



Gemeene gratie







Pieter Jan Dijkman, Rien Fraanje,
Maaïke Kamps & Maarten Neuteboom

GEMEENE GRATIE

*Wat de christendemocratie voor
Nederland kan betekenen*



VANGENNIP | AMSTERDAM





Eerste druk oktober 2015

© 2015 Pieter Jan Dijkman, Rien Fraanje,
Maaïke Kamps & Maarten Neuteboom | Uitgeverij Van Gennep

Nieuwezijds Voorburgwal 330, 1012 RW Amsterdam

Ontwerp omslag Léon Groen

Drukwerk Bariet, Steenwijk

ISBN 9789461643988 | NUR 740

www.uitgeverijvangennep.nl





INHOUD

PROLOOG | *Wat de christendemocratie
voor Nederland kan betekenen* | Rien Fraanje 7

I | *Een kleine historie van de christendemocratie*
| Rien Fraanje 15

II | *Christelijk geïnspireerde politiek als hoopvolle
sociale praktijk* | Pieter Jan Dijkman 47

III | *De staatsgemeenschap als een gezamenlijke
verantwoordelijkheid van overheid en samenleving*
| Maarten Neuteboom 69

NOTEN







PROLOOG

Wat de christendemocratie voor Nederland kan betekenen

— Rien Fraanje —

Elk kwartaal geven de burgers van Nederland zich in het Continu Onderzoek Burgerperspectieven van het Sociaal Cultureel Planbureau een niet mis te verstaan signaal af. Op de vraag wat hen het meeste zorgen baart, komen mensen niet in meerderheid met economie, inkomen en werk op de proppen, maar plaatsen zij normen en waarden en hoe we met elkaar samenleven bovenaan hun lijst. In de jaren sinds het uitbreken van de economische crisis in 2008 hechtten zij slechts één kwartaal meer aan economische thema's. Nederlanders lijken te beseffen dat de oorsprong van de crisis, maar ook van de sindsdien naar buiten gekomen misstanden bij grote wooncorporaties, onderwijsorganisaties en zorginstellingen niet zozeer gevonden moet worden in het falen van zoiets onpersoonlijks als een systeem, maar zijn veroorzaakt door het gebrek aan een moreel kompas. Hoe heeft dat morele tekort kunnen ontstaan?

[7]



Een belangrijke oorzaak is de vergaande instrumentalisering van politiek, beleid én samenleving. Economische criteria als effectiviteit en efficiency waren jarenlang de belangrijkste argumenten om voor of tegen iets te zijn. Daarbij zijn we de waarde van mensen en hun drijfveren uit het oog verloren. Het fundament van deze instrumentalisering is een sociaal-liberaal mens- en wereldbeeld dat er ten onrechte van uit gaat dat de mens een *homo economicus* is, of wel: een nutmaximaliserend wezen dat eerst en vooral zijn eigen belang nastreeft. Op basis van dat mensbeeld is de samenleving bestuurd met de foutieve veronderstelling dat objectieve criteria als nut, doelmatigheid en effectiviteit kunnen bepalen wat goed en fout is.

Dit nuttigheidsdenken is in alle maatschappelijke domeinen doorgedrongen, niet in de laatste plaats in de economie. Afgelopen decennia zijn we economische groei als een op zich staand doel gaan zien. Daarbij vatten we het economische systeem op als een autonome kracht die niet is te beïnvloeden en waaraan wij ons slechts lijdzaam kunnen aanpassen. De economie is zo dus teruggebracht tot een technische (instrumentele) exercitie waar vraag en aanbod op elkaar moeten worden afgestemd.

De onevenredig grote invloed van de koopkrachtmodellen van het Centraal Planbureau (CPB) op de politiek zijn daarvan een schrijnend voorbeeld. Het CPB erkent zelf als eerste dat het om theoretische modellen gaat die nooit volledig werkelijkheid worden. Maar de politiek is zich naar de koopkrachtplaatjes gaan gedragen als ware die een vaststaande realiteit. Het evenbeeld van een politiek die gericht is op





fictieve rekenmodellen, is een bedrijfsleven dat zich eenzijdig richt op winstmaximalisatie voor de korte termijn en waarbij de vraag wat iets kost of oplevert leidend is. De focus moet zich verplaatsen naar de *zin* en betekenis van ons handelen voor de lange termijn en de vraag wat voor ons van waarde is.

Overheidsorganisaties en instellingen met een publieke taak zoals scholen, wooncorporaties en zorginstellingen dragen inmiddels ook de last van het instrumentalisme. Bedrijfskundige taal als targets, input, output en *outcome* zijn gemeengoed in de gangen van scholen en ziekenhuizen. En die targets worden meestal geformuleerd in financiële of tijdseenheden en hoogst zelden in termen van aandacht voor de mensen voor wie deze organisaties uiteindelijk bestaan.

De ver doorgevoerde schaalvergroting die in veel van deze sectoren heeft plaatsgehad, is een treffend symptoom van het instrumentalisme. De overwegingen die aan de meeste fusies ten grondslag hebben gelegen zijn geformuleerd in instrumentele termen van efficiency en effectiviteit. Dat cliënten, scholieren, studenten, ouders, huurders en patiënten zich ontheemd zijn gaan voelen door de anonimiteit van de grootschaligheid werd niet gevangen in een meetbare parameter en werd daarom vergeten.

Zelfs de per decreet afgekondigde participatiesamenleving wordt nu als instrument ingezet om beleidsdoelstellingen van de overheid en de politiek te kunnen realiseren, zoals bezuinigingen en het afstoten van taken. In de taal van politici is die instrumentele benadering onmiddellijk zichtbaar wanneer ze pleiten voor burgers die meer eigen verantwoordelijkheid moeten nemen. Daarmee laten ze zien dat ze hun eigen be-





perkte liberale mensvisie – waarin in termen van markt, strijd en calculerende individuen wordt gedacht – ten onrechte op onze samenleving hebben geprojecteerd. Want mensen willen uit zichzelf al bijdragen, verantwoordelijkheid nemen en zorgen voor mensen om hen heen. Het is de taak van de politiek om hen daartoe in staat te stellen. Daarvoor is een andere politiek en overheid nodig. Niet één die pleit voor andere burgers, maar één die beseft dat burgers een andere overheid verwachten die mogelijk maakt en ruimte schept.

Het is dus hoog tijd voor een tegengeluid. Een verhaal dat in gaat tegen de reductie van de mens als instrument van de zogenaamd grote economische krachten en dat staat vóór de waarde en uniciteit van ieder mens; tegen de gerichtheid op winst voor de korte termijn en vóór aandacht voor de waarde voor de lange termijn; en tegen de anonimiteit van de grootschaligheid en vóór de verbondenheid van de menselijke maat.

De christendemocratie verzet zich vanuit haar oorsprong krachtig tegen elke vorm van instrumentalisering van mens, samenleving en politiek. Ze beschikt daarmee over de juiste ingrediënten om een krachtig tegengeluid te formuleren. In oktober 2015 viert het CDA zijn 35-jarig bestaan. De christendemocratie bestaat echter al aanzienlijk langer dan het CDA. Wanneer we rekenen vanaf 1879, het jaar dat de ARP als eerste politieke partij van Nederland en voorloper van het CDA werd opgericht, kan worden vastgesteld dat de christendemocratie al bijna anderhalve eeuw oud is. In die kleine honderdvijftig jaar is de christendemocratie op verschillende momenten steeds uitgedaagd zich tegen steeds nieuwe vor-



men van instrumentalisering te verzetten. Telkens weer wist de christendemocratie daarbij haar gedachtegoed en ideeën te actualiseren naar de relevante vragen van de tijd.

Dit pamflet laat zien dat de christendemocratie op een andere manier naar samenleving en politiek kijkt, een perspectief dat afrekenet met de huidige instrumentalistische blik op mensen, de samenleving en de politiek. De beschrijving van de historie van de politieke filosofie van de christendemocratie in deel I laat zien dat twee pijlers stevast de christendemocratische politiek hebben gedragen: de overtuiging dat politiek moet steunen op (christelijke) waarden en uitgangspunten en de overtuiging dat mensen en hun sociale verbanden zelf de ruimte moeten krijgen om hun ambities en plannen te realiseren en problemen op te lossen. Uiteraard is aan die twee cruciale noties in de geschiedenis steeds op een verschillende manier invulling gegeven, passend bij de tijd en de vraagstukken van dat moment. Maar deze twee pijlers vormen ook de dragers van de christendemocratie in de éénnentwintigste eeuw waarmee krachtig verweer kan worden gevoerd tegen de instrumentalisering van mensen, hun sociale verbanden en de samenleving.

Deel II betoogt dat de christendemocratie geen christelijke idealen aan een samenleving wil voorhouden, maar veeleer beoogt te laten zien wat de samenleving feitelijk bijeenhoudt. Christelijk geïnspireerde politiek zoals de christendemocratie moet daarom worden opgevat als een sociale praktijk van goed en vreedzaam samenleven met elkaar. Een politiek die inspiratie wil putten uit de christelijke traditie moet zich toeleggen op het aanwijzen van goede maatschappelijke prak-



tijken van goed en vreedzaam samenleven met elkaar en daarbij aansluiten, zonder ze over te willen nemen. En onder goed en vreedzaam samenleven kan dan eenvoudig worden verstaan dat mensen niet in een situatie mogen belanden waarin ze volkomen afhankelijk zijn van anderen, dat ze niet bedreigd mogen worden door instrumenteel of systemisch handelen, maar dat ze in vrijheid, verantwoordelijkheid en verbondenheid met anderen – ieder met zijn of haar eigen talenten en met respect voor alles wat hem of haar eigen is – de samenleving zelf vorm mogen geven. Christelijke politiek vindt in die zin niet eerst en vooral plaats in de parlementen, de provinciale staten en de vergaderzalen van de gemeenteraden, maar in de samenleving zelf.

Mensen kunnen én willen ook bijdragen. Deel III betoogt dat het in zichzelf waarde heeft als mensen dingen zelf doen, bijvoorbeeld omdat het daarmee van hen zelf wordt, mensen zich eigenaar voelen en daarmee betrokken zijn. Voor alle duidelijkheid: als mensen zaken zelf oppakken wil dat zeker niet zeggen dat het kwalitatief beter en goedkoper wordt, vaak zelfs niet. Maar ‘beter’ en ‘goedkoper’ zijn instrumentele waarden die niet de doorslag mogen geven. De christendemocratie vindt dat mensen en hun sociale verbanden zelf problemen kunnen oppakken en oplossen. Daarbij is het de taak van de overheid om het mogelijk te maken dat mensen verantwoordelijkheid kunnen nemen voor zichzelf, hun gezin, straat, wijk, gemeente, kerk, moskee of elk ander verband waar zij deel van uitmaken.





De twee pijlers van de christendemocratie, een politiek van waarden en ruimte aan de samenleving, komen samen in een oude theologische notie van Abraham Kuyper: *gemeene gratie*. Dat betekent letterlijk: algemene genade. Kuyper wilde daarmee aangeven dat er een vorm van genade is die het kwaad in de samenleving intoomt, zodat op aarde menselijk leven en samenleven mogelijk blijft. In die zin was het goede en het schone niet exclusief voorbehouden aan christenen; het heilige is juist ook terug te vinden in een samenleving waar mensen leven die zich niet laten leiden door christelijke noties of principes.

Hoewel Kuyper de *gemeene gratie* vooral theologisch duidde, heeft de betekenis ook politieke consequenties. Een politiek van waarden die ruimte wil geven aan de samenleving mag dan wellicht door de christelijke traditie zijn geïnspireerd, maar is zeker niet alleen van en voor christenen. Ook mensen die geen affiniteit hebben met het christendom kunnen zich herkennen in een politiek als sociale praktijk waarin mensen goed en vreedzaam samenleven. En zij kunnen eveneens het christendemocratische verweer tegen de tot instrument van de overheid verworden participatiesamenleving steunen. Bovendien kunnen zij zich met de christendemocratie keren tegen een instrumentele politiek die mensen reduceert tot pionnen in een spel van de markt of de overheid. Het alternatieve, christendemocratische verhaal van *een betrokken samenleving* met een dienstbare politiek die mensen in positie brengt om bij te dragen aan hun samenleving kan Nederland een ander aanzien geven.







I

*Een kleine historie van de
christendemocratie*

— Rien Fraanje —

De geschiedenis van een politieke filosofie behandelt de historie van politieke partijen en de biografieën van politici en geeft een schets van tijdsbeelden. Het was immers een visie die mensen in beweging bracht en hen politiek mobiliseerde. Ze droomden van een betere wereld, formuleerden de uitgangspunten daarvoor en bedachten plannen om die verbetering te realiseren. En hun visie ontstond omdat de omstandigheden in die tijd om een verbetering vroegen. Het tijdsbeeld is de grond waarin politici en partijen hun ideeën planten.

Deze geschiedenis gaat over het grote idee dat aan het einde van de negentiende eeuw concrete vormen begon aan te nemen en later als christendemocratie werd aangeduid. Om te kunnen begrijpen wat de grondstoffen van deze politieke ideologie zijn, is het nodig om eerst uit te leggen in welke context die is ontstaan. Daaruit komt vervolgens naar voren dat de christendemocratie in de eerste plaats voortkwam uit de wens om een christelijke politiek te voeren als alternatief



voor het liberale denken dat in de tweede helft van de negentiende eeuw onder de de aristocratische leiders dominant was. Daarnaast eisten christendemocratische voormannen (overheids-)vrije ruimte op voor hun achterbannen in de overtuiging dat mensen en hun sociale verbanden hun leven zelf moeten vormgeven buiten bemoeienis van de staat om.

Het is bijna een eeuw geleden dat de strijd voor de vestiging van een christelijke politiek die soevereine ruimte voor de samenleving bepleitte een voorlopig einde bereikte met de zogenoemde pacificatie, waarover hieronder meer. De centrale vervolgvraag is: hoe hebben christendemocraten sindsdien invulling gegeven aan de twee pijlers van de christendemocratie? Blevেন de noties van een waardengedragen politiek en ruimte en verantwoordelijkheid voor mensen en hun verbanden ook in de eeuw daarna nog actueel?

Christelijke politiek: waarden, soevereiniteit en subsidiariteit

De christendemocratie bestaat langer dan de naam die aan deze politieke filosofie wordt gegeven. Woldring stelt dat denkers als bijvoorbeeld Augustus, Thomas van Aquino of later Félicité de Lamennais (1782-1854) duidelijke christendemocratische noties ontwikkelden lang voordat het als een gedachtegoed werd herkend.¹ In Nederland heeft Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) de fundamenteen gelegd voor een coherente politieke filosofie, maar het zijn uiteindelijk de maatschappelijke omstandigheden die het gedachtegoed tot een politieke factor van betekenis maken.



De christendemocratie ontwaakt in ons land in politieke zin als de liberale minister Kappeyne van de Coppello in 1878 een wetsvoorstel opstelt waarin hij weigert scholen die op christelijke leest zijn geschoeid met overheidsgeld te financieren. Deze wet beoogt in de eerste plaats een verbetering van de kwaliteit van het onderwijs. Tot dan financieren gemeenten de openbare scholen. Kappeyne van de Coppello wil vanuit de rijksoverheid flink gaan meebetalen, maar daar stelt hij wel hogere eisen over de kwaliteit van het onderwijs tegenover. Bovendien wil deze minister af van de lokale kleuring van de openbare scholen. Veel scholen zijn in naam openbaar en daarmee levensbeschouwelijk neutraal, maar in de dorpen en steden bepaalt vooral de lokale meerderheid het werkelijke karakter van de school. Dat nu moet veranderen: ouders die voor hun kinderen religieuze scholen prefereren, moeten hun eigen bijzondere school oprichten die ook moeten gaan voldoen aan de nieuwe hogere kwaliteitseisen.

Vooraf de principiële weigering van Kappeyne van de Coppello om het bijzonder onderwijs vanuit de staat financieel te onderhouden leidt tot grote wrevel onder het confessionele deel der natie dat daarop een volkspetitionnement initieert. In augustus 1878 zetten ruim driehonderdduizend protestanten en meer dan honderdzigduizend katholieken hun handtekening onder een oproep aan koning Willem III die luidt: 'Plaats, Sire! onder zulk een voordracht Uwe Koninklijke handtekening nooit!' De koning negeert de oproep en ondertekent de wet. Het zou echter een misverstand zijn om het petitionnement daarmee een mislukking te noemen. Want de mobilisatie van een half miljoen mensen waarvan



het leeuwendeel niet stemgerechtigd is, maakt onder het religieuze deel van de bevolking een sterk politiek bewustzijn los.

Nederland is in die tijd een ontwakende natie-staat. De Grondwet van 1848 heeft van Nederland dan wel een democratie gemaakt – met een ceremoniële koning als staatshoofd die vooral een samenbindende functie in een zo divers land heeft te vervullen – maar aan het stemrecht zijn hoge belastingeisen gesteld waar de meeste Nederlanders niet aan kunnen voldoen. De Eerste en Tweede Kamer der Staten-Generaal bestaan dus voornamelijk uit mannen uit de sociaal-economische bovenlaag van de Nederlandse samenleving. Het toen nog vigerende districtenstelsel bewerkstelligt dat de elite van Nederland op personen stemde (en niet zoals nu op lijsten). Binnen het parlement vormen zich wel groepen van gelijkgestemden van voornamelijk liberale en conservatieve groepen. De hoofdzakelijk confessionele bevolking herkent zich niet in de samenstelling van het parlement.

Het volkspetitionnement is zo beschouwd wel de aanleiding, maar niet de reden van de politieke organisatie van aanvankelijk de christelijke bevolking. De sluimerende onvrede over een elitair en liberaal bestuur dat geen oog heeft voor de belangen van de ‘kleine luyden’ moedigt de vorming van eigen politieke organisaties aan. Daarbij spelen charismatische voormannen die de achtergestelde bevolkingsgroepen voorgaan een belangrijke rol. Voor het protestantse deel der natie vervult Abraham Kuyper deze rol met verve. Kuyper is aanvankelijk theoloog en predikant van de Nederlands Hervormde Kerk. Hij is 33 jaar als hij in 1870 wordt beroe-





pen door een Hervormde gemeente in Amsterdam. Van een vrijzinnig predikant heeft hij zich dan al ontwikkeld tot een rechtzinnig voorganger die de Nederlands Hervormde Kerk bekritiseert om haar vrijzinnigheid. In 1872 richt hij het dagblad *De Standaard* op waarvan hij tot zijn overlijden in 1920 hoofdredacteur blijft. In 1874 wordt hij voor de eerste keer verkozen tot lid van de Tweede Kamer, waarna hij in 1879 met de Antirevolutionaire Partij de eerste politieke partij van Nederland opricht.

Kuyper noemt zich niet voor niets een antirevolutionair. Hij markeert daarmee zijn aversie tegen de Verlichting en meer specifiek de Franse revolutie die door het Verlichtingsdenken was geïnspireerd. Vanuit de bijbel komt hij tot een mens- en maatschappijvisie die zich tegen de idee van de mens als autonoom individu en het volk als soeverein verzetten. Hij herkent in de samenleving tal van maatschappelijke instellingen en sectoren met elk hun eigen verantwoordelijkheid en taak. Die afzonderlijke kringen – zoals het gezin, de kerk, verenigingen, scholen en ondernemingen – hebben elk hun eigen soevereiniteit. De rede die Kuyper in 1880 bij de opening van de ook door hem opgerichte Vrije Universiteit in Amsterdam houdt, draagt als titel: *Soevereiniteit in eigen kring*. Daarin werkt hij de stelling uit dat de universiteit vrij behoort te zijn van bemoeienis van kerk en staat. De overheid moet de soevereine kringen de ruimte geven en mag volgens Kuyper niet het terrein van de andere kringen betreden.²

Voor wat Kuyper ‘de sociale kwestie’ noemt, ziet hij nadrukkelijk wél een taak voor de overheid. In Nederland begint de industrialisering in vergelijking tot omliggende landen



betrekkelijk laat. De antirevolutionaire voorman herkent al snel de kwetsbare positie van arbeiders. Hij markeert daarbij heel scherp het onderscheid tussen zijn door Bijbelse uitgangspunten geïnspireerde denken en de liberale en socialistische visie. De seculiere stromingen zien niet in dat de mens is geschapen naar het beeld van God. Hoe nu met mensen wordt omgegaan doet hem twijfelen aan de ‘deugdelijkheid van het maatschappelijk gebouw waarin we wonen’. De sociale kwestie kan volgens Kuyper daarom ook alleen worden opgelost als de samenleving opnieuw wordt ingericht. We zien hier dat christendemocratische politiek ook radicale kritiek op de bestaande situatie en structuren kan omvatten. Kuyper spreekt in dat verband over architectonische kritiek.³

Kuyper introduceert met zijn onderscheid de ‘antithese’. Hij ziet een scherpe tegenstelling tussen een politiek die zich laat leiden door menselijk inzicht en een politiek die uitgaat van het goddelijk gezag. Deze scherp aangezette antithese heeft volgens historicus Piet de Rooy niet alleen een inhoudelijke drijfveer, maar zeker ook een strategisch doel. Het creëert tegelijkertijd een zelf- én een vijandbeeld. Daarbij is de Verlichting en de Franse Revolutie, ofwel het ‘modernisme’ en daarmee iedereen die het politiek handelen niet op de bijbel baseert de grote opponent. De Rooy stelt dat de introductie van deze antithese het politieke landschap in Nederland meer dan een eeuw heeft bepaald. Juist omdat Kuyper zijn campagne startte voordat de kwalen van de industrialisering in volle omvang voelbaar waren, heeft hij daarmee voorkomen dat de in andere landen dominante sociaal-economische tegenstelling ook in ons land de politiek is gaan overheersen.⁴





Het is belangrijk op te merken dat Kuyper met de introductie van zijn antithese niet de introductie van een religieuze staat voor ogen stond. Hij zag immers de kerk en de staat als twee soevereine kringen en stond aldus een scherpe institutionele scheiding tussen kerk en staat voor. Wanneer Kuyper droomt over Nederland als een christelijke natie, dan bedoelt hij een samenleving waar Bijbelse noties en waarden worden gedeeld en gevolgd, niet een staat die deze eenzijdig oplegt.

Daarbij is het relevant om de door Kuyper uitgewerkte theologische notie van de *gemeene gratie* nog eens af te stoffen. In een driedelig werk uit het begin van de vorige eeuw met dezelfde naam werkt hij de gedachte uit dat het heilige in de samenleving terug is te vinden. De *gemeene gratie* staat voor Gods algemene genade: mensen zijn dan wel zondig, maar God heeft de wereld nog steeds in zijn hand. Daarom kunnen we God en het goede ook tegenkomen in een samenleving ‘onder de heidenen, midden in de wereld’. Kuyper beoogde met deze theologische notie om de protestantse calvinistische leer in verbinding te brengen met de moderne cultuur.⁵

Hoewel Kuyper de *gemeene gratie* nadrukkelijk bedoelde als een theologische en niet een politieke notie, heeft dit begrip wel politieke implicaties. In de eerste plaats: de *gemeene gratie* maakt de christendemocratie tot een politieke filosofie die voortkomt uit een door de bijbel geïnspireerde mens- en maatschappijvisie, maar niet exclusief voor gelovige christenen is. De politieke praktijk vindt plaats in de wereld en een samenleving waar veel mensen zich niet door het christendom laten inspireren. Dat is voor christendemocraten geen reden om zich van die samenleving af te zonderen. Integendeel: het



heilige is in die samenleving terug te vinden en kan ook van niet christelijke mensen komen.

In de tweede plaats geeft de *gemeene gratie* ook een theologische verklaring waarom christendemocraten een samenleving met veel vrije ruimte zo belangrijk vinden: zij menen immers dat uit maatschappelijke initiatieven het goede en schone voortkomen.

Ongeveer gelijktijdig met het ontluiken van het politieke en maatschappelijke bewustzijn van het protestantse deel der natie, krijgen ook de katholieken in de persoon van de dichter, priester en theoloog Herman Schaepman hun eigen charismatische voorman. In 1880, een jaar na de oprichting van de ARP, treedt de 36-jarige Schaepman toe tot de Tweede Kamer. Dat heeft voor de katholieken misschien wel nog meer betekenis dan de oprichting van de ARP voor de protestanten. Hoewel in Nederland sinds de Grondwet van 1848 vrijheid van godsdienst bestaat, zijn katholieken maatschappelijk gezien nog lange tijd een achtergesteld bevolkingsdeel. De deelname van katholieken in het parlement geeft hen ook een politieke stem.

Hoewel in de samenleving grote animositeit tussen protestanten en katholieken bestaat, weten zij elkaar politiek goed te vinden. Zo was juist vanuit de achtergestelde positie van katholieken ook Schaepman een pleitbezorger van de scheiding tussen kerk en staat; de staat diende niet de leer van één kerk te volgen. Daarbij zag hij voor de overheid een belangrijke taak om de gelijkwaardige positie van kerken te borgen. Na zijn entree in de Kamer deed Schaepman in 1883





een vergeefse poging alle katholieke Kamerleden te verenigen rond een door hem zelf geschreven politiek programma dat hij de titel *Een katholieke partij. Proeve van een program* meegaf. Ook daarin zette hij uiteen dat in een katholieke partij de leden zich wel laten leiden door de leer van de kerk, maar dat een rooms-katholieke partij geen partij *van* de kerk moet zijn waarin het kerkelijk gezag de dienst uitmaakt.

Schaepman en Kuyper zijn het ook met elkaar eens over de kwetsbare positie van arbeiders. Kuyper initieert in november 1891 het Christelijk Sociaal Congres waar hij in de openingsrede het sociale vraagstuk ook als een christelijke opgave duidt. Schaepman laat zich voluit inspireren door de pauselijke encycliciek *Rerum Novarum* die paus Leo XIII in mei 1891 het licht laat zien. De encycliciek markeert dat de katholieke kerk niet langer een afzijdige houding van overheid en politiek ten aanzien van maatschappelijke en politieke kwesties predikt. *Rerum Novarum* hekelt de werk- en leefomstandigheden van arbeiders en pleit daarom voor een rechtvaardig loon en het recht op bezitsvorming. Paus Leo XIII geeft met deze encycliciek ook zijn zegen over werknemers die zich in vakbonden organiseren. Dat betekent overigens niet dat hij daarmee sympathiseerde met socialisten die in de vakbond een instrument zien om tegen de werkgevers en de bezitters van het kapitaal ten strijde te trekken. De vakbond was en is in de katholiek-sociale leer veeleer een instrument om op georganiseerde basis samen te werken met werkgevers.

De encycliciek geeft de overheid nadrukkelijk de taak om de positie van arbeiders te verbeteren door bij wet werktijden te reguleren, rechtvaardige lonen te garanderen en de





zondagsrust te bevorderen. Schaepman doet in zijn proeve van een program nota bene een beroep op de soevereiniteit in eigen kring om de eigenstandige positie van de overheid te markeren en vast te stellen dat die zich moet onthouden van inmenging in gezinnen, kerken en verenigingen. Het past in grote lijnen bij de katholieke subsidiariteitsgedachte die Paus Pius XI nader heeft uitgewerkt in *Quadragesimo Anno* (1931). Deze encycieliek stelt dat de mens een sociaal wezen is dat is geschapen om met andere mensen samen te leven. Mensen en hun verbanden dienen daarom de ruimte te krijgen om initiatieven te ontplooien.

Woldring vat in zijn overzichtswerk over de politieke filosofie van de christendemocratie kernachtig samen welke taak de overheid daarbij heeft: 'De overheid behoort primair de taken uit te voeren waarvoor alleen zij competent is, namelijk het bevorderen van het algemeen belang. Met het oog daarop moet zij leiding geven, toezicht houden, stimuleren of beperkend optreden. Indien kleine gemeenschappen van burgers niet tot het uitvoeren van hun taken in staat zijn en ook grotere gemeenschappen dat niet kunnen, en indien het algemeen belang in het geding is, kan de overheid die taken overnemen. In dat geval treedt de overheid subsidiair op: helpend of in de plaats tredend.'⁶

Kortom, vanuit een ander startpunt (soevereiniteit in eigen kring versus subsidiariteit) komen katholieken en protestanten tot het zelfde uitgangspunt dat mensen en hun sociale verbanden de ruimte moeten krijgen om verantwoordelijkheid te dragen. Vanuit die gedachte vinden katholieke en protestante politici dat van de politiek en overheid terughou-





dendheid moet worden gevraagd met interveniëren in soevereine kringen als scholen, kerken, het gezin, verenigingen en ondernemingen. Daarom pleiten zij ook voor een strikte scheiding tussen kerk en staat. Zij zien nadrukkelijk wél een rol voor de overheid weggelegd om de slechte positie van arbeiders tijdens de opkomende industrialisatie te verbeteren.

Ernst Hirsch Ballin analyseert scherp hoe door hun opkomst de confessionelen ‘werden (...) bevrijd van het dilemma wie ze moesten ondersteunen: de conservatieve krachten die hun belangen negeerden, of de uiterst seculiere en vaak anti-religieuze, liberale en socialistische bewegingen.’⁷ Maar het moge uit hun inhoudelijke programma duidelijk zijn dat die emancipatie zeker geen hoofddoel is. Woldring schrijft: ‘De emancipatiestrijd was een afgeleide reden. Belangrijker was een andere ontstaansreden: met hun eigen mens-, maatschappij- en staatsbeschouwingen wilden katholieken en protestanten hun eigen bijdragen leveren aan het politieke debat, het landsbestuur en de vormgeving van de samenleving.’⁸

De overeenkomsten mogen niet verhullen dat de maatschappelijke afstand tussen katholieken en protestanten indertijd erg groot is. Ze leven praktisch gescheiden van elkaar en het is deze later zo genoemde genoemde verzuiling die verhindert dat zij toenadering zoeken. Politieke samenwerking van hun voormannen is op dat moment het maximaal haalbare. De wederzijdse waardering tussen Kuyper en Schaepman is er niet minder om. Nadat in 1903 Schaepman in Rome is overleden, stuurt Kuyper – op dat moment premier – een telegram naar het laatste thuis van de politicus met de woorden ‘Quis non fleret?’, wie zou niet wenen?



Het relatief vroege overlijden van Schaepman heeft verhinderd dat hij zelf nog heeft mogen meemaken dat de katholieken zich definitief politiek verenigen. Zijn poging in 1883 te komen tot een katholieke politieke partij mislukt. Pas in 1904 wordt een Algemene Bond van Rooms-Katholieke Kiesverenigingen opgericht die vanaf dan gezamenlijk aan de verkiezingen meedoet. Het duurt vervolgens nog tot 1926 voordat de Rooms-Katholieke Staatspartij wordt opgericht.

De pacificatie

Er is nog een ander belangrijk thema waarover protestanten en katholieken overeenstemming hebben en dat is hun kritische houding ten aanzien van de liberale visie op democratie. Vanuit hun beider aversie tegen zo'n beetje alles waar de Verlichting en de Franse revolutie voor staan, hekelen Kuyper en Schaepman het liberale streven naar volkssoevereiniteit. Dus als de liberale minister Tak van Poortvliet in 1892 met een wetsvoorstel komt dat beoogt het algemeen kiesrecht te verruimen, zijn protestanten en katholieken aanvankelijk eensgezind in hun kritiek. Zij hebben een reeks van bezwaren, waarvan de meeste vooral principieel maar een enkele ook opportunistisch van aard zijn. Hun meest fundamentele bezwaar is dat volkssoevereiniteit ingaat tegen de soevereiniteit van God. Vanuit die gedachte is de overheid in hun ogen ten principale een instelling van God en niet van het volk. Zij vrezen bovendien een dictatuur van de meerderheid over minderheden. En daarbij denken zij concreet en met angst aan de opkomst van het socialisme.



Binnen de protestantse fractie zorgt het wetsvoorstel van Tak van Poortvliet evenwel voor verdeeldheid. De liberale minister wil het bestaande censuskiesrecht, dat alleen mannen kiesrecht geeft die een bepaalde hoeveelheid belasting betalen, omzetten naar een stemrecht voor mannen die kunnen lezen en schrijven en zelf in hun onderhoud voorzien. Kuyper ziet in dat zijn kiezerspotentieel met de uitbreiding van het kiesrecht aanzienlijk kan groeien. De antirevolutionairen presenteren daarom als compromis hun eigen alternatieve voorstel, namelijk het huismanskiesrecht dat aan mannen als hoofden van gezinnen het stemrecht toekent. Kuyper schat in dat dit alternatief geen meerderheid haalt en zegt buiten de officiële partijgeledingen om zijn steun toe aan het wetsvoorstel van Tak van Poortvliet. Dat zet kwaad bloed bij een deel van zijn antirevolutionaire fractie, waaronder zijn goede vriend Alexander de Savornin Lohman, die het wetsvoorstel beoordeelt als een stap naar een revolutionaire vorm van volkssoevereiniteit.

Tak van Poortvliet trekt uiteindelijk zijn wetsvoorstel in. Maar de kwestie leidt bij de protestanten tot een definitieve breuk. Na de verkiezingen van 1894 kent de Tweede Kamer twee antirevolutionaire fracties. De afgesplitste groep onder leiding van De Savornin Lohman geeft zichzelf de naam 'Vrije antirevolutionairen' mee. De politieke afscheiding kan niet los worden gezien van een kerkscheuring van enkele jaren daarvoor, waarbij Abraham Kuyper zich in 1886 losmaakt van de Nederlands Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerk oprichtte. Deze afscheiding staat bekend als de doleantie en heeft tot gevolg dat enkele honderdduizenden mensen





Abraham Kuyper volgen en uit de Hervormde Kerk stappen. De vrije antirevolutionairen richtten in 1908 de Christelijk-Historische Unie op waar uiteindelijk vooral de leden van de Nederlands Hervormde Kerk politiek onderdak vinden.

Het debat over het kiesrecht vormt in 1917 de sleutel tot de oplossing van die andere slepende kwestie. De liberale minister-president Cort van der Linden initieert in 1916 een uitruil: hij verlangt van de liberalen dat zij instemmen met een gelijke financiering van het openbaar én bijzonder onderwijs en daar staat tegenover dat de confessionelen hun verzet staken tegen een verruiming van het kiesrecht. Het is geen toeval dat deze zogenoemde pacificatie tijdens de Eerste Wereldoorlog plaatsheeft. De voortdurende dreiging mee te worden gesleept in deze allesvernietigende oorlog, werkt samenbindend in een tot dusverre sterk verdeeld land en doet de verschillende bevolkingsgroepen zich voor het eerst onderdeel van één land voelen. Dat betekent niet dat onderlinge verschillen worden weggemoffeld, maar het beseft ontstaat dat die moeten worden overbrugd.

In het centrum van de macht: schipperen tussen principes en pragmatiek

Na de pacificatie hoeft er geen politieke invloed meer te worden bevochten op een liberale en conservatieve elite; de voormannen van de katholieken, antirevolutionairen en christelijk-historischen zijn nu zelf de politieke elite die vaak met elkaar en soms met toevoeging van andere politieke groeperingen een kabinet vormen. Er volgt een lange periode





van meer dan een halve eeuw waarin christendemocratische politici de dienst uitmaken. Hoe hebben zij vervolgens invulling gegeven aan de twee pijlers van de christendemocratie? Blevেন de noties van een waardengedragen politiek en ruimte en verantwoordelijkheid voor mensen en hun verbanden ook in de eeuw daarna nog actueel?

De geschiedenis laat zien dat de twee pijlers waarop de christendemocratie bij haar ontstaan is gebouwd ook in de decennia na de pacificatie het fundament vormen voor een christendemocratische politiek. Afhankelijk van de tijdgeest en de opgaven domineert soms de politiek van waarden om vervolgens weer meer gewicht toe te kennen aan het creëren van een staatsvrije ruimte van soevereine kringen waarin volgens het subsidiariteitsbeginsel taken en verantwoordelijkheden zo laag mogelijk moeten worden neergelegd. Zoals het vervolg zal laten zien, blijkt een enkele keer de nadruk op het ene een correctie op een eerdere dominantie van de ander.

In het Interbellum worstelen de christendemocraten met de vraag hoe het de beginselpolitiek van de eerdere decennia samen kan laten gaan met het pragmatisch zoeken naar een economisch beleid dat de gevolgen van de wereldwijde economische crisis en de daarmee gepaard gaande massale werkloosheid en armoede onder de bevolking beheersbaar weet te houden. Vanaf 1933 wordt premier Colijn met zijn tweede kabinet het gezicht van een strenge en sobere financieel-economische politiek die bovendien vasthoudt aan de hoge waarde van de Nederlandse gulden. Achteraf is het oordeel over die rigide opstelling dat hij de economische crisis voor Nederland alleen maar heeft verhevigd. Onder





antirevolutionairen bereikt zijn status in de jaren dertig haast mythische proporties.

Het is de herinnering aan de grote crisis van de jaren dertig en de geopolitieke gevolgen die de armoede en een onrechtvaardige verdeling van welvaart voor de wereld hebben gehad, die na de Tweede Wereldoorlog de herinnering aan de christelijk-sociale principia van Kuyper en *Rerum novarum* zwaar doen wegen. De eerste verkiezingen na de bezetting (1946) zijn het startschot voor een langdurige samenwerking tussen de nieuw opgerichte KVP (ter vervanging van de vooroorlogse RKSP) en de PvdA. Zij vormen twaalf jaar lang het hart van een vijftal kabinetten die de wederopbouw van het in veel opzichten zwaar gehavende Nederland ter hand nemen. Dat gebeurt eerst nog onder leiding van de katholieke premier Beel, maar die wordt na de verkiezingen van 1948 afgelost door de sociaaldemocratische minister van Sociale Zaken uit zijn kabinet, Willem Drees.

Deze centrumlinkse samenwerking legt de fundamenteën onder de moderne verzorgingsstaat met onder meer de instelling van de Werkloosheidswet en de Algemene Ouderdomswet. Bovendien neemt vanaf die tijd de overheidsbemoeienis met woningbouw, de vormgeving van de zorg en de inrichting van het onderwijs verder toe. De christendemocraten van dat moment geven daarmee impliciet niet de bescherming van de soevereiniteit en subsidiariteit maar de bestrijding van armoede en het creëren van gelijke kansen prioriteit.

De vorming van de verzorgingsstaat draagt in belangrijke mate bij aan de emancipatie van het individu. Een nieuwe





generatie van na de oorlog geboren babyboomers morrelt halverwege de jaren zestig aan de politieke poort. Ze is minder dan haar ouders gehecht aan de oude structuren van de kerk en de daaraan verbonden zuilen. Niet de gemeenschap van de zuil dient te bepalen hoe iemand zijn of haar leven leidt, maar het autonome individu. De jonge nieuwkomers willen de macht van de gewoonte doorbreken; ze eisen invloed en meer democratisering. De nieuwe politieke partij D66 is het symbool van die vernieuwingsbehoefte met een anti-ideologische politiek en een politiek programma waar democratiseringsvoorstellen, zoals de invoering van een referendum, de gekozen minister-president en burgemeester en een nieuw kiesstelsel, boven aan het lijstje staan.

Het is geen toeval dat in deze periode de christendemocratische partijen bij de verkiezingen van 1967 voor de eerste maal sinds de pacificatie geen absolute meerderheid meer verwerven bij Tweede Kamerverkiezingen. Het vergroot de urgentie van de verkennende gesprekken die voormannen van de KVP, ARP en CHU voeren. Dat gebeurt onder een gesternte van toenemende polarisatie en onverhulde pogingen van sociaaldemocratische zijde om de christendemocratie in Nederland van het politieke toneel weg te drukken. Nieuwe jonge politici bij de PvdA streven naar een politiek landschap van een rechts-conservatief versus een sociaal-progressief blok rond de PvdA, waarin voor de confessionele middenpartijen geen ruimte meer is.





Oude piketpalen van een nieuwe partij: waarden en samenleving

De sociaaldemocratische politicologen Van den Berg en Molleman omschrijven de poging tot fusie als ‘sterven in elkaars armen’ en een ‘achterhoedegevecht’.⁹ De scepsis is niet onbegrijpelijk, want de culturele verschillen tussen de drie partijen zijn aanzienlijk. Zeker de antirevolutionairen onderhouden een nauwe band met het Bijbelse evangelie die voor vele gereformeerde politici een directe inspiratiebron is om politiek te bedrijven en een kader vormt om elkaar binnen de partij op aan te spreken. Voor katholieken is die band losser; de bijbel is voor hen eerder een *persoonlijke* inspiratiebron en minder om publiek uiting aan te geven. De beginselen tellen voor de antirevolutionairen zwaar, terwijl voor de katholieken de Bijbelse opdracht om verantwoordelijkheid te nemen en te dragen leidraad is. De CHU neemt daarbij een minder uitgesproken positie in. Het proces om te komen tot samenwerking en wellicht een samengaan kan daarom niet beter worden geleid dan door een KVP-er die als een Anti-revolutionair getuigt van zijn Evangelische inspiratie en zijn Bijbelkennis inzet om politiek te bedrijven. Die katholiek is de hoogleraar sociaal recht Piet Steenkamp. Hij spreekt de tale Kanaäns zoals de antirevolutionairen die bezigen.

In 1968 geeft hij het officieuze startschot voor de moeizame en langsepende poging de confessionele partijen ARP, CHU en KVP tot samenwerking en uiteindelijk een fusie te bewegen met een beroemde rede op het partijcongres van de KVP. ‘Er is een Bijbelwoord dat mij bijzonder lief is’, zo vertelt hij



zijn partijgenoten, ‘en dat luidt: “Gij zult mijn getuigen zijn.” Welnu dames en heren, ik geloof dat deze klemmende oproep en opdracht niet beperkt is tot het persoonlijk leven. Daar is geen sprake van! Ik vind dat ik in dit land, vandaag en in de huidige situatie, het beste gestalte kan geven aan die opdracht door bij te dragen tot een moderne evangelische volkspartij.’

Wanneer de besprekingen tussen drie partijen in 1972 dreigen vast te lopen op onenigheid over de grondslag en aard van de nieuw te vormen partij, is het Piet Steenkamp die de pen oppakt en een nota (‘Naar een verantwoordelijke samenleving’) weet te schrijven die breed enthousiasme weet op te roepen bij de voormannen van alle drie de partijen. In navolging van de Assemblée van de Wereldraad van Kerken van 1948 komt hij tot het concept van de verantwoordelijke samenleving waarin als vanouds duidelijk wordt gemarkeerd dat het primaat bij de samenleving ligt. De overheid heeft daarbij vooral een dienende rol en moet zich aldus inzetten ‘voor de overwinning van het recht in de nationale en internationale verhoudingen en wel zo, dat de mensen in hun gezinnen, in hun werk en in al hun sociale relaties hun verantwoordelijkheid – voor de ander – kwijt kunnen’.¹⁰

Steenkamp bedenkt de zogenaamde antwoordfilosofie. Hij schrijft: ‘Het Evangelie is een uitdaging, een opgave en een gave tegelijk. Het is onze opdracht antwoord te geven op de oproep van het Evangelie in de hoop dat velen in ons volk met hun eigen bezieling het antwoord dat wij moeten geven mee willen bepalen.’ Volgens Steenkamp moet de nieuwe partij nadrukkelijk geen kerkelijke of exclusief christelijke partij worden. Het evangelie is geen landkaart maar een





kompas dat richting geeft. Hoofdstuk 6 van de nota stelt: 'Het evangelie is (...) uniek, maar het is niet exclusief, dat wil zeggen het is niet ons bezit, wij mogen het niet monopoliseren. Het samenbindend element en het herkenningspunt zijn onze politieke strategie, ons actieprogram en ons beleid zoals wij die als antwoord op de evangelische oproep blijvend vorm willen geven.' Kortom: niet het christelijke geloof moet de drie partijen en hun leden samenbinden, maar een gedeelde politieke overtuiging. En die kan ook mensen aanspreken die de kerk inmiddels vaarwel hebben gezegd.

Deze nota wordt door de vertegenwoordigers van de drie partijen die werken aan de fusie met enthousiasme ontvangen. In de jaren na 1972 zullen de besprekingen nog menigmaal vastlopen en soms zelfs in een impasse geraken, maar deze nota fungeert steeds als houvast en hernieuwd startpunt om de gesprekken weer vlot te trekken.

Soevereiniteit + subsidiariteit = gespreide verantwoordelijkheid

De wetenschappelijke bureaus van de drie partijen spelen een belangrijke rol bij de toenadering. Geheel passend bij de gereformeerde traditie van exegese, Bijbelstudie en debat neemt de denktank van de antirevolutionairen daarin het voortouw. De voorman van de zogenoemde Kuypersistichting bedenkt dat een nieuwe politieke partij geen partij van christenen moet zijn die zich verenigen rond een gezamenlijk gedeeld geloof. Hij keert het om: je deelt een politieke overtuiging en die ontleen je aan het christelijk geloof. De leden van de





partij moeten elkaar kunnen aanspreken op hun politieke en niet hun religieuze overtuiging.¹¹

Deze Arie Oostlander verdiept zich in de katholieke sociale leer met als doel om verschillen te kunnen begrijpen en overeenkomsten te zoeken. Van de KVP krijgt hij die kennis en inspiratie niet aangereikt omdat die 'haar eigen filosofie (was) kwijtgeraakt'.¹² De antirevolutionaire denker zoekt en vindt zelf de rijkdom van de katholieke-sociale leer in de encyclieken. Hij ziet grote overeenkomsten met de protestantse traditie, maar loopt ook niet weg voor de verschillen. Zo lijken op het eerste gezicht de protestantse leer van de 'sovereiniteit in eigen kring' en het katholieke subsidiariteitsbeginsel sterk op elkaar, maar aan beide begrippen ligt toch een fundamenteel 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 kringen als het gezin, de kerk, de school, de onderneming of de vereniging. Iedere kring heeft zijn eigen taak en verantwoordelijkheid en mag niet interveniëren in een andere kring. Ook de staat moet volgens Kuyper de nevengeschiktheid en de soevereine rol en taak van de maatschappelijke kringen 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 hoeft 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.¹³ Daarbij vormt ‘verantwoordelijkheid’ het kernbegrip. De denktanks van de drie partijen introduceren met ‘gespreide verantwoordelijkheid’ een nieuwe term die de brug slaat tussen soevereiniteit en subsidiariteit en die al gauw het centrale en onderscheidende begrip van de nieuwe partij blijkt. 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.¹⁴ In de meest recente actualisering van het program van uitgangspunten wordt gespreide verantwoordelijkheid omschreven als: ‘Voor het CDA begint politiek met de erkenning van maatschappelijk initiatief.’¹⁵

Als Piet Steenkamp na een teleurstellende vergadering over de door hem vurig gewenste fusie tussen de ARP, CHU en KVP naar huis rijdt, beseft hij dat hij het roer moet omgooien. Hij moet de sleutel tot de nieuwe partij niet zoeken in de Haagse binnenkamers van de partijleiders en -bestuurders maar aan de basis bij de leden van de drie partijen in het land. Hij trekt door Nederland om zijn getuigenis van een nieuwe christendemocratische partij over te brengen. Zijn vrouw heeft bijgehouden dat hij in al die jaren 980 spreekbeurten houdt. In de zaaltjes van de plaatselijke kerk, kroeg of zalen-





centrum ontdekt hij dat de achterban al veel verder is dan hun voormannen in Den Haag. In tal van afdelingen is al lang sprake van innige samenwerking tussen de KVP, ARP en CHU. In veel gemeenten en provincies doen ze in 1974 al met een gezamenlijke lijst en in sommige gevallen zelfs al onder de naam CDA mee aan de Provinciale Staten- en gemeenteraadsverkiezingen. Steenkamp gebruikt die druk van onderop om de weifelaars aan de onderhandelingstafel in beweging te krijgen.

Na een nieuwe impasse starten de voorzitters van de afdelingen in Hoofddorp in 1975 uit ergernis over het stagnerende fusieproces het initiatief 'Wij horen bij elkaar', waarin ze de partijraden aansporen om nu uit te spreken dat de partijen bij de volgende Kamerverkiezingen gezamenlijk zullen optrekken. In korte tijd ondertekenen zo'n tachtigduizend leden het bijbehorende manifest. Piet Steenkamp hoort van het initiatief op de radio en belt spontaan naar één van de drie initiators: 'Ik ken je niet, maar ik ben je ontzettend dankbaar.'¹⁶

Het laat zien dat het CDA niet alleen in ideologische zin redeneert vanuit de samenleving, maar dat het in de praktijk ook de partij van de samenleving is. Deze beweging van onderop is cruciaal geweest voor de totstandkoming van de nieuwe partij. Uiteindelijk hebben niet de partijleiders en -bestuurders aan de top hun sceptische achterban op sleeptouw genomen en de juiste richting gewezen, het waren de leden die de tanende onderhandelaars aan de top aanspoorden om over hun schaduw heen te stappen en door te pakken.





Meer dan economie alleen

De eerder genoemde polariserende opstelling van de sociaal-democraten die mede tot doel had de confessionele partijen naar de marge van het politieke speelveld te drijven, verkeert in het tegendeel. De PvdA wordt langzaamaan de gezamenlijk gevoelde vijand die de drie christendemocratische partijen in elkaars armen drijft. In 1977 doen de partijen voor het eerst onder de gezamenlijke naam 'Christen-Democratisch Appèl' aan de verkiezingen mee. Het concept van het verkiezingsprogramma is al in de lente van 1976 klaar en draagt niet voor niets de bijbels aandoende titel 'Niet bij brood alleen'. Kroeger en Stam schrijven in hun kroniek over de totstandkoming van het CDA: 'Het CDA wilde meer politiek perspectief bieden dan het regelen van materiële kwesties. Het zou zich profileren op de dingen die niet in geld of goed zijn uit te drukken.'¹⁷

De katholieke minister van Justitie Dries van Agt wordt de eerste lijsttrekker van de samenwerkingscombinatie. In 1973 was Van Agt nog door PvdA en D66 aangezocht om als jonge en progressief ingeschatte hoogleraar uit Nijmegen minister van Justitie te worden. Maar Van Agt ontpopt zich op die positie steeds meer als een behoudend minister, die zijn groeiende ergernis over de opstelling van de coalitiegenoten niet voor zich kan houden. Hij legt bovendien enige weerzin over het politieke bedrijf aan de dag. En die relativerende houding valt mooi samen met het leidende beginsel van de gespreide verantwoordelijkheid dat eveneens de invloed van de politiek nuanceert; boodschap en boodschapper vallen samen.

Dries van Agt roept – net als eerder Abraham Kuyper





en Hendrik Colijn – uitgesproken reacties op: je houdt van hem of je verafschuwt hem. Een tussenweg lijkt niet mogelijk. Daarbij komt dat hij als politieke nieuweling profiel heeft opgebouwd op een hoogst gepolariseerd beleidsterrein: justitie. Terwijl een nieuwe generatie elke vorm van gezag en autoriteit ter discussie stelt, staat Van Agt voor de taak om op enkele heikele thema's het gezag te borgen van het departement dat over het handhaven van het recht gaat. Het blijkt een onmogelijke opgave om geen controverse op te roepen als het gaat om de vrijlating van de zogenoemde drie van Breda of het handhaven van het dan nog bestaande verbod op abortus.

Het is bij dit heftige emoties oproepende debat over de vroegtijdige onderbreking van zwangerschappen dat hij voor het eerst een ethisch reveil bepleit.¹⁸ Het is voor een deel een poging om ondanks zijn onvermogen zich als minister van Justitie te weer te stellen tegen de snelle toename van abortusklinieken, wel zijn weerzin tegen de groeiende abortuspraktijk te uiten. Daarnaast blijkt het politiek een belangwekkende zet: Van Agt markeert scherp het verschil met de seculiere partijen en positioneert het nieuwe CDA als een partij die uiteindelijk ook staat voor een politiek die wordt gedragen door een moraal.

Nieuwe vrije ruimte opeisen: de uitbouw van de verzorgingsstaat keren

Dat de aversie van Dries van Agt tegen de politiek geen toneelspel is, blijkt als hij kort na de Kamerverkiezingen van 1982 onverwacht de pijp aan Maarten geeft. De betrekkelijk





jonge en van oorsprong katholieke ondernemer Ruud Lubbers wordt de premier van een centrumrechts kabinet van het CDA met de VVD. In het kabinet-Den Uyl was hij nog de *dark horse* die vanuit het niets minister van Economische Zaken was geworden. Tijdens de kabinetten-Van Agt (1977-1982) is hij als CDA-fractievoorzitter in de Tweede Kamer steun en toeverlaat van premier Van Agt. Hij klaart een niet te onderschatten klus door ook dissidente parlementariërs die zich blijven verzetten tegen een samenwerking met de VVD binnenboord te houden. Die prestatie staat zonder meer symbool voor zijn politieke behendigheid die hij al snel ook als premier nodig blijkt te hebben.

Het eerste kabinet-Lubbers ziet zich gesteld voor immense opgaven. De overheidsuitgaven zijn fors uit de hand gelopen en de werkloosheid dreigt een naoorlogse recordhoogte te bereiken. De grenzen van de verzorgingsstaat zijn bereikt. In de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk zijn het president Reagan en premier Thatcher die zich fel en op ogenschijnlijk ideologische gronden keren tegen de te veel uitgedijde overheid. ('De overheid is niet de oplossing maar het probleem.') Lubbers onthoudt zijn financieel-economische herstelbeleid van een dergelijke ideologische lading, maar de receptuur is wel dezelfde. Zijn kabinet bezuinigt stevig op onderwijs, werkloosheidsuitkeringen en ambtenarensalarissen en trotseert daarbij het massale protest van ambtenaren die dagenlang hun werk stilleggen. Bovendien plaatst hij – geheel volgens de inzichten van het dan dominante *New Public Management* dat stelt dat de overheid moet worden gerund als een onderneming – over-



heidsbedrijven als de PTT op afstand van de overheid door ze te verzelfstandigen of privatiseren.

Het pragmatisme van het CDA loopt sterk in het oog als het eind jaren tachtig na twee periodes te hebben samengewerkt met de VVD klaarblijkelijk moeiteloos zijn koers verlegt voor een noodzakelijke coalitie met de PvdA. Met hetzelfde gemak waarmee het CDA tijdens de kabinetten met de VVD nog pleitte voor het op orde brengen van de overheidsfinanciën, predikt ze de sociale vernieuwing tijdens het derde kabinet-Lubbers waarvan ook de PvdA deel uitmaakt. Wanneer het CDA in 1994 een ongekende electorale afstraffing krijgt, wijt een partijcommissie onder leiding van oud-minister Gardeniers het omvangrijke verlies juist aan dat pragmatisme. Haar eindrapport verhaalt over een zelfgenoegzame bestuurderspartij die het haalbare boven het wenselijke stelt en de pragmatiek boven de principes; de beginselen zijn uit zicht geraakt.

De centrale positie van het CDA in de macht heeft enigszins verhuld dat binnen de partij en het Wetenschappelijk Instituut in de twaalf premiersjaren van Lubbers het denken over over de ideologische fundamenteën van de christendemocratie is doorgegaan. Zo heeft een partijcommissie in de jaren tachtig het concept van de verantwoordelijke samenwerking verder uitgewerkt. Het Wetenschappelijk Instituut publiceert in 1990 het standaardwerk *Publieke gerechtigheid. Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving*. Het rapport is geschreven door Ab Klink, op dat moment medewerker van het Wetenschappelijk Instituut, die een jaar later in Leiden op hetzelfde thema promoveert.¹⁹





Maar veel invloed in de praktische politiek heeft dit denkwerk vooralsnog niet.

Een jaar na de kamerverkiezingen van 1994 organiseert het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA een afscheidsymposium voor Ruud Lubbers. Twee dagen lang buigen sprekers van nationale en internationale faam zich over de vraag hoe de christendemocratie, die in meer landen klappen heeft opgelopen, zichzelf kan herpakken. Onder meer Jean-Claude Juncker, Hans Küng, Wilfried Martens en Piet Hein Donner formuleren een antwoord op die vraag. Ruud Lubbers krijgt na twee dagen het laatste woord en de oud-premier heeft een jaar na dato zelf ook al flinke stappen gezet in zijn reflectie over wat er mis is gegaan. Hij stelt dat zijn beleid te eenzijdig was gebaseerd op een economische agenda en hij erkent dat dat niet genoeg was. ‘Een sterk Nederland vraagt ook om waardenbesef en inzet voor idealen’, aldus Lubbers.²⁰

De gewezen christendemocratische voorman wijst daarmee de richting aan voor het proces van wat ‘herbronnen’ is gaan heten. De partij moet opnieuw uitvinden waar zij voor staat en hoe haar gedachtegoed zich verhoudt tot de moderne tijd. Het Wetenschappelijk Instituut onder leiding van Ab Klink (vanaf 1999) en met de bijzonder hoogleraar christelijk-sociaal denken Jan Peter Balkenende in de gelederen vervult daarbij een leidende rol in. Het grondbeginsel van gespreide verantwoordelijkheid en het besef dat politiek gestoeld moet zijn op waarden en beginselen blijken wederom de leidende principes van deze herbronning.



Het verkiezingsprogramma bij de Kamerverkiezingen van 1998 ('Samenleven doe je niet alleen') ademt al sterk de terugkeer naar de twee pijlers. Bij die verkiezingen maakt Balkenende na veertien jaar Wetenschappelijk Instituut de overstap naar de Tweede Kamer. Hij is een man met een missie en een groot verhaal. Daar kan hij vier jaar later uitvoering aan gaan geven als de christendemocraten onder zijn leiding de veel bewogen verkiezingen van 2002 winnen en de leiding mogen nemen bij de vorming van een nieuw kabinet.²¹ Alles wat hij afgelopen jaren heeft bedacht en geschreven over wat anders en beter moet in Nederland, kan Balkenende nu zelf in de praktijk gaan brengen. Balkenende agendeert in de eerste plaats het thema waarden en normen. Hij heeft het over verruwing van de omgangsvormen en brengt zijn punt terug tot de leus 'Fatsoen moet je doen'.

Daarnaast meent hij dat de verzorgingsstaat te ver is doorgevoerd. De overheid heeft te veel taken op zich genomen en daarmee de ruimte voor het particuliere initiatief vanuit de samenleving verdrongen. Vooral zijn tweede kabinet met de liberale partijen VVD en D66 komt tot ingrijpende hervormingen van sociale wetgeving. De Bijstandswet wordt vervangen door de Wet werk en bijstand die de taak van de begeleiding van werklozen bij gemeenten legt. De Wet Arbeidsongeschiktheid (WAO) wordt de Wet Werk en inkomen naar arbeidsvermogen (WIA) die de drempel voor een uitkering voor arbeidsongeschiktheid hoger legt. Bovendien komt er een nieuwe Zorgverzekeringswet die meer marktwerking in de zorg introduceert.

Wellicht dat de coalitiegenoten VVD en D66 zich daarbij vooral laten leiden door financieel-economische motieven,



maar Balkenende heeft een diepere drijfveer. Ten Hooven zet het onderscheid met Lubbers scherp neer; Balkenende had naast de financiële noodzaak om de kosten van de overheid terug te dringen, ook een meer moreel en ideologisch doel voor de vernieuwing van de verzorgingsstaat. 'In dat morele doel zat ook het onderscheid tussen zijn hervormingsbeleid en dat van Lubbers, bij wie de financiële noodzaak van een afgeslankte verzorgingsstaat voorop stond.'²²

Daar waar tot christendemocraten tot dusverre het accent legden op één van de twee pijlers, probeert Balkenende de twee pijlers van de christendemocratie te combineren. Zijn pleidooi voor meer fatsoen en een politiek die de overheids-vrije ruimte wil vergroten gaan hand in hand en dit duidelijke profiel verklaart voor een deel het hernieuwde politieke succes van het CDA onder leiding van Balkenende.

Slot: een politiek van waarden en de samenleving als constante pijlers

De hierboven geschetste beknopte geschiedenis heeft laten zien dat steeds twee constanten het christendemocratische denken dragen. De eerste is dat een politiek gebaseerd moet zijn op (christelijke) waarden en uitgangspunten. Deze pijler zagen we onder meer terug in de verantwoordelijkheid die christendemocraten hebben gehad in de opbouw van de verzorgingsstaat. Later kwam deze notie weer terug in de wijze waarop eerst Van Agt met zijn ethisch reveil en twintig jaar later Balkenende met zijn debat over waarden en normen hebben gemarkeerd dat politiek vraagt om een morele



standpuntbepaling over hoe we goed kunnen samenleven. De opvatting dat de politiek het zoeken is naar een objectief vast te stellen beste manier van besturen of besluiten nemen wijzen christendemocraten af als een fictie.

In de tweede plaats is het de taak van de politiek om mensen en hun sociale verbanden ruimte te geven om zelf verantwoordelijkheid te dragen. De christendemocratische partijen ontstonden eind negentiende eeuw uit de wens om voor christelijke Nederlanders een soevereine ruimte te creëren waarin zij hun ideeën over het goede leven konden volgen. Een eeuw later muntte de wetenschappelijke bureaus van de voorlopers van het CDA bij de fusie het begrip ‘gespreide verantwoordelijkheid’ om wederom het belang van de samenleving te markeren. Vervolgens trachtten de kabinetten van Lubbers en Balkenende – deels uit financiële noodzaak – die soevereine ruimte te heroveren op de te dominant geworden verzorgingsstaat.

Ook voor de toekomst hebben deze twee pijlers niets aan actualiteit ingeboet. Daarbij spelen wel nieuwe vragen en dilemma’s. Met betrekking tot de eerste pijler: hoe blijven de waarden en uitgangspunten van een christendemocratische politiek aanspreken in een samenleving en tijd waarin de christelijke oorsprong van de begrippen niet vanzelfsprekend meer worden begrepen. De ontkerkelijking daagt het CDA uit om een taal te vinden die ook mensen zonder kerkelijke achtergrond raakt.

Een andere vraag is hoe de kracht van die samenleving volgens het principe van de gespreide verantwoordelijkheid kan worden ingezet als het oude maatschappelijke middenveld





van op representativiteit gebaseerde sectorale organisaties en vakbonden aan erosie onderhevig is. Mensen verbinden zich via nieuwe media tijdelijk aan specifieke initiatieven waar ze achter kunnen staan, maar hoppen net zo snel weer naar het volgende initiatief als het doel is behaald of als het resultaat tegenvalt. Het is voor het CDA de kunst om aansluiting te vinden bij het nieuwe middenveld van deze nieuwe *ad hoc* initiatieven.





*Christelijk geïnspireerde politiek als
hoopvolle sociale praktijk*

— Pieter Jan Dijkman —

Religie verschijnt voor de hedendaagse politieke orde vooral als probleem. Religies hebben onmiskenbaar twee kanten: ze nodigen uit tot liefde en stellen deugden als verantwoordelijkheid, verdraagzaamheid, barmhartigheid en solidariteit centraal en tegelijkertijd dragen religies een gewelddadig potentieel in zich als ze zich vermengen met politiek. Het is tegen die achtergrond begrijpelijk dat religie als probleem verschijnt in een tijd met uitingen van religieus geïnspireerd geweld die een grenzenoverschrijdende strekking hebben. Maar religie geldt ook als hindermacht bij kwesties die een veel minder verstrekkende betekenis hebben, zoals bij subsidieverlening aan maatschappelijke organisaties met een religieuze grondslag, het debat over het verbod op smalende godslastering, het toelaten van vrouwen op SGP-kieslijsten, of het ritueel slachten.

Achter deze actuele politieke bemoeienis met religieuze kwesties verschijnt een aantal tegenstellingen dat voor de politieke theorievorming relevant is. Zo wordt, ten eerste, de





strijd tegen religie gevoerd in de naam van vrijheid, terwijl omgekeerd het pleidooi om religies een plaats te geven in de politiek een beroep doet op democratie en tolerantie. Religie wordt door velen gezien als een vorm van bevoogding, onverdraagzaamheid of zelfs gewetensdwang, alsof het seculiere onder de bevoogding van een religieuze overlevering komt, terwijl religieuze stromingen zelf – in elk geval de monotheïstische religies jodendom en christendom – stellen dat ze nauw zijn verbonden met begrippen als gelijkwaardigheid, vrijheid en democratie en slechts zoeken naar wat vreedzaam samenleven met elkaar is. Een tweede tegenstelling is dat politiek wordt verstaan als een machtsmodel om de orde te handhaven of zelfs als een conflictmodel, alsof politiek in het teken staat van een vriend-vijand-verhouding, terwijl religies eerder bezig zijn met het stichten van gemeenschappen en zoeken naar wat samenbindt. In de derde plaats wordt politiek vaak opgevat als louter een kwestie van middelen en maatregelen, plannen en programma's, terwijl religieuze stromingen op hun beurt juist aandacht vragen voor meer verhevener perspectieven als spiritualiteit, interactie, toewijding, overgave, vergeving en vertrouwen.¹

In dit betoog wordt een poging gedaan om deze tegenstellingen voorbij te komen. Dat kan door, zo is de stelling, religieus geïnspireerde politiek, in het bijzonder christelijk geïnspireerde politiek, op te vatten als een sociale praktijk van goed en vreedzaam samenleven met elkaar.² Sociale praktijken waarvan op goede gronden beweerd zou kunnen worden dat ze in lijn liggen met de lange christelijke traditie van goed en vreedzaam samenleven met elkaar, dragen een potentieel



in zich dat door de hedendaagse politieke orde onvoldoende wordt uitgeput. Het christendom articuleert namelijk praktijken en verhalen van hoop. En precies daarin schuilt het actuele politieke en publieke belang van het christendom: deze hoopvolle sociale praktijken en verhalen vormen een tegengif tegen de instrumentalistische politiek, die ten diepste cynische politiek is.

Het betoog zal worden opgebouwd aan de hand van de volgende vragen: (1) Waarom is religie voor de politiek een probleem geworden? Er zal vooral stil worden gestaan bij de instrumentalisering van de politiek. (2) Wat is de politiektheologische erfenis van een vanouds christelijk Europa? (3) Op welke manier kunnen we het politieke en het christelijke op een betekenisvolle wijze tot elkaar laten verhouden? (4) Wat is het belang van de christelijke deugd van de hoop om een instrumentalistische politiek te doorbreken?

Religie als probleem voor een instrumentalistische politieke orde

Er bestaat een zeker ongemak in het publieke en politieke domein over religie. Dat lijkt een specifiek westers fenomeen. In de VS is het debat tussen ongelovigen en gelovigen de laatste jaren tamelijk verhit geworden, in Londen vinden mensen het nodig om op grote stickers op Londense stadsbussen het niet-bestaan van God te verkondigen, en in Nederland ontstaan patstellingen over kwesties die voorheen geen issue waren, of het nu gaat over een kruisje om de hals van een tramconducteur of over een imam die weigert de hand van een





vrouw te schudden. Dat ongemak over religie in het publieke domein zegt iets over de verkrampde staat van de Nederlandse samenleving. In een ontspannen maatschappij zou het mogelijk moeten zijn om vrijuit te spreken over de diepste bronnen van de eigen cultuur en van het eigen handelen daarbinnen. Dan kunnen indringende vragen worden gesteld over de subcultuur – religieus of niet-religieus – waarin eenieder geworteld is en die van invloed is op de politieke standpuntbepaling. Daarmee zou alleen maar worden bevestigd dat verschillende religies en culturen aanwezig mogen zijn in het publieke domein en dat dit domein in belangrijke mate bestaat dankzij de verschillende visies erop. Maar alleen al het spreken over onze diepste bronnen lijkt een zekere kramp op te leveren.

Waarom dat ongemak met de christelijke traditie? Een veelgehoorde verklaring is de secularisatie. De secularisatie, opgevat als de terugloop in het aantal kerkleden, wordt vaak als verklaring aangewend voor het verval van het aantal zetels. Het is inderdaad zo dat de christelijke partijen in Nederland de afgelopen vijftig jaar fors hebben verloren: in 1965 telde het Nederlandse parlement in totaal tachtig christelijke zetels (KVP, ARP, CHU, SGP, GPV), in 2015 nog 21 (CDA, ChristenUnie, SGP). En het is vervolgens mogelijk om als oorzaak te wijzen op de ontkerkelijking. De laatste vijftig is het aantal kerkleden gestaag gedaald: in 1965 was zo'n 75 procent van alle Nederlanders lid van een kerk, inmiddels is dat 45 procent, al is dat nog steeds bijna 7 miljoen Nederlanders.

Toch is deze redenering niet overtuigend. Want cultuurfilosofen en godsdienstsociologen hebben erop gewezen dat





Nederlanders weliswaar steeds minder in God geloven, daarmee zijn ze nog niet van God los. Anders geformuleerd: steeds minder mensen gaan naar de kerk, maar 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.³ En politicologen hebben overtuigend aangetoond dat het verlies van de christelijke partijen, met name van het CDA, niet ligt aan een daling van het aantal kerkleden in Nederland, maar aan het feit dat steeds minder kerkleden op christelijke partijen stemmen.⁴ Veel mensen die religieus zijn, willen best vanuit hun levensovertuiging stemmen, maar dan moet wel duidelijk zijn dat de politici aansluiten bij datgene wat zij vanuit hun religie van belang vinden. Dat is een groter, hardnekkiger probleem voor de christelijk geïnspireerde politiek: het gebrek aan een geworteld verhaal, het gebrek aan 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. De politiek in het algemeen is aan een toenemende instrumentalisering onderhevig geraakt. Onder instrumentalisering wordt dan verstaan: een proces waarin waarden en idealen als instrument worden gezien om kiezers te trekken zonder dat deze worden herleid tot de fundamentele levensopties van mensen. In de politieke praktijk blijkt deze instrumentalisering uit twee veelbeproefde strategieën.⁵ Bij de eerste strategie wordt de eigen overtuiging verstopt achter een nevel van feiten en statistieken. In plaats van te spreken over de vraag wat voor type zorg we willen en verantwoordigd 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’. 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’.

Deze instrumentalisering van de politiek lijkt ergens in de jaren zestig te zijn ontstaan. Voor de Tweede Wereldoorlog waren politieke partijen de uitdrukking van wat er in bepaalde bevolkingsgroepen leefde. Katholieken, gereformeerden en socialisten organiseerden zich politiek, en hun wereld-, mens- en godsbeeld vormden de basis voor hun maatschappijvisie, die verankerd werd in politieke programma’s. Na de oorlog kwamen deze programma’s zelf echter steeds meer 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 en waarden die in de programma’s van de christelijke partijen werden verbeeld min of meer los te staan van het gelovige wereld- en mensbeeld. Vanaf de tweede helft van de jaren zestig werden partijen wat ze waren gaan denken te moeten zijn: aanbieders op een vrije markt van waarden en idealen. De groeiende dominantie van kiezersonderzoek sinds de jaren zestig illustreert dat. Er wordt in toenemende mate onder het potentiële electoraat onderzoek gedaan, en de uitkomst



van dat kiezersonderzoek bepaalt voor een groot gedeelte de inhoudelijke koers en de richting van de beleidsvoorstellen. En vervolgens ontleent de politiek aan die beleidsmaatregelen ook weer haar eigen legitimiteit. Daarmee wordt, wat politicologen noemen, in feite een politieke legitimiteitscrisis zichtbaar. De overheid heeft niet meer een zeker natuurlijk gezag, al dan niet met religieuze noties ondersteund; haar legitimiteit wordt voornamelijk ontleend aan het streven naar modernisering als zodanig.

Dit streven naar modernisering komt op ten minste drie manieren tot uitdrukking. In de eerste plaats: *systemen gaan boven relaties*. Dat blijkt wel uit de hedendaagse opvatting van wat economie is, namelijk een systeem om vraag en aanbod te regelen, en uit het alomvattende geloof in economische vooruitgang en daarmee gepaard gaande processen als rationalisering, technocratisering en schaalvergroting. De overheid, in alle westerse landen, is de laatste decennia zelfs haar bestaansrecht gaan ontlelen aan het garanderen van economische groei, welvaart en de voorzieningen van de welvaartsstaat. Van Clinton tot Kok en Rutte: ze zijn de verkiezingen ingegaan met beloftes en garanties over economische vooruitgang. Burgers zijn in die opvatting slechts blinde krachten in een rekensom. Terwijl economie oorspronkelijk de kennis van het voeren van een huishouden (oikos: huishouden, huis, gezin; nomos: wet) betekende. Die definitie veronderstelde dat de economie relationeel van aard is: economie draait om relaties tussen mensen en haar kern moet worden gezocht in de zorgzaamheid om mensen tot bloei en ontplooiing te brengen, in samenwerking en



in het besef dat mensen in gezamenlijkheid meer kunnen creëren dan afzonderlijk.⁶ In het politiek verbale geweld met koopkrachtplaatjes en CPB-doorrekeningen zouden we het bijna gaan vergeten.

Ten tweede: *de procedure gaat boven de waarheid*. Een van de dominante intuïties van het moderne denken is dat we de samenleving als geheel moeilijk kunnen funderen op een gezamenlijk gedragen inhoudelijk idee over hoe het leven geleefd dient te worden. De belangrijkste eis van de pluriforme publieke ruimte lijkt een procedure te zijn die waarborgt dat meningen eenvoudigweg naast elkaar kunnen bestaan, zonder dat er een inhoudelijk oordeel wordt gevraagd. De waarden die burgers delen zijn dan ook niet zozeer het gevolg van een gemeenschappelijk nagestreefd ideaal, maar komen hoogstens voort uit gemeenschappelijke belangen. Illustratief is de hedendaagse opvatting van de vrijheid van meningsuiting. Dit grondrecht, dat geboren is uit de vrijheid van godsdienst en de vrijheid van drukpers, was oorspronkelijk bedoeld als bescherming van burgers tegen staatsbemoeienis. Sinds de moord op Theo van Gogh (2004) en de Deense cartoonrellen (2005 en 2006) geldt het steeds meer als een absoluut grondrecht, boven andere grondrechten. In feite is de grondwettelijke vrijheid van meningsuiting een openbare ideologie geworden en is het komen te staan voor iets anders, namelijk voor de hoogste vorm van vrijheid en voor een recht om te beledigen, in het bijzonder gelovigen. Deze invulling van de vrije meningsuiting leidt tot een lege vrijheid. Het gaat er immers niet om wát er wordt gezegd, het gaat er simpelweg om dát er vrijheid van meningsuiting is. Dat is een onverschil-





lig en procedureel ‘agreement tot disagree’, ik bemoei me niet met jou als jij je niet bemoeit met mij.

In de derde plaats: *het individu gaat boven de gemeenschap*. Mensen worden primair opgevat als individuen en de gemeenschap is er slechts ten behoeve van het individu en ten behoeve van de uitvoering van zijn of haar levensplannen. Dit blijkt wel uit de nadruk op zelfredzaamheid, op de selfmade man, op het individu dat verantwoordelijk is voor zijn eigen succes, en ook voor zijn falen. Niet de verbondenheid met de ander, maar het ‘authentieke’ zelf staat centraal.⁷ De werkelijkheid is natuurlijk dat we vanaf het vroegste begin van ons leven gericht zijn op anderen en dat we ook gedurende ons leven gewezen blijven in een netwerk van relaties. Ons mens-zijn wordt bepaald door wie we mens-zijn in relatie tot anderen.

De hedendaagse politieke orde kent, kortom, een instrumenteel karakter. De politiek lijkt voornamelijk te kunnen worden opgevat als een kwestie van middelen, maatregelen, plannen en programma’s van politici en bestuurders. Dat is in wezen een tamelijk cynische kijk op politiek. De politieke standpunten zijn moeilijk nog te herleiden tot de fundamentele levensposities van mensen en politiek verwordt al snel tot crisismanagement. En ten diepste getuigt deze opvatting ook van een cynische kijk op de mens. De mens wordt immers in feite voorgesteld als instrument en object van beleid, en daarmee worden alle wezenskenmerken die de mens tot mens maken, miskend, namelijk zijn vrijheid, verantwoordelijkheidsbesef, creativiteit, verbondenheid met anderen, en ontvankelijkheid voor dat wat zich buiten de grenzen van het zichtbare bevindt.





De politiek-theologische erfenis van een christelijk continent

Oppervlakkig bezien mag het voorkomen alsof de christelijke theologie niet meer present is in het hedendaagse publieke domein, toch is wel degelijk sprake van een christelijke erfenis in de hedendaagse samenleving en politieke orde. Anders dan vaak gedacht is het christelijke in politieke en niet-politieke domeinen nog wel degelijk aanwezig. Misschien zijn we zelfs wel christelijker dan we willen toegeven. Op verschillende manieren en in uiteenlopende sociale praktijken komt het christelijke oorsprongskarakter van de samenleving tot uitdrukking. De eerste en voornaamste politiek-theologische erfenis van het vanouds christelijk Europa ligt in de volstreekte gelijkwaardigheid tussen mensen, ongeacht hun overtuiging of achtergrond. In de christelijke traditie wordt al tweeduizend jaar lang geoefend in een vorm van samenleven waarbij mensen gelijkwaardige partners zijn. Deze traditie van gelijkwaardigheid is uiteindelijk te herleiden tot de betekenis die Paulus en Augustinus aan het woord 'agapè' hebben gegeven: 'liefde'.⁸ De christelijke liefde geeft het christendom een ongekende en universele kracht en zoekt naar het beste voor ieder: mensen behoren bemind te worden omdat zij geschapen zijn naar het beeld van God. En mensen hebben het recht en de plicht zich te ontplooiën en zij hebben de plicht om de ander, als hij kwetsbaar is geworden, als volwaardig mens te bejegenen.

Dit idee van gelijkwaardigheid heeft zijn uitdrukking gekregen in het publieke leven. In Nederland was iemand



als Abraham Kuyper belangrijk in het denken over gelijkwaardigheid. Hij ontwikkelde een modern tolerantiebegrip en ging uit van de pluriformiteit van de samenleving. Hij wenste het publieke domein toegankelijk te maken voor iedereen. Ongeacht je overtuiging moest je kunnen deelnemen, zo vond Kuyper. De achterliggende, christelijke gedachte was natuurlijk de fundamentele gelijkwaardigheid van ieder mens: alle mensen zijn schepselen van God, we kunnen niet vooruitlopen op het oordeel van God, en daarom moeten we ervoor zorgen dat iedereen naar recht en in vrede kan leven en dat iedereen het recht heeft om bij te dragen aan de samenleving vanuit zijn of haar eigen levensovertuiging. De moderne, seculiere uitdrukking van gelijkwaardigheid zijn de Mensenrechten, de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, de moeder van de mensenrechtenverdragen. Deze Universele Verklaring komt voort uit zowel humanistisch als joods-christelijk denken. Niettemin vallen de mensenrechten te plaatsen in een hele reeks teksten van na de Reformatie in Europa, te beginnen met de Unie van Utrecht (1579) die de gewetensvrijheid van eenieder introduceerde.

Een tweede element in de politiek-theologische erfenis van het christendom, zoals zich dat in Europa heeft gemanifesteerd, is het gesprek, de dialoog. Met het inbrengen van een religieuze overtuiging, wordt daadwerkelijk een gesprek geëntameerd tussen verschillende mensen, tussen geloof en rede. En het christendom is bij uitstek ook een religie van het gesprek. De christelijke God overweldigt niet, wil geen macht uitoefenen, maar gaat in gesprek, en wast zelfs de voeten van mensen.⁹

Deze nadruk op het gesprek, op de communicatieve praxis,





heeft gevolgen gehad voor het publieke domein. De Mexicaanse cultuursocioloog Armando Salvatore heeft erop gewezen dat in het Westen de publieke ruimte deels is ontstaan door het optreden van twaalfde- en dertiende-eeuwse bedelorden, met name de franciscanen en de dominicanen. Deze orden spraken in het openbaar, verdiepten zich in de Griekse filosofie, en luisterden – en zo konden de zorgen van de bewoners van de snel groeiende steden in Europa een publieke stem krijgen.¹⁰

In de derde plaats heeft het christendom een specifieke deugdeethiek opgeleverd. Aan de vier klassieke, Griekse deugden, wijsheid, rechtvaardigheid, gematigdheid en moed, werden drie goddelijke of theologale deugden toegevoegd: geloof, hoop en liefde, of naastenliefde. En er zijn ook andere deugden te noemen die zijn doordacht en uitgedragen in de christelijke traditie, en die zich hebben ingenesteld in de hedendaagse Westerse publieke moraal, bijvoorbeeld vertrouwen en vergeven. Deze twee deugden geven uitdrukking aan een verlangen *on speaking terms* met iemand anders te zijn. Vertrouwen is elkaar het goede gunnen, in het besef dat het goede het kwade kan overwinnen. Vergeven is het mogelijk maken van een nieuw begin, na geschonden vertrouwen of onzorgvuldig luisteren. In onze culturele context is het een goed gebruik om kinderen te leren ‘sorry’ te zeggen of excuses aan te bieden na ondeugdelijk gedrag. Het is een gewoonte in lijn met de lange christelijke traditie.

In de vierde plaats heeft het christendom in Europa bijgedragen aan het besef dat we als mensen steeds met een tekort moeten leven, hoewel het niettemin mogelijk en waardevol is om zich te engageren voor meer gerechtigheid en het goede





leven. Natuurlijk is het ook wel eens misgegaan en dachten christenen dat ze het hemelse rijk op aarde moesten vestigen. Ze begingen een grove dwaling: het christelijk denken rekent af met elk vorm van utopiedenken, vanuit het idee dat er een permanent tekort is en dat het op aarde nooit een hemelse tuin van vrede en rechtvaardigheid zal worden. Democratieën zullen altijd een tekort kennen, eenvoudigweg omdat mensen een tekort kennen. Dat besef maakt bescheiden, en hoewel het soms anders lijkt, ligt dat besef van tekort besloten in de hedendaagse politieke orde. Het westerse politieke bestel is immers in zichzelf al een uitdrukking van het tekort: we hebben de politiek nodig om de vrede en orde in de samenleving te kunnen handhaven.

Christelijk geïnspireerde politiek als sociale praktijk van goed samenleven

Het christelijke mag dan op vele manieren present zijn in de huidige politieke orde, intussen lijkt het wel steeds moeilijker om woorden te geven aan de verhouding tussen geloof en politiek. Christelijk geïnspireerde politiek is vooral een zaak van individuele inspiratie geworden.¹¹ Individuele politici willen soms best vertellen hoe het christelijk geloof een persoonlijk drijfveer voor hen in het politieke ambacht vormt, maar uitleggen op welke manier het christelijk geloof precies betekenis heeft voor de politieke stellingname en de standpunten van de partij, blijkt lastiger. Dit heeft ongetwijfeld te maken met de ervaring van de kloof tussen hooggestemde christelijke idealen en de weerbarstige politieke praktijk. In





de alledaagse werkelijkheid valt het niet mee om ideaal en praktijk, weten en doen, Bijbel en Binnenhof bijeen te brengen. Deze kloofervaring is alleszins begrijpelijk. Toch lijkt ze voort te komen uit twee misverstanden.

Het eerste misverstand schuilt in de heersende opvatting van wat politiek is. Dikwijls wordt politiek begrepen als een kwestie van plannen en programma's van politici en bestuurders, die in de werkelijkheid moet worden geïmplementeerd. Maar vanuit het christelijke mensbeeld, waarbij mensen elkaar gegeven zijn tot verantwoordelijke wezens en zijn geroepen om de samenleving in gezamenlijkheid vorm te geven, is politiek in eerste instantie een kwestie van interactie tussen mensen – dialoog, ontmoeten, luisteren, vertrouwen – die goed en vreedzaam samenleven mogelijk maakt. In feite is dit een zeer klassieke opvatting van politiek. De vroegste duidingen van begrippen als 'politika' en 'polis' verwezen naar het samenleven bij de oude Grieken. En Aristoteles noemde de mens een 'zoön politikon', een politiek dier. Daarmee bedoelde hij te zeggen dat de mens een sociaal wezen is, iemand die van nature gericht is op anderen en met anderen samen wil leven. De Amerikaanse politiek wetenschapper David Easton sloot in zekere zin aan bij deze opvatting. Politiek of een politiek stelsel was volgens zijn veelgeciteerde definitie het geheel van interacties waardoor de gezaghebbende toedeling van waarden voor een samenleving plaats heeft.¹²

Het volgende, tweede misverstand is dat christelijk geïnspireerde politiek betekent dat christelijke politici aan een samenleving een christelijk ideaal voorhouden, waarnaar die samenleving zich vervolgens dient te voegen. Deze opvatting





stoelt op het idee dat politici het Evangelie een goddeloze samenleving als het ware moeten inbrengen om haar van haar ondergang te redden. Toch poneert christelijke politiek niet zozeer idealen of een set aan ethische beginselen of principes waar de samenleving en de politieke orde zich aan dienen te houden. Dat zou veronderstellen dat de samenleving idealen of ethische principes nodig zou hebben en zelfs zou ontberen, en dat de politiek die zou kunnen aanreiken. Als idealen en principes niet in een samenleving aanwezig zouden zijn, stond de politiek echter machteloos; zonder een waardevolle en verantwoordelijke samenleving zou ze met lege handen staan. Christelijke politiek wil dan ook geen christelijke idealen aan een samenleving voorhouden, veelmeer is het zo dat christelijke politiek een visie aanreikt op wat de samenleving feitelijk, in de werkelijkheid, bijeenhoudt.¹³ Neem de notie van solidariteit, een van de vier uitgangspunten van het CDA. Solidariteit is in de christendemocratische visie niet in eerste instantie een normatief beginsel, maar komt voort uit de feitelijke constatering dat mensen vanaf het vroegste begin van hun leven gericht zijn op anderen en als zodanig solidair zijn. En zoals een realistische christelijke politiek of ethiek altijd gericht is op de feitelijke werkelijkheid, zo streven mensen het moreel goede leven allereerst na in een diversiteit van sociale praktijken: het gezinsleven, het huishouden, onderwijs, vrijwilligerswerk. Alasdair MacIntyre heeft dat in zijn beroemde boek *After Virtue* fraai laten zien.¹⁴

Een perspectiefwisseling lijkt gewenst. Zou het niet een idee zijn om christelijk geïnspireerde politiek in deze lijn eenvoudigweg op te vatten als een sociale praktijk van goed





en vreedzaam samenleven met elkaar? In dat geval wordt christelijke politiek niet zozeer begrepen als een hoogverheven principepolitiek, maar wordt ze veelmeer, heel nuchter, verbonden met goede maatschappelijke praktijken. Een politiek die inspiratie wil putten uit de christelijke traditie moet zich er dan op toeleggen om de maatschappelijke praktijken en politieke voorstellen te expliciteren waarvan op goede gronden kan worden beweerd dat ze in lijn liggen met de publieke christelijke traditie van goed en vreedzaam samenleven met elkaar. Anders geformuleerd: het is in deze opvatting de taak van de politiek om, vanuit een christelijke visie, plaatsen aan te wijzen waar goed en vreedzaam samenleven zich aandient, en daarbij aan te sluiten, zonder ze over te willen nemen.

Als christelijk geïnspireerde politiek wordt opgevat als een sociale praktijk van goed en vreedzaam samenleven, speelt christelijke politiek zich niet zozeer af op het Binnenhof of in de gemeenteraadszaal, maar in de samenleving zelf.¹⁵ Er is in de samenleving sprake van tal van goede initiatieven – RestoVanHarte, stichting Present, Buurtzorg Nederland, de Thomashuizen, het Oranje Fonds met al zijn goede vrijwilligerswerk. Dit soort initiatieven als zodanig zou christelijke politiek genoemd kunnen worden, niet in de zin dat deze initiatieven getuigen van het christelijk geloof, maar in de zin dat ze nauw aansluiting vinden bij de publieke christelijkheid van goed en vreedzaam samenleven. Ze zijn in feite een ondersteuning van de notie van *gemeene gratie* van Kuyper: er is een vorm van ‘genade’ die het kwaad tegenhoudt en die het goede zichtbaar maakt in de samenleving.¹⁶





Het accent op christelijke politiek als een sociale praktijk, als *politics of practice*, zoals de Duitse theoloog Bernd Wannenwetsch het in zijn *Political worship* noemt, heeft ten minste drie voordelen.¹⁷ In de eerste plaats zou het politici kunnen verlossen van een zekere krampachtigheid om het christelijke met het politieke in verbinding te brengen. Het zwaartepunt ligt immers niet zozeer bij de politicus om christelijke politiek te bedrijven. Daarnaast gaat het in tegen een instrumentalistische benadering van politiek en is het gericht op een politiek van menselijk samenleven. Ten slotte gaat het in tegen de privatisering en individualisering van geloof en tegen de neigingen van progressief-liberalen om geloof 'achter de voordeur' te willen situeren.

De vraag is vervolgens wel wat precies onder goed en vreedzaam samenleven wordt verstaan. De beoordeling of sociale praktijken goed en vreedzaam of verkeerd en gewelddadig zijn, vraagt om een ethisch moment. Een sleutelbegrip in de christelijk geïnspireerde politiek is publieke gerechtigheid.¹⁸ Deze notie formuleert een opdracht voor de overheid, maar vertrekt vanuit de gedachte dat burgers zelf de goede en vreedzame samenleving vorm geven. Publieke gerechtigheid vraagt van de overheid om de publieke voorwaarden te scheppen, die de mensen nodig hebben om daadwerkelijk mens te zijn. En werkelijk mens-zijn wil zeggen dat mensen intrinsiek van waarde zijn en dat ze in vrijheid, verantwoordelijkheid en verbondenheid met anderen, met hun eigen gaven en talenten en met respect voor alles wat hem of haar eigen is, de samenleving zelf gestalte mogen geven. Dat betekent omgekeerd dat mensen niet slechts van waarde zijn op grond van hun



verdienste of nut voor anderen. En het betekent ook dat ze niet geblokkeerd mogen worden in hun levensmogelijkheden, dat ze niet in een situatie mogen belanden waarin ze volkomen afhankelijk zijn van anderen en dat ze niet gekneveld mogen worden door instrumenteel of systemisch handelen. Waar, kortom, humaniserende praktijken bedreigd worden, heeft de overheid een taak om handelend op te treden.

In dat opzicht is de nadruk op sociale praktijken van goed en vreedzaam samenleven geheel in lijn met de denktraditie van de christelijk geïnspireerde politiek. Politici dienen de samenleving niet door haar christelijke idealen voor te houden, ze dienen haar door praktijken en plaatsen aan te wijzen waar zich goed en vreedzaam samenleven aandient. Dat zou meer hoop geven, en daarmee een medicijn tegen een instrumentalistische en cynische politiek kunnen zijn.

Slot: hoop als moderne deugd

Voor een daadwerkelijke doorbreking van de instrumentalistische politiek is echter meer nodig dan een perspectiefwisseling op wat christelijk geïnspireerde politiek is. De christelijke deugd van de hoop zou in dit opzicht wel eens behulpzaam kunnen zijn. De drie christelijke of goddelijke deugden in het algemeen lijken op het eerste oog geen rol meer te spelen in de hedendaagse samenleving en in de politiek. Toch draagt de deugd van de hoop een potentieel in zich dat in de hedendaagse instrumentalistische politieke orde onvoldoende wordt benut; het sociale engagement waar hoop voor zorgt, is in deze tijd onontbeerlijk.



Het *Compendium van de sociale leer van de Kerk* schetst op treffende wijze de specifieke kenmerken van de christelijke hoop, de deugd waarmee het kwade kan worden overwonnen en het goede kan worden bereikt. De hoop is allereerst een gave, iets wat gegeven wordt. In de christelijke theologie is het een zogeheten genadegave, geschonken door God. Of, zoals het *Compendium* het noemt: ‘gegeven door de verlossende daad van Jezus Christus die zonde en de dood vernietigd heeft.’¹⁹ Dat betekent dat we onszelf niet zomaar de deugd van de hoop kunnen aanleren. In de tweede plaats mag het aanwezige kwaad in de wereld, de zonde, niet worden losgekoppeld van de hoop. Het *Compendium* stelt: ‘Een christelijk realisme ziet de afgronden van de zonde, maar dan wel in het licht van de hoop, groter dan elk kwaad [...]’.²⁰ Als de hoop zou worden losgemaakt van de ‘universaliteit van de zonde’, dan veroorzaakt dit zelfs ‘een pessimistische visie op de wereld en het leven, wat leidt tot een verachting van de culturele en burgerlijke verwezenlijkingen van de mensheid.’²¹ Ten derde is de hoop niet op de mens zelf gericht, maar op de ander. Het *Compendium* benadrukt de heilzame sociale werking van de deugd: ‘De betekenis en de grondslag van het christelijk engagement in de wereld zijn gebaseerd op deze zekerheid, die in staat is om de hoop te doen ontbranden, ondanks de zonde die de menselijke geschiedenis diep tekent [...]’.²² En iets verder: ‘De christelijke hoop legt een sterke nadruk op het engagement in het sociale leven, omdat het vertrouwen wekt in de mogelijkheid om een betere wereld tot stand te brengen, zelfs indien er nooit een “paradijs op aarde” zal bestaan.’²³





Met deze typering wordt zichtbaar dat de christelijke deugden in tenminste twee opzichten een andere kwaliteit tonen dan de vier klassieke, Griekse deugden wijsheid, rechtvaardigheid, gematigdheid en moed. Deze Griekse deugden perfectioneren de mens in zekere zin: ze maken van hem een volmaakt wezen. De christelijke deugden daarentegen perfectioneren de onvolmaaktheid van de mens. Ze benadrukken de machteloosheid, de onmacht en de imperfecties van de mens. Daarnaast is hoop, als theologale deugd, een verwachting die tegen de rede ingaat, in zoverre dat deze hoop iets anders is dan een 'positieve verwachting'. De houding van iemand die 'goede hoop' heeft op een positieve uitkomst van een bepaalde gebeurtenis, is gebaseerd op een redelijke inschatting of een gegrond optimisme. De christelijke hoop heeft altijd, zoals Paul van Tongeren heeft opgemerkt, het karakter van 'en toch'; ze gaat 'tegen beter weten in'. Als het met het milieu slecht blijft gaan of als de onrechtvaardige verdeling van rijkdom op de wereld blijft groeien, weten mensen toch de hoop op een betere toekomst vast te houden.²⁴ Dat is niet zozeer valse hoop, maar komt voort uit het besef dat cynisme en onverschilligheid moeten worden voorkomen. Hoop werkt; ze maakt 'verschillig' en zorgt voor een sociaal engagement.

Zo bezien staat de christelijke deugd van de hoop haaks op een cultuur van maakbaarheidsdenken en plannenmakerij die de hedendaagse instrumentalistische politiek doordesemt. Valse hoop is hoop die gereduceerd is tot het maakbare en planbare.²⁵ Ware hoop leert ons niet te vertrekken vanuit de maakbaarheid, maar vanuit de ontvankelijkheid. Die hoop is een levenslange oefening in gelatenheid, in passiviteit, in het uit handen geven.





In de christelijke theologie mag de hoop dan van God afkomstig zijn en ten diepste op hem gericht zijn, dat wil niet zeggen dat de hoop als theologale deugd niet ‘zonder God’ te vertalen zou zijn.²⁶ Ook wie niet in God gelooft, zal de ervaring hebben dat hij of zij het leven niet altijd zelf leidt, maar soms ook geleid wordt. En ook wie niet in God gelooft, zal beseffen dat hoop iets is dat je kunt krijgen of ontvangen, en hoop kunt verliezen. Juist de erkenning dat we deel kunnen uitmaken van een krachtenveld waarin we zelf niet altijd subject zijn, zou weleens ontspannend kunnen werken op onze totale beheersingsdrift.

Hoop maakt het makkelijker om met tegenslag en met menselijk en politiek tekort om te gaan. Dan hoeft ons tekort niet als probleem te verschijnen, maar als mogelijkheid om gezamenlijk naar creatieve oplossingen te zoeken. En precies daarin schuilt het publieke belang van het christendom: het articuleert hoopvolle sociale praktijken en verhalen. Deze praktijken en verhalen resoneren op vele manieren in de publieke ruimte, en zo kunnen ze weer herkenning oproepen en een opmaat vormen voor een open gesprek over wat werkelijk waardevol samenleven is.







*De staatsgemeenschap als een gezamenlijke
verantwoordelijkheid van overheid en
samenleving*

— Maarten Neuteboom —

In het voorgaande is betoogd hoe de christendemocratische politiek samenhangt met en aansluiting zoekt bij de dagelijkse praktijk van het samenleven van mensen, waarin velen in vrijheid en verantwoordelijkheid zoeken naar het moreel goede leven. Het centraal stellen van de samenleving als plek waar burgers en hun organisaties verantwoordelijkheid dragen voor elkaar is immers één van de rode draden van de christendemocratie (zie hiervoor ook het slot van hoofdstuk I). De vooronderstelling is hier dat een bepaald besef van het goede in de samenleving zelf aanwezig is en dat de overheid daarbij probeert aan te sluiten in plaats van een bepaalde visie op het goede leven minutieus voor te schrijven. Deze idee van kennis van het goede in het geweten van de mensen heeft oude papieren. Groen van Prinsterer (1801-1876), één van de *founding fathers* van de christendemocratie in Nederland, spreekt in dit verband van een ‘algemeene overeenstemming (...) onder alle volken’ over



fundamentele morele principes ondanks alle opvallende verschillen die er ook zijn.¹

De erkenning van de *wisdom of crowds* vinden we ook bij de Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v.Chr.) in zijn *Politica*: 'Omdat ze (de meerderheid van de mensen, MN) met een groot aantal zijn, kan elk een deeltje deugd en inzicht bezitten, en zoals een veelheid aan mensen wanneer ze zich verenigt één mens wordt met ongetelde handen en voeten en zintuigen, zo wordt ze ook een eenheid in veelheid met betrekking tot karaktereigenschappen en begrip.'² Min of meer hetzelfde besef bracht de Britse staatsman Edmund Burke (1729-1797) tot de uitspraak dat 'het individu dwaas is, maar de menselijke soort wijs'.³ In het historisch gegroeide, in de traditie, in de gedeelde ervaring, in het juiste vooroordeel en in instituties is een collectieve wijsheid van de mensheid voorhanden. In die zin schuilde er volgens Groen ook iets in het klassieke adagium *vox populi, vox Dei* (de stem van het volk is de stem van God), een spreuk die in zijn en Burke's tijd ook werd gebruikt om de absolute volkssoevereiniteit te claimen, iets waarvoor Groen als anti-revolutionair dan weer zeer beducht was. Immers, één van de lessen van de geschiedenis is dat ook de wil van de meerderheid in strijd kan komen met wat de gerechtigheid eist.

Het is de taak van de overheid om de vrede te bewaren en het recht te handhaven. Zij is daarmee de instantie die op een dienstbare manier het goede dat in de samenleving aanwezig is bewaakt, bevordert en waar nodig bijstuurt. De principiële vraag hoe diep de overheid daarbij mag ingrijpen in de samenleving, is niet eenvoudig en onderwerp van discussie. Zij hangt





immers samen met de mensvisie en wereldbeschouwing die men aanhangt, bijvoorbeeld liberaal of sociaal-democratisch, seculier of religieus, combinaties daarvan, et cetera. De politiek is het toneel waarop verschillende visies op het algemeen belang (*bonum commune*), op recht en onrecht en goed en kwaad bijeen komen. De christendemocratie ziet voor zijn bezinning op de gerechtigheid, de waardigheid van de mens, het primaat van de samenleving en de taak van de overheid het wezenlijk belang en de publieke relevantie van de christelijke boodschap.⁴

In dit deel wordt de vraag gesteld hoe tegen de achtergrond van de veranderende samenleving het principe van gespreide verantwoordelijkheid in onze tijd vorm kan krijgen. En wat betekent dat vervolgens voor de rol van de overheid? Tal van nieuwe en eigentijdse maatschappelijke initiatieven zijn immers zichtbaar. Deze ontwikkeling grijpt plaats in een moderne netwerk- en informatiemaatschappij, waarin de gevestigde en op representativiteit gebaseerde maatschappelijke verbanden in toenemende mate worden uitgedaagd door lichte gemeenschappen die veel losser zijn georganiseerd. Dit maakt dat de organisatie van onze politieke gemeenschap, het schip van staat, in een aanmerkelijk onrustiger vaarwater terecht is gekomen en zich daardoor lastiger sturen laat. De staat kan worden omschreven als de organisatie van onze politieke gemeenschap, die een gezamenlijke opgave van de samenleving en de overheid inhoudt.⁵ Echter, de precieze verhouding tussen enerzijds burgers en hun organisaties en anderzijds de wereld van politiek en bestuur zal naar tijd en plaats verschillen.

De politiek probeert – half uit nood geboren, half uit over-





tuiging – in te spelen op burgers en hun initiatieven. In het oog springt de laatste jaren een opvallende herwaardering van ‘de burger’ en de verantwoordelijkheden die gemeenschappen van mensen zelf kunnen dragen voor de publieke zaak. In de kern gaat het om een beweging die vanuit de politiek en bestuur gezien op de noemer ‘minder overheid, meer samenleving’ kan worden gebracht. Zij is door het kabinet-Rutte II ten doop is gehouden onder de naam ‘participatiesamenleving’ en staat ook wel bekend als de ‘doe-democratie’.

De politiek-bestuurlijke omarming van deze maatschappelijke beweging mag in het licht van de naoorlogse geschiedenis met recht opvallend worden genoemd. De afgelopen halve eeuw stond immers vooral in het teken van staats- en marktdenken. Zij is bovendien opvallend omdat de burger de afgelopen decennia niet zozeer werd bejubeld, maar eerder werd gekritiseerd en soms zelfs met argwaan bejegend. Hoewel frappant en in de beleidsuitvoering van het huidige kabinet vatbaar voor kritiek is deze ontwikkeling tegen de achtergrond van het christendemocratisch gedachtegoed te verwelkomen. Vanaf zijn oprichting heeft het CDA immers gepleit voor een verantwoordelijke samenleving. Dit pleidooi is gegrond in de christendemocratische overtuiging dat de mens een wezen is dat allereerst tot zijn recht komt als hij verantwoordelijkheid draagt in de *communities* – waaronder bijvoorbeeld de familie, het gezin, het werk, de buurt, het dorp of de stad – waarvan hij deel uitmaakt.

De rol van de overheid in de samenleving berust dus op een mensbeeld, waarin de mens wordt begrepen als een gemeenschapswezen. Christendemocraten hebben onder meer



van daaruit altijd gewezen op enerzijds het primaat van de samenleving en anderzijds een eigenstandige, maar begrensde taakopvatting van de overheid. In het vervolg zal daarom eerst nader worden ingegaan op het mensbeeld van de christendemocratie, daarna wordt stilgestaan bij de daaruit voortvloeiende samenlevingsvisie en als laatste bij de overheidsopvatting die past maatschappij waarin verantwoordelijkheden worden gespreid. Duidelijk wordt hopelijk hoe buitengewoon actueel de politieke filosofie van de christendemocratie is in het licht van de huidige transformatie van het samenleven.

Mensen zijn politieke wezens

In de christendemocratische traditie is altijd veel nadruk gelegd op de relationaliteit en de 'cultuuropdracht' van de mens.⁶ De mens leeft niet op en voor zichzelf, maar in een gemeenschap met anderen, waarin hij zichzelf in verantwoordelijkheid mag ontwikkelen en de taak heeft de aarde te beheren. Aristoteles noemt hem een politiek dier (*zoön politikon*): 'de mens is van nature een gemeenschapswezen.'⁷ Opvallend is dat deze sociale natuur niet uit nood is geboren of alleen maar in het teken staat van overleven, maar als hoogste doel het gezamenlijk beleven van het goede heeft: 'Het is naar alle waarschijnlijkheid ook dwaas van een volkomen gelukkig mens een eenling te maken. Niemand zou immers verkiezen al het goede alleen te bezitten: een mens is bestemd voor een leven in de stadstaat, hij is van nature bestemd om met anderen samen te leven.'⁸ In die natuur wortelt en vanuit die aanleg groeit het weefsel van de samenleving. De mens



draagt verantwoordelijkheid in relatie tot anderen en de schepping. In verhouding tot een geestelijke werkelijkheid⁹ en ingebed in een complexe historische realiteit hebben mensen de mogelijkheid om zichzelf te ontplooien, hun talenten te ontdekken en hun vrijheden te realiseren.

Met dit relationele mensbeeld als begin- en ijkpunt wijkt de christendemocratie af van het vigerende sociaal-liberale mensbeeld, dat veeleer de individualiteit van de mens benadrukt en teruggaat op het abstract-rationalistische mensbeeld van de Verlichting. De moderne mens wil vooral zelf bepalen hoe hij zijn leven inricht, waar hij dat leven al dan niet aan wil wijden en welke waarden hij belangrijk vindt. Charles Taylor wijst in dit verband op het voortdurend streven van mensen naar authenticiteit, dat in de moderniteit onontkoombaar is geworden.¹⁰ Als de moderne mens één ding moet doen, dan is het wel zichzelf ontplooien ten einde zichzelf te zijn. Om dat te kunnen bereiken is zoveel mogelijk individuele vrijheid van belang en is persoonlijke autonomie de dominante waarde geworden in het denken over de menselijke waardigheid. De wil van het individu is de doorslaggevende factor geworden bij het bepalen van wat van waarde is. Omdat ieder mens zijn eigen levensproject vorm moet zien te geven, is in het verlengde van vrijheid en autonomie ook gelijkheid een belangrijke waarde. Niet alleen zijn alle mensen gelijk, maar ook alle (morele) voorkeuren die mensen kunnen hebben zijn in principe evenwaardig. Het individu is vooral zelf het ijkpunt geworden van zijn keuzes en zijn handelen.

Deze ontwikkeling heeft de sociaal-culturele infrastruc-



tuur van de samenleving diepgaand veranderd en staat aan de basis van de huidige crisis van de verzorgingsstaat en de ontvouwing van de participatiesamenleving. De inzet op de bevrijding van het individu vanaf de jaren zestig ging gepaard met het veelvuldig overdragen van zijn persoonlijke plichten aan een destijds almaar groeiende verzorgingsstaat. We werden langs deze weg minder afhankelijk van onze directe leefomgeving, zoals het gezin en andere maatschappelijke gemeenschappen, maar daarvoor in de plaats kwam een toenemende afhankelijkheid van de overheid. Anonieme solidariteit kwam in de plaats van persoonlijke compassie, het gezicht van de bureaucratie verdrong het gelaat van de ander, kortom de naaste met zijn of haar noden verdween meer uit ons blikveld dan voorheen het geval was geweest. Verstatelijking van wat oorspronkelijk van de samenleving en dus van mensen zelf was, zoals scholen en woningbouwverenigingen, was onvermijdelijk. De bureaucratie beoogde gelijke gevallen gelijk te behandelen, maar kon niet voorkomen dat ook ongelijke gevallen in de eenvormige mal van de bureaucratie werden geduwd.¹¹ Bovendien bleek ook de kwaliteit van publieke dienstverlening rond de eeuwwisseling vaak ondermaats: bijvoorbeeld in de zorg waar liefde en aandacht in de verdrukking raakte door zakelijk management en zorgvuldige minutenregistratie. Dezelfde overheid die om individuen te bevrijden veel maatschappelijke instituties onteigende, ziet zich nu geconfronteerd met mensen die inderdaad mondiger, minder gezagsgetrouw en autonomer zijn geworden en op allerlei terrein het heft weer zelf in handen willen nemen. Eén kanttekening moet daarbij worden gemaakt: de bur-





ger is terug – en getuige het hoge niveau van bijvoorbeeld vrijwilligerswerk in Nederland is hij in bepaalde opzichten zelfs nooit weggeweest – maar niet in de gestalte van voorbije tijden. Mensen organiseren zich op manieren die beter passen bij moderne idealen als autonomie en authenticiteit.

Individuele vrijheid en zelfontplooiing zijn als moderne verworvenheden van blijvende waarde. Autonomie is bovendien onmiskenbaar een aspect van het mens-zijn, maar daarmee is niet gezegd dat het mens-zijn uitsluitend gereduceerd zou moeten worden tot zijn persoonlijke autonomie. Dat zou het hoge ideaal van authenticiteit – dat overigens anders dan wel eens wordt beleefd ook uit joods-christelijke bron kan worden beargumenteerd – juist perverteren. Het hedendaagse mensbeeld lijkt niettemin steeds vaker te worden bepaald door verschillende vormen van reductionisme. Denk bijvoorbeeld aan het beeld van de *homo economicus* dat jarenlang de economische wetenschap domineerde. Het eenzijdig benadrukken van de autonomie en individualiteit van de mens lijkt evenzeer te zijn gestempeld door het naar zijn aard eenzijdige reductionisme. De vraag rijst of de huidige cultuur van zelfbeschikking ook niet tot doelloosheid, tot onthechting tegenover boven individuele doelen en daarmee tot gebrek aan zingeving heeft geleid. Is vrijheid niet teveel het synoniem geworden voor de doelloze norm van zelfbeschikking?¹² Het slagen van een verantwoordelijke samenleving hangt deels af van het antwoord op die vraag.

Van belang voor onze vrijheid en verantwoordelijkheid is dat het mensbeeld van de christendemocratie drie dimensies kent: een individuele, een sociale en een religieuze, zinge-





vende of geestelijke kant. De sociale dimensie is inmiddels uitgebreid aan de orde geweest. Het is belangrijk te beseffen dat de omschrijving van de mens als een gemeenschapswezen niet betekent dat de menselijke persoon opgaat in de gemeenschap. Dit zou de waarde van het individu en het hierboven geschetste ideaal van authenticiteit zoals dat in het Westen is ontdekt teniet doen. Veeleer is sprake van een diepe verwevenheid van individu en gemeenschap. Zij zijn kortom niet los van elkaar verkrijgbaar: de samenleving is zowel voorwaarde voor als gevolg van de menselijke persoon. De derde dimensie, de zingevende, wordt vooral door liberaal-seculieren nog wel eens als een curiositeit beschouwd. Waarom zou het geestelijke of het levensbeschouwelijke van belang zijn voor het mensbeeld van een politieke stroming? Is dat niet gewoon privé? Maar, zo menen christendemocraten, in 'de mens leeft de behoefte aan een 'zin' die groter is dan hijzelf, zodat hij die ook vaak zoekt in de richting van een gemeenschap waar hij deel van uitmaakt.'¹³ We zouden ook kunnen zeggen dat mensen geroepen wezens zijn, met een bestemming die niet alleen het individu, maar zelfs de gemeenschap overstijgt. Niet alleen het persoonlijk, maar ook het maatschappelijk en politiek handelen van mensen kan niet los worden gezien van die innerlijke roeping en de diepste overtuigingen die daarmee samenhangen. Religieuze waarden, morele beginselen en levensbeschouwelijke idealen vormen de drijfveren van mensen om te bouwen aan de samenleving.¹⁴ Kortom, zonder bezieling is gespreide verantwoordelijkheid ten dode opgeschreven.

Christendemocraten geloven dat ieder mens is geroepen





om verantwoordelijkheid te dragen. Of om het zo te formuleren dat het aansluit bij de A in de naam van het CDA: op ieder mens wordt een appèl gedaan. Het staat mensen vrij om dat appèl te beantwoorden of onbeantwoord te laten. Als vrij wezen kan hij keuzes maken tussen goed en kwaad en draagt hij daarvoor verantwoordelijkheid. Het gegeven dat wij als mens onze plicht kunnen verzaken, onze talenten kunnen begraven en onverantwoordelijk met onze vrijheid kunnen omgaan, maakt duidelijk dat het menselijk handelen feilbaar is. Een realistisch mensbeeld moet dan ook rekening houden met het menselijk tekort, ofwel het gegeven dat wij niet volmaakt zijn. Van daaruit heeft de christendemocratische traditie oog voor de kwetsbaarheid van de mens. Enerzijds is de mens getooid met *grandeur*, anderzijds wordt hij getekend door *misère*.¹⁵ Deze spanning tussen grootsheid en verval is met zijn bestaan gegeven en het staan in die spanning maakt wezenlijk deel uit van de verantwoordelijkheid van de mens. Het is bemoedigend dat de mens er daarin niet alleen voorstaat, maar is ingebed in zijn gemeenschap en relaties met anderen.¹⁶ Een verantwoordelijke samenleving is daarom als het goed is ook een zorgzame samenleving.

Bovenstaande mensvisie scherpt niet alleen de blik op hoe wij met elkaar behoren samen te leven, maar is ook van belang voor de visie op de oorsprong van de staat. In de zogenoemde Groen van Prinstererlezing *De eeuw van de burger* uit 2014 staat Govert Buijs in dit verband stil bij het belang van Johannes Althusius (1563-1638).¹⁷ Hij wijst erop dat Althusius in zekere zin aansluiting zoekt bij onze 'alledaagse ervaring', namelijk dat wij mensen van elkaar afhankelijk zijn en als





zodanig worden aangezet tot samenwerking. Natuurlijke gemeenschappen en organisch gegroeide verbanden vormen in de *Politica* van Althusius dan ook het uitgangspunt.¹⁸ Het mag geen verbazing wekken dat deze Althusius christendemocratische voormannen – al was bijvoorbeeld Abraham Kuyper niet in alle opzichten van hem geporteerd – heeft weten te inspireren.¹⁹ Zijn samenlevingsideaal bestaat bij de gratie van het wenkend perspectief van de *ars consociandi* – de kunst van het samenleven. Uit die haast poëtische benadering spreekt een werkelijkheidszin die met achting voor de sociale natuur van de mens en zonder zelfoverschatting het wezen van de vrijheid op het spoor wil komen.

De herontdekking van gespreide verantwoordelijkheid

De mens is dus een sociaal wezen dat geroepen is om in vrijheid verantwoordelijkheid te dragen. In de christendemocratische visie op de maatschappij ligt het primaat dan ook bij de mensen zelf en bij hun sociale verbanden. Het hiermee verbonden uitgangspunt van gespreide verantwoordelijkheid werkt twee kanten op: het roept enerzijds mensen op om zelf – en samen met anderen – het initiatief te nemen en draagt anderzijds de overheid op om burgers en hun instellingen daartoe de ruimte te laten.

De samenleving is als maatschappelijke kring nadrukkelijk verschillend van de staat en de markt. Zij kenmerkt zich als sfeer onder meer door liefde, bezieling, zingeving, binding en de mogelijkheid een menselijke maat te hanteren. De staat heeft in de loop van de geschiedenis steeds meer de neiging





gekregen de samenleving te verdringen. De staat is echter slechts een deel van de politieke gemeenschap en zijn taak bestaat eruit de wet te doen eerbiedigen, de algemene welvaart te bevorderen, de openbare orde te handhaven en de publieke instellingen te besturen. Opgepast moet dus worden dat het sociale leven te veel van bovenaf door de staat wordt beheerst.²⁰

Deze waarschuwing voor een overheid die geen recht doet aan *gespreide* verantwoordelijkheid, maar zelf alles naar zich toe wil trekken en bepalen doet onwillekeurig denken aan wat Franse edelman Alexis de Tocqueville (1805-1859), die zelf leefde op het breukvlak van het *ancien regime* en de geboorte van de moderne democratie, daarover zegt. Hij voorzag dat de gelijkheid waaraan de democratische mens zoveel waarde toekent de vrijheid zou gaan overwoekeren en dat het door hem gekoesterde individualisme zou leiden tot een afschuiven van verantwoordelijkheden op wat wij vandaag de verzorgingsstaat noemen. De beschrijving die De Tocqueville geeft van de staatsmacht die boven 'een ontelbare massa eendere en gelijke mensen' uitrijst, is met recht profetisch te noemen en laat goed zien wat er misgaat als de overheid allerhande verantwoordelijkheden van burgers en maatschappelijke organisaties overneemt:

'Boven hen torent een immense en beschermende macht uit die zich als enige belast met de zorg voor hun genietingen en het toezicht op hun lot. Zij is absoluut, nauwkeurig, regelmatig, vooruitziend en zachtmoedig. Zij zou op het vaderlijk gezag lijken als zij, evenals dat gezag, tot taak zou hebben de mensen voor te bereiden op de volwassenheid, maar zij probeert juist





niets anders te doen dan hen onherroepelijk in hun kindertijd vast te houden; zij ziet graag dat de burgers genieten, mits zij alleen maar aan genietingen denken. Zij werkt met genoeg aan hun geluk, maar wil er de enige vertegenwoordiger en de enige scheidsrechter van zijn; zij biedt hun veiligheid, kent en regelt hun behoeften, vergemakkelijkt hun genoegens, zorgt voor hun voornaamste zaken, staat aan het hoofd van hun nijverheid, regelt hun erfopvolging, verdeelt hun erfenissen; waarom kan zij hun niet volledig de moeite van het denken en de last van het leven besparen? Zo maakt zij het gebruik van de vrije wil elke dag minder nuttig en zeldzamer; zo dringt zij de wil binnen een kleinere ruimte terug en neemt zij geleidelijk elke burger zelfs het gebruik van zijn eigen vermogens af. De gelijkheid heeft de mensen op al deze dingen voorbereid: zij heeft hen ertoe gebracht ze te ondergaan en vaak zelfs als een weldaad te beschouwen. Na aldus elk individu een voor een in zijn machtige handen te hebben genomen, en hem naar goeddunken te hebben gekneed, strekt de soeverein zijn armen over de gehele samenleving uit; hij bedekt haar met een netwerk van kleine, ingewikkelde, minutieuze en eenvormige regels, waar de meest originele geesten en de sterkste zielen niet doorheen kunnen komen om de massa te overstijgen; hij breekt hun wil niet, maar verzwakt, verdraait en leidt die; hij dwingt zelden tot handelen, maar verzet zich er onophoudelijk tegen dat men handelt; hij vernietigt niet, hij belemmert het ontstaan; hij tiranniseert niet, hij hindert, hij onderdrukt, hij verstoort, hij dooft uit, hij stompt af en hij reduceert uiteindelijk elke natie tot een kudde schuchtere en vaardige dieren waarvan de staat de herder is.²¹





De politieke filosofie van de christendemocratie onderkent het risico van een te alomvattende overheid en onderscheidt zich door een eigen staatsleer en maatschappijvisie waarin langs de lijnen van het meer verticaal georiënteerde begrip ‘subsidiariteit’ en het meer horizontaal gerichte idee van ‘soevereiniteit in eigen kring’ de verhoudingen tussen overheid en samenleving vorm krijgen. Deze beginselen, respectievelijk van katholieke en protestantse origine, benadrukken beide de zelfstandige positie van verschillende maatschappelijke verbanden in de samenleving, die elk hun eigen mandaat, rechten en opdracht hebben. Zij komen min of meer samen in de grondtoon ‘gespreide verantwoordelijkheid’. In deze begrippen ligt de idee besloten dat de overheid ruimte moet laten aan de samenleving, hetgeen in de praktijk betekent dat de staat de eigen aard van andere verbanden zoals onder andere het gezin, het bedrijfs- en verenigingsleven, religieuze instellingen en het onderwijs respecteert, erkent en vrijlaat.

Het is belangrijk om te onderkennen dat de genoemde maatschappelijke verbanden dus geen afgeleide van de staat zijn, maar integendeel, om met Kuiper te spreken, soeverein zijn in eigen kring. De functies die door de verschillende niet-statelijke sferen en domeinen worden uitgeoefend (zorg, onderwijs) zijn geen staatsfuncties, maar in beginsel een eigen verantwoordelijkheid van de burgers en hun maatschappelijke verbanden. Met andere woorden: elke sector in de samenleving heeft onderscheiden verantwoordelijkheden en daarbij behorende zeggenschap. In de rooms-katholieke traditie spreekt men van subsidiariteit, om daarmee de subsidiaire, ofwel aanvullende rol van de overheid op de samenleving te





benadrukken. Verantwoordelijkheden moeten daar worden neergelegd waar zij het beste kunnen worden gedragen.

Gespreide verantwoordelijkheid betekent dat de overheid de functies van andere maatschappelijke verbanden niet zomaar kan overnemen, omdat zij kwalitatief verschillen van overheidstaken. Datgene wat individuele burgers of kleinere gemeenschappen zelf kunnen en vaak ook zelf behoren te verrichten, daarvan behoort de staat zich te onthouden. Dit christendemocratisch beginsel heeft – mits goed toegepast – een sterk decentraliserend effect en voorkomt zo te grote machtsconcentraties binnen de overheid, op de markt of in de samenleving waarbinnen verantwoordelijkheden worden gemonopoliseerd. Behalve het risico van gecentraliseerde verantwoordelijkheid is er tevens de mogelijkheid dat mensen weggijken. Ook dat kan in gespreide en gecentraliseerde vorm voorkomen. In het eerste geval neemt niemand verantwoordelijkheid voor het algemeen belang en probeert iedereen zijn eigen voordeel te maximaliseren. Verzekerings- en uitkeringsfraude zijn hier voorbeelden van. In het tweede geval gaat het om mensen of instanties die zichzelf weliswaar opblazen, maar het niet nemen van verantwoordelijkheid toerekenen aan omstandigheden die zogenaamd buiten hun macht omgaan.²²

Binnen de verschillende gemeenschappen en verbanden van mensen bloeit de kracht van de samenleving in al haar veelzijdigheid en veelvormigheid. Het beginsel van gespreide verantwoordelijkheid geeft aan dat allereerst mensen de verantwoordelijkheid hebben om bijvoorbeeld solidariteit met elkaar te betrachten en zorg te dragen voor het milieu.





Tegelijkertijd vraagt dit uitgangspunt wel om nadere uitwerking over de inhoud van de uiteenlopende verantwoordelijkheden, de doelen die men daarmee wil bereiken en de middelen die daarbij gebruikt kunnen worden. De verantwoordelijkheden, bevoegdheden, taken en opdracht van de verschillende maatschappelijke sectoren moeten in ieder geval niet worden verabsoluteerd. Zij zijn in verbondenheid zelfstandig, waarbij telkens opnieuw een politieke afweging moet worden gemaakt hoe de precieze betrekkingen tussen staat en samenleving georganiseerd dienen te worden. Daarbij dient de eigen aard van de maatschappelijke verbanden te worden afgewogen tegen de eisen van de tijd en relevante omstandigheden. In hun onderlinge verhouding beïnvloeden de maatschappelijke verbanden elkaar en dragen zo bij aan de totstandkoming van de noodzakelijke voorwaarden waarbinnen elk verband zoveel mogelijk tot zijn recht kan komen en de samenleving als geheel kan bloeien.

Tot zover de theorie, maar wat betekent dat nu voor de samenleving van nu? Vastgesteld moet worden dat de overheid de afgelopen decennia een vrijwel niet te stuiten groei op alle terreinen van het samenleven heeft doorgemaakt. Het verhaal is bekend: de verzorgingsstaat verzwolg het maatschappelijk middenveld, die vrucht van een eeuwenlange burgerlijke cultuur in Europa die haar eerste hoogtepunt kende in de late middeleeuwen en een tweede bloei beleefde in de negentiende eeuw.²³ Na de door Tocqueville reeds voorspelde verstatelijking gaf de overheid delen van de *civil society* prijs aan de markt en bleek zij zelf achter met burgers – vaak cliënten genoemd! – die vooral rechten hadden en weinig hart voor





de publieke zaak meer behoeften te hebben. Inmiddels is de verzorgingsstaat – waaraan christendemocraten overigens niet zelden met opgewekt gemoed aan hebben meegebouwd – topzwaar geworden en dreigt de overheid onder haar eigen gewicht te bezwijken. De bedoelingen waren vaak goed: een sociale rechtsstaat scheppen waarin mensen recht hebben op de garantie van een bestaansminimum. Allengs is daar steeds meer bijgekomen en nu worden de schaduwzijden daarvan zichtbaar.

Op langere termijn is de verzorgingsstaat ten eerste onbetaalbaar, iets wat door de financieel-economische crisis nog versneld is blootgelegd. Ten tweede kan in een minder hiërarchisch opgebouwde samenleving de overheid veel moeilijker centraal sturen. De zogenaamde *liquid modernity* waarin wij leven, schept een samenleving die veel vloeibaarder is dan een halve eeuw geleden.²⁴ De laatste reden ligt in de talloze maatschappelijke initiatieven met bijvoorbeeld sociale of ecologische doelstellingen die het bewijs vormen van een samenleving die haar burgerlijke kracht herontdekt en weer ruimte opeist. Gewezen kan bijvoorbeeld worden op de Broodfondsen voor ZZP'ers, energiecoöperaties die duurzame energie inkopen, Buurtzorg Nederland dat ouderenzorg weer liefdevol wil verlenen of de Stichting Beroepseer die in de bres springt voor het vakmanschap van professionals in het onderwijs. Kortom, maatschappelijke vernieuwers in zorg, onderwijs en in het bedrijfsleven doen van zich spreken!

Deze ontwikkelingen zijn al met al onmiskenbaar, maar de plotse omhelzing van de burger als redder van een overheid in financiële nood doet toch ook instrumenteel aan. De



vraag is bovendien of van de weeromstuit de verwachtingen hier en daar niet te hoog gespannen zijn. Evelien Tonkens en Mandy de Wilde hebben laten zien dat de praktijk vaak weerbarstiger is dan de theorie.²⁵ Ook de Belgische filosoof Herman De Dijn laakt de roze bril van zelfredzaamheid die veel politici vandaag de dag hebben opgezet: ‘Het optimistische, voluntaristische beeld van een maatschappij van allemaal vitale, actieve mensen, jongeren of “oudere jongeren”, is een gigantische leugen die hele groepen mensen in de maatschappij onzichtbaar maakt en in feite hun betekenis en waardigheid negeert: werklozen, migranten, gehandicapten, langdurig of ongeneeslijk zieken, psychiatrische patiënten, vereenzaamden, sukkelaars, dementerenden, niet aan de reclame beantwoordende ouderen, enzovoort. Dit leidt, zonder dat men het beseft, tot een enorme verarming van het geestelijk milieu waarin de actieve, gezonde, normale mensen leven. Ze leven in een schijnwereld waaruit de dissonanten, die onvermijdelijk tot het leven behoren, worden geweerd.’²⁶

Wie scherp kijkt, moet vaststellen dat hoewel de richting van een participatiesamenleving vanuit de christendemocratie bezien toe valt te juichen zij nu toch vooral in het licht staat van bezuinigingen en dat het tempo waarin hervormingen worden doorgevoerd hoog ligt. Er bestaat een reëel risico dat ‘Den Haag’ allerlei taken over de schutting gooit in plaats van de samenleving en haar medeoverheden zorgvuldig toe te rusten op de overgedragen verantwoordelijkheden. In de christendemocratie vloeit de huidige herordening tussen overheid, markt en samenleving niet voort uit instrumentele overwegingen, maar gaat het om een principiële keuze voor meer samenleving





die zoals in deze bijdrage is betoogd, voortvloeit uit het politiek gedachtegoed. Het christendemocratisch mensbeeld en de daarmee samenhangende samenlevingsvisie hebben ertoe geleid dat het vanaf het ontstaan van het CDA als problematisch werd gezien dat de overheid steeds meer maatschappelijk initiatief heeft verdrongen, burgerschap heeft uitgehold en de publieke zaak heeft geannexeerd. Die kritiek hing ook samen met de in de christendemocratie eigenstandige, maar begrensde taakopvatting van de overheid. Maar hoe ziet die taak er dan precies uit en hoe dient zij mede in het licht van het uitgangspunt van gespreide verantwoordelijkheid te handelen?

De overheid: dienaar van het recht

De taak van de overheid is vooral gelegen in het bevorderen van publieke gerechtigheid en houdt in dat de christendemocratie van de overheid verwacht dat zij de publieke voorwaarden schept die mensen in staat stellen om zich te ontplooien en hun verantwoordelijkheid te dragen. Mensen en hun maatschappelijke verbanden worden zo toegerust om hun bijdrage aan het algemeen belang van de samenleving te leveren. De overheid heeft als dienaar van het recht een eigenstandige rol ten aanzien van de samenleving. Tegelijkertijd is haar taak ook begrensd, want de gerechtigheid die de overheid kan scheppen, bestaat er niet uit een Godsrijk of een seculier paradijs op aarde te brengen. Hoewel zij met elkaar in verband staan, vallen recht en moraal niet samen. De staat is als rechtsgemeenschap gericht op de publieke zaak, die om het recht tot gelding te brengen macht behoeft.





Tegelijkertijd is de staat meer dan louter positief recht en macht, want de eigen geschiedenis en cultuur maken dat de staat wortelt in een specifieke rechtscultuur waarmee de overheid rekening moet houden. Constitutionele vrijheden beschermen individuen tegen een al te opdringerige overheid, maar garanderen ook dat de samenleving als geheel van burgers en maatschappelijke instellingen een beschermende buffer vormt tussen individu en staat.

Vanuit het beginsel van publieke gerechtigheid wordt een aantal kerntaken van de overheid afgeleid.²⁷ Ten eerste moet de overheid het eigen karakter, de verantwoordelijkheid en verscheidenheid van niet-statelijke verbanden respecteren (waarborgkarakter). De zelfstandige organisatie en eigen ontplooiing van bijvoorbeeld kunst en cultuur, het onderwijs en religie moeten worden beschermd en ruimte krijgen. Als de overheid zich toch teveel begeeft op terreinen die primair niet tot haar domein behoren, heeft dat grote gevolgen voor het functioneren van de samenleving. De eigen kracht en vitaliteit worden als het ware uit de samenleving gezogen en mensen worden ontmoedigd hun verantwoordelijkheden te dragen. De samenleving zal in zo'n proces steeds meer verantwoordelijkheden laten lopen waarbij de overheid zich als vanzelf steeds meer bevoegdheden en taken toe-eigent. De uiteindelijke verantwoordelijkheid voor tal van maatschappelijke belangen wordt dan steeds vaker neergelegd bij de overheid en het bestuur. In de vorige paragraaf bleek dat De Tocqueville hierop ook reeds de vinger legde.

Als algemene vuistregel geldt: 'privaat, tenzij publiekrechtelijk handelen geboden is, decentraal, tenzij centrale afwegingen



noodzakelijk zijn, pluriform, tenzij minimumnormen worden geschonden'.²⁸ Echter, dat optreden zal, zoals de katholieke priester en politicus Herman Schaepman (1844-1903) reeds betoogde, altijd gericht moeten zijn op de revitalisatie van de maatschappelijke zelfredzaamheid. 'Men moet hetgeen men bereiken wil niet onmiddellijk maken tot een onderwerp van wetgeving', maar veeleer de vitaliteit van de samenleving aanmoedigen.²⁹ Kortom, maatschappelijke zelfregulering en een samenleving die zelf vorm en invulling geeft aan maatschappelijke verantwoordelijkheden verdient de voorkeur boven een alomtegenwoordige overheid. Misstanden in de maatschappij kunnen het beste worden gecorrigeerd door een krachtige zelforganisatie van de samenleving.

Gespreide verantwoordelijkheid is dus ook hier het uitgangspunt, maar dat neemt niet weg dat de overheid wel een taak heeft bij het zorgen voor de elementaire voorwaarden waaronder de samenleving tot ontplooiing kan komen (aanspraakkarakter). Dat houdt in dat de overheid de rechtsorde moet handhaven, zorg draagt voor veiligheid en verantwoordelijk is voor een goede infrastructuur. Voorts dient de overheid een elementair bestaansniveau te garanderen en heeft zij een verantwoordelijkheid voor de sociale en maatschappelijke toerusting van burgers door onder meer onderwijs. Behalve een negatieve verplichting om de vrijheid van de samenleving niet te schaden, heeft de overheid dus ook de positieve opdracht de voorwaarden voor maatschappelijke vrijheid (mede) in stand te houden.³⁰

Ten slotte is de overheid gehouden normerend op te treden om te zorgen dat in de samenleving zoveel mogelijk recht-



vaardigheid wordt betracht (normerend karakter). Het beginsel van gespreide verantwoordelijkheid is geen blanco cheque die aan de samenleving is uitgeschreven. De overheid heeft ook haar verantwoordelijkheid en moet soms in de specifieke verantwoordelijkheid van niet-statelijke gemeenschappen treden als de publieke gerechtigheidsnorm in het geding is of wanneer men niet in staat blijkt om de eigen verantwoordelijkheid te dragen. Dit betekent dat hoewel de maatschappelijke verbanden van mensen dus zelfstandig zijn en een eigen aard hebben, zij niet geheel autonoom zijn. Zo is allereerst vaak sprake van overlappende maatschappelijke sferen, bijvoorbeeld in het geval van de school die in principe van de ouders is, maar ook te maken heeft met overheidsregels. Ten tweede kan het bovendien soms nodig zijn op te komen voor de belangen of rechten van mensen die binnen een bepaalde gemeenschap of organisatie functioneren. Zo heeft bijvoorbeeld het gezin weliswaar een eigen sfeer, maar als daarin kinderen worden mishandeld, zal de overheid toch gehouden zijn om op te treden. Mensen worden dus niet opgesloten in hun *communities*. Maatschappelijke verbanden moeten kortom de wet naleven en wanneer zij bijdragen aan het publiek belang kan de overheid eisen stellen om de kwaliteit, betaalbaarheid en toegankelijkheid van diensten te waarborgen (bijvoorbeeld in de gezondheidszorg). In voorkomende gevallen kan de overheid daarom ook afdwingen dat een organisatie zich opent voor derden. Uiteenlopende en mogelijk botsende gerechtvaardigde belangen moeten door de overheid op een rechtvaardige, redelijke en billijke wijze met elkaar in overeenstemming worden gebracht. Recht





doen aan gespreide verantwoordelijkheid betekent voor de overheid en haar dienaren dus een kunstig balanceren tussen aan de ene kant ruimte laten aan de samenleving in al haar verscheidenheid en aan de andere kant verantwoordelijkheid nemen voor vrijheid, recht en orde.

Slot : zeven wenken voor gespreide verantwoordelijkheid in de praktijk

Noodzakelijkerwijs is de hier uiteengezette overheidsvisie algemeen van aard. Toch zijn er in het licht van ‘minder overheid, meer samenleving’ verschillende praktische *do's and don'ts* aan te stippen. Maar eerst nog een kanttekening vooraf: het is van belang te onderkennen dat overheid, markt en samenleving weliswaar te onderscheiden sferen zijn, maar wel veel minder van elkaar gescheiden kunnen worden dan enkele decennia terug. Het overheidshandelen is daarmee veel dynamischer geworden en in plaats van via één van deze grootheden te (be-)sturen, komt het vandaag de dag meer aan op samenwerking dan ooit. Burgers, bedrijven en overheden zullen veel meer gezamenlijk moet zoeken naar oplossingen voor maatschappelijke problemen. Een aandachtspunt is hier onmiskenbaar dat ook de grens tussen publiek en privaat soms vager wordt, iets wat het risico in zich draagt dat het micromanagement van de samenleving vanuit de overheid toeneemt. In dat geval dreigt de participatiesamenleving zichzelf als het ware dood te knuffelen. Hieronder een zevental wenken voor gespreide verantwoordelijkheid ten einde te voorkomen dat overheid en samenleving te veel in elkaar



opgaan, dan wel haar onderscheiden verantwoordelijkheden onverhoopt (weer) uit het oog verliezen.

1. *Aanvaard dat de samenleving niet maakbaar is.* Het loslaten door de overheid vergt het (opnieuw) leren weerstaan van de risico-regelreflex, ofwel de neiging om ieder incident met wet- en regelgeving te beantwoorden. Dit vergt de moed van politici om 'nee' te zeggen en de kracht van burgers (en media) om niet de overheid direct voor allerhande leed verantwoordelijk te stellen. Het vergt ook een terughoudende overheid die haar eigen door het recht beheerste én begrensde verantwoordelijkheid kent.

2. *Geef inhoudelijke en institutionele ruimte aan maatschappelijk initiatief.* De verleiding is vaak groot om maatschappelijke initiatieven over te nemen of rücksichtslos te kopiëren en elders uit te rollen. Concreet betekent ruimte geven dat de overheid aansluiting zoekt bij maatschappelijke initiatieven en niet andersom. De samenleving moet zelf eigenaar kunnen zijn. Institutioneel dient te worden gezocht naar passende rechtsvormen om maatschappelijk initiatief beter te borgen, zoals in een maatschappelijke onderneming of trust. Creëer daarnaast een *right to challenge*, zodat burgers bijvoorbeeld via een wijkbedrijf verantwoordelijkheid kunnen nemen voor hun publieke voorzieningen.³¹

3. *Hervorm het belastingregime in Nederland.* Zonder financiële ruimte zal het pleidooi voor verantwoordelijkheid voor de samenleving in het teken blijven staan van bezuinigen en



verantwoordelijkheden afschuiven. Niet alleen moet daarom het eigen belastinggebied van gemeenten worden vergroot, zodat lokale overheden meer beleidsvrijheid krijgen en dorpe-lingen en stedelingen meer directe zeggenschap, ook moeten de lasten van burgers worden verlicht op het moment dat zij voor meer voorzieningen zelf verantwoordelijk worden. In het bijzonder geldt dit voor gezinnen en andere verbanden waarin mensen zorg voor elkaar dragen.

4. *Waardeer verschil en variëteit.* Zowel de rijksoverheid als decentrale overheden zullen zich moeten wapenen tegen de angst voor verschil. Natuurlijk, gelijke gevallen verdienen gelijke behandeling, maar dat mag niet leiden tot gelijke be-handeling van ongelijke gevallen. Weersta daarom ten eerste de verleiding om vanuit doorgeschoten gelijkheidsdenken de uitvoering van sociaal beleid opnieuw te uniformeren. Biedt ten tweede ruimte voor lokale differentiatie en breek met Haags (of Brussels) centralisme. De lokale politiek moet kortom – geheel in lijn met de vorige wenk – ruimte krijgen om zelf politieke keuzen te maken.³²

5. *Voer als overheid tenminste integraal en samenhangend beleid.* Wie een coherent en verinnerlijkt idee van de participatie-samenleving ontbeert, loopt het risico onsamenhangend beleid te gaan voeren. Het huidige kabinet lijkt daarvan een goed voorbeeld, want het grossiert in tegenstrijdigheden. Burgers moeten meer verantwoordelijkheid nemen voor hun directe leefomgeving, maar men beperkt de giftenaftrek, wenst de arbeidsparticipatie en de pensioenleeftijd te verhogen, be-





zuinigt op de dagopvang en schaft de maatschappelijke stage – oefenplaats voor het samenleven – af. Wie het snapt, mag het zeggen... Kortom, erken dat meedoen zowel tijd kost als oefening vergt en houdt daar in het beleid rekening mee.

6. *Bewaak rechtsstatelijke randvoorwaarden.* Als hoeder van het recht is de overheid het aan haar stand verplicht om de fundamentele rechten en vrijheden van haar burgers te beschermen. De Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (RMO) heeft er in dit verband op gewezen dat onder meer monopolies moeten worden tegengegaan, de vrijheid van vereniging beschermd, mensen altijd moeten kunnen uitreden uit een gemeenschap of voorziening en een goede toegang tot het recht en rechtsprekende instituties dient te worden verzekerd.³³

7. *Laat de overheid een schild voor de zwakken zijn en blijven.* Gelukkig zijn veel Nederlanders in staat zichzelf grotendeels te redden – al dan niet met hulp van anderen – maar er zal altijd een groep mensen zijn die minder zelfredzaam is en in meer of mindere mate is aangewezen op ondersteuning van de overheid. Voor hen dient de overheid een vangnet te creëren, zodat zoveel mogelijk wordt voorkomen dat mensen onder het bestaansminimum terecht komen. Verschil mager – zoals betoogd – zijn, maar dat mag ook weer niet te groot worden.

Concluderend leidt de politieke filosofie van de christendemocratie tot een bescheiden staatsopvatting, wijst het de maakbare samenleving af en heeft het oog voor het maat-



schappelijk weefsel dat door mensen en hun verbanden wordt
geweven. Door het scheppen van publieke voorwaarden, zoals
het handhaven van de rechtsorde, het voorzien in een toe-
reikende ruimtelijke infrastructuur en het garanderen van
een zeker bestaansminimum kunnen individuele burgers en
hun maatschappelijke verbanden zich optimaal ontwikkelen.
Kortom, ‘de overheid is er u ten goede’, zoals de apostel Paulus
zegt.³⁴ Actieve en veelzijdige betrokkenheid van burgers in
maatschappij en politiek vormt uiteindelijk ook de ruggen-
graat van de democratische rechtsstaat. Deze betrokkenheid
geeft namelijk richting aan het politiek-maatschappelijke le-
ven, zodat de drie sferen van overheid, markt en samenleving
ook ruimtes zijn voor bezieling, waar mensen vanuit hun
waarden pogen het goede leven vorm te geven.³⁵







NOTEN

I | Een kleine historie van de christendemocratie

1. H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christendemocratie*, Budel: Damon, 2003, p. 112-114.
2. Idem, p. 112-114.
3. A. Kuiper, *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie. Rede ter opening van het Sociaal-Congres op 9 november 1891*, Amsterdam: Wormser, 1891.
4. Piet de Rooy, *Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813*, Amsterdam: Mets & Mets, 2010, p. 96 en 98.
5. A. Kuiper, *De Gemeene Gratie*, drie delen, Leiden: Donner, 1902-1904.
6. H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christendemocratie*, Budel: Damon, 2003, p. 108.
7. Ernst Hirsch Ballin, Christendom en de toekomst van de christendemocratie: politiek zouten met compassie, in: Pieter Jan Dijkman, Raymond Gradus en Jan Schinkelshoek, *CDA ontleed. Over de betekenis van de C, D en A*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2014.
8. H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christendemocratie*, Budel: Damon, 2003, p. 223.
9. J.Th.J. van den Berg en H.A.A. Molleman, *Crisis in de Nederlandse politiek*, Alphen aan den Rijn: Samson, 1974, p. 84 en 91/92. Geciteerd uit: Pieter Gerrit Kroeger en Jaap Stam, *De rogge staat er dun bij. Macht en verval van het CDA 1974-1998*, Amsterdam: Balans, 1998, p. 51.
10. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De groei naar het CDA. Momenten en impressies uit dertien bewogen jaren*, Franeker: Wever, 1980, p. 67-70.
11. Vgl. Pieter Gerrit Kroeger en Jaap Stam, *De rogge staat er dun bij. Macht en verval van het CDA 1974-1998*, Amsterdam: Balans, 1998, p. 63.
12. Kroeger en Stam, *De rogge staat er dun bij*, 1998, p. 103.
13. H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christendemocratie*, Budel: Damon, 2003, p. 130.





14. Zie voor een beschrijving van het christendemocratische mensbeeld: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2011.
15. Commissie hertaling uitgangspunten, *Nieuwe woorden, nieuwe beelden*, Den Haag: CDA, 2012, p. 28.
16. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *De groei naar het CDA*, 1980, p. 132.
17. Kroeger en Stam, *De rogge staat er dun bij*, 1998, p. 75.
18. Johan van Merriënboer, Peter Bootsma en Peter van Griensven, *Van Agt biografie. Tour de force*, Amsterdam: Boom, 2008, p. 138-140.
19. A.Klink, *christendemocratie en overheid: de christen-democratische politieke filosofie en enige staats- en bestuursrechtelijke implicaties* [dissertatie], Delft: Meinema, 1991; vgl. Ab Klink, *Publieke gerechtigheid. Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving* [rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA], Houten: Bohn Stafleu Van Loghum, 1990.
20. R.F.M. Lubbers, 'No-nonsense is niet genoeg', in: *Christen Democratische Verkenningen*, nr. 7/8 (1995) p. 384 e.v.
21. Zie voor een volledig verslag van de roerige machtswisseling: Rien Fraanje en Jouke de Vries, *Gepland toeval. Hoe Balkenende in het CDA aan de macht kwam*, Amsterdam: Bert Bakker, 2010.
22. Marcel ten Hooven, 'Een machtspartij met idealen', in: Gerrit Voerman (red.) *De conjunctuur van de macht. Het christen democratisch appél 1980-2010*, Amsterdam: Boom, 2011, p. 102.

II | Christelijk geïnspireerde politiek als hoopvolle sociale praktijk

1. Vgl. Marin Terpstra, 'Politiek en religie', in: Marin Terpstra (red.), *Onenigheid en gemeenschap. Basisboek politieke filosofie*. Amsterdam: Boom, 2012, p. 413-429.
2. In dit hoofdstuk wordt gesproken van 'christelijke politiek' en 'christelijke geïnspireerde politiek'. In de christendemocratie wordt terecht de voorkeur gegeven aan 'christendemocratische politiek': tussen 'christelijk' en 'politiek' fungeert het begrip 'christendemocratie' als verbindende schakel. Aangezien het in dit stuk expliciet gaat over de verhouding tussen het christelijke en het politieke, wordt voor de duidelijkheid gebruik gemaakt van 'christelijke politiek' en 'christelijk geïnspireerde politiek'. Verder wordt in dit hoofdstuk religie beschouwd als een sociaal fenomeen (en niet zozeer als iets wat een relatie uitdrukt tussen de individuele mens en God) en staat het fenomeen politiek centraal (en niet zozeer de overheid).





3. 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; 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; Charles Taylor, *A secular age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 1-3.
4. Vgl. 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, *Dood of wederopstanding? Over het christelijke in de Nederlandse politiek*, Amsterdam: Boom, 2012, p. 154-163.
5. 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 & Muel Kaptein, *De macht van de moraal*, jg. 33 (herfstnummer *Christen Democratische Verkenningen* 2013), p. 76-81, aldaar p. 77.
6. Zie bijvoorbeeld Luigino Bruni, *The Wound and the Blessing. Economics Relationships and Happiness*, New York: New City Press, 2007; Rowan Williams, *Geloof in de publieke ruimte*, Vught: Skandalon, 2013, p. 285-294; Lans Bovenberg, Maarten Neuteboom & Paul Schenderling, *Economie als dienst aan het goede leven*, jg. 33 (winternummer *Christen Democratische Verkenningen* 2013); Lans Bovenberg, 'Economie en het goede leven. De economische wetenschap in christelijk perspectief', in *Management & Organisatie*, nr. 5/6 (september/december 2014) p. 49-61; Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Bloei en groei. Een christendemocratische visie op het verdienvermogen van Nederland*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2015.
7. Zie voor een kritiek hierop: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Lang leve het verschil, weg met de fragmentatie. Een christendemocratisch antwoord op het sociale vraagstuk van deze tijd*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2015.
8. Govert Buijs, *Publieke liefde. Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis* [oratie Vrije Universiteit Amsterdam], Amsterdam: Vrije Universiteit, 2012; Govert Buijs, 'Toekomst voor christelijk geïnspireerde politiek', in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Dood of wederopstanding? Over het christelijke in de Nederlandse politiek*, Amsterdam: Boom, 2012, p. 175-185; Govert Buijs, 'Overweldigd, overweldigend Europa'





- [nog niet gepubliceerd referaat, gehouden voor het Christelijk Conservatief Beraad op 21 maart 2015], 2015.
9. Vgl. Buijs, 'Overweldigd, overweldigend Europa', 2015
 10. Armando Salvatore, *The public sphere. Liberal modernity, Catholicism, Islam*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.
 11. Rutger Zwart, 'Christelijke politiek in Nederland. Continuïteit en vernieuwing', in: Peter van Dam, James Kennedy en Friso Wielenga (red.), *Achter de zuilen. Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014, p. 333-355.
 12. David Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, New York: Wiley, 1965.
 13. Erik Borgman, "Waarom is er eigenlijk iemand en niet veeleer niemand? Christendom als uitweg uit de crisis van de politiek", in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Dood of wederopstanding? Over het christelijke in de Nederlandse politiek*, Amsterdam: Boom, 2012, p. 131-139; Erik Borgman, 'Het politieke belang van de gemeenschap buiten ons bereik', in: Thijs Jansen en Jan Prij (red.), *Wat is sociaal?* (lentennummer *Christen Democratische Verkenningen* 2004), p. 45-56; Erik Borgman, *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement, 2008.
 14. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
 15. Vgl. Herman Paul, 'Christelijke politiek: luisteren, vertrouwen en vergeven', in: Erik Borgman, Pieter Jan Dijkman & Paul van Geest, *Dood of wederopstanding? Over het christelijke in de Nederlandse politiek*, Amsterdam: Boom, 2012, p. 154-163.
 16. Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie*, drie delen, Leiden: Donner, 1902-1904.
 17. Bernd Wannenwetsch, *Political worship. Ethics for Christian citizens*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
 18. Zie Ab Klink, *Publieke gerechtigheid. Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving* [rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA], Houten: Bohn Stafleu Van Loghum, 1990.
 19. Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede, *Compendium van de sociale leer van de Kerk*, Brussel: Licap, 2008, 121.
 20. *Compendium*, 121.
 21. *Compendium*, 120.
 22. *Compendium*, 578.
 23. *Compendium*, 579.
 24. Paul van Tongeren, *Leven is een kunst. Over morele ervaring, deugdeethiek en levenskunst*, Zoetermeer: Klement, 2013 (tweede druk), p. 170 en 171.





25. Zie ook Bas van Stokkom, 'Sociale hoop in liberale tijden', in: Marcel Becker (red.), *Christelijk Sociaal Denken. Traditie – Actualiteit – Kritiek*, Budel: Damon, 2009, p. 182-196.
26. Paul van Tongeren, 'Wat kan een wijsgerige ethiek met theologale deugden?', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, jg. 106, nr. 2 (1 augustus 2014), p. 101-120; vgl. Marc van Dijk, 'Rehabiliteer geloof, hoop en liefde als deugden' [interview met Van Tongeren], in: *Trouw* (12 februari 2015).

III | *De staatsgemeenschap als een gezamenlijke verantwoordelijkheid van overheid en samenleving*

1. Groen van Prinsterer, *Proeve over de middelen waardoor de waarheid wordt gekend en gestaafd*. Amsterdam: H. Höveker, 1858, pp. 77-79. Groen van Prinsterer schrijft op p. 77: 'Verbazend is de verscheidenheid van inzichten en gevoelens; evenwel zijn er punten, waaromtrent men in alle tijden, onder alle volken, eenstemmigheid vindt. Veel is er dat aan allen mishaagt, veel dat voor allen ontwijfelbaar is, veel waaraan elk de valsheid erkent, veel dat allen pligt weten te zijn, veel dat iedereen als misdaad beschouwt. Enkele uitzonderingen, die van zeldzame verbastering getuigen, nemen de onloochenbare eenheid van denkwijzen en gevoel niet weg, die zich in de zeden, handelingen of geschriften, bij alle Natiën van vroegere of latere eeuwen vertoont; meening, niet van den dag, niet van dezen of genen tijd, maar publieke opinie der menschheid.'
2. Aristoteles, *Politica*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Maarten Bremer en Ton Kessels, Groningen: Historische Uitgeverij, 2012, 1281b5-7.
3. Edmund Burke, 'Speech on a Motion made in the House of Commons, the 7th of May 1782, for a Committee to inquire into the state of the Representation of the Commons in Parliament', in: *The Works of Edmund Burke, with a Memoir, vol. II*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1857, p. 469.
4. Ab Klink, *Publieke gerechtigheid. Een christen-democratische visie op de rol van de overheid in de samenleving* [rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA], Houten: Bohn Stafleu Van Loghum, 1990, p. 49-57.
5. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Spiegel van de staat. Staatkundige voorwaarden voor een overtuig(en)de politiek*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2007, p. 8.
6. Klink, *Publieke gerechtigheid*, 1990, p. 108-110.





7. Aristoteles, *Politica* [vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Maarten Bremer en Ton Kessels], Groningen: Historische Uitgeverij, 2012, 1253a2-3. Zie onder meer ook: Aristoteles, *Ethica* [vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe], Groningen: Historische Uitgeverij, 2009, 1097b8-11.
8. Aristoteles, *Ethica*, [vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe], Groningen: Historische Uitgeverij, 2009, 1169b17-19.
9. Dat de kosmos niet kan worden gereduceerd tot materie beargumenteert Thomas Nagel, hoogleraar filosofie en rechtswetenschap aan New York University én overtuigd atheïst, in een recent boek: Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
10. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
11. Procrustes was een Griekse smid die naar verluidt voorbijtrekkende reizigers uitnodigde de nacht door te brengen in een ijzeren bed dat hij voor zijn gasten gereed had staan. Als zijn gasten er niet in pasten dan rekte hij hen uit of zaagde hun benen en armen af totdat het paste. Het Procrustesbed staat zo symbool voor een arbitraire standaard waaraan precies moet worden voldaan.
12. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2011, p. 62-63.
13. Ad Verbrugge, *Tijd van onbehagen. Filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam: Sun, 2005, p. 262.
14. Paul Dekker & Joep de Hart, *Vrijwilligerswerk in meervoud*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2009, p. 155-177. Vgl.: Joep de Hart, *Maak het nieuw! Over religieuze ontwikkelingen en de positie van kerken: een persoonlijke geschiedenis*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2011, p. 80 en 81 en Gabriël van den Brink, *Eigentijds idealisme. Een afrekening met het cynisme in Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.
15. Blaise Pascal, *Gedachten* [vertaald door Frank de Graaff], Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2004, p. 27-35, 44-47.
16. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Mens, waar ben je?*, 2011, p. 53-57.
17. Govert Buijs, *De eeuw van de burger* [Groenlezing 2014], Amersfoort: ChristenUnie, 2014, p. 33-35.





18. Zie voor een goede uitgave van dit werk: Johannes Althusius, *Politica* [edited and translated, with an introduction by Frederick S. Carney], Indianapolis: Liberty Fund, 1995.
19. Zie over Althusius en de christendemocratie: H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christendemocratie*, Budel: Damon, 2004, p. 72-77, 115-116. Kuiper vond onder meer dat Althusius 'het religieuze steeds als van ondergeschikte orde in zijn stelsel behandelde' en relativeerde sterk zijn belang voor de ontwikkeling van het calvinisme. Zie hiervoor: Abraham Kuiper, *Antirevolutionaire staatkunde. Eerste deel: de beginselen*, Kampen: J.H. Kok, 1916, p. 653-654.
20. Jacques Maritain, *Mens en staat*, Tielt en Den Haag: Lannoo, 1966, p. 21-29.
21. Alexis de Tocqueville, *Over de democratie in Amerika* [vertaald door Hessel Daalder en Steven van Luchene, bewerkt door en met een nabeschuiving van Andreas Kinneging], Rotterdam: Lemniscaat, 2011, p. 748.
22. Ontleend aan: Govert Buijs, 'Gespreide verantwoordelijkheid: ruim baan voor bevoegdheid en kleinschaligheid', in: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Waardevast. Over de uitgangspunten van het CDA*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2011, p. 17-19. Buijs spreekt in dit verband van 'samengekleekte verantwoordelijkheid', 'samengekleekt afschuiven' en 'gespreid afschuiven' als afwijkingen van 'gespreide verantwoordelijkheid'.
23. Tine De Moor, *Homo cooperans. Instituten voor collectieve actie en de solidaire samenleving* [oratie], Utrecht: Universiteit Utrecht, 2013. Zie ook: Buijs, *De eeuw van de burger*, 2014, p. 25-31.
24. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Oxford: Polity Press, 2000. Zie voor het handelings(on)vermogen van de overheid ook: Raad van State, *Jaarverslag 2013*, Den Haag: Raad van State, 2013, p. 11-23.
25. Evelien Tonkens en Mandy de Wilde, *Als meedoen pijn doet. Affectief burgerschap in de wijk*, Amsterdam: Van Gennip, 2013.
26. Herman De Dijn, *Vloeibare waarden. Politiek, zorg en onderwijs in de laatmoderne tijd*, Kampen: Klement, 2014, p. 13.
27. Zie: Sophie van Bijsterveld, 'Publieke gerechtigheid in een veranderende wereld', in: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Waardevast. Over de uitgangspunten van het CDA*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2011, p. 57-67.
28. Jan Peter Balkenende, *Overheidsregulering en maatschappelijke organisaties*, Alphen aan den Rijn: Samsom H.D. Tjeenk Willink, 1992, p. 303.
29. Aangehaald in: Klink, *Publieke gerechtigheid*, 1990, p. 86.





30. Zie ook: Isaiah Berlin, *Twee opvattingen van vrijheid*, [vertaald door Tine Ausma], Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2010.
31. Zie ook: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, *Het CDA en de maatschappelijke onderneming*. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 2013.
32. Zie ook: Theo Bovens, Paul van Geest & Jan Prij, *Amsterdam is Ameland niet*. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2010 (CDV-lentenummer).
33. Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling, *Terugtrekken is vooruitzien. Maatschappelijke veerkracht in het publieke domein*, Den Haag: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling, 2013, p. 54-55.
34. Romeinen 13:4.
35. Govert Buijs, 'Gespreide verantwoordelijkheid: ruim baan voor bevoegdheid en kleinschaligheid', p. 25-27.



~

