselijke waardigheid is de kern in zowel de preambule van artikel 1 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1949) als in de preambule en artikel 1 van het Handvest van de grond-rechten van de Europese Unie (2000).

16 | Jacques Maritain, *The Man and the State*. Washington DC: The Catholic University of America Press 1951, p. 149.

17 | Cf. Karol Wojtyła / Johannes Paulus II, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Stuttgart: Seewald Verlag 1984. Vgl. mijn artikel ‘Een nieuw humanisme’, in: *Christen Democratische Verkenningen 2001*, nr. 1, pp. 22-23.

kenmerkt waarnaar christendemocratische partijen streven. Dit antropologische inzicht is echter niet uitsluitend gekoppeld aan het christelijke geloof, noch in theorie, noch in praktijk. Historisch gezien was de antropocentrische wending van het christendom eerder het gevolg van een intellectuele ontmoeting met de werken van Griekse en islamitische filosofen, het losser worden van beperkingen na de Reformatie en de revoluties, en het ethische ontwakend dat volgde op dramatische misdaden tegen de mensheid. Denkers als Max Scheler, Jacques Maritain, Karl Rahner en (in de joodse intellectuele traditie) Emmanuel Lévinas legden het intellectuele fundament voor het praktische engagement van anderen, inclusief een aantal werkelijke politieke leiders in de periode die volgde op de rampen die het totalitarisme had veroorzaakt.

Er is geen theologische of filosofische rechtvaardiging voor een claim dat 'christen zijn' de enige manier is om deze humanistische blik op mens en samenleving te bereiken. Maar er zijn wel dwingende redenen om te stellen dat 'christen zijn' wederzijds respect en compassie vergt ten opzichte van ieder menselijk wezen, ongeacht geloof, ras of geslacht. Dit is de enige rechtvaardiging voor het christelijke karakter van democratische politieke partijen, al heeft het christendom niet het alleenrecht op deze noties. Een christendemocraat moet – als staatsburger – zijn of haar handelingen in dienst stellen van menselijke waardigheid en solidariteit.

De politieke identiteit van een christendemocratische politieke partij zou kunnen worden samengevat als de synthese *van de noties van personalisme en democratisch staatsburgerschap*. Daarom is openheid van politieke organisaties tegenover mensen met een ander geloof een noodzakelijkheid. De vraag of christendemocratische partijen in een religieus diverse samenleving ook niet-christelijke leden kunnen accepteren die hun personalistische opvattingen delen, moet een bevestigend antwoord krijgen: zij hebben dezelfde politieke roeping. Veel lastiger is de vraag of ze hun gezamenlijke missie moeten vergemakkelijken door christelijke symbolen af te schaffen, zoals de christelijke naam van hun partij en bepaalde rituelen tijdens hun bijeenkomsten.

Onder de huidige omstandigheden zou ik een dergelijke verandering niet aanbevelen. Ik zie daarin een serieus risico dat, als de symbolische ankers eenmaal zijn gelicht, een politieke partij nog gemakkelijker kan wegdrijven in richtingen die inconsistent zijn met de principes van haar politieke identiteit. Gegeven de omstandigheden van de mediacentrische eenentwintigste-eeuwse politiek komen politieke partijen beslist niet in de verleiding om hun principes bovenmatig te benadrukken, maar eerder om zich gewonnen te geven aan de verleidingen van antagonisme en het bevoordelen van speciale belangengroepen met financiële middelen. De recente politieke geschiedenis in West-Europa moet ons op dit soort risico's bedacht maken. Het onloochenbare feit dat het niet *nodig* is om een christelijke grondslag (in een pretentieloze dialogische zin) te erkennen, wil niet zeggen dat deze irrelevant is. De vraag of leden en kiezers zullen begrijpen

wat de naam van een christendemocratische partij betekent, hangt af van haar leden en leiders, hun betrouwbaarheid en hun praktisch handelen, en vooral hun bereidheid om deel te nemen aan een dialoog over waarden en principes.

De christelijke staat en zijn neergang

Tot voor kort en tot op zekere hoogte ook nu nog hebben West-Europese staten zich geïdentificeerd met een verondersteld gemeenschappelijk christelijk geloof. Deze opvatting is incompatibel gebleken met democratie en de gelijke behandeling van alle burgers. Binnen dit democratische constitutionele kader is het mogelijk om christendemocratische politiek te bedrijven, maar streven naar een 'christelijke staat' zou daarmee strijdig zijn. In een tijd waarin heidense heersers zichzelf identificeerden met stichtingsmythen die hun stam of natie tot een eenheid maakten, kwam de bekering van deze heersers tot het christendom neer op een zogenaamde 'bekering' van de stam of natie als geheel. Dat is wat er gebeurde tijdens de vroege verbreiding van het christelijke geloof en het werd later herhaald met de islam. Nog in de zestiende eeuw werd 'vrede' tussen protestanten en katholieken in Europa bereikt door aanvaarding van de regel *cuius regio eius religio* ('wiens land, diens religie', het leidende principe van de Vrede van Augsburg die in 1555 werd gesloten). Zij onderkenden destijds nog niet dat vrijheid voor de ware gelovige essentieel is. Bekeringen onder bedreigingen en druk, zoals die door de Inquisitie waren afgedwongen, waren helemaal geen uiting van geloof.

In onze evaluatie van de toekomst van de christendemocratie is het essentieel om duidelijk te zijn over de relatie tussen geloof en staat. Op dit moment heerst in West-Europa vrijwel unaniem de overtuiging dat de scheiding tussen kerk en staat een van de kenmerkende prestaties van de westerse beschaving is. Deze eis gaat verder dan het niet uitoefenen van rechtstreekse druk op iemands overtuigingen: het betekent een onpartijdige houding tegenover alle burgers. Ter wille van de geloofwaardigheid van christendemocratische politiek moet dit worden geaccepteerd als een principe. Een kwart eeuw geleden, toen ik mijn eerste politieke ervaringen opdeed, ontmoette ik andere leden van mijn partij die ons rapport over geestelijke zorg in door de overheid gefinancierde instellingen bekritiseerden, omdat ze niet blij waren met onze aanbeveling christendom en andere religies gelijk te behandelen. Toen ik met medepolitici werkte aan het overheidsbeleid ten aanzien van euthanasie, kreeg ik kritiek van twee kanten: van conservatieve katholieken die vonden dat een katholiek regeringslid de leerstellingen van de kerk eenvoudig moest omzetten in een bindende wet voor iedereen, en van anderen die mij ervan verdachten dat ik probeerde de eisen van mijn eigen religie aan de samenleving als geheel probeerde op te leggen. In werkelijkheid was onze voorzichtige benadering van het onderwerp niet het gevolg van religieuze bedenkingen, maar werd deze ingegeven door rationale

argumenten die ik heel goed kon delen met mijn niet-religieuze collega's.

Velen beschouwen de scheiding van kerk en staat als de enige effectieve garantie van vrijheid en bovendien als een pre ten opzichte van islamitische landen. Toch hebben islamitische wetenschappers die innerlijke vrijheid appreciëren als kenmerk van geloof, een duidelijke voorkeur voor de seculiere staat. Volgens Abdullahi Ahmed An Na'im is shari'a een religieuze interpretatie van wat moslims moeten doen; de staat is territoriaal, niet islamitisch, 'wetgeving moet altijd gebaseerd zijn op argumentatie tussen burgers'.¹⁸

Het christendom kan alleen een band hebben met de huidige politiek (een politiek die een goede verstandhouding tussen religies voorstaat) als het niet pretendeert dat het de ethische richtlijn voor de samenleving is. 'Evangelisch humanisme' (d.i. een ethische opvatting van geloof en interreligieuze betrekkingen zoals aanbevolen door Joseph Moingt SJ¹⁹) maakt een dergelijke positie mogelijk. Moingt onderstreept de noodzaak om dit te doen in het licht van eigentijdse ontwikkelingen zoals de wereldwijde verstedelijking.

Mijn conclusie is de volgende. Christendemocratische partijen zijn geen 'confessionele' politieke bewegingen. In een pluralistische democratie mogen voorstellen niet worden ondersteund met religieuze 'argumenten'. Dat zou in tegenspraak zijn met het constitutionele principe dat een wet het resultaat moet zijn van een beraadslaging die voor iedereen evenzeer openstaat. In Seyla Benhabibs definitie betekent het principe van democratie dat 'het volk niet alleen het object, maar ook de maker is van de wet waaraan het onderworpen is'.²⁰ Respect voor de waardigheid van ieder menselijk wezen vereist ook respect voor de overtuigingen en innerlijke motivatie van een persoon. Deze overtuigingen kunnen met anderen worden gedeeld in een religieuze gemeenschap, maar ze mogen nooit aan anderen worden opgelegd. Het probleem voor de christendemocratie in onze tijd is niet dat de huidige pluralistische staat voor dergelijke overtuigingen geen ruimte laat, maar dat politici maar al te vaak met hun overtuigingen geen raad weten op een manier die voor anderen acceptabel is.

Hoe kan een christendemocratische politiek zijn geloofwaardigheid bewaren? Niet door zijn religieuze referentiekader los te laten: 'Als het zout zijn smaak verliest, hoe kan het dan weer zout gemaakt worden?' Ook niet door zich vast te klampen aan een zelfverheerlijkende claim van morele superioriteit. De vraag die ze moeten beantwoorden, is hoe het feit dat ze gelovig zijn, licht kan werpen op de problemen van onze tijd en hoe datgene wat ze met het christendom gemeen hebben, hen kan stimuleren in hun politieke inspanningen.

18 | Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge MA / London: Harvard University Press 2008, p. 29. Zie ook Ali Mezghani, *L'État inachevé. La question du droit dans les pays arabes*. Parijs: Éditions Gallimard 2011.

19 | 'Het evangelisch humanisme', in: *Benedictijns tijdschrift*, Vol. 73, No. 1 (maart 2012), pp. 12-30.

20 | Zie Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*. Oxford, Oxford University Press 2006, pp. 47-48.

De opkomst van de christelijke sociale ethiek en de christendemocratische politiek

Een van de hardnekkigste vooroordelen die christelijke politici tegenkomen, is de opvatting dat 'zij' (namelijk hun voorgangers) aan de verkeerde kant van de geschiedenis stonden toen de mensheid zich bevrijdde van feodalisme, kolonialisme en discriminatie tegen vrouwen en homoseksuelen. Het is waar dat de kerkelijke instellingen maar al te vaak een ongepaste 'bescherming' door koningen en dictators hebben geaccepteerd. De antikerkelijke radicalisering van de Franse Revolutie riep een misplaatste afwijzing op van de Revolutie als zodanig. De Verlichting en de 'revolutie van de mensenrechten' waren echter diep geworteld in de kernboodschap van het christendom dat ieder menselijk wezen een intrinsieke, onvervreembare waarde heeft die hem of haar tot een kind van God maakt. De constantinische identificatie van het Romeinse Rijk met het christendom werd gevolgd door een eeuwenlange competitie tussen de belangrijkste machten, vooral de paus en de keizer. Niettemin was er, met de verdieping van de theologische en filosofische discussie na de herontdekking van Aristoteles, geen weg terug. Johannes Baptist Metz noemt het denken van Thomas van Aquino (in zijn tijd veroordeeld door zijn bisschop omdat hij een 'aristoteliaan' zou zijn) de bron van de 'antropocentrische wending'. De Reformatie, de godsdienstoorlogen en de opkomst van een veelheid van concurrerende machten (waaronder Engeland en de Republiek) maakten eindelijk in de zestiende eeuw ruimte voor een vrijheid waarin onafhankelijke christelijke denkers de loop van de moderniteit konden bepalen: Kant, Hegel en de erkenning van mensenrechten.²¹

In het tijdperk van de Franse Revolutie en de Europese revoluties van 1848 bleef de kerk de bondgenoot van de conservatieve krachten. Daarin kwam verandering met de encycliek *Rerum Novarum* van paus Leo XIII uit 1891, het eerste 'sociale' pauselijke rondschrijven. Deze gebeurtenis viel samen met een vergelijkbaar protestants initiatief in Nederland: het Christelijk Sociaal Congres, dat in 1890 voor het eerst samenkwam om iets te doen aan de nijpende sociale omstandigheden van de arbeiders.

Het begin van christendemocratische partijen in diverse West-Europese landen in die tijd was het gevolg van de confrontatie met een opkomende ethische oriëntatie in de katholieke en protestantse kerken. Sinds het einde van de negentiende eeuw hadden de kerken hun 'staats'-functies verloren, of in het geval van Rome haar directe politieke rol. De veel bredere democratische en emancipatoire bewegingen in de tijd van de Industriële Revolutie hadden de overhand gekregen. Als gevolg van de politieke wens van de kerkelijke leiders om al hun schaapjes bijeen te houden, moesten deze partijen zowel de sociaalchristelijke volgelingen als de conservatieve christelijke traditionalisten die de voornaamste tegenstanders

21 | Zie ook mijn Thomas Morelezing, *Law, Justice, and the Individual*. Leiden / Boston: Brill 2011, p. 9.

van de liberalen waren, in zich opnemen. De drijvende kracht in de negentiende-eeuwse politiek was echter de opkomende ethische oriëntatie. Christendemocratische partijen vormden niet alleen een antwoord op het onrecht dat veel mensen moesten verduren en aanzien: ze overbruggen ook de kloof tussen de christelijke gemeenschappen en het idee van een democratie. In die zin boden ze christenen die af wilden van autoritaire constitutionele structuren, een aanvaardbaar alternatief voor het liberalisme.

Rerum Novarum was het beginpunt van de doctrine (de ‘sociale leer’) van de katholieke kerk over solidariteit, subsidiariteit en de verplichting van de staat om de menselijke waardigheid en leefomstandigheden van de arbeiders te beschermen. De sociale leer werd aangepast en uitgebreid in de pauselijke encycliciek *Quadragesimo Anno*, opgesteld door de toonaangevende katholieke sociale filosoof Oswald von Nell-Breuning SJ. De pijnlijke besluiteloosheid van de kerk tijdens het nationaalsocialisme en fascisme is welbekend. Het was uiteindelijk pas na dit tijdperk dat de katholieke kerk zichzelf ondubbelzinnig verbond aan de strijd voor universele mensenrechten.

De christendemocratie ontstond dus in het laatste decennium van de negentiende eeuw, en de nasleep van de Tweede Wereldoorlog markeerde haar wedergeboorte. Deze fundamentele verandering binnen de kerken ten gunste van de bevrijding van gewone mensen in West-Europese samenlevingen is van enorm belang. Hierdoor werden ze bevrijd van het dilemma wie ze moesten ondersteunen: de conservatieve krachten die hun belangen negeerden, of de uiterst seculiere en vaak antireligieuze, liberale en socialistische bewegingen. Toch bleven beide partijen lang weigeren de mogelijkheid onder ogen te zien dat de kloof tussen een liberale democratie en het christendom kon worden overbrugd. Sociaal-democraten en christendemocraten waren lange tijd niet in staat om regeringscoalities te smeden: in Nederland duurde deze impasse tot 1939 en de Weimarrepubliek in Duitsland werd het ontbreken van de wil tot samenwerking noodlottig. Oswald von Nell-Breuning hoorde tot de kleine groep toonaangevende figuren in de katholieke kerk die een duidelijk standpunt innamen tegen het nationaalsocialisme. Zijn compromisloze keus voor de mensheid werd samengevat in zijn motto ‘*Unbeugsam für den Menschen*’.²²

In het hart van het politieke systeem

Na de Tweede Wereldoorlog was de christendemocratische politiek bevrijd van restauratieve tendensen en plaatsten de partijen zichzelf in het hart van de *Wiederaufbau* en Europese solidariteit. De christendemocratische politiek werd verder versterkt door de verlate aanvaarding van democratie, vrijheid van godsdienst en mensenrechten in het wereldbeeld van de kerken. Meestal waren het gematigde

22 | Oswald von Nell-Breuning, *Unbeugsam für den Menschen. Lebensbild, Begegnungen, ausgewählte Texte*. Freiburg: Herder 1989.

'volkspartijen' in het centrum (*Volksparteien, partidos populares*) met een tamelijk breed scala aan opvattingen en een praktische attitude ten aanzien van beleidskwesties. Als ze alleen maar de christelijke leerstellingen in hun bijbelse toezetting hadden herhaald, zouden ze zichzelf hebben veroordeeld tot niets anders dan het getuigen van een moreel gezichtspunt, zonder veel praktische invloed. In de naoorlogse christendemocratische partijen (in Nederland sinds de samenvoeging van afzonderlijke protestantse en katholieke partijen in 1980) kwamen gelovigen van diverse christelijke signatuur bij elkaar en meestal verwelkomden ze ook iedereen die elementaire waarden deelde met het *mainstream* christelijke denken. Maar deze religieus-ideële alomvattendheid betekende niet dat de partijen geen karakteristieke identiteit hadden. In die tijd was de West-Europese politiek verdeeld volgens enerzijds verschillen in sociaaleconomische opvattingen, en anderzijds religieuze verschillen (christelijk versus seculier).²³ Vanwege de prioriteit die ze in hun politieke identiteit aan de culturele dimensie toekenden, probeerden christendemocratische politieke partijen meestal beide kanten van het sociaaleconomisch spectrum te verzoenen.

De naoorlogse ontwikkeling van de christendemocratische politiek, met een verhoogde nadruk op internationale verantwoordelijkheid, was consistent met nieuwe trends in de sociale leer van de kerken. De pauselijke encycliek *Mater et Magistra*, uitgegeven door paus Johannes XXIII in 1961, zeventig jaar na *Rerum Novarum*, vertegenwoordigde een nieuwe stap in de richting van erkenning van mensenrechten in het katholieke sociale denken. 'Mensen worden zich ook steeds meer bewust van hun rechten als menselijke wezens, rechten die universeel en onschendbaar zijn; en ze streven naar rechtvaardiger en menselijker relaties met hun medemensen.' Vanaf 1963 (de encycliek *Pacem in Terris*) begon de kerk deel te nemen aan de strijd voor mensenrechten in ontwikkelingslanden, en tijdens het pontificaat van Johannes Paulus II vervingen mensenrechten het natuurrecht als centraal politiek-ethisch concept. Toch zien veel gelovigen nog steeds verlangend uit naar een heldere en ondubbelzinnige bekrachtiging van het recht op gelijke behandeling en een gewetensvolle bepaling van de eigen persoonlijkheid door iedere mens, ongeacht zijn of haar seksuele geaardheid.

Ik wil nog een paar woorden wijden aan de kennelijke harmonie tussen deze opvattingen uit naam van de kerken en de naoorlogse herfundering van het constitutionalisme en internationale betrekkingen. In zijn recente boek gaat Hans Joas na of mensenrechten voortkomen uit joods-christelijke bronnen, zoals soms wordt beweerd, of uit de Verlichting, die essentieel niet-religieus was.²⁴ Op basis van zijn bevindingen concludeert hij dat er in werkelijkheid één fundamenteel gemeenschappelijke beweging is geweest van de 'heiliging van de persoon' in de

23 | Zie Hanspeter Kriesi, Edgar Grande e.a., *West European Politics in the Age of Globalization*. Cambridge / New York: Cambridge University Press 2008, Kindle-edition, Ch. I.

24 | Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp 2011.

laatste eeuwen. Joas' bevindingen doen aan meer specifieke motieven voor een onderschrijving van de menselijke waardigheid niet tekort, maar zijn boek helpt ons wel los te komen van parochialisme in de politiek. Het 'ethos van mensenrechten' (*'Ethos der Menschenrechte'*)²⁵, solidariteit met de onderdrukten en een voorkeur voor democratie bepalen in hun samenhang de praktische ethische en politieke waarden die consistent zijn met het concept van menselijke waardigheid.

Een parallelle ontwikkeling betrof de houding van de kerk ten opzichte van democratie. Toch leken kerkelijke autoriteiten lang uitermate omzichtig wanneer ze te maken hadden met ondemocratische heersers. Paus Johannes Paulus II was de eerste paus die zichzelf duidelijk verbond met democratiseringsbewegingen, tegen de achtergrond van de strijd in Polen, zijn geboorteland. In 1991 schreef hij in zijn encycliek *Centesimus Annus*, ter gelegenheid van de honderdste verjaardag van *Rerum Novarum*, over de waardering die we moeten tonen voor het democratische systeem 'voor zover dit zorgt voor participatie van burgers in maken van politieke keuzes, de onderdanen de mogelijkheid garandeert om hun regeerders te kiezen en verantwoordelijk te stellen, en zo nodig te vervangen via vreedzame middelen.'²⁶

Hoewel de erkenning van democratische waarden al veel eerder had plaatsgevonden, was deze laatste stap *ex cathedra* van de paus toch van historisch belang. Deze stap beantwoordt in feite aan een opvatting van de relatie tussen heilige geschriften en de leer van de kerken als een *dialog* en heeft een tweeledig effect op de geleidelijke verzoening van de leer van de kerken en de seculiere democratie. Aan de ene kant heeft dit katholieken verder aangemoedigd om zichzelf te beschouwen als protagonisten in relatie tot democratie en gerechtigheid, en aan de andere kant was het een beginpunt voor een vernieuwde, substantiële betrokkenheid van de kerk bij een aantal controversiële kwesties in verband met seksualiteit, menselijk leven en het geven van prioriteit aan de armen.

Christelijke politici moeten in staat zijn hun geweten te volgen bij hun plicht om te handelen als democratisch gelegitimeerde deelnemers aan het politieke proces zonder hun persoonlijke integriteit als christenen in de waagschaal te hoeven stellen. In verband hiermee adviseert het gezaghebbende *Compendium van de sociale leer van de kerk* een 'methode van beoordelingsvermogen', 'gestructureerd rondom bepaalde kernelementen' inclusief analyse 'met behulp van sociale wetenschappen', reflectie 'in het licht van de sociale doctrine van het evangelie en de kerk', en 'identificatie van keuzes'.²⁷ Het vereiste 'beoordelingsvermogen' kan echter een voorwerp van controverse zijn onder katholieken, soms aangewakkerd door de eisen uit de *Doctrinal Note on Some Questions*

25 | Franz Böckle, *Ja zum Menschen, Bausteine einer Konkreten Moral*. München: Kösel, 1995, p. 102.

26 | Zie ook de *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Libreria Editrice Vaticana / United States Conference of Bishops, Washington DC 2005, paragraaf 850. Zie ook paragraaf 567.

27 | *Compendium*, paragraaf 568.

*Regarding the Participation of Catholics in Political Life.*²⁸ Volgens het *Compendium* (in een citaat uit *Gaudium et Spes*, de Pastorale Constitutie van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie) moet de 'persoonlijke beslissing' van de politicus plaatsvinden binnen een context van dialoog. Gelovigen 'moeten proberen elkaar te leiden aan de hand van een oprechte dialoog in een geest van wederzijdse liefde en bovenal met een bijzondere zorg voor het algemeen belang.' Ik kom nog terug op de vraag hoe deze methode van beoordelingsvermogen rekening kan houden met onze huidige sterk pluralistische en democratische samenleving.

Na de 'culturele revolutie' van de jaren zestig hebben nieuwe structurele conflicten de oude tegenstellingen vervangen. Mensenrechten, vrouwenemancipatie, solidariteit met de armen van deze wereld en bescherming van het milieu kwamen op als nieuwe thema's die gelovigen met compassie duidelijk aanspraken.²⁹ Waarnemers identificeerden vaak twee richtingen in het politieke denken van de West-Europese christendemocratische partijen: een linkervleugel (zoals de *Sozialausschüsse* in de Duitse CDU), en de andere die de rechtervleugel werd genoemd (vaak met zakelijke associaties), terwijl het leiderschap van de partij doorgaans wel een middenpositie wist te vinden. Christendemocratische partijen konden een positie innemen in het politieke midden van de West-Europese democratieën dankzij hun gemeenschappelijke afwijzing van revolutie en uitsluitend door de staat geregelde solidariteitsplannen. Christendemocratische partijen produceerden min of meer coherente politieke programma's en namen een middenpositie in de West-Europese democratieën in door een balans tussen het sociaaleconomische 'links' en 'rechts'. Dit betekende niet per se dat ze geen duidelijk onderscheiden christendemocratische politieke identiteit hadden. In diverse Europese landen deden de christendemocratische partijen juist hun uiterste best om het hele pakket aan culturele waarden in een en dezelfde partij op te nemen, en benadrukten ze daarmee dat de politiek iedereen de gelegenheid moest geven om verantwoordelijkheid te dragen. Vooral hun onderzoeksinstituten werkten hard aan een opvatting van de samenleving op basis van wederzijdse verantwoordelijkheid, een internationaal perspectief voor het bevorderen van vooruitgang in de armste landen, en respect voor het menselijk leven ten overstaan van de moderne medische technologie.

Dit alles droeg bij tot een degelijke en stevige positie voor christendemocraten in het centrum van het politieke systeem. De Nederlandse partij is hier lange tijd een goed voorbeeld van geweest. Hoewel de diversiteit binnen de partij de verschillende coalitievoorkeuren weerspiegelde, waren de leiders van de Nederlandse christendemocraten op dat moment in staat een principiële maar voorzichtige politieke koers te varen ten gunste van externe en interne sociaaleconomische cohesie.

28 | *Compendium*, paragraaf 565-574.

29 | Kriesi e.a., l.c.

De belangrijkste vragen van onze tijd en de zoektocht naar principeel leiderschap

De ineenstorting van het communistische imperium leek nog betere kansen aan te kondigen voor de realisatie van een politiek programma van solidariteit dat in personalisme was verankerd. De Europese Unie, een model van economische en politieke integratie op basis van juridische garanties van vrijheid en sociale gerechtigheid, was in hoge mate het werk van christendemocratische politici. De val van het communisme betekende dat dit model nu kon worden toegepast op nieuwe lidstaten in Midden- en Zuidoost-Europa, maar de transformatie van het internationale politieke systeem had grote gevolgen voor de binnenlandse politiek, groter dan iemand had voorzien.

De Koude Oorlog had hele naties min of meer gevangen binnen de grenzen van de politieke entiteiten die aan die naties werden opgelegd. Democratie, gerechtigheid en toe-gang tot een onafhankelijke rechterlijke macht waren slechts beschikbaar voor burgers in een relatief klein aantal voornamelijk West-Europese staten. Vrijheid van beweging, als die al bestond, bestond alleen binnen een blok of groep van staten, bijvoorbeeld de Europese gemeenschappen en de NAFTA; economische samenwerking werd georganiseerd op regionale of politieke basis. Na 1989 werden veel obstakels voor reizen en handel opgeheven en de internationale gemeenschap aanvaardde al snel nieuwe of herrezen wereldwijde structuren voor communicatie, vervoer, economie, politiek en recht, zoals: mediasatellieten, internet, Open Skies, de Wereldhandelsorganisatie, Global Compact, het Internationale Strafhof, om er een paar te noemen. Handel en investering verspreidden zich over de aardbol, en daarmee de speculatie met financiële instrumenten. Mensen waren meer dan ooit in staat om te ontvluchten aan een lot dat al generaties vastlag en trokken meer en meer van het platteland naar de steden, zowel binnen hun eigen land als naar andere landen en continenten. Internationale migratie was soms een ontsnapping aan geweld en achtervolging, soms aan honger en armoede, en soms het gevolg van een goed voorbereide beslissing van ouders die hun uiterste best wilden doen in het belang van de toekomst van hun kinderen. Migratiewetten geven de indruk dat deze motieven kunnen worden losgekoppeld, maar de menselijke realiteit vertelt een heel ander verhaal.

Verstedelijking en de groeiende etnische, culturele en religieuze diversiteit leidden tot een ongekend snelle sociale verandering en een in het oog springende discontinuïteit. Dit had verstrekkende gevolgen in de landen die tot dat moment ver voorop hadden gelegen in termen van stabiliteit. Dit waren vaak juist die landen waar een breed draagvlak voor christendemocratie vanzelfsprekend was geweest. Toch bleven de leiders van deze partijen voortbouwen op oude loyaliteiten, bleven ze streven naar continuïteit en bleven ze soms geloven in een romantische identificatie met het dorpse verleden van gesloten gemeenschappen.

Compassie en solidariteit bleven wel belangrijke waarden, maar in de eerste plaats met verwanten dicht bij huis. De voorkeur voor het handhaven van kleine gemeenschappen en de aanvaarding van grootschalige, voor het milieu gevaarlijke agrarische activiteiten werden beide gerechtvaardigd met een beroep op het principe van subsidiariteit en de 'spreiding' van verantwoordelijkheden. Maar subsidiariteit is geen synoniem voor ongepaste terughoudendheid; ze is een mes dat aan twee kanten snijdt: waar een publiek-rechtelijke wet overbodig is, moet de regering zich niet bemoeien met de zaken van een gemeenschap, maar waar overheidsoptreden nodig is, mag het niet schitteren door afwezigheid. Christendemocraten raakten geleidelijk hun politieke vaste voet kwijt in de steden, die het centrum waren van dynamisme, creativiteit en spanningen. Het enige tijdelijke respijt deed zich voor toen een figuur die herkenbaar was als man van zijn tijd (zoals de meelevende ondernemer Ruud Lubbers) of vrouw van haar tijd (zoals de stedelijke *professional* Angela Merkel) aan het hoofd van de partij kwam te staan.

De situatie werd verergerd door veranderingen in de politieke cultuur. Sommige politici gaven toe aan de neoliberale politiek in de overtuiging dat dit de beste manier was om welvaart te genereren,³⁰ terwijl media-adviseurs, los van ideologische verankeringen, de denkers begonnen te vervangen. Tot op zekere hoogte was deze neergang het gevolg van een voorkeur (met name onder rechtse politici) voor het smeden van nieuwe regeringscoalities met de neoliberalen, die in de hele Westerse wereld in opkomst waren en die de middenklasse verleidden met nog meer materiële welvaart, vaak gefinancierd door leningen die privé moesten worden afgelost, of als staatsschuld in de verre toekomst. Vergelijkbare coalities van conservatieven (soms in een vermomming van 'barmhartig conservatisme') en neoliberalen hielpen de republikeinen in de Verenigde Staten om verkiezingen te winnen of presenteerden zichzelf als gloednieuwe entiteit, zoals Berlusconi's *Forza Italia* en later de *Popolo della libertà* in Italië.

Nog erger was de verwarring die veel politici leek te overvallen: ze wisten niet meer waar ze voor stonden. Te veel vooraanstaande politici rustten op hun lauweren, tevreden over wat ze tot dan toe hadden bereikt en niet erg bezorgd over de toekomst: politieke marketing heeft altijd een kortetermijnblik. Het zal dan ook geen verrassing zijn dat ze de tekenen van de tijd niet begrepen. Ze gaven zich over aan zelfgenoegzaamheid toen technische ontwikkelingen en globalisering de gemakkelijke weg naar welvaart leken te zijn. De toenemende financiële mogelijkheden dankzij economische groei vergemakkelijkte het voor hen, de rol van politieke 'pleasers' te spelen. Op een paar uitzonderingen na (bijvoorbeeld het strategisch programma voor een op waarden gebaseerde vernieuwing *Nieuwe wegen, vaste waarden* uit 1995, en het programma van

30 | Voor een overzicht van het schijnbare succes van het neoliberalisme en zijn huidige staat, zie Colin Crouch, *The Strange Non-Death of Neoliberalism*. Cambridge, Polity Press 2011.

economische vernieuwing, ontwikkeld door het wetenschappelijk instituut voor het CDA rond de eeuwwisseling) ging de focus op onderliggende waarden verloren in de politieke routine. Een tijd lang hielp het onbeslist laten van netelige kwesties de christendemocratische partijen om te overleven. Maar toen de christendemocratische partij in Nederland zover ging dat ze een politieke partner accepteerde die radicaal tegen hun principes in ging, was het resultaat bijna de nekslag voor de partij.

Als gevolg hiervan voelden vele sympathisanten van de christelijk-sociale traditie zich in de steek gelaten, net als vele conservatieven die op waarden waren georiënteerd. Niettemin hebben die waarden zelf nog steeds betekenis en misschien zijn ze precies wat we nodig hebben om de vergissingen van de afgelopen twee decennia te corrigeren. De personalistische opvatting van medemenselijkheid, de opbouw van barmhartige gemeenschappen en internationale solidariteit kunnen voldoende en overtuigende richtlijnen zijn voor de toekomst.

Onder deze omstandigheden zou ik een nieuwe bezinning willen aanbevelen op de aard van de dialogen die het kenmerk zou moeten zijn van de christendemocratische politiek met het oog op de belangrijke vragen van onze tijd. Christendemocratische politici hebben de taak om de waarden van wederzijds respect en compassie tot leven te brengen in de transnationale en stedelijke context van de eenentwintigste eeuw. In de ogen van christendemocraten is de *architectuur van de samenleving* altijd een onderwerp van groot belang geweest. Ze moedigen de 'spreiding van verantwoordelijkheid' aan op scholen, in ziekenhuizen, bedrijven en anderen instituten en ook in het privéleven. Onder invloed van het neoliberalisme is privatisering (en daarmee commercialisering) van openbare plichten soms ten onrechte aangezien voor de spreiding van verantwoordelijkheid. Het aanvaarden van verantwoordelijkheid voor de gemeenschap blijft een ethische verplichting die goed bij christendemocraten past, maar niet uitsluitend in de nostalgische vorm van het ouderwetse monoculturele voorstedelijke gezin. In tijden van groeiende diversiteit moet sociale cohesie in bredere zin een belangrijke politieke ambitie zijn. Zakelijke ondernemingen moeten eveneens bijdragen aan sociale cohesie via het in praktijk brengen van maatschappelijke verantwoordelijkheid. Recht doen aan mensen leidt tot versterking van de sociale cohesie.³¹

Een politieke partij zoals de Nederlandse christendemocratische partij omvat leden met verschillende religieuze en filosofische overtuigingen. Voor het bereiken van beargumenteerde meerderheidsbesluiten hebben dergelijke politieke partijen de constitutionele plicht om hun politieke dialoog uit te strekken tot andere politieke partijen. De leidende principes van persoonlijke waardigheid en solidariteit onder de omstandigheden van zeer pluralistische West-Europese democratieën

31 | Stavros Zouridis & Ernst Hirsch Ballin, 'A Legal and Justice Strategy towards Strengthening Social Cohesion', in: Sam Muller and Stavros Zouridis (red.), *Law and Justice: A Strategy Perspective*. The Hague: Torkel Opsahl Academic EPublisher 2012, pp. 105-116.

vergen een hernieuwde verheldering. De ‘methode van beoordelingsvermogen’ van de katholieke sociale doctrine mag niet worden gezien als een geïsoleerde activiteit voor gelovigen. Integendeel, de seculiere aard van de staat en zijn toewijzing aan mensenrechten vereist dat de overwegingen geldig moeten zijn in de bredere context van een diverse samenleving. Het principe van gelijkheid, los van geloof, etniciteit of geslacht, is de consequentie van gelijke menselijke waardigheid.

We moeten, nu meer dan ooit, veel meer doen dan eenvoudig meedrijven op een populistische stroom. Het beginpunt moet een diepgaande verkenning zijn van wat compassie betekent in verband met de urgente problemen van de eenentwintigste eeuw in de constitutionele context van een democratie. De intrinsieke relatie tussen de drie ‘generaties’ van mensenrechten moet worden onderzocht met het oog op consistent beleid. ‘Duurzaamheid’ als politiek ideaal moet verder gaan dan ecologie en zich uitstrekken tot de gebieden van economie en menselijke veiligheid. Staatsburgerschap moet het ankerpunt zijn van persoonlijke vrijheid, inclusief het aspect van *gender*. Globalisering moet worden ingebed in een transnationale opvatting van gerechtigheid: dat is wat Jos van Gennip ‘humaniserende globalisering’ noemt.³² Solidariteit voorbij de staat moet zorgen voor een herdefinitie van de rol van openbare instellingen (staat, regio, EU) overeenkomstig het niveau van de problemen (subsidiariteit). De geloofwaardigheid van het christendemocratische beroep op ‘solidariteit’ hangt ervan af in hoeverre de beweging in staat is om dit principe toe te passen op intergene rationele ongelijkheden, geslachtsongelijkheden en ongelijkheden vanwege verschillen in nationale afkomst.

Intussen zijn de kerken (vaak in interreligieuze projecten zoals *Earth Charter* en de internationale bijeenkomsten van Sant’Egidio) begonnen deze problemen aan te pakken. Ze benadrukken verantwoordelijkheid in een veel dieper gaande zin dan veel politici die beweren “verantwoordelijkheid te nemen” voor van alles en nog wat. Een werkelijke, verziende verantwoordelijkheid reikt over grenzen, culturen en generaties heen.

Hoop voor de toekomst te midden van onzekerheid

Op deze manier kan de ethische oriëntatie van de religieuze gemeenschappen opnieuw een bron van inspiratie zijn. De dialoog van de christendemocraat moet zijn betekenis zoeken op de productieve gemeenschappelijke basis die hij deelt met de sociale leer van de kerken: menselijke waardigheid, solidariteit met onderdrukten, en mensenrechten. De uitdaging voor de christendemocratie is in essentie deze: is christendemocratie een dienst aan onszelf, of een dienst

32 | Van Gennip heeft dat in verschillende speeches uitgewerkt. Zie bijvoorbeeld: J.J.A.M. van Gennip, ‘De grote verhuizing. Vragen rond een komend beleid voor internationale samenwerking’, Den Haag 2002.

aan anderen (de ander)? Moet ze een beroep doen op de egocentrische gevoelens van het electoraat, of op de altruïstische gevoelens, dus ons betere ik, dat onze naasten en de onderdrukten liefheeft?

Tegen deze achtergrond moet mijn laatste vraag worden beantwoord: is er een toekomst voor de *christendemocratische politiek*? Ik kan hier geen ja of nee op zeggen, maar ik kan wel iets zeggen over omstandigheden en voorwaarden. Er moet een toekomst voor het christendom zijn, aangezien deze geen tijdelijke maatstaf kent. Een toekomst voor het christendom zal altijd synoniem zijn met de bereidheid om verantwoordelijk te worden gesteld voor onze daden en omissies wanneer we worden geconfronteerd met het bestaan en de behoeften van de ander. Let op, wees voorbereid: ieder ogenblik kan een omslagpunt zijn tussen goed en kwaad.

Een barmhartige politiek die principes van menselijke waardigheid en solidariteit belichaamt, kan geen verlengstuk zijn van de kerkelijke aanwezigheid in de samenleving, aangezien deze principes inherent zijn aan de mensheid. Christenen kunnen ook niet worden verplicht om exclusief lid te worden van christendemocratische partijen. Niettemin waren christendemocratische partijen een geschikte plaats voor een dergelijke politiek en dat was goed. Ze deden een beroep op de brede demografie van katholieke en protestantse burgers en boden hun een kader voor de politieke uitdrukking van hun ethische overtuigingen. Dergelijke partijen konden breed aanspreken omdat hun principes voldoende divers en aantrekkelijk waren.

De recente keus van de Nederlandse christendemocratische leiders om een gematigde en bescheiden positie in te nemen, is begrijpelijk, maar als christendemocraten niet bereid zijn om het zout der aarde te zijn of weer zout gemaakt te worden, wat is dan hun waarde? Het grondwerk moet nog worden gedaan. Alleen als de leiding gereed is om te accepteren dat de eigen identiteit als christendemocraten moet worden hersteld, is er een kans om aan dit appel nieuw kracht te geven. De partij weer in het midden plaatsen door uitgesproken standpunten te vermijden, kan wel helpen om verdere dramatische verliezen te voorkomen, maar zal niet genoeg zijn om die vernieuwing te bewerkstelligen die zo dringend nodig is. Christendemocraten moeten begrijpen dat hun kritische dialoogpartner niet de mode van dit seizoen is, maar een geloof voor alle seizoenen. Politieke marketingmanagers, die zich soms voordoen als strategen hoewel ze geen idee hebben van inhoudelijke strategieën, zijn wel zeer invloedrijk geworden in democratische politiek, maar ook zij kunnen een dergelijke inspanning niet overbodig maken.

Ieder mens heeft een spiegel nodig: een spiegel laat zien hoe iemand ervoor staat en wat er moet worden opgeknapt. Waar is de spiegel van de christendemocraat? Wie of wat neemt de maat van wat ze doen en wat ze weigeren te doen? Onthult zo'n spiegel de wens om de onderdrukten terzijde te schuiven omdat ze in de weg staan van pogingen om meer rijkdom te vergaren, en een

neiging om meedogenloos om te gaan met de tekortkomingen van iemand anders? Ik ben jarenlang een van de verantwoordelijken geweest voor het beleid in het Nederlandse en Europese beleidsterrein van vrijheid, veiligheid en recht. Ons beleid, het product van onze overtuigingen over mensenrechten en gerechtigheid, was bedoeld om humaan te zijn, maar het was ook streng en stelde een duidelijke grens. Er waren natuurlijk politici die aandrongen op een meedogenlozer, minder humane aanpak, maar voor een christendemocraat kunnen wrok tegen migranten en jongeren die verslaafd zijn aan drugs en geweld, geen maatstaf zijn. Christendemocraten zijn geen heiligen, maar we moeten onszelf serieuze vragen stellen over barmhartigheid: compassie met slachtoffers van onrecht. Een belangrijke stroming in de negentiende-eeuwse beweging tegen de slavernij was geworteld in de christelijke notie van de gelijkheid van elk menselijk wezen. In onze tijd zou de strijd tegen mensenhandel voor christendemocraten typisch een hoge prioriteit moeten hebben, zowel op nationaal niveau als op Europees en internationaal niveau.

Een gelovig politicus is niet bezig zich het leven gemakkelijk te maken. Maar wie oprecht naar de ander omziet, kan bondgenoten vinden over politieke en confessionele scheidslijnen heen. Wat uiteindelijk telt, is niet hoeveel zetels de christendemocraten in het parlement of in de regering behalen, maar hoeveel significante personen er zijn (ongeacht partijlidmaatschap) die het zout der aarde zijn, en die de politiek zouten met compassie.

Een democratie kan geen levende realiteit zijn op basis van eerlijke procedures en democratische besluitvorming alleen. Een meerderheid kan gemakkelijk een weggestemde minderheid discrimineren; er zijn veel recente voorbeelden van mensenrechten die 'democratisch' onder de voet worden gelopen. Een levende democratie op basis van gerechtigheid moet zijn geworteld in een overtuiging van wederzijds respect. Maar een democratische staat kan geen overtuigingen creëren,³³ laat staan mensen verplichten om die te delen. Christendemocratie is een mogelijke bron van dergelijke overtuigingen, net zoals sociaal-democratie en liberalisme. Elke politieke beweging ondermijnt zichzelf als ze haar principes opgeeft, ook als de betreffende partij alle procedures van interne democratie in acht neemt.

Ik sluit af door eenvoudig mijn hoop uit te spreken. Wat ik hoop, is dat christendemocratische waarden *één* van de legitimerende krachten zullen vormen in dit land en dit deel van de wereld, dat ze de structuren van onze democratieën leven zullen inblazen, en dat hun appel zal worden gedragen door de principes van respect en compassie. Christendemocratische politieke partijen moeten niet aannemen dat ze in dit opzicht exclusieve rechten hebben of dat ze in de

33 | Dat is het zogeheten 'Böckenförde-dilemma': 'Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann'. Zie Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Erweiterte Ausgabe). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, p. 112.

beste positie zijn om de antwoorden te geven. Hun toekomst hangt niet af van de woorden die op congressen worden gesproken, maar van het antwoord dat anderen lezen in wat politici doen of weigeren te doen. Elke dag opnieuw hebben politieke partijen en hun leiders de kans om een verschil te maken, om het gezicht van de toekomst te helpen bepalen.

CHRISTELIJKE POLITIEK

Het christelijk geloof als steen des aanstoets in de politiek

Door Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest

Het probleem is niet dat de boodschap van christelijke partijen door steeds minder mensen serieus wordt genomen, maar vooral dat deze partijen zelf de bron van hun – oorspronkelijke, universele en toekomstgerichte – boodschap niet serieus nemen. Het komt er voor christelijke politici op aan om, soms tegen de heersende cultuur in, een bewustzijn te ontwikkelen en een taal te vinden waarin niet het cynisme vanwege het tekort maar de hoop op verbeteringen doorklinkt. In de christelijke traditie wordt deze hoop gevoed door drie factoren: men streeft ernaar Christus na te volgen, wat impliceert dat men de eigen visie niet ten koste van anderen doorzet, en wat betekent dat men zich erop richt ontvankelijk te raken voor het goede en heilige dat zich openbaart in de samenleving.

Er is momenteel een zekere verlegenheid om het christelijke en het politieke te verbinden. Binnen het CDA zeggen we oblikaat dat de christelijke traditie ons 'inspiratie' biedt en behulpzaam kan zijn om uit te leggen wat we bedoelen met noties als compassie, gerechtigheid en solidariteit. Maar een stapje verder gaan, en uitleggen welke betekenis de christelijke traditie precies heeft gehad en kan hebben bij de invulling van deze begrippen, en hoe deze traditie van invloed is op de keuzes die wij fundamenteel of dagelijks maken, kunnen of willen we niet. 'Wat ik geloof, is irrelevant voor een politiek debat', stelde een CDA-wethouder onlangs in *NRC Handelsblad*.³⁴ De wethouder verwoordt de gedachte die in bredere kring binnen het CDA leeft, en die gedachte houdt verband met een zekere ontworteling. Het leven in het publieke domein staat los van dat in het privédomein en de hand die werkt in het publieke domein hoeft niet te weten wat die in het privédomein doet. Juist deze visie dat het geloof 'privé' beleefd dient te worden hangt samen met het verdwijnen van het christendom als referentiekader en horizon binnen het CDA.

Secularisatie als dwaalspoor

In veel verklaringen voor het electorale verval van christelijke politieke partijen wordt gewezen op verschijnselen als secularisatie en ontkerkelijking. De 'secularisatie' als verklaring aanwenden is echter al te gemakkelijk, omdat de schuld voor een neergang van christelijke politiek te snel buiten de christelijke politiek zelf wordt gelegd en wordt losgemaakt van de mensen die hierin werken, die hierin hun ambities najagen en tegelijk ook hopen een zinvolle bijdrage aan

34 | 'Vaandeldragers van het nieuwe CDA', *NRC Handelsblad*, 14 januari 2012.

de samenleving te kunnen leveren. Secularisatie wordt, zoals de economie, ten onrechte beschouwd als een natuurfenomeen dat de mens lijdzaam over zich heen moet laten komen. De kerkvader Augustinus vond zorgen te billijken, maar een dergelijk fatalisme onverteerbaar, omdat iedere oproep tot zorg en verantwoordelijkheid voor een beter 'ik' en een betere samenleving erin wordt gesmoord. Groen van Prinsterer schreef al eens: 'Lijdzaamheid past den Christen, doch, waar de gelegenheid tot werken bestaat, past lijdzaamheid niet.' De christelijke traditie is voor alles een traditie die gestalte krijgt door de hoop. Secularisatie als verklaring voor het verval van christelijke politiek is ook onbevredigend. Het suggereert ten onrechte een radicale breuk met het religieuze verleden van vóór de jaren zestig. Maar geloof is niet uit de samenleving verdwenen – ze heeft alleen, zoals dit in alle eeuwen steeds opnieuw is gebeurd, een andere verschijningsvorm aangenomen. De kerkhistoricus Diarmaid MacCulloch noemt in zijn overzichtswerk *A history of Christianity* het christendom de geestelijke stroming die bij uitstek in staat is in veranderende tijden en plaatsen haar boodschap te incultureren en haar organisatie en verschijningsvormen eraan aan te passen. In deze tijd wordt zij minder institutioneel en traditioneel, en meer individueel en dynamisch. Religieuze identiteiten zijn in deze opvatting steeds minder eenduidig; er is sprake van *liquid religion*.³⁵

Charles Taylor heeft in zijn *A secular age* een gedifferentieerdere definitie van secularisatie geïntroduceerd. Secularisatie verwijst in zijn ogen tegenwoordig vooral naar het feit dat het geloof een optie is geworden. Geloven is niet langer een normaal onderdeel van het sociale leven, het is een keuze geworden naast allerlei andere manieren om het leven zin te geven. Dit plaatst hij tegen de achtergrond van een toenemend pluralisme in het publieke domein, waarbinnen de optie van het geloof op verschillende manieren kan worden ingevuld. Er is niet zozeer sprake van geloof of ongeloof, maar van een rijk scala aan religieuze en niet-religieuze posities, waartussen mensen zich al zoekend en twijfelend bewegen.³⁶ In Nederland heeft de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in 2006 met zijn verkenning *Religie in het publieke domein* al op deze veranderende vorm van religie gewezen.³⁷ En onlangs publiceerde Gabriël van den Brink zijn omvangrijke studie *De Lage Landen en het hogere*. De uitingsvormen van het heilige zijn veranderd, constateert Van den Brink, maar niettemin vormen voor een grote groep Nederlanders in de huidige maatschappij nog steeds de traditionele geestelijke, voorheen door kerken bemiddelde waarden een bron van inspiratie, zowel bij het leiden van hun persoonlijk leven als bij hun inzet

35 | Zie de bijdrage van Peter van Dam in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 63-70.

36 | Charles Taylor, *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 1-3.

37 | W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Den Haag/Amsterdam: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid/Amsterdam University Press, 2006.

voor anderen en de publieke zaak.³⁸

Deze benadering is geen ontkenning van secularisatie zoals dat klassiek werd geïnterpreteerd: als ontkerkelijking en als verdwijning van religie uit het publieke leven. In die zin is er wel degelijk sprake van een secularisering. Maar ook al vindt de toewijding aan God zoals die in klassieke vormen van de godsdienst en kerkelijkheid lange tijd gestalte kreeg steeds minder weerklank, Nederlanders zijn niet helemaal van God los. Zij blijven zoeken naar datgene wat heilig voor hen is, laten zich niet zelden in en aan de randen van de kerk aanspreken door de figuur van Christus zoals deze zich in het evangelie openbaart, en zij weten zich gedragen door verbanden die al eeuwen en overal bestaan en die zij dus niet in leven houden, maar die hen in leven houden. Als wij in deze lijn het christendom en de kerk beschouwen als een interpretatie- en communicatiegemeenschap (Habermas) die al eeuwen de hoop op een nieuwe wereld en dus het engagement van mensen in leven houdt, houdt dit tegelijk in dat zij een tegengif tegen cynisme vormen en een vrijplaats zijn voor een gesprek over wat heilig is en heilig maakt.

Hans Wiegel schreef in september 2012 in *NRC Handelsblad* dat de meeste kiezers hun geloof niet meer laten meespelen in de partijkeuze.³⁹ Het is de vraag of hij gelijk heeft. In 2006 behaalde het CDA 41 zetels en die waren voor het grootste deel te danken aan het feit dat iets minder dan de helft van alle kerkleden op deze partij stemde (ongeveer 12 procent van de onkerkelijken stemde CDA). In 2010 stemde slechts een kwart van de kerk-leden op het CDA (5 procent van de onkerkelijken stemde CDA). En in 2012 werden het 13 zetels. Aangezien deze ontwikkeling zich slechts in zes jaar voltrok, is een andere verklaring plausibeler. De politicologen Te Grotenhuis, Van der Meer, Eisinga en Pelzer tonen overtuigend aan dat veel mensen die gelovig zijn best vanuit hun geloofsovertuiging willen stemmen, maar dan moet wel duidelijk zijn dat de politici aansluiten bij datgene wat zij vanuit hun geloof van belang vinden.⁴⁰ Dat is een groter, hardnekkiger probleem voor de christelijke politiek: het gebrek aan een urgente boodschap, aan een langetermijnperspectief, aan een verhaal dat hoop voedt en daardoor grenzen overstijgt. Feitelijk is dit niet alleen een probleem van de christelijke politiek, maar van de gehele politiek.

38 | Gabriël van den Brink (red.), *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012.

39 | Hans Wiegel, 'De peilingen, de media en de kiezers', *NRC Handelsblad*, 19 september 2012.

40 | Manfred te Grotenhuis, Tom van der Meer, Rob Eisinga en Ben Pelzer in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 135-143.

Instrumentalisering van politiek en politisering van religie

De politiek in het algemeen is aan een toenemende instrumentalisering onderhevig geraakt: een proces waarin idealen als instrument werden gezien om kiezers te trekken zonder dat deze werden herleid tot de fundamentele levensopties van mensen. Voor de Tweede Wereldoorlog waren politieke partijen, die grote delen van de bevolking wisten te mobiliseren, de uitdrukking van wat er in bepaalde bevolkingsgroepen leefde. Er waren eerst katholieken, gereformeerden en socialisten. Vervolgens organiseerden deze mensen zich ook politiek en dan vormden hun wereld-, mens- en godsbeeld de basis voor hun maatschappijvisie, die verankerd werd in politieke programma's.⁴¹ Na de oorlog kwamen deze programma's echter steeds meer zelf centraal te staan. Het ideaal voor de politicus werd toen dat iedereen die zich in het programma herkende op de betreffende partij zou stemmen, en daardoor kwamen de idealen die in de programma's van de christelijke partijen werden verbeeld en de waarden die erin werden geponeerd min of meer los te staan van het gelovige wereld-, mens- en godsbeeld. Tot halverwege de jaren zestig echter bleven mensen in hoge mate stemmen op de partij die voortgekomen was uit de groep waarin hun mens- en godsbeeld werd doorgegeven. Dit fenomeen zorgde niet alleen voor politieke stabiliteit, maar het betekende ook dat wat partijen in hun programma zetten, geen abstracte idealen waren die moesten worden gerealiseerd of waarden die tot leven gebracht moesten worden. Het was omgekeerd: in de samenleving levende perspectieven werden in de partijprogramma's gecodificeerd.

Vanaf de tweede helft van de jaren zestig werden partijen inderdaad wat ze waren gaan denken te moeten zijn: aanbieders op een vrije markt van waarden en idealen. Gezag ontleenden ze voortaan vooral aan het garanderen van welvaart en de arrangementen van de verzorgingsstaat. Het leidde tot een blind, door geen enkele beschaving onderbouwd geloof in economische vooruitgang, in de manipuleerbaarheid van de mens, en in het streven het concept van 'de goedheid van de mens' overbodig te maken. Het leidde eveneens tot processen als rationalisering, technocratisering en schaalvergroting. En het uitte zich in het geloof dat burgers noodzakelijkerwijs door individualisering, secularisering en ontzuiling los zouden komen van de oude zuilen, om als zelfstandige, met rede en morele goedheid behepte wezens hun politieke toekomst uit te stippelen en op basis daarvan hun politieke keuzes te maken. In zo'n geïnstrumentiseerd politiek domein is het nauwelijks mogelijk om een gedeelde taal te vinden voor een langetermijnperspectief, voor wat werkelijk van waarde is, voor wat ons heilig is – als het al relevant gevonden zou worden.

Naast de instrumentalisering van de politiek is er ook sprake van een poli-

41 | Zie voor aspecten van dit proces de bijdrage van Eginhard Meijering in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 128-134.

tisering van religie. Deze politisering van religie is te zien bij progressieve denkers en politici die religie beschouwen als een hulpmiddel, een instrument, bij de integratie van allochtone Nederlanders in de samenleving. Zij is ook te zien bij conservatieve denkers en politici die benadrukken dat andere religies dan het christendom een obstakel zijn voor een geslaagde integratie van nieuwkomers. Het christendom zou voor de laatsten zowel grondslag van de Nederlandse cultuur als voorwaarde zijn voor een goede moraal en beschaving. Illustratief voor de politisering van religie is het sinds 2001 toenemende gebruik van de term 'joods-christelijke cultuur'. Lange tijd stond de 'joods-christelijke cultuur' voor een cultuur van insluiting: het christendom blijft met het jodendom verbonden. Sinds 9/11 is er sprake van een soort uitsluitingsmechanisme. Als een PVV'er zegt: 'We hebben een joods-christelijke traditie', dan bedoelt hij daarmee: 'We hebben een niet-islamitische traditie.' Nog afgezien van de vraag of dit eigenlijk wel waar is en of de islam niet van oudsher aan de West-Europese cultuur heeft bijgedragen, wordt zo op geen enkele manier duidelijk welke waarde de joodse en de christelijke tradities in zichzelf hebben en welke betekenis zij zouden kunnen hebben in de huidige maatschappelijke situatie.

Instrumentalisering van politiek en politisering van religie zorgen samen voor een omslag in het denken over de pluralistische samenleving en de manier waarop we de relatie tussen religie en politiek zien. Lange tijd was de voornaamste vraag hoe aan religieuze en culturele diversiteit optimaal ruimte gegeven kon worden. Nu lijkt de hoofdvraag te zijn hoe ze ingedamd kan worden. Dit is een omslag van 'ruimte voor' naar 'begrenzing van' het verschijnsel pluriformiteit.

De publieke ruimte als uitdrukking van het volle mens-zijn

Een van de belangrijkste uitdagingen voor de christendemocratie ligt in de vraag hoe de gemeenschap de publieke ruimte vorm kan geven als plaats waar verschillen mogelijk zijn, zonder dat die verschillen ons verlammen of ons elkaar de hersens doen inslaan.

De cultuursocioloog Armando Salvatore heeft aangetoond hoe religies en religieuze stromingen juist door afstand te houden van de heersende cultuur ruimte konden scheppen voor een 'publieke sfeer' en zich inzetten voor de behartiging van de publieke zaak. Geestelijke stromingen hebben een eigen verhaal, dat in de publieke ruimte resoneert en zo een opmaat kan vormen voor een open gesprek.⁴² In zekere zin wordt de door Salvatore opgemerkte distantie al voorbereid door de auteur van de tweede-eeuwse *Brief aan Diognetus*, een van de eerste apologetische geschriften waarin het leven en het geloof van christenen worden verdedigd tegenover hen die de legitimiteit en geloofwaardigheid hiervan in twijfel trekken. Christenen leven volgens de auteur 'in het vlees' en niet 'naar het vlees',

42 | Armando Salvatore, *The public sphere. Liberal modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

waarmee hij zoveel wil zeggen als dat christenen zich niet helemaal laten bepalen door de sociale dynamieken die de wereld haar aanzien en spanning geven. Zij vertoeven weliswaar op de aarde, maar bezien hun leven hier vanuit het perspectief van de dimensie buiten tijd en ruimte: de hemel. Dat maakt dat zij zich als balling op aarde ervaren en in het publieke domein vanuit dit bewustzijn tot een ander antwoord komen op de vraag wat goed leven is dan wanneer zij deze tegelijkertijd kritische als loyale distantie tot 'de wereld' niet zouden hebben ontwikkeld.⁴³

De Duitse lutherse theoloog Bernd Wannewetsch sluit hierbij aan door christelijke politiek op te vatten als een 'levensvorm' of een heilzame sociale praktijk. Hij legt de nadruk op het uitoefenen van christelijke deugden als luisteren en vergeven, en de vorm van christelijke politiek die hij voorstaat dient niet allereerst in Den Haag of in de gemeenteraadszaal te worden gesitueerd, maar veeleer in de samenleving zelf. Dit sluit aan bij de manier waarop de christendemocratie is ontstaan als maatschappelijke beweging. Christelijke politiek speelt zich daar af waar de medewerkers van Resto VanHarte mensen in de wijk een plek bieden om elkaar te ontmoeten, waar jongerenwerkers het gesprek met ont-spoorde jongeren aangaan, waar buurtbewoners hun eigen wijk leefbaarder proberen te maken, waar armen te eten krijgen, waar gevangenen worden opgezocht.⁴⁴

Dit accent op *politics of practice* heeft een tweeledig front. In de eerste plaats gaat het in tegen een benadering van politiek als regelgeving en is het, als in de christendemocratische traditie, gericht op een politiek als vormgeving van het menselijk samenleven. In de tweede plaats gaat het in tegen de privatisering en individualisering van geloof en tegen de neigingen van progressief-liberalen om geloof 'achter de voordeur' te situeren. Wannewetsch' benadering verzet zich daarmee zowel tegen een depolitisering als tegen een politisering van het christelijk geloof. Zou dit accent op *politics of practice* juist voor christendemocraten, die vanouds veel waarde hechten aan wat er in de samenleving gebeurt, geen heilzame strategie zijn?

De C van het CDA

Het misverstand rond de christelijke politiek is vaak dat christenpolitici worden geacht het christelijke in de samenleving in te brengen om een goddeloze samenleving van de ondergang te redden. Dat is een onjuiste voorstelling van zaken. In de christelijke politiek wordt immers niet verondersteld dat de samenleving van God los is. Christelijke politiek behelst het inspelen op het goede dat

43 | Cf. *Brief aan Diognetus*, V, 5-11.

44 | Zie de bijdrage van Herman Paul in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 154-163. Bernd Wannewetsch, *Political worship. Ethics for Christian citizens*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

al aanwezig is en is geworteld in het besef dat mensen in hun handelen mede de schepping gestalte geven.⁴⁵

Een christelijk CDA is dan ook geen exclusieve club van christenen of een confessioneel CDA. Het is veeleer een partij die leeft naar de christelijke waarden waarin de rechten en vrijheden van *alle* burgers gelijkmatig gerespecteerd en geëerbiedigd zijn: van christenen en niet-christenen, van gelovigen en niet-gelovigen. In de christelijke traditie wordt al tweeduizend jaar een vorm van samenleven geoefend die te herleiden is tot de betekenis die Paulus en Augustinus aan het woord *agapè* hebben gegeven. Deze christelijke liefde gaf het christendom een ongekende en universele kracht.⁴⁶ Mensen behoren bemind te worden omdat zij geschapen zijn naar het beeld van God, zijn mysterie in zich dragen, en daarom nooit strategisch mogen worden gebruikt – laat staan misbruikt. Zij hebben het recht en de plicht zich te ontplooiën en zo een samenleving te vormen die niet uit elkaar valt. Als beelddraggers Gods hebben mensen immer het verlangen in zich om liefde te krijgen en te geven, en zijn het geen geïsoleerde individuen. De *agapè* houdt dan ook het vermogen in – zoals Benedictus XVI op basis van Augustinus stelde in zijn eerste encycliek, *Caritas in veritate* – om anderen, ongeacht achtergrond, nationaliteit, geloof, en niet het zelf centraal te stellen in het leven, en zo tot vervulling te komen.

De 'C' in het CDA staat dus niet voor een isolationistische of exclusieve vorm van christendom. In deze C is de oorspronkelijke bron verwoord, die herleid kan worden tot de persoon en werkzaamheid van Jezus Christus. Maar omdat juist hierin de scheiding tussen wat zich in het menselijk hart afspeelt (het privé-domein) en het handelen in het publieke domein niet getrokken wordt, is in de C ook gegeven dat politieke processen niet autonoom zijn, maar verband houden met drijfveren van mensen. Politieke processen als autonome natuurwetmatige ontwikkelingen zien vormt een risico voor elke brede volkspartij, zeker in een tijd van pragmatisme en postmoderniteit, zoals in het geval van het CDA ook een theocratische inslag gevaarlijk zou zijn.

Het onderscheid dat Augustinus maakt tussen de twee steden Jeruzalem en Babylon is nog steeds zeer dienstig om zicht te krijgen op de verbanden tussen privé- en publiek domein en, in samenhang hiermee, op wat goed en wat slecht is aan bepaalde idealen en werkelijkheden. Al in *De catechizandis rudibus*, geschreven in 399-400, schreef de kerkvader over twee steden, twee *civitates*, de ene van zondaars en de andere van heiligen. Op aarde zijn ze voor het oog moeilijk te scheiden, maar de bewoners onderscheidden zich door hun (onzicht-

45 | Zie de bijdrage van Erik Borgman in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 164-173.

46 | Zie de bijdrage van Govert Buijs in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 211-222. Govert Buijs, *Publieke liefde. Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis*. Inaugurale rede Vrije Universiteit Amsterdam. Amsterdam: Vrije Universiteit, 2012.

bare) wil.⁴⁷ Later zocht Augustinus in deze geest een manier om enerzijds de kerk te definiëren als een gemeenschap waarvan iedere gedoopte, integer of huichelaar, formeel volwaardig lid is. Anderzijds wil hij de kerk zien als een gemeenschap van mensen die streven naar een leven zoals Jezus dat had geleid. Deze visie heeft tot gevolg dat de scheiding tussen de zondige wereld en heilige kerk, Babylon en Jeruzalem, tussen zondaar en heilige, niet zomaar op het oog getrokken kan worden met behulp van de grenzen van de zichtbare kerk. Soms zijn in dit verband *mundus* en *ecclesia* zelfs uitwisselbare begrippen. De muren maken de kerk niet. Zolang de kerk op aarde is, is zij de Stad Gods zelf, maar zij is het als *corpus permixtum*: een gemengd lichaam, waar kaf en koren, zondaars en heiligen op het oog niet zo gemakkelijk te scheiden zijn.

Toch zullen we nog een stap verder moeten gaan. De visie van Augustinus op de twee steden (ook wel 'tweerijkenleer' genoemd) is een buitengewoon behulpzaam concept. Maar we zullen preciezer moeten aangeven hoe christelijke politiek in deze tijd kan worden opgevat. Het CDA werkt in theorie nog steeds met het model van Abraham Kuyper. Kuyper verwisselde de theocratie voor een manier van denken waarbij nog steeds sprake is van een publieke christelijkheid. Hij ijverde niet voor niets voor zaken als de zondagsrust en het ambtsgebed. Kuyper's model was echter alleen mogelijk doordat de christelijke traditie in zijn tijd de maatschappij nog bepaalde en bij velen nadrukkelijk doorwerkte. Maar wie in de tweede helft van de twintigste eeuw of later dezelfde doelen wil nastreven als Kuyper, ziet zich genoodzaakt zijn streven theocratisch te funderen: dit is Gods gebod en moet daarom worden gehandhaafd.

Men belandt dan al snel in een vorm van getuigenispolitiek, zoals de SGP en soms de ChristenUnie die bedrijven. Die valkuil moet het CDA zien te vermijden. Christenen moeten het politieke forum niet gebruiken om vergaande en in de aardse praktijk onbereikbare christelijke idealen als norm aan de natie voor te houden, want dat strijdt met de bescheiden strekking van christelijke politiek tijdens het saeculum.⁴⁸ Maar een andere valkuil is die van het nietszeggende cultuurchristendom, en daarin dreigt het CDA te verzanden. Het christendom en cultuur komen in dat geval grotendeels in elkaars verlengde te liggen. Het bezwaar daarvan is dat het christendom geen enkele kritische rol meer vervult, dat het wordt gereduceerd tot een abstracte moraal en dat het in de politiek een zuiver instrumenteel karakter krijgt.

Christelijke positionering kan in de politiek een vorm aannemen die principieel verschilt van pragmatisme en getuigenispolitiek. Voortkomend uit het inzicht dat

47 | Augustinus, *De catechizandis rudibus*, in: idem, *De fide rerum invisibilium* (bezorgd door J. Bauer). Turnhout: Brepols, 1969, pp. 121-178, daar p. 156: 'Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die iudicii vero etiam corpore separandae' (18, 31).

48 | Zie de bijdragen van Paul van Geest, Bram van de Beek en Ad de Bruijne in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 40-47, pp. 56-62 en pp. 174-183.

werkelijke communicatie niet ontstaat in een kleurloze, vermeend neutrale rationaliteit, brengen juist de uitwisseling en de confrontatie van verhalen waarvan wij leven en van waaruit wij handelen ons verder. Christendemocratische politiek zou zich er dan op moeten toeleggen de argumenten, visies en perspectieven te expliciteren van maatschappelijke praktijken en politieke voorstellen waarvan op goede gronden kan worden beweerd dat ze in de lijn liggen van de christelijke traditie en die op goede gronden christelijk kunnen worden genoemd. Deze gedachte sluit aan bij de observatie van Salvatore dat de publieke sfeer niet ontstaan is als neutrale ruimte, maar via de inzet van religieuze stromingen en groepen die zich, op basis van expliciete visies op wat de samenleving bij elkaar zou moeten houden, inzetten voor de uitwisseling van ideeën hierover. Christelijke politiek levert een belangrijke bijdrage aan het publieke debat die de basis vormt van de besluitvorming, wanneer zij een christelijke visie op wie wij zijn, wat onze situatie is en wat dit voor ons handelen betekent op een zodanige wijze verwoordt dat het tot fundamentele en samenlevingsbrede discussie aanzet. Hoe zien wij bijvoorbeeld de zorg, nu en in de toekomst, en waarom en met welke consequenties nu juist zo? Hoe zien wij de 'communio', de samenleving, het gezin, het doorgeslagen individualisme, en het gebrek aan evenwicht op individueel en sociaal niveau of het gebrek aan cohesie?⁴⁹

Toekomst voor christelijke politiek

Is er toekomst voor christelijk geïnspireerde politiek? Natuurlijk, maar dan moeten christelijke partijen hun eigen boodschap wel serieus nemen, deze op een manier presenteren die overtuigend is voor mensen die er in beginsel aanspreekbaar op zijn, en uit laten dragen door een in de huidige mediademocratie geloofwaardige leider. Daarbij is voor het CDA een drietal richtlijnen van belang. In de eerste plaats is het relevant te benadrukken dat christelijke politiek bescheiden moet maken, simpelweg omdat christenen weten van een ander, toekomstend rijk dat niet door mensenhanden gemaakt zal worden. Daarbij is getuigenis een taak voor de kerk, niet voor de politiek. Het zijn de kerken die moeten getuigen van het evangelie. Dat relativeert: politiek is niet alles. Het moet de overheid in eerste instantie gaan om de rust en vrede in het land, 'zodat de ongebondenheid van de mensen bedwongen wordt', om met artikel 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis te spreken, en zodat mensen zich in vrede kunnen ontplooiën op een manier die zij zelf als 'goed' kunnen ervaren.

In de tweede plaats zou christelijke politiek opgevat kunnen worden als een 'levensvorm' of een heilzame sociale praktijk. De nadruk ligt dan met name op het christelijke mensbeeld – dat wij elkaar gegeven zijn om verantwoordelijkheid voor elkaar te dragen – en het uitoefenen van heel diepe christelijke deugden zoals luisteren, vertrouwen en vergeven. Luisteren geeft uitdrukking aan een

49 | Cf. G. de Korte, 'Heeft de confessionele politiek afgedaan?', *Trouw*, 21 september 2012.

verlangen om on speaking terms met iemand anders te komen en maakt menselijke interactie mogelijk. Vertrouwen zou de sfeer van wantrouwen en verdachtmakingen kunnen doorbreken. Vergeven is het mogelijk maken van een nieuw begin, na geschonden vertrouwen of onzorgvuldig luisteren. Ze gaat in tegen een cultuur van agressie en vergelding en maakt nieuwe aandacht en vertrouwen tussen mensen mogelijk.⁵⁰ *Soft speech?* Bepaald niet. Zolang wantrouwen, agressie en verdachtmakingen bijna vanzelfsprekend deel uitmaken van de politieke arena, heeft de nadruk op deze deugden juist een tegendraads karakter. Mensen willen meestal wel deugen, en het gaat er in de politiek niet in de laatste plaats om dat het 'gemakkelijker wordt om goed te zijn' – een slogan van Peter Maurin (1877-1949), naast Dorothy Day (1897-1980) de founding father van de Catholic Worker Movement.

In de derde plaats zou het CDA nadrukkelijker dan nu positie kunnen kiezen voor thema's die religieuze minderheidsgroeperingen vaak na aan het hart liggen. Zo zou het CDA pal moeten staan voor de rechten van religieuze minderheden en culturele minderheden. Er is een grote neiging om noties als gelijkheid en emancipatie boven noties als godsdienstvrijheid te plaatsen. Feitelijk is er een overgrote politieke meerderheid die God snel uit het publieke domein wil verwijderen. De godsdienstvrijheid wordt door haar ondergeschikt gemaakt aan andere grondrechten – denk aan de discussie over ritueel slachten; denk aan de discussie over de onderwijsvrijheid; denk aan de discussie over de omgang van de SGP met vrouwen. Maar de godsdienstvrijheid is uiteindelijk niet gebaseerd op het idee dat alle godsdiensten intrinsiek goed zouden zijn, maar op de overtuiging dat mensen alleen maar zelf het verhaal van hun eigen leven kunnen vertellen, en vanuit dit verhaal kunnen bijdragen aan de samenleving. Uiteindelijk betekent dit vertrouwen dat de waarheid optimaal zal zegevieren waar zij in zo groot mogelijke vrijheid gezocht en bediscussieerd kan worden, en niet waar een vermeende waarheid dwingend aan mensen wordt opgelegd.

De christendemocratie is altijd opgekomen voor publieke waarden. De toekomst van het CDA zal mede afhangen van de vraag of het erin slaagt een overtuigende waardeagenda te voeren, die soms lijnrecht ingaat tegen de heersende cultuur, en die gevoed wordt door het bewustzijn in ballingschap te zijn en hier op aarde te blijven. In de hele westerse cultuur is er een toenemende nadruk op de toepassing van de wetenschap, op technocratie, op schaalvergroting. Dat betekent dat vragen naar de oorsprong, het doel en de waardigheid van mensen samen met die naar het welzijn van burgers alleen nog maar belangrijker worden. Zorgen daarover zijn er genoeg. De vraag is of christendemocraten vanuit hun bronnen een hoopvol perspectief weten te ontwikkelen.

50 | Zie de bijdrage van Herman Paul in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 154-163.

Christenen, ideologie en politiek

Door Bram van de Beek

Het zou goed zijn als de hele wereld gehoorzaam zou zijn aan God, maar het is niet onze taak om ons daarvoor politiek in te zetten. Christenen moeten juist afzien van geweld en daarmee van de politiek die gedrag wil afdwingen. Besef van tijdelijkheid en van zonde in de wereld kan ons afhelfen van utopische dromen en ons bevrijden van ideologie. Juist godsdienstige mensen zouden dat moeten beseffen en christenen het allermeest. Een C in de naam moet ons bewust maken van de betrekkelijkheid van onze mogelijkheden – laat de anderen de ruimte.

Het woord 'ideologie' wordt dikwijls in negatieve zin gebruikt. Het is de vraag of dit terecht is – en het hangt uiteraard ook af van de definitie van 'ideologie'. Ik gebruik het woord 'ideologie' als mensen hun gedachten over een goede samenleving dwingend aan de hele maatschappij willen opleggen. Zij zien de weg naar het goede niet alleen als hun eigen roeping, maar zijn van mening dat ieder daarnaar zou moeten handelen en ze willen dit politiek tot regel voor allen maken, die met het gezag van wetten kan worden afgedwongen. Hun gedachten zijn de blauwdruk voor de ideale samenleving. Soms is dat radicaal en evident: we zouden graag ons programma doorzetten, maar zolang we geen 76 zetels hebben moeten we compromissen sluiten. Soms is het voorzichtiger: we zullen alleen aan een regering deelnemen als we voldoende van onze idealen gerealiseerd zien. In beide gevallen gaat het echter om realisering van onze idealen voor de hele samenleving. Zo gezien hebben alle politieke partijen hun ideologie, die als het goed is is neergelegd in hun programma. Dat is niet alleen een programma voor intern gebruik, maar het programma voor de maatschappij. Er is dus in eerste instantie niet zoveel reden om negatief te spreken over 'ideologie'.

Ideologie en godsdienst

Godsdienstige mensen zijn geneigd aan hun ideologische kader goddelijk gezag toe te kennen. God is immers de laatste rechter en de hoogste wetgever. God bepaalt wat rechtvaardig en goed is en mensen moeten daaraan onderworpen zijn. Mensen hebben te buigen voor de goddelijke wil en wie Hem of Haar wil dienen moet zijn gaven gebruiken om dat te bevorderen. Zo wordt godsdienst welhaast vanzelfsprekend een krachtige ideologie. Bijgevolg gaan godsdienst en geweld gemakkelijk samen. Dat is niet alleen het geval in de radicale islam, dat is evenzeer van toepassing op christendemocratische politiek. Ook in het laatste geval gaat het om godsdienstig gevoede ideeën die moeten worden doorgevoerd in de maatschappij en die de overheid in wetgeving moet vastleggen.

Wetten moeten worden gehandhaafd en de handhaving moet desnoods worden afgedwongen. Daarmee is de weg naar geweld geopend. Er mag een verschil in intensiteit van geweld zijn, maar structureel is er een religieus gevoede ideologie die zo nodig met geweld wordt afgedwongen.

Subject van geweld: overheid of onderdaan?

Er zitten in de voorgaande redenering een paar wissels die niet vanzelfsprekend zijn. Die hebben te maken met het subject dat de ideale samenleving afdwingt. Volgens de klassieke christelijke leer over de politiek heeft de overheid de zwaarmacht: de overheid heeft het geweldsmonopolie. Niet ieder individu is gerechtigd om met geweld zijn of haar ideeën over het goede af te dwingen. Dat maakt een geweldig verschil: allerlei groepen die door gewelddadige acties hun mening willen doordrijven worden daarmee buitengesloten. Er is een overheid die aangesteld is om de orde te bewaren.

Die stelling is klassiek – en niettemin roept ze veel vragen op. Want waaraan ontleent de overheid haar gezag? Is de overheid zelf niet aan een hogere gezagsinstantie onderworpen? Vrijwel niemand zal de overheid in alle omstandigheden een blanco cheque geven. Er is een hoger recht waarnaar de overheid dient te handelen. Dat recht kan de humaniteit zijn. Dat recht kan ook het goddelijke recht zijn. Als de overheid dat recht schendt, verliest zij haar legitimiteit. Dan komt het recht van opstand in zicht. In naam van de humaniteit (hoe dan ook nader ingevuld) zijn veel opstanden begonnen. In naam van God (en dat hoeft de humaniteit niet uit te sluiten) zijn ook veel opstanden begonnen. Juist godsdienstige mensen staan open voor opstand tegen een in hun ogen illegitieme overheid. Het gezag van God gaat immers boven het menselijke gezag uit: 'Men moet Gode meer gehoorzamen dan de mensen.' De discussie kan dan verder alleen nog gaan over de middelen om de overheid omver te werpen. Evenzeer als het politieke adagium van het geweldsmonopolie van de overheid heeft in de christelijke leer ook het recht van opstand een vaste plaats gekregen, net zo goed als in de islam.

Subject van geweld: mens of God?

Er is echter een andere wissel in het vertoog die al veel eerder genomen is dan die tussen overheid en opstand. Men kan ook de vraag stellen of mensen in het geheel wel het goddelijke recht moeten of mogen afdwingen. Als er al een ideaal is van het goddelijke recht, of anders gezegd: van het Koninkrijk van God, moeten mensen dat dan tot stand brengen? Vrijwel alle christenen en moslims in de politiek zullen die vraag bevestigend beantwoorden. Abraham Kuyper heeft dat ooit onderbouwd met de befaamde zin: 'Er is geen duimbreed op heel het erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die áller Souverein is, niet roept:

“Mijn!”⁵¹ Voor Kuyper was de conclusie volstrekt duidelijk: christenen zijn geroepen om dit te realiseren. Voor hem betekent de heerschappij van Christus over alles geen relativering, maar een opdracht, een mandaat, om als christenen de wereld te veranderen volgens de roeping die Christus ons geeft. Intussen mogen de opvattingen over hoe Christus het erf wil inrichten veranderd zijn, maar het is nog steeds de basis voor christelijke politiek.

Deze conclusie naar menselijke roeping in de heerschappij van God mag voor veel gelovigen, zowel christenen als moslims, vanzelfsprekend zijn, maar ze is dat niet altijd geweest. Theologen uit geheel verschillende stromingen in de vroege kerk hebben zich tegen een ideologisering van het christelijk geloof uitgesproken. Volgens hen gold de regel van een leven volgens de wil van Christus voor christenen zelf, maar ze moeten die niet met geweld gaan afdwingen. Daarom moeten christenen zich ook niet in de politiek begeven. ‘Wij echter, die koel staan tegenover het hartstochtelijke streven naar roem en eer, voelen geen behoefte om (dergelijke) verenigingen te vormen en niets is ons vreemder dan politiek’, schrijft Tertullianus rond 200.⁵² Vroegkerkelijke auteurs ontkennen niet het koningschap van God en zijn almacht, maar ze zijn niet van mening dat wij dat koningschap moeten afdwingen. Daarmee ontdoen zij het christelijk geloof van zijn ideologische spits. Ze willen hun gedachten over een goede samenleving niet dwingend aan de hele maatschappij opleggen. Het zou goed zijn als de hele wereld inderdaad gehoorzaam zou zijn aan God, maar het is niet onze taak om ons daarvoor politiek in te zetten. Het is belangrijker dat mensen christenen worden dan dat de wetgeving van de staat verandert. Christenen moeten juist afzien van geweld en daarmee van de politiek die gedrag wil afdwingen. De vroeg-christelijke houding ten opzichte van de politiek is radicaal.

Hoofd van alles

De reden voor dit verschil in benadering van de politiek is gelegen in een verschil in visie op de kerk. Voor veel hedendaagse christenen is de kerk een middel tot een hoger doel: een vernieuwde wereld. De kerk is dienstbaar aan de samenleving. In de vroege kerk dacht men geheel anders over de kerk. De kerk is de gemeenschap van mensen die deelhebben aan het eeuwige leven. Zij leven op aarde, maar zij behoren tot de hemel. Daar is hun thuis, hun burgerschap. Ze vertoeven op aarde, maar dat is slechts tijdelijk en zij vertoeven daar als vreemdelingen.

Deze visie is gerelateerd aan de wijze waarop zij denken over Christus als hoofd. Kuyper denkt daarbij aan heel het erf van het menselijke leven. De hele wereld staat onder Christus' heerschappij. In de vroege kerk ligt dat genuanceerder. Aan de ene kant zal men niet ontkennen dat de hele wereld zijn domein

51 | Abraham Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring* (derde druk). Kampen: Kok, 1930, p. 32.

52 | Tertullianus, *Apologeticum*, 38,3 (vertaald door Christine Mohrmann). Utrecht/Brussel: Het Spectrum, 1951, p. 99.

is. Hij heeft alle dingen geschapen en de aarde is zijn wettig bezit. Maar tegelijk wordt die heerschappij alleen zichtbaar in en door de kerk, door dood en ondergang heen. Kenmerkend is wat Paulus schrijft over Christus: 'Hij is het hoofd van alles, van de kerk' (Efeze 1:22). De kerk is het nieuwe 'alles', als de nieuwe schepping. Al het andere staat onder het teken van het oude dat voorbijgaat. In de basis van het christelijke geloof is er een groot onderscheid tussen enerzijds het eeuwige onvergankelijke leven dat geleefd en gevierd wordt in de kerk, en anderzijds het verblijf in het tijdelijke leven, als vreemdelingen in de wereld. Deze wereld gaat voorbij, en het heeft geen zin te proberen haar te veranderen, want het blijft de oude wereld die vergaat. Werkelijke verandering, waardoor alles onder de heerschappij van Christus komt, is alleen mogelijk binnen de gemeenschap van de kerk, onder hen die burgers zijn van een hemels koninkrijk.

Tijdelijk verblijf

Christenen leven op aarde als vreemden in een tijdelijk verblijf. Zij denken er verschillend over wat dat betekent voor activiteiten voor dit verblijf. Sommigen verliezen de tijdelijkheid helemaal uit het oog en willen de huidige wereld veranderen. Zij zullen zeker de vroege christenheid niet aan hun kant vinden. Het gevolg van deze keuze is onvermijdelijk een ideologisering van het geloof. Anderen wijzen bewust elke politieke activiteit af, zoals Tertullianus en Origenes in de vroege kerk. Ze beperken zich tot voedsel en kleding, aangepast aan de gebruiken van het land waar ze wonen. Ze zijn blij als het vrede is en er geen vervolgingen zijn, maar dat is het dan ook. Ze zullen zich niet inzetten voor maatschappelijke veranderingen, voor zover dat niet het nieuwe leven van de gemeenschap van gelovigen zelf is. Die is geheel anders. De meeste mensen in de latere kerkgeschiedenis hebben zich veel meer met de politiek ingelaten, vooral toen christenen in de meerderheid waren en macht hadden. Daartegen zijn soms radicale reacties gekomen. Soms draagt die radicaliteit zelf een gewelddadig karakter, maar een andere keer zijn de trekken van het vroegste christendom op dit punt duidelijk aanwezig, zoals bij de mennonieten.

De radicaliteit van het vroegste christendom is mij dierbaar. Zij behoedt ons voor ideologisering van het geloof en daarmee voor een gewelddadig opleggen van het christendom aan anderen. Dat geldt óók voor het opleggen van christelijke normen en waarden, ook als die het gezicht van het humanisme hebben gekregen. Er lijkt me echter een nuancering mogelijk die heilzaam is voor het verblijf in den vreemde en waarin ook anderen mogen meedelen. Als we eerst vasthouden dat het gaat om het eeuwige leven in Christus, dan is alles van deze wereld relatief geworden. Juist die relativiteit kan een benadering geven waardoor we het verblijf waarin we wonen zo goed mogelijk leefbaar houden, voor ons en voor hen die denken dat het hun eigenlijke thuis is. In de kring van de relativering komen andere concepten op: tijdelijkheid, begrensdheid, betrekke-

lijkheid. Juist dat soort begrippen kan ons helpen om als christen in de wereld te staan en daar zal de wereld beter van worden, omdat het recht doet aan haar ware identiteit, meer dan een utopische benadering die zich vertaalt in een ideologie. Dat geldt des te meer als we bedenken dat we leven in een wereld waarin niet alleen mensen van goeden wille leven en waarin ieder openstaat voor de zonde – waarvan eigenbelang de meest voor de hand liggende is. We hoeven ons niet in te zetten om de ideale woning te realiseren – het is al mooi als de tent waarin we verblijven een beetje leefbaar is. Een paar concrete voorbeelden kunnen duidelijk maken wat het belang van deze benadering is.

Een beetje evenwicht en begrensdheid

We moeten niet de illusie hebben dat de aarde een tuin van vrede en recht zal worden. Voor die utopie hoeven we niet te gaan. Wat we wel kunnen doen is proberen een beetje balans te houden: dat de rijken niet alles naar zich toe graaien en de armen geen helper hebben; dat de sterken niet over allen heen walsen en de zwakken even een hand vinden die hen steunt. Calvijn schrijft over de taak van de overheid vanuit het concept *aequitas*: evenwicht.⁵³ We moeten de boel proberen gelijk te trekken. Een bescheiden opstelling voor de overheid, die niet de belangen van de grote zakenwereld dient en die ook niet de illusie aan de kanslozen geeft dat er een gouden toekomst wacht, maar die wel heel duidelijk maakt (en dan niet alleen in verkiezingsdebatten, maar in concrete maatregelen die effect hebben) dat ze macht en ellende niet ongebreideld hun gang laten gaan. Bij dat besef van tijdelijkheid hoort ook dat we ons niet te veel richten op langetermijndoelen en -verwachtingen. Elke dag heeft genoeg aan zijn eigen kwaad. Dat je rekening houdt met morgen is goed, maar berekeningen van de economie voor 2020 hebben net zo veel werkelijkheidswaarde als de vijftiendaagse weersverwachting. Kijk liever of je vandaag een jas nodig hebt. De aarde is begrensd en ook wat daarin is. We moeten niet denken dat er altijd economische groei kan zijn. We hoeven daar ook niet naar te streven. Soms gaat het beter en straks weer slechter. Als er nog brood is, is het goed. Als mensen te veel willen, krijgen ze veel ellende, want straks is het een keer op en dan zit je diep in de schulden. Dan kun je niet meer terug vanwege alle verplichtingen en vanwege alles waaraan je gewoon bent geraakt. Met bescheidenheid en tevredenheid kom je het verst en dat duurt het langst.

Begrensdheid betekent ook dat we er niet alleen zijn. Er zijn andere mensen naast ons – écht anderen, want ook onze ideeën en belevingen zijn beperkt. Dat geldt niet alleen individueel, maar ook voor culturen en sociale en politieke structuren. Je eigen cultuur is maar een klein stukje in de grote wereld, en culturen

53 | *Institutie IV*, 20. Calvijn is ook heel relativerend over politieke systemen (*Institutie IV*, 20, 8). Ze hangen onder andere af van de cultuur van volken. Niet het politieke systeem is essentieel, maar wat ermee gedaan wordt.

gaan en komen. Dat is geen enkel probleem, want niets is hier blijvend, ook de Europese cultuur niet. Ook het Nederlands zal wel een keer een dode taal worden en het is de vraag of die dan nog interessant is om te bestuderen, zoals het dode Latijn. We hoeven er niet aan vast te zitten. Hetzelfde geldt voor politieke systemen. We behelpen ons nu met democratie, maar die kent ook haar grenzen. Elders werken andere systemen beter, en morgen misschien ook hier in de polder. Laat moslims en joden rustig ritueel slachten en accepteer dat ambtenaren weigeren bepaalde dingen te doen; er is nog genoeg ander werk voor hen en er zijn genoeg mensen die de taken die zij niet willen uitvoeren graag op zich nemen. Laten we vooral niet proberen alles op te lijnen naar onze eigen voorkeuren.

Zelfs godsdienst is beperkt in deze wereld. Ook als je gelooft dat in de vol-einding van de wereld God alles en in allen zal zijn en alles voor Hem zal buigen, in dit ondermaanse is dat niet het geval en mensen laten zich niet met geweld buigen – zelfs al dwing je hen de knieën te buigen, dan buig je hun harten niet – hooguit de andere kant op.

Besluit

Besef van begrensdheid en van zonde in de wereld kan ons afhelpen van utopische dromen en ons bevrijden van ideologie. Juist godsdienstige mensen zouden dat moeten beseffen en christenen het allermeest. Een C in de naam of in het politieke programma moet ons be-wust maken van de betrekkelijkheid van onze doelen en mogelijkheden – laat de anderen de ruimte. Houd hen alleen in toom als ze degenen die zwakker zijn dan zichzelf gaan uitbuiten of vermoorden, of hun cultuur of godsdienstige gebruiken gaan verhinderen. En laat ook politici weten dat ze zwakke stervelingen zijn.

Na tot deze conclusie te zijn gekomen, gaan toch de kerkvaders weer rondwoelen in mijn gedachten. Want ook deze relativerende benadering van de politiek blijft politiek. En hoe krijg je daar een plek in zonder mee te doen aan de debatten? En hoe krijg je mensen achter je als je in het debat niet scoort? Voor we het weten zijn we weer in de sfeer van de haantjes waar Tertullianus over schrijft. En daar hebben christenen volgens hem geen zin in. Het is niet hun wijze van doen. Erger nog: ook een lowprofilepolitiek blijft dingen afdwingen. Men moet zich aan de wetten houden en wie dat niet doet krijgt de overheid tegenover zich. Zo komen we uiteindelijk toch weer in het geweld terecht. Christenen vechten niet, ook niet in naam van de overheid, schrijft Origenes; ze bidden alleen voor de overheid, maar doen er zelf niet aan mee.⁵⁴ Zo blijft er een onrust in de politiek en zelfs bij een politiek met een laag profiel een kwaad geweten – en die moet er maar blijven ook: we kunnen niet anders, maar het kan eigenlijk niet.

54 | Origenes, *Tegen Celsus* 8,74v. Engelse vertaling op <http://www.newadvent.org/fathers/04168.htm>, geraadpleegd op 13 september 2012.

De politieke betekenis van het christendom: geen majoriteit, geen autoriteit, slechts diversiteit

Door Hans Vollaard

Steeds minder Nederlanders laten zich in politiek verband aanspreken op hun christelijke geloof of cultuur. Een vernieuwd christelijk verhaal zal dan ook weinig politieke wervingskracht meer hebben. De diversiteit aan politieke betekenissen ontleend aan het christendom, biedt wel een betekenisvolle les: in het politieke bedrijf heeft niemand de christelijke waarheid in pacht. Dat zou christenen tot de grootste strijders voor vrijheid en ruimte voor diversiteit moeten maken, zodat niet alleen in religieus maar ook in politiek verband iedereen zoekend en tastend invulling geeft aan zijn of haar 'christelijke' program.

Het christendom is van grote politieke waarde geweest. Kerk, vorst en staat hebben hun gezag ermee kunnen stutten. In het democratisch tijdperk wisten christelijke partijen in Nederland er meerderheden mee te verwerven. Het rekbaar en divers karakter van het christelijk gedachtegoed kwam daarbij goed van pas: dat bood altijd wel een formule om een politiek program of machtspositie te rechtvaardigen of om christenen politiek te mobiliseren. Het flexibele karakter begrenst echter evenzeer de politieke betekenis en waarde van het christelijk gedachtegoed. Een algemeen beroep op het christendom geeft immers inhoudelijk weinig sturing. Bovendien heeft het tot de nodige verdeeldheid en strijd onder christenen over de politieke betekenis van het geloof geleid.

Vandaag de dag laten steeds minder Nederlanders zich in politiek verband aanspreken op hun christelijke geloof of cultuur. Bovendien willen mensen veel-
eer een individuele, authentieke invulling aan hun geloof geven en laten ze zich steeds minder gelegen liggen aan interpretaties van voorheen gezaghebbende instellingen zoals kerken of partijen. Dat werkt verdere verdeeldheid over de politieke betekenis van het christelijke geloof in de hand. Een vernieuwd christelijk verhaal zal zo weinig politieke wervingskracht meer hebben. Daarmee is de politieke waarde van het christendom geslonken.

De diversiteit aan politieke betekenissen ontleend aan het christendom, biedt wel een betekenisvolle les: in het politieke bedrijf heeft blijkbaar niemand de christelijke waarheid in pacht. De Christelijk-Historische Unie (CHU), een voorloper van het CDA, was om die reden al terughoudend om politieke keuzes zonder meer af te leiden uit het christelijk geloof. Ook al hadden ze elkaar gevonden in het heilig ontzag voor God, CHU-Kamerleden gunden elkaar om die reden grote vrijheid in afwijkende stellingnames. Op dit moment zijn er nog weinig mensen die zich gezamenlijk willen stellen onder het gezag van God, zeker niet

in de politiek. Met een knipoog naar een kernbeginsel van de CHU is daarom de boodschap van dit artikel over de politieke waarde en betekenis van het christendom vandaag de dag: geen majoriteit, geen autoriteit, slechts diversiteit.

Grote verscheidenheid

Het christelijk gedachtegoed over politiek en bestuur kent een grote verscheidenheid. De gedachte dat christenen geen geweld mogen gebruiken bestaat bijvoorbeeld naast de redenering dat zij zich radicaal mogen verzetten tegen een goddeloze dictator of onderdrukkende armoede. Gewetensvrijheid heette in kerkelijke geschriften zowel een gruwelijke dwaling als een waardig recht van ieder mens. Christenen hebben het gezag van kerk en vorst verdedigd, maar ook het recht van leken om zich te organiseren in een neutrale, democratische staat. Verscheidenheid betreft eveneens het uitgangspunt waarop christenen hun politieke ideeën gronden: is het vooral Gods orde die in de Bijbel, geschiedenis en/of schepping is te ontdekken, is het vooral Jezus' voorbeeld van naastenliefde, of is het vooral de door de geest herboren mens? Verder stellen christenen zich divers op ten opzichte van de heersende culturen op aarde – de gebruiken, ideeën, gewoontes, overtuigingen, taal, organisaties en alle andere activiteiten waarmee mensen gezamenlijk hun waarden in het hier en nu proberen te bewaren en te realiseren.⁵⁵ Sommige christenen verzetten zich fundamenteel tegen aardse culturen en wensen zich ervan af te sluiten in hun eigen gemeenschappen gebaseerd op hun christelijke waarden. Anderen delen de oppositie tegen aardse culturen, maar gehoorzamen daar geduldig aan, in afwachting van het Laatste Oordeel, of nemen juist actief deel aan aardse culturen om ze om te vormen naar Gods normen. Er zijn ook christenen die een fundamentele overlap tussen aardse culturen en het christelijk geloof zien. Zij beschouwen aardse culturen als een verlengstuk van Gods bovenmenselijke orde, en wensen er daarom in op te gaan.

Het christelijke gedachtegoed over politiek en bestuur is dus geen koekoekséénzang geweest. Een algemeen beroep op het christendom is daarmee een politiek richtingloos signaal. Het is lastig om eensgezind onder christelijk vaandel op te trekken, omdat de politieke mars alle kanten op kan gaan. Christelijke partijvorming in Nederland is daar een duidelijk voorbeeld van. Dat gaat van links tot rechts, van progressief tot conservatief, van tolerant tot discriminerend, van principieel tot vrijzinnig en ga zo maar door. De vraag is waaraan deze verscheidenheid in christelijke ideeën en ook praxis ligt. Het beperkte bestand of het gebrekkige morele inzicht van de mens zijn als oorzaken opgevoerd. Het kan ook zijn dat de christelijke god vele gezichten kent en zich op een voor mensen onnavolgbare manier toont, ook in politiek en bestuur. God zou bovendien van een geheel andere orde zijn dan wat een mens zich kan voorstellen. Binnen de CHU gold daarom een terughoudendheid om hun

55 | H. Richard Niebuhr, *Christ and culture*. New York: Harper & Row, 1951.

God te claimen voor een politieke zaak.⁵⁶ Het kwam toch al snel als aanmatigend over om Gods vlag op menselijke modderschuiten te zetten. Christelijke politiek was geen zaak van partijhiërarchie of systematische politieke posities, maar van eigen verantwoordelijkheid richting God. Dat maakte de partij al bevattelijk voor twijfels of een partij gebaseerd op specifiek christelijk beginsel gerechtvaardigd was.

Christelijke bindingskracht

Niettemin bleef de CHU bestaan, omdat leden en kiezers zich herkenden in een bepaalde nestgeur en mentaliteit.⁵⁷ Christendom vormt zo niet alleen een basis voor politieke ideeën, maar ook voor politieke identiteiten. Dat gold ook voor de gereformeerde Anti-Revolutionaire Partij (ARP) en de Rooms-Katholieke Staatspartij (RKSP). Arbeiders, middenklasse en kapitaalbezitters waren bij deze partijen verbonden onder gereformeerde respectievelijk katholieke vlag. Daarbij toonde het rekbare karakter van het politieke christendom zijn bindingskracht: er is altijd wel een formule te vinden die het samenzijn van verschillen-de mensen, belangengroepen of ideeën rechtvaardigt.⁵⁸ Daarbij kwamen begrippen als harmonie en verzoening goed van pas. Het verbinden door de confessionele partijen kende wel zijn grenzen. De eigen confessie gold bij katholieken en gereformeerden als unieke, universele waarheid. Dat verschafte de beide confessionele kampen in theorie een intolerante inslag, ook onderling. Die begrenzing aan het verbinden was echter sterker bepaald door de identiteit. Toen de RKSP zich bijvoorbeeld met de omvorming tot de Katholieke Volkspartij (KVP) openstelde voor niet-katholieken, bleef de wervingskracht buiten katholieke kring verwaarloosbaar.⁵⁹

In de jaren vijftig van de vorige eeuw be kroop katholiek en gereformeerd Nederland lang-zamerhand de twijfel hoe in politiek en maatschappij Gods normen invulling zouden moeten krijgen.⁶⁰ De vraag was namelijk of mensen wel in staat waren om te achterhalen wat God zou willen met Nederland. Daarnaast bleken de wat abstracte christelijke idealen niet zo gemakkelijk te vertalen naar de politieke praktijk. Bovendien verloor het kerkelijk gezag over Gods kennis aan pretentie.⁶¹ In plaats daarvan kreeg het geweten van de individuele christen

56 | Marcel ten Hooven en Ron de Jong, *Geschiedenis van de Christelijk-Historische Unie, 1908-1980*. Amsterdam: Boom, 2008.

57 | Ten Hooven & De Jong 2008.

58 | Hans Vollaard, 'De flexibele formules van het CDA', in: Huib Pellikaan en Sebastiaan van der Lubbe (red.), *Ruimte op rechts. Conservatieve onderstroom in de Lage Landen*. Utrecht: Het Spectrum, 2006, pp. 107-133.

59 | J.A. Bornewasser, *Katholieke Volkspartij 1945-1980. Band I: Herkomst en groei (tot 1963)*. Nijmegen: Valkhof Pers, 1995, p. 153.

60 | Rutger Zwart, *'Gods wil in Nederland.' Christelijke ideologieën en de vorming van het CDA (1880-1980)*. Kampen: Kok, 1996.

61 | Ed Simons en Lodewijk Winkeler, *Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945*. Baarn: Arbor, 1987.

een grotere rol. De overtuiging van het eigen gelijk maakte daarmee plaats voor een grotere verdraagzaamheid tegenover andere christenen en medewereldbewoners. En zo flexibel als het christendom is, bood de notie van de waardigheid van elk mens daarvoor een christelijke legitimatie. Die notie bood meer ruimte voor samenwerking met andere (christelijke) mensen en bewegingen. KVP, CHU en ARP vonden elkaar en fuseerden in 1980 in het Christen-Democratisch Appèl (CDA). De grotere bescheidenheid over het kennen van Gods wil bleek uit het feit dat de nieuwe partij haar politiek program slechts als een menselijk antwoord op het evangelie beschouwde. Het CDA wenste daarnaast een thuis te zijn voor humanisten, hindoes, moslims, agnosten en niet-gelovigen, ja voor iedereen die zich kon herkennen in dat politiek program. Daar was overigens ook een formule uit het christelijk gedachtegoed voor te vinden. Het CDA zou het vredig samenleven van verschillende geloven, etnische groeperingen en overtuigingen moeten voorleven op grond van respect voor elk mens.⁶² Terwijl het electorale speelveld door ontzuiling, secularisering en immigratie drastisch veranderd was en christelijke meerderheden landelijk niet meer te behalen waren, kon het CDA onder deze christendemocratische formule vele, ook niet-gelovige, kiezers aan zich binden.

Niet-christelijke werving door het CDA

In 1992 zei partijvoorzitter Wim van Velzen hardop dat het CDA niet een partij exclusief van en voor christenen vormde. Dat was geen nieuws. De stap naar een programpartij was immers allang gemaakt. Niettemin werd hem die opmerking zeker in orthodox-christelijke hoek niet in dank afgenomen. Daar vroegen ze zich af of niet-christenen wel het christelijk geïnspireerde programma van het CDA konden uitdragen. Uit dit protest blijkt dat ook het christendemocratisch gedachtegoed verschillende politieke interpretaties kent. Het fluïde karakter van het christelijk gedachtegoed toont zo ook zijn verdeeldheid zaaiende zwakte. Het orthodox-christelijk protest bleek echter te kleinschalig om het CDA ertoe te bewegen meer met een expliciet christelijke boodschap de boer op te gaan.⁶³ In de politieke praktijk bleek zijn liberaal-conservatieve koers zich steeds minder te onderscheiden van het program van de conservatief-liberale VVD, de nog altijd grootste electorale concurrent op de rechterflank.⁶⁴ De electorale waarde van het christendom is sindsdien verder afgenomen. Nederland kent steeds minder christenen. Bovendien maken de overgebleven

62 | H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christendemocratie*. Budel: Damon, 2003, pp. 227-229.

63 | Hans Vollaard, 'Re-emerging Christianity in West European politics. The case of the Netherlands', *Politics & Religion*, 6, pp. 74-100.

64 | Paul Lucardie en Hans-Martien ten Napel, 'Van confessioneel naar liberaal-conservatief? De ontwikkeling van het CDA vergeleken met christendemocratische partijen elders in Europa', in: *Jaarboek DNPP 1992*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen/ Documentatiecentrum Nederlandse Politieke Partijen, 1992, pp. 53-72.

(christelijke) gelovigen een meer zelfbewuste keuze voor bepaalde waarden en idealen, in deze tijd waarin een bovenmenselijke levensvervulling niet meer vanzelfsprekend is.⁶⁵ Politieke gevolgtrekkingen uit het christendom zijn daarmee nog meer een individuele keuzekwestie geworden. Dat werkt verdere diversiteit in christelijke opvattingen en rituelen in de hand. Bovendien vormt christendom steeds meer een basis voor een individuele levensvervulling dan van een collectieve identiteit.⁶⁶ De voorkeur van christenen voor partijen op expliciet christelijke grondslag is bovendien stevig afgenomen.⁶⁷ Het is dus lastiger om nog gezamenlijk christelijk geïnspireerd op te trekken in politiek verband. Dat geldt nog meer voor een algemener appel op het religieuze of het hogere. De veelkleurige diversiteit waarmee mensen daaraan invulling geven, juist ook buiten de traditionele, georganiseerde vormen van religie om,⁶⁸ maakt een eenduidig politiek program al helemaal onmogelijk. En al zijn er nog veel Nederlanders met allerlei religieuze neigingen, dat maakt religie nog niet politiek relevant. Niet alleen seculiere Nederlanders, maar ook christenen verzetten zich steeds meer tegen de vermenging van religie en politiek.⁶⁹

Het is dus geen wonder dat het CDA zijn politieke boodschap steeds meer ontdoet van christelijke refertes. Die zouden maar tot onbegrip of zelfs irritatie kunnen leiden. De vroegere senator Alfons Dölle dacht daarom al aan de ondertitel 'sociaal-conservatief', terwijl meer recent de CDA-commissie Hertaling *Uitgangspunten in Nieuwe woorden, nieuwe beelden* probeerde de christendemocratische kernbegrippen te hertalen voor een seculier publiek. Het zijn vormen van 'niet-seculiere' politiek: het doorgeven van ideeën afgeleid uit het christendom die ontdaan zijn van hun christelijke bewoordingen.⁷⁰ Zeker onder premier Jan Peter Balkenende (2002-2010) nam het CDA eveneens verder afstand van het christendom als ideeënbron door de omarming van het gemeenschapsdenken. Ook al liet hij op EO-toogdagen duidelijk blijken dat hijzelf christen was, Balkenende wenste alle Nederlanders te verbinden op grond van hun gemeenschappelijke waarden en normen. Waarden en normen kwamen zo niet meer zozeer uit het evangelie, maar uit de samenleving voort.⁷¹ Waarden en normen vormden overigens een politiek waardevol begrippenpaar. Hun rekbare karakter maakte het mogelijk zowel kiezers aan te spreken die zich zorgen

65 | Charles Taylor, *A secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

66 | Taylor 2007; zie ook Gerard Dekker, *Van het centrum naar de marge. De ontwikkeling van de christelijke godsdienst in Nederland*. Kampen: Kok, 2006.

67 | Jos Becker en Joep de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*. Den Haag: SCP, 2006.

68 | Zie bijvoorbeeld Gabriël van den Brink, *Eigentijds idealisme. Een afrekening met het cynisme in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012.

69 | Becker & De Hart 2006.

70 | Kees van Kersbergen, 'The Christian democratic phoenix and modern unsecular politics', *Party Politics* 14 (2008), nr. 3, pp. 259-279.

71 | Jan Dengerink, 'Een kritiek op "Anders en beter" van Jan Peter Balkenende', in: Thijs Jansen en Jan Prij, *Verheffende stemmen* (CDV Zomer 2003). Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, pp. 84-93.

maakten over christelijke waarden, als kiezers die zich zorgen maakten over nationale waarden en over het fatsoen in de maatschappij.⁷² Het christendom blijkt dus niet het alleenrecht te hebben op succesvolle flexibele politieke formules.

Overigens zijn niet alle christelijke refertes verdwenen. Het CDJA heeft bijvoorbeeld gepleit om rond uit te komen voor de (joods-)christelijke traditie, een term die niet zozeer verwijst naar een geloof, maar naar de cultuur die zich in Nederland zou hebben gevormd.⁷³ Zo'n term heeft mogelijk wel electorale waarde, omdat dik de helft van de bevolking Nederland zichzelf beschouwt als christelijk.⁷⁴ Los van de vraag of een joods-christelijke traditie ooit bestaan heeft, bleek ook deze term tot diverse interpretaties te kunnen leiden. Bij de bespreking van het CDA-verkiezingsprogramma voor de landelijke verkiezingen van 2006 deed zich bijvoorbeeld de vraag voor of de joods-christelijke traditie nu ruimte aan de islam biedt, of daarvoor juist een beperking vormt. Ook seculiere partijen bezigen de term. Bij de Partij voor de Vrijheid (PVV) lijkt de term te verwijzen naar een cultuur waarin de rol van georganiseerde religie in de publieke sfeer beperkt is. Dat gold zeker voor de islam. Een pleidooi voor het versterken van de joods-christelijke traditie stond zo niet op gespannen voet met de groeiende afkeer om religie en politiek te vermengen. Deze uitsluitende invulling die de PVV aan het begrip gaf, kon echter niet op ieders instemming rekenen. Dat geeft andermaal aan dat een beroep op het christendom politiek weinig inhoudelijke betekenis heeft, terwijl verdere precisering van begrippen tot discussie en politieke verdeeldheid leidt.

Slechts diversiteit

Het christendom is politiek gezien van steeds minder waarde in de Nederlandse politiek. Met christelijke herkenningsmelodieën lijkt een electorale 'majoriteit' niet meer te verwerven. Bovendien is een algemene verwijzing naar het christendom politiek-inhoudelijk weinig betekenisvol. Het onbepaalde politieke karakter van het christendom had nog zijn politieke waarde toen er nog veel christenen met elkaar in de politiek verbonden konden worden. Bij het slinkend aantal christenen dat geloof nog met politiek wil vermengen, is daaruit ook steeds minder politieke munt te slaan. Het is daarom logisch dat een partij als het CDA christelijke bewoordingen en ideeën minder gebruikt om politieke relevantie te behouden. Wat voegt het bovendien toe om te stellen dat een politiek program is ontwikkeld 'in dialoog met de Bijbel' of vanuit de gedachte dat de mens een opdracht van de christelijke God heeft gekregen, zoals het nu nog

72 | Vollaard 2006.

73 | Vollaard (te verschijnen).

74 | Ton Bernts, Gerard Dekker en Joep de Hart, *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Kok, 2007, p. 68 e.v.

in christendemocratische stukken heet?⁷⁵ Er mag alle reden zijn om een tegengeluid te laten horen aan het hedendaagse materialisme, liberalisme of individualisme, maar wat voegt het toe om dat tegengeluid christelijk of christendemocratisch te noemen, als er zulke verschillende politieke betekenissen aan verbonden kunnen worden en als dat geluid bovendien bij steeds minder mensen resoneert? En zijn materialisme, liberalisme en individualisme trouwens niet evenzeer verbonden met allerlei stromingen in het christelijk gedachtegoed?

Verschaffen refertes aan het christendom niet veeleer een autoriteitsclaim aan politieke ideeën, die gezien de grote diversiteit aan politieke interpretaties van het christendom weinig overtuigingskracht kennen, zeker nu mensen eerder individueel invulling aan hun christelijk geloof geven? De diversiteit in toepassingen van het christelijk gedachtegoed zou partijen en politici juist terughoudend moeten maken om zich te beroepen op de Bijbel of goddelijke opdrachten of om nog te claimen dat er een christelijk mensbeeld is. Wie heeft immers de christelijke waarheid in pacht? Wie kan nog met autoriteit een nieuw christelijk verhaal over politiek lanceren? Zouden christenen niet moeten accepteren dat er uit het christendom geen eenduidig politiek basisidee of program is te destilleren? Zouden christenen niet aan ieders eigen verantwoordelijkheid moeten overlaten welke invulling zij geven aan hun god en diens politieke wensen? Zonder christelijke majoriteit en autoriteit blijft zo slechts diversiteit over als betekenisvolle politieke les voor partijen die zich verbonden weten met het christendom. De les dat niemand de christelijke waarheid in pacht heeft, zou echter christenen tot de grootste strijders voor vrijheid en ruimte voor diversiteit moeten maken, zodat niet alleen in religieus maar ook in politiek verband iedereen zoekend en tastend invulling geeft aan zijn of haar (christelijke) program.

75 | Zie bijvoorbeeld CDA, *Program van uitgangspunten*. Den Haag: CDA, 1993; Paul Schenderling (red.), *De toekomst van de christendemocratie in Nederland*. Delft: Eburon, 2010.

Toekomst voor christelijk geïnspireerde politiek

Door Govert Buijs

De christendemocratie als politieke beweging heeft vandaag de dag volop bestaansrecht. Christelijke, christendemocratische, politiek doet in feite weinig anders dan een door vele eeuwen heen opgedane expertise in samenleven aanbieden aan de samenleving. Deze politiek is daarmee nadrukkelijk niet gebaseerd op de christelijke leer, de dogmatiek, of op kerkelijk of goddelijk gezag, maar op een culturele praktijk. We zijn in zekere zin allemaal ‘christen’, zoals we allemaal ook een beetje liberaal en een beetje socialist zijn. Het is goed om elkaar daar op gezette tijden aan te herinneren. Juist de C houdt de samenleving spannend.

Stel dat ze er niet zouden zijn – zou iemand het dan vandaag de dag in zijn hoofd halen om een ARP, KVP of CHU op te richten? Of zou iemand de moeite nemen en de bevoegdheid hebben om het CDA op te richten, anders dan als een staaltje katholiek-protestantse oecumene?

In deze bijdrage wil ik me expliciet richten op de toekomst en daarmee op het bestaansrecht van een christendemocratische politieke beweging die nadrukkelijk mensen van andere geloofsovertuigingen en wereldbeschouwingen uitnodigt om te participeren. Andere mogelijkheden om christelijk geloof en politiek al dan niet te verbinden laat ik rusten.

De historische expertise van de christelijke traditie

Bij wijze van hors-d’oeuvre een stelling: zonder de christendemocratie zou Nederland min-der gelukkig zijn. Ergerniswekkend arrogant, en toch is er veel voor te zeggen. Christelijke politiek, christendemocratische politiek, doet in feite weinig anders dan een door vele eeuwen heen opgedane expertise in samenleven aanbieden aan de samenleving. Christendemocratische politiek is daarom nadrukkelijk niet gebaseerd op de christelijke leer, de dogmatiek, en niet op kerkelijk of goddelijk gezag, maar op een culturele praktijk. Christenen hebben zich in hun traditie ontwikkeld tot een soort ‘praktijkexperts samenlevingskunde’, ervaringsdeskundigen in het samenleven van heel verschillende mensen. De plaatsen waar ze die ervaring hebben opgedaan zijn de kerk, met haar lokale onderafdelingen van parochies en plaatselijke gemeenten, het zijn kloosters, broederschappen en zusterschappen, gilden en de vroeger als gemeenschappen georganiseerde universiteiten.

Dit is belachelijk, is de tegenwerping van de lezer, al dan niet christelijk. Kijk eens wat een schreeuwende verdeeldheid de christenheid tentoonspreidt! De tegenwerping klopt natuurlijk – het christelijke project is lang niet altijd ge-

slaagd. 'Hier blijven half alle ogenblikken', dichtte Nijhoff. Bovendien moet men het christelijke project afzetten tegen de moeilijkheden in het algemeen die het samenleven van mensen met zich meebrengt. Samenleven van mensen is zo complex dat alle oplossingen hiervoor sowieso stukwerk blijven en van tijd tot tijd falen. Vrijwel alle bekende culturen – en veel bedrijven en instellingen doen het in deze eenentwintigste eeuw nog steeds zo – hebben er daarom voor gekozen het probleem op te lossen door hiërarchische machtsstructuren. Eén is de baas, een abso-luut vorst of een 'Big Boss', een 'Grote Roerganger' of een 'Führer' – wel zo duidelijk.

Al tweeduizend jaar lang wordt er in de christelijke traditie geoefend in een andere vorm van samenleven: die van gelijkwaardige partners. Dat gaat van 'au' en met vallen en opstaan – de mensheid is hier duidelijk niet aan gewend. En toch! Welk ander verband in onze samenleving brengt nu al eeuwenlang mensen bijeen van alle leeftijden, vanuit allerlei sociale klassen, zelfs vanuit heel verschillende etnische achtergronden? Neem de zondagse kerkdienst: wat zich op zo'n ochtend in een gemiddelde kerkdienst of eucharistieviering verzamelt, is toch een fascinerend zootje ongeregeld. Men moet niet verbaasd staan hier een hoogleraar vastestoffysica aan te treffen naast uitkeringstrekkingen en verstandelijk minderbegaafden, kunstenaars naast boekhouders, mkb-ondernemers naast zzp'ers, verpleegkundigen naast artsen, liefhebbers van VI Oranje naast die van Radio 4.

Natuurlijk, ook de voetballerij bindt in Nederland veel mensen samen. Maar een voetbalstadion is geen gemeenschap, maar een vluchtig netwerk. Wie met relatieproblemen zit, zal op zondagmiddag niet zo snel de toevallige medesupporter van FC Utrecht aanklappen, maar kan 's ochtends wel bij de pastoor of bij een pastorale medewerker terecht. Voor het kijken naar een voetbalwedstrijd geldt hetzelfde als wat T.S. Eliot ooit gezegd heeft over tv: 'The remarkable thing about television is that it permits several million people to laugh at the same joke and still feel lonely.'

Een revolutie in de wereldgeschiedenis

Wat is in de christelijke traditie zoal geleerd over leven en samenleven? De kern hiervan wordt gevormd door – abstract gezegd – het 'relationele mensbeeld'. Concreet is dat het diepe inzicht dat mensen die de handen ineenslaan tot veel meer in staat zijn dan wat ieder afzonderlijk zou kunnen: $1 + 1 = 4$. Samen kunnen mensen (a) meer moeilijkheden verduren, (b) veel intenser genieten, (c) veel complexere zaken realiseren, en (d) voorkomen dat ze stikken in de onpeilbare diepte van het eigen, eenzame ik. Tweezaam, of beter: meer-zaam is de mens, niet eenzaam – als het goed is.

Om dit in goede banen te leiden is er een handvol eenvoudige principes:

- A. Iedere deelnemer is gelijkwaardig.
- B. Ieder heeft eigen talenten.
- C. Ieder zet die talenten concreet in en doet dus mee (denk ook aan het fameuze arbeidsethos).
- D. Er is een groter doel dat aan ieder een langetermijnonoriëntatie geeft (in de christelijke traditie het 'Koninkrijk van God').
- E. Relativeringsvermogen, vergevingsgezindheid en het vermogen je eigen fouten te erkennen (het grote doel blijft altijd maar stukwerk).
- F. Tucht c.q. discipline: er is een aantal heldere gedragsregels (niet stelen, niet doden, niet echtbreken).
- G. Oefenen in dankbaarheid: daarom ook veel feestvieren (elke zondag, en natuurlijk Kerstmis, Pasen, Pinksteren) en daarom ook zorgvuldig omgaan met wat je gekregen hebt.

In de westerse cultuur heeft deze niet-hiërarchische gemeenschapspraktijk zich geleidelijk uitgebreid naar bredere gemeenschappen, eerst in de middeleeuwen de steden, later zelfs naar het niveau van nationale staten. Een hele rij politieke revoluties in Europa en in Amerika was het gevolg: de Nederlanden als eerste (1568), daarna Engeland (1688), de Verenigde Staten (1776) en Frankrijk (1789). Maar ook daar is ze niet geëindigd. De revolutionaire omslag in menselijke verhoudingen – uniek op wereldhistorische schaal – is uiteindelijk uitgekristalliseerd in de geschiedenis der mensheid. Al aan het begin van de negentiende eeuw kon de Duitse filosoof Hegel een wereldgeschiedenis ontwerpen aan de hand van de ontwikkeling van de individuele waardigheid van mensen, hun vrijheid en onderlinge erkenning als gelijkwaardige mensen, met het christendom in de hoofdrol. Ongeveer terzelfder tijd sprak de Franse aristocraat De Tocqueville van een wereldhistorische overgang van een aristocratisch-hiërarchische samenleving naar een democratische samenleving, een 'irresistible movement that has advanced for centuries', die men niet kan weerstaan maar wel kan trachten in goede banen te leiden.

Historisch gezien heeft een deel van deze beweging zich – hoezeer ook geïnspireerd door de christelijke gemeenschapsidee – afgespeeld buiten het institutionele christendom. Vanaf Franciscus van Assisi tot en met Martin Luther King bleek het steeds nodig dat 'creative minorities', creatieve minderheden, op basis van de christelijke inspiratie protest aantekenden tegen de officiële institutionele vorm die het christendom had aangenomen in kerk en samenleving. Tegelijk verschaftte juist die inspiratie de gezaghebbende grond waar-door dat protest ook echt zeggenschap kon krijgen.

Deze revolutionaire omwenteling is daarom niet het eigendom van een bepaald instituut of van een bepaalde sociologische groep. In zekere zin zijn wij in het Westen allen de erfgenaam van dit gemeenschapsidee en leeft dit ideaal in

ons allen, seculier of religieus, liberaal of socialistisch – we zijn allen ‘christelijk’. Tegelijk kan de kennis van hoe een dergelijk gemeenschapsideaal feitelijk van dag tot dag werkt, gemakkelijk verloren gaan. Dan kun je nog wel de klok luiden, maar weet je niet meer hoe die gegoten wordt. De politieke ideologieën die het Westen heeft voortgebracht lijden precies aan dit euvel. Ze geven een verwrongen en verdraaide interpretatie van het westerse samenlevingsideaal en zijn daarom niet in staat om dit op lange termijn te dragen. Wie, zoals de liberalen, alleen ‘individu’ zegt, miskent hoezeer elk individu altijd al gedragen is door een aan hem of haar voorafgaande gemeenschap, die in staat stelt om überhaupt individu te worden. En wie, zoals socialisten, alleen ‘gemeenschap’ zegt, miskent hoezeer de voortgang van de gemeenschap steeds weer te danken is aan creatieve en actieve individuen die met steeds nieuwe initiatieven (wat Hannah Arendt ‘nataliteit’, geboortigheid noemt) de gemeenschap behoeven voor verval en verstarung.

Omdat ze maar zo’n gebrekkige interpretatie van het samenlevingsideaal hanteren, zijn beide vleugels steeds beurtelings vleugellam. Daarom heeft een ongetemd liberalisme vaak kwalijke effecten voor de samenleving (‘private wealth, public poverty’), zoals de negentiende-eeuwse sociale misstanden en ook recentelijk de ontwikkelingen binnen de nog maar tien jaren volledig gepri- vatiseerde en gedereguleerde bankensector hebben laten zien. Het individu met zijn eigen talenten moet de ruimte krijgen – heel terecht –, maar krijgt daarbij de illusie aangepraat dat hij alleen zijn eigen leven schept, niets ontvangen heeft van anderen, maar ‘selfmade’ is en daarom alleen aan zichzelf en zijn eigen portemonnee verantwoording schuldig is.

Daarom hebben socialisten vaak de neiging tentoongespreid om de individuele creativiteit uit te kleden en een verstikkende slachtoffermentaliteit in de hand te werken, waarin altijd anderen het gedaan hebben (de ondernemer als vijand). Ze neigen ernaar het appel van de samenleving op de inzet van het individu af te zwakken en door het ‘pamperende’ collectief over te laten nemen. Natuurlijk zijn er allerlei momenten waarop noch de liberale noch de socialistische soep zo heet gegeten wordt als ze wordt opgediend. Maar de kern ervan is duidelijk: noch een liberaal, noch een socialist zal ooit, als hij of zij consequent is, de woorden van John F. Kennedy in de mond nemen: ‘Ask not what your country can do for you – ask what you can do for your country.’

De twee gezichten van de hedendaagse burger

De grote ideologieën van de moderne tijd zijn dus niet in staat om de basisprincipes van onze hedendaagse samenleving goed onder woorden te brengen. Zo werken ze steeds een mentaliteit in de hand die het samenlevingsideaal ondermijnt, en brengen het daarmee in ernstig gevaar. Zo ontstaat ook steeds kortsluiting tussen de politiek en de burger. In de afgelopen dertig jaar is de

individuele kant van het ideaal zozeer beklemtoond dat het hoe langer hoe moeilijker is om de solidariteit ook als ideaal, als waarde, overeind te houden. De samenleving werd hoe langer hoe meer gezien in termen van 'wat levert het op voor mij?'. De eigen betrokkenheid was enerzijds afgekocht, maar tegelijk werd die met die afkoop ook gezien als 'lastig'. Vandaar dat 'lastenverlichting' kon uitgroeien tot de grote mantra wereldwijd. Dat heeft ertoe geleid dat de burger in de afgelopen decennia (mede door de politiek) is opgevoed tot een calculerende consument. Markerend dieptepunt was de herverkiezingsspeech van Bill Clinton, die de kiezer opriep zijn keus te laten bepalen door het antwoord op de volgende vraag: 'Are you better off today than you were four years ago?'

In de decennia daarvoor, en dit werkt ook nog steeds krachtig door in de mentaliteit van burgers, raakte de burger eraan gewend dat veel van de last van het concrete samenleven van mensen van hem afgenomen werd. De illusie van een zorgeloos, 'ontzorgd' bestaan, omdat de staat alle zorgen overneemt. Het nettoresultaat van 'links' en 'rechts' is dat nogal wat 'samenlevings-watchers' nu geneigd zijn nogal negatief te spreken over de burger, die een 'dik ik' heeft (Kunneman), verweesd is (Fortuyn), zich in zijn privé sfeer verschanst heeft (Van der Lans), een onrealistische veiligheidsverwachting heeft, waar alle risico door de staat is uitgebannen (Boutellier), een nationalistisch hedonisme tentoon-spreidt zonder de voor het samenleven noodzakelijke deugden (Pels).

Tegelijk zijn er aanwijzingen dat er ook een andere burger is, die – wellicht – onder de oppervlakte van de klagende, onzekere, verwarde en verwende burger zit. Dat is de BBC-burger: de betrokken, betrouwbare en coöperatieve burger (die de oude samenlevingsprincipes op een of andere manier nog in zich heeft). Van den Brink en anderen komen in de recente studie *De Lage Landen en het hogere* bij heel gewone mensen veel inspiratie tegen, veel betrokkenheid bij de samenleving. Mensen vertellen dat ook volop in betrokkenheid, in de buurt, in de mantelzorg, in de voetbalvereniging, in de kerk, enzovoort. Probleem lijkt dan vooral dat politiek en samenleving op deze kant van burgers geen appel doen maar deze vaak afremmen en frustreren, terwijl ze wel actief inspelen op de consumerende, klagende, verwende, en onzekere kant van diezelfde burger. De politiek heeft de BBC-kant van de burger van zich vervreemd door een constant volgehouden jargon dat bol staat van 'uw portemonnee', 'het zuur verdiende geld van de hardwerkende Nederlander', enzovoort. Daarbij wordt steeds de indruk versterkt dat al het publieke een soort inbreuk is op de private sfeer van de burger.

De politiek van de toekomst zal met deze hardnekkige gewoonte moeten breken, op straffe van het teloorgaan van het hiervoor genoemde samenlevingsideaal. Politiek van de toekomst zal dus juist verbinding moeten zoeken met deze BBC-burger, en deze burger onder zijn eigen cynische korst vandaan moeten roepen. Dat is emancipatie, bevrijding!

‘A new science of politics for a new world’: een toekomstgerichte partij

Onze democratie is ingrijpend veranderd, namelijk van een partijdemocratie naar een ‘toeschouwersdemocratie’ waarin mensen steeds opnieuw hun stemkeus vrij bepalen. Geen enkele partij heeft daarom nog een stabiele machtsbasis. Voor elke partij, en zeker voor een middelkleine partij als het CDA nu is, betekent dit de omvorming van een machtspartij op zoek naar ideeën naar een ideeënpartij op zoek naar macht. Voor het huidige CDA betekent dit een ingrijpende culturomslag, een afscheid ook van de heimwee naar de grote volkspartij.

De christendemocratie kan alleen overleven als een politieke stroming die mensen van allerlei levensovertuigingen kan inspireren, als ze een appel durft te doen op de BBC-burger: de betrokken, betrouwbare, coöperatieve burger. Een appel doen betekent: je medeburger stimuleren om die BBC-kant van zijn bestaan naar voren te laten komen, en hem in staat stellen de cynische korst van zich af te werpen. Dat lijkt een nogal abstracte insteek. Veel gemakkelijker is het om de burger te beloven dat de hypotheekrenteaftrek in stand blijft, of een kortetermijnverhaal geven over ‘eerlijke verdeling’ van de bezuinigingspijn. De christendemocratie moet zich nu de tolk maken van wat De Tocqueville ‘a new science of politics for a new world’ noemde.

Wat is nu de uitdaging waar ons land (en de wereld) voor staat, en waar de christendemocratie, nu als creatieve minderheid, een antwoord op kan geven? Een pure korte-termijnoriëntatie miskent dat ons land (en vele landen met ons) op de wat langere termijn staat voor de grote uitdagingen die te maken hebben met het einde van de vanzelfsprekende economische groei. Hoewel veel toonaangevende economen in de eerste helft van de twintigste eeuw ervan uitgingen dat economische groei slechts tijdelijk nodig zou zijn, totdat iedereen een behoorlijke levensstandaard zou hebben ontwikkeld, is permanente groei nu de (fragiele) levensader, de aorta van onze samenleving geworden. Het angstzweet breekt alle beleidsmakers uit als ‘de groei tegenvalt’. Steeds laten we immers de verwachte inkomsten van morgen betalen voor de uitgaven van vandaag. Dat heeft alle trekken van een gigantisch piramidespel. Vroeg of laat krijgen we daarvan de rekening gepresenteerd, met alle gevolgen van dien voor bepaalde groepen en uiteindelijk voor de samenleving als geheel. Het risico is dan levensgroot dat de samenleving uiteenvalt in een groep *haves*, die zich waarschijnlijk verschansen in gated community’s, en een grote groep *havenots*, de verliezers van het piramidespel. Dit beeld zien we nu al in de Verenigde Staten.

Willen we onze samenleving vitaal houden als een samenleving waarin de enkeling op kan bloeien verbonden met en ten dienste van anderen en het geheel, dan zullen we veel creatiever en verstandiger de toekomst tegemoet

moeten gaan dan met de mantra 'x % groei en anders: paniek!'. We zullen de overgang moeten gaan maken van een op termijn onhoudbare kwantitatieve groei naar kwalitatieve groei, oftewel groei in relationele zin, groei in zorg, groei in talentontwikkeling van jongeren (die niet het gevoel mogen krijgen aan de kant te moeten blijven staan), groei in betrokkenheid van ouderen (in plaats van groeiende eenzaamheid en nuttelosheidsgevoelens).

Ik noem een viertal mogelijke kernpunten, vooral als denkoefening voor een concrete christendemocratische agenda van de toekomst. Centrale gedachte: het samenleven ook op langere termijn vitaal houden. Op elk van deze punten zou een vernieuwd en sprankelend CDA een soort 'Deltaplan' kunnen ontwikkelen – en daarmee de boer opgaan. In al deze gevallen zal er wel sprake moeten zijn van een faciliterende overheid, maar verder zal veel uitgewerkt kunnen worden in afspraken die samenleving en politiek zelf en met elkaar maken.

A. Deltaplan 'Ruim baan voor maatschappelijk initiatief'

Nu in de achterliggende decennia vrouwen eindelijk volwaardig zijn gaan deelnemen op de arbeidsmarkt, is er wel een groot reservoir aan vrijwilligerswerkers verdampt. Bovendien is de enige echte inzet voor 'het vaderland' aan mannelijke zijde, de militaire dienstplicht, afgeschaft. In principe wordt nu, behalve betaald werk, van niemand meer iets gevraagd. Dat is wel heel merkwaardig. Voor het eerst in de geschiedenis is het samenleven van mensen geheel 'zorgeloos' geworden – althans op papier. Dit is natuurlijk een illusie. Wie immers alleen al in de zorgsector verder kijkt dan zijn neus lang is, ziet dat daar naast de betaalbaarheid binnen enkele jaren het gebrek aan arbeidskrachten het grootste probleem wordt. We kunnen niet doorgaan op de weg van 'ontzorging': iedereen zal de komende decennia de handen uit de mouwen moeten steken. De WMO heeft hiervoor al een eerste basis gelegd. De volgende stap in deze ontwikkeling is dat we niet alleen het betaalde werk goed verdelen, over alle leeftijden en beide seksen, maar ook het onbetaalde werk. 'Sociale dienstverlening' zal een vast bestanddeel van ieders leven moeten worden. Dat betekent onder meer dat het begrip 'werkloosheid' afgeschaft wordt: bij een uitkering hoort altijd sociale dienstverlening. Het betekent ook dat van de vitale ouderen, ook boven de 67, gevraagd wordt wekelijks een bepaald aantal uren beschikbaar te stellen voor de samenleving. Ook aan bedrijven zal gevraagd kunnen worden om maatschappelijke activiteiten te ondernemen of te ondersteunen. Een bedrijfsunitje kan heel goed een vrijwilligersproject zijn. De maatschappelijke stage in het middelbaar onderwijs is hiervoor de eerste logische stap.

B. Deltaplan 'Menselijke maat'

Onder het motto 'Kleinschalig waar het kan, grootschalig waar het moet' gaat

het CDA voorop in de ontwikkeling van kleinschalig onderwijs en kleinschalige zorg. Dit betekent uiteraard een majeure wending met de voortdurende schaalvergrotingskoers die het CDA in de achterliggende decennia heeft gevaren, maar die stond dan ook op bijzonder gespannen voet met de eigen christendemocratische uitgangspunten. De megalomane, vervreemdende megafusies worden teruggedraaid, omdat ze het concrete samenleven van mensen eerder belemmeren dan mogelijk maken. Inkomens van bestuurders worden weer normaal. Het primaire proces komt weer centraal te staan. Er wordt actief gezocht naar lokale verbindingen, bijvoorbeeld tussen ouderen en jongeren, door zorg en onderwijs met elkaar in contact te brengen, bijvoorbeeld via partnerschappen van scholen met verzorgingshuizen.

C. Deltaplan 'Nieuwe levensloop'

Op diverse momenten hebben we momenteel de levensloop zo ingericht dat er grote spanningen ontstaan. Voor een huis met ruimte heb je geen geld als je het nodig hebt; als je geld hebt, heb je die ruimte niet meer nodig. Als je tijd nodig hebt voor zorgtaken, heb je die tijd niet (het spitsuur van het leven); als je tijd hebt, zijn er nauwelijks meer zorgtaken (en ga je van pure verveling maar van een Zwitserleven genieten). Sinds de vaststelling van de pensioenleeftijd op 65 jaar is de levensverwachting met ruim tien jaar gestegen. De enige reactie die recentelijk hierop is gekomen is het geleidelijk verhogen van de pensioenleeftijd naar 67 jaar. Hier heeft men veel creatievere mogelijkheden links laten liggen. Er is in de achterliggende jaren in onze levensloop een 'vierde levensfase' bij gekomen (na kindertijd, jeugd en werkzaam leven, en vóór de 'oude dag'), waarin mensen vaak nog opmerkelijk vitaal zijn, maar waarin tegelijk de energie en concentratie afnemen. Deze fase, vanaf 60 tot 75 jaar, moeten we met elkaar opnieuw inrichten: een geleidelijke afname van betaald werk, gekoppeld aan een (in omvang geringere) toename van sociale dienstverlening, ouderen helpen ouderen en jongeren. Deze nieuwe taak neemt dan ook weer in omvang af, tot rond het 75e levensjaar dan de echte 'oude dag' begint. Dit vergt uiteraard ook levensloopbestendige woonvormen, waar verschillende generaties niet door bijna gettoachtige muren gesegregeerd zijn.

D. Deltaplan 'Duurzaam ondernemend'

Wereldwijd staan we voor de omslag naar een economie die veel minder afhankelijk is van niet-hernieuwbare energiebronnen. Vaak is dit voorgesteld als versobering en verslechtering. Maar hierin kan Nederland juist ook een nieuw groeiperspectief creëren. Nederland gidsland – waarom niet? Hier gaat het om dankbaar beheer van wat we met de aarde ontvangen hebben. Dit kan tegelijk ook een nationaal, samenbindend project worden. De kerngedachte hierbij is dat we voormalig 'linkse' impulsen kunnen verbinden met 'rechts' ondernemerschap: een verbond van de fameuze dominee en de al even fameuze koop-

man. Inmiddels lijkt wereldwijd de technologie voorhanden om al onze gebouwen energieneutraal te maken. Als land kunnen we ons op de ontwikkeling en toepassing van deze technologie zodanig toeleggen dat we een wereldwijde speler worden in duurzame technologie. In feite is dit al volop aan de gang. In ons land zelf levert een dergelijk project lichtjaren werk op, bijvoorbeeld voor het midden- en kleinbedrijf, zoals installateurs. En denk aan een speciale universiteit (naar analogie van de Wageningse landbouwuniversiteit) of een speciaal interuniversitair instituut dat samenwerkt met producenten van technologie (vergelijkbaar met het Massachusetts Institute of Technology, MIT), een eco-instituut waar men de ontdekkingen doet waar het Nederlandse bedrijfsleven vervolgens wereldwijd mee aan de weg kan timmeren.

Nederland gelukkiger met of zonder christendemocratie?

Moet je voor dit voor iedereen toegankelijke verhaal de C van Christen-Democratisch Appèl handhaven? De discussie hierover volgt vaak uitgesleten patronen. Volgens de voorstanders van de C wordt een partij die zich 'centrum' noemt, of middenpartij, of zelfs conservatief, een fletse partij, zonder identiteit. Tegenstanders wijzen erop dat de kerkelijke betrokkenheid in Nederland inmiddels zo klein geworden is dat een verwijzing naar de christelijke traditie geen mobiliserende betekenis meer heeft. Veel christenen kiezen bovendien vaak voor een partij die zich niet expliciet als christelijk presenteert. Bovendien claimt men met het gebruik van de C wellicht een traditie voor een bepaalde groep, terwijl die groep misschien helemaal niet representatief is voor het potentieel dat de christelijke traditie in zich heeft. De discussie wordt nog bemoeilijkt door het gegeven dat 'de kerk' momenteel een slecht imago heeft. De misbruikschandalen in de katholieke kerk hebben hun weerslag op de beeldvorming van alle kerken en van religie in het algemeen.

Electoraal is de C niet langer een direct voordeel. Overigens ook niet per se een nadeel, zoals de periode-Balkenende aantoonde. De waardering voor de kerk en de waardering voor religie kunnen zowel onderling uiteenlopen als fluctueren. Er zijn echter wel drie redenen te geven voor het behoud van de C. De eerste reden is dat men met de C in de samenleving een plaats creëert waar men op structurele basis de confrontatie aangaat met het samenlevingsideaal dat onze cultuur draagt, omdat het daar een 'verplicht nummer' is. Een christendemocratische politieke beweging wordt door haar naam verplicht van tijd tot tijd te 'herbronnen'. De C wijst naar een bron die steeds weer op te zoeken is en die aanleiding kan geven tot sprankelende vernieuwing.

Een tweede reden is dat de C duidelijk aangeeft, zelfs ertoe dwingt om aan te geven, dat het in het leven en samenleven niet alleen maar gaat om de portemonnee – hoe belangrijk die ook is – maar ook om waarden en om, laten we het maar gewoon in die termen zeggen, om geluk, gewoon alledaags geluk.

Niet bij brood alleen, luidde de titel van het eerste CDA-program. Samenleven gaat om fatsoen en respect, om een goede verstandhouding tussen generaties en tussen etnische en religieuze groepen, het gaat om ruimte om je kinderen op te voeden, om vrijheid om je geloof te beleven. Het gaat om een samenleving waarin ieder mens van waarde is en waarin mensen elkaar vinden in allerlei projecten die men met elkaar onderneemt, ten behoeve van de eigen groep of ten behoeve van anderen; het gaat om een samenleving waarin mensen gewoon elkaar groeten. In zo'n samenleving, zo'n high trust society, zijn mensen gelukkiger dan in *low trust societies*, zo blijkt ook uit allerlei waardeonderzoeken die hiernaar gedaan worden. Bovendien zijn de economische prestaties in *high trust societies* vele malen beter. In die zin kan men zeggen dat het samenlevingsideaal dat in de christendemocratie geformuleerd wordt, Nederland gelukkiger gemaakt heeft en gelukkiger maakt.

Een derde reden is dat de C eraan herinnert dat men ook als minderheid een bijdrage kan leveren. Het christelijk geloof was typisch zo'n *creative minority*, een creatieve minderheid die volgens de Engelse historicus Toynbee in feite steeds de geschiedenis beïnvloedt. Vernieuwing, het doorbreken van de verstarring, begint nooit bij een meerderheid, maar altijd bij kritisch-creatieve minderheden.

Er zijn wel vier voorwaarden voor het blijven gebruiken van de C. Veel komt hier aan op de presentatie. De C kan namelijk alleen geloofwaardig zijn als ze staat voor een partij die consequent de vraag naar de kwaliteit van de samenleving primair stelt en daarmee dus niet de vraag naar de omvang van de individuele portemonnee. Ten tweede kan men de C alleen voeren wanneer de inspiratie ook grondige zelfkritiek stimuleert. Ten derde kan men de C alleen voeren als men die niet exclusief claimt als stempel op de eigen keuzes, maar als men die aan zichzelf voorhoudt als kritisch ideaal. Geen pretentie, maar intentie; geen pretentie, maar inspiratie- en oriëntatiebron. Ten vierde zal de C uitdrukkelijk gepresenteerd moeten worden als uitnodigend voor mensen van alle levensovertuigingen – vandaar 'christendemocratisch' en niet 'christelijk'.

We zijn in zekere zin allemaal 'christenen', zoals we allemaal ook een beetje liberaal en een beetje socialist zijn, maar daarom kan het juist goed zijn elkaar daar op gezette tijden aan te herinneren. Juist de C houdt de samenleving spannend.

DEMOCRATIE

Over de voorwaarden van democratie en het herstel van de vertrouwensrelatie tussen burger en overheid

Door Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom

Hoe moet de democratische bestuursvorm zich verhouden tot hedendaagse ontwikkelingen als de horizontalisering en versnippering van de samenleving en internationalisering? Welke gevolgen heeft het gebrek aan vertrouwen van de burger in de politiek voor de democratische legitimatie van de overheid? De christendemocratie heeft nooit genoeg genomen met democratische procedures alleen, maar altijd gewezen op de noodzaak van een rechtsstatelijke inkadering. Maar wat betekent dat precies? En: wat is het belang van instituties voor ons staatsbestel?

‘Het woord “democratie” is over de hele wereld hard op weg het voorwerp te worden van een politiek geloof’, zo stelt Mark Lilla, hoogleraar geesteswetenschappen aan Colombia University in New York.⁷⁶ Het is een begrip geworden dat vooral positieve associaties oproept, en diegenen die het hanteren, lijken het morele gelijk op voorhand aan hun zijde te hebben.⁷⁷ Deze ontwikkeling betekent niet dat duidelijk is wat onder democratie moet worden verstaan – integendeel, de verwarring lijkt er juist door toe te nemen. Want een begrip dat van iedereen is, is van niemand. Aldus dringt zich de vraag op wat (a) het democratiebegrip betekent of kan betekenen, in het bijzonder in het licht van (b) de waarden die de christendemocratie wil vertegenwoordigen. Het gaat dan om de betekenis van de politieke democratie-idee, ofwel om democratie als bestuursvorm van de staat.

De voorgaande vragen klemmen te meer nu het functioneren van de moderne democratieën in toenemende mate ter discussie wordt gesteld. In het Verenigd Koninkrijk, toch de bakermat van het parlementaire stelsel, constateerde een ‘Democratic Audit’ onlangs dat de democratie er ‘op sterven na dood’ is. Dat is al te stevige taal, maar uit de lucht vallen komt een dergelijke kwalificatie natuurlijk niet; blijktbaar is er ‘iets’ aan de hand. In de Verenigde Staten lijkt het functioneren van de democratie eveneens moeizaam, getuige de ‘hyperpolarisatie van het Congres’ als gevolg waarvan een president van welke kleur dan ook nog maar bitter weinig van zijn verkiezingsbeloften in daden kan omzetten. En wat te denken van de Europese Unie? De democratische legitimiteit van de EU is al decennia onderwerp van debat, maar de

76 | Mark Lilla, ‘Meer democratie heeft ons golven racistisch en anti-intellectueel populisme bezorgd’, *NRC Handelsblad*, 19 mei 2012.

77 | Zie Maurice Adams, *Recht en democratie ter discussie. Essays over democratische rechtsvorming*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2006, p. 13.

financiële en economische crisis zet daar nu extra druk op. Gedwongen door financiële markten lijkt het Europese eenwordingsproces in een stroomversnelling te geraken, terwijl de kritiek daarop steeds prangender onder woorden wordt gebracht. Ook ten onzent lijkt recent onderzoek aan te tonen dat de problemen groter worden: want hoewel het vertrouwen in de *instituties* nog vrij groot is, lijkt het vertrouwen in de politiek en politici schrikbarend laag.⁷⁸ De participatiegraad bij verkiezingen is eveneens laag, vooral onder laagopgeleiden.⁷⁹ Bovendien lijken politiek en bestuur maar moeizaam in staat om invloed uit te oefenen op tal van ontwikkelingen in de samenleving.

Geboorte en ‘wedergeboorte’ van de democratie

Historisch gezien is de vrijwel onvoorwaardelijke appreciatie van de democratie opmerkelijk te noemen. Hoewel het begrip democratie vooral gemunt is in het oude Athene en daar werd vormgegeven als een directe democratie waarin de gemeenschap zichzelf de wet verschafte,⁸⁰ werd de democratie door Plato en Aristoteles in de oudheid beschouwd als een van de slechtere staatsvormen. Dit bleef zo gedurende de middeleeuwen, en begon langzaam te veranderen in de vijftiende en zestiende eeuw. Niettemin bleef men ook in de achttiende en negentiende eeuw, toen democratie nog vooral werd opgevat als loutere meerderheidsregel, overwegend kritisch op democratie. De nadruk werd vooral gelegd op het beperken van de democratie door constituties, instituties en maatschappelijke verbanden (*civil society*), zoals naar voren gebracht door bijvoorbeeld William Blackstone, Edmund Burke, Charles de Montesquieu, de auteurs van de *Federalist papers* en Alexis de Tocqueville. Deze traditie van de inbedding van de democratie in de rechtsstaat kreeg na de Tweede Wereldoorlog een verdere impuls met de aanvaarding van universele en regionale mensen-rechtenverdragen, waaronder het in 1950 opgestelde Europese Verdrag voor de Rechten van de Mens en de fundamentele vrijheden, en de invoering van constitutionele rechtspraak in een reeks van Europese landen. Sinds de jaren zestig heeft de democratie echter in meer ongeclausuleerde vormen een opgang gemaakt.⁸¹ De laatste tien jaar is dit proces nog versneld door het opkomende populisme.⁸² Natuurlijk is wat hier met een brede penseelstreek wordt neergezet geen eenduidige ontwikkeling geweest, maar een met de nodige nuances en kwalificaties.

78 | Zie de bijdrage van Rien Fraanje en Hans-Martien ten Napel in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 38-45.

79 | Mark Bovens en Anchrit Wille, *Diplomademocratie. Over de spanning tussen meritocratie en democratie*. Amsterdam: Bert Bakker, 2011.

80 | Adams 2006, pp. 19-20.

81 | James C. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*. Amsterdam/Meppel: Boom, 1995.

82 | Zie Govert Buijs, Pieter Jan Dijkman en Frank van den Heuvel (red.), *Populisme in de polder* (CDV Lente 2011). Amsterdam: Boom, 2011.

Een belangrijk verschil tussen de democratie in de oudheid en de moderne democratie lijkt inmiddels te zijn gelegen in de conceptualisering van het burgerschapsideaal. In Athene gold de mens als een *zoön politikon*, een ‘politiek dier’ wiens bestemming was gelegen in de *polis*, de (stad)staat. In de idee van het *bonum commune*, het algemeen goede, vielen het politieke en het goede samen. Dat nu is in de moderne democratie fundamenteel anders, omdat in het hedendaagse burgerschapsideaal veel meer de nadruk ligt op per-soonlijke vrijheid en autonomie. Als gevolg van deze perceptie kunnen burgers het zich in morele zin eenvoudiger permitteren om zich afzijdig te houden van het publieke leven en zich primair te wijden aan hun eigen, individuele belang of in wezen publieke belangen daarvoor zelfs aan te wenden. De moderne democratie heeft daarmee ‘in de praktijk weinig te melden over wat mensen bij elkaar brengt, maar veel over wat hen uit elkaar houdt’.⁸³ Het risico hiervan is dat het uiteindelijk de samenleving uit elkaar speelt. Democratie lijkt vandaag niet zonder de vorming en cultivering van burgerschap te kunnen, waarbij besef van algemeen belang, waarden van de rechtsstaat en ruimte en aandacht voor verschil tussen personen en groepen centraal staan.⁸⁴

Vormen van democratie: representatie en minderheidsrechten

In de zojuist weergegeven noties over de historische ontwikkeling van de democratie liggen uiteenlopende democratieopvattingen besloten. In Athene kende men een zeer directe vorm van democratie, in die zin dat besluiten werden genomen in een *volksvergadering* en niet door een *volksvertegenwoordiging*, zoals in de moderne democratie over het algemeen het geval is. (Men zou referenda als een vorm van volksvergadering kunnen beschouwen, maar geen enkele moderne democratie stelt langs deze weg al zijn wetgeving vast.) De vertegenwoordigende of representatieve democratie is in zekere zin een beperking op de directe volkswil, omdat bepaalde personen voor een vastgestelde periode worden gemandateerd om namens de kiezer besluiten te nemen op basis van, in principe, meerderheidsbesluiten. Deze vorm van democratie veronderstelt afstandelijkheid, verantwoordelijkheid en vertrouwen.⁸⁵ Een afgegeven mandaat schept immers de ruimte – in de vorm van een zekere afstand tussen kiezer en gekozene – voor de gekozenen om vanuit het perspectief van het algemeen belang besluiten te nemen, terwijl daarover pas (eventueel veel) later verantwoording wordt afgelegd bij verkiezingen.

83 | Adams 2006, p. 22.

84 | Zie ook de bijdragen van Emma Cohen de Lara, Guy Vanheeswijck en Kars Veling in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, pp. 78-84, pp. 112-118 en pp. 126-134.

85 | Adams 2006, pp. 36-40.

Een dergelijke opvatting kan overigens zeer wel samengaan met het in de vorige paragraaf aangestipte burgerschapsideaal: civil society is als democratische activiteit een belangrijke, ja zelfs cruciale aanvulling op de democratische instituties. Het geeft aanleiding tot een permanente bevraging van het politieke handelen. Tussen democratische burgeractiviteit en de geïnstitutionaliseerde democratische politiek kan echter ook spanning bestaan. Anders gezegd: een politieke democratie zonder civil society zal teloorgaan, maar de democratie zal een civil society zonder stevige instituties evenmin overleven. De civil society zal, wil zij succesvol zijn en een positieve invloed hebben op het politieke gebeuren, verstarde verhoudingen moeten doorbreken, nieuwe thema's op de agenda moeten plaatsen en publieke en politieke discussie mee moeten stimuleren. Maar een té sterke civil society – dat is er een die in de plaats van de politiek en instituties dreigt te treden – kan ontaarden in een belangengroependemocratie. Civil society en professionele politiek moeten elkaar dus waar nodig ondersteunen, controleren en corrigeren. Daarbij blijft een zekere afstand tussen overheid en burger toch altijd cruciaal, want die overheid moet over voldoende handelingsruimte kunnen beschikken om het belang van de samenleving als geheel te behartigen. Juist dat uitgangspunt lijkt nogal eens te worden vergeten.

Met de idee van democratie zijn meerderheden en minderheden vrijwel als vanzelf gegeven. Unanimitieit is immers over het algemeen geen vereiste voor besluiten in een democratie en dat zou ook niet praktisch zijn (zie bijvoorbeeld de debatten hierover in de Europese Unie of die over de vijf permanente leden van de Veiligheidsraad). De meerderheidsregel brengt dus over het algemeen uitkomst, terwijl de gekwalificeerde meerderheid als de uitzondering op de regel geldt (bijvoorbeeld bij Grondwetsherziening). Deze constructie roept echter de vraag op naar de positie van de – al dan niet structurele – minderheid/minderheden in een democratisch bestel. In antwoord op deze vraag wordt vaak een onderscheid gemaakt tussen democratie en rechtsstaat, waarbij de democratie dan wordt begrepen als de uitdrukking van de volkswil, en de rechtsstatelijke waarden en grondrechten als een beperking daarop.⁸⁶ Anderen wijzen erop dat in de democratie-idee zelf een grens ligt besloten.⁸⁷ 'Meerderheidsbeslissingen moeten noodzakelijkerwijs de private autonomie van leden van de minderheid respecteren. Aan de vrijheid en gelijkheid mag niet geraakt worden, omdat daarmee aan een zinvol hedendaags begrip van democratie getornd wordt. Vandaar dat de slagzin die leert dat een democratie zich kenmerkt door de tolerante wijze waarop er met minderheden wordt omgegaan, [de] democratie vandaag de dag nog veel wezenlijker typeert dan het stellen

86 | M.C. Burkens e.a., *Beginnelsen van de democratische rechtsstaat. Inleiding tot de grondslagen van het Nederlandse staats- en bestuursrecht*, Alphen aan den Rijn: Kluwer, 2012.

87 | Zie bijvoorbeeld Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*. Amsterdam: Boom, 2001.

van de meerderheidsregel.⁸⁸ Met Pierre Rosanvallon, de recente winnaar van de Spinozalens, zouden we kunnen zeggen dat het doel van de democratie is om iedereen te dienen (en niet alleen de toevallige meerderheid). En dat is steeds moeilijker in een samenleving die vooral bestaat uit minderheden met schijnbaar tegengestelde posities.⁸⁹ Het maakt de vraag naar hoe de burger te betrekken of te organiseren in het collectieve proces van politieke meningsvorming – ten behoeve van het algemeen belang! – des te prangender.⁹⁰

Formele versus materiële democratie?

In het verlengde van de democratieopvatting dat de meerderheid rekening moet houden met de rechten en belangen van minderheden, wordt ook wel het onderscheid gemaakt tussen een formele en een materiële democratie. Bij een formele democratie staan de procedure, de democratische spelregels en het besluitvormingsproces centraal als voorwaarden voor democratie. Een materiële democratie stelt niet de *totstandkoming*, maar de *inhoud* van besluiten voorop. Besluiten moeten rechtvaardig zijn en beantwoorden aan fundamentele rechten en vrijheden van mensen. Afhankelijk van de democratieopvatting die men heeft kan men hierin een tegenstelling dan wel een onderlinge samenhang bespeuren. Wat ons betreft kunnen beide opvattingen echter niet los van elkaar worden gezien: formele en materiële democratie hebben uitdrukkelijk betrekking op elkaar. En dat is ook logisch, aangezien de democratische procedure steunt op premissen, opvattingen en intuïties die typisch zijn voor een materiële opvatting van democratie. Bij het formele kader past vandaag de dag een materiële politiek-sociale orde met een bepaald mens- en maatschappijbeeld, bijvoorbeeld over vrijheid, gelijkheid, tolerantie en ook minderhedenbescherming. De idee achter het vermelde onderscheid is dan dat de spelregels (de formele procedure) van de politieke democratie de vermelde premissen, opvattingen en intuïties moeten bestendigen en bevorderen.⁹¹ Het gaat om een middel-doelrelatie, en ook zo bekeken hebben democratie en rechtsstatelijkheid betrekking op elkaar.

Juist de maatschappelijke diversiteit maakt de discussie over de reikwijdte

88 | Adams 2006, pp. 46-47.

89 | P. Rosanvallon, *Democratie en tegendemocratie*, Amsterdam: Boom, 2012, p. 99. Zie ook de recensie van dit werk door Jozef Waanders in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012) (pp. 154-157). Amsterdam: Boom, 2012.

90 | Zie ook de bijdrage van Toon Braeckman in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 119-125, waarin de kwestie van de maatschappelijke verdeeldheid heel uitdrukkelijk wordt gethematiseerd.

91 | In gelijkaardige zin ook G.A. van der Wal, 'Formele en materiële democratie', in: F.C.L.M. Jacobs en A.W. Musschenga (red.), *De liberale moraal en haar grenzen. Recht, ethiek en politiek in een democratische samenleving*. Kampen: Kok, 1992, pp. 99-123.

van onze vrijheid, over de inhoud van het algemeen belang, en over wat tolerantie impliceert, des te belangrijker. Want ondanks de grote diversiteit aan levensbeschouwingen, levensstijlen, culturele gemeenschappen, machtscentra, kennisopvattingen, betekenisverleningen en gedragsmogelijkheden, hebben we onvermijdelijk nood aan een regelgevend raamwerk op basis waarvan we kunnen samenleven. Dat te vinden is een van de grote uitdagingen waarmee de democratie zich geconfronteerd weet! De Wachter heeft eens gesteld dat om een debat over de vrijheid te kunnen voeren er een sociale context moet zijn die dat debat mogelijk maakt.⁹² Dat betekent dat er minstens een discussie-traditie moet bestaan met interessante discussiepartners, en de mogelijkheid om te kiezen tussen verschillende waardevolle opties die steunen op bloeiende en mondige levensbeschouwingen. Het betekent ook dat er best opvoeding en menselijke wijsheid is, evenals morele ervaring die wordt herinnerd en doorgegeven. Het is daar dat er een taak ligt voor de overheid (onder meer in de garantie van een bloeiende onderwijscultuur), en het is een dergelijke veelvormige contextualiteit die door het publieke beleid gegarandeerd en aangemoedigd moet worden. Het gaat er dan om dat de overheid de voorwaarden schept waaronder mensen ondanks diversiteit toch gemeenschapszin kunnen ontwikkelen. De overheid moet de discussie over het 'goede leven' en de vrijheid daarom mogelijk maken en stimuleren, sociaal en politiek, en mag wat dat aangaat dus nooit afstandelijk zijn. Dit behoort tot de kerntaken van democratische politiek. En dit alles omdat de vrijheid immers geen waarborg voor een goed leven is; het is integendeel slechts een kans die wordt geboden, een kans die om voortdurende aandacht en onderhoud vraagt.⁹³ De verantwoordelijkheid voor de daadwerkelijke invulling van deze vrijheid ligt echter uiteindelijk bij de burger zelf, en daarmee zijn we weer terug bij civil society.

Perspectieven en uitdagingen

In de inleiding werd al gewezen op een aantal ontwikkelingen die de democratie onder druk zetten. De uitdaging bestaat erin een omgang te vinden met de spanningen die het huidige tijdsgewricht oproept. Daarvoor hebben we echter wel een beeld van democratie nodig, en zoals de reeds aangehaalde Lilla al zei: democratie is ook een politiek geloof geworden, en daardoor een haast betekenisloze term. Hoe daar een omgang mee te vinden?

Een eerste suggestie is om niet al te zeer te treuren over de bedenking van Lilla, maar die ook als een uitdaging te zien: de vereisten en de constituerende elementen van de democratie zijn namelijk niet scherp omschreven, maar steeds in wording en contextafhankelijk. En dat is ook logisch, want de maat-

92 | F. De Wachter, 'Politiek en het goede leven', in: B.J. De Clercq e.a. (red.), *De burger en zijn staat*. Leuven: Davidsfonds, 1998, p. 45.

93 | K. Raes, *Tegen betere wetten in. Een ethische kijk op het recht*. Gent: Academia Press, 1997, p. 35.

schappij waarvoor die democratie dient is aan verandering onderhevig. ‘Democratie is een eeuwig in twijfel trekken en zoeken naar het betere, en bij dit zoeken en streven zijn er uiteraard verschillende wegen die tot dit doel leiden’, schijnt F.D. Roosevelt ooit te hebben gezegd. Bovendien is het begrip democratie behalve een politiek systeem dat vele ladingen dekt, ook een streefmoraal (‘morality of aspiration’⁹⁴). Dat is niet zozeer een oudtestamentische moraal, maar een ideaal dat aanwezig is in de publieke en morele cultuur van een samenleving of groep, waarvan de voorstellingen verschillen en waaraan het praktisch handelen nooit helemaal tegemoet kan komen.⁹⁵ Democratie is geen alles-of-nietskwesitie, maar bestaat in vormen en stadia. Dat neemt natuurlijk niet weg dat diegenen die het woord democratie in de mond nemen er goed aan doen hun opvatting ter zake zo goed mogelijk te expliciteren.

Een tweede suggestie is dan om democratie minstens te zien als een politiek systeem dat in ieder geval draait om het scheppen van een vertrouwensrelatie tussen burger en overheid, en die dat doet door de burger ernstig te nemen en als focus van de besluitvorming (en dit in het licht van een conceptie van wat het algemeen belang vereist). Een dergelijke benadering kan een vruchtbare voedingsbodem vormen voor al de verschillende opvattingen en perspectieven die onder het democratiebegrip ressorteren. Dat is geldig voor opvattingen over directe en indirecte democratie, over vertegenwoordiging en representatie. Vertrouwen was noodzakelijk in ‘Athene’ toen, en in ‘Den Haag’ en ‘Brussel’ vandaag. Vertrouwen kan tot stand worden gebracht door de burger politieke macht te geven bij verkiezingen, door het debat aan te gaan over wat de publieke zaak en het algemeen belang vereisen, door het pluralisme van de samenleving serieus te nemen, en door de morele autonomie en de fundamentele gelijkwaardigheid van het individu te erkennen.

Sommige staatsrechtsdeskundigen stellen dat een referendum de ultieme methode is om vertrouwen te wekken; anderen zijn dan weer van mening dat de bemiddeling van het parlement altijd nodig is om tot vertrouwenwekkende maatregelen te komen; weer anderen gaan uit van een combinatie van beide. In dit verband breekt Rein Jan Hoekstra in CDV een lans voor het correctief wetgevingsreferendum en de herinvoering van een districtenstelsel.⁹⁶ Weer anderen wijzen erop dat globalisering de politieke macht ondermijnt en daardoor het vertrouwen van de burgers in de overheid. En volgens een heel aantal mensen kan de toekomst van de Europese Unie alleen maar democratisch ge-

94 | Het begrip is afkomstig van L.L. Fuller, *The morality of law*. New Haven: Yale University Press, 1969, pp. 5-6.

95 | Deze omschrijving steunt op de definitie van een ideaal door W. van der Burg, ‘Het belang van idealen. Een programmatische verkenning’, in: W. van der Burg en F.W.A. Brom (red.), *Over idealen. Het belang van idealen in recht, moraal en politiek*. Deventer: W.E.J. Tjeenk Willink, 1998, pp. 1-23.

96 | Zie het interview met Rein Jan Hoekstra in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 62-69.

garandeerd worden wanneer die Unie in staat is om met de burger in een relatie van vertrouwen te treden.⁹⁷ En wat te denken van de 'vermarkting' van de samenleving? Dat laatste is van belang aangezien het de aard van politieke machtsuitoefening drastisch verandert. Steeds vaker hebben niet alleen de (nationale) overheden en hun burgers en instellingen de feitelijke macht, maar ook (multinationale) ondernemingen. Die (internationale) economie kent echter geen burgers, slechts consumenten en hun markten. Barber wijst er in die context terecht op dat democratieën weliswaar belangstelling hebben voor markten, maar dat markten die belangstelling niet noodzakelijk hebben voor democratieën.⁹⁸ Of nog: wat te denken van de terugtred van het parlement als controlerende instantie, een ontwikkeling die wordt versterkt door een aantal ontwikkelingen die we heel algemeen als 'globalisering' zouden kunnen duiden? De democratie is sterk gegroeid met het ontstaan van, en verankerd in, de natie- of de stadstaat. Democratie, gemeenschap en een specifiek omgrensd gebied zijn in hun conceptualisering dan ook nauw met elkaar verbonden. De aard van de 'demos', de politieke gemeenschap, de definiëring van burgerschap, ideeën over zelfbestuur, vertegenwoordiging, verantwoording afleggen en transparantie, worden vrijwel exclusief geassocieerd met de instellingen van de natiestaat. En er is hier sprake van een wisselwerking, want de relatie tussen democratie en territorium is in de loop van de tijd versterkt door het toenemende gezag van die natiestaat.⁹⁹ Ook die relatie staat echter sterk onder druk. Hoe ermee om te gaan? En welke kansen biedt het internet in de context van democratisering?¹⁰⁰ Het zou al te hoogmoedig zijn te pretenderen dat we hier het antwoord op al deze vragen kunnen bieden. Desondanks kunnen we wel nadenken over een kader dat de democratediscussie vorm geeft, en onze suggestie is om dat te doen door de lens van de vertrouwensrelatie tussen burger en overheid.

Besluit: christendemocratische waarden en de democratie

Als het voorgaande juist is, hebben we alle reden voor een fundamentele herbezinning op de staat van de democratie, in het besef dat het gaat om 'werk in uitvoering'.¹⁰¹ Welke uitdagingen wachten ons, welke bedreigingen dienen zich aan, welke kansen liggen er? In de christendemocratie is historisch gezien

97 | Zie ook de bijdrage van Margriet Krijtenburg in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 101-111.

98 | B. Barber, *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books, 1995, p. 243.

99 | Aldus ook treffend P.B. Lehning, *De mondialisering van het lokale*. Dies-lezing Erasmus Universiteit Rotterdam 2001. Rotterdam: Erasmus Universiteit, 2001.

100 | Zie ook de bijdrage van Paul De Hert in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 92-100.

101 | Rosanvallon 2012.

sprake van wat men voorbehouden bij de democratie kan noemen. De christendemocratie stond daarin zeker niet alleen, getuige de kritische lijn die van de oudheid tot in de twintigste eeuw reikt. In de eenentwintigste eeuw lijkt deze notie van democratie als *limited government* niet aan belang te hebben ingeboet. Democratie en rechtsstatelijkheid hebben op elkaar betrekking: het recht dient democratisch gelegitimeerd te worden en de volkssoevereiniteit moet een rechtsstatelijke inkadering krijgen. De notie van *limited government* komt voor de christendemocratie daarin tot uitdrukking, dat de collectieve en institutionele dimensies van klassieke en sociale vrijheidsrechten, waaronder de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing, voluit worden erkend. Een christendemocratische visie op democratie volstaat aldus niet met een theorie over politieke instituties en hoe deze zich tot elkaar moeten verhouden,¹⁰² maar ziet juist ook de civil society als een essentiële buffer tussen burger en staat teneinde de vrijheid van minderheden te garanderen.

Kortom, en zoals reeds gezegd, de formele democratie berust op een materiële politiek-sociale orde met een bepaald mens- en maatschappijbeeld over onder meer vrijheid, gelijkheid, tolerantie en minderhedenbescherming. Deze waarden achter de democratische rechtsstaat zijn ons niet op een goede dag toegefallen, maar zijn de vrucht van een lange traditie en de rechtspolitieke uitdrukking van een historisch gegroeide cultuurconstellatie. Het christendom heeft aan deze ontwikkeling in de westerse cultuurgeschiedenis een belangrijke bijdrage geleverd. Het bouwwerk van onze grondrechten en kernwaarden, de erkenning van de menselijke waardigheid en het besef van persoonlijke verantwoordelijkheid steunen onder meer op de gedachte dat de mens is geschapen naar het beeld van God. Het is een prangende vraag welke gevolgen de erosie van het christendom heeft voor de instandhouding van de democratische rechtsstaat.¹⁰³ Vast lijkt in ieder geval te staan dat de democratische rechtsstaat leeft van voorwaarden die zijzelf niet kan garanderen. Het zoeken naar de (geestelijke) voorwaarden van de rechtsstaat is daarmee ongetwijfeld zinvol, maar tegelijkertijd is het onmogelijk in een neutrale rechtsstaat burgers (bij wet) voor te schrijven ook daadwerkelijk te geloven in die voorwaarden. Als de overheid dat namelijk zou doen, ontstaat het risico dat geestelijke vrijheden worden ondermijnd.

Heden ten dage staat de democratie als staatsvorm nauwelijks meer ter discussie, maar onmiskenbaar bevat de terughoudendheid (bij een, met het populisme versterkte meer ongeclausuleerde opvatting van democratie) wijze lessen. Men zou kunnen zeggen dat historische terughoudendheid en de

102 | Zie ook de bijdrage van Bart Fleuren in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 85-91.

103 | Zie ook de bijdrage van Bart Labuschagne in: Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 46-53.

nadruk op *voorbehouden* bij de democratie heeft geleid tot een democratie-opvatting waarin men oog heeft voor de *voorwaarden* voor de democratie, in de overtuiging dat het deze voorwaarden zijn die de vertrouwensrelatie tussen burger en overheid kunnen bestendigen of bewerkstelligen. In het voorgaande hebben we er al het een en ander over gezegd: naast voorbehouden bij een ongeclausuleerde democratie gaat het onder meer ook over een prominente rol voor civil society, en over een opvatting van tolerantie waarin men elkaar daadwerkelijk ziet staan.

De religieuze dimensie van democratie

Door Marin Terpstra

Religie, een woord dat oorspronkelijk ‘politiek bindmiddel’ betekent, maakt een wezenlijk onderdeel uit van het politieke stelsel. De democratie als cultus is de gezamenlijke viering van de toewijding van mensen aan de publieke zaak. Zo is de houding van dienstbaarheid, van een mens die getrouw de publieke ordeningen volgt (integriteit, respect voor de wet, oog voor het algemeen belang, openheid), een wezenlijk religieus aspect van de politieke orde. De democratie als politiek bindmiddel staat echter wel onder druk. Er moet immers iets gebonden worden, wat niet uit zichzelf verbonden is.

De ‘gelovige’ democraat buigt nederig het hoofd wanneer de stem van het volk geklonken heeft. De democraat in hart en nieren stelt alles in het werk om in zijn politieke optreden de publieke zaak te behartigen en zijn toewijding aan de grondbeginselen van de democratie te belijden. Democratische politiek is méér dan het omzetten van eigen programmapunten in beleid ten koste van de programmapunten van anderen. Maar kan men wel op ‘gelovige’ wijze democraat zijn? En zo ja, wat is dat dan voor een geloof of religieuze houding? En zo nee, wat betekent dat dan voor onze opvatting van democratie? Mijn stelling zal zijn dat we weliswaar allemaal bekennende democraten zijn, maar in ons denken, spreken en handelen veelal zondaars en kettters. We nemen het niet zo nauw met de leer, geven er graag onze eigen uitleg aan, en zetten onze zin door, ook als dit niet helemaal ‘democratisch’ is. Wat dat betreft is er niets nieuws onder de zon in het democratische geloof. Zo was het ook in het christendom, dat eeuwenlang de overheersende godsdienst was.

Democratische religie volgens Rousseau

Rousseau vatte de uitoefening van de volkssoevereiniteit door de burgers op als het tot spreken brengen van de algemene wil, maar zag het mislukken van de democratie in het onvermogen van de burgers om dit te doen. In plaats van de algemene wil kwam alleen een veelheid van bijzondere willen tevoorschijn. De een wil dit, de ander dat: de arena van strijdende partijen die vervolgens een meerderheid zoeken en aldus de macht de doorslag laten geven – de steeds wisselende ‘balans van politieke en maatschappelijke krachten’ (zoals Rawls het omschrijft). Het wezenlijke probleem van de democratie is de partijdigheid die de vorm aanneemt van een politieke partij. Hoe kan deze partij democratisch genoemd worden? Sommige partijen beweren in hun naamgeving voor democratie te zijn of democratisch gezind te zijn, wat zowel ten onrechte suggereert dat andere partijen dat niet zijn, als ten onrechte suggereert dat

deze partij niet partijdig is maar het volk representeert. Democratische politiek vereist dat het volk de soevereine macht krijgt. Geen enkele partij, als uitdrukking van de verdeeldheid van de burgers over de vraag wat het volk wil, kan aanspraak maken op het recht om het volk *als geheel* te vertegenwoordigen. Als men het volk wil vertegenwoordigen – en dat is wat de volksvertegenwoordiging moet doen – moet men het volk als geheel vertegenwoordigen maar tegelijk het onderscheid met het volk benadrukken. Het volk blijft een transcendente grootheid die zich in verkiezingen laat horen, en er daarna het zwijgen toe doet. De verzameling van burgers zijn *niet* het volk, en dus leveren opiniepeilingen ons *niet* de stem van het volk. Het democratische ritueel – aldus nog steeds Rousseau – stelt dat de burgers bij verkiezingen de stem van het volk tot spreken brengen. De rest is *uitleg* van het Woord dat het Volk gesproken heeft, niet dat Woord zelf. De partij daarentegen moet zich dus als *democratische* partij opvatten als deel van de volkswil, als onderdeel van de verdeeldheid van de burgers over de vraag wat het volk wil. Partijen hebben echter de neiging hun inbreng op te vatten als de vertegenwoordiging van *andere* soevereine instanties: economische groei, solidariteit, de echte Nederlander, de gemeenschap, christelijke beginselen, de vrijheid, enzovoort. Dat doen zij uiteraard omdat burgers – in hun hoedanigheid van uitleggers van wat het volk wil – menen dat het volk deze waarden of zaken wil bevorderen. Het gevaar voor de democratie is echter dat deze waarden of zaken in de plaats komen van de volkssoevereiniteit. De oplossing daarvan lijkt te zijn om deze waarden of zaken te privatiseren, als persoonlijke mening op te vatten. Daarmee privatiseert men echter de publieke zaak zelf.

Beschrijven we de democratie als een politiek stelsel op deze manier, dan heeft ze duidelijk religieuze aspecten. Democratie neemt bij Rousseau de plaats in van theocratie. Dat betekent dat democratische overtuigingen en praktijken getuigenis afleggen van een betrekking tot een *transcendente* grondslag, maar nu, in plaats van 'God', is dat 'het Volk'. Het volk is dan voor het politieke handelen een onaantastbare grootheid, die geëerbiedigd dient te worden. Dat betekent enerzijds dat de rechten van het volk erkend worden, en anderzijds dat het volk als soeverein optreedt en als zodanig een plaats moet krijgen in het politieke bestel en zijn besluiten. De *demologie* (die de theologie vervangt) leert ons dat het Volk bestaat én tot ons spreekt. We menen te weten dat het Volk huist in de harten van de burgers en tot spreken gebracht wordt bij de verkiezingen – daar weerklinkt de stem van het Volk. Helaas is die stem verdeeld en vraagt het hogepriesters om het orakel te ontcijferen. Vaak zegt het volk, opgezweept door de predikers die in verkiezingstijd door het land trekken, dat zowel A als niet-A moet gebeuren. Of wat prozaïscher uitgedrukt: ongeveer de helft zegt A (niet-B), ongeveer de andere helft B (niet-A). Men kent inmiddels het resultaat. Wat daar ook mee gedaan wordt door de uiteindelijke regeringspartijen, de uitspraak van het Volk blijft staan tot de volgende raadpleging.

Democratie als politiek bindmiddel, oftewel *religio*

Waarom houden we dit in stand? De ordening van de democratische legitimiteit van rege-ringsbeleid (de kringloop van verkiezingsstrijd, verkiezingen, uitslag, vorming volksvertegenwoordiging, vorming regering en weer van voren af aan), het hele ceremonieel of de hele cultus van de democratie,¹⁰⁴ maakt een samenleving tot een politieke gemeenschap met een bepaalde *vorm*. Het is goed eraan te herinneren dat dit de oorspronkelijke betekenis van het woord *religio* is: de rituele omgang met de goden die een vast onderdeel was van de Romeinse politieke besluitvorming. Het christendom heeft die rol vervuld in de middeleeuwen, het absolute koningschap in de vroegmoderne tijd, de democratie sedert pakweg twee eeuwen. Het gaat vandaag om de rituele omgang met het Volk. Wanneer een redactioneel commentaar¹⁰⁵ op het congres van het CDA schrijft dat ‘religie als politiek bindmiddel’ uiteindelijk tekortschiet, is ten onrechte religie en het geheel van de christelijke kerken in Nederland vereenzelvigd. De oorspronkelijke betekenis van *religio* is namelijk niets anders dan politiek bindmiddel! Dat is vandaag de dag inderdaad niet het christendom, maar de democratie.

De democratie als *religio*, als cultus, of als politiek bindmiddel, staat echter wel on-der druk – maar men kan gerust zeggen dat dat voor elk politiek bindmiddel geldt. Er moet immers iets gebonden worden, wat niet uit zichzelf verbonden is. Er zijn ook ‘centrifugale’ krachten die tot ontbinding neigen: bijzondere belangen, strijdige overtuigingen, partijdige gezichtspunten of oplossingen – en zoals aan het slot van dit verhaal zal blijken: andere kandidaten die een bindende kracht kunnen zijn. Politiek bindmiddel is eenvoudig gezegd datgene wat een verdeelde samenleving weerhoudt van een burgeroorlog. Dat klinkt voor Nederlandse begrippen wat al te dramatisch, maar wie de Nederlandse politieke verhoudingen vergelijkt met die in vele andere landen in de wereld, moet zich afvragen waar dat verschil vandaan komt. De bestendigheid van een politiek bestel hangt af van de *afstand* die het politieke handelen houdt van de mogelijkheid van burgeroorlog, of anders gezegd: de mate waarin politiek handelen van alle partijen het onwaarschijnlijk maakt dat hun strijd in een burgeroorlog ontaardt. Dat is de inzet van de vraag die John Rawls al eens stelde: ‘How is it possible for citizens of faith to be wholehearted members of a democratic society who endorse society’s intrinsic political ideals and values and do not simply acquiesce in the balance of political

104 | Zie hoofdstuk 2 van mijn boek *Democratie als cultus* (Amsterdam: Boom, 2011).

105 | *NRC Handelsblad*, maandag 29 oktober 2012, p. 2: ‘Niettemin is een kleine positie voor het CDA in Nederland niet onlogisch. De radicale ontkerkelijking heeft structurele electorale gevolgen; kiezers luisteren gelukkig niet meer naar pastoor of dominee bij het bepalen van hun stem. Uiteindelijk schiet religie als politiek bindmiddel tekort.’ De vraag is dan: naar wie luisteren de kiezers dan wel? Zijn er andere stemmen dan die van pastoor en dominee die het waard zijn gehoord te worden? Of luistert de burger helemaal niet meer?

and social forces?’¹⁰⁶ We kunnen, gezien onze geschiedenis, in ieder geval hier enigszins gerust zijn: we zijn overgevoelig voor conflict en zoeken graag wegen om ernstige geschillen te vermijden of te omzeilen.

In dat opzicht zou ik durven beweren dat de laatste verkiezingsuitslag en de daaropvolgende regeringsvorming een stap in de richting van het herstel van de democratie als politiek bindmiddel zijn geweest. De afgelopen tien jaar kenmerkten zich door een neiging om delen van de bevolking af te schrijven (moslims, de ‘linkse kerk’, aanhangers van de solidariteitsgedachte), en klonken er geregeld triomfantelijke kreten wanneer een kleine meerderheid zijn zin kon doordrijven ten koste van een grote minderheid, en werd het bovendien populair vooral namens een vermeende meerderheid minderheidsgroepen in de hoek te drijven. ‘Elkaar iets gunnen’ en ‘bruggen bouwen’ klinkt in dit opzicht een stuk beter, alhoewel we natuurlijk moeten afwachten of de verkondigers van deze mooie beginselen hun woorden ernstig nemen.¹⁰⁷ Democratische politiek bestaat in de kern van de zaak in collectieve besluitvorming die zo veel mogelijk recht doet aan het *geheel van het volk*, zelfs of juist daar waar het volk verdeeld is. Democratische besluitvorming vereist van de politieke leiders het vermogen om zich in de gezichtspunten van *alle* partijen te verdiepen en te onderzoeken wat de kern van waarheid is die daarin schuilgaat. Iedere doorgewinterde neoliberal, overtuigd dat de vrije markt de meeste rijkdom voortbrengt, moet in staat zijn in te zien dat diezelfde vrije markt een prijs heeft. Mensen die dat niet verdienen worden er het slachtoffer van – om nog maar te zwijgen van de leefomgeving of geestelijke waarden. Het omgekeerde geldt net zo goed. Wie voor gemeenschap of solidariteit is, zal ook iets moeten begrijpen van het vrijheidsverlangen van mensen. Democratische politici moeten het volk als geheel dienen, met volle overtuiging, en dat vereist een inspanning om de eigen partijdigheid te overwinnen. Het werkelijke probleem van de democratie, dat wil zeggen van de *politieke vertegenwoordiging* van het volk als geheel, kortweg volksvertegenwoordiging, is het bestaan van *partijorganisaties*.

106 | John Rawls, ‘The idea of public reason revisited’, *The University of Chicago Law Review* 64 (2007), nr. 3, p. 781.

107 | In het debat in de Tweede Kamer op 31 oktober over het verslag van de informateurs blijkt ook een gevaarlijke kant aan deze verzoenende taal: de oppositiepartijen hebben de grootste moeite zich hier-toe te verhouden behalve door zuur op te merken dat ze niet worden gehoord, dat hun niets wordt gegund, dat er geen bruggen in hun richting gebouwd worden. Helemaal geloofwaardig klinkt dat niet, aangezien ze op de plaats van een toekomstig kabinet nauwelijks tot een ander vergelijk zouden kunnen komen. Een regering die probeert recht te doen aan alle partijen en zelfs beweert dat te doen, maakt elke tegenspraak problematisch. Spreken in naam van de publieke zaak is iedere partij relatief en haar een plaats toewijzen. De kritische vraag blijft derhalve altijd overeind welke mogelijkheden er zijn om aan iedere partij recht te doen. Is er, gegeven een bepaalde verscheidenheid aan standpunten, slechts één evenwichtig vergelijk denkbaar?

Het probleem van de partijdigheid: kan men twee heren dienen?

Het volk is verdeeld. De stem van het volk vertelt vele en vaak tegenstrijdige verhalen. Het is geen probleem als deze verscheidenheid en verdeeldheid in de politieke arena verschijnt als een bonte verzameling partijdige standpunten. Het is echter de taak van de volksvertegenwoordiging om van al deze stemmen een voor alle partijen zo aanvaardbaar mogelijk geheel te maken. De vroege voorstellen voor een democratisch politiek bestel zijn altijd uitgegaan van deze idee: de burgers kiezen andere burgers die zij geschikt en bereidwillig vinden om het algemeen belang, de publieke zaak, het welzijn van het volk te dienen. Partijvorming is echter onvermijdelijk gebleken: organisatorische verbanden voor burgers die de publieke zaak willen dienen en bepaalde gezichtspunten vertegenwoordigen waren als ondersteuning nodig. Partijen zijn echter een eigen leven gaan leiden, ten koste van de oorspronkelijke idee van democratie. Mensen die in een politieke partij actief zijn en daarin zelfs hun brood verdienen en op een mooie loopbaan zinnen, krijgen de neiging om hun partij belangrijker te vinden dan het lot van de rest van de wereld. De mens is een zondaar, ik zei het al. Het gelamenteer van een politieke partij over achtereenvolgende verkiezingsnederlagen getuigt in dit opzicht van een verzwakt geloof in de democratie. Het lijkt alsof men niet wil aanvaarden dat het volk blijkbaar in meerderheid iets anders wil, en alsof men ondanks dat in het eigen gelijk blijft geloven. Alle politieke partijen hebben of krijgen de neiging om zich meer zorgen te gaan maken over hun eigen voortbestaan en hun machtsbasis, dan over de democratie zelf. Ik ben het dan ook met de socioloog Willem Schinkel eens dat een politieke partij op zoek naar ideeën en een identiteit een ongerijmdheid is. Er zijn eerst ideeën en dan partijen, niet omgekeerd.¹⁰⁸ Deze partijdige neiging leidt, tot het uiterste doorgedacht, juist in de richting van een burgeroorlog. De 'gelovige' democraat is echter alleen *principieel* in de aanloop naar de verkiezingen: daar past de politieke retoriek van het grote gelijk en de polemiek tegen de rampzalige voorstellen van andere partijen. De democratie draait echter niet om gunstige verkiezingsuitslagen voor partijen, maar om het laten weerklinken van de stem van het volk. Wanneer men dat niet ziet, is men geen democraat!

Maar is de democratie wel de *ware* religie? Dat is geen onbelangrijke vraag, aangezien er troonpretendenten voor de soevereine macht zijn. Het klassieke probleem of men God meer moet dienen dan de Vorst (het christelijke voorbehoud bij staatsdienst), keert hier in een andere vorm terug. Is het Volk wel de heilbrengende godheid die wij moeten dienen boven alles, wiens Algemene Wil alle bijzondere willen moet doen verstommen? Moeten wij niet de (christelijke, joodse, islamitische of andere) God nog meer dienen dan het

108 | Willem Schinkel, *De nieuwe democratie. Naar andere vormen van politiek*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2012.

Volk? Kan het Volk in werkelijkheid niet voor de 'antichrist' staan, is democratie niet een vorm van afgoderij? Of is 'de markt' niet eigenlijk de werkelijke soeverein, zodat de financiële technocraten, die de ondoorgrondelijke wegen van de markt kennen, de macht moeten overnemen van het volk, wanneer dit onvoldoende inzicht blijkt te hebben in het functioneren daarvan (dat wil zeggen de goddelijke stem niet weet te ontcijferen, maar als het dolende volk van Israël in de woestijn in grote vrees geraakt; Exodus 20: 18-19)? Of wat als het ecologische systeem van de aarde uiteindelijk het laatste oordeel velt, maar de gelovigen in het Volk, in de Markt, in de ene ware God daar blind voor zijn en de tekenen niet willen verstaan? Deze vragen roepen een aanmerkelijk gecompliceerder beeld op. We verlaten het eenvoudige monotheïstische model van de democratie, waarin de stem van het Volk de plaats heeft ingenomen van de zich in het Woord openbarende God. Er zijn vele goden. Het polytheïstische landschap verstoort de eenvoudige democratische orde: binnen de democratie *dienen* politiek betrokken burgers andere soevereinen dan het Volk.

De publieke zaak: niet alleen algemeen belang, maar ook: gedeeld vertrouwen

We raken hier wellicht de kern van de zaak en van de politieke constellatie waarin we ons bevinden. Politiek is niet simpelweg dat wat gebeurt wanneer mensen hun belangen op collectief vlak proberen veilig te stellen. Politiek gaat ook niet simpelweg over het invoeren van regels die vanuit welbegrepen eigenbelang een waarborg kunnen bieden voor het behartigen van de eigen belangen. Zou het daarbij blijven, dan zouden we geen politieke gemeenschap zijn, maar een meer of minder geregelde markt (uitwisseling van goederen en diensten). Een samenleving behoeft een bepaald *vertrouwen* tussen mensen, en vertrouwen kan alleen ontstaan door vertrouwdheid met het leven van anderen. Op kleine schaal ontstaat dat vertrouwen vanzelf in de dagelijkse omgang van mensen – en daar kan het ook ernstig verstoord raken. Gezamenlijke besluitvorming op grotere schaal is echter evenmin mogelijk zonder vertrouwen. Ik hoef hierover niet uit te wijden. Waar het hier om gaat is dat de vorming van vertrouwen in gezamenlijke besluitvorming van de politiek actieve burgers vraagt de publieke zaak te dienen. De houding van *dienstbaarheid*, van een mens die getrouw de publieke ordeningen volgt (integriteit, respect voor de wet, oog voor het algemeen belang, openheid, fatsoenlijk gebruik van macht, enzovoort), is een wezenlijk religieus aspect van de politieke orde, of van welke maatschappelijke ordening dan ook. Men kan niet ongestraft blind blijven voor dit religieuze aspect.

Tegelijk kennen mensen in een *liberale* democratie een grote vrijheid, wat betekent dat zij tot op zekere hoogte heer en meester zijn over hun eigen dienstbaarheid (hoe paradoxaal dat ook moge klinken). Er is ruimte voor

mensen om uit te maken welke 'god' zij willen dienen, dat wil zeggen hoe zij gestalte willen geven aan een maatschappelijke verantwoordelijkheid, een verantwoordelijkheid om zorg te dragen voor het grotere geheel. Ieder verstandig mens weet dat geen enkele samenleving een hoge graad van leefbaarheid bereikt, zonder de inspanning en inzet van mensen die zich wijden aan belangrijke taken – of dat nu vrijwilligerswerk is of een rol in maatschappelijke en politieke functies. Het religieuze aspect van een samenleving is dat deze toewijding aan 'de publieke zaak' op kleine of grotere schaal zichtbaar, de waardering daarvoor in allerlei vormen kenbaar wordt gemaakt. Tegelijk moet deze dienstbaarheid een open karakter hebben. Geen enkel deel van de samenleving, geen enkele partij, geen enkel gezichtspunt, kan het alleenrecht opeisen om vast te leggen wie of wat wij moeten dienen. Dat die *toewijding* aan de publieke zaak er moet zijn, staat buiten kijf. Er moet dus een tussenweg worden gevonden tussen deze noodzaak en het open karakter ervan. Het gevaar van openheid alleen is duidelijk: het wordt *onverschillig* waarin mensen geloven en waarvoor zij zich willen inzetten. Ieder moet zijn of haar 'ding' doen. Deze 'vrijheid, blijheid' bergt het gevaar in zich de religieuze dimensie van de samenleving te ondermijnen, net zoals een meedogenloos behartigen van eigen belangen dat doet, of het zich vastbijten in het eigen gelijk. Dat religie geen privé-zaak behoort te zijn, betekent dus niet dat een *bepaalde* religieuze overtuiging het recht moet hebben zich publiek te uiten, maar dat *religie* zelf een wezenlijk onderdeel is van het politieke stelsel. De democratie als cultus is de gezamenlijke viering van de toewijding van mensen aan de publieke zaak. De democratie vraagt om een taal die recht doet aan deze gewijde zaken.

De civil society als oefenplaats voor democratisch burgerschap

Door Emma Cohen de Lara

Een bloeiende civil society is van vitaal belang voor de gezondheid van de vertegenwoordigende democratie in een land. De negentiende-eeuwse denker Alexis de Tocqueville heeft dat overtuigend aangetoond. Hoe meer de burger zich mengt in sociale verbanden, hoe beter hij de vaardigheden, kennis, betrokkenheid en gevoelens van solidariteit ontwikkelt. Daarmee zou de burger beter voorbereid zijn op het politieke keuzemoment tijdens de verkiezingen, en zouden deze verkiezingen wel eens minder op een Idols-aflevering kunnen gaan lijken.

Het leek bijna op een aflevering van *Idols*, de afgelopen landelijke verkiezingen van september 2012. De burger zag de verkiezingen op het laatste moment als een tweestrijd tussen de VVD en de PvdA, een tweestrijd die zo ook gepresenteerd werd door de media. De spannende race eindigde in een overweldigende groei aan stemmen voor de sociaaldemocraten, die enkele maanden eerder nog op verlies stonden in de peilingen. Verkiezingen als een populariteitswedstrijd tussen twee lijsttrekkers en de spannende vraag of Mark Rutte of Diederik Samsom de meeste stemmen zou trekken heeft een aanzienlijk deel van de Nederlandse bevolking bewogen voor de één of voor de ander te stemmen. De polarisatie is inmiddels weer bijgetrokken en in de huidige peilingen doen ook andere partijen goed mee. De afgelopen verkiezingen leveren echter wel vragen op over de verwachtingen en eisen die worden gesteld aan de burger door het systeem van de vertegenwoordigende democratie.

In onze moderne samenleving worden verkiezingen gezien als een belangrijk moment waarop de democratie gestalte krijgt. Het is allang bekend dat directere vormen van democratie in een moderne samenleving wel nastrevenswaardig, maar in de praktijk niet goed te verwerkelijken zijn. De moderne burger is immers te druk met eigen verantwoordelijkheden ten opzichte van werk, gezin en andere bezigheden die meer op het privéleven betrekking hebben. Bovendien is de schaal van de moderne samenleving vaak te groot om directe democratie een haalbare optie te laten zijn. Het oude Athene, waar de stadsburger op verschillende momenten een diverse reeks aan publieke en politieke verantwoordelijkheden op zich nam als stadswacht, jurylid, deelnemer aan de volksvertegenwoordiging, lid van een rekenkamer, enzovoort, heeft in de moderne samenleving aan relevantie verloren. De moderne burger wordt geacht zijn politieke betrokkenheid hoofdzakelijk te tonen tijdens het moment van de verkiezingen.

Aangezien de verkiezingen een van de weinige momenten zijn voor de politieke betrokkenheid van de gewone burger, rijst de vraag hoe de burger dit moment optimaal kan benutten. Wat stelt de burger in staat om een goed geïnformeerde en betekenisvolle stem uit te brengen? Wat heeft de burger nodig om – op die momenten dat zijn politieke betrokkenheid telt – een wijze keus te maken? Ons stemrecht is verankerd in artikel 4 van de Grondwet, maar de meeste mensen zijn het erover eens dat in een gezonde democratie de uitoefening van het stemrecht niet louter een recht of een formaliteit is, maar dat dit moment aan betekenis wint zodra de burger op een geïnformeerde wijze richting probeert te geven aan de politiek. Het gaat hierbij dus niet om het formele kader, maar om de materiële invulling van het kiesmoment in een vertegenwoordigende democratie. Voor het gemak noem ik dit moment, en andere momenten waarop de burger actief participeert in de politiek, democratisch burgerschap. Deze term refereert dus aan een vorm van burgerschap die wordt uitgeoefend tijdens de belangrijke momenten van politieke participatie in een vertegenwoordigende democratie.

In de beantwoording van de vraag over wat de burger in staat stelt om een betekenisvolle stem uit te brengen tijdens de verkiezingen ligt een belangrijke bijdrage van het christendemocratische gedachtegoed. Ik wil het in dit artikel hebben over het verband tussen enerzijds democratisch burgerschap en anderzijds het bestaan van civil society. Met de term civil society wordt bedoeld op de laag van de samenleving tussen staat en individu waarin de burger sociale verbanden aangaat en een belang dient dat het eigenbelang overstijgt. Dergelijke verbanden hebben niet primair een politiek doel en zijn ook niet primair gericht op winst. Deze verbanden behoren tot de samenleving maar zijn geen onderdeel van de staat of van de marktsector.¹⁰⁹ Ze hebben veeleer een sociaal, cultureel of spiritueel doel. Tot civil society behoren de voetbalvereniging, de buurtvereniging, de fanfare, de kerk, scholen, en ga zo maar door. Nederland kent nog steeds een groot aantal verenigingen en groeperingen die passen in de definitie van civil society.

Ter bestudering van het verband tussen democratisch burgerschap, gedefinieerd als de uitoefening van burgerschap tijdens momenten van politieke betrokkenheid, zoals in het stemhokje, en civil society, roep ik een argument ter herinnering van de negentiende-eeuwse denker Alexis de Tocqueville (1805-1859). Tocqueville maakte een expliciet onderscheid tussen de politieke participatie van de burger in affaires van de staat en de betrokkenheid van burgers in de gemeenschap en in associaties.¹¹⁰ Dit onderscheid is niet hiër-

109 | Zie hierover ook Govert Buijs, die schrijft over de 'vergiftiging' van maatschappelijke organisaties door de markt en de overheid: Govert Buijs, 'Oude tradities bieden nieuw ABC voor het middenveld', in: Marcel ten Hooven e.a. (red.), *Voorbij de crisis* (CDV Winter 2009). Amsterdam: Boom, 2009, pp. 150-166.

110 | Alexis de Tocqueville, *Over de democratie in Amerika*. Rotterdam: Lemniscaat, 2011 [1840], p. 545.

archisch – het één is niet beter dan het ander – maar conceptueel. Tocquevilles argument was dat de burger in sociale verbanden, waarbij het gaat om verbanden zoals de kerk of de voetbalvereniging, bij uitstek op kleine schaal de vaardigheden, kennis, betrokkenheid en gevoelens van solidariteit ontwikkelt die uiteindelijk van belang zijn tijdens de spaarzame momenten van politieke betrokkenheid van de burger, bijvoorbeeld tijdens de verkiezingen. Civil society – of wat Tocqueville zelf ‘secundaire machten’ noemde¹¹¹ – vormt hiermee een belangrijke, misschien zelfs onmisbare, oefenplek voor democratisch burgerschap.

Civil society en democratisch burgerschap

De aristocraat Alexis de Tocqueville reisde in de jaren dertig van de negentiende eeuw naar Amerika, omdat hij nieuwsgierig was naar de democratie als samenlevingsvorm en dacht dat zijn eigen land, Frankrijk, waar de democratie van recente datum was, hier lessen uit kon trekken. De Amerikanen hadden volgens Tocqueville de wonderlijke neiging zich voortdurend te verenigen en groeperingen te vormen rondom de belangrijkste en ook rondom de futielste doelen. Of het nu ging om een buurtfeest, het bouwen van een kerk, het inrichten van een openbare bibliotheek, het oprichten van een school, of zelfs het stichten van een ziekenhuis of een gevangenis, de Amerikanen grepen volgens Tocqueville niet zozeer naar de overheid – die in de negentiende eeuw immers ver te zoeken was in de uithoeken van de Verenigde Staten – maar naar elkaar. Dit was een essentieel verschil met Europa, waar men bijna automatisch een beroep deed op de overheid of de hogere klasse: ‘Daar waar u in Frankrijk aan het hoofd van een nieuwe onderneming de staat en in Engeland een edelman ziet staan, kunt u erop rekenen in de Verenigde Staten een associatie aan te treffen.’¹¹²

Tocqueville was overtuigd van het belang van een dergelijk zelforganiserend vermogen in een gezonde democratie. De eerste, en belangrijkste, reden was dat deze associaties de individualisering tegen zouden gaan, evenals de gevoelens van onmacht bij een groot deel van de bevolking die daaraan gepaard gingen. In een moderne samenleving, aldus Tocqueville, zijn mensen geneigd zich steeds meer terug te trekken in een kleine cirkel van familie en vrienden, in plaats zich te mengen in zaken die de gemeenschap aan-gaan. Om een gemeenschappelijk doel te bereiken hebben burgers elkaar echter nodig. In een democratie zijn er maar weinig individuen in de samenleving die zo rijk en machtig zijn dat ze in hun eentje een verschil kunnen maken. Zodra de burger verbanden met anderen aangaat, leert hij zijn hart te verruimen en ervaart hij de verbondenheid met zijn medeburgers. Hij leert dat hij ‘niet zo

111 | Tocqueville 2011, p. 723.

112 | Tocqueville 2011, p. 545.

onafhankelijk van zijn medemensen is als hij aanvankelijk dacht, en dat hij, om hun steun te verwerven, hen dikwijls moet bijstaan'.¹¹³ Dit is een mooie vertaling van wat wij nu het relationele mensbeeld noemen. Tocqueville dacht dat er een vormende werking uitging van de betrokkenheid bij een publieke zaak. 'Eerst bekommert men zich om het algemeen belang uit noodzaak, daarna uit keuze; wat berekening was wordt instinct, en door te werken aan de welstand van zijn medeburgers, wordt dienstbaarheid uiteindelijk een gewoonte en iets wat men graag doet.'¹¹⁴ Met andere woorden, door zich te verenigen met medeburgers ontwikkelt het individu gevoelens van solidariteit en loyaliteit, en wordt de burger gedwongen zijn eigen wereldje te verlaten en breder te denken en te voelen dan hij van nature geneigd is te doen. Dergelijke gevoelens van betrokkenheid en solidariteit zijn uiteindelijk van belang bij de politieke keuze voor een vertegenwoordiger, waarbij het immers gaat om vertegenwoordigers die niet een privébelang dienen maar een belang dat vaak de samenleving in haar geheel aangaat.

De tweede reden waarom associaties een belangrijke oefengrond vormen voor democratisch burgerschap is dat dergelijke verbanden de burger in staat stellen te leren wat het betekent om besluiten te nemen in het kader van een publiek belang, en dit doen in een kleinschalige en laagdrempelige context. Dergelijke overzichtelijkheid is volgens Tocqueville essentieel. De belangen van verenigingen zijn publiek, in die zin dat ze het eigenbelang ontstijgen, maar ze zijn tegelijkertijd ook concreet en overzichtelijk. De burger in een democratie is, volgens Tocqueville, niet snel geneigd een visie te ontwikkelen over grote politieke vraagstukken, maar wel degelijk in staat om op kleine schaal na te denken en betrokken te zijn bij een buurtbelang. Tocqueville omschrijft het als volgt: 'Men leidt een man moeilijk van zijn persoonlijke beslommingen af om hem belangstelling in te boezemen voor het lot van de hele staat, omdat hij niet goed inziet welke invloed het lot van de staat op zijn eigen lot kan uitoefenen. Maar als er een pad over zijn grond moet worden aangelegd, dan ziet hij in één oogopslag een verband tussen deze kleine publieke zaak en zijn grootste privé-zaken, en ontdekt hij het nauwe verband tussen persoonlijk en algemeen belang, zonder dat men het hem hoeft te tonen.'¹¹⁵ Associaties stellen de individuele burger in staat te begrijpen wat het betekent om een organisatie te bedrijven die gericht is op een publiek belang, en alle keuzes die hierbij gemaakt moeten worden. Of het nu gaat om een voetbalvereniging of een roeivereniging, deze keuzes variëren van het inzetten van leden voor de bardienst, het aantrekken van sponsors, het organiseren van wedstrijdschema's, de omgang met de media, het onderhoud van het gebouw, en de onderhandeling en besluitvorming tussen de leden onderling over deze keuzes. In de meeste associ-

113 | Tocqueville 2011, p. 541.

114 | Tocqueville 2011, p. 544.

115 | Tocqueville 2011, p. 543.

aties worden dergelijke taken belangeloos uitgevoerd door de leden zelf. Een vereniging geeft de burger, met andere woorden, inzicht in en ervaring met het besturen van een organisatie gericht op een publiek goed, en op kleine schaal.

Volgens Tocqueville zijn deze vaardigheden, ervaringen, en het inzicht dat hiermee gepaard gaat, cruciaal in een democratie. Hoe meer taken de burger overlaat aan de overheid, hoe afhankelijker de burger wordt van de overheid en, als gevolg, hoe moeilijker het is om een kritische keuze uit te oefenen op het moment dat de burger gebruik kan maken van zijn stemrecht. En, omgekeerd, hoe minder de burger afhankelijk is van de overheid, en hoe meer taken hijzelf uitvoert in verband met anderen, hoe beter de burger begrijpt wat 'regeren' of 'besturen' betekent. Dit geldt met name voor verenigingen, waarbij de consequenties van goede – en verkeerde – keuzes ook gevolgen hebben voor de verenigingen zelf, met name in financieel opzicht. Hoe beter de burger zelf begrijpt – gebaseerd op ervaring – wat het betekent om een verband te besturen dat een publiek belang tot doel heeft, hoe groter de kans dat de burger een geïnformeerde en betekenisvolle stem kan uitbrengen tijdens de verkiezingen voor politieke vertegenwoordigers die het land moeten besturen. Tocqueville formuleerde het als volgt: 'Het is inderdaad moeilijk te begrijpen hoe mensen die volledig hebben afgezien van de gewoonte om zichzelf te leiden, erin zouden kunnen slagen de juiste mensen te kiezen die hen moeten leiden; en het is ondenkbaar dat er ooit een liberaal, energiek en wijs staatsbestuur kan voortkomen uit verkiezingen bij een volk van dienaren.'¹¹⁶ Of, om het positief te formuleren, we kunnen stellen dat burgers die – ook al is het op de kleine schaal van de buurt of de voetbalvereniging – zichzelf besturen, beter in staat zijn om periodiek mensen te kiezen die geschikt zijn om het land te besturen of, indien nodig, vertegenwoordigers weg te stemmen als ze het land slecht besturen.

Christendemocratie

Het is anachronistisch om te stellen dat Alexis de Tocqueville een christendemocratische denker is. Bovendien hebben ook andere ideologieën hem als een belangrijke bron van inspiratie gezien.¹¹⁷ Wel is het zo dat de christendemocratie goed aansluit bij het gedachtegoed van Tocqueville, namelijk vanwege het relationele mensbeeld dat de christendemocratie in haar huidige vorm vooropstelt. Dit mensbeeld gaat ervan uit dat de mens pas in gemeenschap met anderen tot volle ontplooiing kan komen. Deze gemeenschap is vaak het gezin, de school, de buurt, de kerk, de werkomgeving of – en hier laat de relevantie van Tocqueville zich zien – de associatie. Daarnaast is het gedachtegoed van Tocqueville over civil society nauw verwant met het traditionele christelijk-sociale gedachtegoed dat zich in de negentiende eeuw ontwikkelde in reactie op het

116 | Tocqueville 2011, p. 750.

117 | Zie Andreas Kinning, 'Nabeschouwing', in: Tocqueville 2011, pp. 1126-1127.

liberalisme. Tocqueville werd uitgebreid geciteerd door Abraham Kuyper in diens *Het Calvinisme. Oorsprong en waarborg onzer constitutionele vrijheden* (1874); Kuyper beschouwde Tocqueville in verschillende opzichten als geestverwant die het nut had ingezien van wat Kuyper zelf 'zelfstandige instituties' noemde.¹¹⁸ Verder heeft Tocquevilles gedachtegoed raakvlakken met het katholieke subsidiariteitsbeginsel.

Tocqueville liet al zien hoezeer een bloeiende civil society van belang is voor de gezondheid van de vertegenwoordigende democratie in een land. Hoe meer de burger zich mengt in associaties die een gemeenschappelijk doel dienen dat niet primair vermengd is met de staat en niet primair gericht is op winst, hoe beter de burger zich vormt en voorbereidt op het politieke moment van de verkiezingen. Door middel van participatie in een bloeiende, en meer onafhankelijke, civil society zou de burger beter voorbereid zijn op het politieke keuzemoment tijdens de verkiezingen, en zouden deze verkiezingen wel eens minder op een *Idols*-aflevering kunnen gaan lijken en meer op een serieuze aangelegenheid waarbij het gaat om het kiezen van mensen die het land gaan regeren, die ervoor moeten zorgen dat de financiën op orde zijn, dat er onderwijs gegeven kan worden, dat er voldoende economische bedrijvigheid is, dat er sociale woningen zijn, dat er goede betrekkingen onderhouden worden met omliggende landen, enzovoort.

118 | Kuyper, *Het Calvinisme* (1874), p. 1. Zie voor de originele tekst: www.neocalvinisme.nl/ak/broch/akcvoor.html.

Tolerantie, passief en actief pluralisme

Door Guido Vanheeswijck

Democratie is de beste manier om tolerantie vorm te geven, teneinde maatschappelijke vrede mogelijk te maken. De bezorgdheid om ideeën niet te verabsoluteren, heeft geleid tot het ideaal van neutraliteit en een verzuilde samenleving. Uit die houding vloeit het passief pluralisme voort, dat levensbeschouwelijke verschillen tolereert, maar de confrontatie schuwt. Het actief pluralisme neemt geen vrede met deze inhoudelijke drooglegging van de levensbeschouwelijke discussie, omdat het oog heeft voor de kracht van basisideeën, die mee vorm geven aan de uitbouw van een samenleving. Een geblinddoekte samenleving zal wellicht zelfs meer spanningen oproepen dan een samenleving waarin men elkaar ziet staan.

In 1545 beslist paus Paulus III het Concilie van Trente bijeen te roepen. Hij wil het katholicisme versterken en de eigen identiteit ervan afschermen van het op-rukkende protestantisme. Er is al vaak gewezen op de opmerkelijke gelijkenis tussen het protestantisme en de nieuwe wetenschap. De gelijkenis bestaat hierin dat een speculatieve vorm van rationaliteit – typisch voor de Grieken en de katholieke middeleeuwen – wordt ingeruild voor een veeleer empirische en historische benadering van concrete feiten. In deze nieuwe benadering zoekt men niet langer naar een uiteindelijke verklaring voor het wezen van de werkelijkheid, maar verschuift de aandacht naar de concrete verklaring voor de werking van particuliere dingen en voor het functioneren van specifieke gebeurtenissen. Anders geformuleerd: de nieuwe rationaliteit, aanwezig in de reformatie en de nieuwe wetenschap, zoekt veeleer naar inzicht in de oorzaken van de dingen dan in hun uiteindelijke doel of in hun diepste wezen.

In haar poging om weerstand te bieden aan de opkomst van zowel het protestantisme als de nieuwe wetenschap, nam de katholieke kerk gedeeltelijk de rationele methode van beide nieuwe stromingen over en deed daarmee afstand van de oude rationaliteit, die ze deelde met de klassieke oudheid. Niet langer zocht de katholieke kerk naar een redelijke fundering van haar waarheden via een vorm van rationaliteit die een uiteindelijk doel viseerde. In plaats van een dergelijke zoektocht, was zij erop uit haar eigen waarheden te bekrachtigen in termen van dogma's en stellingen die niet langer werden bediscussieerd, maar als onveranderlijke en onfeilbare 'waarheden' werden voorgehouden en via catechismussen en andere handboeken werden verspreid.¹¹⁹

Ongetwijfeld moeten we deze verschuiving van een speculatieve redelijk-

119 | Zie voor meer informatie daarover: S. Toulmin, *Kosmopolis. Verborgene agenda van de moderne tijd*. Kampen/Kapellen: Kok Agora/DNB-Pelckmans, 1990, pp. 113-116.

heid naar een meetbare rationaliteit voor een groot deel als een winst beschouwen. Zonder deze methodologische verandering zou de wetenschap nooit de vooruitgang hebben geboekt die ze nu heeft gemaakt. Maar door de vraag naar het uiteindelijke doel als een illegitieme vraag af te wijzen, werd er ook een bepaalde prijs betaald, zeker als we ons concentreren op de rol van de levensbeschouwingen en de vragen die we daaromtrent hebben. Vanaf de zeventiende eeuw verschuift immers de aandacht van de *laatste vragen*, betreffende het ultieme doel van de werkelijkheid, naar de *voorlaatste vragen*, die peilen naar de werking van concrete fenomenen. Het doel van de moderne wetenschap was niet langer de zoektocht naar de uiteindelijke redelijkheid van de dingen, maar de constructie van een geünificeerd en zo accuraat mogelijk beeld van de natuurlijke wereld en van alle details in die wereld. Toegepast op de vraag naar het statuut van levensbeschouwingen, die altijd antwoorden formuleren op de drie grote vragen (mens, wereld, god), hield deze verschuiving in dat de laatste vragen zelf, die meer dan duizend jaar als de centrale vragen golden, geleidelijk als perifeer aan het wetenschappelijk onderzoek werden beschouwd en stilaan uit het vizier zelf van de gespecialiseerde onderzoeker verdwenen.

De teloorgang van de zoektocht naar een antwoord op de laatste vragen werd nog in de hand gewerkt door de godsdienstoorlogen die de tweede helft van de zestiende en de eerste helft van de zeventiende eeuw domineren. Gaandeweg wordt het immers duidelijk dat er met betrekking tot de grote levensvragen toch geen eenstemmigheid te bereiken is. In plaats van elkaar te doden omwille van de onoplosbaarheid van deze problemen, kunnen we beter dit soort vragen niet langer stellen en ons beperken tot die vragen waarop we zekere antwoorden kunnen geven. Van deze houding is het denken van de humanist Michel de Montaigne (1533-1592) een paradigmatisch voorbeeld.

Humanisme en passieve tolerantie

Montaigne beschouwt filosofische en levensbeschouwelijke *vragen* weliswaar als wezenlijk belangrijk, maar ook als principieel onoplosbaar. Waar het gaat om abstracte, universele, tijdloze theoretische stellingen, ziet hij in de ervaring geen voldoende basis om ze te verdedigen of te weerleggen. Twijfel is voor Montaigne een 'zoet en zacht oorkussen' en onwetendheid misschien niet het doel, maar dan toch het eindpunt van de filosofische zoektocht. In zijn *Apologie voor Raymond Sebond* (Essais II, 12) beweert hij dat wij van niets zeker kunnen zijn, tenzij wij één ding vinden waarvan wij *helemaal* zeker zijn. Zelf gelooft hij dat er geen algemene waarheid is waarover zekerheid mogelijk is, en daaruit concludeert hij dat we nergens zekerheid kunnen vinden. Op die onzekerheid stoelt zijn tolerantie.

Montaigne was, als raadgever van Hendrik van Bourbon, het meesterbrein achter het Edict van Nantes.¹²⁰ Wanneer Hendrik het Edict van Nantes in 1598 ondertekent, voert hij meteen in Frankrijk de gewetensvrijheid in. De hugenoten hebben voortaan het recht om openbare posten te bekleden en mogen, afgezien van enkele beperkingen, ook hun geloof belijden. Daarmee legt hij niet alleen de oorlogstwisten maar ook de inhoudelijke discussies tussen de twistende partijen stil.

Vijftig jaar later – op de puinhopen van de tachtigjarige en dertigjarige godsdienstoorlogen – wordt tijdens de Vrede van Münster (1648) de kaart van Europa hertekend langs religieuze (protestantse versus katholieke) grenslijnen. Voortaan mag elke heerser de godsdienst voor zijn grondgebied vastleggen, maar mag hij zich niet langer bemoeien met de godsdienstige situatie buiten zijn eigen gebied. Zowel het Edict van Nantes als de Vrede van Munster (Westfalen) zijn geconcipieerd vanuit het besef dat tolerantie noodzakelijk is om mensen met verschillende levensbeschouwingen in een niet meer homogene (in dit geval: katholieke) maatschappij vreedzaam te laten samenleven. Deze vorm van tolerantie was passief omdat hij inhield dat men de anderen voortaan ‘met rust liet’ en de innerlijke overtuiging niet langer in het maatschappelijke debat betrok.

Van een individueel recht op godsdienstvrijheid is dan nog geen sprake. Het is echter geen toeval dat juist in het Frankrijk van de achttiende eeuw de opvatting van godsdienstvrijheid als een individueel recht geleidelijk doorbreekt. Deze erkenning van het individuele recht op levensbeschouwing gaat hand in hand met een levensbeschouwelijk pluralisme, waarbij van de overheid in de eerste plaats neutraliteit wordt vereist. Niet langer mag zij een oordeel vellen over de waarde en de waarheid van de verschillende levensbeschouwingen; daarenboven moet ze de diverse opvattingen zo veel mogelijk gelijk behandelen. Deze vorm van tolerantie op het niveau van de overheid vindt zijn neerslag in de *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* (1789). Daarin wordt de opvatting van de laïciteit – die betrekking heeft op de seculiere overheid of de neutrale lekenstaat in zijn relatie tot het autonome individu – prominent naar voren geschoven. Neutraliteit of laïciteit wordt erin omschreven als een vorm van niet-inmenging in de levensbeschouwelijke overtuigingen van de burgers. Religie en levensbeschouwing zijn voortaan privéaangelegenheden, producten van een persoonlijke keuze, waarbij inmenging van de staat als paternalistisch en ongepast wordt beschouwd.

In Frankrijk werd deze levensbeschouwelijke privatisering verbonden met het republikeinse principe van de *laïcité*, waarin de gehele natie fungeert als één grote, levensbeschouwelijk neutrale, eenheid en waarin particuliere levensbeschouwingen in de organisatie van de publieke ruimte geen rol kunnen spe-

120 | Zelf heeft Montaigne de afkondiging niet meer meegemaakt, maar in de jaren tachtig van de zestiende eeuw waren er vele contacten geweest tussen Montaigne en Hendrik.

len. In andere landen (zoals bijvoorbeeld in de Lage Landen) kreeg dezelfde levensbeschouwelijke privatisering gestalte in de *verzuiling*. Hier krijgen de diverse particuliere levensbeschouwingen een eigen plaats en heeft elk van hen een eigen afgebakend terrein, duidelijk afgescheiden van het terrein van de ander. Op deze dubbele manier (laïcisering en verzuiling) kreeg in de westerse landen het passief pluralisme voet aan de grond en werd het een toonaangevend model waaraan lange tijd niet werd getornd.

Maar voor de terechte bezorgdheid om het belang van ideeën niet te verabsoluteren, hetgeen kon uitmonden in godsdienstoorlogen, werd een prijs betaald: die van het uithollen van de inhoudelijke discussie. Uit angst voor de repercussies van de strijd rond ideeën, werd deze ideeënstrijd ingeperkt door middel van privatisering en verzuiling en werd zo de inhoudelijke discussie op het niveau van de levensbeschouwingen ten slotte lamgelegd. Het passief pluralisme dat uit die houding voortvloeide, tolereerde weliswaar de levensbeschouwelijke verschillen, maar schuwde de confrontatie. ‘Samenvattend lijkt het evident dat de tolerantie een reusachtige stap voorwaarts geweest is voor de meerderheid van de individuen in de samenleving en dat ook die officiële, geïnstitutionaliseerde neutraliteit tientallen jaren lang een rustgevende rol heeft gespeeld die de maatschappelijke vrede heeft bevorderd. De vraag is of het vandaag niet contraproductief dreigt te worden indien we aan die traditionele conflictvermijdende modellen blijven vasthouden.’¹²¹

Passief versus actief pluralisme

Het is tegen deze achtergrond dat ik probeer de contouren van zowel het passief als het actief pluralisme uit te tekenen. Op de drempel van de eenentwintigste eeuw, de eeuw van de geglobaliseerde postmoderniteit, oogt het levensbeschouwelijke landschap heel wat complexer dan ten tijde van de godsdienstoorlogen in de zestiende en zeventiende eeuw. De multiculturele, multi-etnische en multireligieuze samenleving van vandaag herbergt een zeer grote diversiteit aan levensbeschouwingen. In het verlengde van de reactie op de vroegmoderne godsdienstoorlogen opteert het *passief pluralisme* voor een gelijkaardige ‘tactiek’ om de mogelijke fricties tussen uiteenlopende levensbeschouwingen als het ware preventief in de kiem te smoren. Van deze tactische opstelling zijn levensbeschouwelijke privatisering en verzuiling de voorbeelden bij uitstek. Je zou hier van de ‘voorzichtige strategie’¹²²

121 | Ludo Abicht, ‘Actief pluralisme. Bedoelen we hetzelfde?’, in: Steve Stevaert (red.), *Ander geloof. Naar een actief pluralisme in Vlaanderen*. Leuven: Davidsfonds, 2005, p. 25.

122 | Ik ontleen deze term aan Charles Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 519-520. Dit werk is in het Nederlands vertaald als *Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit*. Rotterdam: Lemniscaat, 2007.

kunnen spreken, die elke inhoudelijke discussie schuwt uit vrees zo de doos van Pandora te openen.

Het is vanuit dezelfde strategisch voorzichtige positie dat de passieve pluralist dan ook de levensbeschouwelijke visies van andere culturen benadert. Er wordt van mensen uit andere culturen, indien zij zich wensen te integreren, gevraagd zich te bekennen tot onze morele visies en de procedurele vormgeving daarvan. Zolang zij dit doen, vormt het geen enkel probleem dat zij privé hun eigen levensbeschouwing belijden, hoe onbegrijpelijk die ons ook kan voorkomen. We confronteren ons niet met deze levensbeschouwingen, vanuit de in onze ogen nobele visie dat we hun zo geen strobreed in de weg leggen en hun tegelijkertijd daarmee alle kansen geven zich in onze samenleving op de beste manier te integreren. Ook het actief *pluralisme* erkent dat geen enkele idee als een mechanisme van uitsluiting mag fungeren en relativiseert in die zin ook het absolute belang ervan. Tegelijkertijd is de actief pluralist echter uitermate gevoelig voor de centrale rol die levensbeschouwelijke ideeën spelen in het dagelijks oordelen, beslissen en handelen. Daarbij vindt hij het niet alleen zinvol, maar zelfs noodzakelijk om de werking van levensbeschouwelijke ideeën te analyseren, juist omdat de impact ervan niet te onderschatten is. Precies de spanning tussen enerzijds het belang en anderzijds de relativiteit van het idee-engoed accentueert de kwetsbaarheid van zijn houding.

Wat zijn 'levensbeschouwelijke ideeën'? In *Sources of the self* maakt Charles Taylor het onderscheid tussen enerzijds 'morele visies' en anderzijds 'morele bronnen', die ten grondslag liggen aan die visies. Wanneer we hier van 'levensbeschouwelijke ideeën' spreken, bevinden we ons op het diepste niveau van de 'bronnen'. Zij fungeren als basisvooronderstellingen voor concrete theorieën over waarheid en moraal, die zich op een hoger niveau situeren. Het is dit basisniveau van vooronderstellingen, bronnen, paradigma's of 'frameworks' dat de actief pluralist wenst te thematiseren. Of nog anders geformuleerd: terwijl het passief pluralisme zich tevreden stelt met de discussie *binnen* een bepaald paradigma, breidt het actief pluralisme het discussieterrein uit tot op het niveau van de discussie *tussen* paradigma's.

Hoe gaat de actief pluralist daarbij te werk? In een eerste fase doet hij onderzoek naar de 'bronnen' van de eigen (in ons geval westerse) cultuur. Een dergelijk onderzoek laat een grote diversiteit aan bronnen zien en maakt op die manier duidelijk dat onze keuzemogelijkheden op dit diepste niveau gaandeweg gegroeid zijn en dat dit groeiproces veeleer als winst dan als verlies moet worden gezien. Met andere woorden, de westerse cultuur heeft zich vanaf het begin ontwikkeld binnen het spanningsveld tussen diverse 'bronnen' of paradigma's. Vanaf de zeventiende eeuw accentueert die spanning zich, wat ten slotte geleid heeft tot een dubbelzinnige moderne cultuur, waarvan we tegelijk de waardevolheid en de ontoereikendheid moeten aanwijzen, de 'grandeur' en de 'malaise'. Zo kan je de moderne cultuur zien als de vrucht van de wederzijdse botsing en verrijking

tussen diverse tradities: het monotheïsme, de Griekse rationaliteit, de moderne wetenschap, de culturele verlichting, de romantiek, enzovoort. Vanuit deze diverse tradities is er een spanning waarneembaar tussen enerzijds de diep-gewortelde tendens om onze waarden helemaal in onszelf te vinden en anderzijds een gehechtheid aan diepere bronnen van zin en morele betekenis.

In een tweede fase doet de actief pluralist onderzoek naar de 'bronnen' van andere culturen en zoekt hij zowel de gelijkenissen als de verschillen met die van zijn eigen cultuur. Ook hier stoot hij op een spanningsveld tussen diverse 'bronnen' of paradigmata, zowel in de onderzochte culturen zelf als over de grenzen van de diverse culturen heen. Bij dit onderzoek hanteert hij een dubbel uitgangspunt. Allereerst is hij van oordeel dat de kracht van de ene 'bron' de kracht van een andere 'bron' niet hoeft uit te sluiten. Daarenboven impliceert de erkenning van de onmiskenbare fouten die in naam van de grote levensbeschouwingen gemaakt zijn nog niet dat je daarom elke vorm van levensbeschouwing moet afwijzen en het debat over levensbeschouwingen niet of slechts in zwart-wittermen moet voeren.

Vooraf met betrekking tot dit tweede uitgangspunt is het verschil tussen actief en passief pluralisme duidelijk. De passieve pluralist is uitermate gevoelig voor het gevaar dat inherent is aan 'grote verhalen'. Hij wantrouwt ze en vindt het daarom veiliger om kleinschalige doeleinden te koesteren dan grote verwachtingen, en om van meet af aan wat cynisch of sarcastisch te zijn over de menselijke mogelijkheden. In zijn ogen is een voorzichtige strategie gepaster: dat betekent dat we de eindigheid van elk menselijk streven onder ogen moeten zien en elke hogere, potentieel zo gevaarlijke aspiratie maar beter laten vallen. Daarmee is, volgens de actief pluralist, echter niet het laatste woord gezegd. 'De voorzichtige strategie heeft slechts zin vanuit de aanname dat het dilemma onvermijdelijk is, dat de hoogste spirituele aspiraties moeten leiden tot verminking of destructie. Maar ik aanvaard dit dilemma niet voetstoots als ons onvermijdelijk lot. Dit dilemma is geen ijzeren noodlot, maar in zekere zin onze grootste intellectuele en spirituele uitdaging.'¹²³

Passief en actief pluralisme

Actief pluralisme kan alleen maar in zijn opzet slagen, als het voortbouwt op de eeuwenoude traditie van het passief pluralisme. Dit passief pluralisme is, zoals aangestipt, een kind van de verlichting dat de *ondergrens* vastlegt van wat pluralisme hoort te zijn: ideeën en de uitwisseling van ideeën zijn vrij en niemand mag omwille van zijn ideeën worden vervolgd. Ongetwijfeld heeft dit passief pluralisme enerzijds geleid tot de vrije discussie *binnen* wetenschappelijke disciplines, maar heeft het anderzijds de vrije discussie rond *levensbeschouwelijke* vragen grotendeels lamgelegd.

123 | Taylor 1989, pp. 520-521 (eigen vertaling).

Actief pluralisme *amendeert* in die zin *passief pluralisme*, dat het niet langer vrede neemt met de inhoudelijke drooglegging van de levensbeschouwelijke discussie, als gevolg van het poneren van het ideaal van neutraliteit en de uitbouw van een verzulde samenleving. Enerzijds deelt het de opvatting van het passief pluralisme dat het belang van ideeën wordt overdreven als men omwille van ideeën mensen uitsluit, marginaliseert, de mond snoert of zelfs letterlijk doodt. Anderzijds is het zeer gevoelig voor de kracht van basisideeën, die mee vorm geven aan de uitbouw van een samenleving en daarom om verdere reflectie vragen. Juist vanuit deze gevoeligheid wil het de inhoud van deze basisideeën thematiseren en ze met elkaar vergelijken, de geschiedenis van hun evolutie bestuderen en de impliciete rol die zij spelen in de uitbouw van (uiteenlopende facetten van) de samenleving expliciteren.

Actief pluralisme heeft dan ook als specifiek onderzoeksterrein dat van de levensbeschouwingen die antwoorden geven op de *laatste vragen*, een domein dat in een passief pluralistische optiek grotendeels wordt verwaarloosd. Dit specifiek onderzoeksterrein van het actief pluralisme kan als volgt worden gespecificeerd: allereerst richt onderzoek vanuit een actief pluralistische houding zich op de inhoud en de evolutie van de diverse antwoorden op de *laatste vragen*; vervolgens thematiseert dit onderzoek de verhouding tussen deze antwoorden op de *laatste vragen* en de antwoorden op de *voorlaatste vragen*, zoals die in uiteenlopende disciplines worden gegeven. Net zoals wetenschappers binnen hun eigen disciplines telkens opnieuw reeds gegeven antwoorden en interpretaties aan kritiek onderwerpen om zo te trachten tot betere antwoorden en interpretaties te komen, zo wil het actief pluralisme op het niveau van levensbeschouwingen telkens opnieuw reeds gegeven antwoorden en interpretaties aan kritiek onderwerpen om zo te trachten tot betere antwoorden en interpretaties te komen. Zoals deelnemers aan elke wetenschappelijke discipline openlijke discussie als winst beschouwen, zo beschouwt het actief pluralisme openlijke discussie rond de levensbeschouwelijke problematiek als winst.

Winterdijk en zomerdijk

De loop van een rivier wordt bepaald door de zomerdijk, zijn natuurlijke bedding. Maar rivieren zijn veranderlijk en verraderlijk. Door ervaring wijs geworden, hebben mensen daarom winterdijken aangelegd, die op ruime afstand blijven van de gewone loop van de rivier maar als een onmisbare beschermingswal fungeren bij overstromingen. Tussen de winter- en de zomerdijk liggen de uiterwaarden, die regelmatig onderlopen, omdat het water er de vrije loop krijgt. Deze uiterwaarden zijn zeer vruchtbaar en waren daarom altijd belangrijk

voor de landbouw, voor het in cultuur brengen van de grond.¹²⁴

Het passief pluralisme fungeert als een winterdijk, die op ruime afstand blijft van de loop van de rivier van levensbeschouwelijke opinies en discussies. Een dergelijke dijk beperkt ontegensprekelijk de loop van de rivier, maar slechts op de marginale manier van het inbouwen van een veiligheidsmarge. Tussen de winter- en de zomerdijk, in de uiterwaarden, krijgt de rivier van meningen en wederzijdse confrontatie vrij spel. De uiterwaarden zijn het vruchtbaarste gedeelte, juist omdat het water er ongestoord zijn gang kan gaan. Indien de oeverbewoners de winterdijk niet oversteken – wat het passief pluralisme uit veiligheidsoverwegingen voorstelt – dan kunnen ze de vruchtbare landbouwgronden niet bewerken. Dat is de kritiek van het actief pluralisme. Maar het passief pluralisme heeft in die zin gelijk dat, indien de rivier een te hoge stand bereikt, de winterdijk onontbeerlijk is om de burgers die erachter wonen te beschermen.

Vanaf de zeventiende eeuw hebben onze voorouders bijgedragen aan de aanleg van de winterdijk van het passief pluralisme. Vier eeuwen later vormt deze winterdijk in de westerse cultuur een sterk bolwerk. We zijn als dwergen op de schouders van de reuzen die dit passief pluralisme hebben opgebouwd. Dankzij hun werk kunnen wij – voortbordurend op de eeuwenoude traditie van het passief pluralisme – het er vandaag op wagen de winterdijk over te steken en de gronden in de uiterwaarden te bebouwen.¹²⁵

Laat duidelijk zijn dat het bij dit alles uitdrukkelijk gaat over welke democratie – opgevat als de beste manier om tolerantie vorm te geven, teneinde maatschappelijke vrede en samenleven mogelijk te maken – we nu eigenlijk wensen, en welk mens- en maatschappijbeeld we daarbij bij voorkeur oarmen. Laat bovendien duidelijk zijn dat het gaat om een vraag die niet alleen een normatieve dimensie heeft, maar ook een belangrijke sociologische: welke benadering dient de maatschappelijke vrede het best? Algemeener geformuleerd: zal een geblinddoekte samenleving niet veel meer spanningen oproepen dan een samenleving waarin men elkaar ziet staan?¹²⁶ En met deze laatste vraag zijn we weer bij de ontstaansreden van het passief pluralisme, dat zoals zojuist gezegd uit veiligheidsoverwegingen is ontstaan. Paradoxaal is de suggestie nu echter dat om onze democratie te doen overleven, we misschien wel alle redenen hebben om het actief pluralisme volop te faciliteren.

124 | Dit beeld ontleen ik aan Maurice Adams, *Recht en democratie ter discussie. Essays over democratische rechtsvorming*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2006, pp. 235-236.

125 | Deze tekst is een (te) bondige samenvatting van fragmenten uit mijn boek *Tolerantie en actief pluralisme. De afgewezen erfenis van Erasmus, More en Gillis*. Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans, 2008.

126 | Aldus ook E.M.H. Hirsch Ballin, 'Artikel 1 in drievoud', *Nederlands Juristenblad*, 2003, p. 1285.

HET APPEL

Koester de autonomie en creativiteit van de burgerlijke sfeer

Door Pieter Jan Dijkman

De eenentwintigste eeuw wordt de eeuw van het burgerschap. Dat burgerschap moet echter wel worden heruitgevonden. De burger is, ook in de CDA-retoriek, te veel een instrument geworden om bezuinigingen op te vangen. Maar als burgers een verlengstuk zijn van een calculerende overheid, wordt het eigene van burgers, hun menselijke waardigheid, vrijheid en creativiteit, vermalen. In plaats van voortdurend te wijzen op 'eigen verantwoordelijkheid' is het prikkelender om beter zichtbaar te maken wat er al aan goeds gebeurt in de samenleving, hoe vele burgers in vele vormen verantwoordelijkheid nemen voor anderen en gemeenschappelijke belangen.

Gandhi trok eens, om de harten te winnen van de bevolking voor zijn strijd om de onafhankelijkheid van India, door het land. Bij een dorp aankomend, stonden de bewoners hem juichend op te wachten. Na een warme welkomstgroet veranderde de houding van de dorpingen en begonnen zij te klagen. 'Wij wachten hier al tien jaar op een waterput die ons door de overheid is beloofd.' 'Wat!' riep Gandhi, en hij gebaarde naar een omstander: 'Haal een schop voor mij.' De man kwam niet veel later terug met een schop. 'Hier', zei Gandhi. Hij pakte de schop, zette hem in de grond en begon een put te graven. 'Zo doen we dat. Wij vormen de overheid.'

De moraal van dit verhaal is actueel. 'Burgerschap' is de afgelopen tien jaren een populaire term geworden in bestuurlijk en politiek Nederland. Lange tijd ging het over een verondersteld gebrek aan goed burgerschap. 'Koning Burger' was te mondig geworden, zijn rol was gemarginaliseerd tot klant en consument, laat staan dat hij een schop ter hand zou nemen.¹²⁷ De laatste jaren is echter een nieuwe, positievere tendens zichtbaar. Burgers worden door overheden en politieke partijen van harte aangemoedigd om actief de samenleving vorm te geven, dus om zelf een waterput te graven. In verkiezingsprogramma's wordt verwachtingsvol gesproken over 'geëngageerd burgerschap' (CDA), 'sociaal burgerschap' (PvdA), 'internationaal burgerschap' (D66), 'verantwoordelijk burgerschap' of 'participerend burgerschap' (ChristenUnie). Het burgerschap als panacee voor maatschappelijke problemen. Wat betekent het nog precies dat het CDA een appel wil doen op 'de verantwoordelijke samenleving'? Is 'de burger' niet vooral een instrument geworden om de hervorming van de verzorgingsstaat op zich te

127 | Vgl. Ted van de Wijdeven, *Doe-democratie. Over actief burgerschap in stadswijken*. Delft: Eburon, 2012, pp. 9 en 10.

nemen, om noodzakelijke bezuinigingen op te vangen? En wordt daarmee nog wel recht gedaan aan de mens als zelfstandig, creatief en vrij persoon?

Vooronderstellingen van het appel

Het CDA heeft sinds zijn oprichting altijd een beroep willen doen op verantwoordelijke burgers, op 'de mensen van goede wil'. Dat bleek al wel uit de naam: Christen-Democratisch Appèl: geen partij, geen unie, maar een appel. Met andere woorden: niet naar binnen gericht, maar op de ander, naar buiten. Daarmee viel het bestaansrecht van het CDA feitelijk al samen met de verbinding die het wil aangaan met burgers om samen te zoeken naar het goede voor de samenleving. Het christendemocratisch appel gaat uit van een aantal vooronderstellingen. In de eerste plaats veronderstelt het dat mensen van nature sociale wezens zijn. Als wij proberen het goede leven vorm te geven, doen we dat met anderen. In het begrijpen van onszelf en de wereld zijn we zelfs op anderen aangewezen. Volgens de Franse filosoof Paul Ricoeur wordt de politiek dan ook gedragen door een ethisch verlangen om met en voor anderen het goede leven te leiden in rechtvaardige instituties.¹²⁸ In de christendemocratie is de samenleving geen verzameling van mensen die toevallig samenwonen, maar de vrucht van samenwerking, wederzijdse verantwoordelijkheid en onderlinge betrokkenheid. Een goed functionerende economie, gezonde overheidsfinanciën en sociale voorzieningen zijn daarbij wezenlijk, maar ze mogen nooit een doel op zichzelf zijn. Het doel van christendemocratische politiek is altijd geweest om mensen in hun gezin, hun omgeving en samenwerkingsverbanden tot hun recht te laten komen (gerechtigheid), opdat zij in verantwoordelijkheid naar vermogen een bijdrage leveren aan de samenleving, omzien naar elkaar en bouwen aan een perspectiefrijke toekomst voor onze kinderen (gedeelde verantwoordelijkheid, rentmeesterschap).

Een tweede vooronderstelling van het appel is het inzicht dat goed samenleven niemand uitsluit. De christendemocratie wil dan ook een beroep doen op alle mensen die naar vermogen een bijdrage willen leveren aan het bonum commune, aan iets wat groter is dan zichzelf; op mannen en vrouwen, op gelovigen en niet-gelovigen, op allochtonen en nieuwkomers. De opstellers van het *Rapport grondslag en politiek handelen* uit 1978, feitelijk het eerste program van uitgangspunten van het CDA, benadrukten al dat het appel niet op een specifieke groep was gericht: 'Dit beroep moet niet alleen "de eigen parochie" overtuigen, maar moet ook zo geschieden, dat zij die zich niet zo bewust als christenen aanduiden, zich daardoor aangesproken weten.'¹²⁹

128 | Zie het artikel van Gert-Jan van der Heiden in Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, pp. 157-163.

129 | Christen-Democratisch Appèl, *Rapport grondslag en politiek handelen*. Den Haag: CDA, 1978, p. 24.

Het idee dat niemand mag worden uitgesloten, klinkt vanzelfsprekend, maar dat is het niet. Het opent een radicaal perspectief: het betekent dat een samenleving waarin voor bepaalde mensen of groepen geen plek is, incompleet en onvolmaakt is. Piet Steenkamp, erevoorzitter en de geestelijk vader van het CDA, brengt de woorden van paus Franciscus in herinnering toen hij vanaf het balkon op het Sint-Pietersplein, net nadat hij door het conclaaf verkozen was, zei: 'Ik wil mijn zegen aanbieden aan deze stad, de wereld, en aan alle mannen en vrouwen van goede wil.' Steenkamp: 'Zo hebben we ook het Christen-Democratisch Appèl bedoeld: een partij die een beroep doet (...) op alle mensen die zich willen inzetten voor het goede in de samenleving.'¹³⁰

In de derde plaats is het appel gebaseerd op de gedachte dat de ander daadwerkelijk iets te zeggen en iets in te brengen heeft. Dat betekent dat we oog moeten hebben voor het kleine – in ieder mens kan het goede beginnen en opbloeien. Daarmee doorbreekt het appel een cynisch denken. Een appel wordt immers alleen gedaan in het vertrouwen dat er dankzij de samenwerking met de ander iets goeds of iets nieuws kan gebeuren. Erik Borgman betoogt in dit verband dat het subsidiariteitsbeginsel om een praktische en theoretische heruitvinding vraagt. Het valt niet samen met het sterk gejuridificeerde begrip dat men ervan heeft, maar het is een uitdrukking van een maximalistische visie op de menselijke waardigheid: er zijn in mensen mogelijkheden verborgen die zij nog niet hebben laten zien, maar die zij moeten kunnen ontwikkelen. 'Mensen wordt onrecht aangedaan indien ze worden beschouwd als elementen die naar believen kunnen worden ingezet om de samenleving op te bouwen volgens een vaststaand, door een beperkte groep ontwikkeld bouwplan. Alle mensen zijn geroepen om niet alleen medebouwers, maar ook medearchitecten te zijn van een samenleving die het goede leven vormgeeft waarop zij gericht zijn en waarvan zij kunnen leven.'¹³¹

In de vierde plaats veronderstelt het appel het empathisch vermogen om in te gaan op wat de ander zegt of wat de situatie vraagt, dus om het vermogen je te verbinden en te committeren.¹³² Dat kan onrustig maken. Het appel 'strookt niet met "onze belangen"', heette het al in het *Rapport grondslag en politiek handelen*.¹³³ Het leven in de polis is echter alleen mogelijk als politici en bestuurders basale belangrijke deugden als luisteren, vertrouwen en vergeven steeds opnieuw ontwikkelen en uitoefenen.

130 | Zie het gesprek met Piet Steenkamp in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, pp. 42-43.

131 | Zie het artikel van Erik Borgman in Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, pp. 108-116.

132 | Vgl. Jan Prij, 'Over zelfgenoegzame harken en het inlevingsvermogen van partners', in: VNO-NCW, *Vernieuwende partnerschappen. Bilderbergconferentie 2013*. Den Haag: VNO-NCW, 2012, pp. 47-66, pp. 60-61.

133 | Christen-Democratisch Appèl, 1978, p. 24.

Het verweerde middenveld

Het tijt lijkt mee te zitten voor christendemocraten. Steeds meer Nederlanders vinden tegenwoordig dat burgers meer eigen verantwoordelijkheid moeten nemen,¹³⁴ en ze handelen daar ook naar. Er is een hausse aan particuliere initiatieven te zien, buiten de overheid of het klassieke maatschappelijke middenveld om. Mondige, goed opgeleide burgers gaan zelf wel aan de knoppen zitten als iets niet bevalt, of ze zoeken medestanders met wie ze maatschappelijke problemen daadwerkelijk te lijf kunnen gaan. Jos de Blok ergerde zich aan ‘de professionalisering van het management’ in de jaren negentig en nam het initiatief tot Buurtzorg Nederland, de snelst groeiende thuiszorgorganisatie: geen managers en weg met het overbodige papierwerk. Hans van Putten zag met eigen ogen hoe de zorg rond zijn zoon Thomas bureaucratiseerde en hoe het systeem het steeds won van de individuele behoeften, en richtte zelf de Thomashuizen op, een kleinschalige woonvorm voor acht volwassenen met een verstandelijke beperking. Fred Beekers werd geraakt door de ontmoetingen met eenzame mensen en zette Resto VanHarte op, een ontmoetingsplek in de wijk die mensen in contact brengt met elkaar.¹³⁵ Overheden en politieke partijen zijn inmiddels overtuigd van de waarde van dit soort goede initiatieven. Van links tot rechts zoeken ze vitaliteit in de sfeer waar christendemocraten die altijd al zochten, namelijk in het domein buiten de staat of de markt, in de sfeer van de burgers zelf.

Uit de geschiedenis blijkt wel hoe waardevol het eigen initiatief van burgers in het maatschappelijke domein altijd al is geweest. Vanaf het einde van de negentiende eeuw was er in de Nederlandse samenleving veel ruimte voor het oppakken van maatschappelijke taken door particulier initiatief. Kerken en religieuze groeperingen hadden een centrale rol bij het lenigen van armoede. Ziekenhuizen werden opgezet door verenigingen van barmhartigheid. De volkshuisvesting is begonnen als particulier initiatief: in 1850 werd vanuit de Amsterdamse kring van het Réveil de eerste woningbouwvereniging opgericht. Het bekendste voorbeeld is het Nederlandse onderwijssysteem. Burgers van verschillende levensbeschouwelijke en pedagogische oriëntaties hadden de kans om hun eigen scholen op te richten en zelf te besturen. Ouders konden zo hun kind naar een school sturen die aansloot bij hun opvoeding, en er werkten docenten die zich herkenden in wat de ouders wilden. Zo ontstond een kwalitatief hoogwaardig schoolsysteem.

134 | Vic Veldheer, Jedid-Jah Jonker, Lonke van Noije en Cok Vrooman (red.), Een beroep op de burger. Minder verzorgingsstaat, meer eigen verantwoordelijkheid? Den Haag: SCP, 2012.

135 | Zie de gesprekken met Jos de Blok, Hans van Putten en Fred Beekers in Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom.

Al vrij snel in de twintigste eeuw kwamen de organisaties op dit klassieke middenveld echter in de greep van de overheid. Ze groeiden uit tot steeds groter wordende molochten, die onder een ingrijpende statelijke controle kwamen te staan. Deze verstatelijking is ondanks alle privatisering, verzelfstandiging en marktwerking in de laatste helft van de twintigste eeuw, alleen nog maar uitgebreid, aldus Paul Frissen.¹³⁶ De keerzijde was dat de maatschappelijke verankering ernstig werd verzwakt. Zorginstellingen, woningcorporaties en scholen zijn niet meer van burgers zelf. Ze zijn grootschalige overheidsbureaucratieën geworden – soms in een marktjasje. De behoefte aan professionalisering kwam vooral tot uitdrukking in de drastische toename van protocollen, richtlijnen, schaalvergroting en efficiencydenken. Met alle negatieve gevolgen van dien. ‘Amarantis’ en ‘Vestia’ zijn vooral de wrange illustraties van de verweesdheid van het oude middenveld en de verbroken verbinding met burgers.

De Nederlandse overheid verzuumde intussen te definiëren wat ‘publieke belangen’ zijn. Zonder een ‘overkoepelende visie’ ging ze het pad van privatisering en verzelfstandiging op, constateert Roel Kuiper, voorzitter van de Parlementaire Onderzoekscommissie Privatisering/Verzelfstandiging Overheidsdiensten. Sterker nog, ze is zelf in de greep gekomen van de dominante logica van een versmalde economische rationaliteit: de ‘ideologie van de markt’.¹³⁷ Bij deze logica hoort een impliciet mensbeeld: dat van de mens als succesvolle probleemoplosser, individualistische zelfontplooiër en zelfstandig en rationeel handelend wezen dat zijn eigen toekomst vormgeeft.¹³⁸ We kunnen van mening zijn dat het in het onderwijs zou moeten draaien om *Bildung*, dus dat scholen en docenten aan jonge mensen waarden als luisterbereidheid en oprechtheid dienen bij te brengen, maar de nadruk in het onderwijs ligt toch steeds meer op ‘nut’ en op kennisverwerving binnen de normen van meetbaarheid – niet voor niets worden ‘nuttige’ vakken als Engels en wiskunde als ‘kernvakken’ aangeduid en laten ministers van Onderwijs met enige regelmaat weten dat ons onderwijs essentieel is ‘om onze internationale concurrentiekracht te versterken’. Daarmee zijn onderwijsorganisaties, mede onder invloed van de overheid, vooral voorwerp van objectiverende rationalisering geworden.

136 | Zie het artikel van Paul Frissen in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, pp. 44-50.

137 | Zie het artikel van Roel Kuiper in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, pp. 51-57.

138 | Vgl. Jacques de Visser, *Onderkennen wat beschikbaar is. Een niet zo nieuwe taak voor onze tijd*. Budel: Damon, 2000, p. 38.

Eerherstel van de burger

De eenentwintigste eeuw wordt de eeuw van het burgerschap. Dat burgerschap moet echter wel worden heruitgevonden. Vooralsnog zijn de verweesdheid van het klassieke middenveld en de noodzakelijke bezuinigingen op de arrangementen van de verzorgingsstaat de belangrijkste redenen voor de zoektocht naar de participatie van de burger in termen van 'burgerkracht' en 'actief burgerschap'. Het is de vraag of daarmee recht wordt gedaan aan het eigene van burgers en aan de menselijke waardigheid. In de oorspronkelijke betekenis was het maatschappelijk middenveld een broedplaats en vindplaats van vrijheid en creativiteit, in de vorm van debat, waardepluralisme en het articuleren van alternatieve ideeën over de inrichting van de samenleving. Als maatschappelijke organisaties een verlengstuk worden van een calculerende overheid, worden de vrijheid en creativiteit echter vermalen.

Gabriël van den Brink betoogde onlangs in CDV dat het de elite aan 'liefde voor het volk' ontbreekt. Bestuurders en politici denken dat het volk cynisch is geworden en alleen maar aan zijn eigenbelang denkt. In feite hebben ze echter de eigen liberale ideologie, waarbij in termen van markt en strijd wordt gedacht, ten onrechte op het volk zelf geprojecteerd. De hedendaagse burger is helemaal niet cynisch en wil zich wel degelijk nog aan hogere idealen binden. Het hogere is niet verdwenen, het verschijnt alleen in andere gedaanten – niet meer in de verbondenheid met God of met het instituut kerk, maar in meer horizontale gestalten, in de inzet voor een leefbare buurt, voor goede doelen of het behoud van de natuur. Door de inzet voor een hoger doel dat mensen bindt op gemeenschappelijke belangen en idealen, wordt er volop samengewerkt.¹³⁹

De politiek verwacht burgers echter nog steeds met burgerlijke individualisten, die voornamelijk veiligheid en zekerheid willen. In de klassieke traditie, reeds vertolkt door denkers als Montesquieu en Tocqueville, gaat burgerschap echter om het weerstaan van macht. Zo bezien is burgerschap vooral een idee over vrijheid: het recht om zelf het goede leven vorm te geven; om zelf te bepalen of er een geloof wordt aangehangen en uitgedragen en, zo ja, welk dan; om het recht om een eigen mening te hebben.¹⁴⁰ In die traditie werden burgers niet gereduceerd tot een instrument van beleid, maar werden ze beschouwd als unieke, creatieve en vrije personen, die pas ten volle tot hun recht komen in

139 | Pieter Jan Dijkman en Jan Prij, 'Het ontbreekt de politieke elite aan "liefde voor het volk"'. In gesprek met Gabriël van den Brink', in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman en Paul van Geest (red.), *Het christelijke in de Nederlandse politiek* (CDV Herfst 2012). Amsterdam: Boom, 2012, pp. 71-79. Vgl. Gabriël van den Brink (red.), *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012.

140 | Zie de artikelen van Paul Frissen en van Ringo Ossewaarde en Roshnee Ossewaarde-Lowtoo in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 44-50 en pp. 133-139.

relatie met anderen, zonder tussenkomst van welke politieke macht dan ook. De christen-democratie heeft altijd willen aansluiten bij deze klassieke opvatting van burgerschap.

Autonomie van de burgerlijke sfeer

De wijze waarop de overheid burgers aanspreekt, werkt niet meer. Evelien Tonkens en Imrat Verhoeven laten in dit CDV-nummer zien dat het eigenverantwoordelijkheidsvertoog van de Nederlandse overheid vooral negatieve gevoelens oproept: wij hebben ons slechte burgers betoond omdat we onze publieke plichten onvoldoende zijn nagekomen.¹⁴¹ Paul Dekker beargumenteert dat van het hameren door de politiek en de overheid op meer 'eigen verantwoordelijkheid' geen grotere participatie te verwachten is. Wie niets doet, zal niet snel door een verwijtende oproep worden gestimuleerd, en wie wel wat doet, zal gesterkt worden in het vermoeden er alleen voor te staan. Volgens Dekker kan dat de participatie even bevorderen ('als ik het niet doe, doet niemand het'), maar op termijn 'wordt het een bron van frustratie en passiviteit'.¹⁴² Politiek en bestuur zullen een nieuwe houding moeten gaan aannemen nu er steeds meer initiatieven van mensen zelf komen, die buiten de overheid en het klassieke middenveld om gaan. 'De politiek' zou niet meer zozeer opgevat moeten worden als de vormgever van de samenleving, maar veeleer als verlengstuk van de maatschappij: ze zou als het ware een nieuw verbond kunnen aangaan met alle mensen van goede wil en op een creatieve manier kunnen meebewegen met de vele goede initiatieven.

Dat betekent in de eerste plaats dat de autonomie van de burgerlijke sfeer ten volle erkend en gerespecteerd zou moeten worden. De cruciale vraag is of de politiek het publieke domein werkelijk aan de burger terug durft te geven, zonder specifieke verwachtingen van zelfredzame en verantwoordelijke burgers. Ook het CDA zal op dit punt tot inkeer moeten komen. De afgelopen jaren zijn in de Tweede Kamer wisselend instrumenten gehanteerd uit de gereedschapskist van de staat of de markt. De dichotomie in het debat is te weinig doorbroken met een eigen, christendemocratisch geluid door radicaal te kiezen voor de samenleving.¹⁴³ Ja, het maatschappelijk middenveld is losgezongen van burgers. Maar het CDA is zelf ook vervreemd geraakt van het middenveld.

Het zou mogelijk moeten zijn om de verlegenheid met het maatschappelijk

141 | Zie het artikel van Evelien Tonkens en Imrat Verhoeven in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 60-69.

142 | Zie het artikel van Paul Dekker in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 70-78.

143 | Zie het artikel van Willem van Leeuwen in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 96-103.

middenveld te doorbreken en het verdwenen middenveld weer maatschappelijk verantwoord te maken. Woningcorporaties, ziekenhuizen, universiteiten die vooral bezig zijn met hun eigen voortbestaan – het is onwenselijk, onverteerbaar en in strijd met hun bezielde oorsprong. Een radicale reinigungsactie is gewenst; halfzachte oplossingen werken niet.¹⁴⁴ Wetgeving zou een mogelijkheid zijn, maar wellicht ook een keurmerk. Waarom zou een woningcorporatie of een universiteit die zich loyaal betoont met een aantal wezenlijke zaken (zoals de participatie van burgers of klanten, het vakwerk van de professional, geen overbodige bureaucratie, geen buitensporige beloningen) niet zo'n keurmerk kunnen krijgen? Grote, anonieme conglomeraten op het middenveld zouden opgebroken moeten worden. De roc-reuzen Albeda College en Zadkine in Rotterdam overwegen nu op te gaan in kleinere, gespecialiseerde 'mbo-colleges', bijvoorbeeld voor techniek en zorg, met zelfstandige besturen. Dat zijn veelbelovende initiatieven die van harte steun van christendemocraten verdienen.

In de tweede plaats vraagt een 'verbond met de mensen van goede wil' om een terughoudende overheid. Als de overheid wil dat de samenleving zaken zelf oppakt, betekent dat vooral dat de overheid minder moet gaan doen. 'Ruimte geven aan de samenleving' – of het nu om maatschappelijke organisaties of om particuliere initiatieven gaat – hoeft geen holle frase te zijn. De verzorgingsstaat is juridisch tamelijk dichtgeregeld en omgeven met bureaucratische beslommeringen. Wie zorg wil verlenen moet aan tal van regels voldoen.¹⁴⁵ De overheid zou overbodige regels zo veel mogelijk kunnen wegnemen, om zo de vele bloemen in de samenleving te laten bloeien. Uitgebreide procedures, overleggen en overbodig papierwerk helpen de 'doeners' die hun buurt willen verbeteren bepaald niet verder.

In de derde plaats doet de wijze van aanspreken van burgers ertoe. De politiek zou veel vaker dan nu kunnen onderkennen wat er reeds aan het goede in de samenleving zelf aanwezig is. De samenleving is immers vitaler dan politici vaak suggereren. Zou het daarom niet verstandiger zijn om beter zichtbaar te maken hoe hedendaagse burgers in groten getale en in vele vormen al verantwoordelijkheid nemen voor anderen en voor gemeenschappelijke belangen? Vrijwillige participatie moet vooral een eigen verantwoordelijkheid blijven, maar inspirerende voorbeelden kunnen wel in het zonnetje worden gezet.¹⁴⁶ En wijkverbeteraars zouden met rugdekking en een 'steunpilaar' of 'be-

144 | Zie de boekrecensie van Gerrit de Jong in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 169-173.

145 | Zie het artikel van Albert Jan Kruiter in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 126-132.

146 | Zie het artikel van Paul Dekker in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 70-78.

schermers' vanuit de lokale overheid uit de wind gehouden kunnen worden.¹⁴⁷

Het CDA heeft zich bij het appel op de verantwoordelijke samenleving altijd sterk vereenzelvd met de instituties van het maatschappelijk middenveld. De partij moet echter een nieuw denken ontwikkelen, nu deze instituties sterk zijn verstatelijkt of deels zijn opgegaan in de markt, en nu steeds meer initiatieven van mensen zelf komen, buiten de overheid of het middenveld om.¹⁴⁸ Het past als vanzelfsprekend bij de christendemocratie om radicaal te kiezen voor de samenleving en te staan voor de autonomie van de burgerlijke sfeer, of het nu de klassieke middenveldorganisaties of particuliere initiatieven zijn. De christendemocratie is immers de enige politieke stroming die dit denken met beginselen als subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring heeft verinnerlijkt. Om die reden is de christendemocratie de stroming bij uitstek die de vitale samenleving kan beschermen tegen de instrumentalisten die voor eigen gewin burgers tot 'participatie' en 'verantwoordelijkheid' willen aanzetten.¹⁴⁹ 'De burgers' zijn het waard.

147 | Zie de artikelen van Ted van de Wijdeven en Annemarth Idenburg in Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 79-86 en pp. 87-93.

148 | Het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA deed in 2006 met het project Maatschappelijke vernieuwers al een eerste poging om nauwer aansluiting te vinden bij maatschappelijke vernieuwers en particuliere initiatieven. Vgl. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Gezocht: maatschappelijke vernieuwers. Gevonden: de ondernemer; de burger en de professional; het gezin*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2006.

149 | Zie het artikel van Rien Fraanje in: Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving* (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom, 2013, pp. 150-156.

Het CDA en de maatschappelijke onderneming zijn van elkaar vervreemd geraakt

Door Willem van Leeuwen

De besturen van de maatschappelijke ondernemingen zijn ontrouw geworden aan hun eigenaar. Zo bezien moet het CDA teleurgesteld zijn in de wijze waarop het middenveld bestuurd is. De andere kant van het verhaal is dat een deel van het middenveld teleurgesteld is geraakt in het CDA. De afgelopen vijftien jaar zijn in de Tweede Kamer ad-hoccoalities gesloten met links en rechts en zijn er wisselend instrumenten gehanteerd uit de gereedschapskist van de staat of de markt. De dichotomie in het debat is te weinig doorbroken met een eigen, christendemocratisch geluid door radicaal te kiezen voor de samenleving.

We hoeven niet veel woorden te besteden aan het feit dat er een vertrouwenscrisis is tussen de overheid en de samenleving aan de ene kant en de maatschappelijke ondernemingen aan de andere kant. De hashtags op social media zeggen genoeg: Vestia, Amarantis, Klebsiella-bacterie. De woede daarover in de samenleving is voor de overheid mede aanleiding om hard in te grijpen. Deze schandalen liggen echter niet ten grondslag aan de vertrouwenscrisis; die is al een jaar of vijftien als een soort veenbrand aan de gang. In deze bijdrage zal ik eerst kort ingaan op de vraag wat een maatschappelijke onderneming is en van wie die is. Vervolgens zal ik nader ingaan op de aard van en de taal bij de vervreemding die tussen de maatschappelijke ondernemingen, de overheid en de samenleving is ontstaan. Als derde thema komt het vraagstuk van de legitimiteit aan de orde: wie of wat legitimeert het handelen van de maatschappelijke onderneming, tot welk appel leidt dit, en aan wie is dat appel gericht? Mijn stelling is dat het CDA en de maatschappelijke ondernemingen van elkaar vervreemd zijn geraakt.

Wat is een maatschappelijke onderneming en van wie is die?

Er is geen eenduidige definitie van de maatschappelijke onderneming.¹⁵⁰ Wim van de Donk en Taco Brandsen hebben de maatschappelijke onderneming in een schema gevat en verwoord.¹⁵¹ Wat goed zichtbaar wordt is dat de plaats van maatschappelijke ondernemingen mede afhankelijk is van de krachten die vanuit de domeinen staat, markt en gemeenschap worden uitgeoefend. De

150 | Anton Zijdeveld, *The waning of the welfare state. The end of comprehensive state succor*. New Brunswick/Londen: Transaction Publishers, 1999.

151 | Wim van de Donk en Taco Brandsen, 'Vermenging of verbinding van tegendelen? Betekenis en belang van hybriditeit', *Bestuurskunde* 14 (2005), nr. 3, pp. 34-42.

plaatsbepaling van de maatschappelijke onderneming is dynamisch.¹⁵² De verschillende sectoren zorg, onderwijs en wonen hebben daarin hun eigen geschiedenis, maar in essentie is de beweging hetzelfde: van particulier initiatief dat goed verankerd was in de eigen zuil, is het in de naoorlogse opbouw van de verzorgingsstaat onderworpen aan ‘oneigenlijke verstatelijking’. Mede onder invloed van begrotingsproblemen en het *new public management* van de overheid is een beweging naar de markt gemaakt.

Het antwoord op de vraag ‘Van wie is de maatschappelijke onderneming?’ is formeel-juridisch niet zo ingewikkeld. Vrijwel alle maatschappelijke ondernemingen kennen de stichtingsvorm. Het stichtingsbestuur vervult formeel de eigenaarsrol. Maar daar wringt nou net de schoen: de stichting is van niemand; het is een vermogen in een dode hand. Tot in de jaren tachtig kwam de vraag naar eigenaarschap niet eens op. De school, de kruisvereniging, de woningcorporatie waren ‘van ons’, en ‘ons’ was dan de vereniging van gelijkgestemde burgers binnen de eigen zuil. Over de ontzuiling en individualisering is al veel geschreven. Van grote invloed op de huidige positionering van de maatschappelijke onderneming is ook de professionalisering van het bestuur en de schaalvergroting geweest. En als klap op de vuurpijl zijn binnen een tijdsbestek van vijftien jaar vrijwel alle verenigingen omgezet in een stichting. De maatschappelijke ondernemingen zijn losgeraakt van hun ankers in de gemeenschap. Het zijn verweesde organisaties geworden. Waar is de eigenaar gebleven?

Het CDA en het middenveld: een mislukt huwelijk?

De afgelopen twintig jaar zijn de maatschappelijke ondernemingen in hun eigen sectoren op hun eigen wijze bezig geweest om de ruimte om te kunnen ondernemen te vergroten en de overheid op afstand te houden. Je zou verwachten dat die beweging gepaard zou gaan met het verstevigen van de relatie met de samenleving, zodat de positionering in de driehoek niet uit balans raakt. In weerwil van de teksten waarmee branchevoorzitters het podium beklommen, bleek zelfregulering in de uitvoeringspraktijk eerder een verdedigingslinie naar de overheid dan een lifeline naar de samenleving.

Dat is ook de meest waarschijnlijke verklaring voor het verzet van de brancheorganisaties tegen het wetsvoorstel voor de maatschappelijke onderneming dat minister Hirsch Ballin naar de Kamer zond.¹⁵³ Harry ter Braak en Cees Paardekooper trokken daaruit de conclusie dat bij de brancheorganisaties rond de opstelling en bespreking van het wetsvoorstel te weinig ‘stelselreflexiviteit’ aanwezig was. Er is te veel gekeken naar private markten en te weinig naar

¹⁵² | Willem van Leeuwen en Paul Simons, *Toezicht en de maatschappelijke onderneming. Balanceren in het krachtenveld*. Assen: Van Gorcum, 2012; Raad voor het openbaar bestuur, *Loslaten in vertrouwen. Naar een nieuwe verhouding tussen overheid, markt én samenleving*. Den Haag: Rob, 2012.

¹⁵³ | *Kamerstukken II* 2008/09, 32 003, nr. 1-2.

het eigene van de maatschappelijke onderneming. De organisaties zoeken de oplossing in 'het verbijzonderen van het denken over de verbinding met de samenleving, opdat organisaties weer meer van die samenleving zijn', aldus Ter Braak en Paardekooper.¹⁵⁴

De besturen van de maatschappelijke ondernemingen hebben hun roots verwaarloosd en hebben hun verweesdheid niet als een gemis, als een vraagstuk van legitimiteit ervaren. Ze zijn ontrouw geworden aan hun eigenaar. Zo bezien moet het CDA teleurgesteld zijn in de wijze waarop het middenveld bestuurd is. De andere kant van hetzelfde verhaal is dat de politiek zich na de periode van oneigenlijke verstatelijking heeft teruggetrokken en niet gezorgd heeft dat gewerkt werd aan herstel van verbindingen. De maatschappelijke ondernemingen, de woningcorporaties na de bruteringsoperatie voorop, werden speelbal in het politieke debat. Politieke partijen hebben verschillende visies op de positionering van de maatschappelijke onderneming, maar tot een fundamenteel inhoudelijk debat daarover komt het niet. Bij de constante stroom overheidsinterventies is de dominante logica die van de staat of van de markt. De logica van de burger, van de gemeenschap is ver te zoeken. En op dat punt raakt (een deel van) het middenveld teleurgesteld in het CDA. De afgelopen vijftien jaar heeft de CDA-fractie in de Tweede Kamer bij interventies ad-hoccoalities gesloten met links en rechts, en heeft zij wisselend instrumenten gehanteerd uit de gereedschapskist van de staat of de markt. De dichotomie in het debat is te weinig doorbroken met een eigen geluid, gebaseerd op de vaste waarden van het CDA. De burger en de gemeenschap werden opgezadeld met een *audit society* in plaats van een *civil society* en met de werking van de markt in plaats van met de compassie van de gemeenschap. Draggers van de civil society voelen zich in de steek gelaten door 'hun' partij.

'Taal is niet onschuldig'

Met de voorgaande uitspraak van Tjeenk Willink, de voormalige vicepresident van de Raad van State, in het achterhoofd, valt op dat de woorden die de afgelopen decennia voor de context van de maatschappelijke ondernemingen werden gebruikt, aan het veranderen zijn.¹⁵⁵ Blijkbaar is er behoefte aan herijking.

Een voorbeeld. Voor de invloed van *stakeholders (public value)*, afgezet tegen *shareholders (shareholder value)*, werd het woord 'belanghebbenden' gebruikt. Het werd in het rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het

154 | Cees Paardekooper en Harry ter Braak, 'Publiek bestel en raden van toezicht. Hoe verweesde instellingen (weer) te transformeren tot "onze" instellingen', in: Goos Minderman, Rienk Goodijk en Sjors van den Berg (red.), *Waar is de raad van toezicht? Deel II: een bundel van visies en ideeën*. Den Haag: Boom Lemma uitgevers, 2012.

155 | H.D. Tjeenk Willink, 'De Raad in de staat. Algemene beschouwingen', in: *Jaarverslag Raad van State 2009*. Den Haag: Raad van State, 2010, pp. 15-48.

CDA (WI) over de maatschappelijke onderneming gebruikt en stond centraal in het wetsvoorstel dat Ernst Hirsch Ballin naar de Kamer stuurde.¹⁵⁶ Intussen wordt het woord blijkbaar te gemakkelijk geassocieerd met eigenbelang in plaats van met maatschappelijke meerwaarde, en zou het woord 'betrokkene' de voorkeur hebben.¹⁵⁷ In het WI-rapport *Op zoek naar de kracht van de samenleving* wordt die keuze als volgt toegelicht: 'Maatschappelijke organisaties dienen zich te realiseren dat de betrokkenen samen mede vorm geven aan de organisatie (en haar ambitie): meedoen is meer dan consumeren. Zulke participatie is derhalve iets anders dan het behartigen van een eigen deelbelang door een belanghebbende.'¹⁵⁸

Eenzelfde overweging lijkt de Raad voor het openbaar bestuur te hanteren bij de term maatschappelijke onderneming: 'Dat wat onder invloed van *New Public Management* maatschappelijke onderneming is gaan heten, kan dan ook weer in naam terug naar zijn essentie: een maatschappelijk verankerde organisatie.'¹⁵⁹ In mijn eerdere publicaties heb ik steeds onderscheid gemaakt tussen de belanghebbenden van de maatschappelijke meerwaarde (burgers en hun verbanden) en het welbegrepen eigenbelang van de cliënt of consument.¹⁶⁰

Legitimatie

Terug naar de vraag wie de morele eigenaar van de maatschappelijke organisatie is. Op institutioneel niveau kan het antwoord op die vraag geen ander zijn dan 'de gemeenschap van betrokkenen'. Op de een of andere manier moet de maatschappelijke organisatie verankerd zijn in de (lokale) gemeenschap. Daar zijn verschillende vormen voor bedacht, zoals de 'belanghebbendenvertegenwoordiging' (woningcorporatie uit Amerongen), de 'maatschappijraad' van Stadsgeenoot, en de verschillende 'maatschappijadviesraden' in het onderwijs.¹⁶¹ Van belang is dat dergelijke organen ingebed zijn in de governance, die bestaat uit betrokkenen die zich een oordeel kunnen vormen over de maatschappelijke

156 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Investeren in de samenleving. Een verkenning naar de missie en positie van de maatschappelijke onderneming*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2005; Kamerstukken II 2008/09, 32 003, nr. 1-2.

157 | Raymond Gradus, 'De maatschappelijke onderneming. Van grote waarde', in: Marcel ten Hooven e.a. (red.), *Vorbij de crisis* (CDV Winter 2009). Amsterdam: Boom, pp. 12-13.

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

159 | Rob, 2012.

160 | Willem van Leeuwen, 'Herstel van horizontale hechting', in: *Ontketening door vraagsturing?* (CDV Nazomer 2002, nr. 7/8/9). Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, pp. 141-152. In Van Leeuwen en Simons (2012) zijn deze aspecten van stakeholdermanagement uitvoerig beschreven.

161 | In het voortgezet onderwijs is die vorm dringend aanbevolen door de Tijdelijke Adviescommissie Voortgezet Onderwijs: *Vertrouwen willen verdienen. Onderwijs verplicht*. Utrecht: VO-raad, 2007.

meerwaarde en hun tanden kunnen laten zien.¹⁶² Als de governance van de maatschappelijke organisatie stevig in de gemeenschap is verankerd, is de positionering in de driehoek niet langer onderworpen aan de dichotomie van staat en markt.

Minstens zo interessant is de waarneming dat het in de samenleving bruist van nieuwe burgerinitiatieven. Veel van die initiatieven spelen zich af op het domein dat tot voor kort exclusief in handen leek van de gevestigde maatschappelijke organisaties. Het gaat hierbij allang niet meer alleen over de witte raaf die Buurtzorg heet of over een coöperatieve vereniging met een windmolen. Er is een beweging aan de gang waarbij tal van beheertaken die dicht bij de woon- en leefwereld van de burgers liggen, door nieuwe collectieven worden opgepakt. Bewoners gaan buurtcentrum Het Klooster in het Oude Noorden van Rotterdam beheren.¹⁶³ De CDA-fractie in de gemeenteraad van Breda heeft prachtige voorbeelden van burgerinitiatief beschreven.¹⁶⁴ Corporaties kunnen huurkorting geven of waardepunten toekennen aan huurders die een actieve bijdrage leveren aan de leefbaarheid van de wijk.¹⁶⁵ Verder gaat het idee om een deel van het corporatiebezit onder te brengen in een coöperatie.¹⁶⁶ Nog meer innovatie is te vinden op het snijvlak van zorg en welzijn. Zorgvoorelkaar.com is een interactieve website voor burgers, die verwacht jaarlijks veertig-duizend verbindingen tussen individuele zorgvragers en -aanbieders tot stand te kunnen brengen. Emile.nu is een door studenten opgerichte, zeer innovatieve vorm van thuiszorg, die inmiddels de interesse heeft gewekt van Osira.¹⁶⁷

Dit zijn maar een paar recente parels uit een enorme oogst burgerinitiatieven. In andere bijdragen aan deze bundel wordt beschreven wat burgers beweegt, waarom ze energie steken in dit soort activiteiten. In deze bijdrage is de vraag relevant of en, zo ja, onder welke omstandigheden die initiatieven nog verbonden zijn met de gevestigde maatschappelijke organisaties. Zijn maatschappelijke organisaties werkelijk geïnteresseerd in deze initiatieven en zijn ze bereid om hun organisatie, netwerk, marktmacht te gebruiken om deze initiatieven te faciliteren en weer grassroots organisaties te worden?

Als ze dat inderdaad zijn, moeten ze minimaal twee dingen doen, namelijk (1) op het niveau van de fundamentele keuzes (waartoe zijn wij op aard?), het niveau van de governance, de legitimatie vorm geven in bijvoorbeeld een maatschappijraad, en (2) op het niveau van de grassprietten, samen met de bewo-

162 | Willem van Leeuwen en Paul Simons, 'Samenleving en maatschappelijke dienstverlening opnieuw verbinden', in: J.J. van Dijk (red.), *Het wankelende midden. (Opnieuw) zoeken naar verbinding in de samenleving*. Utrecht: Kok, 2012.

163 | Zie www.rotterdam.nl/persbericht:bewoners_gaan_buurtcentrum_het_klooster_beheren.

164 | L. van Beek, P. Elbertse en B. Bergkamp, 'Ontmoeten, verbinden, bewonerskracht', in: *Bestuursforum*, februari 2013.

165 | Jos van der Lans, 'Transitie', *Aedes Magazine* (2012), nr. 6.

166 | Fons Rietmeijer, Jan de Vletter en Jan van der Schaar, 'Weg uit de vertrouwenscrisis van de woningcorporatie', *Trouw*, 25 oktober 2012.

167 | A. Wiesman, 'Thuiszorg, maar dan anders', *de Volkskrant*, 13 oktober 2012.

ners, gebruikers, cliënten, burgers, beoordelen wat het probleem is en wat er nodig is om de gemeenschap in staat te stellen een oplossing te realiseren.

Organisaties die dit doen zijn verankerd in de (lokale) samenleving en hebben geen legitimatieprobleem. Deze organisaties weten zich gesteund als het economisch moeilijk is, als de randvoorwaarden waaronder de maatschappelijke doelen worden nagestreefd verslechteren: dan zet men er samen de schouders onder.

Wat is het appel en aan wie?

De vraag die tot slot gesteld mag worden is wat het appel voor het CDA zelf betekent. Het antwoord is: de blik in de spiegel. Politieke partijen vereenzelvigen zich in hun uitingen en opgewekte verwachtingen nogal snel met de overheid. Dan doet een partij vanuit de optiek van de overheid een appel op de burger. Of nog erger: dan debatteren onze volksvertegenwoordigers met de overheid over een code voor goed burgerschap. Voor het CDA, dat soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit in hoofdletters op zijn DNA-profiel heeft staan, moet dat een vreselijk beeld zijn. De politieke partij als sociale institutie, het CDA voorop, moet pal staan voor de samenleving. Het CDA moet de burger die samen met anderen initiatief neemt rugdekking geven als de overheid zijn pad hinderlijk kruist – het CDA als aanjager van de noodzakelijke veranderingen bij maatschappelijke organisaties, daarbij niet puttend uit de gereedschapskist van staat of markt, maar werkend aan het herstel van de verbinding van de maatschappelijke organisaties met hun betrokkenen. Het mag er wel wat radicaler aan toe gaan bij het CDA. In een partij die de leus ‘radicaal kiezen voor de samenleving’ wil dragen, moet de A misschien meer staan voor ‘activistisch’ dan voor ‘appel’.

Het CDA moet vitale samenleving uit handen van de instrumentalisten redden

Door Rien Fraanje

De brede politieke herontdekking van de samenleving wordt vooral ingegeven door pragmatische overwegingen zoals de financiële onhoudbaarheid van de verzorgingsstaat. De christendemocratie heeft haar visie op een samenleving met eigen taken en verantwoordelijkheden verinnerlijkt en is daarom de politieke stroming bij uitstek die de vitale samenleving moet beschermen tegen de instrumentalisten die voor hun eigen politieke voordeel de samenleving aan het werk willen zetten.

Vraag een gemiddelde CDA'er wat zijn partij onderscheidt van andere partijen en negen van de tien christendemocraten antwoorden: 'De samenleving.' En terecht, want geen enkele politieke stroming heeft zo nadrukkelijk oog voor de potentie van mensen en hun gemeenschappen als de christendemocratie. Daar waar het liberalisme vooral de vrijheid van het individu nastreeft en daar een heilig geloof in de markt aan koppelt, en waar de sociaaldemocratie met name de overheid als het instrument ziet om maatschappelijke vraagstukken te verhelpen, beziet de christendemocratie eerst of mensen en hun sociale verbanden zelf tot een oplossing kunnen komen.

Inmiddels hebben andere partijen de samenleving echter herontdekt. Met de barre omstandigheden van de overheidsfinanciën in het achterhoofd zingen nu ook liberalen en sociaaldemocraten de lof van burgers die meer zelf doen. Het discours is wellicht anders – vanuit het verheffingsideaal van de sociaaldemocratie spreekt deze politieke richting over het aanboren van 'de eigen kracht van bewoners', en het liberalisme heeft het over 'de verantwoordelijkheid van het individu' en de vrijheid die ervoor nodig is om burgers hun verantwoordelijkheid te laten nemen – maar de uitkomst is uiteindelijk dezelfde: mensen moeten meer zelf gaan doen, om zo bij te dragen aan de bezuinigingen van de overheid. Laat het CDA zich de kaas van het brood eten?

Gespreide verantwoordelijkheid

De eigenheid van de samenleving is een essentieel onderdeel van het christendemocratische gedachtegoed. Het CDA heeft dat bij zijn oprichting gevat in het beginsel van de gespreide verantwoordelijkheid. De Commissie Hertaling Uitgangspunten vatte dit uitgangspunt in 2012 nog treffend samen: 'Voor het CDA begint politiek met de erkenning van maatschappelijk

initiatief.¹⁶⁸ De wortels van dit uitgangspunt liggen in de protestantse leer van de 'soevereiniteit in eigen kring' en het katholieke subsidiariteitsbeginsel. Aan beide begrippen ligt een verschillende maatschappijvisie ten grondslag. Toen hij het soevereiniteitsbegrip muntte, ging Abraham Kuyper uit van horizontale verhoudingen in de samenleving. De overheid staat volgens hem hiërarchisch niet boven de kringen waarbinnen mensen werken, leren, hun geloof beleven en recreëren, zoals het gezin, de kerk of de vereniging. Iedere kring heeft zijn eigen taak en verantwoordelijkheid, en mag daarmee niet interveniëren in een andere kring. Ook de staat heeft volgens Kuyper de nevenschiktheid en de soevereine rol en taak van de maatschappelijke kringen te erkennen. Het katholieke subsidiariteitsbeginsel gaat daarentegen uit van een verticaal opgebouwde samenleving, waarbij wel geldt dat taken en bevoegdheden zo dicht mogelijk bij mensen zelf, dus laag in de hiërarchie, moeten worden belegd.

Het startpunt is dus anders, maar in zijn politieke uitwerking lijkt dat geen consequenties te hebben, zo stelt Woldring in zijn studie naar de politieke filosofie van de christendemocratie. 'Subsidiariteit vooronderstelt dat individuele mensen primair verantwoordelijk zijn voor hun handelingen, dat samenlevingsverbanden hun eigen zaken behoren te regelen en dat de staat vervolgens eventueel helpend kan optreden', aldus Woldring.¹⁶⁹ Hij laat zien dat de vroegere katholieke voorman Schaepman deze opvatting over maatschappelijke ordening verdedigde met een beroep op de soevereiniteit in eigen kring. De idee van soevereiniteit in eigen kring en het subsidiariteitsbeginsel zijn gefundeerd in de overtuiging dat mensen ten volle tot hun recht komen als zij verantwoordelijkheid nemen voor hun leven en de gemeenschappen waarvan zij deel uitmaken.¹⁷⁰ Daarbij komt dat christendemocraten menen dat veel zaken in de publieke ruimte beter en effectiever door mensen en hun verbanden kunnen worden verzorgd dan door overheidsorganisaties of marktpartijen.¹⁷¹

Een instrumentele blik

Terwijl de christendemocratie haar visie op een samenleving met zijn eigen taken en verantwoordelijkheden heeft verinnerlijkt, wordt de brede politieke herontdekking van de samenleving vooral ingegeven door enerzijds meer pragmatische overwegingen, zoals 'de financiële onhoudbaarheid van de

168 | Commissie Hertaling Uitgangspunten, *Nieuwe woorden, nieuwe beelden*. Den Haag: CDA, 2012, p. 28.

169 | H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christen-democratie*. Budel: Damon, 2003, p. 130.

170 | Zie voor een beschrijving van het christendemocratische mensbeeld het WI-rapport *Mens, waar ben je? Een verkenning van het christendemocratische mensbeeld* (Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2011).

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

verzorgingsstaat, versterkt door de actuele economische crisis, die de overheid tot hervormen dwingt', en anderzijds meer ideologische drijfveren, door de veronderstelde 'morele crisis van een burger die zijn plaats in de samenleving niet meer zou kennen'.¹⁷² Deze instrumentele blik heeft gevolgen voor de wijze waarop de overheid burgers benadert in haar poging om hen te activeren.

In de eerste plaats betogen veel politici dat burgers *meer* eigen verantwoordelijkheid moeten nemen. In die formulering zit de impliciete veronderstelling dat zij dat nog onvoldoende doen. Die veronderstelling is ronduit onterecht. Nederland mag zich gelukkig prijzen met zeer actieve en betrokken burgers. De studie *De sociale staat van Nederland* van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) laat elke twee jaar zien dat Nederland daarin met Denemarken en Noorwegen internationaal vooroploopt: nergens hebben mensen zo veel sociale contacten en zijn zij zo vaak lid van één of meerdere organisaties. Bovendien blijkt dat in Nederland 'uitzonderlijk veel' vrijwilligerswerk wordt verricht.¹⁷³ Dat was vroeger al zo en dat blijkt – ondanks de onheilstijdingen van pessimisten – niet veranderd.

Politici en bestuurders die om nieuwe burgers vragen omdat zij te weinig betrokken zouden zijn of onvoldoende hun verantwoordelijkheid nemen, beseffen niet dat de Nederlandse samenleving bestaat uit mensen die actief willen zijn voor buurt, wijk of vereniging. De gedroomde burger bestaat en hij woont in Nederland. Kortom, de samenleving hoeft niet gerevitaliseerd; de vitale samenleving – te omschrijven als een samenleving waarin mensen zich zonder concrete tegenprestatie willen inzetten voor hun medemensen, buurt, vereniging, gemeente, de natuur of een ander ideaal – bestaat in Nederland al.

Daarbij is het wel belangrijk oog te hebben voor de verandering die is opgetreden in de wijze waarop mensen actief willen zijn. Ook in Nederland winnen – conform de theorie van Robert Putnam in *Bowling alone* – kleinschalige, losse en informele groepen aan belang, wat ten koste gaat van de geformaliseerde organisaties. Zoals Putnam opmerkte dat meer mensen dan ooit geregeld de bowlingbaan weten te vinden, maar dat tegelijkertijd steeds minder mensen lid zijn van een bowlingvereniging, zo ziet ook het SCP dat mensen vaker hardlopen met een groepje liefhebbers, zonder lid te worden van een vereniging.¹⁷⁴ Dat vertaalt zich ook in de wijze waarop mensen zich willen inzetten: liever een tijdelijk concreet project, dan voor vier jaar verbonden zijn aan de functie van penningmeester.

172 | Lonke van Noije, Jedid-Jah Jonker, Vic Veldheer en Cok Vrooman, 'Verschuivende verantwoordelijkheden', in: Vic Veldheer, Jedid-Jah Jonker, Lonke van Noije en Cok Vrooman (red.), Een beroep op de burger. *Minder verzorgingsstaat, meer eigen verantwoordelijkheid?* Den Haag: SCP, 2012, pp. 303-322, p. 317.

173 | Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Mariëlle Cloin en Evert Pommer (red.), *De sociale staat van Nederland 2011*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2011, pp. 185-207.

174 | Bijl e.a. 2011, p. 205.

De instrumentele kijk op de samenleving heeft in de tweede plaats tot gevolg dat politiek en bestuur wel met de mond belijden dat zij burgers graag meer eigen verantwoordelijkheid zien nemen, maar dat zij mensen en hun verbanden in de praktijk niet of nauwelijks de ruimte geven om zelf invloed uit te oefenen op hoe zij dat doen. Het is de belangrijkste conclusie van het SCP in de recentste uitgave van die andere tweejaarlijkse studie, die in de even jaren onder de noemer van 'Sociaal en Cultureel Rapport' verschijnt. De onderzoekers van het SCP laten daarin zien hoe de overheid de ontmanteling van de verzorgingsstaat en de daarmee dreigende vermindering van de welvaart voor groepen burgers probeert te dempen door burgers op tal van terreinen meer zelf te laten doen. Daarbij houdt de overheid de regie strak in handen: 'De overheid stelt de doelen en ziet toe op de verwezenlijking ervan. Hierbij passen niet de individuele vrijheden van een liberaal stelsel, wel de verantwoordelijkheid voor individuele keuzes. En niet de ruimhartige universele aanspraken van een sociaaldemocratisch stelsel, maar wel het principe van solidariteit.'¹⁷⁵ Daarbij is voorzien 'in een sterke overheid om burgers te sturen, te corrigeren en randvoorwaarden te realiseren. (...) De burger moet meer zelf doen, maar heeft meestal niet meer te vertellen.'¹⁷⁶ Het SCP duidt die ontbrekende vrijheid in het genoemde Sociaal en Cultureel Rapport niet per se negatief. Burgers blijken namelijk bang voor de ongecontroleerde vrijheden van hun medeburgers en de onderlinge conflicten die daarover kunnen ontstaan. Zij zien daarom een rol voor de overheid weggelegd om de maatschappelijke initiatieven in goede banen te leiden.¹⁷⁷ Dat is enigszins in tegenspraak met de conclusie van SCP-onderzoekers Josje den Ridder en Paul Dekker in dezelfde studie, namelijk dat mensen de idee van meer eigen verantwoordelijkheid juist steunen omdat zij verwachten dat die samengaat met meer keuzevrijheid en inspraak en minder overheidsbemoeyenis en bureaucratie. Daarin komen zij nu dus bedrogen uit. Bovendien laten Den Ridder en Dekker zien dat er ook argwaan bestaat: is de grotere politieke nadruk op eigen verantwoordelijkheid een verkapte poging om be-zuinigingen erdoorheen te rommelen, of toch een middel om de burger te bevrijden van een betuttelende overheid?¹⁷⁸

Geen verantwoordelijkheid zonder zeggenschap

In antwoord op de scepsis en mogelijk teleurgestelde verwachtingen heeft de Raad voor het openbaar bestuur (Rob) in zijn advies *Loslaten in vertrouwen* onlangs benadrukt dat de manier waarop de overheid burgers bij de publieke zaak betreft cruciaal is voor hun motivatie: 'De eerste en belangrijkste motiva-

175 | Van Noije e.a. 2012, pp. 317-318.

176 | Van Noije e.a. 2012, p. 320.

177 | Van Noije e.a. 2012, p. 320.

178 | Josje den Ridder en Paul Dekker, 'De publieke opinie over eigen verantwoordelijkheid', in: Veldheer e.a. 2012, pp. 277-302, pp. 299-300.

tie voor het ruimte geven aan een vitale samenleving moet (...) de erkenning (zijn) dat politiek en bestuur de kennis en ervaring van burgers nodig hebben om maatschappelijke doelstellingen te bereiken.'

Vervolgens stelt de Rob dat verantwoordelijkheid niet zozeer samen hoeft te gaan met meer vrijheid, als wel met meer invloed: 'Met het overdragen van taken aan de samenleving, dient de politiek ook zeggenschap over te dragen. Mensen en hun sociale verbanden behoren meer invloed te krijgen, zeker op de taken waarvoor zij zich zelf inzetten. Burgerschap staat niet los van eigenaarschap. Het loslaten van publieke taken door de overheid gaat slecht samen met een overheid die tegelijk ruimte wil houden om zelf te sturen.' En ja, als je mensen verantwoordelijkheden geeft, kan het een kant opgaan die politiek en be-stuur wellicht onwenselijk vinden: 'Wanneer de overheid een taak loslaat, dan dient zij ook te accepteren dat de mensen of organisaties die de taak eventueel overnemen dat op een andere manier kunnen doen dan gewenst of verwacht. Het is zelfs mogelijk dat de uitvoering misloopt of strandt. Loslaten betekent ook helemaal loslaten, en dus niet interveniëren als de uitkomsten of effecten daarvan je niet bevallen.'¹⁷⁹

Een instrumentele visie op de samenleving moedigt niet aan om meer eigen verantwoordelijkheid te koppelen aan meer zeggenschap. Het overdragen van taken aan de samenleving is dan immers ingegeven door het eigen politieke belang van gezonde overheidsfinanciën of 'betere' burgers, en komt niet voort uit een coherente en consistente visie op de samenleving. Een dergelijke opstelling is uiterst improductief. Met hun pleidooien voor burgers die meer verantwoordelijkheid nemen, bewegen politiek en bestuur tegen de maatschappelijke realiteit in, terwijl ze juist kunnen meebewegen op de grote bereidwilligheid die in onze vitale samenleving aanwezig is.

De vitale samenleving is van de christendemocratie

Die aanwezige gedrevenheid kan inmiddels niemand meer zijn ontgaan. Kranten, tijdschriften en journalistieke tv-programma's als *Tegenlicht* berichten over mensen die het openbare groen met elkaar beheren, het zwembad van de gemeente overnemen om het vervolgens met tientallen vrijwilligers draaiende te houden, samen lokaal hun eigen energie opwekken, en de onpersoonlijke en dure thuiszorgorganisatie aan de dijk zetten om die vervolgens te vervangen door een zelf opgerichte coöperatie waarin zowel cliënten als ook de zorgverlener deelnemer zijn. Dit zijn allemaal voorbeelden van het christendemocratische gedachtegoed in de praktijk.

Het CDA is daarom de politieke partij bij uitstek die de vitale samenleving kan beschermen tegen de instrumentalist die voor hun eigen voordeel de

179 | Raad voor het openbaar bestuur, Loslaten in vertrouwen. *Naar een nieuwe verhouding tussen overheid, markt én samenleving*. Den Haag: Rob, 2012, p. 70.

samenleving aan het werk willen zetten. Wat is nodig om de vitale samenleving de ruimte te geven? De klassieke leer luidt dat de overheid stuurt met de wortel (geld), de stok (regels) en de preek (communicatie). De mogelijkheden van het eerste sturingsinstrument zijn inmiddels drastisch ingeperkt, en de communis opinio is dat de tweede nog maar uiterst terughoudend moet worden ingezet. Als vanzelf drijft dan de laatste als belangrijkste naar boven. Communicatie wordt dus het belangrijkste sturingsinstrument, en dan niet meer in de vorm van een preek, want dat is eenrichtingsverkeer, maar als dialoog, en die werkt alleen als gelijkwaardigheid het uitgangspunt is.

Het horizontale uitgangspunt van de soevereiniteit in eigen kring werkt daarbij beter dan het verticale subsidiariteitsbeginsel. Die laatste kan de politiek er bij een al te eenzijdige uitleg van het beginsel toe verleiden te interveniëren als het niet gaat als gewenst of beoogd. Ruimte laten aan maatschappelijke initiatieven vergt de erkenning van nevensgeschikte verhoudingen van de overheid met mensen en hun gemeenschappen en verbanden. Dat vraagt weer om politici die daadwerkelijk ruimte geven aan particulier initiatief, in plaats van politici die hechten aan hun formele macht en politieke primaat. Ze stellen zich voorwaardenscheppend en dienstbaar op en opereren in het besef dat politiek en bestuur niet zelf de hemel op aarde kunnen creëren, maar dat zij wel de randvoorwaarden kunnen scheppen, zodat mensen zelf verantwoordelijkheid voor hun leven kunnen nemen. Voor het CDA begint politiek met de erkenning van maatschappelijk initiatief. In onze vitale samenleving is dat initiatief in overvloed aanwezig; het moet vooral meer ruimte krijgen. De partij die na twee verkiezingsnederlagen op zoek is naar zichzelf krijgt zomaar een actueel maatschappelijk thema in de schoot geworpen.

Naar een jazzy samenleving: pleidooi voor de heruitvinding van subsidiariteit

Door Erik Borgman

Het subsidiariteitsbeginsel vraagt om een praktische en theoretische heruitvinding. Het valt niet samen met het sterk gejuridificeerde begrip dat men ervan heeft, maar is uitdrukking van een maximalistische visie op de menselijke waardigheid: er zijn in mensen mogelijkheden verborgen die zij nog niet hebben laten zien, maar die zij moeten kunnen ontwikkelen. Niet een mechanische, maar een jazzy samenleving is wat we nodig hebben: een samenklank van improvisaties. Burgers zouden op alle niveaus gestimuleerd moeten worden om de angst voor de improvisatie en de daarmee verbonden onzekerheid kwijt te raken.

Is onze samenleving vitaal of stagneert zij? Allebei, zou ik zeggen. Het uit de hand gelopen Facebook-feestje in Haren op 21 september 2012 kan men zien als uitbarsting van de decadente cultuur die haar innerlijke leegte alleen kan verdrijven met het creëren van in geweld eindigende hypes. Men kan de gebeurtenissen ook lezen als uitdrukking van het onvermogen van jonge mensen om zich neer te leggen bij een maatschappij die hen onder zware prestatiedruk zet zonder een inspirerend perspectief te bieden.¹⁸⁰ Eerder dan een gebrek aan vitaliteit is de crisis van onze samenleving dat de maatschappelijke vitaliteit vaak verschijnt als probleem. Burgers verlangen en hopen van alles en gedragen zich daar ook naar, maar al die – vanuit hun perspectief – ongerichte harts-tocht ervaren bestuurders nogal eens als een last. Het gemakkelijkst vinden zij het wanneer burgers zich gedragen als radertjes in een goed geoliede machine. Maar niet een mechanische, maar een jazzy samenleving doet ons goed. In dit licht is een hernieuwde bezinning op het subsidiariteitsbeginsel van belang. Dit beginsel vraagt, zo is de stelling van dit artikel, om een praktische en theoretische heruitvinding.

Subsidiariteit valt niet samen met het sterk gejuridificeerde begrip dat men er meestal van heeft. De Europese Unie is 'subsidiar' georganiseerd en dat betekent dan dat de natiestaten niet in het grotere geheel van de unie opgaan, maar de macht behouden om te beslissen wat zij naar de 'hogere', meer algemene instantie willen overdragen. Subsidiariteit is echter allereerst een principe, een beginsel. Het subsidiariteitsbeginsel bewaart het fundamentele, maar lastige

180 | Zie het uitermate verhelderende deelrapport 3 van de Commissie 'Project X' Haren (commissie-Cohen), *Hoe Dionysos in Haren verscheen. Maatschappelijke facetten van Project X Haren*. Tilburg: Tilburgse School voor Politiek en Bestuur, 2013. Zie www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/rapporten/2013/03/08/hoe-dionysos-in-haren-verscheen.html.

inzicht dat de samenleving alleen in meervoud bestaat, maar wel degelijk een samenleving is. Samenleving krijgt vorm, zoals Thomas van Aquino in zijn commentaar op de *Politica* van Aristoteles schrijft, als samenklank van meerdere, uiteenlopende melodieën die samen een harmonie vormen.¹⁸¹ Dit betekent geen ontkenning van de botsingen tussen verschillende politieke visies en belangen in de hedendaagse samenleving. Het betekent een aanmoediging om de samenhang van de samenleving te zoeken als verborgen in deze verschillen en in de botsingen die er het gevolg van zijn. De harmonie waar Thomas over spreekt zouden we daarom in mijn visie niet moeten denken in analogie met de laatmiddeleeuwse polyfonie of de modern-klassieke symfonie. Het gaat veeleer om de harmonie van de jazz die in de gegeven kakofonie van het hedendaagse leven een melodie hoort en door deze melodie te spelen haar versterkt aanwezig stelt.

Subsidiariteit en pluraliteit

In 1931 introduceerde Pius XI het subsidiariteitsbeginsel in de encycliek *Quadragesimo anno*:

*Evenals datgene wat de enkelingen op eigen initiatief en door eigen kracht kunnen verwezenlijken, hun niet ontnomen mag worden en aan de gemeenschap mag worden overgedragen, evenzo is het onrechtvaardig en bovendien nadelig, ja noodlottig voor de goede orde om wat door een kleinere en ondergeschikte gemeenschap gedaan en tot stand gebracht kan worden, naar een grotere en hogere gemeenschap te verwijzen. Immers, iedere sociale bemoeienis is volgens haar eigen natuur en begrip subsidiar: zij dient hulp te brengen aan de leden van een sociaal lichaam, maar mag ze nooit vernietigen of absorberen.*¹⁸²

Dit lijkt tamelijk juridisch en formeel, maar was ook toen al uitermate principieel bedoeld. Niet helemaal ten onrechte, maar wel zeer eenzijdig, is dit in de latere discussie vaak in verband gebracht met een organologisch maatschappijmodel dat ook door de opkomende fascistische bewegingen werd voorgestaan. Hier wordt niet de organische, door spontane gevoelens van verbondenheid gedragen natuurlijke gemeenschap tegenover de anonieme en bureaucratische staat gesteld. Hier wordt vastgesteld dat politieke maatregelen het samenleven van burgers op het concrete niveau moet stimuleren en vooruithelpen, niet vervangen. Het is niet aan welke overheid dan ook om de ideale samenleving te ontwerpen om burgers vervolgens op te leggen zich te gedragen naar de rol die hun in dit ontwerp is toegewezen. Dit geldt ook als burgers die overheid zelf gekozen hebben.

181 | Thomas van Aquino, *Sententia libri Politicorum*, liber 2, lectio 5.

182 | Pius XI, encycliek *Quadragesimo Anno*, 15 mei 1931, no. 79.

In 1961 citeert paus Johannes XXIII de tekst van Pius XI in zijn encycliek *Mater et Magistra*, maar spitst tegelijkertijd de focus ervan toe. Johannes XXIII concentreert zich op de internationale verhoudingen en leidt uit het subsidiariteitsbeginsel af dat mensen waar ook ter wereld en in alle omstandigheden moeten worden gezien en behandeld als verantwoordelijk voor hun eigen ontwikkeling. Als zij daarvoor de bronnen niet in huis hebben, moeten zij zichzelf ervoor inspannen deze te verwerven en moeten anderen hen hierbij ondersteunen.¹⁸³ Daarom is het goed, zo stelde dezelfde paus twee jaar later in de encycliek *Pacem in Terris*, als er zo veel mogelijk groepen en organisaties zijn waarin mensen zich verenigen om te proberen invloed uit te oefenen op de vormgeving van de wereld waarin en waarvan zij leven.¹⁸⁴ Op deze manier tonen zij zich ‘waardige burgers die hun beste krachten wijden aan de vooruitgang van hun zaken’.

Uitdrukking van een mensbeeld

Het subsidiariteitsbeginsel is uitdrukking van een maximalistische visie op de menselijke waardigheid. Er zijn in mensen mogelijkheden verborgen die zij nog niet hebben (kunnen) laten zien, maar die zij moeten kunnen ontwikkelen. Mensen wordt onrecht aangedaan indien ze worden beschouwd als elementen die naar believen kunnen worden ingezet om de samenleving op te bouwen volgens een vaststaand, door een beperkte groep ontwikkeld bouwplan. Alle mensen zijn geroepen om niet alleen medebouwers, maar ook medearchitecten te zijn van een samenleving die het goede leven vormgeeft waarop zij gericht zijn en waarvan zij kunnen leven. Hun wordt daarom evenzeer onrecht aangedaan indien zij uitsluitend worden gezien als gebrekkig toegerust, niet in staat bij te dragen aan de opbouw van hun eigen leven en aan die van de samenleving. Hetzelfde geldt indien zij worden beschouwd als potentieel gevaarlijk, principieel te wantrouwen in wat zij zeggen en doen, en uitsluitend door de macht van de overheid in het gareel te houden. Volgens *Mater et Magistra* staat de katholieke traditie uiteindelijk voor een opvatting over de samenleving die de mensen waaruit zij bestaat ziet als ‘fundament, oorsprong en doel van alle sociale instellingen’.¹⁸⁵ Mensen zijn nooit alleen middelen.

De mensvisie waarvan het subsidiariteitsbeginsel de uitdrukking is, ontkent – negatief – dat mensen ongeordende, in zichzelf gesloten individuen zouden zijn met onderling tegenstrijdige en concurrerende neigingen en behoeften, die slechts van buitenaf en onder dwang tot een geordend verband kunnen worden samengevoegd. We hoeven niet te worden gedwongen tot samenleven en tot zorg voor anderen, want daarop zijn we ‘van nature’ gericht, zegt de ka-

183 | Johannes XXIII, encycliek *Mater et Magistra*, 15 mei 1961, no. 53.

184 | Vgl. Johannes XXIII, encycliek *Pacem in Terris*, 11 april 1963, no. 24.

185 | Johannes XXIII 1961, no. 152 en 219.

tholieke traditie. Dat is de positieve kant: mensen zijn uit op gemeenschap en erop gericht een samenleving op te bouwen en in stand te houden die hen zelf en anderen ondersteunt bij het realiseren van goed leven. Het subsidiariteitsbeginsel drukt enerzijds uit dat mensen aanspreekbaar zijn op hun verantwoordelijkheid voor het bonum commune, op hun inzet ervoor en op hun creativiteit bij de vormgeving ervan, maar heeft anderzijds vertrouwen in de creativiteit waarmee ze deze verantwoordelijkheid op zich nemen en vormgeven.¹⁸⁶ Dit leidt tot een visie die de samenleving niet ziet als statisch gegeven, maar als een realiteit die zichzelf gedurig schept en herschept op basis van de verlangens en de visioenen van mensen en hun inzet om die te realiseren.

Inzetten op het vermogen om het goede te doen

De Amerikaanse dichter T.S. Eliot (1888-1965) schreef al in 1934 over de tendens om voortdurend te proberen te ontsnappen aan het duister buiten ons en binnen in ons door te dromen van systemen die zo volmaakt zijn dat niemand nog goed hoeft te wezen:

*[We] constantly try to escape
From the darkness outside and within
By dreaming of systems so perfect that no one will need to be good.*

We hebben volgens Eliot het christendom nodig om ons te herinneren aan onze gebrokenheid en onze zondigheid. Want de mens die is, zal de mens die voorgeeft te zijn, altijd achtervolgen:

*But the man that is will shadow
The man that pretends to be.¹⁸⁷*

We lijken echter op dit moment evenzeer herinnerd te moeten worden aan de mogelijkheid van mensen om op hun gebroken wijze inderdaad 'goed' te zijn, en aan de onmisbaarheid daarvan voor de samenleving. Catharina van Siena (1347-1380) liet al in de veertiende eeuw, toen de gedifferentieerde samenleving die de onze is ontstond, de volgende woorden optekenen, die naar haar overtuiging direct door God tegen haar gezegd waren:

186 | Vgl. J.J. Schems, 'Subsidiarity', in: Michael L. Coulter e.a. (red.), *Encyclopedia of Catholic social thought, social science and social policy* (deel 2). Lanham: Scarecrow Press, 2007, pp. 1040-1043. Deze mensvisie staat ook in hoge mate centraal in de pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd *Gaudium et Spes* van het Tweede Vaticaans Concilie; vgl. David Fergusson, *Church, state and civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 130-139.

187 | T.S. Eliot, 'Choruses from "The Rock"', in: *The complete poems and plays*, New York: Faber & Faber, 1969, pp. 145-168, aldaar p. 159.

*Opdat jullie liefde zouden beoefenen zowel in het handelen als in de wil, heb ik in mijn voorzienigheid niet aan één persoon individueel de kennis gegeven om alles te doen wat noodzakelijk is voor het menselijk leven. Nee, ik gaf iets aan de een en iets aan de ander, zodat ieders behoefte een reden zou zijn om toevlucht te zoeken bij een ander. (...) Had ik niet ieder-een alles kunnen geven? Natuurlijk. Maar in mijn voorzienigheid wilde ik ieder van jullie afhankelijk maken van de ander, zodat jullie gedwongen zouden zijn liefde te beoefenen.*¹⁸⁸

Mensen zijn volgens Catharina beeld van God in de zorg die zij voor elkaar hebben. Zij weten zich daartoe als het ware gedwongen doordat ze van elkaar afhankelijk zijn. Hun handelen zal dit weerspiegelen, hoe dan ook. In onverwachte, ongerichte, soms tegendraadse en ook averechtse vormen, maar uit al die vormen samen is de samenleving gemaakt. Ze kunnen en mogen niet overbodig gemaakt worden en zijn niet te vangen in een beleidsplan of een regeerakkoord.

Dit is waarschijnlijk het meest ongemakkelijke van het subsidiariteitsbeginsel. Het vraagt erom de gedachte op te geven dat de maatschappelijke ontwikkeling volgens plan verloopt. Ieders inzet en creativiteit zijn nodig en de inbreng ervan schept de samenleving van de toekomst. Tegelijkertijd echter komt de uitkomst tot stand in de interactie van de uiteenlopende vormen van inbreng die verbonden zijn met uiteenlopende posities en die gedragen worden door uiteenlopende visies. De samenleving ontstaat dankzij de dromen en het engagement van ontelbare mensen, en wat ontstaat is een ongeplande en onverhoopte gave, een toekomst die niemand bedacht heeft. Dat vraagt geloof of – zo men wil – vertrouwen, maar een vertrouwen van een andere orde dan het consumentenvertrouwen waarvan gemeend wordt dat het een voorwaarde is om de economische crisis op te lossen. Het gaat om het vertrouwen dat het goede kan gebeuren, ook al kan ik niet bedenken hoe, of zelfs maar wat dat goede op dit moment zou kunnen zijn.

Improvisatiesamenleving

Gezien vanuit het subsidiariteitsbeginsel zijn burgers dus door zich in te zetten voor de vormgeving van de samenleving onderdeel van de samenleving die hen als toekomst gegeven wordt. Doordat alle betrokkenen proberen het goede leven zoals zij het zien te realiseren, ontstaat gemeenschap die gericht is op het goede leven voor allen.

Deze visie heeft verwantschap met die van Hans Boutellier, directeur van het Verwey-Jonker Instituut, die onze samenleving een 'improvisatiemaat-

188 | Catherine of Siena, *The dialogue*. Londen: SPCK, 1980, pp. 311-312 (Caput 148).

schappij' noemt.¹⁸⁹ Onze samenleving wordt niet in stand gehouden door grootse plannen te bedenken en die vervolgens te implementeren, maar door te improviseren: door een probleem te zien, het aan te pakken en zich voortdurend aan te passen aan wat mogelijk en onmogelijk blijkt, wat productief is en wat blokkeert. Dit impliceert een belangrijke verandering van het beeld van de hedendaagse samenleving. De veelheid aan visies en vormen van inzet is geen teken van crisis, maar een teken van vitaliteit. Bestuurders hoeven niet het onmogelijke te doen, maar kunnen zich beperken tot wat mogelijk blijkt. Vluchtelingen vinden een plaats omdat mensen bereid zijn ze op te vangen en te helpen, omdat zij zelf ondanks alle moeilijkheden een plaats weten te creëren, omdat zij erin slagen iets te doen of iets te maken waaraan bij anderen behoefte is en daarvan te leven. Er is zorg omdat mensen weten dat zij zorg verschuldigd zijn aan wie dat nodig heeft en daarnaar handelen. Natuurlijk moet die zorg dan goed georganiseerd worden, en daar blijft voor bestuurders nog voldoende te doen, maar vooral om te zorgen dat mensen in de organisatie hun werk kunnen doen en hun rol als medevormgevers ervan op kunnen nemen.¹⁹⁰

Maar hier zit toch een knoop die Boutellier over het hoofd lijkt te zien. Het vermogen om verder liggende doelen en fundamentele uitgangspunten met elkaar te bediscussiëren blijkt sterk geërodeerd. Organisaties en mensen erbinen gedragen zich in hoge mate naar wat zij denken dat er van hen verwacht wordt. Zeker, ze klagen er ook over, verzetten zich soms tegen wat hun wordt voorgeschreven, maar ook dan blijft dit hun focus.¹⁹¹ Het vermogen en regelmatig ook de wil om – bijvoorbeeld – in de universiteit te beraadslagen over de eigen bijdrage van de academie aan de samenleving, en niet meteen te gaan onderhandelen met wat de minister vraagt, blijkt opvallend klein. Het lijkt er soms op alsof iedereen in Nederland ervan uitgaat dat hij of zijn geen echte, maar slechts een gedelegeerde verantwoordelijkheid heeft en verslaafd is aan de helderheid en overzichtelijkheid die dit biedt. Maar hoe je het ook wendt of keert, de rechter voert niet alleen de wet uit, maar representeert die ook, en de verpleegkundige voert geen zorgopdracht uit, maar belichaamt als concreet mens tegenover een ander concreet mens de zorg die mensen elkaar verschuldigd zijn. Dit betekent dat intellectuelen in hun spreken en bestuurders in hun handelen mensen zouden moeten stimuleren om hun ervaring serieus te ne-

189 | Hans Boutellier, *De improvisatiemaatschappij. Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld*. Den Haag: Boom Lemma uitgevers, 2011.

190 | Vgl. Thijs Jansen, Gabriël van den Brink en Jos Kole, *Beroepstrots. Een ongekende kracht*. Amsterdam: Boom, 2009.

191 | Dit wordt bijvoorbeeld zichtbaar in Gabriël van den Brinks *De Lage Landen en het hogere. De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012), maar ook in eigen onderzoek naar de wijze waarop mensen binnen katholieke en algemeen christelijke organisaties over hun taak denken. Zij beschouwen en gedragen zichzelf slechts in beperkte mate als eigenaar van de missie van organisatie, en de noodzakelijke improvisatie wordt eerder gezien als noodzakelijk kwaad dan als goede zaak.

men dat ze ernaar verlangen voor elkaar te zorgen en dat dat hen ook gelukkig maakt. Dan worden ze uitgedaagd om zich te gedragen als musici die kunnen spelen en improviseren los van hun partituur. Dat zal alleen gebeuren als ze zich werkelijk serieus genomen weten in hun visie, hun inzicht, hun engagement en hun verlangen. Als ze vermoeden dat er een verborgen partituur is, zullen ze die zoeken en die tot hun leidraad nemen, hetzij om die te volgen, hetzij om zich ertegen te verzetten. Dat brengt me terug bij Haren. We moeten onze jongeren niet voortdurend de boodschap meegeven dat ze moeten presteren volgens criteria die vaststaan. Dat is tegen hun natuur en leidt er uiteindelijk toe dat ze de boel kort en klein slaan. In plaats daarvan moeten we hun het besef teruggeven dat er op hen wordt gewacht, op hun inbreng en hun creativiteit. Welke samenleving willen ze opbouwen?

Jazzy

Aan het begin verwees ik al naar de jazz als analogie voor het soort samenleving dat we nodig hebben: een samenklank van improvisaties. Ik wil tot slot deze analogie nog wat meer aankleden.

Ten eerste is er bij jazz geen sprake van vooropgezette harmonie, maar wel van voorgangerschap. Iedereen moet kunnen improviseren, maar niet iedereen hoeft solist te zijn, laat staan bandleider. Een goede leider hoort de harmonie die uit de improvisaties ontstaat en versterkt die, waardoor de anderen weer gestimuleerd worden om op hun niveau hun bijdrage te leveren. Burgers zouden op alle niveaus gestimuleerd moeten worden om de angst voor de improvisatie en de daarmee verbonden onzekerheid kwijt te raken. Daar hoort misschien ook bij dat we ons weer iets meer van Jezus' woord aantrekken dat iedere dag genoeg heeft aan zijn eigen kwaad en voor zichzelf moet zorgen (Matteüs 6: 34). Het is niet onze taak ervoor te zorgen dat 'no one needs to be good' – of niet anders dan goed kan zijn, wat op hetzelfde neerkomt.

Ten tweede heeft jazz, evenals andere muziek, geen extern doel. De Engelse literatuurwetenschapper Terry Eagleton schreef een boekje over de zin van het leven, waarin hij de jazz presenteert als de beste analogie voor een zinvol leven in gemeenschap:

Al draagt iedere speler bij aan 'het grootste goed van het geheel', ze doet dit niet door een moeizaam bevochten zelfverloochening maar gewoon door haar eigen zelf-expressie. Er is zelfverwerkelijking, maar alleen doordat iedereen zichzelf verliest in de muziek als geheel. Iedereen presteert, maar het is geen kwestie van zelfverheerlijkend succes. Integendeel, het presteren – de muziek zelf – werkt als middel om de spelers met elkaar te verbinden.

Verderop schrijft Eagleton:

Wat we nodig hebben is een levensvorm die geen enkel nut heeft buiten zichzelf, net zoals de jazzuitvoering geen nut heeft buiten zichzelf. De samenleving heeft geen doel, samenleven is het doel en vraagt om de inzet van mensen om dat wat zij als goed samenleven beschouwen te realiseren. Daarbinnen hebben nut en efficiency natuurlijk voluit hun plaats.¹⁹²

Wat we nodig hebben, kunnen we niet zomaar realiseren, maar door de poging het te realiseren is het meer dan een utopie. Het is in onze steeds falende pogingen werkzaam aanwezig. Als we ons soms moeizame samenleven niet alleen als opdracht kunnen zien, maar kunnen leven als vervulling van wat we zijn – het muziekstuk dat ons bij elkaar houdt doordat we het spelen – zou dat een grote stap vooruit betekenen. Het subsidiariteitsbeginsel nodigt daartoe uit.

192 | Terry Eagleton, *De zin van het leven*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas, 2008, pp. 159-160 (oorspronkelijk *The meaning of life*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 173-174).

De samenleving, niet de overheid

Door Sybrand van Haersma Buma

Het CDA maakt een principiële keuze voor de samenleving omdat de christendemocratie ervan is overtuigd dat burgers als vrije en verantwoordelijke wezens in staat zijn tot veel goeds. Dit houdt in dat de rol van de overheid moet worden beperkt en het organiserend vermogen van de samenleving moet worden versterkt. Het gaat erom ruimte te bieden aan een veel meer door waarden gedreven samenleving. Daarmee is de keuze voor de samenleving diepgeworteld in de christendemocratische traditie. Pas wanneer de overheid de samenleving weer de ruimte geeft, kan sociale en maatschappelijk innovatie weer uit de samenleving zelf gaan komen.

Het was een ambitieus project van de redactie van *Christen Democratische Verkenningen*: de drie dragende letters van onze partij – het Christen Democratisch Appel – vangen in een trilogie. De trilogie is een populair literair en filmisch genre. In het eerste deel leren we dan de hoofdpersoon kennen, in het tweede deel komt de hoofdpersoon voor onoplosbaar lijkende problemen te staan, om uiteindelijk in het derde deel als overwinnaar uit de strijd te komen. De politieke CDA-trilogie kent een dergelijk verloop niet, maar er is wel een vergelijking met de literaire filmische praktijk mogelijk. Als de trilogie een succes blijkt te zijn, dan snakt het publiek naar meer. Dat was zo bij de filmcyclus *Lord of the Rings*, waarna het vervolg *De Hobbit* het bewijs was van het succes van de trilogie. En zo is deze extra CDV-uitgave het bewijs van het succes van de CDA-trilogie.

Maar het drieluik van CDV biedt meer dan een loutere reflectie op de C, de D en de A. Het biedt vooral een samenhangende heroriëntatie op de christendemocratie. Wat is met andere woorden de betekenis en de toegevoegde waarde van de christendemocratie in het huidige tijdsgewricht? Daarmee passen de drie nummers van CDV in de bredere heroriëntatie en partijvernieuwing van het CDA, zoals die onder meer vorm heeft gekregen in het Strategisch Beeraad en de zeven op waarden gebaseerde principes die ikzelf in het voorjaar van 2013 heb gepresenteerd.

Vanzelfsprekend past eerst de vraag hoe door het christendom geïnspireerde politiek betekenis kan krijgen in de eenentwintigste eeuw.¹⁹³ In het eerste deel van het drieluik, *Het christelijke in de Nederlandse politiek*, wordt betoogd dat de christelijke traditie niet belemmerend is, maar juist ruimte schept voor betekenisvolle en waardevolle politiek. Het belang van waarden heb ik zelf

193 | Zie Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Het christelijke in de Nederlandse politiek*. (CDV Herfst 2013). Amsterdam: Boom.

ook benadrukt in mijn boek *Samen kunnen we meer*: 'Waarden zijn, net als die uit mijn familiegeschiedenis, de wereld waar ik zelf opgroeide en nu mijn kinderen opvoed, geen abstracties die op een goede dag uit de lucht zijn komen vallen. Ze zijn historisch gegroeid [...] en hun cultuurhistorische achtergrond is nauw verbonden met onze eigen, Nederlandse geschiedenis'.¹⁹⁴ De westerse beschaving en haar waarden zijn in het bijzonder schatplichtig aan de Joodse, Griekse, Romeinse, christelijke en humanistische tradities. In die brede traditie staat de christendemocratie en van daaruit is het CDA ook vandaag de dag in staat tot het voeren van een overtuig(en)de waardeagenda.

Waardevolle politiek is ook het uitgangspunt in het tweede deel van de CDV-trilogie, *Democratie in ademnood?*¹⁹⁵ De christendemocratie heeft nooit genoeg genomen met democratische procedures alleen, maar altijd geweten op de noodzaak van een rechtsstatelijke inkadering en een rechtscultuur. Oog voor de verschillende bestaansvoorwaarden van de democratische rechtsstaat is relevant nu deze regeringsvorm op uiteenlopende manieren wordt uitgedaagd. Het vertrouwen in de politiek is laag¹⁹⁶, de moderne mens ervaart een gebrek aan gemeenschap¹⁹⁷ en ontwikkelingen als globalisering en Europese samenwerking vragen om nieuwe beïnvloedingsmechanismen. Maar ook de lokale democratie vraagt om versterking nu door de decentralisatie van zorgtaken de gemeentelijke overheid alleen maar belangrijker wordt.

In het laatste deel van het CDV-drieluik, getiteld *Het appel op de vitale samenleving*, wordt vanuit het unieke mensbeeld en de samenlevingsvisie van de christendemocratie stilgestaan bij de kracht van burgers en de vitaliteit van de samenleving.¹⁹⁸ Inmiddels lijkt het gehele politieke spectrum zich daartoe bekeerd te hebben, maar dat is slechts schijn. Anderen zien de samenleving vooral als een verlengstuk van een instrumentalistische overheid of roepen de eigen verantwoordelijkheid van burgers in als een goedkoop argument om forse bezuinigingen door te voeren. Voor het CDA is de keuze voor de samenleving echter principieel, omdat de christendemocratie ervan is overtuigd dat burgers als vrije en verantwoordelijke wezens in staat zijn tot veel goeds. Sterker nog: in veel opzichten kan de samenleving haar gemeenschappelijke belangen veel beter behartigen dan de overheid. Wie de huidige Nederlandse

194 | Sybrand Buma, *Samen kunnen we meer*. Schoorl: Uitgeverij Conserve, 2012, p. 88.

195 | Zie Maurice Adams, Hans-Martien ten Napel & Maarten Neuteboom, *Democratie in ademnood?* (CDV Winter 2012). Amsterdam: Boom.

196 | Paul Dekker, Josje den Ridder & Pepijn van Houwelingen, *Burgerperspectieven 2013/4*. Den Haag: SCP, 2013.

197 | Zie bijvoorbeeld Bas Heijne, *Moeten wij van elkaar houden? Het populisme ontleeft*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2011. Vgl. Sybrand van Haersma Buma, 'CDA heeft opdracht om kloof te overbruggen', in: Pieter Jan Dijkman, Hans-Martien ten Napel, Maarten Neuteboom & Henk Vroom, *De last van gelijkheid*. (CDV Zomer 2011) (pp. 14-18). Amsterdam: Boom.

198 | Pieter Jan Dijkman, Wim van de Donk & Rien Fraanje, *Het appel op de vitale samenleving*. (CDV Lente 2013). Amsterdam: Boom.

overheid onder de loep neemt, ziet echter iets heel anders. De bureaucratie en regels frustreren het eigen initiatief van mensen, het bestuur is oneindig gulzig en het beslag van de overheid op de economie bedraagt meer dan de helft van ons nationaal inkomen.¹⁹⁹ Het is ook daarom dat het eerste principe – tevens de basis voor de andere principes – luidt: ‘De samenleving, niet de overheid’.

In het vervolg van deze bijdrage zal verder worden stilgestaan bij dat principe. Eerst wordt nagegaan hoe de overheid zo groot kon groeien, vervolgens tot welke problemen dat leidt en tot slot wordt invulling gegeven aan het principe.

Opkomst van de verzorgingsstaat

In de tweede helft van de negentiende eeuw werd het fundament gelegd voor onze huidige verzorgingsstaat. Er ontstonden in die tijd allerlei maatschappelijke organisaties, die vaak voortkwamen vanuit kerken, en zich richtten op de zorg voor de zwakkeren in de samenleving. Daarnaast werden allerlei instellingen en verenigingen opgericht om burgers tegen de nieuwe risico’s van de industriële revolutie te beschermen. Men moet dan denken aan woningbouwverenigingen, ziekenhuizen, vakbonden, scholen en welzijnsinstellingen. Langs deze weg werden nieuwe instituties geschapen: als maatschappelijke organisaties kwamen zij voort uit de samenleving en gaven zij solidariteit invulling.

Aanvankelijk kenmerkten maatschappelijke organisaties zich door een grote ledenbetrokkenheid. Het was immers hun organisatie, omdat ze er werkzaamheden verrichtten, bestuurlijk verantwoordelijk waren of contributie betaalden. Ze waren kortom ‘eigenaar’ van de maatschappelijke organisatie.²⁰⁰ Type-rend is het spaarpotje dat bij generaties gereformeerden op de schoorsteenmantel stond om de Vrije Universiteit te financieren. Een universiteit die niet toevallig is opgericht door één van de belangrijkste geestelijk vaders van de christendemocratie, Abraham Kuiper, oprichter van de Anti-Revolutionaire Partij en aan het begin van de twintigste eeuw minister-president.

Meer en meer begon ook de publieke dienstverlening hier op in te spelen en zag de overheid op steeds meer maatschappelijke terreinen een rol. De overheid ontwikkelde zo langzaam maar zeker steeds meer regelgeving op nog onontgonnen overheidsterreinen, zoals de woningbouw de zorg en de sociale zekerheid. Vanuit het oogpunt van het algemeen belang werd de overheid door liberalen en socialisten ook vaak gezien als een betere en vooral onpartijdiger belangenbehartiger dan maatschappelijke organisaties.

Na de oorlog raakte deze ontwikkeling pas echt in een stroomversnelling. De overheid nam de taken van maatschappelijke organisaties vrijwel volledig over. Er ontstond zo een verzorgingsstaat met een hoog niveau van sociale en

199 | Zie o.a. W.A. Trommel, *Gulzig bestuur*. Den Haag, 2009.

200 | Zie voor deze ontwikkelingen: Jan Jacob van Dijk, ‘Woont u in een solidaire samenleving? En, bevat het?’, in: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Waardevast. Over de uitgangspunten van het CDA*. Den Haag, 2011, pp. 36 – 38.

medische zorg. Een niveau van bescherming van de burger tegen onheil dat in de hele geschiedenis zonder precedent is. Maar de groei van deze verzorgingsstaat veranderde ook de kijk op de rol van de overheid in de samenleving. Een grote overheidsrol werd namelijk steeds vanzelfsprekender.

Dit leidde tot een fundamenteel andere kijk op de ordening van de samenleving 'Kort na de Tweede Wereldoorlog kreeg de discussie over de waardigheid van de mens en de rol van de overheid daarin een nieuwe dimensie. Was voor die tijd de discussie over grondrechten en vrijheden vooral beperkt gebleven tot de klassieke vrijheden, vanaf dat moment werd de roep steeds luider om deze aan te vullen. Vooral de sociale grondrechten, zoals recht op onderwijs, huisvesting, werk en zorg werden nadrukkelijk genoemd. Voor de realisatie van deze grondrechten werd gekeken naar de overheid: haar was een dominante uitvoerende rol toebedeeld.'²⁰¹ Dit denken culmineerde in de Grondwetsherziening van 1983. Hierin kregen naast de klassieke grondrechten verschillende sociale grondrechten een belangrijke plaats. Er ontstond een grondwettelijke taak voor de overheid op vele terreinen. Meest vergaand was wel art. 22 lid 3 Grondwet: 'De overheid schept voorwaarden voor' – onder meer – 'vrijtijdsbesteding'. Zelfs wat wij als Nederlanders in onze vrije tijd doen werd in 1983 binnen het door de grondwet verzekerde bereik van de overheidsarm gebracht. De ideale staat leek welhaast geboren.

De toenemende onhoudbaarheid van de moderne verzorgingsstaat

De grondwetsherziening is inmiddels dertig jaar oud. We zijn een generatie verder en moeten vaststellen dat de droom van een ideale voor iedereen zorgende overheid door de werkelijkheid is ingehaald. De verzorgingsstaat is in haar huidige vorm simpelweg onhoudbaar geworden. Dit komt ten eerste doordat de verzorgingsstaat het weefsel van de samenleving heeft afgebroken. Want waar de collectiviteit na de Grondwetsherziening in 1983 leek te hebben gezegevierd, volgde er een tijdperk van ongekend individualisme. Niet de collectieve maatschappelijke verantwoordelijkheid is leidend geworden, maar de vrijheid van het individu dat altijd en overal zijn rechten tegen de overheid opeist. Zo is de ontwikkeling van de verzorgingsstaat een dure misrekening geworden. Overheid en individu werden erdoor versterkt: de samenleving werd een restpost.

Dit had de afgelopen decennia ook grote gevolgen voor de maatschappelijke organisaties. De band tussen burgers en hun eigen maatschappelijke organisaties werd steeds minder, doordat de overheid een steeds grotere vinger in de pap kreeg. Dat gebeurde naast wet- en regelgeving vooral ook via het subsidie-instrument: immers, wie betaalt, bepaalt. Maatschappelijke organisa-

201 | Jan Jacob van Dijk, 'Woont u in een solidaire samenleving? En, bevalt het?', p. 37.

ties zagen zich gedwongen verantwoording af te leggen aan de subsidievertrekker. Nieuw beleid kon bovendien alleen nog maar worden ontwikkeld als het voldeed aan de randvoorwaarden van de overheid. Zo verloren maatschappelijke organisaties de burgers en zichzelf; zij werden steeds meer uitvoeringsorganisaties van overheidsbeleid. Men sprak er de taal van ambtenaren en niet die van de leden. Het maatschappelijk middenveld raakte verstatelijkt, terwijl de burgers verweesd achterbleven. De allesbeheersende rol van de overheid heeft de kracht van de samenleving dan ook niet versterkt, maar ernstig ondermijnd.

Mede als gevolg van deze ontwikkeling wordt onze samenleving aan het begin van de 21^e eeuw gekenmerkt door een groot verlies aan vertrouwen.²⁰² In de overheid, maar ook in instellingen die ooit van de burgers waren, zoals kerken, vakbonden en politieke partijen. Dit verlies aan vertrouwen wordt manifest nu de verzorgingsstaat zijn grenzen heeft bereikt en gedwongen kleiner moet worden. Want als de overheid het niet meer kan doen, is er nu alleen nog maar de markt. Het ooit zo vitale en herkenbare maatschappelijk middenveld is verworden tot een bureaucratische laag van subsidieverdelende ambtenaren of semiambtelijke professionals. De overheid heeft kortom het maatschappelijk initiatief verdrongen.

Ten tweede is de verzorgingsstaat onhoudbaar omdat zo'n proces van verstatelijking wel moet veranderen in bureaucratie, regeldrift en eenvormigheid.²⁰³ We zullen moeten erkennen dat de overheid anno 2013 volledig uit zijn jas gegroeid is. Alleen door een grote afstandelijke bureaucratie zijn de overheidsmolochten, die de maatschappelijke organisaties hebben vervangen, nog te besturen. In de negentiende eeuw waren de instituties te klein om de individuele zorg te leveren waar mensen behoefte aan hadden. Nu zijn ze te groot en te log om in de individuele behoefte te voorzien. De burger is er de weg volledig in kwijt geraakt.

En ten derde is de verzorgingsstaat onhoudbaar, omdat zij eenvoudigweg onbetaalbaar wordt. Zij kost te veel omdat de samenleving te veel afhankelijk is gemaakt van de overheid en zij levert te weinig op omdat door de enorme belastingdruk het verdienvermogen van Nederland wordt aangetast. Het verzorgingsstaatconcept leek ijzersterk ten tijde van de – in historisch perspectief ongekende – naoorlogse groei, maar het is onder minder gunstige economische omstandigheden niet te handhaven, laat staan in tijden van economische krimp. De verzorgingsstaat was ooit bedoeld als trampoline: het moest er voor zorgen dat mensen niet door de bodem van het bestaan zouden zakken, maar

202 | Zie Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De bloedsomloop van de samenleving. Een christen-democratische visie op het belang van vertrouwen*. Den Haag, 2009.

203 | Zie o.a. Paul Frissen, *De staat van verschil. Een kritiek van gelijkheid*. Amsterdam: Van Gennip, 2007; Paul Frissen, *De fatale staat. Over de politiek noodzakelijke verzoening met tragiek*. Amsterdam: Van Gennip, 2013.

terug zouden veren in de samenleving. De huidige sociale voorzieningen zijn echter als een veiligheidsnet, waarin men vervolgens verstrikt raakt. Er is een grondrecht op een uitkering, maar wie er eenmaal één heeft, dreigt er niet meer los van te komen.

Vertrouwen op gedeelde waarden

De ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving aan het begin van de eenentwintigste eeuw zijn enigszins vergelijkbaar met de situatie in de tweede helft van de negentiende eeuw. We leven ook nu in een tijd van grote veranderingen waarin veel oude zekerheden verdwijnen. In de negentiende eeuw kwam vanuit de samenleving een grote verandering op gang. Wat confessionelen hierin bijzonder maakte was dat zij de veranderingen, anders dan liberalen en socialisten, niet in de eerste plaats economisch duiden.

Het ging de confessionelen om de waarden die ten grondslag lagen aan de samenleving: in die tijd nog veel meer dan nu nauw verbonden met het christelijk geloof en de eigen identiteit van de sociale groep. Ook de economische veranderingen werden door de confessionelen vanuit de Christelijke waarden beschouwd. Bij de omgang met de 'sociale kwestie' van die tijd – de vraag naar hoe solidariteit moest worden betracht met de omvangrijke en arme arbeidende klasse, die door de industrialisatie was ontstaan – vonden de confessionelen houvast bij de hun vertrouwde christelijke begrippen *agape* en *charitas*. Befaamd zijn de encycliek *Rerum Novarum* van paus Leo XIII uit 1891 en de 'architectonische kritiek' op de samenleving, die Abraham Kuiper in datzelfde jaar op het eerste Christelijk-Sociaal Congres uitte.²⁰⁴ Ideeën als 'subsidiariteit' en 'soevereiniteit in eigen kring' stonden daarin centraal. De confessionelen droegen de verantwoordelijkheid voor solidariteit niet over aan de staat. Ze zagen deze als een niet overdraagbare bijzondere verantwoordelijkheid van burgers, bedrijven en andere maatschappelijke organisaties, zoals kerken, welzijnsorganisaties en arbeidersverenigingen.

Dat het de confessionelen om veel meer ging dan alleen maar de strijd om de verdeling van kapitaal of economische macht blijkt onder meer ook uit de strijd voor de vrijheid van onderwijs. In die strijd kwam men krachtig op voor het recht van burgers om zichzelf te organiseren. Dat geldt te meer wanneer het gaat om de morele waarden en innerlijke overtuigingen van mensen. Deze moeten worden beschermd tegen een al te opdringerige staat. De samenleving werd dus door de confessionelen gezien als een waardengemeenschap, waarin mensen gezamenlijk verantwoordelijk zijn, elkaar opzoeken en initiatief nemen. Dat is de basisfilosofie van wat nu de christendemocratie is. Dit leidt in

204 | Jan Jacob van Dijk, Raymond Gradus & Maarten Neuteboom, 'Is de hulp aan de naaste in gevaar? Heroriëntatie op solidariteit', in: Jan Jacob van Dijk, Raymond Gradus & Maarten Neuteboom, *Solidariteit in crisis*. (CDV Zomer 2011). Amsterdam: Boom, pp. 22-30.

deze tijd van grote maatschappelijke verandering tot een heel belangrijk basis-principe: echte sociale innovatie wordt uiteindelijk niet door de overheid voortgebracht of op de markt gevonden, maar komt uit de samenleving zelf.

Om de ongekende veranderingen in de wereld op dit moment vreedzaam te kunnen verwerken is een sterke samenleving mogelijk. Is er geen levende, actieve samenleving, dan kan een gezond land niet bestaan. Neem bijvoorbeeld het moderne Rusland. Het is onder het communisme een kleine eeuw beheerst geweest door een allesbepalende overheid die ieder maatschappelijk initiatief heeft gesmoord. Toen die overheid zich in de jaren negentig terugtrok ontstond een wildwest markteconomie waar zonder veel remmingen het recht van de sterkste geldt. Waarom? Omdat er geen zelfstandig functionerende samenleving bestaat. Nederland heeft gelukkig wél een actieve samenleving, maar die is de afgelopen decennia wel steeds meer verdrongen. De grote vraag is waar en hoe we de kracht van de samenleving kunnen hervinden. De kracht van de samenleving komt voort uit de gedeelde waarden die mensen in hun leven van alledag belangrijk vinden. In de moderne samenleving lijkt het steeds moeilijker om gemeenschappelijke waarden te vinden maar dat is aan de oppervlakte. Onze westerse joods christelijke en humanistische waarden blijven de kracht van de Nederlandse samenleving bepalen. Persoonlijke verantwoordelijkheid, wederzijds respect, medemenselijkheid en rechtvaardigheid zijn onlosmakelijk met onze samenleving verbonden. Die kracht kan opnieuw worden aangeboord wanneer de overheid terugtreedt en weer de ruimte aan de samenleving gaat geven die haar toekomt.

De samenleving, niet de overheid

Vanuit het besef dat waarden bepalend zijn voor ons handelen, en dus ook voor hoe de Nederlandse samenleving zich ontwikkelt, heb ik in het voorjaar van 2013 zeven op waarden gebaseerde principes gepresenteerd: (1) de samenleving, niet de overheid; (2) een taak voor iedereen; (3) een eerlijke economie; (4) tegen de profiteurs; (5) de familie is ons fundament; (6) een zelfbewust Nederland verbonden met Europa en (7) de toekomst van onze kinderen.²⁰⁵

Het eerste en belangrijkste principe is dus: de samenleving, niet de overheid. Dit principe houdt in dat de rol van de overheid moet worden beperkt en het organiserend vermogen van de samenleving moet worden versterkt. Hoe zeer heden ten dage de visie op de maatschappij wordt beperkt tot een keuze voor óf de markt óf overheid blijkt wel uit de reacties van critici op dit principe. Die kritiek luidt dat het streven naar een kleinere overheid uitgaat van een liberaal marktprincipe. Maar de werkelijkheid is dat het erom gaat ruimte te bieden aan een veel meer door waarden gedreven samenleving. Daarmee is de keuze

205 | Sybrand Buma, #7 principes. Speech op het CDA-congres te Den Bosch, 1 juni 2013.

voor de samenleving – zoals ik ook in de vorige paragraaf heb beschreven – diepgeworteld in de christendemocratische traditie. De maatschappelijke ordening waarvan de christendemocratie uitgaat, vloeit voort uit zijn mensbeeld. ‘Mensen zijn geroepen om in vrijheid en verantwoordelijkheid aan hun samenleven vorm te geven. Een samenleving die op “menselijke maat” is gesneden, is een samenleving waarin maatschappelijke instituties en verbanden mensen daarvoor de ruimte kunnen bieden en mensen daartoe kunnen toerusten.’²⁰⁶ Juist ook voor het instituut van de overheid geldt dus dat zij niet het begin, midden en einde van alle dingen is, maar dat zij dienstbaar moet zijn aan mens en samenleving.

In feite is de christendemocratische samenlevingsvisie dus het tegenovergestelde van het liberale marktdenken. Het liberale individualisme leidt namelijk juist tot een grotere overheid. Initiatieven die mensen door steeds toenemend individualisme niet meer gezamenlijk oppakken kunnen door het veronachtzamen van de kracht van het gezamenlijke alleen nog door de overheid worden opgepakt. Het moderne liberale marktdenken heeft paradoxaal genoeg dus juist een grote overheid nodig. We zien dat terug in het beleid van de huidige coalitie. Onder het huidige kabinet-Rutte II is de rol van de overheid nog groter geworden. Het aandeel van de overheid in de uitgaven groeit in deze kabinetsperiode door tot maar liefst 52 procent van ons BBP. De marktgeoriënteerde VVD en de vanuit de overheid denkende PvdA zijn dus ideologisch meer elkaars vriend dan elkaars vijand!

Op basis van de christendemocratische traditie moet de overheid de samenleving dus weer de ruimte geven. Pas dan kan sociale en maatschappelijke innovatie weer uit de samenleving zelf gaan komen. Net als industriële innovatie vaak in kleine, flexibele ondernemingen ontstaat, zijn het ook kleine en flexibele netwerken van mensen die sociale innovatie samen maken. En net zoals de overheid industriële innovatie niet zelf bewerkstelligt, maar ondersteunt, moet de overheid sociale innovatie niet zelf willen doen, maar de samenleving er de ruimte voor geven.

Om dat gelijk maar concreet te maken een recent voorbeeld. Sinds 2008 is de kredietverlening aan het MKB sterk teruggelopen. Banken hebben minder mogelijkheden, maar MKB-ers willen blijven investeren. Na jarenlange discussie en stilstand heeft een aantal ondernemers het heft in eigen hand genomen en een kredietunie opgericht. Een unie waarin ondernemers samen inleggen en samen investeringen financieren. Een prachtig en praktisch voorbeeld van wat de samenleving, en dus niet de overheid, zelf kan en doet. Maar uiteraard liepen deze ondernemers vast in het overheidsweb van wet- en regelgeving, zowel vanuit Nederland als vanuit Brussel. Het CDA wil deze problemen komend jaar oplossen middels een initiatiefwet. Een wet die dus iets mogelijk

206 | Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je? Een verkenning van het christendemocratisch mensbeeld*. Den Haag, 2011, p. 98.

gaat maken, ruimte gaat teruggeven aan de samenleving in plaats van verbieden en in de weg te lopen.

Wanneer de overheid sociale innovatie – zoals de afgelopen jaren te doen gebruikelijk – zelf ter hand neemt gaat het fout. Niet zelden leidt het tot geld over de schutting gooien of halfbakken resultaten. Zo zijn bijvoorbeeld miljarden euro's aan sociale (stads)vernieuwing in het Grote Stedenbeleid over de balk gesmeten (met als laatste dieptepunt de Vogelaarwijkgeden). Als de samenleving het overneemt, is de kans op succes veel groter. De wijk Wielepolle in Leeuwarden is daarvan een goed voorbeeld. In de eerste jaren van deze eeuw werd Wielepolle volgestopt met rijksgeld. Uiteraard werd de wijk ook een zogenaamde Kracht- of Vogelaarwijk. Hulpverleners liepen in en uit, maar in de kern verbeterde er niets structureel. Uiteindelijk was op een goede dag het geld op en het resultaat nul. Het was aan de wethouder (zo is Den Haag dan ook wel weer) om het nieuws van onvermijdbare bezuinigingen te brengen. Zij ging naar de wijk met de volgende boodschap: ik moet bezuinigen, er is minder geld, maar als jullie zelf met goede voorstellen komen, dan gaan we het geld daaraan besteden.

Wat bleek? De buurt liet geen traan om het verdwijnen van de hulpverleners en de opbouwprojecten. Wat de bewoners graag wilden was geld voor huiswerkbegeleiding voor hun kinderen. Om de kinderen van de straat te houden en meer uit het onderwijs te halen. De wethouder heeft haar belofte gestand gedaan en zorgde dat het geregeld werd. Voor het buurthuis was ook geen geld meer, maar dat was wel dringend aan onderhoud toe. De gemeente had daarvoor natuurlijk strikte regels over aanbesteding, maar de buurt vroeg om geld voor verf en kwasten om in de zomer zelf het werk te doen. De wethouder passeerde daarop de gemeentelijke bureaucratie en in de zomermaanden knapte de buurt zelf het buurthuis op. Dat is minder overheid, meer samenleving.

Maar dat is niet alles. Toen ikzelf na de zomer in Leeuwarden op werkbezoek kwam waren de buurtgenoten trots als een pauw op wat ze zelf hadden bereikt. Hoe komt dat? Waar zit het verschil? Waarom mislukte het overheidsbeleid keer op keer en werkt de eigen aanpak van de buurt? De sleutel ligt in het eigenaarschap. De mensen in de buurt zijn zelf eigenaar geworden van de oplossing. De samenleving in de buurt had een probleem en wordt zelf eigenaar van de oplossing. Deze persoonlijke verantwoordelijkheid legt de basis voor sterke wijken, krachtige buurten en een vitale samenleving. Tot slot zegt het ook iets over vertrouwen. Burgers zijn onderling nog steeds – veel vaker dan Haagse politici van een afstand vaak zien – in staat elkaar te vertrouwen. Helaas doen politiek en overheid veel te weinig om het vertrouwen van burgers in elkaar te benutten. Laat staan dat ze de omstandigheden durven te scheppen waarin mensen niet van de overheid afhankelijk worden gemaakt, maar op elkaar worden aangewezen, zodat onderling vertrouwen ook kan opbloeien

waar dat nu afwezig is. En dat is doodzonde. Want wanneer burgers samenwerken ontstaat de beste maatschappelijke innovatie.

Besluit: principieel kiezen voor de samenleving

Het versterken van de samenleving is de grootste politieke opdracht van onze tijd. Alleen een sterke samenleving biedt de veerkracht om de schoksgewijze veranderingen van deze tijd op te vangen. Onze samenleving is door de markt en de overheid verdrongen en ondermijnd. Dat is niet alleen vervelend, het is ook gevaarlijk. De enige juiste oplossing is daarom: meer samenleving, minder overheid.

Net als in de tweede helft van de negentiende eeuw is er behoefte aan vernieuwing in de samenleving. Om uit deze crisis te komen hebben we een nieuwe richting nodig. Het roer moet om. Het is tijd om de kracht van de gezamenlijkheid in de samenleving opnieuw te ontdekken. Niet vanuit koele berekening, maar als een principiële en overtuigde keuze.

Auteurs

Maurice Adams

Hoogleraar Encyclopedie van het recht en tevens hoogleraar Democratische rechtsstaat namens het vfonds aan de Tilburg Law School.

Bram van de Beek

Emeritus hoogleraar Symboliek aan de Vrije Universiteit Amsterdam en bijzonder hoogleraar Systematische theologie aan de Universiteit Stellenbosch, Zuid-Afrika.

Erik Borgman

Lekendominicaan en hoogleraar Publieke theologie. Hij bekleedt de Cobbenhagen Chair aan de Tilburg University.

Govert Buijs

Hoogleraar Politieke filosofie en levensbeschouwing aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit. Ook doceert hij Filosofie van de economie aan de faculteit Economische wetenschappen en bedrijfswetenschappen van de Vrije Universiteit.

Emma Cohen de Lara

Politicoologe bij het Amsterdam University College en lid van de denktank van de CDA-afdeling Amsterdam.

Pieter Jan Dijkman

Hoofdredacteur van *Christen Democratische Verkenningen*, het kwartaalblad van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

Rien Fraanje

Plaatsvervangend directeur Wetenschappelijk Instituut voor het CDA en redactielid van *Christen Democratische Verkenningen*, het kwartaalblad van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

Paul van Geest

Hoogleraar kerkgeschiedenis aan de Tilburg University en bijzonder hoogleraar Augustijnse studies aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Raymond Gradus

Directeur Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

Sybrand van Haersma Buma

Partijleider van het CDA en fractievoorzitter van de CDA-Tweede Kamerfractie.

Ernst Hirsch Ballin

Hoogleraar Nederlands en Europees Constitutioneel Recht aan de Tilburg University en hoogleraar Mensenrechten aan de Universiteit van Amsterdam.

Willem van Leeuwen

Oud-voorzitter van Aedes, de branchevereniging van woningcorporaties in Nederland en als fellow verbonden aan het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

Hans-Martien ten Napel

Universitair docent staats- en bestuursrecht aan de Faculteit Rechtsgeleerdheid van de Universiteit Leiden en lid van de redactie van CDV.

Maarten Neuteboom

Redacteur van *Christen Democratische Verkenningen*, universitair docent Rechten aan de Universiteit van Leiden en wetenschappelijk medewerker van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

Jan Schinkelshoek

Oud-voorzitter redactie *Christen Democratische Verkenningen*, oud-CDA-Tweede Kamerlid en directeur van een communicatiebureau in Den Haag.

Marin Terpstra

Universitair docent sociale en politieke wijsbegeerte aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Guido Vanheeswijck

Hoogleraar Departement Wijsbegeerte aan de Universiteit Antwerpen en deeltijdhoogleraar aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven.

Hans Vollaard

Universitair docent aan het Instituut Politieke Wetenschap van de Universiteit Leiden.

CDA ontleed

Over de betekenis van de C, D en A

Het CDA heeft alleen relevantie als het morele appel dat het wil doen op burgers, rust in een diep doorleefde filosofie over de menselijke waardigheid en de inrichting van de samenleving. Dat wil niet zeggen dat christendemocratische politiek louter een kwestie van ideeën en idealen is. De meeste politieke stromingen vatten politiek op als een mogelijkheid om met programma's en plannen de samenleving naar hun hand te zetten. De christendemocratie stelt de verantwoordelijke mens centraal. Vanuit die gedachte is politiek in eerste instantie een kwestie van interactie – ontmoeting, dialoog, wederzijds vertrouwen – die menselijk samenleven mogelijk maakt. Christendemocratische politiek is dan ook niet zozeer 'beginselpolitiek', maar vooral een 'sociale praktijk' van vreedzaam en goed samenleven met elkaar.

Deze bundel laat zien dat de christendemocratie een eigenstandige en belangrijke positie toekomt in het politieke landschap. De auteurs wijzen nieuwe wegen aan voor een aansprekende hedendaagse en toekomstgerichte politieke visie. Christendemocratische politiek vraagt in deze tijd om een gevecht tegen een politiek waarin mensen slechts instrumenten zijn, een gevecht tegen een liberale ik-gerichte cultuur, en tegen een progressief staats- en utopiedenken. Het gedachtegoed van het CDA biedt tal van aanknopingspunten om een hoopvol perspectief te ontwikkelen. Deze bundel bewijst dat het hart van de christendemocratie onverminderd klopt.

Onder redactie van:

Pieter Jan Dijkman, Raymond Gradus en Jan Schinkelshoek.

Met bijdragen van onder meer:

Ernst Hirsch Ballin, Bram van de Beek, Hans Vollaard, Govert Buijs, Marin Terpstra, Emma Cohen de Lara, Guido Vanheeswijck, Willem van Leeuwen, Rien Fraanje, Erik Borgman en Sybrand van Haersma Buma.



WI
*Wetenschappelijk
Instituut*