

De afbeelding op de omslag is ontleend aan het schilderij David van de Italiaanse schilder Lorenzo Monaco (Piero di Giovanni, ca. 1408-10). In hoofdstuk 3 heeft de auteur een verwijzing opgenomen van Augustinus naar David en de harmonie van de muziek (*De civitate Dei* XVII 14). De geregelde samenklank in de verscheidenheid van tonen staat symbool voor de geordende eendracht.

In Ordinata Concordia

Het subsidiariteitsbeginsel en de geordende
eendracht in de politieke economie

Herman Jozef Kaiser



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) license, which means that you are free to copy, distribute, or remix this work in any medium or format, granted that you give appropriate credit to the author. For more information, see

<https://www.creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>.

ISBN 978-94-036-8998-2

DOI 10.26116/89Q3-1741

Published by Open Press Tilburg University,
Tilburg, the Netherlands
<https://www.openpresstiu.org>

Typesetting, design, & cover design by
Thomas F. K. Jorna, Mor Lumbroso, & Violet S. Zagt
Publishers of Trial & Error

© 2023 Herman Jozef Kaiser.

IN ORDINATA CONCORDIA

Het subsidiariteitsbeginsel en de geordende
eendracht in de politieke economie

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan Tilburg University
Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan
Tilburg University op gezag van de rector magnificus,
prof. dr. W.B.H.J. van de Donk, in het openbaar te
verdedigen ten overstaan van een door het college voor
promoties aangewezen commissie in de Aula van Tilburg
University op 3 mei 2023 om 14.00 uur door

Herman Jozef Kaiser
geboren te Heerlen, 24 maart 1954

Promotores:

Prof. dr. P.J.J. van Geest, Tilburg University, Erasmus Universiteit
Rotterdam

Prof. dr. S.C.W. Eijffinger, Tilburg University

Promotiecommissie:

Prof. dr. S.C. van Bijsterveld, Radboud Universiteit Nijmegen

Prof. dr. A.L. Bovenberg, Erasmus Universiteit Rotterdam, Tilburg
University

Prof. dr. A. Dupont, KU Leuven

Prof. dr. K. Schelkens, Tilburg University

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	VII
Lijst van tabellen	XVII
Lijst van figuren	XIX
Voorwoord	5
Inleiding	9
1 Opbouw van deze studie	9
2 Het doel van dit onderzoek	10
3 De probleemstelling	11
4 De onderzoeksvragen	12
5 De onderzoeksmethode	13
6 Begrippen en Definities	16

I

DE GEORDENDE EENDRACHT BIJ AUGUSTINUS 27

1 De Biografische Lijn in het Ordodenken bij Augustinus	29
1 In de schaduw van een wereld in wanorde	31
2 De grote wending: Milaan en Cassiciacum	32
3 Terugkeer naar Romeins Afrika	37
4 De Stad van God in het decor van de val van Rome	40
5 Het ordodenken als brug tussen de jonge en de oude Augustinus	42
6 De jonge versus de oude Augustinus: te onderscheiden en toch één	46
7 De predestinatie als Gordiaanse knoop in de verborgen orde	48

8	Nadere biografische kanttekeningen bij het levenswerk van Augustinus	51
9	Samenvattende conclusie	58
2	In Ordinata Concordia	61
1	Algemene kenmerken van de <i>ordo</i>	62
2	De kern van het ordod Denken van Augustinus: de <i>ordo</i> als de liefde	66
3	Facetten in het ordod Denken bij Augustinus	72
4	Het denken over God en de implicaties voor de geordende eendracht	84
5	De geordende eendracht in het corpus permixtum van de kerk	92
6	De geordende eendracht van de <i>ordo rerum humanarum</i>	94
7	Samenvattende conclusie	96
3	De Vredestafel als Model voor de Geordende Eendracht	99
1	De tweestedenleer en de geordende eendracht	99
2	De vredestafel in De civitate Dei	107
3	De dynamiek van de vredestafel	109
4	Het discours over de staat als familiegemeenschap	116
5	De vredestafel is niet onomstreden	123
6	Samenvattende conclusie	129
4	De Geordende Eendracht in het Spanningsveld Tussen Vermogen en Onvermogen tot Goede Werken	131
1	Een Interpretatiekader vanuit het onvermogen van de gevallen mens	133
2	Interpretatiekader vanuit het vermogen tot goede werken in de gemeenschap	140
3	Samenvattende conclusie	149
5	De Deugden als Conditie voor de Geordende Eendracht	151
1	Ware deugden versus uiterlijke deugden	152

2	Gehoorzaamheid als moeder van alle deugden	153
3	De kardinale deugden voor allen met goede bedoelingen	154
4	Het beoefenen van de deugd als levenskunst	159
5	Schematische samenvatting over de relatie tussen de <i>Ordo</i> en de deugden	165
6	De Dialectiek tussen de Verbindende Kracht van de Orde en de Destructieve Kracht van de Wanorde	167
1	Twee contrasterende wereldbeelden	169
2	De rol van de staat in het krachtenveld tussen eendracht en chaos	173
3	Samenvattende conclusie	176
7	Een Drietal Benaderingen voor het Bestuur van de Samenleving	179
1	De geforceerde eendracht op basis van Law and Order	180
2	De geordende eendracht als het collectief van eigenbelangen	181
3	De eendracht door de dynamische kracht van de <i>ordo</i>	184
4	Samenvattende conclusie	186
8	De Dynamische Relatie tussen Vrede en Gerechtigheid in de Samenleving	189
1	De wederzijdse relatie tussen vrede en gerechtigheid in de geordende eendracht	189
2	Het relatieve gewicht van de sociale, politieke en economische orde	195
3	Samenvattende conclusie	201
9	De Natuurlijke en Institutionele Kenmerken van de Politiek	203
1	De verborgen structuur van de politieke orde	203
2	De sociale orde en de staatsgemeenschap	210
3	Het economisch leven in de samenleving	215
4	Samenvattende conclusie	219

10	Samenvatting, Conclusies en Stellingnames op Basis van Deel I	221
1	Samenvatting en conclusies	221
2	Stellingnames op basis van deel I	227
3	Schematische weergave deel I	229

II

DE GEORDENDE EENDRACHT IN DE POLITIEKE ECONOMIE 233

	Inleiding Deel II	235
11	De Onzichtbare Hand als Fictieve Aanname voor de Geordende Eendracht in de Politieke Economie	237
1	De onzichtbare hand van Adam Smith	238
2	De geordende eendracht in de neoklassieke economie	247
3	Samenvattende conclusie	249
12	De Sociale Welvaartsfunctie en de Invloed van Externe Effecten op de Geordende Eendracht in de Politieke Economie	251
1	Evenwicht door het optimum-theorema van Pareto	251
2	De Cambridge School of Economics en het sociale welvaartsbegrip	253
3	Op zoek naar samenhang en evenwicht	256
4	Pigou: de morele en praktische relevantie van een breed welvaartsbegrip	258
5	De verdere ontwikkeling naar een breed welvaartsbegrip	260
6	De relevantie van de brede welvaartstheorie voor de geordende eendracht in de politieke economie	271
7	Samenvattende conclusie	277
13	De Ordo-economie en de Relevantie van een Samenhangend Perspectief vanuit de Menselijke Werkelijkheid	279

1	Eucken en de Freiburger Schule	279
2	De samenhang vinden in de dagelijkse werkelijkheid	284
3	Kritiek Freiburger Schule op de klassieke en neoklassieke politieke economie	287
4	De methode van het Fragend Vorgehen	290
5	Economische macht als factor in de geordende eendracht	294
6	De homo economicus in de ordening van de politieke economie	297
7	De mens is meer dan homo economicus	300
8	Verbinding nodig tussen Angelsaksisch en Europees denken	303
9	Samenvattende conclusie	304
14	Subsidiariteit en het Omgaan met Verschillen in een Heterogene Samenleving	307
1	Middelpuntvliedende krachten binnen de staat	308
2	Heterogeniteit vereist rechtvaardige behandeling van verliezers in de periferie	311
3	Vrede en welvaart door openheid in een heterogene wereld	315
4	De geordende eendracht in het politiek liberalisme van Rawls	318
5	Kenmerken van de well ordered society	323
6	Het difference principle: een intuïtief en pragmatisch criterium	331
7	Subsidiariteit in de liberale constitutionele ordening	334
8	Samenvattende conclusie	341
15	Subsidiariteit en de Geordende Eendracht van de Sociale Markteconomie	343
1	De relatie tussen sociale markteconomie en subsidiariteit	344
2	Verhouding tussen eigen verantwoordelijkheid, markt en staat	345
3	De sociale markteconomie en de sociale vrede	351
4	Subsidiariteit en de samenhang tussen sociale markteconomie en de cultuur	354
5	Het risico van verwatering	356
6	Samenvattende conclusie	357
16	Subsidiariteit en de Geordende Eendracht in de Federale Staat	359

1	Enkele algemene criteria voor geordende eendracht in de staat	360
2	De essentie van federaal bestuur	362
3	De geordende eendracht in de federatie	366
4	Samenvattende conclusie	371
17	Samenvattende Conclusies Deel II: Subsidiariteit als Ordeningsbeginsel voor een Menswaardig Bestaan	373
1	Leerpunten voor de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel	373
2	Toetsingspunten voor een mogelijke synthese in het denken over subsidiariteit	378
3	Schematische weergave deel II	385
III		
SUBSIDIARITEIT IN DE ONTWIKKELING VAN HET KATHOLIEK SOCIAAL DENKEN EN HAAR BETEKENIS VOOR DE EUROPESE INTEGRATIE		389
18	De Ontwikkeling van het Subsidiariteitsbeginsel in de Sociale Encyclieken	395
1	De constante lijn: de orde van de liefde	396
2	De ontwikkeling van impliciet naar expliciet subsidiariteitsbeginsel	398
3	Samenvattende conclusie	403
19	Subsidiariteit en de Verbindende Kracht van de Ordo	405
1	De <i>ordo</i> en de verbindende dynamiek in de verscheidenheid	406
2	De natuurlijke orde en de institutionele orde	411
3	De <i>ordo</i> als voorwaarde voor vrede en gerechtigheid	415
4	De ordening van de zorgzame liefde in de wereld	421
5	Samenvattende conclusie	423
20	Subsidiariteit en de Sociale Gerechtigheid	425

1	De verwevenheid van de politieke, economische en sociale orde	425
2	Subsidiariteit in de sociale rechtsstaat	427
3	De sociale taken van de staat	431
4	Sociale gerechtigheid en sociale vrede als basis voor het gemeen- best	439
5	Subsidiariteit en de ordening van de sociale markteconomie	443
6	De bescherming van het algemeen belang bij het optreden van externe effecten	448
7	Subsidiariteit en rechtvaardigheid: verschil durven maken	452
8	Samenvattende conclusie	453
21	Subsidiariteit en de Verwevenheid van Democratie en Civil Society	455
1	De civil society en de subsidiaire logica van de vreedestafel	455
2	Subsidiariteit en het subjectieve karakter van persoon en gemeen- schap	457
3	De civil society als publiek netwerk in het denken van Thomas van Aquino	458
4	De rol van de democratische rechtsstaat in relatie tot de civil soci- ety	463
5	De noodzaak van een dialoog over de order of purpose en publieke moraal	466
6	Samenvattende conclusie	468
22	Subsidiariteit en de Uitdagingen voor de Toekomst	471
1	De noodzaak van vitale verbindingen in een complexe en pluriforme wereld	471
2	Subsidiariteit als beginsel voor goed bestuur bij complexe vraagstukken	474
3	Subsidiariteit en de zorg voor de schepping	477
4	Subsidiariteit en Armoedebestrijding	479
5	Subsidiariteit en de gelaagde vrede in de wereld	482
6	Subsidiariteit als waarborg tegen vervreemding	485
7	Subsidiariteit als ondersteuning voor de democratische rechtsstaat	490
8	De Europese dialoog over subsidiariteit	494

9	Samenvattende conclusie	498
10	Schematische samenvatting hoofdstukken 18-22	501
23	Subsidiariteit en het Europees Ideaal van Delors	503
1	Het verlangen naar vrede als fundament voor Europa	503
2	Het feitelijk begin van de Europese integratie	505
3	Het tijdperk Delors	508
4	Het ontbreken van een eenduidige opvatting over de orde van Europa	517
5	Bezinning nodig na debacle	530
6	Groot willen zijn voor grote zaken en klein voor de kleine	535
7	Samenvattende conclusie	539
8	Schematische samenvatting van hoofdstuk 23	540
9	Schematische weergave ontwikkeling subsidiariteitsbegrip in Europa en in katholiek sociaal denken	542

SAMENVATTING EN CONCLUSIES
DEEL I, II EN III 547

24	Samenvatting en conclusies: subsidiariteit als kernbegrip voor een humane politieke economie	549
1	Gecomprimeerde samenvatting en leeswijzer deel I-III	549
2	Samenvatting van de hoofdlijn	552
3	Slotconclusies over subsidiariteit als kernbegrip voor een humane politieke economie	567
4	Tenslotte: nu is het tijd om bruggen te slaan	570
	English Summary	571
1	Part I: Ordered concord in Augustine	572
2	Part II: Ordered concord in the political economy	578
3	Part III: Subsidiarity in the development of Catholic social thought and its significance for European integration	582

4	Part I, II, III: Subsidiarity as a core concept for a humane political economy	588
5	Finally: now is the time to build bridges.	591
Geraadpleeide Bronnen		593
1	Bronnen met betrekking tot het gedachtegoed van Augustinus (Deel I)	593
2	Bronnen die betrekking hebben op politieke economie (Deel II)	602
3	Bronnen die betrekking hebben op subsidiariteit in katholieke sociale denken en Europese integratie (Deel III)	608
4	Digitale bronnen en naslagwerken	611
Overzicht van Geraadpleegde Officiële Documenten		613
1	Europa	613
2	Overige documenten	615
Appendix		619
1	Overzicht sociale encyclieken	619
2	Tabel van impliciete verwijzingen naar subsidiariteitsbeginsel in Rerum Novarum	625

Lijst van tabellen

3.1	De vrede­stafel in tabel­vorm	110
5.1	Tabel voor het analyseren van het sociale en politieke leven in de aardse gemengde stad op basis van de aspecten van de deugd	166
8.1	De drieslag van de sociale, politieke en economische orde in vergelijking met de reeks <i>mensura - numerus - pondus</i>	198
24.1	Impliciete verwijzingen naar subsidiariteitsbeginsel in <i>Rerum Novarum</i>	625

Lijst van figuren

10.1	Schematische weergave deel I	230
12.1	Grafiek overgenomen uit Graaff <i>Theoretical Welfare Economics</i> , 46, Fig.4.	266
17.1	Schematische samenvatting deel II	386
22.1	Schematische samenvatting hoofdstukken 18-22	500
23.1	Schematische samenvatting hoofdstuk 23	541
23.2	Schematische weergave ontwikkeling subsidiariteitsbegrip tij- dens het Europese integratieproces, vanaf de verdragen van Rome tot heden.	542
23.3	Schematische weergave ontwikkeling van het subsidiariteitsbe- grip in het katholiek sociaal denken, van eind negentiende eeuw tot heden.	543
24.1	Gecomprimeerde samenvatting deel I-III	550

Opgedragen aan de Europese familie.

Ter nagedachtenis aan mijn ouders en grootouders.

Alsmede aan Ursula Hirschmann en Jacques Delors,
bezielers van Europa.

„Die Mißachtung dieser Wahrheit übersieht, daß das wahre Gemeinwohl letztlich bestimmt und erkannt wird aus der Natur des Menschen mit ihrem harmonischen Ausgleich zwischen persönlichem Recht und sozialer Bindung, sowie aus dem durch die gleiche Menschennatur bestimmten Zweck der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist vom Schöpfer gewollt als Mittel zur vollen Entfaltung der individuellen und sozialen Anlagen, die der Einzelmensch, gebend und nehmend, zu seinem und aller anderen Wohl auszuwerten hat. Auch jene umfassenderen und höheren Werte, die nicht vom Einzelnen, sondern nur von der Gemeinschaft verwirklicht werden können, sind vom Schöpfer letzten Endes des Menschen halber gewollt, zu seiner natürlichen und übernatürlichen Entfaltung und Vollendung. Ein Abweichen von dieser Ordnung rüttelt an den Tragpfeilern, auf denen die Gemeinschaft ruht, und gefährdet damit Ruhe, Sicherheit, ja Bestand der Gemeinschaft selbst.“

Paus Pius XI,

Mit Brennender Sorge (nr. 35), 1937.

Voorwoord

TIJDENS mijn studie politicologie in Nijmegen in de jaren zeventig mocht ik mij als student-assistent bij Hans van de Doel buigen over de politieke economie en de betekenis van externe effecten. Tegelijkertijd verdiepte ik mij voor het vak politieke filosofie in de betekenis van subsidiariteit en solidariteit in het katholiek sociaal denken. De samenhang tussen beide heeft mij steeds gefascineerd. In nam mij voor ooit hierover een proefschrift te schrijven. Na een loopbaan in het openbaar bestuur en advieswerk kreeg ik hiervoor de gelegenheid.

Paul van Geest zette mij op het spoor om het begrip subsidiariteit te verkennen vanuit het gedachtegoed van Augustinus. Dit idee was niet eerder bij mij opgekomen. Samen met Sylvester Eijffinger ontstond het plan voor een multidisciplinair proefschrift. Subsidiariteit als kernbegrip uit het katholiek sociaal denken is actueler dan ooit. Zowel binnen de complexiteit van een breed welvaartsbegrip in de politieke economie als in het integratieproces binnen Europa.

De benadering van eigentijdse vraagstukken vanuit het katholiek sociaal denken past in de traditie van Tilburg University, die in 1927 met Cobbenhagen begonnen is. Daarvan raakte ik eens te meer overtuigd tijdens een interdisciplinaire studiebijeenkomst in Tilburg op 23 juni 2022 over *Asking Questions about Asking Questions*. Uit de inleidingen en discussies heb ik begrepen hoe moeilijk het is om te denken vanuit andere kaders dan je gewend bent. De neiging bestaat om de vragen achter de vraag te blijven beantwoorden vanuit de eigen discipline. Je moet uit je eigen intellectuele comfortzone komen. Hoe moeilijk dat is heb ik zelf ervaren door mijn kennismaking met de kerkvader Augustinus. Juist het ontdekken van andere denkwijzen en denkbelden

uit andere tijden heeft mij veel gebracht. Ook het leren omgaan met de *aporia* dat achter elke beantwoorde vraag weer nog complexere nieuwe vragen rijzen.

In de encycliek *Fratelli Tutti* doet Franciscus een oproep om naar nieuwe syntheses te zoeken die over grenzen van vakgebieden heen gaan. Aan zo'n synthese heb ik een bescheiden bijdrage willen leveren. De basis hiervan is het idee van de geordende eendracht uit het gedachtegoed van Augustinus. De toepassing van het katholieke subsidiariteitsbeginsel vanuit de geordende eendracht in een breed welvaartsbegrip kan een bijdrage leveren aan het ordenen van complexe sturingsvraagstukken in de hedendaagse politieke economie. Minder als een praktisch hulpmiddel, maar wel als denkrichting. Dat geldt met name voor de Europese integratie. Juist hier is het nodig om uit de kramp te komen van een negatieve interpretatie van het subsidiariteitsbeginsel. Europa moet opnieuw de geest van Delors oppakken. Zeker in een tijd waar de opeenvolging van verschillende crises ons drukt op de noodzaak van een gedeelde orde van vrede en gerechtigheid. Dat zijn wij aan toekomstige generaties verschuldigd.

ERKENTELIJKHEID

Graag wil ik mijn erkentelijkheid uitspreken voor de steun en wijsheid die ik heb mogen ontvangen van mensen die mij geholpen hebben bij deze studie. Daarbij begin ik met de respectvolle en dankbare nagedachtenis aan Hans van den Doel (1937-2012). Als hoogleraar in de bestuurskunde en politieke economie aan het Instituut voor Politicologie aan de toenmalige Katholieke Universiteit Nijmegen heeft hij mij in de periode van 1974-1977 op het spoor gezet om een verbinding te maken tussen de theorie van de externe effecten en het katholiek sociaal denken.

Paul van Geest dank ik voor de trouwvulle om mijn voornemen een proefschrift te schrijven over subsidiariteit spontaan te omarmen en een tandem te vormen met Sylvester Eijffinger. Het idee om de zoektocht aan te gaan om subsidiariteit te belichten vanuit het gedachtegoed van Augustinus en de politieke economie is een uitdaging. Ik dank

mijn beide promotoren, Paul van Geest en Sylvester Eijffinger, voor de wijze waarop zij mij hebben begeleid en ruimte hebben gegeven om zelfstandig en kritisch denkbeelden te ontwikkelen. Dat beide promotoren uit verschillende vakgebieden komen, met methodologisch gedifferentieerde achtergronden, is voor mij leerzaam geweest.

Een aantal mensen heeft mij op relevante literatuur gewezen. Mgr. Everard de Jong, Mgr. Ad van Luyn, Anthony Dupont, Eduard Kimman, François van Hövell tot Westerflier en Leen van Marion dank ik daarvoor. Met laatst genoemde deelde ik gedachten over het interpreteren van de kerkvader Augustinus vanuit een protestantse en katholieke achtergrond. Erik Sengers attendeerde mij op zijn recente artikel in het *Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik*.

De vertaling van de samenvatting naar het Engels is van Brian Hefernan.

Mijn goede vriend en ambtsvoorganger in Roermond, Jan Daniels, dank ik voor de geduldige wijze waarop hij bijna wekelijks luisterde naar mijn vorderingen.

Met Mgr. Harrie Smeets heb ik mooie gesprekken gevoerd over Jeruzalem en de *Stad van God*.

Bijzondere dank ben ik verschuldigd aan Nelma Slangenschoterman voor de nauwgezetheid waarmee zij het eindmanuscript heeft gecontroleerd en suggesties voor textuele verbeteringen heeft aangedragen..

Augustinus is deel van mijn leven geworden. Dat ging ook mijn echtgenote Miep merken. Ik had eerlijk gezegd niet verwacht dat de kerkvader een soort huisgenoot ging worden. Miep kwam daar al vrij spoedig achter. Hij waarde door het huis en zelfs door de tuin, als ik daar in gedachten ronddoolde. Ik dank Miep voor het liefdevolle geduld, haar toewijding en de relativerende, Brabantse nuchterheid.

Dank ook aan onze kleindochters Ize (2017) en Liv (2020). Zij vertaalden de kerkvader voor mij: door liefde uit te stralen, gewoon door er te zijn. Uiteindelijk is deze studie voor hen en hun leeftijdgenootjes bedoeld.

Inleiding

GEDURENDE mijn bestuurlijke loopbaan en politieke activiteiten ben ik ervan overtuigd geraakt dat het subsidiariteitsbeginsel van grote waarde is voor een samenleving, waarin vrije mensen in vrede met elkaar hun waardigheid behouden, elkaar versterken om samen bloeiende gemeenschappen te bouwen tot nut en welbevinden van allen. Er bestond een verlangen om het filosofische fundament van het subsidiariteitsbeginsel nader te verkennen. Ook het verschijnen van de sociale encyclieken *Caritas in Veritate* van Benedictus XVI in 2009 en *Laudato Si'* van Franciscus in 2015 hebben mij in mijn voornemen gesterkt om in een promotieonderzoek dieper door te dringen tot de essentie van deze pijler onder het katholiek sociaal gedachtegoed.

I • OPBOUW VAN DEZE STUDIE

Deze studie is opgebouwd in drie delen. Het eerste deel bevat een studie naar het begrip *ordo* in het gedachtegoed van de kerkvader Augustinus. Onderzocht wordt of en in hoeverre op basis vanuit het gedachtegoed van Augustinus politiek filosofische elementen te herleiden zijn die relevant zijn voor de fundering van het subsidiariteitsbeginsel. Als uitkomst van dit deel van het onderzoek komt het concept van de geordende eendracht naar voren. In het tweede deel wordt onderzocht of en in hoeverre dit concept relevant is voor de politieke economie. Met name komt de vraag aan de orde wat de voorwaarden zijn die vanuit een goed geordende politieke economie gesteld kunnen worden aan een functioneel subsidiariteitsbeginsel. Centraal staat de vraag naar de dynamische samenhangen in de politieke economie en de gevolgen daarvan voor het dagelijks leven. Aan welke eisen moet goed bestuur

voldoen om functioneel te zijn voor de mens en zijn gemeenschap, nu en in de toekomst. Onderzocht wordt welke antwoorden op deze vraag gegeven kunnen worden vanuit de klassieke politieke economie, de ordo-economie, de brede welvaartstheorie en het politiek-liberalisme. Het tweede deel wordt afgesloten met een studie naar de staatkundige aspecten van een goed geordende politieke economie. Daarbij komt de relatie tussen subsidiariteit en federalisme aan de orde. In het derde deel staat de ontwikkeling van het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken centraal. Daarbij is onderzocht in hoeverre het concept van de geordende eendracht van Augustinus terug te vinden is in de ontwikkeling van het subsidiariteitsbeginsel. De bevindingen uit het tweede deel worden gebruikt voor een vergelijking van thema's waarbij het katholiek sociaal denken het subsidiariteitsbeginsel op een geactualiseerde wijze kan inzetten voor een humane politieke economie. Daarvoor is een interdisciplinaire dialoog nodig. Het katholiek sociaal denken kan aan deze dialoog een waardevolle bijdrage leveren. Aan de hand van de naoorlogse geschiedenis van Europa wordt behandeld welke rol het subsidiariteitsbeginsel heeft gespeeld in de praktijk van het integratieproces. Daarbij wordt belicht wat de betekenis is van Jacques Delors, een overtuigd federalist en aanhanger van het katholiek sociaal denken. Tenslotte worden, mede op basis van de ervaringen in Europa, conclusies geformuleerd voor een humane politieke economie, waarin subsidiariteit een sleutelbegrip kan zijn.

Elk afzonderlijk deel en hoofdstuk wordt afgesloten met samenvattende conclusies. Aan het eind van elk deel is een schematisch overzicht opgenomen, als aanvullende wegwijzer op de inhoudsopgave.

2 • HET DOEL VAN DIT ONDERZOEK

Het doel van deze studie is het leveren van een bijdrage aan een interdisciplinaire wetenschappelijke dialoog over de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel in de politieke economie ter bevordering van humaniteit bij complexe besturingsvraagstukken.

3 • DE PROBLEEMSTELLING

De probleemstelling voor deze studie is de vraag of het subsidiariteitsbeginsel in de katholieke sociale leer relevant is voor een sociale context die de menselijke persoon in zijn natuurlijke waardigheid respecteert, in een tijd van globalisering, digitalisering en bedreiging van de aarde als natuurlijke biotoop. De vraag spitst zich toe op de functionaliteit van het subsidiariteitsbeginsel voor goed bestuur in de complexe gelaagdheid van de politieke economie.¹

Van probleemstelling naar onderzoeksvragen

Aan de vertaling van de probleemstelling naar de concrete onderzoeksvragen ligt de veronderstelling ten grondslag dat de functionaliteit van het subsidiariteitsbeginsel voor goed bestuur niet wordt bepaald door een formele toedeling van bevoegdheden, maar door de dynamische balans van eenheden binnen de orde van een groter geheel.

De veronderstelling voor goed bestuur is dat subsidiariteit moet bijdragen aan de bedoeling van dat groter geheel, inclusief de verscheidenheid van de afzonderlijke delen.

Goed bestuur heeft tot doel het algemeen belang te bevorderen binnen een geordende eendracht, die de pluriformiteit van de samenleving weerspiegelt en de rijkdom aan persoonlijk talent ruimte geeft. De geordende eendracht is de ordening van de verscheidenheid. Er moet een gedeelde opvatting zijn over het welzijn van allen. Eenheid en verscheidenheid zijn geen tegenpolen, maar zijn de kracht van een dynamische balans.

De benadering van subsidiariteit als een ordeningsbeginsel vindt in deze studie plaats vanuit drie invalshoeken. Deze zijn verschillend, maar overlappen elkaar. Er wordt allereerst gekeken naar de filosofische fundering van de geordende eendracht. Vervolgens wordt behandeld hoe de geordende eendracht vorm krijgt wordt in de politieke economie.

¹ Passages die verband houden met subsidiariteit, goed bestuur en de gelaagdheid van een ordening zijn in deze studie vet gedrukt.

Voor goed bestuur is de verwevenheid in de ordening van politiek en economie essentieel. Die ordening moet als een dynamisch geheel worden geanalyseerd. Een derde groep onderzoeksvragen betreft de betekenis van het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken en zijn relevantie voor goed bestuur in de complexiteit van hedendaagse vraagstukken.

4 • DE ONDERZOEKSVRAGEN

De onderzoeksvragen voor deze studie zijn belicht vanuit de drie genoemde invalshoeken. Deze bepalen de structuur en opbouw van deze studie, en daarmee de indeling in drie delen:²

- [I] Onderzoek het gedachtegoed van Augustinus op elementen die relevant zijn voor een politiek filosofische fundering van het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken. Verken hierbij of er aanknopingspunten zijn voor een samenleving waarin mensen met behoud van hun persoonlijke identiteit vreedzaam met anderen kunnen samenleven.
- [II] Onderzoek in verschillende theorieën over de politieke economie welke criteria relevant zijn voor een functionele toepassing van het subsidiariteitsbeginsel in de gelaagdheid van complexe ordeningen. Verken de voor subsidiariteit relevante ordeningen, zoals de sociale markteconomie en federale bestuursmodellen. Geef aan in hoeverre elementen uit het gedachtegoed van Augustinus daarbij van betekenis kunnen zijn.
- [III] Onderzoek op basis van de sociale encyclieken hoe het subsidiariteitsbeginsel zich in het katholiek sociaal denken heeft ontwikkeld en welke aanknopingspunten er zijn voor een mogelijke fundering

² Op enig moment heb ik overwogen om staatkundige thema's, zoals federale bestuursvormen, constitutionele vraagstukken en de Europese integratie in een afzonderlijk deel onder te brengen. Dit zou evenwel de samenhangen in de ordening van de politieke economie minder inzichtelijk hebben gemaakt. Dat geldt ook voor de ontwikkeling van het katholiek sociaal denken in relatie tot het Europees integratieproces.

vanuit het gedachtegoed van Augustinus. Geef aan of en zo ja welke conclusies in deel II relevant zijn voor de functionaliteit van het subsidiariteitsbeginsel in de gelaagde complexiteit van besluitvormingsprocessen. Onderzoek welke ervaringen in de praktijk zijn opgedaan met het subsidiariteitsbeginsel in het Europese integratieproces, ondermeer door de inbreng van Jacques Delors.

5 • DE ONDERZOEKSMETHODE

De onderzoeksmethode is gebaseerd op literatuuronderzoek van primaire en secundaire bronnen. De keuze van de literatuur wordt uiteraard bepaald door de probleemstelling, die gaat over subsidiariteit. De reikwijdte van de te bestuderen literatuur mag niet te smal zijn, omdat juist in onvermoede bronnen belangrijke, vaak indirecte aanknopingspunten kunnen voorkomen. Toch moet er ook een grens worden getrokken. Ik heb ernaar gestreefd om een mate van verscheidenheid te hanteren die recht doet aan verschillende taalgebieden en de diversiteit van stromingen in kringen van onderzoekers, om zo de probleemstelling vanuit meer invalshoeken te kunnen belichten.

De noodzaak van een zekere breedte voor het kunnen vergelijken van verschillende interpretaties geldt met name voor de hoofdstukken waarin de politieke en sociale aspecten in het gedachtegoed van Augustinus aan de orde komen. Er is bijvoorbeeld een spanningsgebied tussen Duitstalige onderzoekers zoals Stanislav Buzik en Timo Weissenberg aan de ene kant en Angelsaksische auteurs zoals Herbert Deane en R.W. Dyson aan de andere kant. Ook binnen taalgebieden bestaan meer interpretatierichtingen, zoals in de Verenigde Staten die van Robert Markus ten opzichte van Herbert Deane. In de onderhavige studie komen verder onder meer de invalshoeken van de Franse Isabelle Bouton-Touboullic en de Finse Miika Ruokanen aan de orde.³

³ Budzik, Stanislaw, *Doctor Pacis: Theologie des Friedens bei Augustinus*. (Innsbruck: Tyrolia, 1988).

Weissenberg, Timo J., *Die Friedenslehre des Augustinus: Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*. (Stuttgart: W.Kohlhammer, 2005).

Bij het verkennen van de verschillende moderne stromingen was het onderzoek van Michael Bruno voor mij zeer waardevol.⁴

Per deel is in de bijlagen een literatuuroverzicht opgenomen met verwijzingen naar de geraadpleegde bronnen. In de voetnoten wordt vermeld welke specifieke bron wordt geciteerd of waarnaar wordt verwezen. Een deel van de bronnen is geraadpleegd via het internet. Daarbij wordt steeds verwezen naar de URL van de betreffende site waaraan de informatie is ontleend.

Bij het onderzoek van Latijnse teksten heb ik gebruik gemaakt van vertalingen. Bij de studie van de encyclieken heb ik de oorspronkelijke in het Engels of Duits vertaalde geautoriseerde edities gebruikt.

In een interdisciplinaire studie als deze zullen de grenzen tussen wetenschappelijke vakgebieden elkaar overlappen. De grenslijnen zijn niet altijd scherp, zoals tussen filosofie en theologie, tussen religiewetenschap, psychologie en sociologie of tussen staatkunde, staatsrecht, politicologie, en economie. Om een geldige interpretatie van een uitspraak te kunnen doen is het van belang om het referentiekader van de auteur scherp te omlijnen. Getracht is om interdisciplinaire diffusiteit te voorkomen door het leggen van causale verbanden tussen verschillende referentiekaders te vermijden. Wanneer causale verban-

Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. (Tacoma: Angelico Press, 2013).

Dyson, R.W., *The pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. (Woodbridge: The Boydell Press, 2001).

Markus, R.A., *Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine*. (Cambridge UK, New York: Cambridge University Press, 2007).

Bouton-Touboulis, Anne-Isabelle, *L'ordre caché: La notion d'ordre chez saint Augustin*. (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004).

Ruokanen, Miikka, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993).

⁴ Bruno, Michael J.S., *Political Augustinianism: Modern Interpretations of Augustine's Political Thought*. (Minneapolis: Fortress Press, 2014).

Roberts Ogle zegt over dit boek: "Bruno's book is the best available resource for understanding the development Augustinian political thought in the twentieth and twenty-first centuries." Veronica Roberts Ogle, *Politics and the Earthly City in Augustine's City of God*. (Cambridge, University Press, 2020), 10 fn26.

den methodologisch niet kunnen worden gelegd kan er wel inzicht worden geven door gegevens naast elkaar te zetten, waaruit bepaalde overeenkomsten kunnen blijken.

Er is willen worden voorkomen, uit vrees voor interdisciplinaire diffuusheid, te enge monodisciplinaire begrenzings te hanteren. De werkelijkheid is complex en moet benaderbaar zijn vanuit meer disciplines. Vaak kan een verschijnsel alleen begrepen worden vanuit verschillende invalshoeken. Zo'n verschijnsel kan geduid worden in een samenhangende beschrijving op basis van vergelijkingen. Bij de opzet van deel I heb ik mij laten inspireren door de methodologische aanpak van Weissenberg⁵ en Budzik⁶

Anachronismen zijn een valkuil als de geraadpleegde bronnen betrekking hebben op verschillende tijdvakken. Dat risico lag zeker op de loer in deze studie. Het projecteren van hedendaagse inzichten op het verleden, maar ook omgekeerd, moest worden vermeden. Het is belangrijk elke bron te interpreteren vanuit de eigen context. De tijd is zo'n context. Het verbinden van de hedendaagse beleving van de werkelijkheid met die uit het verleden is methodologisch omstreden. Wij kunnen niet binnendringen in de beleving van een werkelijkheid die niet meer bestaat. De mensen die daarin leefden zijn er immers niet meer. De inzichten van Eucken⁷ hebben mij geholpen om te begrijpen welke methodologische fouten kunnen insluipen bij historische en andere vormen van generalisering. De enorme verscheidenheid van verschijningsvormen, waarin de werkelijkheid zich manifesteert, moet de wetenschapper kritisch maken wanneer geprobeerd wordt om deze in een enkel schema te persen. Door *Bedingungskonstellationen* af te leiden uit patronen die mede op toevalligheid berusten worden samenhangen uit het oog verloren, die alleen ontdekt kunnen worden door de werkelijkheid onbevangen te bevragen. Eucken pleit voor een methode van *Fragend Vorgehen* en kritisch te zijn op deductieve

⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 35-36, fn46.

⁶ Budzik, *Doctor Pacis*, 386.

⁷ Eucken, Walter, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. 9. unveränderte Auflage. (Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 1989), 59, 66-68.

denkprocessen, die met name in de sociale wetenschappen kunnen leiden tot een overwaardering van het bijzondere en specifieke. Aan de andere kant moet diezelfde kritische houding bestaan tegenover een empirisme dat de werkelijkheid als een verzameling van losse feiten benadert. Dat geldt ook voor de omgekeerde situatie als wiskundige modellen de basis vormen voor theorievorming die volledig abstraheert van de werkelijkheid.⁸ De methodologische opmerkingen van Eucken hebben met name betrekking op de politieke economie, die in deel II aan de orde komt. De kritische benadering van het *Fragend Vorgehen* is zeker ook relevant voor de hermeneutische wetenschapsbeoefening. Bij de bestudering van het filosofisch en theologisch gedachtegoed van Augustinus heb ik mij gebaseerd op de werkelijkheid van de primaire bronnen en de reflecties daarover in de secundaire literatuur. Een uitdaging was om daarbij te onderscheiden of de bronteksten betrekking hebben op een eschatologische, transcendente werkelijkheid of de empirische werkelijkheid waarin het aardse bestaan van de mens zich afspeelt. Voor het kritisch doorgronden van dit onderscheid waren de inzichten van Bouton-Touboulic over de *ordre de connaissance* voor mij zeer zinvol.⁹

Het benadrukken van de tijdgebondenheid van bepaalde contexten is met name noodzakelijk voor thema's die in de huidige tijd in de belangstelling staan vanuit de optiek van gelijke behandeling en onrecht in het verleden. Dat geldt specifiek voor passages die betrekking hebben op de positie van de vrouw en het vraagstuk van de slavernij.

6 • BEGRIPPEN EN DEFINITIES

Een aantal begrippen komt regelmatig terug. Deze kunnen soms meer-
voudig uitgelegd worden. Daarom is het voor de helderheid van deze
begrippen goed om deze vooraf goed en eenduidig te omschrijven en
te definiëren. Daarbij schets ik ook de achtergrond over het ontstaan
van het begrip. Met betrekking tot het gebruik van het geslacht van

⁸ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 32-36

⁹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 550-65.

woorden heb ik doorgaans enkel de hij-vorm gebruikt als uit de zin duidelijk is dat deze in algemene zin is bedoeld, zoals bij de mens(en).

Subsidiariteitsbeginsel

Het subsidiariteitsbeginsel is een functioneel ordeningsbeginsel waarbij verantwoordelijkheden in principe moeten worden gelaten op het niveau van kleinschalige sociale verbanden. Grotere sociale verbanden op een hoger schaalniveau respecteren de verantwoordelijkheden van de subordinale verbanden, maar zij treden in hun verantwoordelijkheid als hogere belangen in het geding zijn. Deze hogere belangen hebben betrekking op de juiste orde en de rechtvaardigheid. De taak van de overheid is het uitoefenen van het publiek gezag om deze graduele ordening te beschermen en op te treden wanneer dit nodig is vanuit het algemeen belang.¹⁰

Interessant is dat ruim een eeuw voordat het begrip subsidiariteit werd gebruikt hiervan al kenmerken te zien waren bij de totstandkoming van de constitutie van de Verenigde Staten van America.¹¹ Via de vrijheidsstrijder Francesco de Miranda heeft een basaal idee over subsidiariteit in Latijns-Amerika als een verlicht staatkundig denken al voor het katholiek sociaal denken een voet aan de grond gekregen. De kern hiervan was de relatie tussen de individuele persoon, de sociale gemeenschap en de staat.

Als initiator en oorspronkelijk bedenker van het subsidiariteitsprincipe wordt veelal de Duitse Jezuïet Oscar von Nell Breuning beschouwd. Hij was een belangrijk adviseur van Paus Pius XI bij de totstandkoming van de encycliek *Quadragesimo Anno*.¹² De feitelijke

¹⁰ Deze definitie is gebaseerd op Pius XI, *Quadragesimo anno: Encyclical on reconstruction of the social order*. (Libreria Editrice Vaticana: 1931), (79-80)

¹¹ Ghymers, Christian, *Miranda visionnaire: l'intégration régionale, dimension indissociable de l'émancipation Latino-Américaine*. In *Francisco de Miranda l'Europe et l'intégration Latino-Américaine*. eds. Luis Xavier Grasanti et Christian Ghymers. (Louvain-la-Neuve: Versant Sud, 2001, 130-132.

¹² Oswald von Nell Breuning Institut, *Pater Oswald von Nell-Breuning SJ*. (Frank-

voortrekkersrol van Von Nell Breuning is evenwel niet onomstreden.¹³ Feit is dat in de encycliek verwezen wordt naar Thomas van Aquino, die door Taparelli in de negentiende eeuw werd gezien als inspirator voor het katholiek denken over de sociale natuur en de ordening van de samenleving.¹⁴ De inbreng van Von Nell Breuning bij het totstandkomen van *Quadragesimo Anno* is onmiskenbaar substantieel geweest, evenals zijn latere invloed over de toepassing van de katholiek sociale leer in Duitsland.

Naast het katholiek sociaal denken komt de term subsidiariteit met name voor in de relatie tot de toedeling van bevoegdheden in federatieve structuren.¹⁵ Als een der eerste theoretische grondleggers van het federalisme in relatie tot subsidiariteit wordt wel Johannes Althusius

furt: 2022), <https://nbi.sankt-georgen.de/institut/pater-oswald-von-nell-breuning-sj#Kurzbiographie>

Oswald von Nell-Breuning, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*. (Ostfildern: Patmos Verlag, 1972), 112 ff. Von Nell wijst erop dat het begrip subsidiariteitsbeginsel oorspronkelijk van G. Gundlach afkomstig is.

Zie ook:

Paul van Geest, *Morality in the Marketplace: Reconciling Theology and Economics*. (Leiden, Boston: Brill, 2022), 64.

Gabler Wirtschaftslexikon, *Definition Subsidiarität*. (2021), <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/subsidiaritaet-44920/version-384759>

Vormweg, Christoph. *Oswald von Nell Breuning*. (WDR 5: Zeitzeichen, 2022), <https://www1.wdr.de/mediathek/audio/zeitzeichen/audio-oswald-von-nell-breuning-jesuit-todestag-100.html>

¹³ Thomas C. Behr, *Social justice and subsidiarity: Luigo Taparelli and the origins of modern Catholic thought*. (Washington DC: Catholic University of America Press, 2019), 100. Behr stelt dat deze eer feitelijk toekomt aan de Italiaanse Jezuïet Luigi Taparelli en dat Von Nell Breuning bewust niet aan hem heeft gerefereerd.

¹⁴ Behr, *Social justice and subsidiarity*, 99-100. Behr zegt: “Although Taparelli did not use the term ‘subsidiarity’, ... Taparelli had a conception of subsidiarity that arose from his view of the social nature of man and establishes principles of association that must be respected as right in the political order”

¹⁵ Vanberg, Viktor J., *Föderaler Wettbewerb, Bürgersouveränität und die zwei Rollen des Staates*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 9.

(1557-1638) genoemd.¹⁶ Hoewel er verwantschap is tussen de theorie van Althusius over de soevereiniteit van de lokale gemeenschappen en het subsidiariteitsbeginsel¹⁷, moet het gedachtegoed van Althusius, vanuit zijn Calvinistische achtergrond¹⁸, en de traditie van het subsidiariteitsprincipe uit het katholiek sociaal denken, beoordeeld worden vanuit de verschillende contexten van waaruit zij zijn ontstaan. Het verband tussen subsidiariteit en federalisme komt aan de orde in deel II.

In deel III wordt de relatie beschreven tussen het katholieke subsidiariteitsbeginsel en de Europese integratie. De inspanningen van Delors om het ideaalbeeld van enkele Europese pioniers te verwezenlijken zijn in formele zin gelukt door het subsidiariteitsbeginsel op te nemen in het Verdrag van Maastricht.¹⁹ In de praktijk is het vooral uitgelegd als een negatief bevoegdhedenbeginsel, als een non-interventieprincipe met het primaat van de nationale staten. Wanneer in het publieke

¹⁶ Althusius, *Politica Methodice Digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* Oorspronkelijke uitgave, (Herborn: Corvinius, 1603). Reprint (Aalen: Scientia, 1981). Naar mijn inzicht moet de betekenis van Althusius' *Politica Methodice Digesta* voor subsidiariteit en federalisme met name gezien worden vanuit het perspectief van een afsplitsingsrecht van lagere organen, zoals provincies, om zich af te scheiden van het centrale gezag van een soeverein vorst. De lagere organen hebben bij Althusius een onvervreemdbare autonomie.

¹⁷ Encyclopedia of Protestantism, lemma *Althusius, Johannes (1563-1638)*. Editor Hans Joachim Hillerbrand. (New-York: Routledge, 2004), 51-53.
Grote Winkler Prins Encyclopedie, lemma *Althusius*. Dl. 2. (Amsterdam, Brussel: Elsevier, 1975).

¹⁸ Cf. In-Sub Ahn, *Augustine and Calvin about Church and State: A Comparison*, (Kampen: Drukkerij Van Den Berg, 2003), 244. Ahn zegt: "Calvin held that subjects have responsibilities directly to God, not to high officials. This meant that that Calvin was also against an absolute social hierarchy. Calvin brought together both conservative and revolutionary aspects."
Verwijzing naar W.J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. (New York/Oxford: Oxford University Press, 1988), 209.

¹⁹ Verdrag betreffende de Europese Unie, ondertekend te Maastricht (1992), Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 29.7.92, Nr. 92/C 191/0, Artikel 3 B.

debat de term subsidiariteit wordt gehanteerd is het van belang om de context te schetsen, om te begrijpen welke interpretatie aan het begrip subsidiariteit wordt toegekend. Als onder subsidiariteit een non-interventiebeginsel wordt verstaan noem ik dit een negatief subsidiariteitsbeginsel. Het onderscheid tussen positieve en negatieve subsidiariteit is niet alleen van belang voor de verhoudingen tussen de organen van de staat, maar ook voor de politieke economie en de civiele samenleving²⁰.

Ordo, orde, ordening

Deze drie begrippen zijn nauw verwant, maar moeten wel onderscheiden worden.

De *ordo* is een filosofisch begrip dat niet eenduidig kan worden gedefinieerd.²¹ Bij Augustinus gaat het om een samenhangend geheel dat verband houdt met de scheppingsorde. Het drukt een wijze van ‘zijn’ uit.²² In het Nederlands wordt het Latijnse *ordo* vertaald als orde. Dat kan verwarring veroorzaken, omdat de term ‘orde’ ook in het dagelijks taalgebruik wordt gehanteerd, zonder de specifiek filosofische betekenis.

In deze studie maak ik een onderscheid tussen *ordo* en orde. Als

²⁰ Gabler Wirtschaftslexikon, *Definition Subsidiarität*. Het lexicon geeft volgende beschrijving: “Eine negative Interpretation von Subsidiarität besagt, dass sich die öffentliche Hand nur dann wirtschaftlich betätigen darf, wenn die privaten Unternehmen nicht im Stande sind, die notwendigen Aufgaben zu erfüllen (*Lückenb-üßerfunktion*); bei einer positiven Formulierung von Subsidiarität übernehmen die öffentlichen Unternehmen eine *Vorreiterfunktion*, durch die die Betätigung privater Unternehmen erst möglich wird.”

<https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/subsidiaritaet-44920/version-384759>. Revision von Subsidiarität vom 25.08.2021 - 11:01

²¹ Cf Aurelius Augustinus, *De orde [De ordine]*. Ingeleid en vertaald door Cornelis Verhoeven. 2^e gewijzigde editie. (Budel: Damon, 2007), 13.
P.J.J. van Geest, “Ordo (lemma).” In *Augustinus-Lexikon*, door K.-H. Chelius, A. Grote (ed.) C. Mayer, 374-379. (Basel-Berlin: Schwabe Verlag, 2014.)

²² Cf. Bouton-Touboullic, *L’ordre chaché*, 20-25.

Budzik, *Doctor Pacis*, 31-35.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 62-65

de context betrekking heeft op het filosofisch begrip bij Augustinus gebruik ik de specifieke term *ordo*.

Het ordobegrip is bij Augustinus gebaseerd op twee redeneringen. De eerste is dat het gaat om een geordend geheel van de oorzaken. Omdat er niets zonder oorzaak gebeurt kan er niets gebeuren buiten de *ordo*.²³ De tweede redenering hangt nauw samen met het begrip vrede. “De vrede van alle dingen is de rust van de orde. En de orde is die rangschikking van gelijke en ongelijke dingen waardoor elk van hen zijn eigen plaats krijgt toebedeeld.”²⁴

De *ordo* kent zowel de beweging van de oorzaken als de rust van de vrede. Door de dynamiek van beide worden ongelijke delen tot een samenhangend geheel geordend. In de passages waarin ik deze dynamiek beschrijf verwijs ik naar de term *ordo*. In andere gevallen gebruik ik de termen orde en ordening in de gebruikelijke Nederlandse betekenis. Een orde is een toestand zoals die behoort te zijn.²⁵ Een ordening is het geordend zijn.²⁶

Stad en (stads)staat

Het begrip stad in de *Stad van God* moet niet geïnterpreteerd worden vanuit het idee van een stad in de huidige tijd. De Latijnse term *civitas* is eerder verwant aan het eigentijdse begrip *civil society* dan aan een moderne *city*. De *civitas* is de gezamenlijkheid van de burgers. De gemeente als gemeenschap. Pas in tweede instantie zou aan de betekenis van gemeente als staatkundige bestuurlijke instelling kunnen worden gerefereerd.²⁷ In de door mij gebruikte vertaling van Gerard Wijdeveld

²³ *De ordine*, 1, 10. De orde. Vertaling C. Verhoeven, 29

²⁴ Aurelius Augustinus, [*De civitate Dei*]. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld. (Amsterdam: Ambo-Anthos, 2014). *De civitate Dei* 19, 13. *De stad van God*. Vertaling Wijdeveld, 961

²⁵ Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*. 10e druk. ('s Gravenhage: Martinus Nijhoff., 1976), orde, lemma 4.

²⁶ Van Dale, ordening, lemma 3.

²⁷ *Woordenboek Latijn / Nederlands*. (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), lemma *civitas* 165

wordt de interpretatie van de stad als lokale burgergemeenschap gevolgd en niet het begrip ‘staat’. Wijdeveld illustreert het verschil tussen beide heel treffend aan de hand van het Nederlandse gezegde “de stad loopt uit ...” wat van een staat niet gezegd wordt.²⁸

De aardse stad

De tweeëntwintig boeken van de *Stad van God* gaan over twee steden die elkaars antithese vormen. De hemelse stad is de tegenpool van de aardse stad. Het hemelse Jeruzalem is het contrast met het aardse Babylon. Met deze beide steden worden geen steden bedoeld in de wereldse, fysieke werkelijkheid. Het zijn retorische antipolen in een allegorische vergelijking. De *Stad van God* verwijst naar een eschatologische bestemming. Wat verwarring kan geven is dat het begrip aardse stad door Augustinus in twee betekenissen wordt gebruikt. De eerste betekenis is de allegorische stad van de duivel. De term wordt evenwel ook in een tweede betekenis gehanteerd, namelijk de fysieke, empirische stad waar de goede en slechte mensen in een gemengde gemeenschap samenleven. Het is de stad waar de toekomstige burgers van de hemelse stad op aarde pelgrimeren.

Politieke economie

De politieke economie is de ordening van alle activiteiten die betrekking hebben op de totstandkoming en verdeling van publieke goederen, de regulering van de markt voor particuliere goederen en het internaliseren van externe effecten in de samenleving.

Het gaat hier om een algemene definitie die is niet gebaseerd op een bepaald politiek economisch ideologisch of normatief systeem. De ordening moet op een onbevangen wijze bestudeerd worden om kritisch te kunnen beoordelen hoe de politiek economische verhoudingen van invloed zijn op het algemeen belang, de welvaart en de sociale

²⁸ *De stad van God*. Inleiding bij vertaling Wijdeveld, 17.

Anders: Budzik, *Doctor Pacis*, 60, 77. Spreekt over *der Frieden im Staat*.

gerechtigheid.²⁹ Het gaat om te kunnen achterhalen welke factoren vanuit de politieke en economische werkelijkheid bepalend zijn voor het algemeen belang.³⁰ Het algemeen belang is het normatieve kader waaraan de politieke economie getoetst moet kunnen worden, niet een ideologische inkleuring vooraf.

Goed bestuur

De term goed bestuur komt in alle drie delen voor. Het hedendaagse begrip *governance* is niet gebruikt, omdat dit in een historische vergelijking tot misverstanden kan leiden of tot kritiek op het gebruik van een anachronisme.

In deze studie kent het begrip goed bestuur drie facetten. Het eerste facet is het belangrijkste en gaat over de ordening van het geheel en de delen. Geen enkel deel mag uitgesloten worden, zo lang het bijdraagt tot het geheel. De orde wordt bepaald door het actief zoeken naar de harmonie tussen de delen. De essentie van goed bestuur is: de balans bewaken van de adequaatheid van het geheel en de adequaatheid van de delen.

Het tweede facet betreft de organisatie, structuur en inrichting (*bene constituti*) van het bestuur. De inrichting van het bestuur moet aan twee eisen voldoen. Zij moet bijdragen tot de dynamiek van de orde, maar ook gericht zijn op de concrete productie van het *common good*.

Het derde facet van goed bestuur is de ethische instelling. Er moet een publieke moraal gedeeld worden door de gemeenschappelijke gerichtheid van ieder op het algemeen belang.

Gelaagdheid

Het begrip gelaagdheid is in deze studie gebaseerd op de trapsgewijze opbouw van de vreedestafel. De primaire leefverbanden zijn de dragers

²⁹ Cf. Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*. (Oxford: Oxford University Press, 1972), 38.

³⁰ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 2-6.

van de geordende eendracht en vrede in de gemeenschap. Het bestuur door de overheid heeft als belangrijkste taak te zorgen voor de gerechtigheid en de sociale vrede. De sociale gelaagdheid in de vrede-stafel heeft betrekking op de ordening tussen persoon, leefgemeenschap en samenleving. Elk ordeningsniveau kent zijn eigen dynamiek.

Omdat de ordeningsniveaus elkaar onderling beïnvloeden moet er een wisselwerking zijn en communicatie plaats vinden tussen de niveaus binnen de gelaagde, complexe ordening van de samenleving. De dynamiek van die ordening mag niet geblokkeerd worden door het afbakenen van bevoegdheden tot het exclusieve domein van een bestuurslaag.

Katholiek sociale leer/ katholiek sociaal denken

Onder de katholiek sociale leer wordt hier verstaan de wijze waarop het katholiek sociaal denken in de encyclieken van de kerk is samengevat in het *Compendium of the Social Doctrine of the Church*.³¹ Het katholiek sociaal denken is de ontwikkeling van het katholiek sociale gedachtegoed binnen de hele kerkgemeenschap.³²

³¹ Compendium, Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the social doctrine of the Church*. (Vatican City: Libreria editrice Vaticana, 2004).

³² Waar de encyclieken worden aangehaald, verwijs ik naar de bij verschijnen geautoriseerde, oorspronkelijke vertalingen, respectievelijk de Engelse of Duitse edities.



De Geordende Eendracht bij
Augustinus

De Biografische Lijn in het Ordodennen bij Augustinus

Om de levensloop van Aurelius Augustinus te kunnen beschrijven is het nodig om te weten in welke turbulente periode hij opgroeide en zich ontwikkelde.³³ Augustinus heeft niet alleen als persoon ingrijpende veranderingen doorgemaakt. De wereld om hem heen was op vele fronten in beroering. Hij werd geboren in het jaar 354 en overleed in 430. Het grootste deel van zijn leven woonde en werkte hij in het Noord-Afrikaanse deel van het Romeinse rijk. Een belangrijke periode was de tijd die hij in Italië doorbracht, vooral in Milaan en omgeving. Zijn hele leven lang heeft Augustinus een bepaalde onrust gekend. Die kwam gedeeltelijk voort uit wat er in de wereld om hem heen gebeurde, maar ook door innerlijke onrust. Hij was een zoekend mens, op zoek naar waarheid. Die heeft hij in zijn jonge jaren proberen te vinden. Hij kon zich enkele keren vinden in stromingen die hij later, op basis van zijn persoonlijke ervaringen en overtuiging losliet en zelfs ging bestrijden. Hij was nieuwsgierig, maar ook kritisch. Zijn zoektocht naar de waarheid ging niet volgens een rechte lijn. Het was een proces van tegenstellingen benoemen en de weg vinden naar nieuwe syntheses. Het voortdurend blijven zoeken

³³ Geest van, Paul, *Imitatio en aemulatio in Possidius' Vita Augustini: Ter inleiding*. In Possidius, *Het leven van Augustinus: Biografie uit de vijfde eeuw met een lijst van al zijn werken* ed. Vincent Hunink. (Budel: Damon, 2016), 7-64.

Fischer, Norbert, *Augustinus: Spuren und Siegelungen seines Denkens*. (Hamburg: Meiner, 2009).

Geerlings, Wilhelm., *Augustinus Leben und Werk: Eine bibliografische Einführung*. (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995).

Horn, Christoph, *Augustinus*. (München: Beck, 2015).

kwam voort uit een heilige onrust. Augustinus was christelijk opgevoed, maar heeft zich pas na omzwervingen en een periode van twijfels op latere leeftijd laten dopen. Ambrosius, de bisschop van Milaan, heeft hem op een spoor gebracht dat hij zijn verdere leven met grote passie en volharding trouw zou blijven. In de metropool van Milaan is Augustinus een kruispunt tegengekomen van filosofische stromingen en vormen van spiritualiteit. In dit kosmopolitisch klimaat heeft hij een geestelijke en intellectuele ontwikkeling doorgemaakt die hem in staat stelde tot een synthese te komen van het bijbels, joods-christelijke denken en het antieke denken van de Grieks-Romeinse filosofie. Zijn Milanese periode is in deze studie ook om een andere reden van belang. Hij bekleedde een aanzienlijke ambtelijke functie in een van de belangrijkste bestuurscentra van het Romeinse Rijk. De latere bisschop van Hippo was een man van de kerk, maar hij kende de wereld van de overheid en de politiek van binnenuit. Augustinus was geen staatkundige. In zijn theologische en filosofische geschriften zijn veel bespiegelingen te vinden over politieke en sociale wereldlijke vraagstukken. Hij heeft niet de intentie gehad in deze teksten aan politieke theorievorming te werken. De politieke werkelijkheid hield hem wel indringend bezig. Zeker in de gewelddadige strijd rond het Donatisme. De politiek was niet zijn levensdoel. Zijn opdracht was om de mensen te overtuigen van een op een God gericht leven. Om dat mogelijk te maken was er in het aards bestaan een bepaalde mate van rust en stabiliteit nodig.

Voor deze studie is met name de biografische spanningsboog relevant die de periode overbrugt, tussen de dialoog van *De Ordine* in het jaar 386 en Boek XIX van *De civitate Dei* rond het jaar 425. Het eerder neoplatonische ordodenken had zich weliswaar geëvolueerd tot een rijper en meer gevarieerd idee, maar Augustinus is het basisidee uit *De Ordine* trouw gebleven.³⁴

³⁴ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 637. Bouton stelt: "Cette continuité est incontestable: l'intérêt pour l'ordre n'est pas réservé au jeune Augustin, qu'on aime parfois se représenter comme encore influençable, subissant le prestige de la pensée néoplatonicienne.... Une telle fidélité, qui révèle l'importance de l'idée d'ordre, s'

I • IN DE SCHADUW VAN EEN WERELD IN WANORDE

Augustinus werd geboren in 354 in de Noord-Afrikaanse havenstad Taghaste. Noord-Afrika maakte deel uit van het Romeinse Rijk. De tekenen van verval van het machtige imperium waren al tijdens de jeugd van Augustinus merkbaar.³⁵ Hij groeide op aan het eind van het tijdperk van de antieke beschaving van de oude Grieken, die door de Romeinen omarmd werd en verspreid over hun rijk dat zich over drie continenten uitstrekte. In diezelfde periode maakte het vroege Christendom de overgang door van een verspreide en vervolgde gemeenschap naar een meer geïnstitutionaliseerde organisatie. Binnen en buiten de kerk ontstonden spanningen. Door interne verdeeldheid rond dogma's en theologische vraagstukken, maar ook door externe vijandigheid. Augustinus leefde in een tijd dat geschiedenis op een kruispunt van wegen was. Hij stond nog volop in de traditie van het Grieks-Romeinse denken, maar hij zette zelf de overgang naar een ander idee van waarheid door bestaande heidense begrippen te verlaten en van een nieuwe lading en betekenis te voorzien.³⁶ Hij heeft het Grieks-Romeinse denken kunnen verbinden met het Christendom en met zijn Joodse wortels in het Oude Testament.³⁷ Hij zag het Oude en Nieuwe Testament als één boek. Hij verzette zich tegen de heterodoxe opvatting van de Manicheeërs, die een dualiteit tussen beide delen van de Bijbel veronderstelden.³⁸ Augustinus was een man van het woord en van de Schrift³⁹. Augustinus werd weliswaar Christelijk opgevoed, maar weigerde jarenlang om het doopsel te ontvangen. Zijn zeer vrome

explique par la fonction qu' Augustin lui attribue, ou se trouve aussi la clé de son unité. " Zie ook p. 645

³⁵ *De stad van God*, Inleiding bij vertaling Wijdeveld, 7-14.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 312-13.

³⁶ Geest van, Paul, *quae ad veritatem ac beatitudinem via...* [De vera religione III.3]: "Augustine on the Truth outside time and space, which can nonetheless be encountered." *Filosofia e Teologia*, 427-43 (2017).

³⁷ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 640.

³⁸ Augustinus, *Confessiones*, 5,2-21 [Belijdenissen]. Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door W. Sleddens, (Eindhoven: *Damon*, 2017), 104-6.

³⁹ *De stad van God*. Inleiding bij vertaling Wijdeveld, 27-33. Vanaf Boek XI is volgens

moeder, Monica, heeft veel aandrang uitgeoefend om zich te bekeren. Het zag er lang naar uit dat Augustinus niet overstag zou gaan.

2 • DE GROTE WENDING: MILAAN EN CASSICIACUM

Augustinus heeft zijn hele leven in Noord-Afrika gewoond en gewerkt, met uitzondering van de periode tussen 383 en 387 toen hij in Italië verbleef. Hij kwam te Rome in een betrekking als leraar, maar raakte in financiële moeilijkheden.⁴⁰ Hij kreeg de gelegenheid om te solliciteren naar de functie van stadsretor aan het hof van de keizerlijke residentie in Milaan. De periode in Milaan zou van grote invloed worden op zijn verdere leven en werken. Augustinus was van zijn 15^e tot zijn 30^e zoekende naar de waarheid. Hij had zich afgewend van het geloof van zijn moeder en raakte onder meer in aanraking met het manicheïsme. Hij heeft hier later afstand van gedaan⁴¹, maar het denken in dichotomieën⁴² en het tegen over elkaar plaatsen van tegenstellingen heeft een blijvende invloed gehad op de methode van denken van de latere kerkvader.⁴³

Wijdveld duidelijk zichtbaar hoe de Bijbelse verhaallijn telkens terugkomt in alle hoofdstukken van *De Stad van God*.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 64, 81, 101. Bouton wijst met name op de betekenis van Genesis en het scheppingsverhaal. Aan de betekenis van de Bijbel voor Augustinus refereert zij ook op pp. 15, 193, 351, 426, 487, 488, 562.

⁴⁰ *Belijdenissen [Confessiones]*. Inleiding bij vertaling W. Sleddens, 11

⁴¹ *Confessiones*, 3,10; *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 66. Augustinus noemt het Manicheïsme “Eten dat niet voedt”.

Aurelius Augustinus, *Het huis op de rots: Verhandeling over de bergrede [De sermone Domini in monte]*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Leo Wenneker en Hans van Reisen. Inleiding. (Budel: Damon, 2007), 28.

De sermone Domini in monte, 1, 65; 2, 31-32,79. *Verhandeling over de bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen, 111, 145-47, 183-84.

Meer van der, F. *Augustinus de zielzorger*. (Utrecht, Brussel: Het Spectrum, 1949), 41.

⁴² Bijvoorbeeld: orde, wanorde; Babylon, Jeruzalem; deemoed, hoogmoed; tarwe, onkruid.

⁴³ Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 97-102, 110, 289, 392, 452, 460, 499-500, 503, 596.

Augustinus nam het intellectuele klimaat van Milaan graag in zich op. Hij had in zijn geestelijke bagage de christelijke opvoeding van zijn ouders, met name zijn moeder. Hoewel hij afstand had genomen van het christendom werd hij daar wel dagelijks aan herinnerd, al was het maar omdat zijn vrome moeder hem naar Italië was nagereisd. Tijdens zijn opleiding en studie had Augustinus kennis gemaakt met onder andere de werken van Cicero, die hij bewonderde voor zijn staatkundige en juridische inzichten. Als stadsretor was hij intellectueel en bestuurlijk goed ontwikkeld en toegerust om zijn publieke functie te kunnen vervullen in het Romeins machtscentrum in Milaan. De Romeinen waren grote bewonderaars van de Griekse filosofen. Zo had het neoplatonisme een zekere aanhang, juist ook onder de christelijke elite van de stad. De optimistische en dynamische jonge dertiger is in zijn tijd in Milaan beïnvloed door het gedachtegoed van de Stoïcijnen, Epicuristen, en de neoplatonisten. Maar toch groeide een bepaalde sceptis. Bij Augustinus ging de antieke en christelijke opvatting over de betekenis van het lijden botsen. Augustinus zag het kwaad en lijden meer als betekenisvol, en niet als uitkomst van een blind noodlot.⁴⁴ Augustinus was in de ban van de vrije kunsten en het ontdekken van de schoonheid. Zij vormden voor hem een *ordo studiorum*, waarbinnen een wereld van schoonheid opengaat in de *ordo rerum*⁴⁵. De jonge Augustinus zag toen de vrije kunsten nog als een middel tot een intellectuele zuivering, om een beter zicht op God te krijgen in dit leven. De oude Augustinus heeft er later spijt van dat hij zich te veel op slep-touw heeft laten nemen door het neoplatonisme en de stoïcijnen.⁴⁶ Op deze punten zou de kloof tussen Augustinus en de antieke denkers zich steeds verder verdiepen. Aan de andere kant bleef een dominante

Budzik, *Doctor Pacis*, 241-43.

Markus, R.A., *Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine*. (Cambridge UK, New York: Cambridge University Press, 2007), 45, 60, 81, 101.

⁴⁴ Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Foreword by Richard A. Munkelt: A response to Herbert Deane. (Tacoma: Angelico Press, 2013), 66.

⁴⁵ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 559-60.

⁴⁶ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 561.

invloed uitgaan van met name het ordodenken van het neoplatonisme. Dit blijkt als hij meer dan dertig jaar later Boek XIX van *De civitate Dei* schrijft.⁴⁷

Voor het schetsen van de ontwikkeling van Augustinus is het nodig om op te merken dat hij in de wereldse woelingen van een grote Romeinse stad geconstateerd zal hebben dat belangrijke dignitarissen zich openlijk tot het christendom bekenden. In Milaan heeft Augustinus gezien hoe belangrijk het is dat christenen actief kunnen deelnemen aan het overheidsbestuur en daarvoor hun verantwoordelijkheid nemen.⁴⁸

Een sleutelmoment in het leven van Augustinus is zijn kennismaking met Ambrosius, de bisschop van Milaan.⁴⁹ In het begin was zijn interesse vooral bepaald door het retorisch vakmanschap in de preken van Ambrosius. Augustinus ging door die preken ervaren dat achter de bijbelse teksten een nieuwe wereld te ontdekken viel. Zijn nieuwe belangstelling voor de bijbel zette hem aan tot het herlezen van bijbelteksten, waarbij zijn aandacht heel sterk uitging naar de brieven van Paulus en het evangelie van Johannes.⁵⁰ Anne-Isabelle Bouton-Touboulic beschrijft hoe de metafysische gedachtenlijn van de neoplatonisten zich bij Augustinus verbindt met de allegorische benadering waarin het woord van de Schrift sterk benadrukt wordt.⁵¹ In Milaan heeft ook de klassieke deugdenleer invloed gehad op Augustinus. Het was Ambrosius die de deugden samenvatte in de zogenaamde kardinale deugden⁵² en deze in verbinding bracht met de christelijke deugden van geloof, hoop en liefde.⁵³ Ambrosius was voor Augustinus zeker een grote leermeester. Dat wil niet zeggen dat hij kritiekloos ten opzichte

⁴⁷ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 637.

⁴⁸ *Confessiones*, 8, 1-9, *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 154-160. Over Simplicianus en Marius Victorinus

Cf. Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 213.

⁴⁹ *Confessiones*, 5, 23-24; *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 108-110.

⁵⁰ *Confessiones*, *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens. Inleiding, 13, 15.

⁵¹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 649-51.

⁵² Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 198.

⁵³ Door Ambrosius is Augustinus op het spoor gezet om de relatie tussen de zaligspreekingen uit het Lucas- en Matheusevangelie en de kardinale deugden verder uit te werken. Zie: Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 545, fn 176, fn 177.

van hem bleef.⁵⁴ Hij had voor hem bewondering; van een persoonlijke gemeenschappelijkheid kan echter niet worden gesproken.⁵⁵ Een van dingen die Augustinus van Ambrosius heeft geleerd is om bij conflicten een zekere redelijkheid en mildheid in acht te nemen. Daarbij moesten hoofdzaken bij geloofskwesties onderscheiden worden van bijkomstigheden. Het was belangrijk dat discussies waardig en ordelijk konden verlopen.⁵⁶

Onder invloed van Ambrosius heeft Augustinus zich in 386 bekeerd tot het Christendom. Augustinus werd door hem gedoopt in de paasnacht van het jaar 387. Hij had daarvoor nog twee belangrijke besluiten genomen, namelijk om zijn ambtelijke functies neer te leggen en zich met enkele vrienden en zijn moeder terug te trekken op het landgoed Cassiacum bij Milaan.⁵⁷ Na een moeilijke en langdurige afweging nam Augustinus zich voor om als gedoopte Christen ongehuwd verder door het leven te gaan.⁵⁸

Het verblijf in Cassiacum is in meer opzichten veel betekend.⁵⁹ Allereerst vanwege het benadrukken van de waarden van het leven in een gemeenschap.⁶⁰ Het was een combinatie van intellectuele en religieuze reflectie in een ascetische en broederlijke sfeer, op basis van

⁵⁴ Dit betreft met name: De betekenis van de *ordo* bij de overdracht van de erfzonde. Zie verwijzing naar *De Lib. arb* 3, 20-57 in Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, p. 368; De dialectische verhouding tussen een geheel en de delen binnen de *ordo*. Zie Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 102-103); De opvatting over de pre-existentie van de materie versus de opvatting over het Ex nihilio. Zie Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 59; Het Oud-Romeinse beginsel van 'do-ut-es' (voor wat hoort wat). Augustinus was er principieel op tegen om dit beginsel toe te passen in de relatie tussen religie en de staat. Zie Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus.*, 372

⁵⁵ Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 17.

⁵⁶ Ibidem, 322. Met verwijzing naar *Ep. 54* 2,2; 2.3

⁵⁷ *Confessiones*, 9,7; *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 178.

⁵⁸ Schrama, Martijn, *De regel van de liefde: Over de volgelingen van Augustinus*. (Kampen: Ten Have, 2006), 15.

Confessiones, 6,21; *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 127.

⁵⁹ *Confessiones*, 9,7; *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 178-79.

⁶⁰ Augustinus bleek erg onder de indruk van een verhaal dat hij hoorde over de woestijnmonnik Antonius. Zie Schrama, *De regel van de liefde*, 15.

vrijwillig geaccepteerde leefregels.⁶¹ Op de tweede plaats was de buitenplaats een geschikte locatie voor de dialogen die uiteindelijk zijn vervat in *De Ordine*. Het bijzondere van dit belangrijke werk van de jonge Augustinus is niet alleen de inhoud over de *ordo*, maar vooral ook de interactieve manier waarop die inhoud tot stand is gekomen. Tijdens de dialogen gaat het er soms emotioneel heftig aan toe. Augustinus heeft er geen moeite mee om ruzies te vermelden in het bewerkte eindverslag van de gesprekken.⁶² Bijzonder is wel dat Augustinus in de *Retractiones* (Nalezingen) dertig jaar later de indruk wekt dat hij de enige auteur is van het verslag dat uit twee boeken bestaat.⁶³ De jonge Augustinus kon kennelijk goed gedijen in samenspraak en zelfs leven met tegenspraak. De oude Augustinus was beducht voor verwarring en had er behoefte aan om denkbare misverstanden zo veel mogelijk uit de weg te ruimen.⁶⁴ Hij wilde zo regie houden op zijn eigen geestelijke nalatenschap.⁶⁵

De korte periode in Cassiciacum heeft een blijvend fundament gelegd onder de methode van denken van de kerkvader.⁶⁶ De dialectische manier van redeneren bleef kenmerkend voor Augustinus in

⁶¹ Verhoeven, Inleiding op *De orde*, 8.

⁶² Ibidem, 9.

⁶³ *Retractiones* I.iii.1: De kerkvader zegt: “In diezelfde tijd schreef ik tussen die boeken door die over de *Academici* handelen, ook twee boeken over de orde...Maar toen ik zag, dat een zo moeilijk te begrijpen kwestie langs de weg van de gedachtewisseling maar heel moeizaam kon doordringen tot degenen met wie ik die besprak, gaf ik er de voorkeur aan iets te zeggen over een orde ...”Aangehaald door Verhoeven, Inleiding op *De orde*, 9:

⁶⁴ Zie: Geest van, Paul, *Paying attention to what church fathers do not say: Augustine’s hermeneutics, his fear of judges and his aversion to the concept of fortuna in his Retractiones*. In *Nos sumus tempora*. Studies on Augustine and his reception offered to Mathijs Lamberigts, door A. Dupont, G. Partoens (eds). (Leuven: Peeters Publishers, 2020), 299 - 314.

⁶⁵ Zie: Drecoll, Volker Henning, *Etiam posteris aliquid profuturum: Zur Selbststilisierung bei Augustin und der Beeinflussung der eigenen Wirkungsgeschichte durch Bücher und Bibliothek*. *Revue des Études Augustiniennes* 47, 313-35. (2002)

⁶⁶ Verhoeven, Inleiding op *De orde*, p. 10. Spreekt van een wending naar een meta-niveau waarop Augustinus de *dialectica* lokaliseert als een wetenschap van de wetenschap zelf.

het doorgronden van de *ordo*.⁶⁷ Over de doorwerking van het ordod Denken wordt niet door alle auteurs gelijk gedacht omdat Augustinus hier slechts twee keer expliciet naar verwijst, in *De Ordine* I 10 en *De civitate Dei* XIX 13. Het begrip *ordo* is volgens Bouton-Toubalic *protéiforme et omniprésent*, maar de vraag is of het daarmee ook een coherent onderdeel is in het algehele gedachtegoed van Augustinus. Die vraag wordt door haar bevestigend beantwoord.⁶⁸ Hier zal met name in hoofdstuk 3 worden ingegaan in het kader van de geordende eendracht en de vrede tafel in Boek XIX.

3 • TERUGKEER NAAR ROMEINS AFRIKA

In de winter van 388 besluit Augustinus met zijn gevolg terug te keren naar zijn geboortestad Thagaste. Na aankomst bleef zijn gezelschap bijeen om een religieuze gemeenschap te vormen, als een voorzetting van het leven dat in Cassiciacum begonnen was.

De geestelijke gemeenschap van Thagaste was voor Augustinus in meer opzichten zijn thuisbasis. Het was zijn geboorteplaats, maar het was vooral in spirituele zin de plaats waar hij dacht tot rust te komen en in vrede vanuit zijn ideaal te leven. Toen hij in 391 de bisschopsstad Hippo Regius bezocht werd er door de zittende bisschop, vanwege diens hoge ouderdom, een publiek beroep op Augustinus gedaan om over enige tijd zijn opvolger te worden. Augustinus heeft aan die oproep uiteindelijk gevolg gegeven, maar dit wel met het verzoek om ook in Hippo een religieuze gemeenschap te mogen stichten, naar het voorbeeld van Thagaste. Op zevenendertigjarige leeftijd werd hij tot priester gewijd. In het nieuwgebouwde lekenklooster was hij onder de broeders de enige gewijde binnen de gemeenschap. Hij verbleef daar tot aan zijn wijding tot bisschop in 396. In het bisschopshuis vormde hij zijn met zijn medepriesters opnieuw een geestelijke gemeenschap.⁶⁹ Voor de lekenbroeders in Hippo schreef hij het *Praeceptum*, met regels

⁶⁷ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 104, 145-46.

De ordine, 2, 48; *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 108-110.

⁶⁸ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 21, 146, 644-45, 649.

⁶⁹ Schrama, *De regel van de liefde*, 18.

voor de omgang met elkaar in een gemeenschap.⁷⁰ Het leven in de gemeenschap was voor Augustinus van grote betekenis, omdat de onderlinge broederschap een bijzondere basis vormt voor de beoefening van het dubbel liefdesgebod.⁷¹ Ook meer dan dat; het was een wijze van samenleven die tevens heel efficiënt was en randvoorwaarden schiep voor goed pastoraat.⁷² De waardering voor de gemeenschap zien wij terugkomen in zijn opvattingen over de sociale aard van de mens en zijn bestemming om deel uit te maken van de sociale gemeenschap. De vrede in de gemeenschap is de basis voor de geordende eendracht.⁷³

Als bisschop van Hippo werd Augustinus voor grote uitdagingen gesteld. Het laatste decennium van de vierde eeuw was zeer turbulent, zeker ook in het Noord-Afrikaanse deel van het Romeinse Rijk. De bisschop van Hippo stond midden in een storm. Toen keizer Theodosius in 392 de heidense eredienst verbood en het christendom staatsgodsdienst werd, had dat ingrijpende gevolgen voor de positie van de kerk. Maar binnen de kerk was het allesbehalve rustig.⁷⁴ Op allerlei fronten dreigden conflicten door verschillende geloofsopvattingen, die veelal fundamenteel van aard waren. Al gedurende decennia werd de kerk in de regio verdeeld door de strijdvraag tussen de Donatisten en Katholieken.⁷⁵ Deze laatsten kwamen steeds meer tussen vuren te staan. De

⁷⁰ *Regel voor de gemeenschap*, Van Bave vertaling.

⁷¹ Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 220-21; 252.

⁷² Zie: Geest van, Paul, *The Rule of Augustine* [Chapter 5]. In *A Companion to Medieval Religious Rules and Customaries*. Brill's Companions to the Christian Tradition, a series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe. ed. Krijn Pansters,. (Leiden: Brill, 2020), 126-53.

⁷³ *De civitate Dei* 15, 16; 18, 2; 19, 3; 19, 7; 19, 12; 21, 25. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, pp. 703, 848, 940, 951, 957, 1109.

⁷⁴ Cf. Ritter, Adolf Martin, *Religion und Politik im frühchristlichen Denkens bis zu Augustin*. In *Augustinus- Ethik und Politik*, door Cornelius Mayer, 203-22 (Würzburg: Augustinus Verlag bei echter, 2009), 207, 208, -19.

⁷⁵ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 186-87.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 455, 462-63, 465, 477-78, 495, 503. Budzik, *Doctor Pacis*, 22, 156, 160, 206, 213.

Geest van, Paul en Hunink, Vincent, *Met zachte hand: Augustinus over dwang in kerk en maatschappij* [*Epistula 185*] (Budel: Damon, 2012).23-29

Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 56, 96, 232.

kwestie met de Donatisten nam steeds venijniger en gewelddadiger vormen aan. De niet-christelijke Romeinse burgers begonnen te morren over de klaarblijkelijke coïncidentie van de nieuwe staatsgodsdienst en de aanvallen op het Romeinse Rijk. Christenen werden weliswaar niet meer openlijk vervolgd, maar wel met argwaan en cynisme bejegend.

In het opkomen van die storm, die nog verder zou oplaaien in de komende decennia, schreef Augustinus tijdens de eeuwwisseling zijn *Belijdenissen*. De *Belijdenissen* zijn geen autobiografie in de zin van een terugblik op het eigen leven, maar horen tot de zogenaamde *protreptikos*. Dit zijn geschriften die bedoeld zijn om andersdenkenden te overtuigen van het eigen mens-, wereld-, en godsbeeld van de auteur.⁷⁶ Het heeft in het verlengde daarvan de functie om door de overtuigingskracht van de eigen persoonlijke ervaring en ontwikkeling andere mensen ook te bemoedigen en kracht te geven. Die overtuigingskracht vloeit voort door de moed die Augustinus toont door te laten zien hoe hij van zijn eigen zwakheid probeert te overwinnen met de genade van God.⁷⁷ De *Belijdenissen* zijn een weerslag van de dialectiek van de geleerde en zijn filosofisch en theologisch denken aan de ene kant, en de menslievende zielzorger aan de andere kant.⁷⁸ Door de zielzorg was Augustinus in staat om de noden en zorgen van het christenvolk te kennen.⁷⁹ Doordat Augustinus zijn rol van zielzorger zo serieus opnam, kon hij de ontwikkeling van zijn gedachtegoed baseren op authentieke ervaringen met reële mensen in het leven van alledag. “Het is niet vermetel te zeggen, dat wij den heilige danken aan het wonderlijke en onverwachte feit, dat het genie Augustinus zielzorger werd.”⁸⁰

⁷⁶ Geest van, Paul, *Protreptic and Mystagogy. Augustine's Early Works In When Wisdom calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*. eds A. Kotzé, S. Van der Meeren, O. Alieva,. (Turnhout: Brepols, 2018), 349-64.

Cf. *Belijdenissen*. Inleiding bij vertaling W. Sleddens, 16-17. Sleddens hanteert de term opwekkingsliteratuur. Het gaat volgens vertaler bij een *protreptikos* meer om het overtuigen dan het opwekken.

⁷⁷ *Confessiones 10,4, Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 199-200.

⁷⁸ Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 8.

⁷⁹ Ibidem, Van der Meer zegt: “Er bestond een Augustinus van elken dag, volmaakt toegankelijk voor iedereen in een grote maar zeer gewone parochie.”

⁸⁰ Ibidem, *Augustinus de zielzorger*, 9.

De menslievende kant van Augustinus is mede een verklaring waarom hij zich steeds verder is gaan distantiëren van de kosmologische dimensie in het ordodenen van de neoplatonisten.⁸¹ In zijn theologische opvattingen staat een persoonlijke God centraal met een speciale relatie tot de mens. In de hiërarchie van de scheppingsorde neemt de mens een bijzondere positie in. Hij staat in het midden tussen de dieren en de engelen. De dieren zijn niet redelijk en sterfelijk. De mens is ook sterfelijk, maar deelt de rede met de onsterfelijke engelen.⁸² Door de rede is de mens in staat om in de ordening tot God te komen.⁸³ De antropologische dimensie wordt concreet in het feit dat de mens is geschapen naar het evenbeeld en gelijkenis met God.⁸⁴ Opgemerkt zij dat over het wederzijdse karakter van de relatie tussen God en de mens geen overeenstemming bestaat in de literatuur.⁸⁵

4 • DE STAD VAN GOD IN HET DECOR VAN DE VAL VAN ROME

De onrust in het Romeinse Rijk groeide in 410 naar een climax toen de stad Rome in handen viel van de Visigoten. Kon in 394 de overwinning van de christelijke keizer Theodosius op de heidense Eugenius nog toegeschreven worden aan een Gods oordeel, in de zomer van 410

⁸¹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 494.

⁸² *De civitate Dei* 9, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 422.

⁸³ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 642. Bouton verwijst naar *De Ordine* I, 9, 27 waar de *ordo* wordt beschouwd vanuit het perspectief van de relatie tussen God en de mens. Door een omkering van dit perspectief (*conversio*) in de *ordo* kan het goddelijke vanuit de mens worden te benaderd.

De ordine, 1,27. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 45. "Ordening is datgene wat ons, als wij in ons leven daar aan vasthouden, tot God zal brengen...".

⁸⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 185. Verwijzing naar *en.Ps. 48, 2,4*. De gelijkenis heeft alleen betrekking op het innerlijk van de mens: *Imago Dei intus est, non est in corpore*.

Cf. Geest van, Paul, en Everard Jong de, *Niet hemels, niet aards, niet sterfelijk, niet onsterfelijk*. In Christen Democratische Verkenningen, 36-45. Winternummer 2011. Amsterdam: Boom, 2011, 38-39.

⁸⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 182-183. Weissenberg wijst op Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*. Louisville/Kentucky: 1993, 126; Kurt Flasch, *Augustin: Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1994, 137.

lagen de kaarten geheel anders. De vraag hoe dit mogelijk was leidde tot cynische reacties over de God van de christenen. Als christenen uit zichzelf niet al gingen twijfelen, werd hun die kwellende vraag en kritiek wel door hun heidense medeburgers ingepeperd.⁸⁶ De val van Rome in 410 had niet alleen consequenties voor de politiek en burgerlijke samenleving, maar evenzo voor de kerk en het christenvolk. De kerkleiders stonden voor een dubbele zorg en opdracht. Op de eerste plaats voor de fysieke veiligheid en het voortbestaan van de kerk. Dat vergde leiderschap en heldere bestuurlijke lijnen in tijden van onzekerheid en verwarring. De tweede zorg was van ideologische aard en vroeg om een strijd op twee fronten. Extern tegen de heidenen die de christenen beschuldigden de oorzaak te zijn van het instorten van de gevestigde orde. Intern tegen de scheurmakers die orthodoxe geloofswaardenheden in twijfel trokken.⁸⁷

De gebeurtenissen van 410 en daarna hebben Augustinus doen besluiten om een omvangrijk weerwoord te geven op de heidens aanvallen op de Christenen. *De civitate Dei* zou zijn *opus magnum* worden, dat tot een geheel van tweeëntwintig boeken zou uitgroeien. Het eerste boek verscheen in 412, de laatste vier in 426.⁸⁸ De *Stad van God* is gebaseerd op het concept van de tweesteden-leer. Het dichotome schema past in de dialectische redeneertrant en filosofie van de jongere Augustinus. De bronnen vanuit het Grieks-Romeins denken zijn in alle boeken terug te vinden. Zowel als fundering van zijn eigen denken, maar vooral ook als slijpsteen om de verschillen en tegenstellingen zichtbaar te maken. De filosofische kern van De Stad van God is de verbinding tussen het neoplatonisch ordobeginsel met het scheppingsverhaal uit Genesis.⁸⁹ De synthese van dit denken heeft Augustinus al eerder beschreven in Boek XII van *De Belijdenissen* dat onder meer handelt over het begin van de schepping waarbij de materie onzichtbaar en ongeordend is. Augustinus legt uit hoe de materie zijn coherentie

⁸⁶ *De stad van God*. Inleiding bij vertaling Wijdeveld, 10-11.

⁸⁷ Ibidem, 12, 13.

⁸⁸ Ibidem, .16

⁸⁹ Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 50-54, 64, 81, 101.

en eigenschappen krijgt, namelijk doordat God in een symmetrische operatie vormgeeft en orde aanbrengt.⁹⁰ In het jaar 400 had Augustinus dus al een ontwikkeling in zijn denken doorgemaakt waarin hij op een beslissend punt afweek van het antieke denken. Hij kon het ordodenken koppelen aan de Bijbelse heilsgeschiedenis. Plato en Aristoteles gingen uit van het bestaan van ongeordende materie die reeds voor de schepping voorhanden was. De Grieken hanteerden een demiurgisch schema dat het ontstaan van de wereld een transformatie was van materie. Augustinus ging uit van het zogenaamde *ex nihilo*-beginsel: er is niets buiten God om. De schepping komt uit God, die de schepping uit het niets heeft gemaakt. Er was daarvoor geen materie aanwezig.⁹¹ De *Stad van God* is gebaseerd op een ordodenken dat verder van het neoplatonisme afstaat dan *De Ordine*.⁹² Maar beide werken zijn gebaseerd op de gedachte van een verborgen orde van een schepper die onderscheid maakt tussen goed en kwaad en elk schepsel zijn plaats toekent in een zijns-hiërarchie.⁹³ Na *De Ordine* spreekt Augustinus nog maar sporadisch expliciet over het begrip *ordo*. Maar het impliciete denken vanuit het ordobegrip is als een doorlopende lijn terug te vinden.⁹⁴

5 • HET ORDODENKEN ALS BRUG TUSSEN DE JONGE EN DE OUDE AUGUSTINUS

Als *De Ordine*, *Confessiones*, *De civitate Dei*, *De Trinitate* en *Retractiones* in hun tijdsverloop vergeleken worden is onmiskenbaar dat Augustinus steeds meer afstand neemt van bepaalde opvattingen uit de

⁹⁰ Ibidem, 67-69.

⁹¹ Ibidem, 50-54.

⁹² Er heeft sinds *De ordine* in ieder geval een verandering plaats gevonden over de waarde van de esthetiek bij het ordebegrip. Zie Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 22. Zie: *Confessiones*, 4,20; 7, 13-15. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 87, 142-44. Budzik, *Doctor Pacis*, 386. Budzik wijst op de spanning tussen de vredesleer en de heilsgeschiedenis bij Augustinus en het Godsbeeld in de Griekse filosofie.

⁹³ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 35-41.

⁹⁴ Ibidem, 637.

begintijd. Dat begint al in *Confessiones*. Maar er is één werk van de oude Augustinus waar het optimisme van de jonge filosoof van Cassiciacum weer even lijkt op te vlammen. *De civitate Dei* kent net als *Confessiones* een andere toonzetting dan die van de jeugdige Augustinus in *De Ordine*. Met een belangrijke uitzondering. Dat is Boek XIX van de *Stad van God* en dan met name hoofdstuk 13, waarin Augustinus een nieuwe definitie geeft van het ordobegrip. Bouton wijst op het meer immanente karakter van deze definitie, die meer in de lijn ligt met *De Ordine*.⁹⁵ In het kader van deze studie zal hier nader op worden ingegaan, met name bij het bespreken van de relevantie van de vrede-stafel voor de politieke en sociale orde. Maar ook voor Boek XIX blijft het belangrijkste uitgangspunt gelden dat de mens zich moet ordenen op basis van iets dat buiten hemzelf ligt, namelijk zijn Schepper.

Het centrale onderwerp van de *Stad van God* is de hemelse stad en niet de aardse stad. De aardse stad en wereldse geschiedenis komen wel uitvoerig aan de orde, maar dan als een contrapunt of een antithese⁹⁶. Augustinus had door zijn opleiding, studie en verblijf in Italië veel kennis over staatkundige aangelegenheden, zeker als het over de thema's vrede en rechtvaardigheid gaat. In zijn hoedanigheid van bisschop van Hippo fungeerde hij ook als rechter in wereldlijke zaken⁹⁷. De wereld van de politiek en het openbaar bestuur was hem dus zeker niet vreemd.⁹⁸ Maar *De Stad van God* heeft geen pretentie om iets te zeggen over de inrichting van het politieke systeem. Ook hier valt op dat Boek XIX zich onderscheidt van de andere hoofdstukken. In

⁹⁵ Ibidem, 637, 645

⁹⁶ Dat is met name het geval als Augustinus Babylon, de stad van de hoogmoedigen en onvromen, gebruikt als contrast met de stad van de vreedzamen en vromen. Zie: *De civitate Dei*, 16, 4; 16, 17; 18, 41; 19, 26; 20, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 739, 760, 904, 985, 1019.

⁹⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 71 (fn 315). In de vierde eeuw hadden bisschoppen in het Romeinse Rijk ook de autoriteit als rechter in civiele processen. Ibidem, 171, met verwijzing naar *ep. 95,3*. Augustinus klaagde over de werkdruk van het dubbele ambt als rechter.

⁹⁸ *Confessiones*, 5, 22-23. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 108-109. Augustinus had als leraar in de retorica al een zodanige reputatie opgebouwd dat hij werd aangesteld als *retor* aan het hof in Milaan. De sollicitatie verliep via de stadsprefect van Rome.

de vrede tafel wordt nadrukkelijk een plaats gegeven aan de *ordinata concordia* binnen de menselijke gemeenschap van de aardse stad. De aardse vrede is beslist een onderwerp waar Augustinus zorg over heeft. De dynamiek tussen orde, vrede en gerechtigheid staat allereerst in een eschatologisch perspectief, maar krijgt ook relevantie voor de gemengde stad.⁹⁹

Voor de ontwikkeling van het ordodenken bij Augustinus is het proces van verbinden en onderscheiden een steeds terugkomend thema. Zijn dialectische redeneertrant is sterkt beïnvloed door het denken in trinitaire structuren. Een belangrijke mijlpaal was de verschijning van *De Trinitate Dei* in het jaar 416, vier jaar na de verschijning van het eerste boek van *De Stad van God*. Beide werken zijn van een geheel verschillende aard. Het is aannemelijk dat *De Trinitate Dei* van invloed is geweest bij het schrijven van *De Stad van God*.¹⁰⁰ De *ordo* binnen de Drievuldigheid is een meta-orde die uitstijgt boven de scheppingsorde.¹⁰¹ De verbinding tussen beide is uiterst complex en verborgen, maar deze is met name relevant om de plaats van Christus en de incarnatie te kunnen duiden en de werking van de Heilige Geest in de heilsgeschiedenis. Het gebruik van de trinitaire structuren komt veelvuldig voor bij de vaak dialectische redeneerwijzen van Augustinus.¹⁰² In Boek XIII van de *Belijdenissen* geeft Augustinus zelf aan om de

⁹⁹ *De civitate Dei* 19, 17. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 968-970.

¹⁰⁰ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 173-80. Bouton geeft weer hoe *De Stad van God* een ontwikkelingslijn beschrijft vanuit de scheppingsorde van Genesis tot en met het Laatste Oordeel. Die scheppingsorde kent een hiërarchie op basis van onderscheid tussen de schepselen, naar maat gewicht en getal. Dit hiërarchische onderscheid heeft een *separatio* tot gevolg. De *distinctio* is tegelijk een *separatio*. De Drievuldigheid kent deze hiërarchie niet. Er is binnen de Drievuldigheid wel een onderscheid tussen drie personen, maar dit onderscheid is onmiddellijk in eenheid, verbinding en gelijkheid.

¹⁰¹ Augustinus gebruikt overigens nooit het begrip *ordo* om de goddelijke Drievuldigheid uit te leggen. God heeft geen *ordo* nodig omdat God regeert vanuit de absolute *aequalitas*. Zie Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 179.

¹⁰² Voorbeelden: - over 'drievoudige begeerte', zie *Confessiones* 10, 45-46. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 223.- over 'drie tijden', zie *Confessiones*, 11, 26-28; *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 251-3.- over 'een drieslag in onszelf', zie *Confessiones*, 13, 12. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 291.

Triniteit van God niet in verkeerde contexten te gebruiken.¹⁰³ De Goddelijke Drievuldigheid is in zichzelf een eenheid. Alle andere trinitaire structuren wijken daarvan af om dat zij gebaseerd zijn op een dichotoom onderscheid. Er is een these en antithese nodig om tot een synthese te komen. In zijn streven om het mysterie van de Drie-eenheid voor een breed publiek te verklaren, treft Augustinus een vergelijking tussen mens en God, die maakt dat men later sprak van zijn *psychologische Trinitätslehre*.¹⁰⁴ De kerkvader benadrukt in dit verband dat God en mens onvergelykbaar zijn, en God ondenkbaar. In het twaalfde en dertiende boek van zijn *Belijdenissen* is Augustinus zeer openhartig over zijn eigen zielsonderzoek¹⁰⁵.

In het jaar 426 voltooit Augustinus de laatste vier in de reeks van tweeëntwintig boeken van de Stad van God. Daartoe behoort ook Boek XIX. Dit is één jaar voor de publicatie van de Nalezingen (*Retractiones*) in 427. Dat is opmerkelijk omdat de drie andere boeken heel somber van aard zijn, veel meer in lijn met de Nalezingen. Er is iets opvallends aan de hand. De oude Augustinus neemt op veel punten afstand van de jonge filosoof van *De Ordine*.¹⁰⁶ Maar in Boek XIX van *De Stad van God* vlamt nog iets van zijn vroegere optimisme op door zijn beschrijving van de vreedestafel. De oude kerkleeraar en de jonge filosoof lopen op het eind van zijn levensloop toch weer (even) in hetzelfde spoor. Ook al ligt de bedoeling van de mens uiteindelijk niet in het aardse bestaan, de mensen moeten wel in staat gesteld worden om zoveel mogelijk in vrede en rechtvaardigheid met elkaar in gemeen-

¹⁰³ *Confessiones*, 13, 6-11. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 288-91.

¹⁰⁴ Term ontleend aan Schmaus, Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münsterische Beiträge zur Theologie, 11. 1927. Aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 186, fn 18.

¹⁰⁵ *Confessiones*, 13, 12, *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 291-2. De kervader zegt: "Ik ben een bewust en willend wezen; ik weet dat ik ben en dat ik wil; en ik wil zijn en weten. Wie het kan, moet eens nagaan hoe onafscheidelijk ze in feite van elkaar zijn: het is één leven, één geest en één zijn."

¹⁰⁶ Cf. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 562, 583, 585.

schap te leven. In de theologie en filosofie zit een antropologische dimensie.¹⁰⁷

6 • DE JONGE VERSUS DE OUDE AUGUSTINUS: TE ONDERSCHIEDEN EN TOCH ÉÉN

Zoals elk mens is ook Augustinus veranderd in de loop van zijn leven. Hij heeft tal van ontwikkelingen doorgemaakt. In zijn denken en werken, in zijn persoonlijk leven. Maar ook de veranderende wereld om hem heen heeft een sterke invloed gehad. Toch kan er niet zonder meer gesproken worden van een jonge en oude Augustinus die tegenover elkaar staan. Op essentiële punten is Augustinus dezelfde gebleven.

Voorzichtigheid is op zijn plaats om over de relatie tussen de oude en jonge Augustinus alleen maar in zwart-wit termen te denken, zoals bij Deane en Dyson het geval is.¹⁰⁸ De pessimistische toon overweegt weliswaar, maar deze wordt gematigd in het voortdurend benadrukken van de betekenis van de genade die doorwerkt in de menselijke ziel. Het pessimisme van Augustinus komt niet voort uit zijn reactie op de politieke structuren, maar op de menselijke zwakheid en zondigheid.

¹⁰⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 105, 188, 191.
Budzik, *Doctor Pacis*, 391-392

¹⁰⁸ Munkelt, Richard A., *Foreword: A response to Herbert Deane*. In *The Political and Social ideas of St. Augustine*, door Herbert A. Deane, I- XXIX. Tacoma: Angelico Press, 2013, p. V. Munkelt verwerpt de opvatting van Deane waarin deze een scherp contrast schetst van de jonge, irenische en tolerante Augustinus tegenover de latere Augustinus die als een donkere kerkleider een politiek agressieve strategie volgt om de staat in te zetten voor vervolgingen tegen andersdenkenden. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 215. Stelt dat Augustinus aanstuurde naar een theorie in de richting van een theocratische staat. De staat zou in deze interpretatie de sterke arm zijn voor de kerk om dissidenten te vervolgen. Dyson, R.W., *The pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. (Woodbridge: The Boydell Press, 2001), 1-2. Deane dat Augustinus op een excessieve wijze gepreoccupeerd was door zijn eigen falen en gebreken. Hij verwijst daarbij met name naar *Confessiones*, 8,7 en 6, 15. Dyson, *The pilgrim City*, 4. Het leven van Augustinus is beheerst door persoonlijke zondenbesef en de sociale en politieke implicaties die veroorzaakt worden door de erfzonde.

Juist omdat Augustinus vertrouwen blijft houden in de doorwerking van de genade in de menselijke ziel moet deze kanttekening geplaatst worden bij te pessimistische interpretaties.¹⁰⁹

Augustinus heeft gedurende zijn werkzame leven steeds vastgehouden aan het ordod Denken, zij het vaak impliciet. Een ander levenslang kenmerk is zijn verlangen naar gemeenschap, eenheid en schoonheid. Harmonie ontstaat als een balans tussen tegenstellingen. De dynamiek tussen *ordo*, *pax* en *iustitia* ligt aan de basis van de dialectiek van de tweestedenleer. De ware vrede en gerechtigheid zijn slechts in de hemelse stad te bereiken. De vrede en gerechtigheid van de aardse stad zijn per definitie onvolmaakt. Augustinus was voldoende realistisch om deze onvolmaaktheid te accepteren, zolang mensen proberen er in hun zondigheid het beste van te maken. Augustinus heeft De Stad van God geschreven vanuit een eschatologisch perspectief, maar dit hoofdwerk van de kerkvader bevat ook waardevolle elementen die een handreiking kunnen zijn om de aardse vrede en gerechtigheid te dienen.¹¹⁰ De vrede tafel, die gebaseerd is op de geordende eendracht (*ordinata concordia*), kan worden gezien als een ordeningsmodel dat dienstbaar is aan een relatieve vrede en gerechtigheid.¹¹¹ Dat model is aangereikt door de oude Augustinus, vier jaar voor zijn dood.

Samenvattend kan over de ouder wordende Augustinus worden gesteld dat naar mate hij dieper doordringt tot het verborgen karakter van de orde het mysterie voor hem ook dieper en onbegrijpelijker wordt. De mens kan niet de verborgen orde van God bevatten.¹¹² In de tijdelijkheid van zijn bestaan kan hij slechts denken vanuit de di-

¹⁰⁹ Bruno, Michael J.S., *Political Augustinianism: Modern Interpretations of Augustine's Political Thought*. (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 236-237

Cf. Budzik, *Doctor Pacis*, 354-355.

¹¹⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 319, 341, 440.

Budzik, *Doctor Pacis*, 241, 265-269.

¹¹¹ *De civitate Dei* 19, 17 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 970. Hoewel Augustinus expliciet is over de betekenis van de aardse vrede wordt hierover in de literatuur verschillend gedacht. Zie Budzik, *Doctor Pacis*, 347-54.

¹¹² Bouton-Touboulis, *L'ordre caché*, 418, 562.

mensies van de aardse werkelijkheid.¹¹³ De enige manier om tijdens het aardse bestaan in verbinding met God te komen is door het geloof en de liefde. Alleen zo kan de menselijke ziel zich verbinden met Hem wiens evenbeeld wij zijn.¹¹⁴ Die zoektocht naar God en naar het innerlijk van de eigen ziel, de hunkering naar gemeenschap en harmonie, de strijdbaarheid voor vrede en gerechtigheid zijn de rode draad die door zijn leven loopt.

7 • DE PREDESTINATIE ALS GORDIAANSE KNOOP IN DE VERBORGEN ORDE

Augustinus is een persoonlijkheid met veel facetten. Het is een man uit één stuk. Die man is niet vrij van interne tegenstrijdigheid. Ook in zijn theologie is sprake van moeilijk te doorgronden redeneringen. Met name de relatie tussen vrijheid en genade is een gordiaanse knoop, die Augustinus zelf niet heeft kunnen oplossen.¹¹⁵

Augustinus heeft in feite vanaf zijn bekering geworsteld met de thematiek rond de goddelijke voorkennis, de vrijheid, de genade en de predestinatie.¹¹⁶ De daarmee samenhangende vraag of er onder de genade een ordening mogelijk is, op basis van de menselijke verdienstelijkheid, is door de oude Augustinus met stelligheid ontkennend beantwoord, waar de jonge Augustinus daar nog enige ruimte voorzag.¹¹⁷

De genadeleer is een belangrijke pijler onder het gedachtegoed van Augustinus. Het heil dat de mens in het vooruitzicht is gesteld is een gave, een geschenk van God. De mens kan dit heil niet ten deel vallen op grond van eigen verdiensten. De genade is voor de mens nodig om zowel het goede te kunnen volbrengen als het goede te willen.¹¹⁸ Weis-

¹¹³ Cf. Ibidem, 506, 516, 554, 648-50.

¹¹⁴ Cf Ibidem, 426, 530-31, 643.

¹¹⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 97.

¹¹⁶ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 408, 641.

¹¹⁷ Ibidem, 408.

¹¹⁸ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 78. Weissenberg hanteert de termen *Wesensfreiheit* en *Wahlfreiheit*.

senberg beschrijft de complexe relatie tussen genade en vrijheid.¹¹⁹ Dat Augustinus zelf ook moeite had om de verhouding tussen genade en vrijheid te duiden blijkt uit onder meer uit de Ezau-vraag.¹²⁰ Waarom had Ezau niet de roeping aan de wil van God te gehoorzamen? Het antwoord van Augustinus is dat God de vrijheid van de mens zo waardevol acht dat hij deze niet wil opheffen.

De vervolgvraag wie mag behoren tot het beperkte aantal uitverkorenen dat de genade ten deel valt maakt de gordiaanse knoop nog complexer. Er is een ontwikkeling te zien bij Augustinus over de rol van de *utilitas* in de heilseconomie.¹²¹ De tegenstelling tussen *Heilspartikularimus* en *Heilsuniversalismus*¹²² wordt niet opgelost. Augustinus lijkt in de richting van een particularisme op te schuiven. Er is evenwel ook een aanwijzing dat de oudere Augustinus het idee van een universalisme niet helemaal heeft losgelaten.¹²³ Deze is evenwel niet overtuigend.¹²⁴ De oude Augustinus is trouw gebleven aan de dialectiek van het ordod Denken, maar is opgeschoven in zijn denken over de betekenis van de *utilitas*¹²⁵. Eerder zag Augustinus de *utilitas* als een instrumentele ordening, met een dynamiek in het perspectief van de heilseconomie. Later is hij de ordening van de *utilitas* gaan toespitsen op de relatie tussen de genade, predestinatie en de goddelijke voorken-

¹¹⁹ Ibidem, 78-98.

¹²⁰ Ibidem, 90, met verwijzing naar *Simpl.* 1,2,14.

¹²¹ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 460.

¹²² Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 97.

¹²³ Ibidem, 98. Verwijzing naar *Retr.* I, 10, 2.

¹²⁴ In *Retr.* I, 10, 2 wordt volgens Augustinus de wil bepaald door de voorbereiding van de wil door God. Dat blijft mijns inziens op gespannen voet staan met het idee van de vrije wil van de mens. Het spanningsveld wordt in de *Nalezingen* niet opgelost.

¹²⁵ *De civitate Dei* 11, 17-18, *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 515. De *utilitas* heeft betrekking op het gebruik maken van *contrapospita*, het contrast van tegenover elkaar gestelde dingen om de schoonheid ervan tot uitdrukking te brengen. Zo kan het kwaad gebruikt worden om het goede tot uitdrukking te brengen. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 441. Het gebruik van de slechte wil door God staat volgens Bouton synoniem voor de bestraffing daarvan. Door de slechte wil van mensen ten bate van de goede mensen in te zetten (*bene uti*) wordt deze *usus* een vorm van ordening, de *ordinatio utilitas*.

nis.¹²⁶ Budzik spreekt van een grote schaduw die de predestinatieleer werpt op de vredesleer van Augustinus. Hij wijst op de verhouding tussen het negatieve gewicht van de erfzonde dat zwaarder weegt dan het verlossende vredeswerk van Christus. De schildering van de *pax beatitudinis* van een kleine schare uitverkorenen werkt niet overtuigend.¹²⁷ De predestinatieleer staat volgens Budzik op gespannen voet met de plaats van de verlossing in de vredesordering en de orde van de heilsgeschiedenis.¹²⁸ De ambiguïteit bij Augustinus wekt niet alleen vragen op met betrekking tot de ordening van de vrede, maar ook van de rechtvaardigheid. Augustinus bevestigt enerzijds de absoluteheid van de volmaakte rechtvaardigheid en de gevolgen daarvan voor hen die verdoemd zijn zonder recht om gespaard te worden, maar hij geeft anderzijds geen verklaring of rechtvaardiging voor deze ongelijke behandeling van hen. De regel is gelijke behandeling in gelijke gevallen, de genade maakt daarop een uitzondering. Augustinus gaat niet verder dan de verklaring dat wij hier met een geheime rechtvaardigheid te maken hebben die aan de menselijk maat ontstijgt.¹²⁹

Augustinus grote verdienste is dat hij het kosmologisch ordobegrip van het antieke denken kon vertalen naar een positieve theologie waarin de verbinding tussen de goddelijke orde en de menselijke werkelijkheid werden erkend. De *ordo* werd niet gezien als een metafysisch begrip of een esthetisch ideaal, maar als een verborgen werkelijkheid waarin de wederzijdse relatie tussen God en de mens zich afspeelt.¹³⁰ Die verborgen *ordo* is voor de mens moeilijk te doorgronden omdat de orde van de menselijke aangelegenheden een paradox bevat. Dat is de paradox dat in de gemengde aardse stad de orde en de wanorde een *permixtum* vormen van uitverkorenen en verdoemden, waarin

¹²⁶ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 458-60.

¹²⁷ Budzik, *Doctor Pacis*, 140.

¹²⁸ Ibidem, 388. De strenge toepassing van het platonische idee van een universele orde legt volgens Budzik beperkingen op voor het antropologisch-soteriologische heilsperspectief.

¹²⁹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 421.

¹³⁰ Ibidem, 22-23, 649-51.

niemand weet waartoe hij zelf behoort. De mens leeft in onzekerheid en verwarring. “*Pas d’ordre sans confusion.*”¹³¹

De contradictie tussen het ordod Denken en de predestinatieleer is door Augustinus niet opgelost. Naarmate hij ouder werd ging hij twijfelen of de genade werkt op basis van een rechtvaardige *ordo* en realiseerde zich ten slotte dat de predestinatie uiteindelijk slechts is onder te brengen in een alleen door God zelf te doorgronden *ordo*.¹³²

8 • NADERE BIOGRAFISCHE KANTTEKENINGEN BIJ HET LEVENSWERK VAN AUGUSTINUS

Uit de hiervoor beschreven ontwikkelingen in zijn levensloop blijkt dat er bij het onderzoeken van het gedachtegoed van Augustinus rekening kan worden gehouden met een aantal factoren. Bij de onderzoekers, die in deze studie worden aangehaald, blijken die factoren een verschillende weging te krijgen. Het benadrukken van de levensfase waarin teksten zijn geschreven kan het risico inhouden dat de samenhang met eerdere of latere werken uit het oog wordt verloren. Elke tekst moet in zijn verband worden bekeken, zonder andere contexten te verwaarlozen. In het denken van Augustinus gaat het om de samenhang tussen het geheel en de delen. Zo moet ook zijn oeuvre worden benaderd.

Retoriek en systematiek

Augustinus is een meester in het formuleren van diepe gedachten en inzichten. Hij is vooral in zijn retorische polemieken niet een geduldige, logische en systematische filosoof.¹³³ De geschriften van Augustinus hebben geen systematische, van tevoren ontworpen onderling logische structuur. Dat wil niet zeggen dat Augustinus in zijn intellectuele gedachtenvorming niet consequent heeft vastgehouden aan bepaalde uitgangspunten en redeneerlijnen. Maar zijn denkproces was iteratief,

¹³¹ Citaat: Ibidem, 648.

¹³² Ibidem, 426-29.

¹³³ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. viii.

voortschrijdend. Een goed voorbeeld daarvan is *De Stad van God*, samengesteld uit tweeëntwintig boeken, die met tussenpozen zijn geschreven.¹³⁴ Het was *work in progress*. Zijn voortschrijdend inzicht verwerkte hij volgtijdig. Deane wijst op de methodologische implicaties daarvan voor onderzoekers. *De Stad van God* is voor onderzoekers naar het politieke en sociale gedachtegoed “*both too much and too little*”.¹³⁵

Het oeuvre is geen schervenhoop

Het voorkomen van de fout om Augustinus' gedachtegoed te benaderen als een kunstmatige eenheid kan ertoe leiden dat onderzoekers naar het tegendeel doorslaan. Dat geldt met name voor de gedachten van Augustinus over het politieke en sociale leven. Augustinus schrijft over aangelegenheden die tegenwoordig in het vakgebied van de theologie worden bestudeerd. Hij redeneerde niet als een eigentijds systematisch politiek theoreticus. Dat wil evenwel niet zegen dat zijn opvattingen te vergelijken zijn met willekeurig verspreide brokstukken. Dat is wat Dyson doet. Het gedachtegoed van Augustinus is volgens hem vergelijkbaar met een hoop scherven, die bij elkaar moeten worden gezocht als een aardewerken pot die gevonden wordt op een archeologische zoekplaats. Het bijeenbrengen van die stukken is een bewerkelijke operatie die niet zelden op vermoedens is gebaseerd.¹³⁶ Als de samenhang in het gedachtegoed over het politieke en sociale leven hoofdzakelijk op vermoedens zou zijn gebaseerd zouden hierover geen wetenschappelijk verantwoorde uitspraken kunnen worden gedaan. Wie Augustinus gaat lezen met de bril van een archeoloog vindt wat je mag verwachten: losse scherven. Wie Augustinus leest als filosoof zoekt niet naar scherven, maar naar de verborgen samenhang die schuilgaat in het geheel van alle elementen.

¹³⁴ *De stad van God*. Inleiding bij vertaling Wijdeveld, 16.

¹³⁵ Citaat: Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. vii.

¹³⁶ Dyson, *The pilgrim City*, p. xi.

Het oeuvre ontsluiten als ordinata contextio

Bouton-Touboulic heeft het gedachtegoed van Augustinus zeker niet beschouwd als een hoop potscherven. Zij heeft op een systematische manier getracht zijn gedachtegoed te benaderen vanuit de logica van het ordobeginsel, te beginnen vanuit de scheppingsorde. De schepselelen maken deel uit van een zijns-hiërarchie. De verscheidenheid van ongelijke elementen laten een gevormde eenheid van de totaliteit zien, steeds vanuit een specifieke context. Het weefsel om de elementen kun je benoemen als een *ordinata contextio*. De elementen hoeven niet volmaakt te zijn, terwijl de *ordo* als geheel dat wel is.¹³⁷ De *ordinata contextio* kan ook worden gebruikt om het Augustijns gedachtegoed zelf in beschouwing te nemen. Bouton-Touboulic beschrijft de werking van een dialectisch proces tussen het geloof dat zoekende is en het verstand dat zich bemoeit met het vinden van antwoorden.¹³⁸ De jonge Augustinus meende in *De Ordine* door een *ordo studiorum* toegang te kunnen krijgen tot de schoonheid van de *ordo rerum* in de wereld door een proces van kennis vergaren en door zuivering.¹³⁹ De dialectiek van kennisverwerving kan niet zonder het geloof op basis van de Schrift.¹⁴⁰ De begrippen *ordinata contextio* en *Situative Prägung*¹⁴¹ zijn relevant voor het verloop van mijn onderzoek. Het gedachtegoed van Augustinus wordt zoveel mogelijk geïnterpreteerd vanuit situatoneel geordende contexten. Dat is onder andere van belang bij de vraag of de politieke orde wel of niet van natuurlijke aard is.

¹³⁷ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 89-95.

¹³⁸ Ibidem, 557.

¹³⁹ In de *Nalezingen* (*Retract. I, 3,3*) en *Belijdenissen* (*Confessiones, I, 1*) nuanceert Augustinus zijn opvatting en benadrukt dat de vrije kunsten in dat proces geen wezenlijke rol spelen;

Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p. 559-61, fn283.

¹⁴⁰ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p. 562, fn288, fn289. Verwijzing naar *De doctr. Christ.* II, 39.

¹⁴¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 26.

Relatie tot politiek

Augustinus was goed op de hoogte over politieke en staatkundige zaken. Allereerst omdat hij werkzaam was in het Romeinse bestuursapparaat en daar eigen ervaringen opdeed, maar ook doordat hij kennis had van de Griekse staatsopvatting bij Plato, en de Romeinse staatkundige en geschiedkundige opvattingen bij onder andere Varro, Cato, Cicero, Seneca en Sulla. Van bijzondere betekenis is de invloed van Cicero op Augustinus¹⁴². Hij heeft veel waardering voor de Romeinse staatsman, maar neemt ook afstand. Met name als het de fundering van de rechtvaardigheid voor de *res publica* betreft.

Zijn uitlatingen over politieke kwesties hebben vaak een retorisch en kritisch karakter, zoals over de staat als roversbende¹⁴³ of de aanklacht tegen het Romeins bestuur, dat zich door valse goden liet leiden.¹⁴⁴ Augustinus was kritisch op de rol van de staat als deze geleid werd op basis van hoogmoed, maar realiseerde zich dat er altijd een zekere vorm van staatsgezag noodzakelijk was om een minimale sociale aardse vrede te bewaren.¹⁴⁵ Zonder de bescherming van de staat zou de samenleving door anarchie en burgeroorlogen ten ondergaan. Dat kwam voor hem heel dichtbij toen hij voor zijn persoonlijke veiligheid de staat nodig had als bescherming tegen de bendes van de *Circumcelliones*.¹⁴⁶

¹⁴² *De civitate Dei*, 2, 9; 5, 9; 5, 14; 9, 5; 14, 23; 19, 4; 19, 21; 19, 24; 22, 6. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, pp.100, 240-1, 254-6, 411-12, 661, 942, 973-75, 983, 1135.

Confessiones, 3, 8; *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 64-65.

Geest van, Paul, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*. (Zoetermeer: Uitgeverij Meinema), 2011, 28.

Ruokanen, Miikka, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993), 115, 121.

¹⁴³ *De civitate Dei* 4, 4; *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 188.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 3, 17; 159-60.

¹⁴⁵ *Ibidem* 19, 12; 19, 26; 959-60, p. 985.

¹⁴⁶ Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 56, 103, 105, 111, 121, 125.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 477-478, 495.

Paul van Geest en Vincent Hunink, *Met zachte hand: Augustinus over dwang in kerk en maatschappij [Epistula 185.]* (Budel: Damon 2012), 41-43.

De invloed van Paulus

Van een niet te onderschatten betekenis is de rol van de apostel Paulus op het denken van Augustinus, zeker als het Paulus' opvatting over het aangesteld gezag betreft, zoals tot uitdrukking komt in de brief aan de Romeinen 13.¹⁴⁷ Net als Paulus is Augustinus een Romeins burger en op latere leeftijd bekeerd tot het christendom. In zijn commentaar op de Romeinenbrief blijkt hoezeer Augustinus leunt op de apostel.¹⁴⁸

Augustinus is naar mate hij ouder werd steeds meer gegrepen door zijn vrees voor anarchie en burgeroorlog. Er moet geregeerd worden. De overheid was in zijn ogen veel meer een noodzakelijk kwaad dan een instelling die bijdraagt aan rechtvaardigheid. Deze kritische opvatting van Augustinus is mede ingegeven door zijn afkeer over de wijze van politiek bedrijven in het Romeinse Rijk.¹⁴⁹ De Romeinse staatsgemeenschap is volgens hem sinds de verwoesting van Carthago door en door slecht geworden. De oorspronkelijke voorvaderlijke zeden zijn sindsdien als een bergbeek in verval geraakt.¹⁵⁰ Augustinus levert zijn kritiek op het bestuur niet alleen maar vanuit een moreel oogpunt. Hij relateert die kritiek ook aan zijn inzichten over de effectiviteit van het overheidsbestuur, met name over de schaal en omvang van de staat.¹⁵¹ Augustinus kijkt niet alleen naar de staat vanuit het perspectief van de

¹⁴⁷ Markus, *Saeculum*, 81.

¹⁴⁸ Aurelius Augustinus, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos, Epistolae ad Galatas expositionis liber unus, Epistolae ad Romanos inchoata expositio*. Sancti Aureli Augustini opera (sect. IV pars I). ed. Johannes Divjak. Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky, 1971. (CSEL 84,3-52).

¹⁴⁹ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 115.

¹⁵⁰ *De civitate Dei* 2,19. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 113.

¹⁵¹ *De civitate Dei* 3,10. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 143. Over het rijk dat door zijn omvang onbestuurbaar wordt.

Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 171. Deane verwijst naar deze passage en verbindt hieraan de conclusie dat volgens Augustinus een bescheiden staat, naar gebied en machtsgebruik, beter in de gelegenheid is om de harmonie en vrede te dienen. Dit is opmerkelijk omdat hiermee impliciet wordt aangegeven dat Augustinus weldegelijk positief denkt over een positieve rol van de staat, anders dan de Hobbesiaanse staat die door afschrikking zijn gezag handhaaft. Op p. 235 stelt Deane:

zondeval, maar ook op een realistische, praktische manier. Juist door persoonlijke ervaringen is zijn vertrouwen in de Romeinse overheid zwaar op de proef gesteld. Een gebeurtenis die grote invloed had op het vertrouwen van Augustinus in het Romeins bestuur was de moord op de keizerlijke beampte en goede vriend Marcellinus in 413¹⁵². Augustinus was kritisch op de rol van de overheid, maar onder invloed van de gewelddadigheid rond het Donatistenschisma had hij toch dringende bescherming van de staat nodig.¹⁵³

De politieke orde heeft voor Augustinus een relatieve betekenis. Zij is een tijdelijke orde (*pro tempore rerum temporalis gubernatio*).¹⁵⁴ Ook die tijdelijke orde in de aardse stad is een orde die gerespecteerd moet worden, juist vanwege de orde. Het is een te eenzijdige interpretatie om het gedachtegoed van Augustinus uit te leggen als een politieke filosofie voor de aardse stad. De focus ligt onmiskenbaar op de eschatologische dimensie van de hemelse stad. De politiek is voor Augustinus geen theologisch object van studie.¹⁵⁵ De politiek moet beschreven worden vanuit de realiteit van het *saeculum*.¹⁵⁶ Voor de burgers van de hemelse stad is de eschatologische dimensie nu verenigbaar met een verantwoordelijkheid in de tijdelijke stad van het *saeculum*.¹⁵⁷

Er kan niet geconcludeerd worden dat de politieke werkelijkheid de

“The task of the state, then is to maintain peace by employing its overwhelming powers of coercion to hold in check the warring aspirations of selfish men.”

¹⁵² *De civitate Dei* 1, inleiding; 2,1. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 43, 91. Ruokanen, *Theology of Social Life*, 120.

¹⁵³ Bouton-Touboul, *L'ordre caché*, 619; zie ook fn111

¹⁵⁴ *Ibidem*, 618, met verwijzing in fn107 naar *Expos. quar. propos. ep. ad. Rom.*, 64,72

¹⁵⁵ In-Sub Ahn, *Augustine and Calvin about Church and State: A Comparison*, (Kampen: Drukkerij Van Den Berg, 2003), 137. Ahn zegt: “In this sense, a ‘political theory’ along the lines of Aristotle’s discussion of actual states, and the functions of the state, are absent in Augustine’s work. Nevertheless, it can be argued that on the relations between the two cities we do discover his views about actual states from his observations.”

¹⁵⁶ Markus, *Saeculum*, preface xxi-xxii; p.104. Het begrip *saeculum* is voor deze studie uiterst relevant. Het verwijst volgens Markus naar de historische werkelijkheid van de mensheid in haar aards bestaan, dus naar de dimensie van tijd en ruimte waar alles veranderlijk is en uit de aard der zaak dus niets volmaakt en ook aan lijden onderhevig.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 102.

interesse niet had van de kerkvader en dat hij zich niet in politieke vraagstukken heeft verdiept¹⁵⁸. Augustinus' opvattingen over de politieke ordening zijn niet systematisch en niet consistent. Met name zijn denkbeelden over de gehoorzaamheid aan het gegeven gezag van de overheid, gebaseerd op de Romeinenbrief van Paulus roepen vraagtekens op.¹⁵⁹

Aanvankelijk stond Augustinus dichter bij de antieke traditie dan de joods-christelijke met betrekking tot politieke aangelegenheden. Maar hij ontwikkelde zich door steeds verder accent te leggen op het bijbels begrip van een transcendent koninkrijk, waarin de mens nooit meer dan een *peregrinus* kon zijn. Ook hier zien wij de dialectiek in zijn biografie. Aan het eind van zijn leven begreep hij dat christenen niet in een politiek isolement konden leven en verantwoordelijkheid voor de samenleving moesten nemen.¹⁶⁰ In die ontwikkeling is Augustinus geleidelijk ook de Romeinbrief van Paulus anders gaan interpreteren.¹⁶¹

¹⁵⁸ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 128. Ruokanen is van opvatting dat *De civitate Dei* 19, 21 meer een apologie is om de ware gerechtigheid van het geloof te positioneren t.o.v. het politieke begrip van gerechtigheid bij Cicero. Het is naar zijn opvatting geen verdiepend betoog over de natuur van de politieke orde. Naar mijn mening miskent Ruokanen ten onrechte de betekenis van de aardse vrede en gerechtigheid voor de antropologische dimensie in het gedachtegoed van de kerkvader. Juist in *De civitate Dei* 19 wordt door de vrede-stafel een verbinding gelegd tussen God en de mens en de mens in relatie tot de sociale gemeenschap.

Zie ook:

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 68, 77, 282, 284, 285.

Budzik, *Doctor Pacis*, 255, 265, 269.

Rowan Williams, *Politics and the Soul*. In *A reading of the City of God*, (Milltowns Studies: 1987), p.58. Aangehaald in Bruno, *Political Augustinianism*, p. 256. Volgens Williams is Boek XIX van *De civitate Dei* geen werk over een politieke theorie in de gebruikelijk betekenis, maar geeft het een schets voor een theologische antropologie en een *corporate spirituality*.

Markus, *Saeculum*, 100-104.

¹⁵⁹ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 618. Bouton stelt: "... Il convient d'obéir à la potestas, même quand elle est injuste ou hostile à la vérité, car quel soit le sort qu'elle nous réserve, c'est en quelque sorte 'de son fait' (*ex illa*) que nous serons couronnées devant Dieu ... Tout pouvoir terrestre est permis par Dieu et relevé à ce titre de l'ordre divin à respecter."

¹⁶⁰ Markus, *Saeculum*, 75.

¹⁶¹ *Ibidem*, 76. Markus stelt dat Augustinus dacht het adagium van Paulus over te

9 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Er is een verbinding tussen de jonge Augustinus van *De Ordine* en de oude Augustinus van de vrede-stafel in Boek XIX van de *Stad van God*. Het is een boog die meer dan dertig jaar omspant. Maar het is een spanningsboog. Tussen het jaar 386 en de periode rond 425 is er niet alleen veel veranderd in het leven van Augustinus zelf, maar vooral ook in de wereld om hem heen. Juist toen het Christendom door de Romeinen volledig geaccepteerd leek, kwam de afbrokkeling van het immense imperium in een stroomversnelling. De gebeurtenissen dwongen de christenen in de verdediging. Niet alleen bij de Romeinen die waren gaan twifelen aan hun nieuwe staatsgodsdienst. Ook binnen de kerkelijke gemeenschap werden scheuren zichtbaar, met name door de fanatieke aanhang van de Donatisten. De bisschop van Hippo had een groot aanzien en heeft zich geroepen gevoeld om een antwoord te geven op de lastige vragen van zijn tijd. Dat antwoord kwam in de *De civitate Dei*, zijn *magnus opus*, dat uiteindelijk tweeëntwintig boeken bevatte. De dichotomie van de tweestedenleer is de spanningsboog tussen de volmaakte ordening van de hemelse stad van God, die een volmaakte vrede en gerechtigheid kent, en de gebrekkige orde en wanorde van de aardse stad van de mens. Die aardse stad is zowel Babylon - het contrapunt van het hemelse Jeruzalem - als ook de gezamenlijke verblijfplaats van alle mensen (vromen en niet-vromen) in hun aardse bestaan. In die aardse stad is slechts een relatieve ordening van de vrede en gerechtigheid mogelijk.

De *Stad van God* is geschreven vanuit een eschatologisch perspectief. Voorop staat de bewustwording van de mens om een op God gericht leven te leiden, in afwachting en ter voorbereiding op een leven bij God in het hiernamaals. De relatieve ordening van de menselijke aangelegenheden in de aardse stad is ondergeschikt aan dit perspectief.

moeten nemen dat alle orde van God komt (*Omnis ordo a Deo est*). Paulus schrijft echter: "Er is geen gezag behalve uit God." (Rom.13.:1) Waar hij de term *potestas* had moeten gebruiken sprak hij van *ordo*. Volgens Markus heeft Augustinus dit later in zijn *Nalezingen* bijgesteld.

Augustinus is zich bewust van het gegeven dat de mens niet van brood alleen kan leven, maar ook niet zonder brood. Er is een vorm van sociale vrede nodig die stabiliteit biedt om mensen met elkaar in harmonie te laten samenleven. De geordende eendracht van de hemelse stad kan als inspiratie dienen om in een geest van eendracht te zoeken naar deelgenootschappen, die in staat zijn sociale, politieke en economische structuren op te bouwen waarop een aardse vrede en gerechtigheid kan worden gebaseerd.

In Ordinata Concordia

Het Verlangen Naar de Geordende Eendracht bij

Augustinus

IN dit hoofdstuk wordt de geordende eendracht benaderd vanuit het gedachtegoed van Augustinus. Daarbij zal het begrip *ordo* een centrale plaats krijgen.

De erfenis die Augustinus heeft na gelaten is niet in één enkele categorie onder te brengen. Zijn geniale geest was thuis op vele vakgebieden: de retorica, de theologie, de filosofie, de Bijbelwetenschap, de geschiedenis, de juridische en staatkundige wetenschap, de politiek en het sociale leven, de zielzorg en het innerlijk leven van de mens. Het leven is alleen maar te begrijpen vanuit meer invalshoeken. Dat geldt voor het kunnen begrijpen van de zin van het bestaan van de mens als onderdeel van de schepping en in versterkte mate voor het kunnen doorgronden van de schepping als geheel. De kracht en betekenis van het denken van Augustinus is dat het multidisciplinair is en leidt tot een synthese van voorheen gescheiden denkkaders. Karl Jaspers noemt Augustinus de laatste grootheid van de antieke wereld. Hij rijkt het antieke denken aan voor een nieuwe periode van duizend jaar door het te veranderen en heeft daardoor een bepalende geestelijke invloed op de tijd na hem.¹⁶² Augustinus heeft door zijn gedachtegoed de brug geslagen tussen de traditie van het klassieke denken en de middeleeuwen. Dat deed hij in een tijd van ingrijpende verstoringsen van de in transitie verkerende klassieke beschaving van de Grieken en Romeinen.¹⁶³ Hij

¹⁶² Karl Jaspers, *Plato Augustin Kant: Drei Gründer des Philosophierens*. (München: Piper, 1957), 172.

¹⁶³ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 2.

probeerde in zijn leer twee verschillende wereldbeschouwingen met elkaar te verenigen.¹⁶⁴

I • ALGEMENE KENMERKEN VAN DE *ORDO*

Alvorens in te gaan op het specifieke karakter van het gedachtegoed van Augustinus met betrekking tot de geordende eendracht ga ik in op een tweetal algemene, meer filosofische kenmerken over de samenhang en dialectiek binnen de orde.

De harmonie tussen delen binnen een geheel

Voor Augustinus is een wezenlijk kenmerk van de orde dat zij voortdurend op zoek is naar een evenwicht tussen de verschillende delen. De structuur wordt bepaald door de functionaliteit van de delen binnen een geheel. Elk deel draagt bij tot de ordening vanuit zijn functie, plaats, positie, maat en getal.¹⁶⁵ In de dialoog *De ordine* maakt Augustinus de vergelijking met een steen. Om een steen een steen te laten worden moeten al zijn delen, zijn hele natuur tot een eenheid verdicht worden. Als de delen van de eenheid worden los gemaakt houdt het op te bestaan in zijn wezen.¹⁶⁶ De ordening wordt gestuurd door de *lex aeterna* die de schepselen doet streven naar eenheid en harmonie. Deze eenheid is een elementair grondbeginsel van alle Zijn.¹⁶⁷ Door de harmonie en symmetrie ontstaat een bepaalde schoonheid. Die schoonheid is het gevolg van een contrast van de tegenover elkaar geplaatste dingen.¹⁶⁸

Augustinus neemt stelling tegen hen die geen oog hebben voor de schone ordening van de schepping die door de goedheid van God is tot stand gekomen, waarin de kracht werkt om de dingen op hun eigen plaats en in hun eigen natuur te tonen.¹⁶⁹ Door het niet zien van de

¹⁶⁴ Budzik, *Doctor Pacis*, 14.

¹⁶⁵ *De civitate Dei* 5,11. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 247. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 59.

¹⁶⁶ *De ordine*, 2, 48. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 109.

¹⁶⁷ (Budzik 1988), 38-39.

¹⁶⁸ *De civitate Dei* 11, 17. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 517.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 11, 22; 22, 24. pp. 52, 1182.

schoonheid van de ordening ziet men het verborgen nut van de dingen niet.¹⁷⁰

Het niet kunnen zien van de schoonheid verklaart Augustinus vanuit de sterfelijke toestand van de mens waardoor hij is ingewezen in de orde van de voorbijgaande dingen en daardoor niet bij machte is het geheel waar te nemen.¹⁷¹ De relatie tussen eenheid en schoonheid komt ook aan de orde in Augustinus' commentaar op Genesis.¹⁷²

Uit het feit dat Augustinus op verschillende plaatsen van zijn geschriften consequent vasthoudt aan het verbinden van harmonie en eenheid, de dynamiserende rol van tegengestelde contrasten en het waarderen van de schoonheid hiervan, geeft aan hoe belangrijk dit thema is binnen de filosofie van hem. Toch zijn er onderzoekers die de betekenis van harmonie en schoonheid relativeren.¹⁷³ Deze benadrukken dat de samenleving tot anarchie zou vervallen als er geen repressieve dwangmaatregelen zijn om de desintegrerende krachten van zelfzucht, hebzucht en machtswellust te beteugelen.

Overigens heeft Augustinus in de *Retractiones*¹⁷⁴ afstand genomen zijn jeugdige opvattingen over schoonheid.¹⁷⁵ De schoonheid van de geordende eenheid is geen artistieke schoonheid, maar een filosofisch uitgangspunt. De kern van dit uitgangspunt is het inzicht dat er niets gebeurt en niets ontstaat dat niet door een of andere oorzaak is voortgebracht of in beweging gezet. Die oorzaken staan niet los van elkaar. Alles wat bestaat is in het geordend geheel van oorzaken opgenomen.

¹⁷⁰ Ibidem 11,22. p.521-523.

¹⁷¹ Ibidem, 12,4, p. 546.

¹⁷² *Gn.Litt* 3,24 aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, p.65, fn242.

¹⁷³ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 98-99. Volgens Deane heeft Augustinus de termen harmonie en vrede vooral bedoeld als typering van de *ordo* van hemelse de stad van God en voor de situatie in het aardse uitsluitend gereserveerd voor de pelgrimerende burgers van de stad van God.

Dyson, *The pilgrim City*, 72.

¹⁷⁴ *Retr.* 1,1,11,5, aangehaald door Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, p. 351-52, fn11.

¹⁷⁵ Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 351.

Het begrip schoonheid is bij de kerkvader verbonden aan harmonie en eenvoud om de diepere achtergronden van de waarheid te laten zien.¹⁷⁶

Dat geordend geheel noemt Augustinus de orde (*ordo*). Hij heeft dan wel afstand genomen van het antieke schoonheidsideaal, zijn denklijn over de *ordo is* constant gebleven.¹⁷⁷ Niets in de wereld kan buiten de *ordo* om gebeuren.¹⁷⁸ Augustinus heeft zijn filosofisch concept ontleend aan het neoplatonisme. Hij heeft dit uitgewerkt en van een eigen stempel voorzien. Daarvoor heeft hij alle vooronderstellingen opnieuw overdacht en doordacht, mede onder invloed van de gebeurtenissen en de cultuur van zijn tijd.¹⁷⁹ Het filosofisch gedachtegoed van Augustinus kan niet doorgrond worden zonder het begrip *ordo* te kennen.¹⁸⁰ Tijdens zijn verblijf op het landgoed Cassiacum heeft de jonge Augustinus een filosofisch concept ontwikkeld dat hij drie decennia later in Boek XIX hoofdstuk 13 van de *Stad van God* als basis gebruikt voor de geordende eendracht en de vrede tafel.¹⁸¹

De betekenis van de filosofie van Augustinus voor politiek, economie en samenleving ligt in de dynamiek van de orde die leidt tot een geordende eendracht, met name voor de relatieve vrede en gerechtigheid.

¹⁷⁶ Aurelius Augustinus, *Goed onderwijs: Christendom voor beginners* [*De catechizandis rudibus*]. Ingeleid, bezorgd en vertaald door Vincent Hunink en Hans van Reisen. 4^e gew.ed. (Budel: Damon, 2018). De cat. rud.10. Vertaling p. 57. De kerkvader zegt: “Maar op de oorzaken moeten we ook niet op zo’n manier ingaan dat we de loop van de vertelling verlaten....De waarheid van de diepere achtergronden moet zijn als het goud waarop een rij edelstenen is vastgezet: de harmonie van het sieraard mag niet verstoord worden doordat het goud teveel opvalt.”

¹⁷⁷ Cf. Bouton-Touboullic, *L’ordre caché*, 638-39.

¹⁷⁸ *De ordine*, 1, 10. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 28-29.

¹⁷⁹ Bouton-Touboullic, *L’ordre caché*. 25.

¹⁸⁰ Ibidem, 21-25.

¹⁸¹ *De civitate Dei* 19, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 961. De kerkvader zegt: “De orde is de rangschikking van gelijke en ongelijke dingen waardoor elk van hen zijn eigen plaats krijgt toebedeeld.”

De dialectiek van eenheid en verscheidenheid als kracht voor de geordende eendracht

De verscheidenheid van ongelijke elementen in de zijns-hiërarchie van de orde laat een dialectisch gevormde eenheid van de totaliteit zien. De elementen maken deel uit van een specifieke context.¹⁸² Elk deel van dat weefsel heeft zijn eigen context en vormt een keten van verbindingen tussen de delen. Het ensemble van alle elementen heeft een harmonie en schoonheid. Daardoor is de *ordo* synoniem aan de schoonheid. De elementen hoeven niet volmaakt te zijn, terwijl de *ordo* als geheel dat wel is. Doordat in het weefsel inferieure en superieure elementen naast elkaar bestaan is de onderlinge vergelijking van de delen mogelijk, waardoor juist de perceptie van het geheel zichtbaar wordt.¹⁸³ In *De Ordine* vergelijkt Augustinus de orde met een mozaïekvloer. Iemand die zich laat afleiden door het enkele steentje dat verkeerd ligt zou de kunstenaar kunnen verwijten dat hij geen verstand heeft van orde en compositie.¹⁸⁴ Zo iemand mist het bevattingsvermogen om het geheel te kunnen overzien. Hij struikelt over een ondergeschikt detail en mist daardoor de schoonheid van het geheel. De geordende eendracht laat ruimte voor het onvolmaakte. Augustinus heeft deze gedachte geleidelijk ontwikkeld. Het schoonheidsideaal van de perfectie bij de Manicheeërs heeft hij verlaten, mede onder invloed van Ambrosius.¹⁸⁵ Zijn studie van de Bijbelse verhalen deed hem beseffen dat de ware schoonheid niet in de gaafheid van de dingen zit, maar vooral in de

¹⁸² Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 89, 91-92. Het weefsel om de elementen beschrijft Bouton met het begrip *ordinata contextio*.

Ibidem, 98-99. Het aanpassingsvermogen in de *ordinata contextio* wordt het *aptum* genoemd ter onderscheiding van de *ipsa corpora* in de metafoor van het schoeisel.

¹⁸³ Ibidem, 92, 94-95.

¹⁸⁴ *De ordine*, 1,2. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 21.

¹⁸⁵ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 101-102. De visie van de latere Augustinus is volgens Bouton gebaseerd op een exegese van Genesis 1,31 "En God zag dat het heel goed was". Zij verwijst naar *De Gen. C. Manich.* I, 21, 32; 29, 43.

Zie ook: *Confessiones*, 7, 17. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 145. "Wanneer elk goed element uit iets wegvalt, houdt dat ding op te bestaan. Maar blijft er iets goeds over dat niet meer aan bederf onderhevig is, dan is het er beter van geworden."

harmonie waarin zij zich kunnen aanpassen aan het doel van een groter geheel¹⁸⁶. De orde wordt dus bepaald door de dynamiek van de elementen. Het is niet een statische structuur waar de elementen in een vooropgesteld schema ingepast worden. Augustinus wijkt hiermee af van bijvoorbeeld het ordebegrip bij Aristoteles. Bij Aristoteles is het geheel anterior aan het deel. Het voortschrijdend denken gebeurt op basis van een serie gevolgtrekkingen. Iets nieuws ontstaat uit een vooronderstelling op basis van een redenering die eraan vooraf.¹⁸⁷ De anterieure logica van de orde bij Aristoteles verschilt met de dialectische logica bij Augustinus waarbij sprake is van een wederzijdse afhankelijkheid van geheel en delen. Dit verschil is wezenlijk en bepalend voor het filosofisch gedachtegoed van Augustinus. Voor Aristoteles is de orde is een eendimensionaal begrip. Er is een vooraf bepaalde structuur waarin elk element zijn vooraf bepaalde plaats krijgt in een ruimte. Bij Augustinus is de orde van de delen niet onmiddellijk bepaald door een definitieve plaatsing van de delen. Behalve de dimensie van de plaats (ruimte) wordt de orde ook bepaald door ontwikkelingen in de tijd. De *ordo* is bij Augustinus een tweedimensionaal begrip dat wordt bepaald door de dynamiek van tijd en ruimte.¹⁸⁸

2 • DE KERN VAN HET ORDODENKEN VAN AUGUSTINUS: DE *ORDO* ALS DE LIEFDE

De orde van God is groter dan de mens. Het is de orde van de liefde. Door de *ordo amoris* ontstaat er een nabijheid tussen God en de mens. Augustinus heeft in zijn geschriften meermaals een uitspraak van Johannes aangehaald.¹⁸⁹ Liefde is de essentie van Gods wezen. God heeft

¹⁸⁶ *Confessiones*, 4, 20. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 87. “En daar komt nog de schoonheid bij van het op elkaar afgestemd zijn. Zo past een lidmaat bij het lichaam als geheel, een schoen bij de voet, enzovoort.”

¹⁸⁷ Hans Joachim, Störig *Geschiedenis van de filosofie*, deel 1. (Utrecht: Het Spectrum, 1970), 171.

¹⁸⁸ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 104, 106-107, 270.

De ordine, 2, 51. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 113.

¹⁸⁹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 180. Verwijst onder meer naar *ep. Io.tr* 7,4; *ep* 140, 45; *serm.* 21,2.

de scheppingsdaad verricht uit liefde. Dit is het kernpunt in het denken over God bij Augustinus:

“Geliefde broeders en zusters, laten wij elkaar liefhebben, want de liefde komt uit God voort. Wie niet lief heeft kent God niet. Ieder die lief heeft is uit God geboren en kent God. Wie niet lief heeft kent God niet, want God is liefde.” (1Joh4, 7-8)¹⁹⁰

De mens als imago Dei

Men kan de ordening die de Schepper volgens Augustinus bedoeld heeft dan ook interpreteren als een *ordo amoris*¹⁹¹. God ordent in de liefde.¹⁹² Het heil van de mens is afhankelijk van zijn afkomst uit het wezen van God. Augustinus volgde de Bijbelse traditie om de mens te zien als een schepsel naar het evenbeeld van God.¹⁹³ De schepping van de mens is door God bedoeld als een evenbeeld van God zelf. Als *imago Dei* heeft de mens de onvoorwaardelijke liefde van God gekregen.¹⁹⁴

De plaats van de mens in de scheppingsorde is een andere dan die van de dierenwereld. In de dierenwereld zijn twee soorten, de solitaire en de gemeenschapszoekende. Beide soorten heeft de Schepper niet uit één enkel dier laten voortkomen, maar Hij heeft er meer tegelijk van laten ontstaan. “Met de mens deed Hij anders. Hij schiep hem met een natuur die zo te zeggen het midden hield tussen de engelen en de dieren...De mens heeft God als één, enig wezen geschapen, maar zeker niet met de bedoeling dat hij aan zichzelf overgelaten, alleen zou blijven, zonder menselijke gemeenschap.”¹⁹⁵ Het menselijk geslacht heeft maar

¹⁹⁰ De Bijbel, *De nieuwe Bijbelvertaling met Deuterocanonieke boeken*. (’s Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2004), p. 1671

¹⁹¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 62.

¹⁹² *De civitate Dei* 15, 22. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 717. Augustinus verwijst naar *Hooglied* 2,4 (fn108).

¹⁹³ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 184-5.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 180-184.

¹⁹⁵ *De civitate Dei* 12,22. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 575.

één mens als beginpunt. God wilde hiermee de mensen laten beseffen “hoe aangenaam Hem in de veelheid de eenheid is.”¹⁹⁶ De Schepper heeft de mens bedoeld als een onderdeel van de gemeenschap, waarin mensen niet alleen door de gelijkheid van hun natuur met elkaar zijn verbonden, maar tevens door de genegenheid die hun verwantschap meebracht.¹⁹⁷ De mens is door God geschapen als een uniek persoon, die met andere unieke personen op basis van verwantschap eendrachtig verbonden is in een gemeenschap.

Het dubbel liefdesgebod

Voor Augustinus is het door Christus gegeven dubbel liefdesgebod de belangrijkste richtlijn voor de mens¹⁹⁸: “Heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw verstand. Dat is het grootste en eerste gebod. Het tweede is daaraan gelijk: heb uw naaste lief als uzelf.”¹⁹⁹

Er is een verticale en een horizontale ordening van de liefde. De eerste wordt door Augustinus gezien als een *ordo praecipendi*, die de voorwaarden schept voor de naastenliefde. In die voorwaardenscheppende *ordo* staat de liefde tot God voorop. De horizontaal gerichte liefde is een *ordo faciendi* (de orde van het volbrengen) en daarin gaat de naastenliefde voorop.²⁰⁰ De liefde tot God en de naastenliefde zijn in het liefdesgebod naast elkaar gesteld. Het is een tweevoudig gebod. Maar de liefde zelf is één.²⁰¹

Deane legt een verbinding tussen de mens als natuurlijk sociaal wezen en de noodzaak om normen of regels in te stellen om de onderlinge

¹⁹⁶ Ibidem, 12, 23. p. 576.

¹⁹⁷ Ibidem, 12,22. p. 576.

Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 79. Deane spreekt over de waarde van: ..”the unity of society and the bond of concord. ..In any case, whether men love or hate their fellows, it is impossible for any man to avoid human society”.

¹⁹⁸ *De civitate Dei* 10,3. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 442.

¹⁹⁹ *De nieuwe Bijbelvertaling*, Mattheus 22,37.

²⁰⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 203. Verwijst naar *Io. ev.tr.* 17,8.

²⁰¹ Ibidem, 203. Verwijst naar *serm.* 265,9)

relaties in goede banen te leiden. Deze normen of regels zijn volgens hem terug te vinden in de essentie van de christelijke ethiek, zoals verwoord in het dubbel liefdesgebod.²⁰²

De naastenliefde beperkt zich niet tot christenen onder elkaar. Augustinus zegt: "God let er namelijk niet op aan wie men geeft, maar met welke gezindheid men geeft."²⁰³ In diezelfde context legt hij de relatie tussen de naastenliefden en de waarachtigheid om de rechtvaardigheid te dienen. De daden van barmhartigheid zijn niet bedoeld om een vergunning tot kwaad te kopen, om te kunnen blijven volharden in zonde. Het gaat om waarachtigheid. Deze is in de relatie tot de naaste voor Augustinus van grote betekenis, zowel in het publieke domein als in de privésfeer. Dit komt ook tot uitdrukking in het *Praeceptum*.²⁰⁴

Verbindingen van bijstand als voorwaarde voor de geordende eendracht

In de relatie tussen God en de mens is de verbinding van bijstand een bestaansvoorwaarde. Zij maakt deel uit van de natuurlijke scheppingsorde. Zonder de nabijheid en bijstand van God is de mens niet in staat zijn goede wil te gebruiken.²⁰⁵ Al in het paradijs was de mens volledig op Gods bijstand aangewezen.²⁰⁶ God verleent zijn bijstand in een tweezijdige relatie. De ontvanger van die bijstand moet er ook voor open staan. God hoeft de mens daarvoor niet zoeken. Hij helpt de mens hem te willen vinden, ook als deze zich heeft afgewend.²⁰⁷ In de verbinding van bijstand tussen God en de mens speelt de Heilige Geest

²⁰² Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 79-80. De sociale natuur is bij Deane geen aanleiding om nadruk te leggen op de horizontaal gerichte liefde. Hij benadrukt eerder het getendeel.

²⁰³ *De civitate Dei* 21, 27. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1118.

²⁰⁴ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 50.

²⁰⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 45. Verwijst naar *De civitate Dei* 14, 26.

²⁰⁶ *De civitate Dei* 14, 26. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 667. De kerkvader zegt: "Zolang de mens dus in het paradijs wilde wat God had bevolen, leefde hij zoals hij wilde. Hij leefde er in de genieting van God, de Goede, door wie hij ook goed was."

²⁰⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 60. Weissenberg wijst op de rol van

een belangrijke rol. Weissenberg wijst op de *cooperari* van genade en vrijheid. De goede wil van mensen wordt ondersteund door de genade. De Geest van God die ons leidt is de bijstand in ons handelen.²⁰⁸ Het begrip van de verbindingen van bijstand hanteert Augustinus ook als een ordeningsbegrip dat duidt op de betekenis van de geordende eendracht in de theologie van de kerkvader. Door allerlei verbindingen van bijstand worden de ledenmaten van het lichaam van Christus geordend naar de maat van eenieder tot de volheid van het gehele.²⁰⁹

Bouton wijst op de betekenis van de genade als vorm van bijstand om zich te bevrijden van de wanorde. De mens kan niet alleen steunen op de rede, maar is afhankelijk van de dialectiek tussen de rede en de naastenliefde. Door de naastenliefde komt de mens in verbinding met God. In de orde in het leven heeft de mens naast de rede ook een spirituele verbinding nodig met God en met een verborgen eschatologische orde. De mens is niet in staat om zonder hulp van God die verbinding aan te gaan met deze verborgen orde.²¹⁰ Bouton doet hier een uiterst belangrijke constatering. Zij geeft aan dat er een wisselwerking is tussen de verschillende vormen van verbindingen van bijstand. Tussen deze verbindingen voltrekt zich een dialectiek in een verborgen orde. Door het dubbel liefdesgebod zijn de verbindingen van bijstand onderling verweven.²¹¹ De dynamiek van de *conversio* is voor de mens een voorwaarde om in dit aardse leven in verbinding met de *ordo* van God te blijven.²¹² Door zich bewust te zijn van de aanwezigheid van Gods orde

het geweten in de blijvende verbinding met God; p. 254, idem over de betekenis van het gebed.

²⁰⁸ Ibidem, p. 92-93. Verwijzing naar *serm.* 156, 11; *ep.Io.tr.* 4,7.

²⁰⁹ *De civitate Dei* 12, 18. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1166.

²¹⁰ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 642.

²¹¹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 643. Door de wisselwerking van de Godsliefde (*ordo dilectionis*) en de naastenliefde (*ordo caritatis*) en de werking van de Heilige Geest ontstaat volgens Bouton een relatio tussen God en de mens; De relatie tussen God en de mens vertaalt zich ook in de menselijke gemeenschap.

²¹² Ibidem, 523-24, 549, 645. Voorbeelden van *conversio*:

De civitate Dei, 11, 28. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 532. De kerkvader zegt: "In onszelf moeten wij zijn beeld bezien en evenals de jongste zoon uit het

en zijn ziel daarnaar te richten krijgt de mens ook de kennis daarvan en ontwikkelt hij ook liefde voor die orde.²¹³

Een relatie werkt pas als er betrokkenheid is in twee richtingen. Dat geldt zeker voor betrekkingen tussen de mensen in hun gemeenschap. De verbindingen tussen de mensen onderling worden bepaald door de naastenliefde en de onderlinge vrede. Augustinus verwijst naar de begrippen *benevolentia*, *concordia* en *consensio*.²¹⁴ De naastenliefde heeft een universeel karakter en sluit niemand uit.²¹⁵ Deze vorm van bijstand aan de naaste vormt de basis voor de menselijke vrede en geordende eendracht.²¹⁶ De gulden regel om niemand kwaad te doen en iedereen naar vermogen te helpen is de grondslag voor alle menselijke verbindingen en omvat dus ook de plicht tot onderlinge bijstand. De verbindingen tussen mensen zijn niet vrijblijvend.²¹⁷ De echte liefde moet dus zichtbaar worden in de gezindheid en de deugden van de mens.

In de *Stad van God* gaat Augustinus op verschillende plaatsen in op de relatie tussen het gebod tot liefde en de deugden. De moeder en

evangelie weer tot onszelf komen en opstaan en terugkeren naar Hem van wie wij ons door de zonde hadden verwijderd.”

Confessiones, 5,2. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 94-95. De kerkvader zegt: “Ze kunnen dus maar beter omkeren en u gaan zoeken, want dat zij hun schepper verlaten betekent niet dat u uw schepsel in de steek laat. Ze hoeven zich maar om te keren en daar bent al, in hun hart...”.

Confessiones, 8, 8-9. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 159. De kerkvader zegt: “U gaat nooit bij ons weg, maar wat kan het ons een moeite kosten weer bij u terug te komen! Ja, Heer, doe iets, maak me wakker en roep me terug, steek me in brand en trek me mee...”.

²¹³ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 532-533.

²¹⁴ Budzik, *Doctor Pacis*, 376. Verwijst naar *De sermone Domini in monte*, 1,11.

²¹⁵ Ibidem, 69. Budzik beschrijft hoe het *diligere proximo* door vertaald wordt naar de *consulere proximo*: “...dem Mitmenschen in Rat und Tat beistehen, um ihn zur Gottesliebe hinzuführen”.

²¹⁶ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965. Budzik, *Doctor Pacis*, 69.

²¹⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 60. De ethische basisregels voor de menselijke relaties zijn, volgens Weissenberg *bleibend eingepägt, ihm Herzen eingeschrieben*.

behoeder van alle deugden noemt Augustinus de gehoorzaamheid.²¹⁸ Het voorschrift om niet van de verboden vrucht te eten was in principe eenvoudig na te komen. Er was maar één spijz verboden, voor de rest was er overvloed. Ook was het een eenvoudig voorschrift dat gemakkelijk was te onthouden. Daarom is de ongehoorzaamheid des te zwaarder aan te rekenen. De ondeugd is dat mensen te veel behagen in zichzelf vinden en door hoogmoed hun eigen beginsel worden. De deugd wordt beoefend door in gehoorzaamheid verbonden te blijven met het hoogste.²¹⁹ Augustinus volgt de tekst van het Hooglied over de rechte orde van de liefde. De deugd kan alleen bestaan in deze orde. Degene die deze orde verstoort, door het maaksel te beminnen in plaats van de Maker, kan geen goed leven leiden.²²⁰ De ware deugd komt alleen voort uit vanuit de ordening van de liefde.²²¹ Dit geldt met name ook voor de zogenaamde kardinale deugden, die pas in de liefdesordening hun *Waarhaftigheid*²²² krijgen. In de *Stad van God* neemt Augustinus²²³ scherp afstand van de Stoïcijnen die de kardinale deugden van de voorzichtigheid, rechtvaardigheid, dapperheid en matigheid dienstbaar maken aan het lichamelijke genot als hoogste goed.

3 • FACETTEN IN HET ORDODENKEN BIJ AUGUSTINUS

Er is verwantschap tussen Augustinus en Plato in hun ordefilosofie.

²¹⁸ *De civitate Dei* 14, 12. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 647.

²¹⁹ *Ibidem*, 14, 13. p. 648-649.

²²⁰ *Ibidem*, 15, 22. p. 717.

²²¹ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 80-81.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 198.

²²² Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 198. In deze passage verwijst auteur wel o.a. naar *De civitate Dei* 3, 3 en 15, 22, maar niet naar 5, 20.

De civitate Dei 10, 3; 15, 22; 5, 20. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 441-43, 717; 268 “...Hij echter die uit echte vroomheid tegenover God, die hij lief heeft ...”.

²²³ *De civitate Dei* 5, 20. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, pp. 267-268, 216, fn70. Augustinus omschrijft het genot als: “...een nuffige koningin [die], op een troon zit, terwijl de deugden haar onderdanige dienaressen zijn ...”. De scherpe toonzetting en woordkeuze geven aan hoe belangrijk het voor Augustinus is een scheidslijn te markeren tussen zijn deugdenleer en die van de antieke filosofen.

Door de *ordo amoris* en de relatie tussen de schepper en de mens zijn beide filosofieën evenwel fundamenteel verschillend. De verschillpunten hebben onder meer betrekking op het cyclisch-kosmologisch, respectievelijk het lineair karakter van de orde, de betekenis van het noodlot, de ordening van tijd en eeuwigheid en de plaats van de mens in de hiërarchie van de universele orde. Verschillend zijn ook hun ideeën over de rol van de politiek in de ordening van menselijke aangelegenheden en de maakbaarheid van de samenleving.

De relatie tussen de mens en de Schepper in een lineaire heilsgeschiedenis

Een belangrijk kenmerk in het gedachtegoed van de kerkvader is de menselijke nabijheid in het ordobegrip. Plato staat in de traditie van de Griekse denkwijze van een ruimtelijk-kosmologisch ordobegrip.²²⁴ De ondergeschiktheid van de mens aan het hoogste goed leidt in een oneindige kosmos tot een grote afstand. Er is geen persoonlijke band tussen de mens en zijn Schepper. Bij Plato en zijn volgelingen is de mens deel van een kosmisch universum, dat zijn eigen wetmatigheden kent, bijvoorbeeld in de baan van de planeten. Die wetmatigheden hebben een cyclisch karakter. Die cyclische ordening van de geschiedenis past niet in het lineaire proces van de heilsgeschiedenis die God volgens Augustinus in gang heeft gezet.²²⁵ Zijn opvatting over de aard van de heilsgeschiedenis heeft hij ontleend aan de Bijbel. Door zijn contacten met Ambrosius is Augustinus de Bijbel gaan lezen vanuit het perspectief van de heilsgeschiedenis van de mensheid vanaf het begin van de schepping²²⁶. Een elementair verschilpunt met het neoplatonisme is de verhouding van de menselijke wereld tot de tijd.²²⁷ De lineariteit

²²⁴ P.J.J van Geest, *Ordo (lemma)*. In *Augustinus -Lexikon*, door K.-H. Chelius, A. Grote (ed.) C. Mayer,. (Basel-Berlin: Schwabe Verlag, 2014) 374-379.

²²⁵ *De civitate Dei* 12, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 560-561. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 494. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 423.

²²⁶ *Confessiones*, 6, 6. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 115.

²²⁷ *De civitate Dei* 11, 5. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 500-502. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 502-4.

van de tijd is bij Augustinus belangrijk voor het kunnen duiden van de menselijke geschiedenis, die van generatie op generatie doorgaat in de heilsgeschiedenis. Dit inzicht is bij Augustinus geleidelijk gegroeid.²²⁸

De ordening van tijd en eeuwigheid

Voor Augustinus was de ordening van de tijd in de relatie tot de eeuwigheid een belangrijke kwestie.²²⁹ In zijn gedachtegang speelt de gelijktijdige schepping van de aarde met de schepping van de tijd een cruciale rol. Volgens de kerkvader heeft de redenering afgedaan dat: “...er niets zonder einde in de tijd kan bestaan tenzij wat geen begin in de tijd heeft gehad. Wij hebben immers ontdekt dat de gelukzaligheid van de ziel, hoewel ze een begin in de tijd heeft gehad, geen einde in de tijd zal hebben.”²³⁰ Het inzicht dat de eeuwigheid van de menselijke ziel – dus buiten de orde van de tijd - mogelijk is, ondanks het feit dat de mens in de orde van de tijd geschapen is, levert een perspectief op dat in het antieke denken onmogelijk was.²³¹ Dit is een bevrijdend perspectief voor de mens. Het is een perspectief van hoop, in tegenstelling tot het eindeloze gevangen zitten in de tredmolen van een kosmische ordening.²³² De mens blijft in de gedachtegang van Augustinus bij God zijn eigen individualiteit behouden. De mens is geen anonieme

²²⁸ *Confessiones*, 3, 13-17. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 68-72. Hier blijkt dat de Platonische denkbeelden steeds verder in de schaduw komen te staan van de Bijbelse traditie als beoordelingskader.

²²⁹ *De civitate Dei*, 11, 6. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 502. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 494.

²³⁰ *De civitate Dei*, 11,4. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 499, 1226, fn12. De kerkvader zegt: “Nu zijn er wel mensen die, al erkennen ze dat de wereld door God is geschapen, haar toch geen begin naar de tijd, maar alleen een begin naar haar schepping toeschrijven, zodat ze altijd al geschapen zou zijn, op een manier een manier overigens die amper te begrijpen valt.”

²³¹ *De civitate Dei*, 10, 30-31. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 487-8. De Platonici wilden volgens Augustinus niet geloven dat een ziel met God mede-eeuwig kan zijn als de mens pas is geschapen in de tijd.

²³² *De civitate Dei* 12, 14-15.. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 560. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 494.

speelbal van de cyclische wetten van de kosmos, maar een door God gewild persoon met een eigen identiteit in de lineariteit van de tijd.

De antropologie in de waardenhiërarchie van de universele orde

Het mensbeeld van Augustinus binnen de goddelijke scheppingsorde heeft tot consequentie dat het begrip van de *ordo universitatis* van de Platonici door hem op een radicaal andere wijze geïdentificeerd moest worden.²³³ Het universum is volgens Augustinus een **getrapte waardenhiërarchie**²³⁴ (Stufenreich in de woorden van Budzik)²³⁵ met een kenmerkende dynamiek tussen eenheid en verscheidenheid. Binnen die waardenhiërarchie heeft de mens een speciale positie. De mens kan zich in vrijheid tot duidelijker van de geschapen wereld maken. Hij moet ervoor open staan om de voor de schepping karakteristieke *Tendenz zum Sein*²³⁶ waar te nemen door zijn inkeer tot God. Door de dynamiek tussen het geheel en de afzonderlijke delen is er in de universele orde bij Augustinus ruimte voor de identiteit van elk mens.²³⁷ De *ordo universitatis* is dus niet alleen een kosmisch verschijnsel. Het is een waardenhiërarchie waarvan de hogere lagen deel uitmaken van het rijk der zedelijkheid. Van de sterfelijke wezens is alleen de mens tot zedelijk handelen in staat. Om die reden neemt de mens binnen de universele orde een bijzondere plaats in.²³⁸ Bijzonder is dat de **gelaagdheid in de waardenhiërarchie wel de natuurlijke rangorde bepaalt, maar niet per se ook de waardering**. Door de wet der gerechtigheid speelt ook het gewicht van de wil en de liefde een rol. Goede mensen krijgen meer waardering dan slechte engelen.²³⁹

²³³ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 202, 209-10.

²³⁴ *De civitate Dei* 11, 16. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 515-6.

²³⁵ Budzik, *Doctor Pacis*, 36.

²³⁶ Ibidem, 36. Verwijst naar J. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*. (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1962), 113.

²³⁷ Budzik, *Doctor Pacis*, 37.

²³⁸ Ibidem, 39. Verwijst naar Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, 358.

²³⁹ *De civitate Dei* 11,16 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 516.

Het geloof in de voorzienigheid

Augustinus was radicaal in zijn afwijzing van het noodlot als verklaring voor bepaalde gebeurtenissen. Het is voor de mens moeilijk om zijn plaats in de heilsgeschiedenis te kunnen duiden. Er is een orde van voorbijgaande dingen.²⁴⁰ De dingen in de dagelijkse werkelijkheid kunnen verwarrend zijn en het zicht wegnemen om door te dringen in de *ordo* van Gods schepping.²⁴¹ De voorzienigheid van de schepper is voor de mens moeilijk te onderkennen en hij heeft daarom het geloof nodig.²⁴² Augustinus wijst het *fatum* af als verklaring van voor de mens onbegrijpelijke kwesties en onderscheid zich daardoor van het antieke denken.²⁴³ Het verstand, de rede heeft het geloof nodig om door te dringen tot de verborgen orde in het menselijk bestaan.²⁴⁴ Er wordt door Augustinus daarom ook anders gedacht over de betekenis van het lijden dan de Stoïcijnen, Epicuristen en neoplatonische filosofen.²⁴⁵ Bij Augustinus is het lijden betekenisvol²⁴⁶ en kan het kwaad door God gebruikt worden om het goede te bereiken.²⁴⁷

²⁴⁰ Ibidem, 12, 4; p. 546.

²⁴¹ Ibidem, 21, 5; p. 1073.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 521-522.

²⁴² Cf. Ibidem, 229-230.

²⁴³ *De civitate Dei*, 4, 18-19; 5, 6-8; 5, 9. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 204-5, 235-239, 240-1.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 229-230.

²⁴⁴ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 315, 516-17, 554.

²⁴⁵ *De civitate Dei* 14,8; 21, 13-14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 637, 1089-91.

Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 66.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 213,

²⁴⁶ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 7. Deane benadrukt dat het aardse leven een pelgrimage is op weg naar de hemelse stad. In de klassieke opvatting, van met name de Grieken, gaat het niet om het hiernamaals maar om het bevorderen van het goede leven in het aardse bestaan en de burgers zo op te voeden dat zij goede en deugdzaame burgers worden.

²⁴⁷ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 431.

De civitate Dei 14, 26. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 669.

De vrije wil en de verantwoordelijkheid van de mens

Een van de belangrijkste verworvenheden van de filosofie van Augustinus is het benoemen van de vrije wil. Augustinus neemt stelling tegen de antieke opvatting over de lotsbestemming van de mens door een *fatum* dat bepaald wordt door de standen van de gesternten.²⁴⁸ De antwoorden van de astrologen zijn gebaseerd op de ingevingen van boze geesten. Augustinus verwerpt op een radicale wijze dat de lotsbestemmingen worden bepaald door de gesternten.²⁴⁹ De vrije wil hoort bij een superieure ontologische waardigheid van het wezen dat deze bezit. De mens is geschapen naar Gods beeld en dus vrij. Deze waardigheid is zo bijzonder dat de mens de mogelijkheid heeft te zondigen door verkeerde keuzes te maken.²⁵⁰ In de natuur van de scheppingsorde heeft de eerste mens het vermogen gehad om niet te zondigen (*posse non peccare*). De mens had het vermogen om te kunnen kiezen. De vrije wil hoort bij de eerste mens. Het is de zijnstoestand van de mens in het aardse paradijs. Deze onderscheidt zich van het hemels zijn waarin de mens in een toestand is van niet kunnen zondigen (*peccare non posse*). Door het verkeerd gebruik van de vrije wil heeft de mens de toestand van het paradijs moeten verlaten. Hij verkeerd sindsdien in een situatie waarin hij niet in staat is om niet te zondigen (*non posse non peccare*).²⁵¹

Augustinus heeft geworsteld met het spanningsveld tussen het idee van de vrije wil en zijn genadeleer.²⁵² Een prangende vraag is waarom God de menselijke vrije wil heeft mogelijk gemaakt als Hij wist dat dat de mensen tot kwaad zouden vervallen? Waarom heeft God het kwaad dan niet verhinderd? Het antwoord van de kerkvader wordt gegeven

De catechizandis rudibus, 30. *Goed onderwijs*. Vertaling V. Hunink, H.van Reisen, 92.

²⁴⁸ *De civitate Dei* 5, 1-9. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 229-245.

²⁴⁹ *Ibidem*, 5,7. p. 238.

Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 395.

²⁵⁰ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 433. Verwijzing naar *De lib.arb.* III 5, 14-15.

²⁵¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 59, 87.

²⁵² Markus, *Saeculum*, p. x. Verwijzing naar *De praedest. Sanct.* 4.8; *Retract.* II. I.I.

in de context van de *utilitas*²⁵³. Er is altijd een menselijke wil in het spel. Ook al is het de wil van de ene mens die een ander mens zijn wil oplegt.²⁵⁴ Het is de opdracht voor de mens om zijn vrije wil goed te gebruiken.

De vrije wil stelt de mens in staat om verantwoordelijkheid voor de wereld om hem heen al dan niet te nemen. Er is een relatie tussen de vrije wil en verantwoordelijkheid.²⁵⁵

Augustinus wijst expliciet op de verantwoordelijkheid die de mens heeft voor de geordende eendracht en de vrede onder de mensen.²⁵⁶ Budzik brengt de vrije wil in verband met de positie van de mens in de *Hierarchie des Seins*.²⁵⁷ Doordat de mens met verstand én een vrije wil is toegerust heeft hij de mogelijkheid om de goddelijke ordening te erkennen en haar vrij te verwerkelijken "...indem er sich selbst ord-

²⁵³ *De civitate Dei* 14, 27. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 670. De kerkvader zegt: "Wie immers zou durven geloven of zeggen, dat God niet bij machte was geweest om te zorgen dat noch de engel noch de mens was gevallen? Hij heeft er echter de voorkeur aan gegeven dit niet aan hun macht te onttrekken en aldus te laten zien, hoeveel kwaad hun hoogmoed en hoeveel goed zijn genade teweeg kon brengen." Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, p. 419. Weissenberg zegt: "Nicht nur die Guten, auch die Bösen weiß Gott also gut zu gebrauchen ... beispielsweise dadurch, daß "er sich ihre gerechte Züchtigung dienstbar zum Heil der anderen, die er durch dieses Mittel retten will". Verwijst naar: *De civitate Dei* 14, 27; *Gn.litt* XI 6, 11.

²⁵⁴ *De civitate Dei* 5, 10. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 246.

²⁵⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 345-7, 349, 402, 448-9, 500.

²⁵⁶ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 106.

Markus, *Saeculum*, p.ix-x; pp. 102, 167, 172.

Bouton-Touboul, *L'ordre caché*, 262, 375.

Anders; Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 137. Deane maakt geen verwijzing naar de verantwoordelijkheid voor de geordende eendracht. De verantwoordelijkheid van de Christen moet vooral betrekking hebben op de ware gerechtigheid die gebaseerd is op Gods wet. Zijn verwijzing naar *De civitate Dei* 20, 2 en 22, 22 zonder te releveren aan *De civitate Dei* 19 is voor kritiek vatbaar. Deze hoofdstukken gaan over het eschatologisch perspectief en doen geen afbreuk aan de positieve betekenis voor de geordende eendracht in de aardse stad.

De civitate Dei 20, 2; 22, 22. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 992.

²⁵⁷ Budzik, *Doctor Pacis*, 40-41.

net, sich in die Gemeinschaft einordnet und durch Erkenntnis und Liebe zur Ruhe der sittlichen Gemeinschaft in Gott gelangt”.²⁵⁸ De mens heeft vanuit de ontologie van het ordodenken een morele verantwoordelijkheid om als redelijk wezen met een vrije wil positie te kiezen en zijn verantwoordelijkheid te nemen. Deze verantwoordelijkheid betreft ook de *Einordnung* in de gemeenschap.

De innerlijke en uiterlijke vrede als voorwaarde van de geordende eendracht

De ordening van de liefde ontstaat door een harmonische samenvoeging van de elementen van de ziel. Die harmonie is de basis voor een innerlijke vrede. De ordening van de liefde vindt plaats in de ziel en wordt ondersteund door de rede. De innerlijke vrede in de ziel is een voorwaarde om de uiterlijke vrede in de wereld te kunnen dienen.²⁵⁹ Augustinus legt het primaat bij de gerichtheid op God en de eeuwige vrede in het hiernamaals, maar hij beseft dat het voor het menselijk bestaan op aarde nodig is om zorg te dragen voor de uiterlijke vrede in de wereld. De uiterlijke, politieke vrede moet onderscheiden worden van de vrede in het hart van de mensen. De ware vrede is de innerlijke vrede als heilsgave door Christus verkregen en het gevolg van het samenwerken tussen genade en de menselijke vrije wil. Dat wil niet zeggen dat de uiterlijke vrede niet belangrijk is. Zij is nodig voor de stabiliteit van de maatschappelijke ordening.²⁶⁰ Voor de verantwoordelijke bestuurders legt hij de lat hoog. Elke vorm van heerszucht of verlangen naar roem is een smet op de innerlijke vrede die nodig is om de gemeenschap te kunnen dienen.²⁶¹ Hij citeert Mattheüs 23,26:²⁶² “Spoel eerst de

²⁵⁸ Citaat: Ibidem, 40. Budzik verwijst naar F. Reiter, *Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus*. (Wien: Diss., 1974), 25.

²⁵⁹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 596-8.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 77.

²⁶⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 113.

²⁶¹ *De civitate Dei* 14, 28 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 670.

²⁶² Ibidem, 10, 25.; p. 474. “De kerkvader zegt: “Reinigt de binnenkant, dan zal ook de buitenkant rein zijn”.

binnenkant van de beker om, dan wordt de buitenkant vanzelf ook schoon.²⁶³

De ordening in de gemeenschap is niet mogelijk als de mens als persoon niet in balans is. De mens moet ook met zichzelf in vrede zijn. De mens kan zijn verantwoordelijkheid in relatie tot anderen pas waarmaken als hij integer is. Integriteit moet zijn gebaseerd op heelheid (*integritas*). De innerlijke vrede van de mens is niet los te zien van zijn lichamelijke gesteldheid. De heelheid waar Augustinus over spreekt is die van heel de mens, geestelijk en lichamenlijk. Er moet ook een geordende eendracht *in* de mens zijn. Lichaam en geest moeten met elkaar in balans zijn.²⁶⁴ De innerlijke vrede van de mens is niet alleen van belang om de uiterlijke vrede met anderen aan te gaan, maar ook om het innerlijk licht in de Goddelijke ziel waar te nemen. De echte goede werken kunnen pas verricht worden als ‘het oog van het hart’ is zuiver gemaakt om dit innerlijk licht te kunnen waarnemen.²⁶⁵

Het inzicht dat de innerlijke wereld van de ziel op een positieve manier verbonden kan worden met de sociale orde, waarvan de mens tijdens zijn pelgrimstocht op aarde deel uitmaakt, is wezenlijk voor het beschouwen van de opvattingen van Augustinus over orde, vrede en gerechtigheid. Het biedt een opening om te belichten onder welke voorwaarden Augustinus een sociaal en politiek engagement van christenen en niet-christenen wenselijk en noodzakelijk acht. Augustinus verwijst regelmatig naar de zaligsprekingen in de *Bergrede* van Jezus (Matheüs 5)²⁶⁶, waarmee Hij een beroep doet op het maatschappelijk engagement van de gelovigen in de wereld. In zijn verhandeling over de *Bergrede* maakt hij onder meer opmerkingen over het integer handelen²⁶⁷ en over de voorziening in eerste levensbehoeften voor de

²⁶³ *De nieuwe Bijbelvertaling*.

²⁶⁴ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 124-8.

²⁶⁵ *De sermone Domini in monte*, 2, 76. *Verhandeling over de bergrede*. Vertaling, L. Wenneker, H. van Reisen, 181-2.

²⁶⁶ Budzik, *Doctor Pacis*, 368, fn394.

²⁶⁷ *De sermone Domini in monte*, 2, 45. *Verhandeling over de bergrede*. Vertaling, L. Wenneker, H. van Reisen, 156-7.

mensen.²⁶⁸ Augustinus doet een oproep om ons door een *actio bonum* tijdens het aardse leven voor te bereiden op de eeuwig actieve rust.²⁶⁹ Door de verbinding van het innerlijk en sociaal leven van de mens kan ook de uiterlijke vrede worden bevorderd.²⁷⁰ In de literatuur krijgt het sociaal engagement van de *actio bonum*, dat een zeker optimisme veronderstelt over de omstandigheden waaronder de aardse pelgrimstocht kan worden volgehouden, niet bij alle onderzoekers dezelfde aandacht.²⁷¹ De voorwaarde die Augustinus stelt aan het sociaal handelen is dat het plaats vindt vanuit een goede bedoeling vanuit een zuiver hart.²⁷² De persoonlijke integriteit is essentieel voor de geordende eendracht.²⁷³

De relatie tussen vrede en gerechtigheid in de geordende eendracht

De begrippen *ordo*, vrede en gerechtigheid hebben een onderling sterke verwantschap. Die verwantschap geldt niet alleen voor de volmaakte vrede en gerechtigheid in de *ordo* van de goddelijke liefde. De *ordo amoris* werkt ook door in de heilsgeschiedenis.²⁷⁴ Het gaat echter te

²⁶⁸ Ibidem, 2, 49-58; p. 159-68.

²⁶⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 369. Verwijst naar *En.Ps* 114, 6. De kerkvader zegt: “Neque enim sicut in ista vita somni requies nos reparat actionem; sed actio bona perdit ad semper vigilantem quietem.”

²⁷⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 77-78; 246-7.

²⁷¹ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 47, 61. Deane legt het accent op de zondeval en niet op de kansen van een uiterlijke vrede in de aardse stad. In de uiterlijke wereld ligt de nadruk op het onder controle houden van de zondige mens door hem ontzag in te boezemen. Deane [p. 99] ziet Augustinus als een voorloper van Hobbes. In een wereld waar iedereen oorlog voert tegen de ander is geen plaats voor een positieve *actio bono*.

²⁷² *De sermone Domini in monte*, 2, 46 *Verhandeling over de bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen. 157-158. “...als de instelling van uw hart waarmee u doet wat u doet en waarvan u zich bewust bent al wordt vertroebeld en verblind raakt door de begeerte naar aardse en tijdelijke zaken, hoeveel te meer is dan de daad zelf, waarvan het resultaat onzeker is, vertroebeld en duister.”

²⁷³ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 126-127.

²⁷⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 62-63. Verwijst naar *De civitate Dei* 19, 13 en 19, 21.

ver om te veronderstellen dat de begrippen zelfs synoniem zijn, zoals Weissenberg beweert. Het is van belang om de ontologische duiding van de samenhang tussen de *ordo*, vrede en gerechtigheid te onderscheiden van de heilseconomische.²⁷⁵ Dat de gerechtigheid de vrede dient en omgekeerd is niet vanzelfsprekend een ontologische relatie. Augustinus benoemt wel de ontologische samenhang tussen de *ordo* en de vrede, maar niet voor de gerechtigheid. De verwantschap tussen de hemelse vrede en de aardse vrede is wezenlijk anders dan die tussen de hemelse gerechtigheid en de aardse gerechtigheid.²⁷⁶ De *ordo* en de vrede omvatten de gehele werkelijkheid van al het zijnde. Deze werkelijkheid bestaat ook in de innerlijke vrede van de mens.²⁷⁷ Budzik stelt dat in de vredesleer van Augustinus de mens in het brandpunt staat binnen deze werkelijkheid. Deze werkelijkheid heeft een dynamisch karakter. De *tranquilitas ordinis* is geen status quo, maar wordt gekenmerkt door de dynamiek van de orde.²⁷⁸ Deze dynamiek voor de geordende rust geldt ook voor de relatieve vrede en is kenmerkend voor de aardse treden in de opbouw van de vrede tafel.²⁷⁹ De ontologische

²⁷⁵ Weissenberg maakt dit onderscheid onvoldoende scherp. De *ordo* en de vrede zijn ontologisch wel synoniem. In *De civitate Dei* 19, 13 wordt de vrede gelijkgesteld aan de geordende eendracht. In *De civitate Dei* 19, 21 wordt de aardse rechtvaardigheid specifiek geduid op basis van het nut en de dienstbaarheid, dus de *utilitas*. Weissenberg spreekt evenwel van *Synonymität der Begriffe*. Deze geldt mijns inziens slechts voor de *ordo amoris* en de vrede, niet voor de gerechtigheid.

²⁷⁶ Cf. Ruokanen, *Theology of Social Life*, 75.

²⁷⁷ De innerlijke vrede van de mens komt voort uit de vrede van God. De uiterlijke vrede in de wereld is een relatieve vrede. Deze correspondeert met de relatieve gerechtigheid in de wereld. Er is geen corresponderend begrip van een innerlijke gerechtigheid die in verbinding staat met de hemelse gerechtigheid. De vrede is in wezen de ordening van zijn zelf, de gerechtigheid het gevolg van een ordening. Zie:

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 22-23, 113, 130, 177.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 596, 604-6, 648.

Budzik, *Doctor Pacis*, 176, 368, 379.

²⁷⁸ Budzik, *Doctor Pacis*, 80-81. Verwijzing naar Reiter, *Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus*, 43.

²⁷⁹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 604.

verwantschap tussen de orde en de vrede is voor deze studie met name relevant omdat deze ook doorwerkt naar de politieke orde.²⁸⁰

De wijze waarop de gerechtigheid bij Augustinus moet worden geïdentificeerd in de dynamiek van de geordende vrede is complex, ook al omdat de kerkvader zelf niet eenduidig is. De gerechtigheid heeft twee hoedanigheden, het is een deugd en een wijze van ordening. Augustinus definieert gerechtigheid als “de deugd waardoor aan ieder het zijne wordt toegedeeld.”²⁸¹ Voor die deugd gebruikt hij ook de term rechtvaardigheid.²⁸² Er is strikt genomen sprake van een soort rechtvaardige ordening van de natuur. Deze ontstaat niet uit de hemelse orde van de gerechtigheid, maar uit de beoefening van de deugd van de rechtvaardigheid. De mens is tot die deugd in staat, omdat in de mens zelf een rechtvaardige ordening van de natuur tot stand komt. Daarvoor geldt de voorwaarde dat aan ieder het zijne wordt gegeven. Wie rechtvaardig behandeld wordt is gemotiveerd om zelf ook rechtvaardig te zijn. Voor die motivatie is een vorm van innerlijke rust en vrede nodig. Zonder de innerlijke vrede komt de rechtvaardigheid niet tot stand. Die innerlijke vrede moet leven in de ziel van de mens en gaat vooraf aan het vermogen om rechtvaardig te kunnen handelen. Door Ruokanen²⁸³ wordt het belang van de aardse gerechtigheid bij Augustinus sterk gerelativeerd. Maar die aardse gerechtigheid is onlosmakelijk verbonden met een

²⁸⁰ Ibidem, 603. Bouton stelt : “L’ordre politique est ainsi conçu dans le prolongement de l’ordre ontologique, grâce à la notion de paix qui définit les relations entre divers éléments d’un tout.”

²⁸¹ *De civitate Dei* 19, 21 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 975.

²⁸² Ibidem, 19, 4; p. 944. De kerkvader zegt: “Wat de rechtvaardigheid betreft, wier taak het is aan ieder het zijne te geven – waardoor in de mens zelf een soort rechtvaardige ordening van de natuur tot stand komt, zodat de ziel zich aan God onderwerpt en het vlees aan de ziel en dientengevolge zowel de ziel als het vlees zich aan God onderwerpen – die deugd laat toch wel duidelijk zien, dat zij met dat werk veeleer nog moeizaam bezig is dan dat zij in de voltooiing van dat werk reeds haar rust heeft gevonden.”

²⁸³ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 129-130. In de opvatting van auteur heeft Augustinus in *De Stad van God* nergens gereleveerd aan een politiek concept van rechtvaardigheid, anders dan in de negatieve context van de staat als roverbende in *De civitate Dei* 4, 4.

deugdelijk leven van de mens als integer persoon. De samenleving is rechtvaardig als de mensen weten dat de opdracht tot rechtvaardigheid van God komt.²⁸⁴ De relatieve gerechtigheid en de zorg voor de toekomst van de samenleving staan in het licht van de gerechtigheid in de toekomst bij God.²⁸⁵ Op dit thema zal nader worden ingegaan in hoofdstuk 9 over de kritiek van Augustinus op de rechtvaardigheid in de *res publica* van Cicero.

4 • HET DENKEN OVER GOD EN DE IMPLICATIES VOOR DE GEORDENDE EENDRACHT

De zondeval van de eerste mens en de gevolgen daarvan voor de hele mensheid nemen een belangrijke plaats in bij het denken over God door Augustinus. Het overtreden van het voorschrift om niet van de boom van de kennis te eten wordt door Augustinus opgevat als een verstoring van de goddelijke orde. Er is evenwel geen onherstelbare breuk tussen God en de mens. De vertoornde God toont zich barmhartig. Maar Gods genade valt niet iedereen ten deel.

*Erfzonde en ordo: de psychologie van de gevallen mens*²⁸⁶

Het eten van de boom van de kennis is een verstoring van de natuurlijke heilsordening.²⁸⁷ Deze inbreuk op de natuurlijke orde van de Schepper kan niet door de mens zelf ongedaan gemaakt worden. Daarvoor is hij aangewezen op de Gods genade en barmhartigheid. Maar hoe gaan barmhartigheid en Gods toorn samen? Voor de studie naar de geordende eendracht is het van belang om te beschrijven op welke wijze de

²⁸⁴ *Confessiones*, 3, 17. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 72.

²⁸⁵ Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 615. Verwijzing naar *De lib. arb* I, 15, 32. Het eschatologische karakter van de hemelse stad geeft volgens Bouton paradoxaler wijs een legitimatie van de orde van de aardse stad. De gehoorzaamheid aan de tijdelijke wet van de politieke instituties staat in het licht van deze indirecte verbinding met het eschatologische karakter van de hemelse stad. Die fundamentele *correspondance* volgt uit het gegeven van een zekere *ordo*.

²⁸⁶ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 39.

²⁸⁷ *De natura Boni*, 35, aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, p. 109, fn140.

erfzonde de verhouding tussen de *ordo* en de vrije wil beïnvloedt. Is de oorspronkelijke *ordo* van de schepping bewaard gebleven of is in de heilsgeschiedenis een heel andere orde ontstaan?²⁸⁸

Het buiten de *ordo* treden ziet Augustinus als een afkeer van God. Adam heeft zichzelf als mens beschadigd en de straf van God over zichzelf afgeroepen. De erfzonde is wezenlijk een aantasting van het zijn van de mens. De *ordo* is immers ontologisch.²⁸⁹ Zolang de mens in het paradijs wilde wat God had bevolen kon de mens vrij zijn gang gaan.²⁹⁰ De versterking van de paradijselijke vrede is een gevolg van de mateloze zelfoverschatting van de mens als redelijk wezen en de trots waarmee de goddelijke orde op zijn kop werd gezet.²⁹¹ De mens heeft gerebelleerd tegen God en heeft zich daarmee in een oorlogstoestand gebracht.²⁹² De mens heeft het onheil en de onvrede zelf veroorzaakt.²⁹³ De versterking van Gods ordening kan niet zonder gevolgen blijven. Augustinus noemt de argumenten waarom een rechtvaardige straf van de Schepper niet achterwege kon blijven. Door het hoogmoedig overtreden van een eenvoudig voorschrift werd de mens door Gods rechtvaardigheid aan zichzelf overgelaten.²⁹⁴

De overtreding van de mens tegen het gebod van de gehoorzaamheid heeft evenwel de rechte orde van de dingen niet verstoord. Maar de natuurlijke integriteit van de mens om zijn goede wil op een goede manier te gebruiken is aangetast.²⁹⁵ Doordat de mens uit vrije wil is ingaan tegen de natuurlijke orde kwam er een verwijdering tussen God

²⁸⁸ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 26.

²⁸⁹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 60, 65.

²⁹⁰ *De civitate Dei* 14, 26. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 667.

²⁹¹ *Ibidem*, 14, 13; p. 649. Het zich verheffen is namelijk al neergeworpen worden. Budzik, *Doctor Pacis*, 107.

²⁹² *Enarrationes in Psalmos*, 75, 4. De kerkvader zegt: "Sic vindicatur in rebellem adversus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo". Aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, p. 109, fn141.

²⁹³ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 64.

²⁹⁴ *De civitate Dei* 14, 15. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 650-651.

²⁹⁵ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 354. Door de zonde is de *status naturae* veranderd. De *natura vitiosa* van de toestand van mens na de zonde neemt de plaats in van de integriteit van de perfecte natuur die God heeft ingericht bij de schepping.

en de mens. Die scheiding leidt bij de mens tot het onvermogen van de menselijke natuur om het goede te doen. De mens is niet meer in staat om terug te veranderen naar zijn oorspronkelijke vrijheid. Dat kan alleen door de genade.²⁹⁶ De hoogmoed en menselijke begeertes (*concupiscentiae*) leiden tot de zonden van hebzucht, koppigheid, eerzucht, heerszucht en wraaklust²⁹⁷. Voor Deane leidt de verbinding tussen de erfzonde en het onvermogen om uit het vrije wil het goede te doen tot een “psychologie van de gevallen mens”.²⁹⁸ Dyson legt een relatie tussen de erfzonde en de noodzaak voor het creëren van politieke en sociale instituties.²⁹⁹ Verderop in hoofdstuk 3 over de vredestafel merk ik op dat deze conclusie eenzijdig is, omdat zij geen rekening houdt met de natuurlijke noodzaak om arrangementen te organiseren voor het besturen van een goed geordende stad. De politieke instituties dienen de relatieve vrede en rechtvaardigheid. Ook al is door de erfzonde de oorspronkelijke natuurlijke integriteit aangetast, de mens blijft zijn sociale natuur behouden.³⁰⁰

De complexe relatie tussen genade en vrijheid

In Boek XXI, hoofdstuk 12 van de *Stad van God* is een pessimistische toonzetting bij Augustinus herkenbaar. De hele massa van het menselijk geslacht is veroordeeld vanwege de eerste bedrijver van het kwaad. Met hem wordt het in hem gewortelde nageslacht gestraft, “...met het gevolg dat van deze rechtvaardige en verdiende straf niemand bevrijd wordt, tenzij door een barmhartige en onverdiende genade; het menselijk geslacht wordt daardoor op een zodanige manier verdeeld, dat in sommigen het vermogen van de barmhartige genade wordt getoond, in anderen dat van een rechtvaardige vergelding”.³⁰¹ Het uitgangs-

²⁹⁶ Ibidem, 356.

²⁹⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 51.

Budzik, *Doctor Pacis*, 112-15.

²⁹⁸ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 39-77.

²⁹⁹ Dyson, *The pilgrim City*, 4-5.

³⁰⁰ *De civitate Dei* 15, 16 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 703.

³⁰¹ Ibidem, 21, 12; pp. 1088-9.

punt *sola gratia* betekent een “Ablehnung eines jeden autonomen Verdienstes des Menschen”.³⁰² De genade is niet het resultaat van een inspanning tot beloning door de mens. Enige relativisering bij deze stelling wordt aangebracht door Weissenberg.³⁰³ Ook al volgt men de nuancering van Weissenberg, dan nog blijft overeind dat Augustinus gezegd heeft dat ook de goede wil van de mens uit Gods genade is ontvangen.³⁰⁴ Bovendien neemt Augustinus steeds twijfel weg als hij een formulering gebruikt die enige openheid laat voor eigen verdienste.³⁰⁵ Wie zijn eigen gerechtigheid wil nastreven valt buiten de genade.

De vraag dringt zich op waarom God de mens de ruimte geeft om zelfstandig zijn eigen bewegingen te laten maken³⁰⁶, maar die bewegingen de mens niet tot de genade brengen. Wat is de vrije wil waard als die toch niets oplevert? Om de vraag zo te formuleren is evenwel te triviaal. De ordening van alle oorzaken is voor Augustinus een belangrijk uitgangspunt.³⁰⁷ Niet alle oorzaken zijn echter het gevolg van een noodzakelijkheid. Dat geldt ook voor de menselijke wil.³⁰⁸ De goddelijke voorkennis en de wil zijn niet onverenigbaar. De wil wordt opgevat als een autonoom element dat deel uitmaakt van de oorzaken. De menselijke wil als niet noodzakelijke oorzaak blijft onderworpen

³⁰² Citaat: Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 81-82.

³⁰³ Ibidem, 82-83. Weissenberg stelt dat er ruimte is voor interpretaties waarin een rol is voor de persoonlijke verantwoordelijkheid en de persoonlijke wil van de mens voor zijn verlossing. De extreme uitspraken van Augustinus moeten wij begrijpen van uit een groter geheel van strijdbare uitspraken waarin hij als zielzorger en polemist bewust contrapunten heeft neergezet in het theologisch en pastoraal debat

³⁰⁴ *Retr.*I, 9,6. Aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 82.

³⁰⁵ *De civitate Dei* 22, 22. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1175-6. Zie ook: 21, 24; pp.1106-7..

³⁰⁶ Cf *De civitate Dei* 7, 30. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 350. De kerkvader zegt: “God bestuurt al zijn schepselen zó dat Hij hen ook zelf hun eigen bewegingen laat beginnen en verrichten. Want al kunnen zij zonder hem niets zijn, ze zijn toch niet wat Hij is.”

³⁰⁷ *De ordine*, 1, 15. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 33.

³⁰⁸ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 38. De wil is een oorzaak die niet onderworpen is aan de necessitas.

aan hem die de beweger van alle oorzaken is. Het vermogen tot verwerkelijkheid van de wil komt van God.³⁰⁹

Om de verhouding tussen genade en vrijheid te doorgronden wordt ook het onderscheid tussen *Wesensfreiheit* en *Wahlfreiheit* gehanteerd. De *Wesensfreiheit* heeft betrekking op de vrijheid om het goede te doen, te volbrengen. De *Wahlfreiheit* om het goede te willen.³¹⁰ De mens heeft door de zondeval wel de vrijheid behouden om te kunnen kiezen tussen goed en kwaad, maar de vrijheid die mensen in staat stelt ook het goede te volbrengen blijft afhankelijk is van Gods genade.³¹¹ De mens kan van goede wil zijn, maar dat is onvoldoende. Hij moet ook het vermogen hebben die goede wil te volbrengen. Dat vermogen krijgt hij alleen door Gods genade en niet door eigen verdienste. Echte vrijheid is dus pas mogelijk binnen de genade. Wie niet deelachtig is in Gods genade is dus niet in staat om het goede te volbrengen. Deane volgt een soortgelijke redenering.³¹² Het is van belang om goed te onderscheiden wat wordt bedoeld met “de vrijheid van de wil”, een vrijheid om te kunnen kiezen tussen goed en kwaad of een vrijheid om ook daadwerkelijk het goede te kunnen doen. Deze laatste vrijheid ontbreekt volledig bij de gevallen mens.³¹³

³⁰⁹ *De civitate Dei* 5, 10. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 246.

³¹⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 83-84. “Durch den Verlust der Gottesnähe und heilsnotwendigen Gnade und somit des rechten Verhältnisses zwischen Seele und Gott ... hat der Mensch zwar nicht die Freiheit eingebüßt, das Gute zu wollen, wohl aber diejenige, es auch zu vollbringen...”

³¹¹ *Ibidem*, 85. Verwijzing naar Helmut Hoping, *Freiheit im Widerspruch: Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*. (Innsbruck-Wien: Innsbrucker theologische Studien, 1990), 23, 26.

Cf. Bouton-Touboulis, *L'ordre caché*, 387, 391.

³¹² Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 25. Auteur stelt dat Augustinus zijn lezers in verwarring brengt door de termen vrijheid en vrije wil op een niet samenhangende wijze te gebruiken. Echte vrijheid in de klassieke betekenis – vrijheid van keuze plus de vrijheid om goed of kwaad te doen – heeft alleen maar bestaan in de korte periode van het aardse paradijs.

³¹³ *Ibidem*, 25. Deane stelt: “Not the ability to choose between good and evil, but the will to do good, the will not to sin, taking pleasure in righteousness”.

De complexe relatie tussen genade en de straffende barmhartigheid

Door de erfzonde is de nabijheid tot God verloren gegaan. Maar door het heilswerk van Christus wordt de vervreemding die tussen God en de mens ontstond (door de schuld van de mens) omgekeerd³¹⁴. De hoogmoed van de mens wordt beantwoord door de deemoed van God zelf door zijn menswording. De verloren *Gottesnähe* en de verstrooide mensheid wordt door de heilzame een-makende band van de heilige Geest hersteld.³¹⁵ Als straf voor de zondeval is een einde gekomen aan de paradijselijke toestand waarin de mens verkeerde. De mens moest door zijn sterfelijkheid de dood onder ogen zien. Door de komst van de Verlosser komt er een wonderbaarlijke genade die de straf voor de zonde dienstbaar maakt aan de gerechtigheid.³¹⁶ De straf die van generatie op generatie overgaat krijgt door de genade een ander perspectief.³¹⁷ Door zijn zwakheid komt de mens in een *occultus poenarum ordo* terecht.³¹⁸ De individuele zonde van de mens wordt bestraft in de straforde. Bij de *voluntarius corruptio* hoort een *poenalis corruptio*.³¹⁹ De ordening van de straf is gericht op de natuurlijke rechtvaardigheid.³²⁰ De bestraffing van het kwaad is relevant voor de *ordo* als geheel.³²¹

De bestraffing van het kwaad heeft een ruimere functie dan alleen het

³¹⁴ Dyson, *The pilgrim City*, 9.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 366. Over de onomkeerbaarheid van de oerzonde. De straforde volstrekt zich als een opgelegde erfenis van de ene generatie op de andere, en niet alleen op het individuele niveau. Het is een proces waarin geen ommekeer mogelijk is.

³¹⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 75-76.

³¹⁶ *De civitate Dei* 13, 4. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 587.

³¹⁷ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 358-359. De uitwerking van de oerzonde voor de *massa damnata* en voor de afzonderlijke individuen is paradoxaal binnen een orde die deze twee verschijnselen verbindt. Elke zonde die in de tegenwoordigheid van het nu wordt gedaan is een herinnering aan de eerste zonde, waarvan zij ook de pijn ondergaat.

³¹⁸ *Ibidem*, 356-7.

³¹⁹ *Ibidem*, 328.

³²⁰ *Ibidem*, 336.

³²¹ *Ibidem*, 329, 331.

dienen van de gerechtigheid. Zij heeft ook een pedagogische functie. De straf voor de zonden is niet alleen *gerecht* maar ook *gericht*, namelijk op de verbetering van de zondaar en de terugkeer naar God.³²² De bestraffing is volgens Augustinus niet een vorm van een koude op wraakgerichte onbarmhartigheid, maar in tegendeel een doorschijnen van Gods barmhartigheid. Straf en genade, straf en barmhartigheid kunnen voor de zondaar een en hetzelfde zijn.³²³ De kerkvader gebruikt de term boos uit barmhartigheid.³²⁴ De straffende barmhartigheid is niet alleen van betekenis voor de bestrafte zondaar, maar werkt door in de *ordo* als geheel.³²⁵ De pedagogische functie van de bestraffing van het kwaad is van belang tot nut van de goede mens. Het kwaad wordt ingezet als een *pédagogie divine*.³²⁶ De anderen worden gecorrigeerd door het voorbeeld van het zien van de gevolgen van het kwaad. Het kwaad maakt geen deel uit van Gods orde. God gebruikt het kwaad als nut voor allen in de *ordinatio utilitas*.³²⁷ Hij is, in de woorden van de kerkvader, de “volstrekt rechtvaardige ordenaar der slechte wilsbewegingen”.³²⁸

De complexe relatie tussen de predestinatieleer en de geordende eendracht

De opvattingen van Augustinus over de erfzonde en de genade voor een groep uitverkorenen leiden tot de leer van de predestinatie.³²⁹ Naarmate Augustinus ouder wordt betwijfelt hij of de genade werkt op basis van een rechtvaardige orde. Hij realiseert zich ten slotte dat de

³²² Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 70.

³²³ Ibidem, 71.

³²⁴ *Confessiones*, 2, 4. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 52.

³²⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 75.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 329, 331.

³²⁶ Bouton-Touboulic, 437.

³²⁷ Ibidem, 441. Over de *ordinatio utilitas* Door de slechte wil van mensen ten nutte van de goede mensen in te zetten (*bene uti*) wordt deze *usus* een vorm van ordening. De permanente aanwezigheid van de zonde in het verloop van de tijd heeft vooral een functie als *exercitatio*: het in beroering brengen van anderen.

³²⁸ *De civitate Dei* 11, 17. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld p. 516.

³²⁹ Dyson, *The pilgrim City*, 8.

predestinatie uiteindelijk slechts is onder te brengen in een alleen door God zelf te doorgronden *ordo*.³³⁰ God zelf bepaalt wie in aanmerking komt om de goede dingen te volbrengen.³³¹ Een deel van de mensen is door God voorbestemd om het goede te volbrengen en een ander deel niet. Het gaat zelfs maar om een kleine minderheid van de mensheid die gered zal worden en bestemd voor het eeuwige leven.³³² Dit roept enkele principiële vragen op over de barmhartigheid en de rechtvaardigheid van God. Op welke gronden komt de mens in aanmerking van de genade als de vrije wil om het goede te doen geen bepalende factor is? Als God bestemt welke groep van mensen het vermogen heeft dat wel te doen, hoe rechtvaardig en barmhartig is dat dan ten opzichte van de mensen die ervoor kiezen dat wel te willen, maar dat niet kunnen door Gods eigen beslissing? De fundamentele vraag is of God zelf beslist of de mens. Gaat het om de wil van God of om de autonomie van de mens?³³³ Augustinus is daar duidelijk over. Het vooruit weten van de zonde van de mens op basis van de goddelijke voorkennis betekent niet dat hij de mens zou ontzondigen. De voorkennis van God is geen beperking van de wil.³³⁴ De voorkennis is iets anders dan wat Deane noemt *fixed and determined by God*.³³⁵

Dat alleen de gepredestineerden in aanmerking komen in het genot van de door Christus weer mogelijk gemaakte volmaakte vrede is een van de meest bekritiseerde onderdelen uit het gedachtegoed van Augustinus. De rigide opvatting van Augustinus leidt volgens Budzik³³⁶ tot een onbalans is tussen de negatieve gevolgen voor de vrede door de zonde en de positieve gevolgen van de verlossingsdaad door Christus.

³³⁰ Bouton-Touboulic, *L'ordre cache*, 428-9.

Budzik, *Doctor Pacis*, 141.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 97.

³³¹ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 16. Deane zegt: "The choice is left to man, but, as we shall see, the consequences of the choice are eternally fixed and determined by God."

³³² Ibidem, 24.

³³³ Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 387-8, 408.

³³⁴ *De civitate Dei* 5, 10. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 247.

³³⁵ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 16.

³³⁶ Budzik, *Doctor Pacis*, 136-8.

De uitverkiezing van een kleine schare van uitverkorenen is volgens hem niet overtuigend.³³⁷ De pessimistische en starre opstelling van Augustinus komt mede voort uit autobiografische momenten die een sterk stempel zetten op zijn gedachtenontwikkeling.³³⁸

Er is een tegenstrijdigheid tussen de predestinatie en de sociale natuur van de mens die hem drijft een gemeenschap aan te gaan en de vrede te bewaren.³³⁹ Volgens Deane is de predestinatie evenwel van doorslaggevende betekenis in het denken van Augustinus.³⁴⁰

De predestinatie en de genadeleer hebben onder meer gevolgen voor het interpreteren van het gedachtegoed van Augustinus over de sociale en politieke orde. Het is goed om rekenschap te geven van het feit dat Augustinus zelf de gordiaanse knoop van zijn redeneringen over de genade, vrije wil en de voorbestemming van een kleine groep uitverkorenen niet heeft willen doorhakken. Weissenberg zegt: “Der Bischof von Hippo ließ die Prädestination als ein gerechtes Geheimnis stehen.”³⁴¹

5 • DE GEORDENDE EENDRACHT IN HET CORPUS PERMIXTUM VAN DE KERK

Budzik³⁴² noemt het kerkbeeld van Augustinus open, dynamisch en

³³⁷ Ibidem. 140.

³³⁸ Ibidem, 141.

³³⁹ Cf. *De civitate Dei* 19, 12. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 959.

Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 92-93. Auteur wijst op het spanningsveld dat God enerzijds de mens van nature heeft geschapen als een sociaal wezen, maar anderzijds dat die sociale wezens wel met elkaar de hel op aarde maken.

³⁴⁰ Ibidem, 93. Deane zegt: “Only among the small number of men who have redeemed by God’s grace do we find the true unity and concord that are natural to man.”

³⁴¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 97.

³⁴² Budzik, *Doctor Pacis*, 144-7. Auteur wijst erop dat de rijpere Augustinus drie *Existenzweisen Christi* onderscheidt. Op de eerste plaats Christus als *logos*, wezenlijk gelijkwaardig en mede-eeuwig met de Vader. Op de tweede plaats Christus als God-Mens en Verlosser. Op de derde plaats de *mediator homo* die zich met de kerk verbindt tot een persoonlijk geheel. Budzik formuleert: “Die Idee der mystischen Vereinigung zwischen Christus und den Seinen wurde zum Schwerpunkt der Christologie und Ekklesiologie von Augustinus”.

veelzijdig. De kerkvader kijkt op twee manieren naar de kerk. Op de eerste plaats beschouwt hij de kerk als het mystiek lichaam van Christus.³⁴³ Augustinus baseert zich daarbij met name op de brief van Paulus aan de Romeinen 12,4.³⁴⁴ Hij legt een verbinding met het sacrament van het altaar waar de kerk het offer van de christenen viert, die met velen één lichaam zijn.³⁴⁵ In het verlengde hiervan wijst hij ook op de eerste brief aan de Korintiërs, 17.³⁴⁶ De gedachten van Augustinus over het mystiek lichaam zijn in overeenstemming met zijn filosofisch uitgangspunt van de geordende eendracht.³⁴⁷ Belangrijk is hoe er binnen die relationele eenheid tussen hoofd en ledematen en tussen de ledematen onderling wordt gecommuniceerd.³⁴⁸

De tweede manier waarop de kerkvader naar de kerk kijkt is als *permixtum*. Enerzijds is zij de *ecclesia catholica*, de empirische, uiterlijke kerk en anderzijds de *ecclesia sancta*, die doordrenkt is met de heilbrengende genade van Christus. Augustinus heeft beseft dat de kerk feitelijk een mengvorm was van deze twee: een *corpus permixtum*³⁴⁹. De ware kern van uitverkorenen is omgeven met een grote schare van mensen die slechts uiterlijk deelnemen aan de kerk³⁵⁰. De kerk is een

³⁴³ *De civitate Dei* 21, 25. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1109.

³⁴⁴ *De nieuwe Bijbelvertaling*, p. 1546, 12 Rom.4. “Zoals ons ene lichaam vele delen heeft en die delen niet allemaal dezelfde functie hebben, zo zijn we samen één lichaam in Christus en zijn we, ieder apart, elkaars lichaamsdelen. We hebben verschillende gaven, onderscheiden naar de genade die ons geschonken is.”

³⁴⁵ *De civitate Dei* 10, 6. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 447.

³⁴⁶ *Ibidem*, 21, 25; p. 1109.

De nieuwe Bijbelvertaling, p. 1559, 1 Kor, 17. “Omdat het één brood is zijn wij, hoewel met velen, één lichaam, want wij hebben allen deel aan dat ene brood”

³⁴⁷ Budzik, *Doctor Pacis*, 147. Budzik spreekt over een: “...Relationseinheit, kraft deren die vielen Glieder durch ihre Beziehung zu ihrem gemeinsamen Haupt und Ursprung zur gegenseitigen Einheit gelangen”.

³⁴⁸ E. Franz., *Totus Christus: Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*. (Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1956, 129. Aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, 147.

³⁴⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 148.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 369.

³⁵⁰ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 225.

Cf. Bruno, *Political Augustinianism*, 158, 177.

mengvorm van uitverkorenen en velen die in de woorden van Budzik zijn *beigemischt*.³⁵¹ De zichtbare kerk is een bonte mengeling van goeden en kwaden, een *corpus permixtum*. Ooit zullen de uitverkorenen van de meelopers gescheiden worden. Augustinus gebruikt daarvoor verschillende beeldspraken zoals de vergelijking van de tarwekorrel³⁵² (het koren en kaf groeien samen op), van het opgehaalde visnet (de goede en slechte vissen nog niet gesorteerd) en van de druif (de schil en het druivensap zijn nog niet gescheiden).³⁵³ De gemengde ordening van de empirische kerk wordt weerspiegeld in de gemengde ordening van de aardse stad.³⁵⁴

6 • DE GEORDENDE EENDRACHT VAN DE *ORDO RERUM HUMANARUM*

De filosofie van Augustinus is moeilijk los te zien van zijn denken over God. De orde van de tijd en de eeuwigheid raken elkaar door de verlossing door Christus.³⁵⁵ Tot aan de wederkomst van Christus blijft de ordening van de tijd bestaan. De *plenitude temporis* door de wederkomst van Christus vindt plaats in de tijd op een moment dat door de Goddelijke wijsheid opportuun wordt geacht (*opportune tempore*.)³⁵⁶ Aanvankelijk dachten de christenen in de eerste eeuwen dat de wederkomst van Christus zich op korte termijn zou aandienen. Men veronderstelde dat de periode van de *tempora Christiana* zou zijn aanbroken. Augustinus heeft duidelijk willen maken dat de laatste fase in de ordening van de tijd, tussen de eerste komst van Christus en zijn wederkomst (*Parousia*) niet door de heilsgeschiedenis is beschreven

³⁵¹ Budzik, *Doctor Pacis*, 149.

³⁵² *De civitate Dei* 20, 9. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1010.

³⁵³ Budzik, *Doctor Pacis*, p. 167. Verwijzingen in fn122-5 naar *Contra Gaudentium Donatisium episcoporum libri duo*, 2,4,4; *EnPs.* 8,1; *Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor*, 2,36,45.

³⁵⁴ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 648.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 298, 428.

³⁵⁵ *Confessiones*, 11, 39-40. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 259.

³⁵⁶ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 513. Verwijzing naar *De vera religione* 16, 30.

en ook niet als de tijd van Christus kan worden aangeduid. Het is een blanco fase waarvan wij niet weten hoelang zij duurt. Tot de *Parousia* zal de stem van de oude profeten niet meer een vervolg krijgen door nieuwe profeten.³⁵⁷ De periode vanaf de Verlossing door Christus tot aan zijn wederkomst wordt aangeduid als het *saeculum*. Het is de tijd waarin de twee steden met elkaar vervlochten zijn.³⁵⁸ De mensen maken zelf de tijden. Zoals de mensen zijn, zo zullen de tijden zijn.³⁵⁹ Augustinus werk gaat over de innerlijke redding van de mens door zijn gerichtheid op God. Hij begrijpt evenwel dat politiek belangrijk is om in het *saeculum* een samenleving zo te ordenen dat mensen in vrede kunnen bestaan. De realiteiten van het *saeculum* moeten worden beschreven in historische of politieke termen, niet in theologische.³⁶⁰ De mensen zijn in het *saeculum* verantwoordelijk om hun sociale en politieke aangelegenheden volgens een relatieve ordening (*conditio pro ipso rerum humanarum ordine*) te regelen.³⁶¹ Het afstand nemen van het idee van de *tempora Christiana* betekende niet dat de mensheid als een veelheid van afzonderlijke individuen zou moeten verder gaan in de geschiedenis. Augustinus sprak over ‘wij zijn de tijden’.³⁶² Hij heeft geen politieke of sociale theorie opgesteld hoe dat ‘wij’ vorm gegeven moest worden, anders dan dat het zou moeten dienen tot een vreedzaam samenleven van de mensen in de co-existentie van de gemengde stad.³⁶³ Door het *saeculum* is er een gezamenlijk platform voor de gelovige en niet-gelovige burgers mogelijk om gestalte geven

³⁵⁷ Markus, *Saeculum*, 22-23. Verwijzing naar *De div quest* 83, 58.2; *De Trin* 4, 4.7.

³⁵⁸ Ibidem, 62-33, 133

³⁵⁹ Ibidem, 40-41. Verwijzing naar *Sermo* 80, 8. De vertaling van de kervader door Markus luidt: “Bad times, hard times – this is what people keep saying; but let us live well, and times shall be good. We are the times: such as we are, such are the times.”

³⁶⁰ Ibidem, 104.

³⁶¹ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 619. Verwijst naar *Expos.quar.propos.ep.ad.Rom*, 64,72.

³⁶² Cf. Markus, *Saeculum*, 41.

³⁶³ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 616. Een aardse stad moet een zekere mate van orde kennen. Al is deze orde niet volmaakt, hij is relatief goed. Bouton zegt: “... dans la création chaque chose pourvue d'un ordo est bonne, quel que soit son rang.” Belangrijke eigenschappen zijn volgens haar: de stad is *bene constitui*, heeft een

aan hun verantwoordelijkheid voor de sociale vrede.³⁶⁴ Een belangrijk element in het denken van Augustinus is zijn realisme over het aards bestaan, waarin hoogte- en dieptepunten elkaar kunnen opvolgen. De veranderlijkheid en de tragiek van de geschiedenis maken deel uit van de realiteit. De politiek kan het sociale leven daardoor slechts op een beperkte manier ondersteunen en beschermen. Dit is wezenlijk anders dan het politieke ideaal van Plato en Aristoteles, die uitgingen van een gestage vooruitgang van de menselijke ontwikkeling door het wijs beleid van de bestuurders.³⁶⁵ Augustinus was geen aanhanger van een naïef maakbaarheidsideaal, maar was zich er zeer van bewust dat mensen het vermogen hebben om op basis van een eigen bewustzijn een samenleving te vormen met een bepaalde politieke structuur.³⁶⁶ Augustinus roept ons op om in het hier en nu onze verantwoordelijkheid te nemen.³⁶⁷

7 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De *ordo* is een ontologisch begrip. Zij drukt een wijze van ‘zijn’ uit, een bedoeling van het bestaan. Het filosofisch denken over de orde en zijn gedachtegoed over de Goddelijke *ordo* zijn bij Augustinus niet te scheiden. Alle ‘zijn’ en heel de schepping maakt deel uit van de scheppingsorde van God. De schepping komt voort uit een daad van Liefde van God. In zijn almacht heeft Hij binnen de scheppingsorde een bijzondere plaats ingeruimd voor de mens. Door de mens een redelijke ziel te geven is de mens in staat om door zijn vrije wil te kiezen om met God in verbinding te blijven. De verbinding tussen God en de mens wordt in stand gehouden door het dubbel liefdes gebod en de Goddelijke genade. Door de zondeval, als gevolg van de door

bepaalde schoonheid (*modus quidam pulchritudinis suae*), kent de *felicitas* (vreugde, zegen, voorspoed).

Markus, *Saeculum*, 69, 101, 167.

³⁶⁴ Ibidem, 102.

³⁶⁵ Ibidem, 99.

³⁶⁶ Ibidem, 66. Verwijzing naar *De doctr. chr.* 1, 29.30; *Confessiones* 6, 8.13.

³⁶⁷ Ibidem, 40-41. Verwijzing naar *Serm.* 80.8.

hoogmoed veroorzaakte opstand van de mens tegen God, is de relatie met God op de proef gesteld. De liefde van God is oneindig en geeft de mensheid het perspectief van verlossing. De heilsgeschiedenis loopt door het Oude en Nieuwe Testament en vindt haar hoogtepunt in het Kruisoffer en de Verrijzenis van Christus. De periode tot aan de wederkomst van Christus wordt het *saeculum* genoemd. In zijn aardse bestaan leeft de mensheid in een gemengde gemeenschap.

De ordening van de liefde omvat de ordening van de vrede en van de gerechtigheid. Alleen in de eeuwigheid van God kunnen de *ordo pacis* en de *ordo iustitiae* volmaakt zijn. Op aarde zijn alleen relatieve ordes mogelijk, die voortkomen uit een streven naar een God gericht leven. De *ordo* nodigt uit tot een gericht en gerecht leven. Daarvoor is een bepaalde vrede nodig bij de mens. Zonder innerlijke vrede van de mens in zijn relatie met God is er geen uiterlijke vrede in het samenleven van de mensen mogelijk. Het ordodenken van Augustinus heeft een antropologische dimensie. God kent elk mens als persoon. De universele orde is een nabije orde. De dialectiek tussen het alomvattende en het unieke nabije is een wezenlijk kenmerk in het ordodenken van Augustinus. In deel III zal besproken worden op welke wijze dit ook onderdeel uitmaakt van het katholiek sociaal denken.

Door zijn natuurlijke aard heeft de mens een verlangen om met andere mensen in vrede te leven. In het aards bestaan moeten mensen de verantwoordelijkheid nemen om bij te dragen aan een vorm van vrede en gerechtigheid die geordend is naar de sociale natuur, die de mens heeft meegekregen door de schepping. De uitdaging voor de mens is om de *rerum humanarum* zo te ordenen dat er sprake is van een harmonieus evenwicht. Daarvoor zijn sociale, politieke en economische structuren nodig die voorkomen dat de mensen door onderlinge verdeeldheid in chaos ten ondergaan. Het evenwicht in de samenleving zal een dynamisch evenwicht moeten zijn waarin iedereen door zijn uniciteit bijdraagt aan de verscheidenheid binnen een geheel. De uitdaging is een zodanige ordening te organiseren in de menselijke aangelegenheden dat door een relatieve vrede en rechtvaardigheid mensen als unieke en vrije wezens met elkaar samen kunnen leven. Op aarde moet een gemengde gemeenschap mogelijk zijn van de mensen

die willen leven vanuit een verlangen naar God en van de mensen die niet geloven in God. De geordende eendracht in het aards bestaan van de mens wordt gedragen door een vrede en gerechtigheid die is geïnspireerd door de volmaakte vrede en gerechtigheid, die niet van deze wereld kunnen zijn. Zij kan daar wel een afspiegeling van zijn. In de menselijke samenleving moet een afspiegeling herkenbaar zijn van een geordende vorm van liefde. Dit moet beginnen door een interne vrede bij de mens zelf. De mens moet in alle opzichten in balans zijn, naar geest en lichaam. Hij moet uit één stuk zijn. Hij moet zich ontwikkelen tot een integer persoon.

De Vredestafel als Model voor de Geordende Eendracht

HET hoofdwerk van Augustinus is *De civitate Dei*, dat tweëntwintig boeken omvat. Het kernthema is de dichotomie tussen de mensen die kiezen voor een op God gericht leven en de mensen die zich door zelfzucht en begeerten afwenden van hun schepper.³⁶⁸ *De civitate Dei* gaat over deze twee gemeenschappen.³⁶⁹ Het is een contrast tussen twee steden. Het hemelse Jeruzalem en het aardse Babylon. De metafoor van de twee steden is gebaseerd op psalm 64 en 136.³⁷⁰ In dit hoofdstuk komt aan de orde hoe beide steden zich tot elkaar verhouden in de fysieke wereld van het menselijk bestaan. In de praktijk leven de burgers van de beide steden in een *permixtum* door elkaar. De vraag staat centraal hoe een geordende eendracht tot stand kan komen die de co-existentie in de gemengde stad mogelijk maakt.

Alvorens de betekenis van de vredestafel te behandelen is het goed eerst nader in te gaan op de tweestedenleer die het conceptueel schema vormt van *De civitate Dei*.

I • DE TWEESTEDENLEER EN DE GEORDENDE EENDRACHT

De tweestedenleer is een retorische vergelijking van de kerkvader om een scherpe tegenstelling te laten zien tussen goed en kwaad. Het goede

³⁶⁸ *De civitate Dei*, 12, 28; 14, 28. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 582, 670-671.

³⁶⁹ *Ibidem*, 14, 1; p. 623.

³⁷⁰ *De stad van God*. Inleiding bij vertaling Wijdeveld, 20. Verwijzing naar *En.Ps* 64.2; *En.Ps*. 136.1.

is geordend op basis van de liefde van God. Mensen die daarvoor open staan en hiernaar willen leven maken deel uit van de Stad van God. Ook al tijdens hun aardse leven in de orde van de tijd. Mensen die zich onttrekken aan de rechte liefde van God leven in de door de mens (Kaïn) zelf gestichte stad.³⁷¹

In het aardse bestaan leven de goede en de slechte mensen niet in twee verschillende werelden. Zij leven naast elkaar en met elkaar. De twee steden zijn geen fysieke, empirische oorden, maar een aanduiding van het al dan niet gericht zijn van gemeenschappen op God. Tijdens het aardse bestaan in de tijd leven deze gemeenschappen door elkaar heen, zoals de tarwe samen met het onkruid opgroeit. De twee steden zijn in deze tijd en wereld met elkaar vervlochten en vermengd.³⁷² Zij zijn niet van elkaar te onderscheiden. De aardse stad in de orde van de tijd is een gemengde stad. Pas aan het einde der tijden zal de scheiding van de burgers van beide steden plaats vinden.³⁷³

Alle mensen en alle gemeenschappen op aarde maken delen uit van een *permixtum*³⁷⁴, waar goede en slechte mensen niet te onderscheiden zijn. Zelfs de kerk met haar hoge morele standaard is een *corpus permixtum*.³⁷⁵ Pas bij het laatste oordeel worden de burgers van de hemelse en de aardse stad van elkaar gescheiden.³⁷⁶

Er kan verwarring ontstaan over het karakter van de aardse stad.³⁷⁷

³⁷¹ *De civitate Dei* 15, 1. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 674.

³⁷² *Ibidem*, 1, 35; 10, 32; 18, 54; 19, 26. Pp. 88, 494, 928, 985.

³⁷³ *Ibidem*, 1, 53; 18, 54. Pp. 88, 928.

³⁷⁴ Opgemerkt zij dat de term (*corpus*) *permixtum* in de literatuur verschillend wordt gebruikt. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, p. 267, hanteert het begrip breder dan Budzik, *Doctor Pacis*, p. 149, die er specifiek de kerk mee bedoelt. Voor de overlapping van de twee steden gebruikt Budzik de termen *Verflechtung* en *Vermischung*, p. 253.

³⁷⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 266-7. Auteur wijst erop dat de “uiterlijke” kerk in sociologische zin weliswaar een *corpus permixtum* is, maar dat zij tegelijkertijd van alle tijdelijke zaken “im höchstmöglichen Masse als imago der civitas Dei und des himmlischen Friedens bezeichnet werden[kann].”

³⁷⁶ *De civitate Dei* 18, 54; 20, 27. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 929, 1053-4.

³⁷⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 269. Verklaart de verwarring over de duiding van het begrip *corpus permixtum* door het feit dat Augustinus niet on-

De aardse stad is het diabolische Babylon als tegenpool van het hemels Jeruzalem.³⁷⁸ Het begrip kan evenwel ook betrekking hebben op de gemengde stad op aarde in de orde van de tijd.³⁷⁹ Daarom is het nodig om steeds in de context te begrijpen welke betekenis de aardse stad heeft.

Geen godsstaat op aarde

De Stad van God is door Augustinus niet bedoeld om een blauwdruk te schrijven voor een Godsstaat op aarde. Het projecteren van de hemelse stad op de aardse stad, in welke verschijningsvorm dan ook, zou op voorhand gedoemd zijn te mislukken.³⁸⁰ Augustinus heeft met *De civitate Dei* geen aspiratie laten zien in de richting van een theocratie.³⁸¹ De desillusie van de Theodosiaanse, christelijke staat, tijdens het verval van het Romeinse Rijk, noopte Augustinus tot een herbezinning over de verhouding tussen kerk en staat. Een *pax Christiana* stond op gespannen voet met de betekenis van de heilsgeschiedenis in het *saeculum*.³⁸² Een theocratie is een civiel gezag dat direct wordt

dubbelzinnig is in het gebruik van de termen *civitatis terrena* en *Babylonia*. Ook het gebruik van de naam Jeruzalem is niet eenduidig.

³⁷⁸ *De civitate Dei* 17, 20. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 842.

³⁷⁹ *De stad van God*. Inleiding bij vertaling Wijdeveld, 18. De stad van God bevindt zich zowel hier op aarde, in de tijd, als ook “daarginds, daarboven, buiten de tijd”.

³⁸⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 159, 310. Verwijzing naar Lubac de, Henri, “*Augustinisme politique*”. In *Théologies d’occasion*, 255–308. (Paris: Desclée de Brouwer, 1984), 276. Dan zouden er twee scenario’s zijn. De aardse stad zou een theocratie worden die in terreur en dictatuur ontaardt. Dan wel de aardse stad zou, door het op een naïef vertrouwen en radicaal-pacifisme gebaseerde aansturing van de gemeenschap, binnen korte tijd vervallen in anarchie.

³⁸¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 310, 367, 497.

Anders: Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 215. Deane stelt: “Perhaps without clearly recognizing the full and final consequences of his teachings, he [bedoeld is Augustinus] moved in the direction of a theocratic theory of the state, a theory which was to be fully developed in the Middle Ages by a series of great Popes, from Gregory VII to Boniface VIII, and their supporters”.

³⁸² Markus, *Saeculum*, 44.

Munkelt, *A response to Herbert Deane*, p. IV.

aangestuurd door geestelijke macht. Kerk en staat vallen dan samen.³⁸³ Daar tegenover staat een wereldlijke staat die een andere rol heeft dan de kerk en is niet gebaseerd op een bijbelse vorm van gerechtigheid. Wat Augustinus met de tweestedenleer onder andere wilde duidelijk maken is dat er in het in het tijdelijke aardse bestaan een reflectie van de hemelse stad mogelijk is, maar dat de wijze waarop God bestuurt in het hier en nu verborgen blijft.³⁸⁴ De scheiding tussen het religieuze en politieke domein is al in de bijbel gefundeerd. Reeds voor de kerk bestond waren er staten. Arquillière ziet wel bij Augustinus de opvatting ontstaan dat de natuurlijke orde wordt geabsorbeerd door de bovennatuurlijke orde. Daarom moet de staat zich verhouden tot de kerk als de natuurlijke orde tot de bovennatuurlijke.³⁸⁵ Dat impliceert dat de vrede en gerechtigheid van de aardse stad alleen een symbolische betekenis heeft. In de aardse stad is geen echte vrede en gerechtigheid, omdat zij niet gebaseerd zijn op de goddelijke genade. Voor Augustinus was de staat seculier en niet missionair, maar maakt wel deel uit van de sociale gemeenschap die door haar menselijke natuur een verantwoordelijkheid voelt voor de gerechtigheid.³⁸⁶ Dit impliceert dat er bij Augustinus ruimte is voor een relatieve vrede en gerechtigheid.³⁸⁷

De vermenging van de steden vindt plaats in een uiterlijke, tijd-

³⁸³ Munkelt, *A response to Herbert Deane*, p. XIII.

³⁸⁴ Henri de Lubac, *Theological Fragments*. Transl. Rebecca Howell Balinski. (San Francisco: Ignatius Press. 1989), p. 245. Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 21.

Cf., Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 615, 629, 635.

³⁸⁵ Henri-Xavier Arquillière, *L'augustine politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* (Paris: J. Vrin, 1955), 37, 54, 64. Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 36.

Cf Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 604.

³⁸⁶ Bruno, *Political Augustinianism*, 125. Verwijzing naar Joseph Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow*, trans. Michael Miller. (San Francisco: Ignatius Press, 2007), 98; Joseph Ratzinger, *Ecumenism and Politics, New Endeavors in Ecclesiology*. Trans. Michael Miller. (San Francisco: Ignatius Press 2008), p.201

³⁸⁷ Bruno, *Political Augustianis*, 125. Wijst op het verschil tussen de katholieke en Lutherse interpretatie.

Zie ook: Ruokanen, *Theology of Social Life*, 75-76, 117.

ruimtelijke dimensie, die geen invloed heeft op de innerlijke, onzichtbare fundamentele tegenstelling tussen de beide.³⁸⁸

De hemelse stad is geen blauwdruk voor de ordening van de aardse stad

Augustinus beschrijft twee gestalten van de aardse stad. De ene gestalte toont haar eigen aanwezigheid, de andere is dienstbaar en moet door haar aanwezigheid de hemelse stad aanduiden. De burgers van de aardse stad worden gebaard door de natuur, die van de hemelse stad door de genade.³⁸⁹ De tekst in *De civitate Dei* XV,2 wekt de suggestie dat een deel van de aardse stad is op te vatten als een verwijzing naar de hemelse stad. De passage wordt door onderzoekers niet eenduidig uitgelegd.³⁹⁰ De kwestie is of uitspraken van Augustinus over het aardse Jeruzalem gezien kunnen worden als een afbeelding van de hemelse stad.³⁹¹ Hierbij wordt verwezen naar *De civitate Dei* XVII 14.³⁹² Augustinus zegt hier dat: “Terwijl dus de stad van God haar weg door de tijden aflegde, eerst David als een afschaduwing van de toekomst in het aardse Jeruzalem koning is geweest”.³⁹³ De aardse stad Jeruzalem kan evenwel geen verwijzing (*significatio futuri*) naar het hemels Jeruzalem zijn. Uit de context van *De civitate Dei* XVII 14 valt op te maken dat met het aardse Jeruzalem niet het Israëlitische Rijk

³⁸⁸ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 268.

³⁸⁹ *De civitate Dei* 15, 2. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 676.

³⁹⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 270. Weissenberg zegt: “Angesichts der strikten, prinzipiellen Antithetik von *civitas Dei* und *civitas terrena*, die eben in den allermeisten Fällen die *civitas impiorum* oder *diaboli* bezeichnet, muss ein platonischen Imago-Denken bezüglich der mystischen *civitates* für Augustinus jedoch klar zurückgewiesen werden.”

³⁹¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 270. Weissenberg zegt: “...auch ein positiver, gleichwohl schwacher Hinweischarakter denkbar.”

³⁹² *De civitate Dei* 17, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 829.

³⁹³ Als Augustinus spreekt over de aardse stad (*civitas terrena*) wordt daar, afhankelijk van de context, het goddeloze, oneerbiedige deel van de aardse stad mee bedoeld (*civitas diaboli* of *civitas impiorum*) of de aardse stad die dienstbaar is aan de hemelse stad. Zie: Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 270.

in staatkundige zin bedoeld wordt, maar de kerk.³⁹⁴ De typologische kenmerken van het oudtestamentisch Israël kunnen niet geprojecteerd worden op een empirische staat.³⁹⁵ Vanuit de context van *De civitate Dei* XX 21 kan de stelling dat Augustinus alleen maar doelde op het hemels karakter van Jeruzalem bevestigd worden.³⁹⁶

Over de rol van David

De prijzende woorden van Augustinus over David moeten ook vanuit deze invalshoek worden gezien.³⁹⁷ Tijdens mijn onderzoek ben ik tot de conclusie gekomen dat mijn aanvankelijke veronderstelling, dat het in het aards Jeruzalem een afschaduwing aanwezig was van het hemels Jeruzalem, en dat derhalve Augustinus indirect ook een positief oordeel geeft over de bestuurlijke kwaliteiten van koning David niet houdbaar is. Over de rol van koning David spreekt Augustinus niet als

³⁹⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 270. Weissenberg formuleert: “...als Typus des Gottesreiches bzw der Kirche.”

De catechizandis rudibus, 11. *Goed onderwijs*. Vertaling V. Hunink, H.van Reisen, 58-59. De kerkvader zegt: “...en zeg er ook van te voren bij dat hij in de kerk tal van goede christenen zal vinden, authentieke burgers van het hemelse Jeruzalem, zodra hij er zelf een wordt.”

³⁹⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 270-271.

Anders: Carl-Victor von Horn, *Beiträge zur Staatslehre St. Augustins nach "De civitate Dei"*. (Breslau: Ostdeutsche Verlagsanstalt, 1934), 33. Von Horn zegt: “Ist ihm [Augustinus] doch auch der empirische Staat nichts anderes als ein Abbild der civitas Dei, des seligen Lebens der Heiligen in der Gemeinschaft mit Gott.” Aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, p.270-272, fn43.

³⁹⁶ *De civitate Dei* 20, 21 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1036. De kerkvader zegt: “Onder Jerusalem moeten we ook niet de stad verstaan die met haar zonen in slavernij verkeert, maar onze vrije moeder, zoals de apostel het uitdrukt, het eeuwige Jerusalem in de hemelen.”

³⁹⁷ *Ibidem*, 22, 20; 836. De kerkvader zegt: “David heeft dus als koning van het aardse Jerusalem geregeerd, terwijl hij een zoon van het hemelse Jerusalem was; hij is door Gods getuigenis ten zeerste geprezen, omdat hij ook zijn misstappen in heilzame nederige rouwmoedigheid zo vroom te boven is gekomen dat hij zonder meer behoort tot de mensen van wie hij zelf gezegd heeft: ‘Zalig zij wier ongerechtigheden vergeven en wier zonden bedekt zijn’.”

staatsman, zoals over ‘de grote Scipio’.³⁹⁸ De waardering van Augustinus voor David heeft niet betrekking op zijn staatsmanschap, maar op zijn profetische gezangen.³⁹⁹ Die interpretatie past in de context van de vervolghoofdstukken waarin de rol van koning David als profeet voorop staat.⁴⁰⁰

De relatieve vrede als brug tussen de twee steden

Markus volgt de interpretatie dat geen enkele samenleving op aarde gemodelleerd kan zijn op basis van de hemelse stad, ook niet als een afbeelding hiervan⁴⁰¹. De verhouding tussen het politieke domein en domein van het geloof kan niet bepaald worden door collectieve instituties, maar wordt bepaald door de persoonlijke betrokkenheid van mensen vanuit de waarden van het geloof.⁴⁰² Markus wijst erop dat Augustinus een ontwikkeling doormaakt in de twaalf jaar die liggen tussen boek V en boek XIX.⁴⁰³ Waar hij eerst zeer kritisch schrijft over het politiek bestuur van de aardse stad.⁴⁰⁴ wordt zijn houding later minder polemisch en afstandelijk ten opzichte van de waarde van collectieve structuren voor het sociale leven⁴⁰⁵. Deze ontwikkeling naar een positieve waardering voor de aardse vrede is essentieel om de geordende eendracht in de aardse stad te kunnen duiden.

³⁹⁸ Ibidem, 1, 33; 87.

³⁹⁹ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 612. Bouton stelt: “ L' homme d'Etat que Scipion appelait de ses vœux est devenu le roi David, mais la cité où règne une concorde si parfaite n'est pas de ce monde, David ne fait que la prophétiser.”

⁴⁰⁰ *De civitate Dei* 17, 15-16; *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 830-34.

⁴⁰¹ Markus, *Saeculum*, 125. Verwijzing naar F.E. Cranz, *De civitate Dei, XV,2 and Augustine's idea of a Christian society*. In *Speculum*, 25 (1950), pp. 215-25. *De civitate Dei* 15, 2; *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 676.

⁴⁰² Markus, *Saeculum*, 71.

⁴⁰³ Ibidem, 71. Markus zegt: “In the course of ten or twelve years the tone had changed markedly. The sphere of politics is relative and restricted; within its restricted area, it is autonomous; but in its very autonomy it is a matter of real concern to the citizen of the heavenly city.”

⁴⁰⁴ *De civitate Dei* 5, 17 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 258-9,

⁴⁰⁵ Ibidem, 19, 17; pp. 968-70.

De gezamenlijke vrede van de burgers van de beide steden in het *permixtum* is de verbinding die het mogelijk maakt dat mensen in harmonie met elkaar kunnen leven. De idee om de *pax terrena* te gebruiken als een soort van middenveld, waarin kerk en staat ondanks hun fundamentele verschillen en scheiding, elkaar tot wederzijds belang kunnen ondersteunen, doet geen afbreuk aan het wezenlijke onderscheid tussen beide steden.⁴⁰⁶ De empirische aardse stad is geen *tertium*. Dat zou afbreuk doen aan het eschatologisch schema van *De civitate Dei*.⁴⁰⁷ De verbinding van de steden vindt niet plaats door een nieuwe stad in het midden te bouwen, maar door de gemeenschappelijke aardse vrede als een relatieve afspiegeling te zien van de hemelse vrede⁴⁰⁸. De vrede ordent de relatie tussen de twee steden.

“Dat is de vrede die de hemelse stad in het geloof heeft, zolang zij in den vreemde verblijft; uit dat geloof leidt zij een rechtvaardig leven, terwijl ze op de verwerving van

⁴⁰⁶ Budzik, *Doctor Pacis*, 391-392. Budzik zegt: “...eine beinahe perfekte Lösung aller anthropologische und soziologische Problemen, die allerdings zwei nicht unerhebliche Schönheitsfehler besitzt.”

⁴⁰⁷ Markus, *Saeculum*, p. 71. Markus stelt: “The new emphasis is part of Augustine’s most mature reflection on the secular components of human life and flows from his understanding of the saeculum, not as a no-man’s land between the two cities, but as their temporal life in their interwoven, perplexed and only eschatological separable reality.”

⁴⁰⁸ Zie ook:

Bouton-Touboul, *L’ordre caché*, 613.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 129, 261, 368, 372, 440.

Budzik, *Doctor Pacis*, 265-266.

Anders:

Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 102. Deane het accent bij *De civitate Dei* 19, 17 anders. De aardse vrede en orde in de gemeenschap is slechts een zwakke afbeelding van de hemelse vrede en orde. Daarom is de staat nodig voor het handhaven van de tijdelijke vrede en orde waardoor er een welgeordende eendracht van burgerlijke gehoorzaamheid en wettelijkheid mogelijk is (Imperandi oboediendique concordium civium).

Dyson, *The pilgrim City*, 55. Wijst eveneens op de rol van de staat, die nooit voor de echte vrede en gerechtigheid kan zorgen, alleen een tijdelijke, menselijke, aardse gerechtigheid.

die vrede alles richt wat zij aan goede daden volbrengt tegenover God en de naaste, want het leven van een stad is uiteraard een leven in gemeenschap.”

De civitate Dei XIX 17, vert. Wijdeveld

2 • DE VREDESTAFEL IN DE CIVITATE DEI

De civitate Dei is vooral een verhandeling over de relatie tussen God en de mens. Op een aantal plaatsen zijn uitweidingen te vinden over historische politieke en sociale ontwikkelingen. Concrete gedachten over staat en maatschappij komen maar incidenteel voor.⁴⁰⁹ In boek XIX lost Augustinus een in boek II gedane belofte in om terug te komen op een goed geordende staatsgemeenschap.⁴¹⁰ In de tussenliggende twaalf jaar (413-425) is Augustinus niet van zijn eschatologisch perspectief afgeweken.⁴¹¹ De volmaakte vrede en gerechtigheid is alleen bij God mogelijk. Tijdens het verblijf op aarde kan deze vrede en gerechtigheid gediend worden door te streven naar een op God gericht leven. In boek XIX geeft de kerkvader aan dat er ook een praktische vorm van vrede en gerechtigheid nodig is in de gemengde aardse stad.⁴¹² Deze relatieve vrede en gerechtigheid zijn letterlijk van een andere orde dan die van de hemelse stad.⁴¹³ Zij zijn bedoeld om het leven op aarde menswaardig te houden, omdat de aardse omstandigheden nu eenmaal voorwaarden opleggen om het fysieke leven mogelijk te

⁴⁰⁹ *De stad van God*. Inleiding bij vertaling Wijdeveld, 34.

⁴¹⁰ *De civitate Dei* 2, 21; 19, 21. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 117, 973.

⁴¹¹ Markus, *Saeculum*, 71.

⁴¹² Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 614. De *inter civitatem utramque concordia* in, *De civitate Dei* 19, 17, vormt de basis voor de co-existentie. Dat wil niet zeggen dat het samen opnemen van taken door de rechtvaardigen en onrechtvaardigen betekent zij elkaars bedoelingen en intenties delen.

⁴¹³ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 615. Zij wijst erop dat het eschatologische karakter van de hemelse stad op een paradoxale manier een legitimatie geeft van de orde van de aardse stad. De gehoorzaamheid aan de tijdelijke wet van de politieke instituties staat in het licht van deze indirecte verbinding met het eschatologische karakter van de hemelse stad. Die fundamentele *correspondance* volgt uit het gegeven van een zekere *ordo*.

maken⁴¹⁴ Door vreedzaam met elkaar samen te leven ontstaat er een zekere rust en stabiliteit die nodig is om in vrijheid te kunnen kiezen voor een goed leven. Augustinus had ook als zielzorger veel ervaring opgedaan over de ontberingen waar veel mensen aan bloot stonden. Hij had oog voor de praktische noden van de mens.⁴¹⁵ De sociale zorg en verantwoordelijkheid voor elkaar is een belangrijk element van de vredestafel.⁴¹⁶ Maar het aards gebruik van goederen moet niet een doel op zichzelf worden. De aardse vrede is vooral nodig om mensen in staat te stellen een op God gericht leven te leiden. De aardse vrede heeft tot functie om mensen uiteindelijk dichterbij de volmaakte vrede te brengen. Niet om ze daarvan af te houden door aardse genietingen.

De eerste aanzet voor de vredestafel heeft Augustinus al verwoord in *De quantitate animae* in 388. Hij is – pas een jaar na zijn doop – nog sterk beïnvloed voor het neoplatoons denken. Anders dan Plato denkt hij vanuit heel de mens, die een geestelijke en een lichamelijke kant heeft.⁴¹⁷ Die integraliteit geeft de mens een bijzondere plaats in de scheppingsorde, welke ook in de vredestafel herkenbaar is.

De hiërarchische opbouw van de vredestafel

De vredestafel is hiërarchisch opgebouwd.⁴¹⁸ Zij begint bij de *pax corporis* en gaat trapsgewijs ophoog naar de *pax omnium rerum*. Per

⁴¹⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 282.

Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 125, Verwijzing naar *Sermo 277-4*. Geciteerd uit: Aurelius Augustinus, *De goede geur van Christus. Preken over heiligen*. [*Sermones de sanctis*]. Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door A. Akkermans, E. Van Ketwisch-Verschuur en H. Van Reisen. (Budel: Damon, 2010), p.70-71.

⁴¹⁵ Markus, *Saeculum*, 104. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 604.

⁴¹⁶ Budzik, *Doctor Pacis*, 374.

⁴¹⁷ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*. 124. Verwijzing naar Aurelius Augustinus, *De quantitate Anima*, 1-7.
Cf. Budzik, *Doctor Pacis*, 61-4.

⁴¹⁸ Augustinus gebruikt de term 'vredestafel' nergens als een apart begrip. Centraal staat een geordend samengaan van delen die op verschillende niveaus van bestaan een bepaalde vorm vrede uitdrukken. De teksten die betrekking hebben op de vredestafel staan met name in boek XIX vanaf hoofdstuk 11 tot en met hoofdstuk 20.

trede is er een specifieke vorm van zijn en leven. Elke vorm van zijn kent haar eigen ordening en toestand van vrede.⁴¹⁹ Alle treden van de vrede bestaafelen een gemeenschappelijk kenmerk van de orde.⁴²⁰ Elke trede kent een toestand van innerlijk of uiterlijk evenwicht. Het geheel van treden bestaan in feite uit twee delen.⁴²¹ De eerste helft zijn de treden die de vrede van een individu structureert. De tweede helft zijn de treden die gaan over de vrede in de menselijke gemeenschap. De aan Varro ontleende reeks [lichaam, ziel, huis, stad en wereld] heeft Augustinus voorzien van een tussentrede over de vredesrelatie tussen God en de mens. Deze vijfde trede vormt het verbindingsstuk tussen de beide helften.⁴²² Men mag ervan uitgaan dat Augustinus de ordening van de treden van de vrede bestaafel zo heeft bedoeld dat het betreden van een lagere trede een voorwaarde is voor het bereiken van de volgende, hogere trede. Het gaat dus niet alleen om de orde, eenheid en rust per trede, maar uiteindelijk vooral om het bereiken van de hoogste trede.⁴²³ De onderste treden hebben een verwijzingsfunctie vanuit de aardse vrede naar de eeuwige vrede.⁴²⁴

In tabelvorm kan de vrede bestaafel worden weergegeven als in Tabel 3.1.⁴²⁵

3 • DE DYNAMIEK VAN DE VREDESTAFEL

De vrede bestaafel is gebaseerd op de gedachte dat geen enkele vorm van vrede mogelijk is zonder een gerechte ordening. Omgekeerd kan er geen

De civitate Dei 19, 11-20. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 955-973.

⁴¹⁹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 287.

⁴²⁰ Budzik, *Doctor Pacis*, 61. Budzik zegt: "Die hierarchische Auffassung des Friedens, die in der Pax-Tafel zum Ausdruck kommt, weist also auffallende Gemeinsamkeiten mit dem für Augustinus eigentümlichen Verständnis der Ordnung auf, die alles Seiende in einem Stufenreich umgreift."

⁴²¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 285. Auteur spreekt van een *Friedenspyramide* die uit twee helften bestaat.

⁴²² *Ibidem*, 284-285.

⁴²³ *Ibidem*, p. 286, fn80.

⁴²⁴ *Ibidem*, 288.

⁴²⁵ Gebaseerd op Budzik, *Doctor Pacis*, pp. 59-62, fn 216.

TABEL 3.1 De vredestafel in tabelvorm

Trede	Beschrijving van de vrede st oestand	Aanduiding waardoor evenwicht per trede ontstaat
1	De vrede van het lichaam is het geordend leven van de delen	<i>Temperatura</i> (gematigdheid)
2	De vrede van het niet-redelijke deel van de ziel is de geordende rust van de driften	<i>Requies</i> (rust in betekenis van ontspannenheid)
3	De vrede van het redelijk deel van de ziel is de geordende overeenstemming tussen kennis en handeling	<i>Consensio</i> (eenstemmigheid)
4	De vrede tussen lichaam en ziel is het geordende leven en welbevinden van het levende wezen	<i>Vita et salus</i> (leven en welzijn)
5	De vrede tussen de sterfelijke mens met God is de door het geloof geordende gehoorzaamheid aan de eeuwige wet	<i>Oboedientia</i> (gehoorzaamheid)
6	De vrede onder de mensen (<i>pax hominum</i>) is de geordende eendracht	<i>Concordia</i> (eendracht)
7	De vrede van de familie (<i>pax domus</i>) is de geordende eendracht van de huisgenoten op basis van huisregels en gehoorzaamheid	<i>Concordia</i> (eendracht)
8	De vrede van de stad / staat (<i>pax civitatis</i>) is de geordende eendracht van de burgers op basis van geboden en gehoorzaamheid	<i>Concordia</i> (eendracht)
9	De vrede van de hemelse stad (<i>pax caelestis</i>) is de op basis van de volkomen eendracht geordende gemeenschap die opgaat in de genieting van God in wederkerigheid tot God	<i>Societas</i> (gemeenschap)
10	De vrede van alle dingen (<i>pax omnium rerum</i>) is de rust van de orde	<i>Tranquillitas</i> (rust, in betekenis van kalmte, bedaardheid)

ordering bestaan zonder gerechte vrede. Om de complexe dynamiek tussen de *ordo*, *pax* en *iustitia* te kunnen begrijpen, is het nodig om de kenmerken van de vredestafel te analyseren.

De orde is de essentie van de vrede

In de tien treden van vredestafel komt tien keer de ordering terug. Elke toestand van vrede, ongeacht de plaats in de hiërarchie, moet een bepaalde wijze van ordering kennen. Elke ordering kent een wijze van verbinding tussen de verschillende delen. Te beginnen met het menselijk lichaam. De afzonderlijke delen van een gezond lichaam moeten een *Gesamtgefüge* vormen.⁴²⁶ Dat kan alleen als zij harmonisch samenwerken en op het geheel zijn *hingeordenet*. Er moeten tussen de delen onderling en tussen de delen en het geheel verbindingen bestaan. Voor de vitale verbinding op het niveau van lichaam en ziel gebruikt Augustinus de termen *consortium*, *amicitia* en *concordia*.⁴²⁷

De orde vraagt vitale verbindingen

Te beginnen met de laagste trap in de vredestafel is elke ordering een *Gesamtgefüge* van vitale verbindingen tussen de delen. De ordering wordt verstoord als de delen niet meer de functie vervullen voor het werken van het lichaam als geheel. Een vitaal onderdeel is gezond in zichzelf; het doet wat het moet doen. Het is gezond in een gezond groter geheel; het hele systeem moet gezond zijn. Het lichaam als geheel moet in permanente verbinding staan met de delen om vitaal te blijven en zich te kunnen aanpassen als omstandigheden daarnaar vragen. Ook de delen geven signalen af naar het geheel en de belendende omgeving. Het hele lichaam is voortdurend op zoek naar een balans

⁴²⁶ Budzik, *Doctor Pacis*, 64, fn240. Verwijzing naar *en.Ps* 130,6 en Aurelius Augustinus, *Contra Adversarium legis et prophetarum libri duo*, 1,6,9.

⁴²⁷ Budzik, *Doctor Pacis*, p.63, fn226. Verwijzing naar Aurelius Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, 23,5; in fn227 naar Aurelius Augustinus, *Contra epistolam Manichae quam vocant fundamenti liber unus*, 30.

om functioneel en gezond te blijven.⁴²⁸ De *ordo* is een factor in de verbinding tussen mensen. Zij verlangen immers naar cohesie en rust. Dit verlangen naar rust en cohesie is van invloed op de wil van de mens.⁴²⁹

De orde vraagt evenwicht

Elke trede heeft haar eigen balansprincipe. De eerste vier treden vragen om een ander soort balans dan de overige. Dit is vanwege de potentiële oorzaak van de verstoring van het evenwicht. In de onderste treden wordt de balans verstoord doordat de mens zijn natuurlijke driften moeilijk kan beheersen. De mens heeft in tegenstelling tot de dieren weliswaar ook een redelijk deel, de menselijke geest. Maar deze is vaak zwak waardoor de mens de neiging heeft terug te vallen tot de lagere treden van de vrede tafel. Budzik stelt dat Augustinus, uit eigen ervaring, weet dat de menselijke geest uit zwakheid geneigd is om tot fouten te vervallen en niet zonder de hulp van God kan om de ware vrede te bereiken.⁴³⁰ Cruciaal is daarom de vijfde trede. Pas door een verbinding van de redelijke ziel van de sterfelijke mens met God is de mens in staat een vorm van vrede te bereiken die hem in staat stelt de hogere treden te bereiken. Die verbondenheid moet zijn gebaseerd op de geordende gehoorzaamheid aan de eeuwige wet. De vrede tussen de mensen is de geordende eendracht.⁴³¹ De vijfde trede is als het ware het scharnierpunt tussen trede 1-4 en trede 6-10. Zonder de gehoorzaamheid aan de Goddelijke wet is de mens niet in staat om de natuurlijke orde⁴³² te bewaren, die voorwaarde is voor de hogere treden. In de vijfde trede komt in wezen het dubbel liefdesgebod in beeld. Het gebod

⁴²⁸ Budzik, *Doctor Pacis*, 64.

⁴²⁹ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 141.

⁴³⁰ Budzik, *Doctor Pacis*, 67.

⁴³¹ *De civitate Dei* 19, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 961.

Budzik, *Doctor Pacis*, 67.

⁴³² Budzik, *Doctor Pacis*, 67. Verwijst in fn263 naar Aurelius Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum libri quattor*, 22,62.

om God en het naaste lief te hebben zijn als het ware de twee voeten waarop de mens staat om tot God te kunnen komen.⁴³³

De kwaliteitsprong naar de ordinata concordia

De ware geordende eendracht tussen de mensen veronderstelt gehoorzaamheid aan het tweevoudig liefdesgebod. De zesde trede is de *pax hominum ordinata concordia*.⁴³⁴ De naastenliefde heeft een universeel karakter en sluit niemand uit. Het *diligere proximum* gaat samen met een *consulere proximo*.⁴³⁵ Essentieel voor het samenleven is dat de mens bereid is anderen - tegenover wie hem dat mogelijk is – behulpzaam te zijn om God lief te hebben en dat hij daartoe ook voor zichzelf de hulp van zijn naaste moet wensen als hij die bijgeval nodig heeft.⁴³⁶ Die liefde richt zich op het gemenebest (*bien commun*), de *communis utilitatis*., volgens een *utilitas generale*. De mens moet handelen op een manier die analoog is aan het handelen van God. Het vertrekpunt moet zijn het gezamenlijke nut en niet het zelf toegeëigend nut.⁴³⁷

Het is belangrijk om vast te stellen dat de *pax hominum ordinata concordia* betrekking heeft op de hele, universele mensengemeenschap. Dus op de gehele sociale orde. Deze stelling is cruciaal voor de nadere duiding van de sociale, politieke en economische orde. Augustinus zegt: “Zodoende zal hij [bedoeld is de mens als naaste, HK], voor zover dat van hem afhangt, in vrede zijn met alle mensen, volgens die menselijke vrede of geordende eendracht wier regel hierin bestaat, dat hij ten eerste niemand kwaad doet en vervolgens ook iedereen naar vermogen behulpzaam is.”⁴³⁸

Mensen ondersteunen elkaar en werken er zo aan mee om de *pax hominum*, als de geordende eendracht, te verwerkelijken. De *pax ho-*

⁴³³ Budzik, *Doctor Pacis*, 67. Verwijst in fn264 naar *en.Ps*, 33,2,10.

⁴³⁴ Budzik, *Doctor Pacis*, p.60, fn216.

⁴³⁵ Budzik, *Doctor Pacis*, 69.

⁴³⁶ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965.

⁴³⁷ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 446-7.

⁴³⁸ Citaat: *De civitate Dei* 19, 14 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965.

minum en de *ordinata concordia* vloeien in elkaar over. Augustinus gebruikt ze nevenschikkend en uitwisselbaar.⁴³⁹

De sociale vrede van de mensen staat uiteindelijk in het teken van de eeuwige vrede. Dat volgt althans uit de opbouw van de vrede-stafel. Of dat ook werkelijk zo is hangt af van de mate waarin mensen in staat zijn een goed gericht leven te voeren, of dat zij zich laten leiden door verkeerde invloeden die hen daarvan afhouden.⁴⁴⁰ De aardse vrede wordt in belangrijke mate beïnvloed door wanordelijkheden die de blik op de eeuwige vrede verduisteren en perverteren. De aardse vrede verliest dan volgens Weissenberg zijn verwijzingsfunctie naar de eeuwige vrede.

De eendracht binnen de sociale orde

De vrede van de mensen (trede 6), van het huis (trede 7) en de stad (trede 8) staan in een hiërarchische verhouding tot elkaar. De treden volgen elkaar op een logische manier op, van onderop geordend. De geordende eendracht op de lagere trede is voorwaarde voor die van de hogere treden. Ook tussen de niveaus onderling zal er een geordende afstemming moeten zijn. De verticale verhouding wordt naast de geordende eendracht bepaald door het gehoorzaamheidsprincipe van trede 5. De geordende eendracht is niet mogelijk zonder dat de mensen, die in een gemeenschapsverband leven, bereid zijn te gehoorzamen aan hen die de zorg dragen voor die gemeenschap. Augustinus gebruikt de term ‘bevelen’. Daarmee bedoelt de kerkvader zeker niet dat de gemeenschappen, huizen en steden bestuurd moeten worden als een soort bevelhuishouding. De verantwoordelijken, die zorg moeten dragen voor de gemeenschap, “...bevelen namelijk niet uit heerszucht, maar uit dienstvaardigheid, niet uit bazige hoogmoed, maar uit zorg-

⁴³⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 69. Beide vloeien voort uit het principe: *primum ut nulli noceat, Deinde ut etiam prosit, cui potuerit* (Op de eerste plaats niemand schade te berokkenen, op de tweede plaats iedereen bovendien naar mogelijkheid te helpen).

⁴⁴⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 288. “Dennoch stellt sich das zeichenhafte Wesen des sozialen Friedens problematischer dar”.

zaam mededogen.⁴⁴¹ De verantwoordelijkheden voor de vrede van het huis zijn op een natuurlijke manier geordend.⁴⁴² Binnen de sociale orde bestaan machtsverhoudingen, maar die zijn gebaseerd op dienstbaarheid. Zowel van de leidinggevendenden als van hen die onder hun leiding vallen. Ieder heeft een verantwoordelijkheid om de geordende eendracht te bewaren. De gehoorzaamheid moet niet gebaseerd zijn op dwang en vrees, maar op het verlangen naar harmonie en vrede. De gezagsverhoudingen moeten zijn gebaseerd op de uitgangspunten *diligere proximum* en *consulere proximo*⁴⁴³. Hoewel Augustinus benadrukt dat de gezagsverhoudingen en de gehoorzaamheid gebaseerd moeten zijn op een liefdevolle relatie klinkt in de teksten toch steeds een regenteske, autoritaire toon door.⁴⁴⁴ Hoe consequent Augustinus zijn opvatting over het gezag ook op een autoritaire manier inkleurt, er staat een lichtere kleur tegenover die laat zien dat het van boven aangeelde gezag altijd zorgzaam behoort te zijn. Het gezag moet gedragen worden. De onderdanen zijn niet onderdanig vanwege de macht, maar vanwege de eendragtige orde in de gemeenschap.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ Citaat: *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965, laatste zin.

Martijn Schrama, *Praepositus tamquam patri oboediatur: Augustinus über Frieden und Geborsam*. In *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, eds. Bruning, Lamberigts, VanHoutem. 847-878. (Leuven: 1991), 861.

Schrama, *De regel van de liefde*, 41-42.

Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 127.

⁴⁴² Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 587. Zie ook p. 568, 570.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 153, 224, 263.

⁴⁴³ Budzik, *Doctor Pacis*, 69.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, 70-71. Budzik stelt: “Es gilt ihm als selbstverständlich, dass der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit eine notwendige Voraussetzung für die Eintracht ist und die Grundordnung aller menschlichen Gemeinschaft ausmacht. Die vorgefundenen Autoritäts- und Gehorsamsstrukturen versucht er theologisch zu untermauern, ohne dass er dabei großes Interesse an ihrer Veränderung zeigen wurde.”

⁴⁴⁵ Aurelius Augustinus, Augustinus, Aurelius. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, 1.30,63. “Tu cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines parentum primorum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate conjungis. Doces reges prospicere populis; mones populos se subdere regibus.” Citaat ontleend aan, Budzik, *Doctor Pacis*, p.71, fn274.

4 • HET DISCOURS OVER DE STAAT ALS FAMILIEGEMEENSCHAP

Augustinus gebruikt regelmatig de term ‘staatsgemeenschap’. De vraag is of voor de kerkvader het begrip staatsgemeenschap verwant is aan een gemeenschap die vergelijkbaar is met een familie. Deze kwestie is in dit onderzoek van belang voor de vraag of Augustinus al dan niet aanknopingspunten ziet voor een natuurlijk karakter van de politieke orde. Het gebruik van de term ‘familie’ kan ook tot discussie leiden bij de interpretatie van de rol de *pater familias* in de vrede tafel. Als de staatsgemeenschap vergelijkbaar is met een familie, is het gezag van de staat dan vergelijkbaar met de rol van de *pater familias*? Gezien ook de uiteenlopende interpretaties van de opvatting van de kerkvader hierover is het wenselijk hier dieper op in te gaan.

Twee tegengestelde opvattingen

In de literatuur staan verschillende opvattingen tegenover elkaar.⁴⁴⁶ De interpretatie van Combès⁴⁴⁷ is dat de staat is afgeleid van de familie als eerste, meest primitieve vorm van menselijke samenleving. In die redenering volgen ook Chroust⁴⁴⁸ en Lettieri. De staat wordt geïnterpreteerd als een noodzakelijk goed om te voorzien in orde en een hiërarchie van verantwoordelijkheden. Zij is in ontologische zin verwant aan de eerste familie sinds Abel en Kaïn en daar een voortzetting van.⁴⁴⁹ De richting van Combès wordt bekritiseerd.⁴⁵⁰ Er worden fundamentele bezwaren ingebracht tegen een interpretatie om de staat op te vatten als prolongatie van de eerste familie. Ruokanen gaat er-

⁴⁴⁶ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 307-8.

⁴⁴⁷ Gustave Combès, *La doctrine Politique de Saint Augustin*. (Paris: Plon, 1927), 78. Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 18.

⁴⁴⁸ Anton-Hermann Chroust, *The fundamental ideas in St. Augustine's Philosophy of Law*. *The American Journal of Jurisprudence*, 57-17, (1973), p. 77. Aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 308.

⁴⁴⁹ Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*. (Roma: Borla, 1988), 102. Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 155-6.

⁴⁵⁰ Bruno, *Political Augustinianism*, 21-25.

van uit dat in de oorspronkelijke, niet verstoorde natuurlijke orde een bepaalde sociale structuur aanwezig was.⁴⁵¹ Dit impliceert volgens hem evenwel niet dat Augustinus die natuurlijke sociale structuur ook van toepassing verklaard op het politieke domein. Volgens Ruokanen moet bij Augustinus elke analogie tussen de natuurlijke orde van God, de orde van de familie en de orde van de politieke samenleving met stelligheid van de hand gewezen worden.⁴⁵² Ook Markus vindt dat de sociale ordening van de familie en van de politiek niet verwant zijn. Het model van de *pater familias* kan niet worden gebruikt voor het verklaren van politieke instituties. Augustinus ziet de vaderrol wel als een model voor de gedragingen van politici, maar niet voor de ordening van politieke instituties.⁴⁵³

In het discours moeten de begrippen staatsgemeenschap en staat goed uit elkaar gehouden worden. Als er een verwantschap is tussen de familie en de staat gaat het om de sociale gemeenschap. Een staatsgemeenschap is de verzameling van alle burgers. Augustinus gebruikt ook de term ‘volk’.⁴⁵⁴ Als gesproken wordt over de staat wordt daar het publieke instituut mee bedoeld dat het gezag uitoefent. De verantwoordelijkheid van dit orgaan is de aardse wetten op te stellen en te handhaven. De staat geeft bevelen op basis van de wet. Deze zijn van een andere orde dan de bevelen van een *pater familias*. De geordende eendracht van de stad is een andere dan die van de huizen. Het is fundamenteel onjuist om het onderscheid tussen de treden in de vrede-stafel in elkaar over te laten lopen. Het vervagen van het onderscheid tussen de ordening van de huizen en van de stad is ook om een andere reden ongewenst. De huizen kennen elk hun eigen identiteit door de keuzes die gemaakt worden. De stad is geordend op basis van de co-existentie

⁴⁵¹ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 102. Ruokanen zegt: “...he [Augustine] also believes that a kind of social hierarchy is included in the primitive *ordo naturae* created by God. This, in the undisturbed good order of nature, some kind of structure of social order is included.”

⁴⁵² Ruokanen, *Theology of Social Life*, 103. Hij merkt op dat deze vergelijking ten onrechte nog steeds wordt gemaakt, met name door katholieke onderzoekers.

⁴⁵³ Markus, *Saeculum*, 94. Verwijzing naar brief aan Marcellinus, *Ep. 133*, 2

⁴⁵⁴ *De civitate Dei* 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983.

tussen de huizen. Het is een gemengde stad waar alle mensen in vrede met elkaar samen moeten kunnen leven.

DE VREDE VAN DE AARDSE STAD ALS PLATFORM⁴⁵⁵ VOOR CO-EXISTENTIE

Na Adam zijn alle mensen als het ware een grote mensenfamilie gaan vormen.⁴⁵⁶ De ene mens is voor de andere mens niet zomaar een soortgenoot, maar zij zijn ook naasten van elkaar.⁴⁵⁷ Daarom neemt de familie in de vrede-stafel een belangrijke plaats in.⁴⁵⁸ Augustinus gebruikt het begrip familie evenwel in een dubbele betekenis. Enerzijds als de grote mensenfamilie.⁴⁵⁹, anderzijds in de specifieke context van de huiselijke vrede⁴⁶⁰ In de lijn van Augustinus kan gesteld worden dat elke gemeenschap, dus ook de staatsgemeenschap een soort familieverband is. Dit verband is evenwel opgedeeld in twee soorten van menselijke gemeenschap die verdeeld zijn over twee steden. De mensen in beide steden willen "...ieder in zijn eigen soort van vrede leven."⁴⁶¹ Deze beide steden zijn op aarde niet van elkaar gescheiden. Haar burgers leven in een gemengde stad. Het politieke gezag van deze stad is aangesteld voor beide gemeenschappen. In die zin zijn de burgers van de aardse stad familie van elkaar, om de tijdelijke vrede met elkaar te willen delen. De vrede-stafel geeft in feite het platform weer waarop de burgers van de twee gescheiden steden elkaar weer in familieverband kunnen ontmoeten.⁴⁶² De menselijke relaties zijn gebaseerd op de natuurlijke behoefte van mensen om in gemeenschapsverband te leven. Door de vrede-stafel kunnen de burgers van beide steden een co-existentie creëren. De vrede-stafel is dan ook een belangrijk antropo-

⁴⁵⁵ Term ontleend aan Budzik, *Doctor Pacis*, 240-41.

⁴⁵⁶ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 352.

⁴⁵⁷ *De civitate Dei* 12, 22. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 576.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, 19, 16; p. 967.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 14, 1; p. 623.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, 14, 14; p. 965.

⁴⁶¹ Citaat: *Ibidem*, 14, 1; p. 623.

⁴⁶² (Budzik 1988) p.241.

logisch en humaan element in het gedachtegoed van Augustinus.⁴⁶³ Zij vervangt niet het ideaal van de Stad van God, maar helpt de mensheid om een menswaardig bestaan op te bouwen in haar sterfelijk bestaan.

De metafoor van de universele mensheid als een grote familie is dus zeker van toepassing op de vredestafel. Maar die vergelijking moet niet tot een romantisering van de vredestafel leiden. En dat gebeurt als de gezaghebber over de staatsgemeenschap wordt vergeleken met de *pater familias*. De politieke orde onderscheidt zich van alle andere vormen van gemeenschap door de bijzondere gezagsuitoefening en de wijze waarop het gezag kan worden gehandhaafd. Ook al kan men de staatsgemeenschap een grote familie noemen, de staat zelf is geen familie en de leider van de staat is geen *pater familias*. De *pater familias* moet geplaatst worden waar hij 'thuis' hoort: in de huizen. Dat neemt niet weg dat de *pater familias* ook buitenshuis een rol heeft.

DE VERBINDENDE ROL VAN DE PATER FAMILIAS

De *pater familias*⁴⁶⁴ heeft een sleutelrol in het verbinden van de *pax hominum, de pax domus en de pax civitates*⁴⁶⁵. De geordende eendracht is alleen mogelijk als de huiselijke vrede is gericht op de vrede in de stad. "De *pater familias* dient dus aan de wet van de stad de voorschriften te ontlenuen waarmee hij zijn huis zo kan besturen dat het past in de vrede van de stad."⁴⁶⁶ Augustinus zegt niet dat de voorschriften van de stad een-op-een moeten worden opgelegd aan de huizen. De *pater familias* bestuurt zelf zijn eigen huis. De ordening van het huis moet passen in de ordening van de stad, maar deze laatste is niet het stramien voor de ordening. De verhouding tussen de stad en de huizen is hiërarchisch,

⁴⁶³ Cf. Rowan Williams, *Politics and the Soul*. In *A reading of the City of God*, 55-72. (Milltowns Studies: 1987), 58. - Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow*, 98-99. Beide aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 256.

⁴⁶⁴ Het begrip *pater familias* houdt meer in dan huisvader. Het is degene die het gezag uitoefent in een huishouding. Zie *De civitate Dei* 19, 16. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, p. 967, fn40 p.1246.

⁴⁶⁵ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 587, 603.

⁴⁶⁶ *De civitate Dei* 19, 16. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 968.

maar niet dictatoriaal. Het huis van een mens is het begin of een deeltje van de stad.⁴⁶⁷

“Omdat dus het huis van een mens het begin of een deeltje dient te zijn van de stad en omdat elk begin gericht is op een daaraan beantwoordend einde, en ieder deel op de volledigheid van het geheel waarvan het een deel is, ligt de consequentie wel zeer voor de hand, dat de huise-lijke vrede gericht is op de burgerlijke vrede; met andere woorden: dat de geordende eendracht waarin de burgers bevelen geven en gehoorzaam zijn. *De pater familias* dient dus aan de wet van de stad de voorschriften te ontle-lenen waarmee hij zijn huis zo kan besturen dat het past in de vrede van de stad.”

De civitate Dei XIX 16 (vert. Wijdeveld)

Uit het bovenstaand citaat blijkt dat de geordende eendracht een samenspel is tussen alle deelnemers. Zowel op het onderlinge niveau, als tussen de niveaus. Elke relatie binnen het geheel van de orde moet gefinaliseerd zijn. Elk begin moet zijn gericht op een daaraan beantwoordend einde. Ieder doel is gericht op de volledigheid waarvan het een deel is.⁴⁶⁸ Er ligt een verantwoordelijkheid bij de huizen om bij te dragen aan het geheel van de stad.⁴⁶⁹ Maar ook omgekeerd. De rol van de staat is belangrijk voor het bevorderen van de orde, vrede en gerechtigheid. Het speelveld van de overheid is afgebakend. De staat is aan duidelijke grenzen van het recht gebonden. Met name als het gaat om het respecteren van de vrijheid van de innerlijke vrede van de ziel en Gods eeuwige wet. Alleen op basis van een verstoring van het positieve, uiterlijke, recht is een bestraffing door de staat gerechtvaardigd om de sociale orde te handhaven. Daar waar het positieve recht van de

⁴⁶⁷ Anders: Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 153.

⁴⁶⁸ Cf. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 574-5, 643-5.

⁴⁶⁹ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 963. De kerkvader zegt: “Alle gebruik van het tijdelijke is dus in de aardse stad op het genieten van de aardse vrede gericht...”

staat niet alle overtredingen van de wet van God omvat, mag en moet volgens Augustinus de *pater familias* degenen die aan zijn zorg zijn toevertrouwd terecht wijzen.⁴⁷⁰

De wijsheid van de *pater familias* om de eendracht te bevorderen door dienstbaarheid en zorgzame rechtvaardigheid wordt ook van de leiding van de stad of staat gevraagd.⁴⁷¹

“Zij moeten niets op een slappe manier doen, maar ook niets met een te grote zelfverzekerdheid... Er mag geen gebrek in hen zijn dat zij niet willen verbeteren...Zij moeten in dienst van die mensen staan, en zij moeten zo heersen, dat het een genoegen is in dienst van hen te staan.”

De Ordine II 25 (vert. Verhoeven)

Maar de rol van de gezaghebber van de stad is een andere dan die van de huizen. Het gezag van de aardse stad strekt zich slechts uit over de goederen die met het aardse leven te maken hebben. De burgers van de stad gehoorzamen aan bevelen die gericht zijn op een zekere overeenstemming in het menselijk willen met betrekking tot die aardse goederen.⁴⁷² Het burgerlijk gezag gaat over de burgerlijke vrede. De huizen en de burgers van vromen en niet vromen worden gelijk behandeld. In de vredestafel is er geen vadertje staat⁴⁷³. Deane maakt

⁴⁷⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 131.

⁴⁷¹ *De ordine*, 02, 25 *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 84-85.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 350, fn 243. Wijst erop dat uitspraak van de jongere Augustinus in *De Ordine* 2, 25 zeker ook voor de oudere Augustinus moet gelden in de betekenis van een *inner-moralischen* adel.

De civitate Dei 5, 19; 5, 23; 19, 19. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 265-7, 273, 972.

⁴⁷² *Ibidem*, 19, 17; p. 968.

⁴⁷³ De hiërarchische verhouding binnen de familie is wezenlijk anders dan die tussen de staat en zijn onderdanen. De rol van de *pater familias* op microniveau kan niet getransponeerd worden op het macroniveau van de staat.

Anders: Isaac Vasumu, *Pointing the Way for Peace and Justice: The Pater familias as Peacebuilder in De ciuitate Dei, Book XIX*. *Cuestiones Teológicas*, Vol. 49, no. 112., 1-17 (Medellín-Colombia, 2022), p. 5-9, 11-14.

dan ook ten onrechte het verwijt aan Augustinus dat deze zich al dan niet onbewust baseert op een paternalistisch concept van politiek gezag. De leider van de staat moet volgens hem gezag inboezemen, door te dreigen met dwang. In Deanes redenering is geen plaats voor de subtiele verhoudingen die horen bij de geordende eendracht van de vrede-stafel.⁴⁷⁴

Gevolgtrekkingen over de sociale vrede en de familiale betrekkingen

Uit het voorgaande kunnen de volgende conclusies worden getrokken met betrekking tot de relatie tussen de sociale ordening van de huizen en de politieke ordening van de stad:

Het begin van de ordening van de stad ligt niet bij de stad zelf, maar bij de mensen als bewoners van de huizen;⁴⁷⁵

De *pater familias* ziet erop toe dat de samenwonenden in zijn huis de huiselijke vrede nastreven, binnen het kader van de voorschriften van de stad. De huiselijke vrede is geen opgelegde vrede van de stad, net zomin als de orde van het huis een opgelegde orde is.

De *pater familias* vormt als het ware het scharnier tussen de vrede van de mensen en de vrede van de stad. Zonder dit verbindend scharnier is de eendracht tussen het geheel en de delen niet mogelijk.

De eendracht komt niet tot stand via dwang maar door de wisselwerking tussen zorgzaamheid en gehoorzaamheid. Door de zorgzaamheid wordt het gezag als rechtvaardig ervaren. De rechtvaardigheid bevordert daarmee de gehoorzaamheid en daarmee de eendracht.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 153. Deane stelt: "The king may be a good and wise father, or a cruel or tyrannous father, but in either case his subjects must not only obey but honour and respect him." Het gaat hier niet om een liefdevolle vader die af en toe zijn kinderen moet tuchtigen. De leider van de staat moet gezag inboezemen, door te dreigen met dwang.

⁴⁷⁵ Anders: Dyson, *The pilgrim City*, 6. Dyson zegt: "...political power makes its entry into the world from above, as it were: it descends from God; it does not proceed upwards from the ruler's subjects. Subjects cannot remove what they have not conferred".

⁴⁷⁶ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965. Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 130.

Er is een wezenlijk verschil tussen het gezag van de huizen en van de stad. In de aardse stad is de bestuurder alleen bevoegd over de aardse dingen die nodig zijn om het sterfelijke leven mogelijk te maken. De *pater familias* heeft bemoeienis met het innerlijk leven van zijn huisgenoten.⁴⁷⁷

Hoewel de bestuurder van de aardse stad ‘slechts’ over aardse zaken gaat moet hij aan hoge morele eisen voldoen. Hij moet altijd de verantwoordelijkheid voor het algemeen belang voor ogen houden en zijn handelen niet laten bepalen door het verlangen naar de macht van het leiderschap. De leidraad is: *Non tam praeesse quam prodesse desidero*⁴⁷⁸. Deze richtlijn wordt door Augustinus in een adem genoemd met de gulden regel.⁴⁷⁹

5 • DE VREDESTAFEL IS NIET ONOMSTREDEN

Als de Stad van God het hoofdwerk is van Augustinus, betekent dat niet dat de vredestafel en Boek XIX vanzelfsprekend een kernelement vormen binnen het totale gedachtegoed van Augustinus. De vredestafel geeft een duidelijk overzicht van het ordobegrip, de ontologische niveaus in het menselijk bestaan en de daarbij horende verlangens naar

⁴⁷⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 223-4. De rol van de *pater familias* wordt gerelateerd aan de pedagogische liefde (*ad diligendum deum consulere*). Verwijzing naar *De civitate Dei* 19, 14; 19, 16); *Serm.*344,2.

⁴⁷⁸ *Ep.* 134,1. Aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 351. Cf., *Epistula* 134,1; *Schrijf me en ik stuur je antwoord*. Vertaling Akkermans, Van Reisen, Hunink, 57-58. In de context schrijft Augustinus over zijn eigen leiderschap in de kerk: “...Ik word daartoe gedreven door de zorg die ik vooral draag voor de kerk die aan mij is toevertrouwd. Het belang van die kerk dien ik en ik verlang liever haar belang te bevorderen dan haar te leiden.”

Cf. *De ordine*, 2, 25. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 85. Augustinus stelt: “Zij moeten in dienst van die mensen staan op een manier die het heersen tot iets genants maakt, en zij moeten zo heersen, dat het een genoegen is in dienst van hen te staan.”
⁴⁷⁹ *De ordine*, 2, 25. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 86. De kerkvader zegt: “...en bij elk contract en contact met mensen is het afdoende alleen maar dit populaire motto in de gaten te houden: ‘Wat gij niet wilt dat U geschiedt, doe dat ook een ander niet’.”

vrede en harmonie. Door de vredestafel worden handreikingen gedaan voor het innerlijk zielenleven van de mens, het samenleven in de gemeenschap, het organiseren van de staatsgemeenschap en de verhoudingen tussen gelovigen en niet-gelovigen in de seculiere staat. Het ideaalbeeld van de hemelse vrede sterkt het pelgrimerend deel van de stad van God en kan daarmee anderen meenemen in een op de Verlossing gestoeld optimisme. Juist bij deze punten worden bij de vredestafel kritische kanttekeningen geplaatst.

De vredestafel in spanningsveld tussen pessimistische en optimistische interpretaties

Boek XIX wordt door een aantal onderzoekers als een soort *Fremdkörper* gezien in het geheel van *De civitate Dei*. Door deze auteurs wordt ervoor gewaarschuwd om niet uit het oog te verliezen dat Augustinus een zeer pessimistisch beeld heeft van het sociale leven in de aardse stad. De doctrine van de gevallen mens is de basislijn in het denken van de kerkvader. De visie om de sociale verhoudingen in de gemengde stad te interpreteren vanuit de sociale natuur van de mens moet worden afgewezen, omdat deze slechts op incidentele fragmenten is gebaseerd, die ondergeschikt zijn aan de basislijn in het totale gedachtegoed van de kerkvader.⁴⁸⁰

Daar tegenover staat de opvatting dat boek XIX weliswaar afwijkend is van de andere boeken met betrekking tot de geordende eendracht in de aardse stad, maar dat dit weldegelijk consistent is met het oorspronkelijke ordodenken van Augustinus. Met name Bouton-Touboulic draagt hiervoor een argumentatie aan.⁴⁸¹ Bovendien zijn er ook elders in *De civitate Dei* aanknopingspunten voor een positieve duiding van de algemene aardse vrede, die ook van toepassing is op ondankbare en

⁴⁸⁰ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 42, 54, 63, 67, 71, 76, 77-83, 90, 103-4, 108-11, 116-8, 136, 161.

Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 11, 61, 138-9, 152-3.

Dyson, *The pilgrim City*, 47, 49, 56, 59.

⁴⁸¹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 637, 645.

slechte mensen.⁴⁸² Het multidimensionale vredesbegrip in de vrede-stafel is behulpzaam bij het doorgronden van de dialectiek tussen het rijk van God en het rijk van deze wereld. De eschatologische tegenstelling tussen beide neemt de realiteit niet weg dat het pelgrimerend deel van de burgers in de gemengde aardse stad tot een *modus vivendi* moet komen met de overige burgers.⁴⁸³

De vraag is of de vrede van de aardse stad moreel alleen gebaseerd kan zijn op de inbreng van de pelgrimerende burgers of ook andere inspiratiebronnen kan hebben. Deze kwestie is van belang voor de basis van de pluriformiteit van de co-existentie. Kan ook de inbreng van niet gelovigen op waarde worden geschat?⁴⁸⁴ Maritain vindt dat er bij Augustinus weldegelijk een echte tijdelijke mensengemeenschap mogelijk is op basis van een diepe onderlinge solidariteit van generatie op generatie. Het is geen perfecte ideale stad zoals Aristoteles bedoelde, maar wel een stad die gebaseerd is op een vloeiend netwerk van menselijke communicatie, die dieper gaat dan alleen formeel georganiseerde verbindingen.⁴⁸⁵ Augustinus heeft geen seculiere moraal voorgeschreven, anders dan de deugden die door christenen in de praktijk moeten worden gebracht. Augustinus laat evenwel de mogelijkheid open dat ook andere, wijze mensen kunnen bijdragen aan het vreedzaam bestaan in de aardse stad.⁴⁸⁶ Er is een *precarious order* die een bepaalde basis vormt voor de aardse vrede.⁴⁸⁷ De gemengde aardse stad is voor Au-

⁴⁸² *De civitate Dei* 3, 9. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 143.

Cf. Budzik, *Doctor Pacis*, 226. Verwijst ook naar *en.Ps* 72,9

⁴⁸³ Budzik, *Doctor Pacis*, 255.

⁴⁸⁴ Bruno, *Political Augustinianism*, 30. Wijst op dispuut tussen Jacques Maritain en Étienne Gilson.

⁴⁸⁵ Jacques Maritain, *The end of Machiavellianism*, 319. Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 30.

Étienne Gilson, Foreword In *Saint Augustin, The City of God: Book I-VII*. Vertaling D. Zema, G. Walsh, p. lxxx. (New York: Fathers of the Church, 1950). Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 30.

⁴⁸⁶ *De civitate Dei* 2, 21; 14, 6; 19, 17; 19, 24; 19, 26. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 117, 631, 969-70, 983, 985.

⁴⁸⁷ Robert Markus, *Christianity and the Secular*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006), 58. Aangehaald door, Bruno, *Political Augustinianism*, 134.

gustinus een neutraal begrip als verblijfplaats in het tijdelijk bestaan. Doordat Augustinus het begrip aardse stad ook bedoelt als de stad van Babylon kan verwarring ontstaan over de neutraliteit van het *permixtum* en de diabolische stad.⁴⁸⁸ Als dit onderscheid niet gemaakt wordt ontvalt de relevantie van de aardse vrede. Het aards bestaan wordt dan hoofdzakelijk gekenmerkt door zonde en misère, zoals bij Deane en Dyson. Door de neutraliteit van de aardse, gemengde stad wordt in het gedachtegoed van Augustinus een antropologische lijn doorgetrokken. De gezamenlijke menselijk natuur brengt niet alleen verderf, maar ook kansen.⁴⁸⁹ Op basis van een consensus over waarden die betrekking hebben op het publieke leven is een minimale vrede mogelijk.⁴⁹⁰ De consensus gaat over de uiterlijke vrede, niet over de innerlijke.⁴⁹¹ Die consensus is verre van ideaal. Voor een relatieve vrede in de gemengde aardse stad is de inbreng van de pelgrimerende burgers onontbeerlijk. Zelfs dan is dit uiteindelijk onvoldoende om bij te dragen aan de ware vrede. De aardse vrede is en blijft slechts een *Mischfrieden*.⁴⁹² De sceptis bij Augustinus over de aardse vrede blijft. Sceptis is iets anders dan pessimisme. Maar het sceptisch realisme van Augustinus is zeker geen optimisme. In de orde van de aardse stad zal altijd orde en wanorde naast elkaar bestaan.⁴⁹³

⁴⁸⁸ Markus, *Saeculum*, 57-58.

⁴⁸⁹ Cf. Markus, *Saeculum*, 67-8. Markus zegt: “The res publica will inevitably embrace among its members people with a variety of different ultimate allegiances. But these allegiances fall outside the sphere of the res publica. So far as these are concerned, within its restricted space the state is inherently ‘pluralistic’ being the sphere in which the concerns of individuals with divergent ultimate loyalties coincide.”

⁴⁹⁰ In dit verband is ook het onderscheid tussen de *Lex Eternam* en de *lex temporae* van belang. Zie Markus, *Saeculum*, 89-90.

⁴⁹¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 113, 283, 241.

⁴⁹² Ibidem, 296-8.

⁴⁹³ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 648. Augustinus hanteert het begrip *ordo rerum humanarum* om de politieke en sociale orde te beschrijven die correspondeert met het leven vanuit die innerlijke *ordo*. Het is geen *ordo* gericht op een eschatologisch perspectief. “Il y a donc une mise en abîme de l'ordre, puisque son degré est proportionnel à la valeur de chaque domaine créé.”

Neiging tot berusting in bestaande of blijvende dynamiek?

Het sceptisch realisme van de kerkvader moet niet uitgelegd worden als een vorm van conservatisme. De retoriek van Augustinus kan aanleiding zijn voor een dergelijke veronderstelling. Het verwijt dat Augustinus' vredestafel de status quo helpt bevorderen treft evenwel geen doel. Met name de afsluitende, tiende trede van de vredestafel, welke de *pax omnium rerum* beschrijft, kan het misverstand oproepen van berusting in de bestaande, voorhanden zijnde ordening. De *tranquillitas ordinis* in *De civitate Dei* XIX 13 is een kernspreuk die het gevaar in zich draagt van het in beton gieten van de onvolmaaktheden van de bestaande vredesordeningen.⁴⁹⁴ De dynamiek van het ordo-begrip, die zo kenmerkend is voor Augustinus' werk, ontbreekt volgens Krings in de vredestafel. Hij verwijt Augustinus dat hij begrippen van ordening en van zijn met elkaar verwisselt.⁴⁹⁵ Deze kritiek is principieel in een beschouwing over de geordende eendracht, omdat beide begrippen weldegelijk een ontologische verwantschap hebben. Daarom is de kritiek niet van toepassing. De *ordo* in het denken van Augustinus is dynamisch als wezenskenmerk. Het begrip van de geordende rust (*tranquillitas ordinis*) is geen bevroren ordening in een statisch universum.⁴⁹⁶ Het is een ordening waar vanuit alle dingen door God geleid worden.⁴⁹⁷ De vrede van alle dingen is de rust van de orde. Die orde is een rangschikking van gelijke en ongelijke dingen waardoor alles zijn eigen plaats krijgt toebedeeld.⁴⁹⁸ De rust van de orde is door dit proces van rangschikking een dynamische rust. Het bijzondere van

⁴⁹⁴ Budzik, *Doctor Pacis*, 80.

⁴⁹⁵ H. Krings, *Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländische Idee*. (Halle-Saale: Max Niemeyer Verlag, 1941), 55,83. Aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, 80.

⁴⁹⁶ *De civitate Dei* 11, 18. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, p. 517. De kerkvader zegt: "...ook de schoonheid van het wereldverloop [wordt] opgebouwd uit een contrast van tegengelen."

⁴⁹⁷ *De ordine*, 1, 28. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 46. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 639.

⁴⁹⁸ *De civitate Dei* 11, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 961.

de vrede­stafel is juist een dynamiek die voor een meer­dimensionale ver­dieping⁴⁹⁹ zorgt met de mens als middelpunt.⁵⁰⁰ De vrede moet zich voort­durend bewijzen en mag niet blijven bij een bepaalde aardse vorm van ver­werkelijking.⁵⁰¹ De kritiek op een gebrek aan dynamiek in de vrede­stafel is dan ook on­terecht. De formulering over de geordende rust moet ge­ïnterpreteerd worden vanuit de volledige band­breedte van opvattingen van Augustinus over het or­dobegrip. En daaruit blijkt een “eminente” dynamiek.⁵⁰²

Over kritiek op de neiging tot conservatisme kan ook vanuit een andere invalshoek commentaar geleverd worden. Er bestaat bij Augustinus een grote terughoudendheid om tegen het overheidsgezag in opstand te komen.⁵⁰³ De gehoorzaamheid is echter niet onvoorwaardelijk. Zij moet gericht zijn op het doel van de aardse vrede en er mag geen belemmering zijn voor de godsdienst die streeft naar de volmaakt geordende en eendrachtige saamhorigheid in de genieting van God en van elkaar in God.⁵⁰⁴ Per saldo komt Weissenberg tot de conclusie dat Augustinus als realist en kenner van de politieke werkelijkheid toch meer neigt naar handhaving van bestaande maatschappelijke of politieke structuren dan naar verandering ervan.⁵⁰⁵ Ik wil deze conclusie van een kanttekening voorzien. Er moet voor worden gewaakt om Augustinus niet te beoordelen vanuit politieke realiteiten of psy-

⁴⁹⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 80. Budzik spreekt van *viel­dimensionale Vertiefung*.

⁵⁰⁰ Ibidem, 354. Daarin verschilt Augustinus juist met het denken van Plato en Aristoteles. Augustinus hanteert het onderscheid tussen de *pax aeterna* en de *pax temporalis* als dichotomie om duidelijk te maken dat geen enkele aardse vredes­ordering de aanspraak kan maken definitief en volkomen te zijn. Die dialectiek van dit spannings­veld loopt als een rode draad door alle Boeken van *De civitate Dei*.

⁵⁰¹ Reiter, *Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus*, 132. Aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, 354.

⁵⁰² Reiter, *Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus*, 43. Aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, 81.

⁵⁰³ *De civitate Dei* 2, 19 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 114. Zelfs een slechte staats­gemeenschap moet geduldig verdragen worden, in afwachting van hemelse staats­gemeenschap.

⁵⁰⁴ Ibidem, 19, 17; p. 970.

⁵⁰⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 365.

chologische veronderstellingen. Uit de vrede-stafel spreekt vooral een perspectief van hoop en verlossing. De volmaakte vrede en gerechtigheid is het perspectief van de eeuwigheid. Maar ook het tijdelijke verblijf in de aardse stad moet geordend zijn om een relatieve vrede mogelijk te maken. Augustinus stelt de zwakke mens in het middelpunt. Het aards bestaan moet dragelijk zijn, ondanks alle ontberingen. De zorgzaamheid voor elkaar in de gemeenschap is onderdeel van de naastenliefde. Dit is elementair in het hele denken van de kerkvader.⁵⁰⁶ Alle mensen moeten een minimale vrede met elkaar kunnen delen. Het delen van die vrede is ook te zorgen voor brood om met elkaar te delen. Wij moeten de vrede-stafel ook lezen vanuit het perspectief van de Bergrede.⁵⁰⁷ Deze antropologische dimensie komt voort uit het realisme van Augustinus, maar vooral ook door zijn vertrekpunt dat de allesomvattende *ordo* die van de liefde van God voor de mens is.

6 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Het ordodenken van Augustinus overbrugt de periode van *De Ordine* tot en met de beschrijving van de vrede-stafel in Boek XIX van *De civitate Dei*. De dynamiek van de *ordo* komt tot uitdrukking in de metafoor van de tweestedenleer. Het ideaal van de orde van de hemelse stad is niet realiseerbaar in de aardse stad. Wel is een relatieve orde mogelijk. Vanwege de natuurlijke aard van de mens is er een verlangen naar een vorm van sociale vrede. Deze maakt deel uit van een trapsgewijze ordening van de vrede, die wordt aangeduid als vrede-stafel. In de werkelijkheid van het saeculum vormen de burgers van de stad van god en van de aardse stad van de mens een *permixtum*. Voor de co-existentie van de gemengde stad is een vorm van sociale vrede nodig. Deze vrede is gebaseerd op een ordening van de huizen van de families, de gemeenschap en de overheid. Vanwege de

⁵⁰⁶ Schrama, *Praepositus tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, 847-878.

⁵⁰⁷ *De sermone Domini in monte*, 2, 53. *Verhandeling over de Bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen p. 161, "... het ene als het goede voor ons, het andere als het noodzakelijke voor ons, omwille van het goede."

trapsgewijze geleding is er een bepaalde overeenkomst te ontdekken met het in deel II en III beschreven beginsel van de subsidiariteit. De *ordinata concordia* van de sociale vrede vraagt niet alleen een uiterlijke vrede, maar ook een innerlijke vrede van de mens. De vrede wordt in stand gehouden door het handelen van de mens vanuit een morele verantwoordelijkheid voor de medemens.

De Geordende Eendracht in het Spanningsveld Tussen Vermogen en Onvermogen tot Goede Werken

EEN kernpunt in het gedachtegoed van Augustinus is de *ordo amoris* en de bijzondere positie van de mens in de schepping. Die bijzondere positie wordt bepaald door het dubbel liefdesgebod. Dit liefdesgebod bepaalt de dynamiek binnen de *ordo* en tussen de *ordo*, *pax* en *iustitia*. Het liefdesgebod brengt verantwoordelijkheid met zich mee. Augustinus wijst er nadrukkelijk op dat God aan de menselijke ziel de geest heeft gegeven. Met het vorderen van de leeftijd krijgt een mens het vermogen zich te ontwikkelen zodat de geest bekwaam wordt tot weten en leren. Dat is niet alleen de mogelijkheid om God te ontdekken als het hoogste en onveranderlijke goed. Hij gaat ook om aardse vaardigheden, “die door het menselijk vernuft zijn uitgevonden en in praktijk gebracht, deels om in noodzakelijk behoeften te voorzien, deels om genoeg te verschaffen.”⁵⁰⁸

Augustinus zag dat de mens is toegerust om te kunnen bouwen aan een aardse vrede en gerechtigheid, ondanks de moeilijke stormachtige wereld waarin alle generaties terecht komen. De ouder wordende Augustinus heeft beslist gemoedstoestanden gekend die beïnvloed zijn door de dramatische gebeurtenissen om hem heen. Wij doen de kerkvader onrecht door zijn stellingnames te veel te interpreteren vanuit een psychologische invalshoek. De grondstructuur van de tweestatenleer is analytisch en niet psychologisch, uitgedacht door de rijpere Augustinus. De scherpe eschatologische antithese tussen de steden typeert

⁵⁰⁸ Citaat: *De civitate Dei* 22, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1180.

een fundamenteel afwijkend waardensysteem van mensengroepen in relatie tot God.⁵⁰⁹ De dichotomie van de twee steden is niet bedoeld om deze door te trekken naar de fysieke co-existentie in de aardse stad. Alle mensen delen het doel van de aardse vrede.⁵¹⁰ Dat wil niet zeggen dat alle mensen in de aardse stad daarom hetzelfde zijn. Augustinus koppelt het onderscheid tussen goede en slechte mensen aan het *uti frui* beginsel. “Goede mensen gebruiken de wereld om van God te kunnen genieten, terwijl de slechte Hem willen gebruiken om van de wereld te genieten.”⁵¹¹ De goede mensen dienen de vrede der gerechten. De slechte mensen dienen de vrede van de hoogmoedigen, die aan hun evenmensen hun eigen heerschappij willen opleggen”.⁵¹²

De opvatting dat Augustinus zijn compassie met mensen heeft vertaald naar denkbeelden voor de ordening van de aardse stad wordt niet algemeen gedeeld. Toch zijn daar wel concrete aanwijzingen voor, met name in Boek XIX van *De civitate Dei*. Wat Augustinus niet doet is concrete politieke ordeningen voor te stellen, anders dan algemene uitspraken over de wenselijke omvang van staten. Hij spreekt wel in vergelijkingen over de eendracht van een goed geordende stad.

Alle uitspraken van Augustinus die gerelateerd worden aan de sociale en politieke kwesties kunnen gelezen worden vanuit twee verschillende interpretatiekaders. In een interpretatiekader is het vertrekpunt het onvermogen van de zondige mens om in het aardse bestaan een afspiegeling te vormen van de hemelse vrede, hoe gering ook. Het perspectief in dit kader is dat van de zondeval en de erfzonde, straf en boete. In het andere is het vertrekpunt dat door het redelijke deel van de ziel en door zijn natuurlijke sociale aard de mens wel op enigerlei wijze de

⁵⁰⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 256. Verwijzing naar - U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur zur Zweireichlehre*. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25, (Stuttgart: Verlag Klett-Cotta, 1970), p. 268.; - C.J. Perl, *Einführung*. In *Der Gottestaats I. Band (I-VIII)*, door Carl Johann Perl, 453-69. (Salzburg: Otto Müller, 1951), p. 21

⁵¹⁰ *De civitate Dei* 19, 17. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 970.

⁵¹¹ Ibidem, 15, 7; p. 683. Budzik, *Doctor Pacis*, 263.

⁵¹² *De civitate Dei* 19, 12. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 959. Budzik, *Doctor Pacis*, 263-5.

vrede kan dienen, ook al is dit in het meest gunstige geval slechts een flauwe afspiegeling van de hemelse vrede. Het perspectief in dit kader is de door het dubbel liefdesgebod ingegeven *actio bona*, die de mens in staat stelt om in het aardse bestaan al iets zichtbaar te maken van de hemelse vrede. In beide interpretatiekaders is de ware vrede, eendracht en gerechtigheid pas in de hemelse stad te bereiken. Daarover zijn alle onderzoekers het eens. De verschillende interpretaties gaan over de aardse stad.

I • EEN INTERPRETATIEKADER VANUIT HET ONVERMOGEN VAN DE GEVALLEN MENS

In deze benadering wordt Augustinus gezien met een Hobbesiaanse bril. Boek XIX van *De civitate Dei* is een vreemd element in het gedachtegoed van de kerkvader. Het dominante beeld is dat de wereld wordt beheerst door geweld, machtsmisbruik, zondigheid en ellende. De aardse vrede is een illusie en is zeker geen afspiegeling van de hemelse vrede, zelfs niet in de meest afgezwakte vorm. Er is wel een dynamiek tussen de *ordo*, *pax* en *iustitia*, maar dat is de beweging van het onrecht en de onvrede. Die negatieve dynamiek moet beheerst worden in een werkelijkheid waarvan de essentie niet geloof, hoop en liefde is, maar chaos, wanhoop en geweld. De rol van de staat is om deze chaos te beteugelen door een gewapende vrede.

De zondeval drijft de mens tot eerzucht

Deane interpreteert Augustinus vanuit de absolute waarde van de hemelse stad, waardoor alle aardse strevingen slechts een relatieve waarde hebben. Dat voor Augustinus de hemelse vrede en de gerichtheid op het hoogste goed het ultieme doel zijn om na te streven is juist, maar bij Deane leidt dit tot een strikte relativering van de waarde van alle aardse inspanningen. De burgerlijke deugden van patriotisme, opofferingsgezindheid, en de toewijding aan het *common good* zijn relatief goed. Dat relatieve wordt bepaald door de gerichtheid op eer, in plaats van het verlangen om in de liefde van God te zijn. Echte deugden zijn alleen

maar verkrijgbaar door Gods Genade.⁵¹³ Daarmee wordt naar mijn oordeel in feite de relativiteit van aardse inspanningen verabsoluteerd. Dat de politieke deugden in een lagere rangorde staan dan de liefde tot God, maakt ze niet minder betekenisvol voor de aardse vrede. De aardse vrede is gebaseerd op een bestraffende orde, door onderdrukking en angst. Door Augustinus gedachtegoed zo strikt te bezien vanuit angst en bestraffing wordt weinig ruimte gegeven aan de kansen die de vredestafel biedt voor een vrede van mensen van goede wil. Als elk menselijk streven, ook de inzet voor het *common good*, wordt uitgelegd als het zoeken naar eer en het bevredigen van eerzucht dan is dat strijdig met de positieve rol die mensen kunnen vervullen voor de sociale vrede en de geordende eendracht. Het absoluut betere is niet de vijand van het relatief goede.⁵¹⁴ De mens van voor de zondeval had het vermogen om door de rede zijn geweten tot ontwikkeling te brengen. Dit vermogen bestaat na de zondeval niet meer. Slechts bij een klein aantal mensen, dat door Gods genade is verlost, vindt men -volgens Deane- de ware eenheid en eendracht terug, die past bij natuur van de mens.⁵¹⁵

Hulpstructuren zijn nodig om mens in gareel te houden

Er zijn *remedial structures*⁵¹⁶ nodig om de samenleving bij elkaar te houden. Als niet op een natuurlijke manier, vanuit een ontwikkeld geweten, een geordende en vreedzame samenleving kan worden bereikt, moet er buiten de natuurlijke orde om een soort hulpstructuur zijn.

⁵¹³ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 80-81.

⁵¹⁴ Ibidem, 92-93. De mens is, in de interpretatie van Deane, van nature een sociaal wezen dat door banden van gelijkheid en broederschap met anderen verbonden is. Daar staat tegenover dat de mens door zijn natuurlijk instinct wordt gedreven tot zonde en daardoor niet in staat is om door de rede zijn geweten te ontwikkelen. Hij wordt gedreven door heerszucht en egoïsme waardoor hij in een hel op aarde terecht komt.

⁵¹⁵ Ibidem, 93. Verwijzing naar *De civitate Dei* 19, hoofdstukken 12, 28, 23; opvallend genoeg niet naar de hoofdstukken 13-17 waarin de kern van de vredestafel wordt uiteengezet. Dit geeft geen compleet en daardoor vertekend beeld van Boek 19.

⁵¹⁶ Ibidem, 117. De term 'remedial' heeft betrekking op het herstellen van de negatieve gevolgen van de zondeval.

Deze moet de mensen in het gareel houden, door te zorgen voor een bepaalde mate van orde, stabiliteit en vrede. Zonder deze intermediaire structuren wordt het aardse leven geheel ondraaglijk. De genadige God heeft de mens na de zondeval nieuwe instituties gegeven om in zijn nieuwe zondige bestaan de menselijke hebzucht en gewelddadigheid binnen de perken te houden, om zo te voorkomen dat de samenleving totaal in elkaar stort en tot anarchie vervalt. Tot deze instituties hoort ook de politieke orde.⁵¹⁷ Deze instituties hebben tot doel om te straffen en om te zorgen voor hulpmiddelen die nodig zijn voor de zondige mens in zijn aardse bestaan. Daarvoor is een bepaalde mate van aardse vrede nodig. Het is niet mogelijk dat er op een natuurlijke manier voor stabiliteit en vrede kan worden gezorgd. Dat gebeurt door de onnatuurlijke hulpstructuren, zoals de ordening van eigendom en bezit, wettelijke regels en de politieke orde. De aardse vrede kan niet op een natuurlijke en spontane manier worden nagestreefd, maar kan alleen worden bereikt via dwang en repressie. Vanuit het perspectief van de zondige mens zijn de politieke, wettelijke en economische instituties zeer belangrijk voor het handhaven van vrede, eendracht en rechtvaardigheid. Maar het zijn slechts onvolmaakte afbeeldingen of reflecties van de natuurlijke, niet afdwongen vrede, orde en rechtvaardigheid zoals die aanwezig waren in het paradijs, of in de vrede, orde en rechtvaardigheid van de hemelse stad.⁵¹⁸ De instituties voor de aardse vrede, orde en gerechtigheid zijn slechts een vage contour van de oorspronkelijke door God geschapen natuurwet. Maar zonder deze vage lijn was er voor de mens helemaal geen aanknopingspunt meer voor de pijlers van een beschaafde samenleving, die is gebaseerd op de menselijke standaards voor rechtvaardigheid en eerlijk handelen. God heeft als *Supreme Equity* sporen en afbeeldingen aangegeven die verwijzen naar wat de essentie is van vrede, harmonie en orde en die de mensheid helpt om een menselijke samenleving te bereiken.⁵¹⁹

⁵¹⁷ Ibidem, pp. 95-96. In fn83 verwijzing naar *De Doctr. Christ.*, 2, 34, 58; 2, 25, 40.

⁵¹⁸ (Deane 2013), 96. Het is opmerkelijk dat hier geen verwijzing plaats vindt naar de vrede-stafel in *De civitate Dei*, 19.

⁵¹⁹ Ibidem, 97. In fn87 verwijzing naar naar *De Div. Quast. Ad Simplic.*, 1, 2, 16.

Deze *vestigings* zijn voor de zondige mens een aanknopingspunt voor een samenleving op basis van orde, vrede en gerechtigheid. Een represieve overheid is evenwel onmisbaar. De harde hand van de overheid is onontbeerlijk voor de handhaving van de aardse ordening.⁵²⁰

Staat is nodig voor discipline

In het wereldbeeld van Augustinus staat de zondigheid van de mens centraal, ontstaan door zijn opstand tegen God. Door die opstandigheid is de verhouding tussen God en de mens veranderd en die verandering heeft consequenties voor de wijze waarop de mens door het aardse bestaan moet komen.⁵²¹ In deze interpretatie wordt in feite geen ruimte gelaten voor de positieve betekenis van de vrede tafel voor een aardse vrede. Zonder de zondeval zou er helemaal geen staat nodig zijn en worden harmonieuze betrekkingen aangestuurd door de natuurwet. Maar in de zondige wereld is het op basis van de natuurwet gevormde geweten niet sterk genoeg om bestand te zijn tegen zelfzuchtige neigingen. De staat is geen natuurlijk deel van het leven maar een onnatuurlijke ingreep in de scheppingsorde.⁵²² De staat levert in deze interpretatie geen morele bijdrage aan de samenleving, maar een instrumentele om de mensen te ondersteunen en te voorkomen dat zij tot zelfdestructie overgaan.⁵²³ De staat is een instrument voor discipline, waarbij zondige mensen worden gestraft en deugdzaam gelouterd. Zelfs onder de meest milde leiders is de staat een straforde, die door afschrikking de mensen in het gareel moet houden.⁵²⁴ Omdat er in feite geen sprake is van een echte geordende eendracht en vrede moeten de geweldsin-

⁵²⁰ Ibidem, 97-98. Deane stelt: "Moreover, as we shall see, earthly peace and order must also be defended by the heavy hand of coercion and punishment in order to prevent them from being destroyed by the powerful forces of sin - human selfishness, pride, covetousness, ambition and lust."

⁵²¹ Dyson, *The pilgrim City*, 210-11.

⁵²² Ibidem, 49.

⁵²³ Ibidem, 57. Verwijst naar 'remedial institutions' bij Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 78.

⁵²⁴ Ibidem, 58-59.

stituties van de staat voortdurend dwangmaatregelen gereedhouden om te voorkomen dat de desintegrerende krachten van zelfzucht, hebzucht en machtsongher tot anarchie leiden.⁵²⁵ Het politiek gezag komt niet door een opwaartse aansturing vanuit de onderdanen vanaf de basis. Het gezag is van bovenaf door God geboden en moet daarom onvoorwaardelijk worden gehoorzaamd. De enige uitzondering is de ongehoorzaamheid tegen het gezag dat de uitoefening van de ware godsdienst belemmert.⁵²⁶

Schaarste en psychologie van de gevallen mens

De zorg voor aardse goederen kan leiden tot een taak van de staat. De aardse vrede wordt immers gediend door sociale stabiliteit en de beschikbaarheid van aardse goederen. In de vredestafel heeft het bestuur van de aardse stad een opdracht tot dienstbaarheid en zorgzaamheid. Schaarste is een prikkel om tot goed bestuur te komen. De schaarste van aardse goederen leidt, in het hier besproken interpretatiekader tot een Hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen.⁵²⁷ Het verlangen naar en liefde voor tijdelijke aardse goederen is juist het sterkst bij hen die hebben te lijden onder bittere armoede. Veel meer nog dan bij de rijken. Door die schaarste komt de slechtste kant van de gevallen mens boven. Zij leidt net als bij Hobbes tot een *bellum omnium contra omnes*.⁵²⁸ Deane meent dat het geoorloofd is om Augustinus aan Hobbes te ver-

⁵²⁵ Ibidem, 59.

⁵²⁶ Ibidem, 61.

⁵²⁷ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 46-48. Verwijzing naar *De civitate Dei* 8, 2. Zie Vertaling G. Wijdeveld, p.848.: "...raakt die gemeenschap voortdurend weer onderling verdeeld, waarbij dan het sterkste deel het andere gaat onderdrukken."

⁵²⁸ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, pp. 46, 267, fn31. Deane erkent dat er bij Hobbes en Augustinus een verschillend mensbeeld is. Hobbes gaat uit van de natuurlijke slechte aard van mens die rusteloos steeds opzoek is naar nieuwe bevrediging. Augustinus gaat uit van "the Psychology of Fallen Man". De mens is van nature goed, maar door de erfzonde niet meer in staat het goede te doen.

binden.⁵²⁹ Afgezien van het feit dat het methodologisch twijfelachtig is om twee denkers uit totaal verschillende tijdperken met elkaar op een lijn te stellen⁵³⁰, wordt onvoldoende rekening gehouden met het verschil tussen de *civitate diabolo* en de *civitate terrena*.⁵³¹ Elk mens ziet zichzelf als het centrum van het universum. Door de zondeval imiteert de mens de duivel. De gevallen mens wordt een-op-een doorgetrokken naar de oorlog van allen tegen allen bij Hobbes.⁵³² God heeft de gevallen mensheid echter niet in de steek gelaten. Zelfs in de diepste ellende van het menselijk leven komt God de mensen tegemoet met rijke en talloze zegeningen, zoals de zegening van de vruchtbaarheid en het zich vernieuwende leven, morele deugden, de schoonheid van de kunst.⁵³³ Maar al deze gaven zijn in deze interpretatie geen echte zegeningen, doch slechts een troost voor de mensen in ellende en de veroordeelden. De aardse gaven zijn niet de beloning voor de uitverkorenen. Het aspect van de heilsgeschiedenis en de verlossing krijgt geen plaats in de aardse stad, behalve straks voor de uitverkorenen die nu hier pelgrimeren. Dit standpunt is voor kritiek vatbaar. Dat Augustinus naarmate hij ouder werd steeds pessimistischer aankeek tegen de kansen om de tijdelijke vrede te bewaren is geen reden om hem op een lijn met Hobbes te stellen.⁵³⁴ De vrede-stafel is bedoeld om zichtbaar te maken dat de aardse vrede door vromen en niet-vromen

⁵²⁹ Ibidem, p. 47. Deane stelt: "Augustine's portrait of the condition of earthly men is fundamentally similar and equally striking."

⁵³⁰ Richard Munkelt, *Foreword: A response to Herbert Dean*, p. XV. Munkelt heeft scherpe kritiek op Deanes vergelijking van Augustinus met Hobbes en het liberaal gedachtegoed uit de 17^e eeuw: "... is simply not credible, at any stage of the Christian thinker's career."

⁵³¹ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 48. Deane zegt: "Whether they are more or less cruel or more or less rational in the conduct of this bellum omnium, these men of the earthly city are completely selfish and egotistical. A senseless pride is their fundamental vice."

⁵³² Ibidem, 49.

⁵³³ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 64.

⁵³⁴ Munkelt, *Foreword: A response to Herbert Dean*, p V. Munkelt formuleert kritiek op het tegenover elkaar stellen van: "the earlier more irenic and tolerant Augustine who advocates a mild Christianity of argument and persuasion only, a Christianity

kan worden gediend. Als de aardse stad een-op-een samenvalt met de stad van de duivel vervalt het fundament onder de vrede-stafel. Dat fundament is uiteindelijk het dubbel liefdesgebod. Dit draagt niet alleen de vrede-stafel, maar in wezen het hele *Corpus Augustinianum*.

Dwang en geweld

De taak van de staat is vooral gericht op het handhaven van de orde en het voorkomen van anarchie. De aardse staat is een onvolmaakt aftreksel van de ware gerechtigheid. Een echt christelijke staat op aarde is onmogelijk, omdat aan de voorwaarde van de ware gerechtigheid, die voor een christelijke staat een *sine qua non* is, nooit voldaan kan worden. Het nastreven van een christelijke staat zou betekenen dat de geweldsmiddelen en dwangmaatregelen van de aardse staat daarbinnen geen plaats kunnen vinden.⁵³⁵ Een spontane liefdes orde zonder dwanginstrumenten zou spoedig in zijn tegendeel vervallen, namelijk een totale anarchie.⁵³⁶ In deze interpretatie is geen opening meer voor een positieve rol van de vrede-stafel. De opbouwende rol van de staat voor de aardse vrede en gerechtigheid verschuift uit beeld. Daarmee verdwijnt de uitdaging om binnen de sociale en politieke orde verantwoordelijkheid te dragen in een samenwerking van christenen met niet-christenen naar de achtergrond. Augustinus heeft nooit een theocratische staat gewild die alleen door christenen zou worden bestuurd.⁵³⁷

De mens is, volgens dit interpretatiekader, niet bij machte om daadwerkelijk de aardse vrede en gerechtigheid te dienen.⁵³⁸ Niet in de gemeenschap met anderen en ook niet als deel van een staatsgemeenschap.

congenial to liberalism, and a later darker church leader who is politically aggressive and inclined to persecution”.

⁵³⁵ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 137-8.

⁵³⁶ Ibidem, 96, 138-41, 17.2

⁵³⁷ Munkelt, *Foreword: A response to Herbert Dean*, p. V. Munkelt verwijt Deane een dubieuze Augustijnse theorie over het burgerlijk gezag erop na te houden, waarin de taak van de staat strikt beperkt is tot het handhaven van de profane orde en vrede in een hopeloos vervallen wereld.

⁵³⁸ Dyson, *The pilgrim City*, 59.

De orde wordt bepaald door het staatsgezag.⁵³⁹ Er is geen dynamische wisselwerking tussen *ordo*, vrede en gerechtigheid. De *ordo* is de orde, in de betekenis van *Law and Order*. Er is in feite geen *civil society* of een equivalent daarvan. Het aardse leven is een beproeving. Voor de niet-uitverkorenen is dit een voorproef van wat hun na het aardse leven te wachten staat. Voor de uitverkorenen is het een loutering die doorstaan moet worden, in afwachting van de eeuwige gerechtigheid.

2 • INTERPRETATIEKADER VANUIT HET VERMOGEN TOT GOEDE WERKEN IN DE GEMEENSCHAP

Dit tweede interpretatiekader staat tegenover het eerste. De vrede-stafel roept misschien vragen op omdat zij van de strikte dichotomie van de tweestedenleer lijkt af te wijken, maar zij is op basis van een positief interpretatiekader congruent met de basislijn in het gedachtegoed van Augustinus⁵⁴⁰.

Het permixtum als kans voor de vreedzame co-existentie

De tweestaten-leer en haar dualisme is beïnvloed door het gedachtegoed van de manicheeërs over de strijd tussen het rijk van het licht en het rijk van de duisternis, tussen het goede en het kwade. Maar Augustinus neemt afstand van de oorspronkelijke, ontologische tweedeling van de manicheeërs. Zijn dualisme is niet gefundeerd in een dualisme van twee naturen, maar gebaseerd op de bijbelse geschiedenis in combinatie met het neoplatonisch denken, met name het apocalyptische grondschema van twee menstyperingen.⁵⁴¹

⁵³⁹ Ibidem, 47-49.

⁵⁴⁰ *De catechizandis rudibus*, 55. *Goed onderwijs*. Vertaling V. Hunink, H. van Reisen, 124. De kerkvader zegt: "Richt je daarom op werken van barmhartigheid". Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 604, 615, 637.

Cf. Budzik, *Doctor Pacis*, 387. Budzik relateert op dit punt: hoewel de basiselementen van orde, eendracht en gehoorzaamheid in de vrede-stafel terug komen, maken deze geen deel uit van een integraal systeem in het hele *Corpus Augustinianum*, ook niet van een algehele vredesleer.

⁵⁴¹ Budzik, *Doctor Pacis*, 241-3.

De twee staten zijn in eschatologische zin met elkaar in een conflictsituatie. De burgers van de ene staat leven naar de mensen, naar het vlees. Van de andere naar God en naar de geest.⁵⁴² Ieder wil in zijn eigen soort van vrede leven.⁵⁴³ De radicale tegenstelling tussen de *civitas Dei* en de *civitas terrena* is in de gemengde stad onzichtbaar. Op de eerste plaats doordat de empirische gemeenschappen van mensen dwars door elkaar leven. De burgers van beide steden worden gescheiden door onzichtbare grenzen.⁵⁴⁴ Zij leven naast elkaar zonder te weten van elkaars bestemming.⁵⁴⁵ Een tweede factor heeft te maken met de relatie tussen ‘het deel en het geheel’ van de mens. Augustinus benadrukt dat de mens op aarde tegelijkertijd ziele-mens en een vleeselijke mens is.⁵⁴⁶ De ene mens kan niet weten wat in de ander omgaat, maar ook weet niet wat er in God omgaat. De mensen delen in de geest van de wereld, tenzij zij de Geest die van God komt hebben ontvangen. In de aardse stad zijn de mensen uiterlijk herkenbaar als mensen ‘die wandelen volgens de mens.’⁵⁴⁷ De scherpte vermindert tussen de burgers van beide steden tijdens hun aardse *Durchgangsperiode*⁵⁴⁸ omdat zij dezelfde aardse waarden en goederen nastreven, hoe verschillend hun strevingen ook zijn. De burgers van de stad van God wandelen als pelgrims door de aardse stad, zich bewust van de noodzaak om hun

⁵⁴² Ibidem, 252, verwijzing naar *De civitate Dei* 14, 1.

⁵⁴³ *De civitate Dei* 19,1. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 623. De kerkvader zegt: “...en die, als ze het nagestreefde bereiken, ook ieder in zijn eigen soort van vrede leven.”

⁵⁴⁴ Budzik, *Doctor Pacis*, 253.

⁵⁴⁵ De Franse theoloog Rondet beschrijft deze gemêleerde gemeenschappen als volgt: “...deux cites antagonistes et cependant intimement mêlées ici-bas, si mêlée que souvent on ne peut distinguer qui appartient à l’une et qui est citoyen de l’autre”. H. Rondet, H., *Pax, tranquillitas ordinis. La liberté et la grâce dans la théologie augustiniennne*. Ciudad de Dios 167, vol. 2 (1955), 343. Aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, 253.

⁵⁴⁶ *De civitate Dei* 14, 4. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 629.

⁵⁴⁷ Cf. Ibidem, 14, 4; p. 628.

⁵⁴⁸ Term gebruikt door Budzik, *Doctor Pacis*, 253.

identiteit te bewaren. Maar zij moeten hun aardse bestaan delen met de andere mensen op aarde.⁵⁴⁹

Peregrinatio en heilsgeschiedenis

De *peregrinatio* is een sleutelbegrip voor de interpretatie van de vredes-tafel.⁵⁵⁰ Augustinus zegt dat de burgers van de beide steden gelijkelijk gebruik maken van de goede dingen en gelijkelijk lijden van de kwade dingen van de tijd.⁵⁵¹ Dat betekent dat zij op elkaar zijn aangewezen en zorg dragen voor elkaar. Ook al hebben zij een ander heilsperspectief buiten de aardse tijd. De sociale, politieke en economische orde zijn niet opgedeeld tussen de burgers van beide steden.

De *peregrinatio* vindt plaats in de aardse tijd. Van generatie op generatie. Mijn veronderstelling was dat het voor de hand ligt dat de opeenvolging van generaties deel uitmaakt van de heilsgeschiedenis. Dat blijkt evenwel niet eenduidig uit de literatuur.⁵⁵² Aan het uitgangspunt bij Augustinus dat de beide steden pas aan het einde der tijd van elkaar gescheiden worden en bij het laatste oordeel de uitverkoren en verdoemden hun bestemming vernemen, kan naar mijn oordeel niet de conclusie worden verbonden dat de aardse tijd geen onderdeel is van de heilsgeschiedenis.⁵⁵³ Juist het feit dat Augustinus het beeld van een cyclisch verloop van de geschiedenis bij de Stoa verwierp en uitging

⁵⁴⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 253. Budzik stelt: “Deswegen fasst sich nach Augustinus der ganze Sinn der innerweltlichen Existenz der *cives civitatis* Dei im Begriff *peregrinatio* zusammen”.

⁵⁵⁰ Markus, *Saeculum*, 67, 75, 82.
Dyson, *The pilgrim City*, 11.

⁵⁵¹ *De civitate Dei* 18, 54. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 928-9.

⁵⁵² Dyson, *The pilgrim City*, 13. Dyson stelt: “History is not working towards some end or culmination in this world. The true destination of mankind, whether it be damnation or salvation, does not lie within history, but beyond it.”
Anders: Markus, *Saeculum*, 22-23. Markus zegt: “The interim is dark in its ambivalence. There is no sacred history of the last page: there is only a gap for it in the sacred history.”

⁵⁵³ Zie Markus, *Saeculum*, 22-23.

van een lineair verloop van de heilsgeschiedenis⁵⁵⁴ zou een argument zijn om de *peregrinatio* wel te zien als een onderdeel van de heilsgeschiedenis. In de literatuur wordt het onderscheid gemaakt tussen de heilsgeschiedenis in engere zin en de heilsgeschiedenis van de stad van God. Met de eerste wordt bedoeld de *Profangeschichte* die uit de heilsgeschiedenis op grond van de Bijbelse openbaring gedestilleerd kan worden.⁵⁵⁵ De maatschappelijke structuren, zoals de staat, waren in de heidens-antieke opvatting producten van de geschiedenis. In het gedachtegoed van Augustinus zijn deze structuren voorwaarden om het menselijk bestaan in goede banen te leiden.⁵⁵⁶ Augustinus ziet de geschiedenis niet als een zich eindeloze cyclus van fatalistische herhalingen. De inspanningen van de mens moeten niet vervluchtigen in een zinloze terugkeer van de gebeurtenissen, maar juist zijn gericht op de morele verantwoordelijkheid vanwege de wat Weissenberg noemt de *Einmaligkeit und Gerichtetheit der Zeit*⁵⁵⁷ Dit mag evenwel niet uitgelegd worden als een geleidelijke realisering van het Rijk Gods in de aardse geschiedenis.⁵⁵⁸ Om de gemengde aardse stad in het geheel geen rol toe te kennen in de heilsgeschiedenis vind ik moeilijk te begrijpen. Het zou logisch zijn om in ieder geval het pelgrimerend deel van de burgers daarbij te betrekken. Voor een deel is dit een definitiekwestie. Als de heilsgeschiedenis pas een aanvang kan nemen na het *saeculum*, zoals bij Markus, gaat het om een andere duiding dan het heil van Gods volk dat zich als pelgrims een weg door de tijd baant. Een moeilijk punt hierbij is de predestinatieleer, die op gespannen voet staat met de plaats van de verlossing in de vredesordering en de orde van de heilsgeschiedenis.⁵⁵⁹ Als Gods voorzienigheid ook doorwerkt in de tijd en

⁵⁵⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 423.

⁵⁵⁵ Ibidem, 422.

⁵⁵⁶ Ibidem, 423. Verwijzing naar Robin C. Collingwood, *The idea of History*. (Oxford: University Press, 1983), 48.

⁵⁵⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 423.

⁵⁵⁸ Ibidem, 428.

⁵⁵⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 388.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 449. Bouton wijst erop dat Augustinus de utilitas aanvankelijk zag als een instrumentele ordening, met een dynamiek in het perspectief

de wijze waarop God zijn invloed uitoefent in de *ordo rerum humanarum* voor de mensen verborgen blijft⁵⁶⁰, kan met evenveel recht gesteld worden dat het Goddelijk heilsplan zich op de een of andere manier manifesteert in de gemengde aardse stad. God heeft voorzien dat de mens na de oerzonde behoefte heeft aan een heilseconomie.⁵⁶¹ Het zou niet logisch zijn om te veronderstellen dat de menselijke geschiedenis en het Goddelijk heilsplan geheel los van elkaar staan.⁵⁶² Gods soevereiniteit over de schepping heeft ook betrekking op de dingen in de tijd.⁵⁶³ Er is wel voorzichtigheid nodig om niet te snel de geschiedenis te interpreteren vanuit de goddelijke voorzienigheid.⁵⁶⁴

De *peregrinatio* zou onmogelijk zijn als de mensheid in haar aardse bestaan in een voortdurend conflict met zichzelf is door een oorlog van allen tegen allen. Het in de tijd en in de eenmaligheid van elk moment leven betekent dat de mens zijn verantwoordelijkheid moet opnemen om te zoeken naar een gezamenlijke orde, vrede en gerechtigheid. De gedachte van veel christenen ten tijde van het verval van het Romeinse rijk dat de eindtijd zou zijn aangebroken, is niet de opvatting van Augustinus.⁵⁶⁵ Hoewel Augustinus zeer bezorgd was over

van de heilseconomie. Later is hij de ordening van de utilitas geen toespitsen op de relatie tussen de genade, predestinatie en de goddelijke voorkennis. De goddelijke voorkennis kan volgens de latere Augustinus niet worden ontvouwd in een heilseconomie. Hij denkt sterk in termen van dichotomieën, de verdoemden en de uitverkorenen die gered zouden worden.

⁵⁶⁰ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, pp. 251, 462-4, 482-3, 503.

⁵⁶¹ Ididem, 449.

⁵⁶² Cornelius Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins: Teil 2 Die antimanichäische Epoche*. (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1974), 172. Mayer stelt: "Die 'historia sacra' kennt kein Gegenstück, weil die Heilsgeschichte nicht aus-, sondern einschließt." Aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 430.

⁵⁶³ *De civitate Dei* 11, 21 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 520. De kerkvader zegt: "...aangezien Hij de tijden kent zonder enige aan tijd gebonden keddaden zijnerzijds, zoals Hij ook aan de tijd gebonden dingen beweegt zonder enige aan tijd gebonden bewegingen zijnerzijds."

⁵⁶⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 412.

⁵⁶⁵ Dyson, *The pilgrim City*, 12-13, 44. Dyson hier wel van uit en baseert zich op *Sermo* 81:8; *Epistulae* 122:2

de instabiliteit van de wereld om hem heen, en deze zorg ook uitte in zijn geschriften en prediking, is hij zeer stellig in zijn opvatting dat er niets te zeggen valt over het aantal generaties dat nog zal komen tot de eindtijd. “Het is niet aan u de tijden te kennen die de vader in zijn macht heeft vastgesteld.”⁵⁶⁶

Verantwoordelijkheid en zorgzaamheid

De *peregrinatio* is dus geen tijd van afwachten en met de rug naar elkaar gaan staan, maar een tijd van verantwoordelijkheid nemen om de geordende eendracht, vrede en gerechtigheid te dienen. Van generatie op generatie. De heilsgeschiedenis in de tijd op aarde zal er evenwel niet toe leiden dat de opeenvolging van de naar vrede en gerechtigheid zoekende generaties het rijk Gods naderbij brengen, of dat het aandeel burgers van de *cives civitatis Dei* in de *peregrinatio* zal toenemen. Augustinus keerde zich tegen de chiliastische opvatting dat er een tijd zou aanbreken van de volkomen vrede en eendracht van de hemelse stad op aarde. De pelgrimerende stad zou in zijn opvattingen altijd haar gebreken kennen.⁵⁶⁷ De kerkvader heeft de aardse stad altijd gerelativeerd ten opzichte van de hemelse stad.⁵⁶⁸ Maar dat wil niet zeggen dat hij geen oog had voor een zekere vooruitgang van de mensheid in de zoektocht naar een aardse vrede en gerechtigheid.⁵⁶⁹

Behalve de innerlijke is er ook een uiterlijke weg naar de vrede: de *actio bona*. De zorg om de vrede moet zich ook richten op de intermenselijke verhoudingen. Bij het leven van een christen hoort ook het

⁵⁶⁶ Citaat: *De civitate Dei* 22, 30. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1201. In fn153 verwijzing naar *Handelingen* I, 7.

⁵⁶⁷ *De civitate Dei* 5, 22. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 271. Augustinus vergelijkt de wereld met een stormachtige zee die altijd geteisterd zal worden door stormen en rampen.

⁵⁶⁸ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 428. Weissenberg stelt: “Eine solche Ausprägung des Reiches Gottes im innerweltlichen Bereich schließt sich der Überzeugung Augustinus’ nach aus”.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, 428. Weissenberg zegt: “Den wissenschaftlichen, technischen und kulturellen Fortschritt leugnete Augustinus übrigens keineswegs. Nur vermochte er in ihm keinen substantziellen Wert zu erkennen.”

streven naar vrede door een engagement in het hier en nu.⁵⁷⁰ Tijdens de aardse pelgrimage moet de *actio bona* bijdragen tot een actieve rust in de eeuwigheid.⁵⁷¹ Actieve inspanningen op de pelgrimsweg naar de eeuwige rust dragen bij tot de voorbereiding daarvan. De liefde tot God moet zich ook vertalen in de liefde tot de naaste. En dat is iedereen, die letterlijk nabij is, ongeacht de afkomst of achtergrond van de ander.⁵⁷² De ware naastenliefde uit zich in concrete daden. De *bona opera* manifesteren zich in de zorg voor de basisbehoeften, die noodzakelijk zijn voor de vrede en eenheid in de intermenselijke betrekkingen.⁵⁷³ De menselijke vrede wordt niet alleen bevorderd door anderen geen kwaad te doen, maar eveneens door anderen naar vermogen behulpzaam te zijn. Niet alleen in de directe omgeving, maar ook daarbuiten. Krachtens de orde van de natuur, en ook van de menselijke gemeenschap.⁵⁷⁴ De mensheid heeft van de schepper hulpbronnen ontvangen om het tijdelijke aardse leven mogelijk te maken⁵⁷⁵. Het beheer van deze hulpmiddelen moet binnen de gemeenschap geregeld worden. Tot de goede werken van de naastenliefde hoort ook het vervullen van publieke ambten om zo op een passende wijze bij te dragen aan het heil van de gemeenschap. Het nemen van verantwoordelijkheid en het

⁵⁷⁰ Budzik, *Doctor Pacis*, 369.

⁵⁷¹ In *En.Ps.* 114,6 zegt de kerkvader: “...sed actio bona perducit ad semper vigilantem quietem”. Aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, 369.

⁵⁷² In *Sermo* 359, 9 zegt de kerkvader: “...Est tamen proximus, quia homo est.” Aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 243.

⁵⁷³ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 246-7.

⁵⁷⁴ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965.

⁵⁷⁵ *Ibidem* 19, 13; p. 963. De kerkvader zegt: “... en Hij heeft aan die mensen bepaalde goede dingen geschonken die passen bij dit aardse leven, te weten de tijdelijke vrede – naar de beperkte maat van het sterfelijk leven – een vrede die bestaat in welbevinden en lijfsbehoud en in de gemeenschap met hun eigen soortgenoten.” *De sermone Domini in monte*, 2, 53. *Verhandeling over de bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen, 161. De kerkvader zegt: “... het ene als het goede voor ons, het andere als het noodzakelijke voor ons, noodzakelijk omwille van het goede.” Zie ook: *Ibidem*, 2, 57; p. 167.

bekleden van machtsposities moet niet uit ijdelheid en de behoefte aan loftuigen plaats vinden, maar ‘onder dwang van de naastenliefde’.⁵⁷⁶

Het natuurlijk verlangen naar eendracht

Het verlangen naar de sociale vrede en het besef van de noodzaak tot onderling hulpbetoon wordt gedeeld door alle mensen. Dit verlangen komt voort uit de sociale natuur van de mens. Augustinus stelt: “Hoeveel te meer wordt de mens als het ware door de wetten van de natuur ertoe gedreven een gemeenschap aan te gaan en met alle mensen, voor zover het van hem afhangt, de vrede te bewaren.”⁵⁷⁷ Het leven in gemeenschap en het zoeken naar vrede en eendracht om de gemeenschap in stand te houden loopt als een rode draad in het gedachtegoed van Augustinus.⁵⁷⁸

De tijdelijke vrede is de natuurlijke brug tussen alle mensen die met elkaar in het *permixtum* van de aardse stad leven. Zij kunnen elkaar niet de rug toekeren, omdat zij op elkaar zijn aangewezen. Buzik spreekt van deze tijdelijke, aardse vrede als een *Vermittlungsprinzip*.⁵⁷⁹ De relevantie van de aardse vrede voor de menselijke gemeenschappen komt in de Stad van God niet uit de lucht vallen. Reeds in de vroege geschriften van *De Libero arbitrio* wordt de betekenis van de aardse vrede voor geordende eendracht in de menselijke gemeenschappen onderkend.⁵⁸⁰ Het gemeenschappelijk gebruik van de aardse vrede, voor zowel de burgers van de aardse als de hemelse stad, was voor Augustinus belangrijk omdat hij geen vlucht uit de wereld wilde aanmoedigen, maar juist op zoek was naar een kader, een beschermende ruimte, dat kon

⁵⁷⁶ *De civitate Dei* 19, 19. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 972.

Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 633.

Cf. Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow*, trans. Michael Miller, 98. Aangehaald in Bruno, *Political Augustinianism*, 125.

⁵⁷⁷ *De civitate Dei* 19, 12. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 959-60.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, 15, 16; 19, 3; 19, 7; 19, 12; 22, 1. Pp. 703, 940, 951, 959, 1125.

⁵⁷⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 265.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, 266. Verwijzing naar lib.arb 1,5,13,39.

worden geboden waarbinnen tijdens de *pax temporalis* een leven in gerechtigheid en liefde kon plaats vinden.⁵⁸¹

Christelijk engagement in het publieke domein

Van alle burgers mag op grond van hun natuur worden verwacht dat zij de aardse vrede bevorderen door de geordende eendracht te zoeken. Augustinus gaat in Brief 138⁵⁸² aan zijn vriend Marcellinius in op de specifieke vraag hoe christenen vanuit hun geloof een bijdrage kunnen leveren aan de staatsgemeenschap. Augustinus legt een verbinding tussen de Bergrede en de Romeinse sociale ethiek. In deze verzoening tussen de christelijke en Romeinse moraal is de *concordia* het verbindende element. Met de juiste instelling van de *praeparatio cordis* kunnen Christenen zeer wel tot het heil van de staat bijdragen.⁵⁸³ Augustinus benadrukt in zijn verhandeling over de Bergrede dat het hart zuiver en oprecht moet zijn. Het dienstbetoon moet zonder de verwachting van een ‘tijdelijk voordeel’ zijn.⁵⁸⁴

Het leven van christenen op aarde is uiteindelijk steeds gericht op het doel om de eeuwige vrede in het hiernamaals te bereiken. Maar dit streven vraagt om concreet handelen in het hier en nu. Er is een engagement nodig in de vorm van een *actio bona*.⁵⁸⁵

De christen heeft niet alleen het vermogen om te kunnen bijdragen aan de vrede en zorgzaamheid in de aardse stad, maar zelfs de morele plicht. Zowel op basis van een aardse sociale ethiek, maar zeker ook in het perspectief op de eeuwige vrede van de hemelse stad. Dit standpunt van Augustinus is niet alleen aan de vrede tafel gekoppeld, maar komt

⁵⁸¹ Budzik, *Doctor Pacis*, 269.

⁵⁸² Ibidem, 273. Verwijzing naar *Ep.* 138,2,9.

⁵⁸³ Budzik, *Doctor Pacis*, 273-4. Verwijzing naar Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 281.

⁵⁸⁴ *De sermone Domini in monte*, 2, 76; 2, 82. *Verhandeling over de Bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen, pp. 182, 186.)

⁵⁸⁵ Budzik, *Doctor Pacis*, 369.

De civitate Dei 19, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 961.

ook naar voren in de *Enarratio Psalmos*⁵⁸⁶ en de *Vera religione*.⁵⁸⁷ De integriteit van de ambtsdragers is bij Augustinus gebaseerd op een vorm van *Gesinnungsethik*. Men moet niet kijken naar wát iemand doet, maar met welke bedoeling iemand iets doet.⁵⁸⁸ Augustinus realiseerde zich zeer wel – zonder daar moderne termen voor te kunnen hanteren – dat een dergelijke *Gesinnungsethik* niet volledig los kan staan van een *Verantwortungsethik*.⁵⁸⁹ De waarheid kan alleen gediend worden op basis van een juiste oorzaak, intentie en het juiste doel.⁵⁹⁰

3 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Het feit dat er twee verschillende interpretatiekaders mogelijk zijn zegt wellicht iets over de verschillende achtergronden van de onderzoekers.⁵⁹¹ Toch is dit niet de belangrijkste verklaring. Alle onderzoekers baseren zich immers op de primaire bronnen van de kerkvader. De verschillen in interpretaties zijn vooral te verklaren door onderlinge tegenstrijdigheden bij Augustinus zelf, die deels terug te voeren zijn door ontwikkelingen in zijn denken door de tijd. Er is een spanningsveld tussen de predestinatieleer en de vrede-stafel. Welk accent onderzoekers ook leggen, deze spanning kan niet opgelost worden met spitsvondige redeneringen. De kernvraag blijft of de mens verdoemd is tot misère en ellende door zijn onvermogen goed te doen, of dat de mens het vermogen heeft om door goede werken bij te dragen aan een bepaalde

⁵⁸⁶ *En.Ps.* 114,6 aangehaald door Budzik, 369.

⁵⁸⁷ *Vera rel.* 53,103, aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, 369.

⁵⁸⁸ *De sermone Domini in monte*, 2,46. *Verhandeling over de Bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen, 157.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 121. Weissenberg wijst op de scherpe kritiek die op Augustinus' ethiek is geuit door Leonard J. Weber, *Christianity at War: Religious Ideas and Political Consequences*. (Beverly Hills: Bruce, 1972), 30.

⁵⁸⁹ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, p.70, fn190. Verwijzing naar *Contra mendacium*, 12.26f

⁵⁹⁰ *Ibidem.* p. 71, fn196; fn197, Verwijzing naar *Contra mendacium* 8.19;15-31; 3.4; 7.8, cf 7.18.

⁵⁹¹ Over interpretatieverschillen tussen protestante en katholieke onderzoekers, zie: Ruokanen, *Theology of Social Life*, 117.

vorm van vrede. Voor alle onderzoekers is onbetwist dat de mens niet het koninkrijk van God op aarde kan realiseren. De volmaakte vrede en gerechtigheid wordt pas gerealiseerd in het hemelse Jeruzalem.

Er wordt verschillend gedacht over de relevantie van de vrede-stafel. Door op voorhand de vrede-stafel als een vreemde eend in de bijt te beschouwen, binnen het algehele gedachtegoed van de kerkvader, veronachtzaamt dat Augustinus weldegelijk gedurende drie decennia een positieve benadering heeft van de geordende eendracht, ook in de tijdelijke aardse stad.

Wie Augustinus leest met de bril van een Hobbesiaans wereldbeeld komt tot andere accenten dan onderzoekers die de samenhang zien tussen de jeugdige bevlogen Augustinus en de rijpere Augustinus, die oog heeft voor de praktische noden van de mensen. In mijn afweging kom ik tot de bevinding dat niet zwart-wit geoordeeld moet worden, maar met nuancerings en relativerings. Dan blijft het perspectief van de allesomvattende liefde van God de verbindende lijn en het voor-naamste kenmerk in het gedachtegoed van de kerkvader. Zonder die liefde zou er geen hoop zijn. En de liefde is de allesomvattende *ordo*.

Ondanks de zondeval is er perspectief op hoop. De deugd van de hoop speelt een belangrijke, bemiddelende rol in het menselijk bestaan. Augustinus wijst erop dat de hoop op eeuwige vrede het leven van een christen een nieuwe kwaliteit geeft.⁵⁹² Het verlangen naar de hemelse vrede geeft mensen een hoop die kracht geeft. Ook om bij te dragen aan de aardse vrede. Door de hoop, het verlangen naar vrede en het vertrouwen op het vermogen van mensen om goede werken te doen wordt het aardse bestaan dragelijk.

De menswording van Gods Zoon en zijn Opstanding uit de dood staan in het teken van Verlossing en de komst van Gods Rijk. Dit is niet Gods rijk op aarde, maar in de hemel. Dat neemt niet weg dat op aarde een afschaduwing mogelijk is van het hemels Jeruzalem. Augustinus beschrijft deze afschaduwing niet alleen als een theoretische mogelijkheid. Zij is er werkelijk geweest, hoe vaag ook.

⁵⁹² Budzik, *Doctor Pacis*, 364. Verwijzing naar *En.Ps.* 98, 5, *Gn.litt.* 4,10

De Deugden als Conditie voor de Geordende Eendracht

DE begrippen *ordo* en deugd zijn voor Augustinus nauw met elkaar verbonden.⁵⁹³ Wij kunnen de deugd alleen bezitten als wij in de liefde zijn.⁵⁹⁴ Voorwaarde is dat ‘het beminnenswaardige’ op de juiste wijze bemind wordt, volgens de rechte orde van de liefde.⁵⁹⁵ Zonder de rechte orde van de liefde kan de deugd niet bestaan. De deugd (*virtus*) ligt volgens Augustinus in het verlengde van God (*aeternus et semper manens*).⁵⁹⁶ De deugden nemen een centrale plaats in bij Augustinus, ook als hij verwijst naar de sociale en politieke orde.⁵⁹⁷ In de meeste boeken van *De Stad van God* spreekt Augustinus

⁵⁹³ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 572.: Bouton stelt dat volgens Augustinus alle menselijk gedrag is in te delen in de tegenstelling *ordinatio* (de objecten worden op de juiste orde genoten en gebruikt = deugdzaam) en *perversio* (verkeerd genieten en gebruiken). Hierop is de ontologie van de orde gebaseerd. De begrippen *ordinatio* en deugd zijn elkaars synoniem. Zie ook p.595.

⁵⁹⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 198. Weissenberg wijst erop dat Augustinus deze grondgedachte niet verder uitwerkt tot een systematische moraaltheologie, zoals bij Thomas van Aquino. Verwijzing naar Augustin Reul, *Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus*. (Paderborn: Diss., 1928), 143.

⁵⁹⁵ *De civitate Dei* 15, 22. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 717. Budzik, *Doctor Pacis*, 43.

⁵⁹⁶ *De beata vita* IV.6.40-60; IV.2. Aangehaald door Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 32.

⁵⁹⁷ Markus, *Saeculum* 70-71. Markus wijst op verschil tussen *De civitate Dei* 5, 17 en 9, 17. In de eerste delen van *De civitate Dei* heeft Augustinus een afstandelijke houding ten opzichte van collectieve structuren van het sociale leven op basis van bepaalde waarden. Dit is volgens Markus vooral polemisch en staat in contrast tot de latere delen van *De civitate Dei*, met name 19, 17.

dan ook expliciet over de deugden.⁵⁹⁸ Vaak gaat het over de deugden en ondeugden van leiders die verantwoordelijk zijn voor de staatsgemeenschap. Bij de bestuurders van de aardse stad onderscheidt hij drie categorieën.⁵⁹⁹ Op de eerste plaats zij die de ware vroomheid hebben gekregen en daardoor goed leven, de kunst verstaan om volkeren te besturen en door Gods barmhartigheid de macht in handen hebben. Het ontbreekt hen weliswaar in volmaking in de gerechtigheid, maar zij zoeken aansluiting in de gemeenschap van de heilige engelen waarin die volmaking wel voltooid is. Op de tweede plaats zijn er de leiders, die weliswaar niet de vroomheid hebben de ware God te kennen, die streven naar roem, maar die met goede bedoelingen het ‘proberen langs de juiste weg’.⁶⁰⁰ De derde categorie zijn leiders die niet eens streven naar roem, maar enkel naar heerschappij, met als oogmerk hun wreedheid en genotzucht bot te vieren. Zij zijn erger dan de wildebeesten, zoals Nero.

I • WARE DEUGDEN VERSUS UITERLIJKE DEUGDEN

Wat zijn de kenmerkende deugden van de vromen⁶⁰¹ en hen met de goede bedoelingen? Vooraleer hier nader op in te gaan is het belangrijk om voor ogen te houden dat Augustinus van het stellige standpunt uitgaat dat ware deugd (*vera virtus*) alleen is weg gelegd voor christenen, indien zij bij de beoefening van de deugd de gerichtheid op God voor ogen houden en dit de intentie laten zijn voor al hun handelen. Door de goddelijke deugden van liefde, geloof en hoop wordt de natuurlijke menselijke aanleg tot deugdzaamheid gereinigd. Zonder

⁵⁹⁸ Enkele verwijzingen naar deugden in *De civitate Dei*: 1,30-31; 2,18 ; 4,4; 5, 12-14; 5, 20-27; 7, 12; 8, 8; 9, 4; 10, 21; 11, 25; 13, 21; 14, 3 14, 12; 14, 23; 17, 20; 19, 4; 11, 13; 21, 24. Vertaling Wijdeveld: pp. 83-87, 111, 188. 251-6, 267-78, 327, 368, 411, 469, 526, 609, 627, 647, 662, 842, 943-8, 1090, 1180.

⁵⁹⁹ *De civitate Dei* 5, 19. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 267.

⁶⁰⁰ Ibidem, 5, 19; p. 265. Augustinus haalt Sallustius, *De coniuratione Catilinae* aan.

⁶⁰¹ Vroomheid heeft een ruimere betekenis dan godsvrucht en godsdienstigheid. Het betekent in oorsprong allereerst: flink, dapper, deugdzaam. Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*. 10e druk

die reiniging zijn de deugden ‘leeg’ en hebben zij alleen een uiterlijke schoonheid. De deugd mag niet worden uitgeoefend uit effectbejag⁶⁰². De ware deugdzaamheid is dus alleen weggelegd voor de vromen. Dat wil evenwel niet zeggen dat zij, die niet door de Heilige Geest tot het ware geloof en de liefde geleid worden, niet op een bepaalde manier deugdzaam kunnen zijn.⁶⁰³ Voortreffelijke mensen kunnen bijdragen aan het gemenebest van de gemeenschap, door misstanden dragelijk te maken en te verzachten. Zij streven de deugdzaamheid niet na omwille van de eer en roem, maar omwille van de deugd zelf.⁶⁰⁴ Ook de relatieve deugdelijkheid en zedelijkheid kennen haar beperking. De kerkvader zegt: “De goddelijke hoogheid kan onder geen beding mild gestemd worden door bedrijvigheden die de menselijke waardigheid ontluisteren.”⁶⁰⁵

2 • GEHOORZAAMHEID ALS MOEDER VAN ALLE DEUGDEN

De gehoorzaamheid wordt door Augustinus de moeder en de behoudster van alle deugden” genoemd.⁶⁰⁶ De gehoorzaamheid is het contrapunt van de hoogmoed.⁶⁰⁷ Hoogmoed is een streven naar verkeerde hoogheid, het gevolg van het te veel behagen vinden bij zichzelf. “Vrome nederigheid maakt iemand ondergeschikt aan wat hoger is; en aangezien er niets hoger is dan God en de nederigheid iemand aan God ondergeschikt maakt, verheft zij hem.”⁶⁰⁸ Met nederigheid wordt niet bedoeld het zichzelf op een serviele wijze omlaaghalen.⁶⁰⁹ Het gaat om deemoed, waarbij men zijn waardigheid niet prijsgeeft, maar juist

⁶⁰² Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 593.

⁶⁰³ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 339-40.

⁶⁰⁴ *De civitate Dei* 5, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 253-4.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 340. Auteur hanteert Duitse vertaling waarin over “weniger schändlich” wordt gesproken

⁶⁰⁵ *De civitate Dei* 2, 29. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 133.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, 14, 12; p. 647.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 278, 617.

⁶⁰⁷ Budzik, *Doctor Pacis*, 109.

⁶⁰⁸ Citaat: *De civitate Dei* 19, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 648-9.

⁶⁰⁹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 626-7.

behoudt door vast te houden aan de band met God. Juist van christelijke bestuurders wordt verwacht hun deugden in dienst te stellen van de waarheid en barmhartigheid van God.⁶¹⁰ Augustinus spreekt over de kenmerken van de gelukkige christelijke keizers. Onder ‘gelukkig’ verstaat hij in dit geval dat de keizers regeren op een rechtvaardige wijze, nederig blijven en niet hoogmoedig worden; niet bang zijn om mederegeerders te hebben; niet te snel straffen en gemakkelijk vergiffenis schenken; niet straffen uit haat maar om de veiligheid te bevorderen; harde besluiten verzachten door milde barmhartigheid en royale weldadigheid.⁶¹¹ Hun deemoed of ootmoed houdt hen in toom om niet arrogant te worden. Nederigheid leidt tot mildheid, die niet uitgelegd moet worden als zwakte, maar als sterkte.⁶¹²

3 • DE KARDINALE DEUGDEN VOOR ALLEN MET GOEDE BEDOELINGEN

Ambrosius⁶¹³ heeft als eerste de term kardinale deugden gebruikt om de vier deugden waar alles om draait in een samenhangend kader te plaatsen. Augustinus was goed bekend met deze deugden.⁶¹⁴ Zij worden al benoemd in de Grieks-Romeinse deugdenleer van Plato, Aristoteles en Cicero. Zij zijn richtsnoer niet alleen voor de vromen, maar ook

⁶¹⁰ *De civitate Dei* 5, 19. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 267.

Bruno, *Political Augustinianism*, 202. Verwijzing naar Robert Dodaro, *Ecclesia and Res Publica: How Augustinian are Neo-Augustinian Politics?* In *Augustine and Post Modern Thought: A New Alliance Against Modernity?* eds. Lamberigts, Wisse, Boeve. (Leuven: Peeters Press, 2008), 242. In de interpretatie van Dodaro moeten staatslieden zichzelf zien als *pardoned sinner* die met Gods genade burgerlijke deugden moeten transformeren vanuit hun gevormd geloof in Christus.

⁶¹¹ *De civitate Dei* 5, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 273.

Cf. *De catechizandis rudibus*, 55. *Goed onderwijs*. Vertaling V. Hunink, H. van Reisen, 124. (De kerkvader zegt: “Richt je daarom op werken van barmhartigheid en doe die met vrome nederigheid.”)

⁶¹² *De sermone Domini in monte, Verhandeling over de bergrede*, 13. Vertaling, L. Wencker en H. van Reisen, 59.

⁶¹³ Dyson, *The pilgrim City*, 111, met verwijzing naar Ambrosius, *De Ioseph patriarcha*, 4

⁶¹⁴ *De civitate Dei* 13, 21. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 609.

voor hen die zonder gerichtheid op God, met goede bedoelingen de juiste weg proberen te vinden. Dat betekent dat Augustinus, in het verlengde van de antieke filosofen, een universeel moreel kader geeft⁶¹⁵, dus ook voor het niet pelgrimerend deel van de bewoners van de aardse stad. De kardinale deugden zijn geen exclusief christelijk element in de deugdenleer van Augustinus. Zij hebben betrekking op alle inwoners van de aardse stad met goede bedoelingen. Aan elk mens heeft God het vermogen gegeven om zich te kunnen bekwamen in het leren kennen van de waarheid en het goede lief te hebben. Daardoor kan de mens de wijsheid in zich opnemen en toegerust worden met de deugden.⁶¹⁶ Het vermogen om zich te beoefenen in de kardinale deugden wordt bij Augustinus gezien als een in de redelijke natuur verankerde mogelijkheid die niet beperkt is tot alleen de vromen. Dat neemt niet weg dat de deugdzaamheid pas waarachtig is in een op Godgerichte liefde⁶¹⁷ en de liefde tot de naaste.⁶¹⁸

Rechtvaardigheid

De betekenis van de deugd van de rechtvaardigheid is volgens Augustinus: "...aan ieder het zijne te geven – waardoor in de mens zelf een soort rechtvaardige ordening tot stand komt, zodat de ziel zich aan God onderwerpt en het vlees aan de ziel en dientengevolge zowel de ziel als het vlees zich aan God onderwerpen..."⁶¹⁹ De omschrijving van rechtvaardigheid in de zin van ieder het zijne geven sluit deels aan op wat in het normale taalgebruik duidt op sociale rechtvaardigheid.⁶²⁰ Maar

⁶¹⁵ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 26-27. Van Geest stelt dat uit de dialoog *De beata vita* blijkt hoe belangrijk met name Cicero en Plotinus voor de jonge Augustinus zijn geweest.

⁶¹⁶ *De civitate Dei* 22, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1180.

⁶¹⁷ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 198. Weissenberg spreekt van de *Wahrhaftigkeit der Kardinaltugenden* in relatie tot de *Gottesliebe*.

⁶¹⁸ *De civitate Dei* 10, 3. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 442. Augustinus noemt niet alleen de liefde tot God, maar nadrukkelijk ook de naastenliefde. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 591.

⁶¹⁹ *De civitate Dei* 19, 4. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 944.

⁶²⁰ Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*. 10e druk.

dat is niet waar Augustinus primair op doelt. Bij hem gaat het met name op een persoonlijke houding. Een rechtvaardig mens is gericht op het onderhouden van Gods geboden.⁶²¹ De gerechtigheid wordt in verband gebracht met het ‘gericht’ zijn. Rechtvaardigheid is een persoonlijke deugd, waarvoor de mens ooit bij God verantwoording moet afleggen. Zij gaat over de vraag of de mens wel in orde is.

Augustinus vertrekt bij het uitgangspunt van de rechtvaardigheid als innerlijke persoonlijke deugd. Hij gebruikt haar ook voor het sociale en politieke vlak.⁶²² Dit komt vooral aan de orde bij de vraag naar een rechtvaardige oorlog. Aan dit begrip koppelt Augustinus een aantal voorwaarden, zoals het recht op verdediging ter bescherming van het leven en de vrijheid, het dienen van de vrede en het welbevinden van de gemeenschap.⁶²³ Augustinus ziet de oorlog niet als een van nature gegeven onvermijdelijkheid. Een oorlog kan niet gerechtvaardigd worden op basis van ‘neutrale’ militaire of zakelijk overwegingen. Voor Augustinus is vrede de absolute waarde waaraan elke oorlog ondergeschikt moet zijn.⁶²⁴ De gerechtigheid moet de vrede dienen en staat daarmee ook in direct verband met de stabilisering van de maatschappelijk orde. Er is sprake van een onderlinge dynamiek tussen de *ordo* (*amoris*), *iustitia* en *pax*. Zij versterken elkaar.⁶²⁵

Augustinus legt de lat hoog bij de deugd van de gerechtigheid. Net als bij de vrede is de aardse gerechtigheid slechts een zwakke afspiegeling van de hemelse gerechtigheid.⁶²⁶ Maar het voorhouden van de hoogste standaard voor deugdzaamheid is voor Augustinus juist bedoeld als een

⁶²¹ *De civitate Dei* 20, 3. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 993-4.

⁶²² Anders: Ruokanen, *Theology of Social Life*, 71. De gerechtigheid als deugd in het menselijk sociaal leven speelt bij Augustinus volgens Ruokanen een perifere rol.

⁶²³ *De civitate Dei* 3, 10. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 144.

Budzik, *Doctor Pacis*, 299. Verwijzing naar *De libero arbitrio*, 1,5,11,33; c.*Faust*, 22,75.

⁶²⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 112-3.

⁶²⁵ *Ibidem*, 156-7.

⁶²⁶ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 633-4.

De sermone Domini in monte, 1, 24. *Verhandeling over de bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen, 75. Augustinus onderscheidt de gerechtigheid van de farizeeën en de grotere gerechtigheid die leidt naar het koninkrijk der hemelen.

stimulans voor de juiste beoefening van deugden.⁶²⁷ De gerechtigheid kan zelfs de rangorde van de natuur doorkruisen. Volgens de wet der gerechtigheid worden de goede mensen meer gewaardeerd dan de slechte engelen, die hoger in de natuurlijke hiërarchie staan.⁶²⁸

Voorzichtigheid

Voorzichtigheid is volgens de kerkvader de deugd die mensen waakzaam maakt om het goede van het kwade te onderscheiden en hen helpt te vermijden dwalingen binnen te laten sluipen.⁶²⁹ Aan de deugd van de *prudentia* besteedt Augustinus relatief weinig aandacht, althans in expliciete zin. Wel wijst Augustinus verscheidene keren op de gave om te kunnen onderscheiden.⁶³⁰ Door leren en weten kan de geest bekwaam worden om wijsheid in zich op te nemen. Die wijsheid gaat vooraf aan de toerusting met deugden.⁶³¹ De wijsheid wil dat de mens oordeelt op basis van voorzichtigheid. Het kunnen onderscheiden en verbinden zijn noodzakelijke kwaliteiten om de geordende eendracht te kunnen ontdekken. Ook de deugd van de voorzichtigheid is aan de *ordo* is gerelateerd. De *ordo* kan pas gekend worden door de deugd van de voorzichtigheid.

Dapperheid

Dapperheid wordt door Augustinus verbonden met de hoop op een toekomstige wereld, waardoor het menselijk leven met zijn onvermijdelijke ellende en de ramspoed van deze wereld is vol te houden. Dapperheid is de deugd van uithoudingsvermogen en geduld. Dappere

⁶²⁷ Bij auteurs als Deane 2013 en Dyson, is er weinig vertrouwen in het effect van aardse deugden. Zij wijzen op de handhavende elementen van de staatsinstellingen om de aardse vrede en gerechtigheid te bewaren. Zie: Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 99; Dyson, *The pilgrim City*, 211.

⁶²⁸ *De civitate Dei* 11, 16. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 516.

⁶²⁹ *Ibidem*, 19, 4; p. 944.

⁶³⁰ *De ordine*, 2, 48. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 109.

⁶³¹ *De civitate Dei* 22, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1180.

mensen vinden hun geluk in de hoop al gered te zijn voor de toekomstige, betere wereld. De contraire ondeugd van de dapperheid is de keuze, om zich door zijn ellende genoodzaakt te zien, zichzelf de dood aan te doen en uit dit leven heen te gaan.⁶³² In scherpe bewoordingen veroordeelt Augustinus de Stoïcijnse filosofen. Hun zwakheid om de menselijke ellende niet te kunnen dragen is in zijn opvatting een vorm van ‘stompzinnige hoogmoed’.⁶³³ De dapperheid is juist de deugd die mensen helpt narigheid te overwinnen, hen met geduld helpt te besturen en te behoeden. Wie in de macht komt van de slechte dingen maakt de dapperheid tot moordenares.⁶³⁴

Net als de andere kardinale deugden is ook de dapperheid gerelateerd aan de *ordo*. Zoals de zwakheid leidt tot zelfdestructie en minachting van de scheppingsorde, zo kan de dapperheid worden uitgelegd als een vorm van trouw aan God die de mens heeft geschapen naar zijn eigen beeld.⁶³⁵ Door zwakte is de mens in de verleiding gekomen in opstand te komen tegen de *ordo amoris*.⁶³⁶ Door de dapperheid geeft de mens zich niet over aan het kwaad. Hij blijft in de rechte orde van de liefde, door zijn hoop en geloof. Door de dapperheid kan de mens deel uitmaken van de heilsgeschiedenis.⁶³⁷

Gematigdheid

De deugd van de gematigdheid (*temperantia*) is het zich kunnen beheersen en zich niet te laten meeslepen door begeerten. De matigheid beteugelt deze en helpt de geest om wandaden te voorkomen. De kerkvader brengt de matigheid vooral in verband met de innerlijke oorlog tegen de dwang van lustgevoelens. Zij moet helpen te voorkomen dat de mens door driften wordt meegesleept.⁶³⁸

⁶³² Ibidem, 19, 4; p. 944-5.

⁶³³ Ibidem, 19, 4; p. 945.

⁶³⁴ Ibidem, 19, 4; p. 946.

⁶³⁵ Ibidem, 19, 15; p. 650-51.

⁶³⁶ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 64.

⁶³⁷ Ibidem, 417.

⁶³⁸ *De civitate Dei* 19, 4 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 943-4.

Matigheid is maat-houden. Augustinus legt de verbinding tussen Plato en de bijbel. Hij haalt het Boek Wijsheid aan: *“Alles hebt gij naar maat, getal, en gewicht geordend.”*⁶³⁹ Het begrip ‘maat’ is een essentieel onderdeel in Augustinus’ gedachten over harmonie en de geordende eendracht.⁶⁴⁰ Er is een maat van ieder deel en voor de volheid van het geheel.⁶⁴¹ Geen enkel ding is vindbaar of denkbaar dat niet door God geschapen is, van wie alle maat, alle vorm en alle orde komt.⁶⁴² De deugd van de matigheid helpt mensen om ‘in orde’ te blijven.⁶⁴³

Van Geest wijst op de verbinding die Augustinus, met andere christelijke schrijvers, heeft gelegd tussen de klassieke denkers en de tijdgeest in de vijfde eeuw. De kerkvader kon de klassieke deugd van de *temperantia* op een aansprekende wijze verwoorden. Zelfbeheersing en evenwichtigheid zijn de kern van een levenskunst die leidt tot geluk. Ook al is in het leven op aarde het volmaakte geluk nooit haalbaar, het zoeken naar het volmaakte geluk brengt mensen daar wel dichterbij. Het beoefenen van de deugd en de zoektocht door het dagelijks leven op weg naar het ware geluk wordt zo een levenskunst.

4 • HET BEOEFENEN VAN DE DEUGD ALS LEVENSKUNST

Augustinus was een groot redenaar en prediker. Maar de kerkvader was ook een pastoor die begreep hoe je tot de ziel van mensen kon doordringen. De beste manier van preken is met het eigen leven. Voor hen die minder spreekvaardig zijn had Augustinus het devies om hun levenswijze maar hun welbespraaktheid te laten zijn.⁶⁴⁵ Zo’n levens-

⁶³⁹ Ibidem, 12, 19; p. 569. Verwijzing in fn41, naar *Wijsb.*, 11,21. Opgemerkt zij dat in *De nieuwe Bijbelvertaling*, p. 893-4, niet wordt gesproken over ‘geordend’ maar over ‘bepaald’.

Cf. Bouton-Touboulic, *L’ordre caché*, 138.

⁶⁴⁰ Bouton-Touboulic, *L’ordre caché*, 141, 501

⁶⁴¹ *De civitate Dei* 12, 28. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1166.

⁶⁴² Ibidem, 11, 15; p. 515.

⁶⁴³ Over de relatie tussen macht en maathouden zie: Bouton-Touboulic, *L’ordre caché*, 234.

⁶⁴⁴ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 31.

⁶⁴⁵ Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 447-8.

wijze moet gebaseerd zijn op waarachtigheid en authenticiteit. Dat is volgens Augustinus, op grond van eigen ervaring, niet eenvouding. In de *Belijdenissen* beschrijft hij hoe door de dingen van alle dag in hun greep wordt gehouden, verlamd onder alle lasten. Hij zoekt het gesprek met God, maar de druk van de gewoonte brengt hem terug naar de verstrooidheid van alledag.⁶⁴⁶ Waarachtig leven is een gevecht tegen jezelf en de kunst om bij de waarheid in jouw leven te komen.

Over waarachtig leven

In de *Belijdenissen* heeft de kerkvader, volgens Van Geest, als het ware een ethiek van de waarachtigheid ontwikkeld.⁶⁴⁷ Augustinus was geworteld in de traditie van de kerk van de eerste eeuwen. De deugd van de waarachtigheid neemt in de opdracht van Christus aan de kerk een belangrijke plaats in.⁶⁴⁸ Waarachtig leven wordt gekenmerkt door ordelijkheid en sereniteit. Waarachtigheid is een sleutelwoord in de beschrijvingen die Augustinus geeft van de levenskunst. De basis voor de waarachtigheid als deugd heeft hij met name in zijn vroege werken *De ordine en De beata vita* gelegd. In het *Praeceptum* heeft hij deze uitgewerkt in regels om ze toepasbaar te maken voor het leven in een gemeenschap. Ook *De civitate Dei* is in wezen een groot pleidooi voor waarachtigheid en gematigdheid.⁶⁴⁹ De kwaliteit van het leven wordt niet bepaald door uiterlijke dingen als erkenning en succes, maar door de ‘gewartwording’ van God en het goddelijke.⁶⁵⁰ Waarachtig leven is een leven in gematigdheid en wijsheid om langs deze wijze de weg naar God te ontdekken.⁶⁵¹ De gematigdheid draagt niet alleen bij tot een innerlijk evenwicht. Augustinus ziet ook het effect dat dit evenwicht heeft op de sociale orde. Van Geest merkt op dat gematigde mensen

⁶⁴⁶ *Confessiones*, 10, 65. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 234-5.

⁶⁴⁷ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 14.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, 15. Van Geest vindt het dan ook merkwaardig dat de waarachtigheid niet onder de kardinale deugden is gerekend.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, 17.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, 24.

⁶⁵¹ *Ibidem*, 33.

zichzelf eerder als deel van een sociaal verband ervaren. Zij zijn daarom beter in staat naar anderen te luisteren en werkelijk verbindingen aan te gaan.⁶⁵²

Een waarachtig leven is een leven zonder leugens.⁶⁵³ Augustinus was compromisloos in het veroordelen van leugens, in welke gradatie dan ook. Een leugentje om bestwil was er voor hem niet bij.⁶⁵⁴ Waarachtigheid is niet alleen belangrijk voor het privé-domein, maar ook voor het publieke domein. Mensen kunnen in een gemeenschap niet zonder onderling vertrouwen. Dat vraagt openheid en eerlijkheid. Een gemeenschap kan niet zonder transparantie van ieder afzonderlijk. Ieder in de gemeenschap moet de moed hebben zich kwetsbaar op te stellen.⁶⁵⁵

Over waarachtig genieten van de dingen van het leven

Augustinus was kritisch over de ascese van de stoïcijnen⁶⁵⁶, maar hij was een man van soberheid en eenvoud.⁶⁵⁷ De jonge Augustinus heeft weliswaar onder invloed van de stoïcijnen het *ne quid nimis*-principe aanvaard, maar hij is dit in zijn ontwikkelingsgeschiedenis anders gaan interpreteren.⁶⁵⁸ De levenskunst van Augustinus verschilde fundamenteel met die van de Stoa, die de mens zelf zag als bron van geluk.

⁶⁵² Ibidem, 34.

⁶⁵³ Ibidem, 17. Van Geest wijst erop dat aan dit thema door Augustinus in een drietal geschriften uitwerking is gegeven: *De mendacio, Contra mendacium en het Enchiridion*.

⁶⁵⁴ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 63, 72.

⁶⁵⁵ Ibidem, 50-52.

⁶⁵⁶ Budzik, *Doctor Pacis*, p. 41, fn121. Verwijzing naar J. Rief, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*. (Paderborn: Schöningh, 1962), 277. In de interpretatie van Rief heeft Augustinus het *uti frui* schema ontleend aan het stoïcijnse gedachtegoed zonder dit wereldbeeld over te nemen.

Zie ook Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 46.

⁶⁵⁷ Van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, 349-50.

⁶⁵⁸ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 27, 46. Van Geest stelt dat Augustinus in latere werken de doorwerking van principes uit de Stoa in zijn denken over de levensorde feitelijk heeft verhuld.

Zie ook Budzik, *Doctor Pacis*, 41.

Voor de kerkvader gold een geheel ander uitgangspunt om te kunnen genieten van het leven. De mens kan het geluk niet op eigen kracht bereiken, zonder de hulp van Gods genade. De kerkvader stond midden in de wereld, maar hij zag het aardse bestaan volledig in het perspectief van het genieten van God.⁶⁵⁹ Augustinus was weliswaar schatplichtig aan de Stoa, maar bij het ‘christianiseren’ van de klassieke filosofische deugden heeft hij deze volgens Van Geest voorzien van een nieuwe betekenislaag.⁶⁶⁰

De levenskunst van Augustinus is gericht op liefdevolle zorg en niet op de gehechtheid aan materiële dingen. Dat wil niet zeggen dat de mens zijn lichaam moet verwaarlozen. Hij moet met zijn gezondheid juist verantwoord omgaan en goed voor zichzelf zorgen, rekening houdend de menselijke natuur.⁶⁶¹ De levenskunst is mede gebaseerd op het *uti frui* beginsel.⁶⁶² In het aards bestaan heeft de mens behoefte aan stoffelijke dingen. Zonder deze kan hij niet leven, maar hij mag er niet aan verslaafd raken. Aardse goederen moeten op gepaste wijze gebruikt worden. De mens mag ervan genieten, maar niet om de materiële zaak zelf. Augustinus gebruikt de term *cum delectatione uti*.⁶⁶³ Men kan genieten van de dingen zonder verslaafd te raken, ook door ze rechtvaardig te delen met anderen in de gemeenschap. Van belang is ze niet te verspillen.

De levenskunst op basis van het *uti frui* beginsel is daarom toepas-

⁶⁵⁹ *De civitate Dei* 15, 7. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, p. 683. Augustinus zegt: “Goede mensen gebruiken namelijk de wereld om van God te kunnen genieten, terwijl de slechte Hem willen gebruiken om van de wereld te genieten.”

⁶⁶⁰ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 33.

⁶⁶¹ *Ibidem*, .45. Verwijzing naar *De beata vita* II.2334; *Preceptum* 1.2.-8; 2.1-4; 3.1-5; 5.1-1.

⁶⁶² *De civitate Dei* 11, 25. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 526-8.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 332. Verwijzing naar *De doctrina christiana* 1,4.

⁶⁶³ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, p. 333, fn202. Verwijzing naar *De doctrina christiana*

1,37. In fn201 wijst Weissenberg erop dat de vertaling van *cum delectatione* met *Genießen* beter bij het moderne spraakgebruik past dan de letterlijke vertaling *etwas mit Vergnügen gebrauchen*.

baar in een samenleving die duurzaam is, die de aarde niet verbruikt ten koste van toekomstige generaties, maar doorgeeft zoals de schepper haar bedoeld heeft. Het *uti frui* beginsel is een kernpunt in de moraal van de kerkvader. Budzik wijst op de betekenis ervan om de zedelijke dimensie van het *ordobegrip* te kunnen doorgronden.⁶⁶⁴ De omkering van doel en middel, namelijk God gebruiken als middel om aardse doelen te bereiken, is een gevolg van de hoogmoed. Deze hoogmoed als gevolg van de heerszucht is volgens Augustinus een *perversa imitatio Dei*.⁶⁶⁵ Het inzicht dat er een relatie is tussen de morele instelling van de mens en de scheppingsorde is van groot belang voor het sociale en politieke leven. Ik kom hier nader op terug in verschillende hoofdstukken.

In de levenskunst van Augustinus is het verlangen naar schoonheid relevant voor zover deze verwijst naar de harmonie die in Gods schepping verborgen ligt. Waarheid en schoonheid hangen nauw met elkaar samen.⁶⁶⁶ De mens moet een innerlijke schoonheid in zelf ontwikkelen door een beter en verhevener leven te leiden. Mensen moeten mijden wat afstompelijk is, eerzuchtig of lui maakt.⁶⁶⁷ Voor het vinden van de waarachtigheid en geestelijke schoonheid (*pulchritudo spiritualis*) is een hoge vorm van saamhorigheid in de gemeenschap belangrijk. Het belang daarvan benadrukt Augustinus in zijn *Praeceptum*. Het samenleven in de alledaagse werkelijkheid vraagt om een ordening die mensen aanspoort om eensgezind met elkaar te leven.⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ Budzik, *Doctor Pacis*, 42. Budzik zegt: “Das Wesen des Gebrauchens muss in einer Einstellung des Menschen gesehen werden, der sich der Güter sekundärer Art bedient, um das Objekt des *frui* zu erreichen.Alle menschlichen Fehler rühren nach Augustinus daher, dass die Menschen das genießen wollen, was sie nur gebrauchen dürfen. Der Genuss der vergänglichen Dinge und der Missbrauch Gottes zur Erreichung der irdischen Ziele bedeuten totalen Verkehrung der sittlichen Ordnung”.

⁶⁶⁵ *Vera rel.* 45,84, aangehaald door Budzik, *Doctor Pacis*, 42.

⁶⁶⁶ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, p. 23.

⁶⁶⁷ *De ordine*, 2, 25. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 84-85. De kerkvader zegt: “...En een zucht naar geld moeten zij al helemaal beschouwen als een vergif voor alles wat zij willen bereiken”.

⁶⁶⁸ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 42-43.

Over de waarachtige harmonie in de gemeenschap

Het leven in de gemeenschap vraagt om een manier van leven die gericht is op groei van iedere mens afzonderlijk, maar ook van de gemeenschap als geheel. De omgang met elkaar vraagt om een dynamische wisselwerking tussen de leden en de gemeenschap. Er zijn spelregels nodig om deze dynamiek te bevorderen en te bewaken. Die regels van het *Praeceptum*, leggen een *disciplina* op die moet uitmonden in *concordia*. De eenheid van hart en ziel door de *concordia* is niet het ultieme doel van het samenleven. Dat ligt in de harmonie met Christus.⁶⁶⁹

Augustinus staat in de traditie van de klassieke filosofen waarin leven in de gemeenschap wordt gezien als een vorm van vriendschap. In een gelukkig leven wordt het goed van vrienden liefgehad omwille van het goed zelf, op dezelfde wijze als het eigen goed. Die vrienden kunnen huisgenoten zijn, maar ook medeburgers in een stad.⁶⁷⁰ De kerkvader wijst op het belang van het onderlinge vertrouwen in de basale gemeenschap, de gemeenschap met de huisgenoten. Geveinsde dienstvaardigheid onder het mom van goede betrekkingen is gevaarlijk, omdat men het verborgen kwaad niet ziet aankomen. Onwaarachtigheid is ondermijnend voor de onderlinge goede gezindheid. Goede mensen hebben zwaar te lijden onder het kwaad dat wordt aangedaan door de trouweloosheid van mensen die altijd slecht zijn geweest of die na een vroegere goede gezindheid tot slechtheid zijn vervallen.⁶⁷¹

De vrede van een huis vraagt om een geordende eendracht. Met elkaar samenwonen betekent dat de verantwoordelijken leiding geven aan hun huisgenoten. De huisgenoten zullen zich laten leiden door hen die zorg dragen. Maar zij die leiding geven doen dat niet uit bezigheid, maar vanuit een op zorgzaamheid en mededogen gebaseerd

⁶⁶⁹ Ibidem, 56-57. Van Geest spreekt van een 'werkdoel' om de ultieme geestelijke schoonheid in de persoonlijkheid van Christus te vinden.

⁶⁷⁰ *De civitate Dei* 19,3; 19, 5. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 940, 948.

⁶⁷¹ Ibidem, 19, 5; p. 949. Augustinus zegt: "...en als dus het huis, ons aller toevluchtsoord in de huidige ellende van het menselijk geslacht, al dan niet veilig is, wat mag men dan van de stad verwachten?"

verantwoordelijkheidsbesef.⁶⁷² De vrede van een huis is dus gediend met bewoners die de levenskunst van het samenwonen verstaan, die hun eigen rol kennen en die van de anderen verstaan.

5 • SCHEMATISCHE SAMENVATTING OVER DE RELATIE TUSSEN DE *ORDO* EN DE DEUGDEN

De in dit hoofdstuk besproken deugden kunnen gecomprimeerd worden in een viertal categorieën die ook relevant zijn voor het sociale en politieke leven. Deze duid ik aan als de aspecten van de deugd: de deemoed en waarachtigheid; de wijsheid en voorzichtigheid; de rechtvaardigheid en gematigdheid en het verlangen naar vrede, harmonie en schoonheid. Daarnaast plaats ik een viertal aspecten van de *ordo*: de ontologie (het *esse*, de bedoeling); het onderscheiden en verbinden van de samenhang tussen geheel en delen; de balans binnen het geheel van de dynamiek die voor evenwicht zorgt; de plaatsing in tijd en ruimte. Op basis van de aspecten van de deugd en *ordo* kan een tabel worden samengesteld, die behulpzaam is bij het analyseren van het sociale en politieke leven in de aardse gemengde stad.

⁶⁷² Ibidem, 19, 14; p. 965.

TABEL 5.1 Tabel voor het analyseren van het sociale en politieke leven in de aardse gemengde stad op basis van de aspecten van de deugd

ASPECTEN VAN DE DEUGD		Deemoed en waarachtigheid	Wijsheid en voorzichtigheid	Rechtvaar- digheid en gematigdheid	Verlangen naar vrede, harmonie en schoonheid
ASPECTEN VAN DE <i>ORDO</i>					
Ontologie/esse	Wat is de bedoeling?				
Onderscheiden en verbinden	Wat is de samenhang tussen geheel en delen?				
Balans	Wat is de dynamiek die voor evenwicht zorgt?				
Tijd en ruimte	Wat is de positio- nering in verleden, heden, toekomst?				

De Dialectiek tussen de Verbindende Kracht van de Orde en de Destructieve Kracht van de Wanorde

DIT hoofdstuk gaat over de dingen die spelen in de ordening van het menselijk bestaan, in de tijdelijkheid van deze wereld. De vraag is of de mens in het *saeculum* in staat is zelf meester te zijn over de tijd of dat hij mogelijk toch onderworpen is aan een orde van de tijd waarvan hij niets afweet.⁶⁷³ De menselijke aangelegenheden in het hier en nu maken deel uit van de orde van tijd. De tijd is een dimensie in de vergankelijkheid van het menselijk bestaan.⁶⁷⁴ Augustinus spreekt over de tijd als iets dat ons zeer vertrouwd is. Maar tegelijkertijd is er een verborgen diepte.⁶⁷⁵ Om die te kunnen vinden moeten wij luisteren naar het ritme van een harmonieuze melodie en het geheim van een diepe stilte. Het ritme van de tijd verstaan wij door de stilte van buiten de tijd.⁶⁷⁶ Er is een innerlijke rust nodig om aan te voelen dat in de tijd dimensies werkzaam zijn die wij onvoldoende kennen.⁶⁷⁷

⁶⁷³ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 504.

⁶⁷⁴ Ibidem, p. 505, fn85. Verwijzing naar *Confessiones* 11, 20, 26. Bouton spreekt van: *la triple dimension du présent*. Zie ook Vertaling W. Sleddens, 251.

⁶⁷⁵ *Confessiones*, 11, 28. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 252-3. De kerkvader zegt: "Het is allemaal overduidelijk en heel vertrouwd, maar er schuilt ook een verborgen diepte in en die ontdekken is nieuw."

⁶⁷⁶ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p.505, fn84. Verwijzing naar *De trin* XII, 14, 23. Bouton wijst op de *distentio animi* waarmee wij de tijd kunnen begrijpen, door te proberen ons te verplaatsen buiten de tijd. Door de juiste *intentio* kan men met de *distentio animi* de triple dimensie van de tijd verstaan.

⁶⁷⁷ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 505. Bouton zegt: "C'est ce qu'illustre la récitation

Voor het aanduiden van de ordening van de menselijke aangelegenheden in het aardse leven wordt het begrip *ordo rerum humanarum* gebruikt. Onder dit paraplubegrip vallen ook de politieke en sociale orde.⁶⁷⁸ Het is voor dit onderzoek van belang om te achterhalen wat het specifieke karakter is van de ordes die betrekking hebben op de aardse stad ten opzichte van de ordes met een eschatologisch karakter en hoe dit onderscheid zich manifesteert in de *permixtae* van de twee steden. Binnen de *ordo rerum humanarum* bestaat een paradoxale situatie door de voortdurende verwarring ten gevolge van wat Bouton-Touboulic de *commixtio des affaires humaines* noemt.⁶⁷⁹ De vraag is of de orde van de wereldse aangelegenheden wel een echte orde genoemd kan worden of slechts een *ordre médiat* is.⁶⁸⁰ Bouton brengt niet alleen de politieke orde in verband met een intermediaire structuur, maar in feite ook de sociale orde. Dat is opmerkelijk en wijkt af van andere onderzoekers die de sociale orde wel tot de natuurlijke orde rekenen⁶⁸¹. Ook bij Dyson zien wij dat de sociale orde en politieke orde in elkaar overlopen. De sociale instellingen zijn volgens hem net als de politieke instellingen conventioneel. Het zijn constructies op basis van menselijk vernuft, die pas gaandeweg in de menselijke geschiedenis tot stand zijn gekomen.⁶⁸² Wij zien dat de afbakening van de natuurlijke, onmiddellijke ordes en de ordes die het karakter van een hulpstructuur hebben in de literatuur niet volgens dezelfde grenzen verloopt.

Wie de redenering volgt dat alle instituties (zowel sociaal, politiek als economisch) in de *ordo rerum humanarum* per definitie onnatuurlijk zijn, omdat zij van na de zondeval zijn, ziet mogelijk het volgende over

d'un 'chant' (canticum), exemple étendu à la vie entière de l'homme, ainsi qu'au totum saeculum des fils des hommes, dont les parties sont leurs vies. Par là, est rappelé que cette succession signifiant la disparition des êtres relève d'une pulchritudo temporalis, toujours difficile à saisir."

⁶⁷⁸ Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 648. Eerder, op p. 635 verstaat Bouton hieronder alleen de politieke orde.

⁶⁷⁹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 648.

⁶⁸⁰ Ibidem, 461-89; 648.

⁶⁸¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 307.

Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 78.

⁶⁸² Dyson, *The pilgrim City*, 105.

het hoofd. Het gaat om de aard van de relaties binnen en tussen de ordes. De natuurlijke betrokkenheid van de ene mens tot de andere en zijn behoefte om in gemeenschap met anderen samen te leven, in combinatie met zijn redelijk vermogen om gestalte te geven aan sociale verbanden, horen tot het wezen van de door God geschapen mens. Dat er in het aardse paradijs geen sociale structuren nodig waren, maakt ze nog niet onnatuurlijk.

I • TWEE CONTRASTERENDE WERELDBEELDEN

De *ordo rerum humanarum* wordt op twee manieren benaderd. Augustinus is een man die in een voortdurende tweestrijd verkeert over het ideaal van de liefde en de realiteit van de broedertwisten. Die tweestrijd vormt in feite de basis van de tweestedenleer. De volmaakte liefde, vrede en gerechtigheid zijn alleen mogelijk in de stad van God. De diabolische stad van Kaïn is de stad van de broedermoord. De stad van haat en bederf.

Maar hoe kijkt Augustinus dan aan tegen de fysieke aardse stad waar de burgers samen in co-existentie met elkaar moeten leven? Op tal van plaatsen wijst Augustinus naar de geschiedenis, het leed en onrecht dat mensen elkaar aan doen. Hij laat ook doorschemeren dat het goed kan gaan in de mensenwereld: “...zolang er hoe dan ook nog een gezelschap blijft van vele redelijke wezens, bijeengebracht door een eendrachtig deelgenootschap in dingen die het lief heeft.”⁶⁸³

Wereldbeeld met de vrees voor wanorde als destructieve kracht

In het wereldbeeld, dat hier als eerste wordt beschreven, worden de verhoudingen tussen mensen bepaald door wantrouwen en angst. Augustinus kende vrees voor de bedreiging van de orde. Hij was ervan overtuigd dat een echte gemeenschap alleen gedragen kan worden door de moraliteit van de burgers.⁶⁸⁴ Bij de kerkvader bestaan twijfels of de

⁶⁸³ Citaat: *De civitate Dei* 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983.

⁶⁸⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 303.

gemeenschappelijke band mogelijk is, die nodig is voor een gestructureerd samenleven.⁶⁸⁵ Het bindmiddel voor het samenleven in grotere gemeenschappen is niet vanzelfsprekend. Augustinus meende dat dit niet zonder bemoeienis van de staat kon worden bewaard en gehandhaafd. De staat moet mensen weerhouden van hun egoïstische neigingen.⁶⁸⁶ Mensen laten zich uiteindelijk niet leiden door de liefde voor de orde, maar door de vrees voor de gevolgen van de wanorde en de straforde die daaruit voortkomt. Wij zien bij Augustinus een zekere paradox.⁶⁸⁷ Enerzijds is er het ordodenken waarin de aangeboren liefde in de menselijke natuur het vertrekpunt is. Van de andere kant ziet Augustinus dat diezelfde menselijke aard allerlei gebreken en tekorten met zich meebrengt. De mens wordt niet alleen gedreven door morele idealen, maar ook door de zorg om zijn eigen bestaanszekerheid.⁶⁸⁸ De werkelijkheid van het dagelijks leven staat op gespannen voet met het natuurlijk verlangen van de mens naar sociale vrede. In hun dagelijkse beslommeringen komen mensen angst en ontberingen tegen en de gevolgen van wat mensen elkaar uit hoogmoed en egoïsme kunnen aandoen. Mensen worden gekweld door onzekerheid in hun bestaan. Sommige mensen leven in welstand door bezittingen en hebben belang bij de status quo. Maar orde en status quo zijn niet hetzelfde. Zeker wanneer niet de naastenliefde, maar de eigenliefde, begeerten naar macht en hoogmoed de geordende liefde in de weg staan. Als de staat zich in dienst stelt van de hoogmoed staat hij aan het hoofd van een roversbende.⁶⁸⁹ Augustinus heeft een dubbele houding ten opzichte van de staat. De staat is nodig om de natuurlijke sociale gemeenschap bij elkaar te houden. De staat handhaaft de wetten en de zwaarmacht hangt als een voortdurende dreiging boven de samen-

⁶⁸⁵ Ibidem, 307.

⁶⁸⁶ *Lib. arb.* I,32, aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 303.

⁶⁸⁷ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 220. Deane spreekt zelfs van een fundamentele contradictie. Augustinus zet twee tegengestelde doctrines tegenover elkaar: de liefde en de op geweld gebaseerde staatsmacht

⁶⁸⁸ Cf. *De civitate Dei* 4, 3; 7, 12. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, pp.186, 327-8.

⁶⁸⁹ Ibidem, 4,4; p. 187-8.

leving om de mensen in het gareel te houden. De staat gebruikt de angst om de gerechtigheid te dienen, niet omwille van zichzelf. In andere gevallen gebruikt de overheid haar macht voor een verkeerde gerechtigheid. Per saldo is het bindmiddel van de samenleving de angst voor elkaar en voor de macht van de staat.

In zijn kritiek op historische staatkundige omstandigheden komen retorische overdrijvingen voor.⁶⁹⁰ Ook als men deze verdisconteerd blijft de rol van de staat bij Augustinus diffuus. Er is spanning tussen de hoeder van een rechtvaardige orde en het afdwingen van macht door afschrikking, al dan niet in dienst van hoogmoed en genotzucht.

Wereldbeeld met de liefde als verbindende kracht voor de orde

De orde is van waarde voor de politieke gemeenschap.⁶⁹¹ Een voorwaarde voor de orde in de politieke gemeenschap is dat de mensen innerlijk gemotiveerd zijn om de betekenis van de orde te onderkennen. Door de schepping heeft de mens een aangeboren intuïtie en liefde voor de orde meegekregen. Als een natuurlijk iets.⁶⁹² Daardoor wordt bij de mens het vermogen geopenbaard om zich te verzetten tegen de wanordelijkheden die kunnen voortvloeien uit menselijke kwesties. Deze geneigdheid naar orde is gebaseerd op een natuurlijke liefde voor de *ordo*, die de mens door God is gegeven.⁶⁹³ Het is de basale goedheid van de menselijke natuur in relatie tot een verlangen naar vrede, die leidt tot een *tranquillitas ordenis*. Zelfs de onzaligen hebben een bepaalde vrede en rust nodig. Deze hoort tot het wezen van het menszijn. Alle zijn, van alle mensen, komt van God in wie de

⁶⁹⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 300-301. Weissenberg wijst op de noodzaak om oog te hebben voor differentiaties in uitspraken over de rol van de staat. Deze moeten binnen ruimere kaders worden gezien.

⁶⁹¹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 615-7.

⁶⁹² Ibidem, 531.

⁶⁹³ Ibidem, 532-3.

hoogste rust en orde heerst.⁶⁹⁴ De *tranquillitas ordenis* is wezenlijk voor de vrede-stafel en de orde van de aardse stad.⁶⁹⁵

Als Augustinus over het verlangen naar orde en vrede spreekt heeft hij een bepaald mensbeeld voor ogen, dat wij tegenwoordig zouden omschrijven als ‘heel de mens’, dus met zowel een geestelijke als een lichamelijke kant.⁶⁹⁶ Al in 388 beschreef hij dat de mens gerespecteerd moet worden als een geestelijk en lichamenlijk wezen, daarmee afstand nemend van het neoplatonisch mensbeeld, waarin de geestelijke verheffing belangrijk is. Van Geest wijst erop dat dit in *De quantitate animae* beschreven idee over de relevantie van alle dimensies van het menselijk bestaan terugkomt als belangrijk element van de vrede-stafel.⁶⁹⁷

De analyses van Bouton en Van Geest zijn van betekenis voor het begrijpen van de *ordo rerum humanarum*. De natuurlijke liefde van de mens voor de orde zal een natuurlijke doorwerking hebben in de sociale contexten waarbinnen de mens opereert. De breedte van het hele menselijk bestaan, inclusief dus de niet-geestelijke dimensies, is relevant voor het verlangen naar orde en vrede.

De functie van de hiërarchie van vrede-stafel is niet die van een soort neoplatonische ladder omhoog naar de kosmos. Ze staat in het teken van het opgaan naar God. De ladder, die Augustinus beschrijft in Boek XIX van de *Stad van God*, staat stevig in de aardse werkelijkheid. Het al op aarde aanwezige natuurlijke verlangen naar rust en vrede onder de mensen werkt door op alle treden en in de volle breedte van de *ordo rerum humanarum*.

Om de paradox tussen liefde voor de orde en de angst voor chaos te doorbreken is een minimale orde⁶⁹⁸ nodig voor het reguleren van de wereldse aangelegenheden van de mensen.⁶⁹⁹ Die orde moet zorgen voor rust en vrede die past bij het leven in deze wereld en de zondigheid

⁶⁹⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 60.

⁶⁹⁵ Budzik, *Doctor Pacis*, 56-59.

⁶⁹⁶ *De civitate Dei* 14, 4. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 629.

⁶⁹⁷ Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 124-5.

⁶⁹⁸ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 616. Bouton zegt: “L’arrière-plan de chaos qui menace l’humanité déçue rend ainsi souhaitable un ordre même minimal.”

⁶⁹⁹ Markus, *Saeculum*, 95. Markus zegt: “Political authority serves to remedy the conflict,

waarin de gevallen mens verkeert.⁷⁰⁰ Die orde kan niet volmaakt te zijn. Het is een relatieve orde waarin orde en wanorde naast elkaar bestaan. Een orde waar plaats is voor het niet volmaakte.⁷⁰¹

2 • DE ROL VAN DE STAAT IN HET KRACHTENVELD TUSSEN EEN-DRACHT EN CHAOS

Uit deze twee tegengestelde beschouwingen over de mens en de mensheid in de wereld vloeien twee verschillende opvattingen voort over wat het zwaartepunt moet zijn in de taakuitoefening van de staat.

De repressieve staat om broedermoord te voorkomen

De politieke orde is postlapsarisch. Een breed gedeelde opvatting is dat Augustinus de politieke orde zag als een hulpstructuur die noodzakelijk werd na de zondeval en het vertrek uit het paradijs.⁷⁰² De politieke orde hoort bij de aardse stad en kan – in deze uitleg - door haar verdorven aard nooit een karakter hebben overeenkomstig een natuurwet.⁷⁰³ De oorsprong van de politieke orde ontstond uit een menselijke tragedie die snel volgde op de verdrijving uit het paradijs. De noodzaak van de

disorder, and tensions of society. In a world of radical insecurity...the state exists *propter securitatem et sufficientiam vitae.* “

⁷⁰⁰ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 615.

⁷⁰¹ Ibidem, 552, 611, 633-4, 638, 647.

⁷⁰² Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 95-99.

Dyson, *The pilgrim City*, 46-47.

Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 624-9.

⁷⁰³ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, p. 618, fn 109. Verwijzing naar *De civitate Dei* 21,16). Deze verwijzing roept de vraag op of hier niet eerder een onderbouwing wordt geleverd voor het tegendeel.

De civitate Dei 21, 16 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 967-7. De vrede van de stad is opgebouwd uit de vrede van de huizen. Anderzijds moeten de huizen zich aanpassen van de geordende eendracht van de stad. Dat kan alleen als beide op een bepaalde manier congruent zijn. Hoofdstuk 16 is niet eenduidig over de natuur van de geordende eendracht van de stad. Als de delen natuurlijk zijn, moet het geheel daar ook tenminste gedeeltelijk de kenmerken van hebben.

politieke orde komt voort uit de broedermoord van Kaïn op Abel.⁷⁰⁴ Alle nazaten in de opeenvolging van mensengeslachten komen voort uit de stad van Kaïn. Het was de diabolische stad die tegenover de stad van zijn broer Abel stond. Het is een stad die gebaseerd is op de perverse liefde en machtswellust. De noodzaak van het bestaan van een politieke orde staat aan het begin van de bijbelse heilsgeschiedenis. De mensheid ging na de zondeval niet verder in een gezamenlijke stad van alle zonen van Adam, maar in de stad van de broedermoordenaar. Abel was burger van de stad van God. Alle burgers van die stad moesten na zijn dood onder leiding van de derde broer Seth samen verder optrekken als de pelgrimerende burgers van de stad van God door de geschiedenis van de mensen.⁷⁰⁵ De nazaten van de zonen van Adam moesten in een aardse stad onder verschillende, maar niet te onderscheiden gedaanten, verder leven. Naast elkaar. De essentie van de noodzaak van een politieke orde is in wezen niets anders dan het voorkomen van een nieuwe broedermoord onder de mensen. De aanwezigheid van een machtsinstituut om broedermoord en burgeroorlog te voorkomen is in deze interpretatie dan ook om door vrees en dreiging met geweld mensen tegen zichzelf te beschermen.⁷⁰⁶

De zorgzame staat in dienst van de sociale vrede

De jongere Augustinus heeft zich al bevreesd getoond voor het gevaar van verdeeldheid. In *De Ordine* hamert hij al op het belang van eenheid.⁷⁰⁷ In *De Libero arbitrio* wijst hij erop dat de staat een rol heeft om de wanorde te beteugelen die voortkomt uit de rivaliteit bij het verkrijgen van de aardse goederen.⁷⁰⁸ Deze passage staat in verband⁷⁰⁹ met

⁷⁰⁴ *De civitate Dei*, 15, 1. Vertaling G. Wijdeveld, 647.

Cf. Ruokanen, *Theology of Social Life*, 84-85.

⁷⁰⁵ Ruokanen, *Theology of Social Life*, p.85, fn 19-20. Verwijzing naar *De civitate Dei* 15, 1; 15, 18; 15, 21.. Vertaling G. Wijdeveld, 674, 707-9, 714-6.

⁷⁰⁶ Cf. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 117-118.

⁷⁰⁷ *De ordine*, 2, 48. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 109.

⁷⁰⁸ *De lib. Arb* I, 15, 32 aangehaald door Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 615.

⁷⁰⁹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 615. Verwijzing naar *De civitate Dei* 15, 8.

een uitspraak over wat eigenlijk de essentie van een stad is, te vinden in Boek XV, hoofdstuk 8 van de *Stad van God*.⁷¹⁰ Het gaat om een drietal elementen: een menigte van mensen, een band van saamhorigheid, het bijeen worden gehouden. De definitie kan op twee manieren worden geduid: de band van saamhorigheid houdt de mensen bijeen of er is een instantie nodig om de menigte bijeen te houden. Of gaat het wellicht om een combinatie van beide?

Rond deze kwestie voltrekt zich in de literatuur een scheiding van geesten. Deane⁷¹¹ is een exponent van de stroming die de nadruk legt op de angst voor het staatsgeweld. Weissenberg⁷¹² gaat daarentegen juist uit van de meer positieve benadering door de nadruk op het aanwezige gemeenschapselement te leggen. Bouton-Touboulic verwijst nergens naar Weissenberg, maar neigt toch in zijn richting. Zij brengt de contexten van *De libero arbitio* I,15,32 en *De civitate Dei* XV,8 met een twee andere contexten in verband. Op de eerste plaats door te wijzen op het begrip *ordinatio rerum humanarum*⁷¹³ in *Ep 153, 6,16* en het begrip *bene constituta*⁷¹⁴ in *De vera religione*.

De *ordo rerum humanarum* gaat niet over alle menselijke aangelegenheden, maar alleen die welke de sociale en politieke gemeenschap

⁷¹⁰ *De civitate Dei* 15, 8. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 687. De kerkvader zegt: "Een stad is nu eenmaal niets anders dan een menigte van mensen die door de een of andere band van saamhorigheid bijeen worden gehouden."

⁷¹¹ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 219-20.

Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p. 616, fn95. Bouton haalt de voornoemde context [Ch. 5, The State: The Return of Order upon Disorder] bij Deane aan. Waar Deane de nadruk legt op de imperfectie van de staat als houder van de zwaarmacht, belicht Bouton ook de rol van de staat voor het *bene constituti* voor de *ordinatio rerum humanarum*.

⁷¹² Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 307. In de interpretatie van Weissenberg staat bij Augustinus niet de machtsdwang voorop, maar de gemeenschappelijke *dilectio*, die nodig is voor een gestructureerd samenleven.

⁷¹³ De kerkvader zegt in *Ep.153, 6,16*: "Nec ideo sane frustra instituta sunt potestas regis, ius gladii cognitoris, unguulae carnificis, arma militis, disciplina dominantis... Haec cum timentur, et coercentur mali et quietius inter malos vivunt boni. Sed huic ordinationi rerum humanarum contrariae non sunt intercessiones episcoporum". Geciteerd door Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 615-6.

⁷¹⁴ *De vera relig.* 26, 48. Aangehaald door Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 616.

betreffen. Zij gaat niet over innerlijke *ordo* van de mensen en hun zielenheil. Er is een minimale orde die nodig is om de gemengde gemeenschap van de aardse stad bij elkaar te houden. Wij zien dat Augustinus op twee gedachten lijkt te hinken. Aan de ene kant legt hij de nadruk op de aangeboren neiging van de mens om de orde lief te hebben. Aan de andere kant wordt de angst voor de handhavende overheid benadrukt. Zoals eerder besproken ziet Augustinus twee soorten van politieke binding. Het bindmiddel van de politieke orde is de angst bij burgers om gestraft te worden door de overheid.⁷¹⁵ Het bindmiddel kan ook een natuurlijk verlangen zijn van mensen om samen in vrede een gemeenschap te vormen. Naast een repressieve functie heeft de staat ook een constituerende functie die gericht is op het in standhouden van de gemeenschap. In beide functies moet de staat dienend zijn aan de gemeenschap.⁷¹⁶

3 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De essentiële verbinding van de stad in de *ordo rerum humanarum* is niet de harde hand van het politieke gezag, maar het feit dat de samenleving in haar veelvoudigheid bijeen wordt gehouden op basis van een bepaald gemeenschapsideaal.⁷¹⁷ De aardse stad is meer dan alleen de politiek. Het begrip *ordo rerum humanarum* omvat de gehele *communauté politique* in de ruimste zin opgevat.⁷¹⁸

De staat heeft een dubbele ordenende functie ten opzichte van de gemeenschap: het handhaven van de orde en het bewaren van de welgevoegde eenheid in de gemeenschap. De staat gaat niet over het innerlijk

⁷¹⁵ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, p. 615, fn94. Verwijzing *De civitate Dei*, 2, 18. *De civitate Dei* 2, 18. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 111. Deze passage heeft betrekking op de eendracht onder het Romeinse volk op basis van vrees tijdens de oorlogen tegen Carthago.

⁷¹⁶ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 616. Bouton wijst erop dat Augustinus ook in *De vera relig* 26,48 uitgaat van de wel gevoegde eenheid en de schoonheid daarvan.

⁷¹⁷ Zie ook *De ordine*, 2, 48. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 109.

⁷¹⁸ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 615-7. Bouton onderscheidt de begrippen *communauté politique* en *autorité politique*.

leven van zijn burgers, maar heeft wel een verantwoordelijkheid voor het geluk van de mensen in de gemeenschap. Het gaat dan om een beperkte definitie van geluk in de betekenis van *felix* en niet de ware *felicitas*.⁷¹⁹ Het geluk van de aardse stad is een relatief geluk ten opzichte van het ware geluk van de hemelse stad. De orde van de aardse stad een relatieve orde.⁷²⁰

⁷¹⁹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 616, Bouton gebruikt de termen heureux (*felix*) en *felicitas* (zonder Franse vertaling). In het academisch *Woordenboek Latijn / Nederlands* kan *felix* (*filix*) ook onkruid betekenen. Mogelijk dat Augustinus deze betekenis in gedachten had bij het onderscheid tussen aards geluk en het ware, hemelse geluk.

⁷²⁰ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 616. Bouton zegt: “De même que l’homme qui vit dans cette cite est appelé couramment ‘heureux’ (*felix*), alors qu’il est fort loin de la vraie *felicitas*, de même l’ordre qui règne dans cette cité est bon relativement, sans correspondre à l’ordre parfait, tout comme dans la création chaque chose pourvue d’un *ordo* est bonne, quel que soit son rang.”

Een Drietal Benaderingen voor het Bestuur van de Samenleving

IN het voorgaande is besproken dat over het ordenen van de sociale, politieke en economische verhoudingen in de literatuur uiteenlopende interpretatiekaders worden gehanteerd. In hoofdstuk 4 is beschreven dat het gedachtegoed van Augustinus kan worden benaderd met een accentuering van het onvermogen tot goede werken van de zondige, gevallen mens of vanuit het vermogen van de mens om door zijn sociale natuur bij te dragen aan de opbouw van de gemeenschap. Deze benaderingen corresponderen met de tegenovergestelde wereldbeelden en de opvattingen over de rol van de staat die in dit hoofdstuk zijn besproken.

De kwestie waar het uiteindelijk om gaat is of het bestuur van de samenleving plaats vindt in een ordening van dienstbaarheid aan de naastenliefde, vrede en rechtvaardigheid of in een ordening op basis van eigenliefde, macht en heerszucht. Bij dit ordeningsvraagstuk speelt met name de vraag naar de aard van de relatie tussen de staat en de civiele samenleving.

In theorie zijn er drie benaderingen denkbaar voor het ordenen van het sociale en politieke domein. De eerste benadering gaat uit van een paradigma waarbij in feitelijk geen sprake is van een geordende eendracht, omdat deze is afgedwongen. De sociale vrede is geen echte vrede, maar een door macht geforceerde bevrozing van sociale en politieke verhoudingen. In de tweede benadering is het paradigma een soort sociaal contract dat is gebaseerd op een collectief pragmatisme. In de derde benadering is het paradigma dat de eendracht is gebaseerd op de dynamische verhouding binnen de orde op basis van een relatieve vrede en gerechtigheid.

I • DE GEFORCEERDE EENDRACHT OP BASIS VAN LAW AND ORDER

De empirische samenlevingen en politieke systemen die Augustinus beschrijft worden gedomineerd door de *libido dominandi*. De gemengde aardse stad wordt overheerst door de zonde. De samenleving staat in het teken van angst en onderdrukking. Mensen leven in misère en zorg om te kunnen overleven. De dingen die nodig zijn om dit aardse leven door te komen zijn onrechtvaardig verdeeld. De staat houdt die onrechtvaardigheid in stand en wordt zelf het hoofd van een roversbende.⁷²¹ Het gedrag van de mensen wordt bepaald door de psychologie van zondeval. De samenleving wordt gedomineerd door hebzucht, machtswellust, begeerte en achterdocht.⁷²² De verhoudingen binnen de *ordo rerum humanarum* worden bepaald door deze psychologie.⁷²³

In dit paradigma is het onmogelijk om op basis van consensus tot een minimale vorm van gerechtigheid te komen. Augustinus wordt gezien als een voorloper van Hobbes en Machiavelli.⁷²⁴ De mensheid wordt beheerst door een oorlog van allen-tegen-allen.⁷²⁵ De staat kan alleen een positieve bijdrage aan de mensheid leveren als instrument om

⁷²¹ *De civitate Dei* 4,4. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 187-8. De kerkvader zegt: “Als dus de gerechtigheid terzijde is geschoven, wat zijn koninkrijken dan anders dan grote roversbenden?”

⁷²² Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 39. *Over the psychology of fallen man*.

⁷²³ *Ibidem*, 39. Deane stelt: “Thus, if we wish to understand how social, economic, and political life operate, and how, indeed, they must operate, we have to start with the assumption that we are dealing, for the most part, with fallen, sinful men. It is they who set the tone and fix the imperatives of earthly life and its institution”. Richard Munkelt, *Foreword: A response to Herbert Dean*, p. XXI. Munkelt neemt scherp stelling tegen Deanes opvatting. Dat de staat niet kan zorgen voor de perfecte hemelse rechtvaardigheid wil niet zeggen dat de staat in het geheel niet kan werken aan rechtvaardigheid.

⁷²⁴ Het is methodologisch betwistbaar om een vergelijking te maken tussen de kerkvader en politiek filosofen uit een ander tijdvak en in een volstrekt andere context. Zie ook Richard Munkelt, *Foreword: A response to Herbert Dean*, p. XV.

⁷²⁵ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 50, 54, 59.

de drang tot zelfdestructie van de mensen in bedwang te houden.⁷²⁶ De interpretaties van Deane en Dyson zijn voorbeelden van het denken vanuit dit paradigma.

2 • DE GEORDENDE EENDRACHT ALS HET COLLECTIEF VAN EIGENBELANGEN

In dit paradigma wordt uitgegaan van de premisse dat de mens op een rationele wijze een oorlog van allen tegen allen kan voorkomen. Het is een wederzijds belang van alle burgers om afspraken te maken voor een minimale vorm van sociale cohesie. Ruokanen stemt met Deane en Dyson overeen dat in de opvatting van de kerkvader de staat geen morele verantwoordelijkheid heeft voor een ware vrede en gerechtigheid.⁷²⁷ Maar tussen de interpretaties van Ruokanen en Deane, Dyson zit een belangrijk verschilpunt. Bij Ruokanen is de samenleving geen oorlog van allen-tegen-allen. Een minimale maatschappelijke consensus is niet mogelijk op basis van de ware gerechtigheid, maar wel door een soort substituu⁷²⁸ hiervoor.⁷²⁹ Ruokanen duidt dit aan met de term *collective self-love*.⁷³⁰ Bijzonder is dat hij zich daarbij mede baseert op de eerste zin van de *Stad van God* IV,4 met de retorische vergelijking van de staat als het hoofd van een roversbende.⁷³¹ Ruokanen ziet in de passage een rationeel moreel appel van de kerkvader om de politieke orde wel te relateren aan een vorm van rechtvaardigheid.⁷³² Hij gaat niet

⁷²⁶ Dyson, *The pilgrim City*, 57.

⁷²⁷ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 75, 128-9, 146.

⁷²⁸ Ibidem, 135. Ruokanen stelt: "Augustine's non-idealistic view of the social contract as a foundation of political society is certainly quite different from the theory of Cicero. Cicero referred to the idea of natural justice which, in the last resort, is the obsolete foundation of all right and legislation".

⁷²⁹ Ibidem, 141. Ruokanen stelt: "The minimum of social cohesion, and even this in quite realistic postlapsarian terms, is quite enough for the establishment of any political society".

⁷³⁰ Ibidem, 141-2.

⁷³¹ *De civitate Dei* 4,4. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 187. De kerkvader zegt in de eerste zin: "Als dus de gerechtigheid terzijde is geschoven, wat zijn koninkrijken dan anders dan grote roversbenden?"

⁷³² Ruokanen, *Theology of Social Life*, 129-130.

zover dat hij Augustinus wil relateren aan een relatieve rechtvaardigheid.⁷³³ De gedachte om de door de zonde aangetaste liefde (*vitiated love*) door rationele beheersing als basis van een gezamenlijk verband in de samenleving te zien, getuigt van een antropologisch realisme bij de kerkvader.⁷³⁴ Het handelen van de staat moet niet zijn gebaseerd op een door de overheid zelf bedachte en opgelegde morele standaard van rechtvaardigheid, maar op het zoeken naar een minimale consensus in de samenleving voor het kunnen voorzien in menselijke behoeften. Vanuit deze optiek gezien is Augustinus opvallend modern en is de kerkvader door zijn antropologisch realisme zijn tijd vooruit.⁷³⁵ Dat geldt ook voor zijn opvatting over de scheiding tussen kerk en staat en het verwerpen van een theocratie, die in de middeleeuwen in een andere richting is geïnterpreteerd. Het is onder andere Arquillière die hierop heeft gewezen.⁷³⁶

Ruokanen ontleent zijn concept van de collectieve zelfliefde voornamelijk op basis van de *Stad van God* XIX, 24.⁷³⁷ Bij zijn interpretatie plaats ik enkele kritische kanttekeningen. Ruokanen gebruikt de for-

⁷³³ Ibidem, 133. Ruokanen stelt: "...it is more realistic for Augustine to speak in terms of self-seeking love than in terms of natural moral law and justice."

⁷³⁴ P.R.L Brown, *Political Society*. In *Augustine, A collection of Critical Essays*. Ed. and introd. by R.A. Markus. (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1972), p. 313, 324. Brown stelt: "Augustine's political theory, therefore, is marked by the search for an all-embracing lowest common denominator of human needs that seek realization in social life." Geciteerd in Ruokanen, *Theology of Social Life*, p.133, fn 45.

⁷³⁵ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 137.
Markus, *Saeculum*, 168.

⁷³⁶ Arquillière, *L'augustine politique*, 118-20. Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, pp.37-38, fn61-72. De plicht tot onderwerping aan het wereldlijke gezag is niet een argument voor een theocratie, maar juist een fundering voor de moderne staat. De scheiding tussen kerk en staat is een argument tegen een theocratie. Bruno, p.38, fn71, verwijzend naar Arquillière, stelt: "Indeed, the modern state would, like Augustine, see the natural order as including political life and seek to build a commonwealth without appeals to revelation or grace."

⁷³⁷ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 132.
De civitate Dei 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983. Augustinus zegt: "Een volk is een gezelschap van vele met rede begaafde wezens, bijeengebracht door een eendrachtig deelgenootschap in dingen die zij liefhebben."

mulering *social contract as a foundation of political society*.⁷³⁸ als uitwerking van het idee van een collectief van eigenbelangen. Augustinus verwijst evenwel nergens naar een constructie die hierop wijst. Wel gebruikt hij de term eendrachtig deelgenootschap, maar dat is iets anders dan een contract. Augustinus spreekt nergens over een soort van sociaal contract.⁷³⁹ De kern van het deelgenootschap is de eendracht, en niet de zelfliefde. Het “gezelschap van vele met rede begaafde wezens”⁷⁴⁰ gebruikt de rede niet om een collectief voor de zelfliefde te realiseren, maar juist om te begrijpen waar het belang van het geheel ligt. Dat het individuele belang van mensen daarmee niet in strijd hoeft te zijn wil niet zeggen dat het gemeenschappelijk belang gelijk staat aan het kleinste gemene veelvoud. De redenering van Ruokanen gaat voorbij aan zowel het primaat van de geordende eendracht in het Augustijns denken, als aan de kenmerkende dialectiek binnen de ordening van een geheel en zijn delen. Ruokanen kenmerkt Augustinus opvatting over de politiek als een vorm van *antropological realism*.⁷⁴¹ In zijn visie heeft Augustinus’ gedachtegoed over de eenheid van de mensheid geen relatie met de eenheid van een ‘politieke samenleving’.⁷⁴² Daarmee miskent hij de opbouw van de vredestafel, waarin nadrukkelijk ook de trede van de politieke samenleving een plaats heeft.⁷⁴³ Tegen mijn stelling zou ingebracht kunnen worden dat term ‘politiek’ in de vredestafel nergens wordt gehanteerd. Deze kritiek treft evenwel geen doel.

⁷³⁸ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 135.

⁷³⁹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 321. Weissenberg bekritiseert het leggen van verbanden tussen de “staatsdefinitorischen Äußerungen des Kirchenvaters mit vertragstheoretischen Modellen...”

⁷⁴⁰ Geciteerde zinsnede uit: *De civitate Dei* 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983.

⁷⁴¹ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 133.

⁷⁴² Ibidem, 104. Ruokanen zegt: “Augustine does not once in CD say that the unity of mankind would have a relation to the unity of the political society”. Volgens Ruokanen heeft het begrip van eenheid vooral betrekking op de familie.

⁷⁴³ Budzik, *Doctor Pacis*, p. 60, fn216. Budzik verwijst naar Latijnse tekst *De civitate Dei* 19, 13: “pax civitatis ordinata imperandi adque oboediendi concordia civium”. Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 319.

De civitate Dei 19, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 961.

Het begrip ‘politiek’ is in het Latijn niet een op een te vertalen. Maar het begrip *civitas* of *civilitas*⁷⁴⁴ slaat ook op het burgerlijk bestuur van de stad of staat. Dit blijkt uit de context waar Augustinus spreekt over de verhouding tussen de huiselijke vrede en de burgerlijke vrede op basis van de wetten van het bestuur van de stad.⁷⁴⁵

3 • DE EENDRACHT DOOR DE DYNAMISCHE KRACHT VAN DE *ORDO*

Een kenmerk van het vorige paradigma is dat er geen balans is tussen het pragmatische politieke realisme bij Augustinus en zijn idealistische benadering vanuit het ordod Denken. In een derde paradigma worden de verhoudingen binnen de *ordo rerum humanarum* bepaald door een dynamisch geordende eendracht in de aardse stad. Wat is de drijvende kracht achter deze geordende eendracht? De vrede tafel die ten grondslag ligt aan de *ordinata concordia civium* is gebaseerd op de *ordo pacis*.⁷⁴⁶ De werking van de vrede binnen de *ordo* is niet te begrijpen als wij niet doordringen tot in de vezels. De *ordo* wordt door Augustinus vergeleken met een weefsel. Het werkwoord ‘weven’ drukt een ordenende activiteit uit, waarbij een verscheidenheid aan draden samen het weefsel gaan vormen, een eenheid die blijvend bij elkaar hoort. Die eenheid en continuïteit heeft een bepaalde harmonie en schoonheid tot resultaat.⁷⁴⁷

Voor Augustinus is ook de tijd (*ordo temporum*) een weefsel. Zoals de *ordo* van de schepping vergelijkbaar is met een door God gemaakt

⁷⁴⁴ Zie beide lemma’s in *Woordenboek Latijn / Nederlands*. (Amsterdam University Press, 2018), 165.

⁷⁴⁵ *De civitate Dei* 19, 16. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 968.

⁷⁴⁶ *De civitate Dei* 19, 17. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 968.

⁷⁴⁷ Bouton-Touboulic, *L’ordre caché*, 91. Bouton verwijst naar *Sap.* 8, 1, waar Augustinus de term *contexere* gebruikt om de eenheid en schoonheid van de orde te beschrijven. Zij zegt: “L’ordre ne signifie pas seulement l’universalité de la création (*universitas creaturae*), il s’identifie aussi à une véritable œuvre de tissage, une chaîne solidaire des êtres, qui forment un tout par leur suite – caractéristique de cet enchaînement hiérarchique des êtres ...”

weefsel, zo is ook de tijd door God begonnen als een weefsel.⁷⁴⁸ Dit is een belangrijk uitgangspunt voor de veronderstelling dat de geordende eendracht van *ordo pacis* ook weerspiegeld wordt in de relatieve vrede van de aardse stad.

Omdat de *ordo rerum humanarum* een orde in de tijd is, waar de mensen als schepselen van God hun leven leiden tijdens het aards bestaan, is de metafoor van het weefsel van meervoudige toepassing. Het *contextere* (weven) is niet alleen een actie gericht op eenheid, maar ook van beweging en continuïteit. De eenheid van de geordende stad ontstaat als een meervoudig weefsel. Dat weefsel is niet af, maar gaat verder in de tijd. Er is een permanente beweging die ontstaat door de dynamiek van de *ordo* als geheel en de dynamiek tussen de *ordo pacis* en de *ordo iustitiae*. De vrede en gerechtigheid in de aarde stad zijn relatief. Net als de volmaakte vrede en gerechtigheid wordt hun ordening bepaald door een vorm van liefde. De *pax temporalis* is door de *concordia* verbonden met een vorm van gerechtigheid in de tijd.⁷⁴⁹ Voor de gemengde aardse stad heeft Augustinus deze vorm van liefde als de verbindende factor aangeduid voor een volk of staatsgemeenschap. Een volk wordt bijeengebracht door een eendrachtig deelgenootschap in dingen die de mensen liefhebben. De eendracht kan niet bestaan zonder een bepaalde vorm van liefde.⁷⁵⁰ Voor de operationalisering van de vrede tafel in de *ordo rerum humanarum* is de definitie van volk in de *Stad van God* XIX, 24 cruciaal. Het deelgenootschap waar Augustinus op doelt is wezenlijk anders dan een collectief van deelbelangen op basis van zelfliefde. Het gaat niet om een contractuele verbinding

⁷⁴⁸ Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 496. Zoals de *ordo* van de schepping vergelijkbaar is met een door God gemaakt weefsel, zo is ook de tijd door God begonnen als een weefsel. Het werkwoord *exordior* (een weefsel beginnen) drukt volgens Bouton uit dat met de tijd God iets heel nieuws is begonnen, dat Hij van tevoren niet gemaakt heeft. Het geeft de relatie weer tussen de scheppingsorde en orde van de tijd. In de tijd ontstaat iets nieuws, dat voorheen nog niet bestond.

⁷⁴⁹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 319.

⁷⁵⁰ Ibidem, 319. Weissenberg wijst op de relatie tussen de gemeenschappelijke *dilectio* in *De civitate Dei* 19, 24 met de *vinculum concordiae* in *Ep.* 138, 10) en de *ordinata civitatis imperandi atque oboediendi concordia civium* in *De civitate Dei* 19, 13.

tussen rationele, calculerende wezens, maar om eensgezindheid over die dingen die er echt toe doen om de gezamenlijke vrede op te bouwen.⁷⁵¹

Door de definitie van de *Stad van God* XIX 24 introduceert Augustinus een neutraal begrip voor een alternatieve *res publica*. Het is geen minimalistisch begrip, ontdaan van normatieve, morele elementen. Er wordt niet alleen een beroep op de redelijkheid van mensen gedaan, maar vooral ook op de noodzaak om een liefdevolle eendracht te realiseren voor de goede dingen. Augustinus schrijft niet voor welke die goede dingen zijn, maar uit de context kan worden opgemaakt dat dit de dingen zijn die de vrede en gerechtigheid dienen.⁷⁵² Dit impliceert dat er voor de geordende eendracht een zwaar beroep moet worden gedaan op de moraliteit van de verantwoordelijke politici. Het is aan hen om aan te geven welke de dingen zijn om gezamenlijk lief te hebben en om de deelgenootschappen tot stand te laten komen.⁷⁵³

4 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Een essentiële voorwaarde voor de dynamisch geordende eendracht is de aard van de betrekkingen tussen burgers onderling en tussen de burgers en het bestuur van de stad. De dynamiek ontstaat door de dialectiek van tegenstellingen. In het derde paradigma worden tegenstellingen niet ontkend of met macht onderdrukt, maar vormen zij de basis voor de bewegingen binnen de orde. Zonder relaties over en weer kan de orde niet bestaan.⁷⁵⁴ Juist de tweezijdigheid van de relaties is cruciaal. Dit gegeven is verstrekkend voor het goed bestuur van de

⁷⁵¹ *De civitate Dei* 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983. Augustinus zegt: “Het is uiteraard een beter volk, naarmate het over betere, een slechter volk naarmate het over slechtere dingen eensgezinds is.”

Cf. *Epistula* 138.10; *Schrijf me en ik stuur je antwoord*. Vertaling Akkermans, Van Reisen, Hunink, 104-6. De kerkvader verwijt de Romeinen dat zij de burgers onvoldoende hebben aangespoord tot eensgezindheid, waardoor de moraal verbleekte en een langzame neergang werd ingezet.

⁷⁵² Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 318-21.

⁷⁵³ *Ibidem*, 320.

⁷⁵⁴ Over de betekenis van de *relatio* voor de *ordo*, zie Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 322, 454, 575, 642-5.

politieke economie en de moderne democratie.⁷⁵⁵ Het is belangrijk om nader in te gaan op de onderlinge relatie tussen de ordening van de vrede en van gerechtigheid. De geordende eendracht wordt niet alleen gekenmerkt door de dynamiek van de relaties, maar vooral door de gedeelde bedoeling en de gerichtheid op de dingen die men lief heeft.

In het volgende hoofdstuk wordt ingegaan op de relatie tussen de ordes.

⁷⁵⁵ Deze thematiek komt in deel II en III aan de orde. Door het dynamisch ordoconcept waarvan de relatieve vrede en gerechtigheid deel uit maken is het gedachtegoed van Augustinus hierover relevant voor actuele vraagstukken rond de ordening van de politieke economie en de democratische rechtsstaat.

De Dynamische Relatie tussen Vrede en Gerechtigheid in de Samenleving

IN dit hoofdstuk wordt de betekenis van de *relatio* verder uitgewerkt. Niet alleen binnen een orde bestaan relaties, maar ook tussen de ordes. De relaties veroorzaken door hun wederzijdse beïnvloeding een dynamiek tussen de ordes. Dat geldt voor de relatie tussen de *ordo* met de *ordo pacis* en *ordo iustitiae*, maar ook voor de relatieve ordes van de vrede en gerechtigheid in de aardse stad en tussen de sociale, politieke en economische orde.

I • DE WEDERZIJDSE RELATIE TUSSEN VREDE EN GERECHTIGHEID IN DE GEORDENDE EENDRACHT

In de vrede-stafel beschrijft Augustinus de kern van zijn gedachten over de sociale en politieke orde. Het begrip vrede heeft voor de kerkvader zowel een politieke als een ontologische dimensie.⁷⁵⁶ Vrede is voor hem niet los te zien van het begrip *ordo*. De ontologie van de vrede is niet te begrijpen zonder de *ordo*. Beide zijn zo inherent aan het ‘zijn’ dat zij eigenlijk in elkaar opgaan. Zij zijn niet afzonderlijk van elkaar te begrijpen⁷⁵⁷. Door de verbinding van de vrede met de *ordo* ontstaat

⁷⁵⁶ Budzik, *Doctor Pacis*, 46. Budzik spreekt over dimensies van het vredesbegrip in *De civitate Dei* die samengevat kunnen worden onder de noemers politiek en ontologisch. Voorts wijst hij erop dat de fundamentele onderscheiding tussen de aardse en wereldse vrede in de tweestatenleer “untrennbaar verflochten” is.

⁷⁵⁷ Ibidem, 80.

Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 129. Weissenberg legt relatie tussen Goddelijke ordening, vrede en sociale ordening door verwijzing naar *De ordine*, 1, 27. [Vertaling C. Verhoeven, 35-36].

een dynamiek die eigen is aan het denken van de kerkvader.⁷⁵⁸ De term *tranquillitas ordinis* is geen uitdrukking van een vrede door de status-quo te handhaven, maar de basis voor een streven naar vrede waarbij de mens in het middelpunt komt.⁷⁵⁹ Aan de basis van de vrede tafel staat de innerlijke vrede van de mens en zijn verlangen naar de Goddelijke vrede. Een sociale vrede is niet mogelijk zonder een innerlijke vrede. Maar omgekeerd is, volgens Weissenberg, een “...intakten sozialen *Ordo* nicht ohne Einfluss auf die Chancen eines sittlichen Lebens ...”⁷⁶⁰

De samenhang tussen vrede en gerechtigheid in de relatieve orde

Bij het bewaren van de sociale orde gaat het niet alleen om de uiterlijke vrede van de aardse stad, maar ook om de condities die het mogelijk maken om mensen een deugdzzaam leven te laten leiden. Als de sociale orde door onrecht verstoord wordt heeft de staat de plicht om maatregelen te treffen. Ambt dragers hebben de verantwoordelijkheid om gepast te reageren op het aantasten van de orde en de gerechtigheid te herstellen. Zij moeten zich daarbij laten leiden door het principe van de *iustissimus reciprocatus* van de Goddelijke ordening.⁷⁶¹ De reacties moeten ‘gerecht’ en ‘gericht’ zijn.⁷⁶² De middelen die de overheid inzet om de sociale orde te handhaven mogen niet erger zijn dan de

⁷⁵⁸ Cf. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 146, 641.

Budzik, *Doctor Pacis*, 81.

⁷⁵⁹ Budzik, *Doctor Pacis*, 80. Budzik geeft aan dat door dit mensgericht perspectief en de dynamiek van het ordobegrip de kritiek weerlegd kan worden dat Augustinus de onvolkomenheden van de bestaande orde ‘cementeert’.

⁷⁶⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 118.

⁷⁶¹ Ibidem, 119, 128.

⁷⁶² Ibidem, 118-119.

kwaal. Zij moeten proportioneel zijn.⁷⁶³ Kwaad mag niet met kwaad vergolden worden.⁷⁶⁴

Er is een verband tussen de gerechtigheid en vrede van Gods eeuwige ordening en het tot stand brengen van de sociale orde door de politieke verantwoordelijke ambtsdragers.⁷⁶⁵ De strafmaatregelen door de overheid mogen geen vergelding zijn in de betekenis van oog-om-oog/tand-om-tand (*talio*), maar moeten het karakter hebben van een pedagogische maatregel die overeenkomt met Gods barmhartigheid.⁷⁶⁶ De staat mag niet handelen op basis van blind geweld. De ambtsdragers moeten zich laten leiden door hogere beginselen van orde, vrede en gerechtigheid die voortvloeien uit de Goddelijke ordening. De vrede in de stad kan niet bestaan zonder de orde en de orde kan niet bestaan zonder vrede. Een aantasting van de orde ondermijnt de vrede en omgekeerd. De vrede en orde worden aangetast door de ongerechtigheid. De vrede en gerechtigheid van de aardse stad zijn wezenlijk anders dan de volmaakte vrede en gerechtigheid van de hemelse stad. Maar hun ontologische dynamiek volgt hetzelfde patroon. Er is een relatieve orde en een relatieve vrede.⁷⁶⁷ De verhoudingen binnen de *ordo rerum humanarum* worden bepaald door de dialectiek van een relatieve orde

⁷⁶³ Ibidem, 119. Weissenberg stelt: “Aus diesem Grund kann sie, wie auch andere äußere Straffolgen, wie z.B. materieller Entzug äußerer Freiheit, zur Wahrung des ordo eingesetzt werden, ohne dass sich der legale Exekutor dieser Maßnahmen allein durch die Anwendung derselben schuldig machen würde.”

⁷⁶⁴ *Epistula 138.11; Schrijf me en ik stuur je antwoord*. Vertaling Akkermans, Van Reisen, Hunink, 106-7.

Cf. *Epistula 185.7*; Paul van Geest en Vincent Hunink, *Met zachte hand: Augustinus over dwang in kerk en maatschappij [Epistula 185]* (Budel: Damon 2012), 86-87.

⁷⁶⁵ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 130. Weissenberg zegt: “Damit ergibt sich für die Verantwortungsträger die absolute Pflicht, den sozialen ordo so zu gestalten, dass er auf Gottes ewige Ordnung und somit seine Gerechtigkeit, seinen Frieden und seine Liebe ausgerichtet ist und dergestalt auf Gott selbst deutet.”

⁷⁶⁶ Van Geest en Hunink, *Met zachte hand: Augustinus over dwang in kerk en maatschappij [Epistula 185]*, 64.

⁷⁶⁷ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 552. Bouton stelt: “Un ordre peut donc être défini de façon relative, selon un critère déterminé.”

Ibidem, 604. Bouton stelt dat de aardse vrede relatief is, omdat de ware vrede de hemelse vrede is. Maar door de congruentie (*quantacumque congruentia coaptur*)

die gekenmerkt wordt door een relatieve vrede en gerechtigheid. De politieke orde staat in dienst van de vrede en gerechtigheid in de sociale orde. De politieke orde bepaalt niet zijn eigen moreel kader, maar ambtsdragers laten zich leiden door grotere beginselen, op basis van de *ordo, pax* en *iustitia*. Dat geldt met name voor de toepassing van geweldsmiddelen.⁷⁶⁸

De relatieve gerechtigheid en de rol van de staat

De macht van de staat is niet alleen onderworpen aan het beginsel van proportionaliteit en *iustissimus reciprocatus*, maar ook aan de begrenzing van het speelveld door het positieve, uiterlijke recht.⁷⁶⁹ De staat mag alleen ingrijpen in de sociale en economische orde als deze dreigen te worden aangetast en te verdwijnen. De staat mag niet ingrijpen in de persoonlijke sfeer van de familiegemeenschappen. Het gezag in de huizen valt toe aan de *pater familias* en moet door de staat gerespecteerd worden.⁷⁷⁰ De innerlijke ziel van mens is vrij en staat buiten de invloed van de staat.

Omgekeerd moet de *pater familias* de verantwoordelijkheid van de staat erkennen voor de aardse vrede en gerechtigheid.⁷⁷¹ Vanuit hun positie dragen zij bij aan het ondersteunen van de politieke orde in het bevorderen van de geordende eendracht. Belangrijk is dat de staat niet alleen gerecht is, maar ook is gericht. Tot de politieke orde hoort ook een juiste gerichtheid. Dat is de eenheid van het geheel, maar ook het in standhouden van de afzonderlijke deelgemeenschappen en het welbevinden van de mens. Dit gaat niet door de dynamiek van de angst, of een sociaal contract op basis van een collectief eigenbelang,

ontstaat er een relatieve veiligheid en rust. De vrede is aangepast aan het leven en de wereld.

⁷⁶⁸ Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, pp. 141, 345-8, 354, 370, 448, 500.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, 131.

⁷⁷⁰ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965.

⁷⁷¹ *De civitate Dei* 19, 16. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 968. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 131, 153.

maar op basis van vrede. In de mens, in zijn gemeenschap en in heel de samenleving. Die dynamiek van de vrede vraagt van de staat om de orde te bewaren waarin deze mogelijk is. De staat bewaakt de vrijheid van de sociale orde. Zij maakt de noodzakelijke wetten die nodig zijn voor het borgen van een relatieve uiterlijke veiligheid en stabiliteit. Maar de verantwoordelijkheid van de staat gaat verder dan alleen een minimalisering van het grootste onrecht.⁷⁷² De relatieve orde van de gemengde stad vraagt zowel om een relatieve uiterlijke vrede als ook om een daarmee corresponderende uiterlijke vorm van gerechtigheid.⁷⁷³ Augustinus ziet een beperkte rol voor de staat als hoeder van de gerechtigheid, maar geen minimale.⁷⁷⁴ Om de relatie tussen de tijdelijke vrede en gerechtigheid in de aardse stad nader te duiden is het zinvol om ook te kijken naar *Sermo 302*, 16-17.⁷⁷⁵

De complementaire relatie tussen civiele samenleving en de staat

Sermo 302, 16-17 gaat eenduidig over de *ordo rerum humanarum*. Na een oproep om te leven in harmonie en vrede, houdt Augustinus een betoog over eerlijkheid en betrouwbaarheid in het zaken doen. Hij roept de mensen op in aardse zaken niemand te bedriegen en geen valse beloften te doen. En als iemand bidt tot God om ons van het kwaad te bevrijden, kunnen wij beter God vragen om ons van onszelf te bevrijden. Augustinus zegt hiermee dat de mens bij zakelijke, aardse

⁷⁷² *Epistula 185.8*, Van Geest en Hunink, *Met zachte hand*, 87-88.

⁷⁷³ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 341. Weissenberg is pleitbezorger van een niet-minimalistische interpretatie. Hij zegt: "Die erste und zentralste Pflicht des Staates bei Augustinus ist eindeutig die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der äußeren Ordnung, des irdischen Friedens. Zu diesem Zweck muss (zumindest) ein Grundmaß an äußerer "Gerechtigkei" aufrechterhalten (oder erreicht) werden."

⁷⁷⁴ Anders: William R Stevenson (Jr.), *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*. (Macon, GA USA: Mercer University Press, 1987), p. 60. Stevenson stelt: "Its purpose was no longer to achieve justice in the world, but rather to minimize injustice". Aangehaald door, Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 341.

⁷⁷⁵ Aurelius Augustinus, *Sermo 302*. Vertaling Edmund Hill. (New York: New City Press, 1994).

dingen vooral bij zichzelf te rade moet gaan. En als iemand het onrecht door andermans bedrog heeft ervaren moet het recht zijn beloop kunnen krijgen. Alleen slechte mensen verhalen hun woede op slechte mensen die anderen bedriegen. Hij laat deze uitspraak meteen volgen door te wijzen op de verplichtingen van de autoriteiten, met name de rechters. Augustinus laat geen twijfel bestaan over het handhaven van de rechtsorde in de samenleving, waaronder ook het zakelijk verkeer.⁷⁷⁶ Hij hecht daar zoveel waarde aan dat hij het zelfs de plicht van een bisschop vindt om tegen zijn zin de autoriteiten in te schakelen als dat nodig is. Datzelfde geldt voor alle broeders en zusters. Zij hebben de plicht anderen te waarschuwen en als er niet geluisterd wordt een beroep te doen op de autoriteiten.⁷⁷⁷

De tekst van *Sermo* 302 laat ook nog een ander aspect heel duidelijk zien. De staat heeft nadrukkelijk een verantwoordelijkheid voor de rechtsorde, maar de verantwoordelijkheid om het recht zijn beloop te geven ligt allereerst bij de burgers zelf. Niet in de bestraffing, welke is voorbehouden aan de staat, maar wel in de naleving. Het moet vanzelfsprekend zijn dat burgers elkaar onderling rechtvaardig behandelen. Als er in het onderlinge sociale en zakelijk verkeer sprake is van bedrog hebben mensen de plicht om elkaar als broeders en zusters te waarschuwen. Pas na die waarschuwing komt de rol van de staat in beeld. De kerkvader geeft hiermee aan dat er een complementaire verhouding is tussen de taak van de staat en de burger.

⁷⁷⁶ *Sermo* 302,16. Vertaling Edmund Hill, p. 308. De kerkvader zegt: “What about you? Did you conduct your business honestly? Brothers and sisters, I’ll say it to you more bluntly, and as far as the Lord grants me, freely: It’s only bad people who vent their rage on bad people. The obligations of authority are another matter.....[the judge] didn’t want law and order to be undermined. It was the concern of his profession, of his authority, of his duty”.

⁷⁷⁷ *Sermo*, 302, 17; Vertaling Edmund Hill, p. 308-9. De kerkvader zegt: “I beg you, I beseech you, don’t anybody force me to do it; I don’t want to have to deal with the authorities. He knows, I’m forced to do so.”

2 • HET RELATIEVE GEWICHT VAN DE SOCIALE, POLITIEKE EN ECONOMISCHE ORDE

In de volgende paragrafen staat de onderlinge verwevenheid tussen de drie ordes centraal. Daarbij wordt gekeken naar de natuurlijke en instrumentele aspecten, maar ook naar de 'verborgen' samenhangen. De drie ordes dragen elk naar eigen gewicht, maat en getal bij aan de geordende eendracht van de aardse stad.

De drie ordes in hun onderlinge samenhang

De sociale, politieke en economische orde vormen een interdependentie. Zij kunnen in het *sacculum* geen van drieën afzonderlijk bestaan. De sociale orde heeft een natuurlijke aard, omdat de mens van nature een sociaal wezen is. Dit betekent dat de sociale orde het weefsel vormt voor alle intermenselijke betrekkingen. De sociale orde is gerelateerd aan de *ordo (amoris)*, die zich in de concrete wereld van de mensen vertaalt in termen van vrede en gerechtigheid. De dynamiek van de *ordo, pax* en *iusitiae* in de *ordo rerum humanarum* voltrekt zich binnen de sociale orde.⁷⁷⁸ De politieke en economische orde staan in dienst van de aardse vrede en gerechtigheid. Zij ondersteunen de sociale orde. Zij zijn evenwel niet van louter instrumentele aard. Het standpunt dat zij postlapsarisch zijn en in het verlengde van de zondeval staan wordt door onderzoekers breed gedeeld. De politiek wordt in bepaalde kringen vooral gezien als een georganiseerde tegenkracht om de samenleving in bedwang te houden.⁷⁷⁹ Wie die tegenkracht organiseert en met welke motieven is vanuit dit standpunt minder belangrijk dan het gegeven van een *ordinate potestates* die door terreurbestrijding een burgeroorlog voorkomt.⁷⁸⁰

De veronderstelling dat er in het aards paradijs geen politieke of economische orde zou kunnen hebben bestaan is noch vanuit bijbels

⁷⁷⁸ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 156.

⁷⁷⁹ Zie hoofdstuk 6 over de repressieve staat.

⁷⁸⁰ Cf. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 619.

oogpunt, noch vanuit het denken van Augustinus hard te maken.⁷⁸¹ Ook als er geen zondeval zou zijn geweest zou, door de vermeerdering van het aantal mensen op aarde, er een natuurlijke behoefte bestaan om in de gemeenschappen gemaakte onderlinge afspraken en het ruilverkeer in goede banen te leiden.⁷⁸² Augustinus spreekt over de natuurlijke aanleg en het verlangen van de mens om in gemeenschap met anderen te leven.⁷⁸³ De mens is in staat om bij te dragen aan een *bene moderatae civitatis ordinem*.⁷⁸⁴ Het dienen van de aardse vrede is slechts een relatieve vrede.⁷⁸⁵ Ten opzichte van de hemelse stad is alles op aarde onvolmaakt. Maar juist vanuit het ordodenken en de dialectiek tussen tegengestelde proposities moet de relativiteit tussen het absoluut volmaakte en de afschaduwing daarvan niet worden gezien als een uitsluitende (in twee betekenissen) rivaliteit. De politieke orde

⁷⁸¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 307. Volgens Weissenberg heeft de staat een positieve rol voor een geordend sociaal leven en draagt daardoor bij aan de natuurlijke goedheid van de vredesorde. De postlapsarische staat zou als een afschaduwing gezien kunnen worden van een *imago imaginis* van de *civitas Dei*, terwijl de aardse stad voor de zondeval als een imago van de *civitas Dei* kan worden genoemd. Het begrip *imago* is volgens Weissenberg hier alleen propedeutisch te verstaan.

⁷⁸² *Ibidem*, 305. Ook zonder de zondeval zou er volgens Weissenberg in de aardse stad behoefte zijn aan een vorm van gezagsuitoefening. Alleen in de hemelse stad zijn sterfelijke mensen vrij van de bevelen van anderen.

⁷⁸³ Cf. *De civitate Dei* 19, 14-15. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 963-6.

⁷⁸⁴ Kritische kanttekening bij Bouton-Touboulic, *L'ordre caché* 626-9, 634. Het feit dat een specifiek politiek systeem (het Romeinse rijk) *pars pro toto* voor de politieke orde in het algemeen wordt gezien is verklaarbaar vanuit de historische context van Augustinus. Het is jammer dat Bouton-Touboulic niet aanknopingspunten noemt die kunnen verwijzen naar mogelijk verborgen aspecten van een natuurlijke politieke orde, zoals Weissenberg. Een mogelijke verklaring voor de strikte afwijzing van de natuurlijke aspecten van de politieke orde is dat zij zich met name baseert op *De civitate Dei* 19,6, over de dwalingen van zelfs de wijze, niet boosaardige rechters.

⁷⁸⁵ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 634. Bouton wijst erop dat, als de politieke orde gelijkgesteld wordt aan een verlangen naar de ware vrede, de politiek teruggebracht wordt tot iets spiritueels. De politiek kan, volgens haar, door zijn gecorrumpeerde natuur niet anders dan relatief zijn. In de interpretatie van Bouton komt de vrede van de stad orde niet tot stand vanwege natuurlijke aspecten van de politieke orde, maar ondanks de gecorrumpeerde natuur van de politiek.

krijgt dan op voorhand iets minderwaardigs. Het is weliswaar een instrument om de menselijke driften in bedwang te houden. Die functie heeft Augustinus op vele plaatsen sterk benadrukt, maar onderzoekers die alleen hierop de nadruk leggen hebben onvoldoende oog voor de positieve keerzijde.⁷⁸⁶ Augustinus duidde erop dat de staat gefundeerd moet zijn op het zedelijk bewustzijn in het volk. Het gaat in de politiek om een combinatie van liefde en redelijkheid die de basis vormen voor de geordende eendracht⁷⁸⁷. Veel onderzoekers⁷⁸⁸ houden onvoldoende rekening met de natuurlijke verbinding die moet bestaan tussen de politieke orde en de samenleving. De rode draad in het gedachtegoed van Augustinus is de liefde.⁷⁸⁹ Hoe fel zijn retorische toonzetting vaak ook was, hij bewaarde doorgaans zijn mildheid.⁷⁹⁰

Het gedachtegoed van Augustinus over de samenleving en het politieke en economische leven is niet vrij van spanningen en tegenspraken, maar wel gebaseerd op een balans tussen compassie met mensen en

⁷⁸⁶ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustin*, 300-301. De staat was voor Augustinus beslist een problematische zaak. In principe zag hij de staat als tegenspraak tot de scheppingsorde. De staat die door de *libido dominandi* wordt bepaald valt samen met de *civitas diabolo* (*De civitate Dei*, 15, 1, 5). Volgens Weissenberg zijn dit soort uitspraken veelal in een retorische context gedaan. Er is zijn ook andere contexten waarin Augustinus juist sterk benadrukt hoe belangrijk de politieke orde is voor de aardse vrede.

Ibidem, pp.305-7, fn116, fn121. Weissenberg neemt met name stelling tegen auteurs als Markus en Ruokanen die de politieke orde als onnatuurlijk zien en onvoldoende oog hebben voor de positieve rol van de staat. Verwijst naar Markus, *Saeculum*, 93; Ruokanen, *Theology of Social Life*, 104-6.

⁷⁸⁷ *De civitate Dei* 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983.

Lib. arb. I, 32, aangehaald door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 303.

⁷⁸⁸ Bijvoorbeeld, Ruokanen, Deane, Dyson, maar ook Bouton. Bij Bouton is dit een opvallend gemis omdat het vanuit haar benadering van de verborgenheid van de orde voor de hand gelegen zou hebben om de relatie te leggen, zoals Weissenberg wel heeft gedaan.

⁷⁸⁹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 495. Volgens Weissenberg nam Augustinus een relatief milde positie in en was voor zijn tijd niet een echt hardliner. Hij benadrukte voortdurend de *ultima ratio*: de strengheid moest steeds zo beperkt mogelijk zijn en vanuit een *preparatio cordis* gebaseerd op het dubbele liefdesgebod.

⁷⁹⁰ Paul van Geest en Vincent Hunink, *Met zachte hand: Augustinus over dwang in kerk en maatschappij [Epistula 185.]* (Budel: Damon 2012), 108.

de vrees wat mensen elkaar aan kunnen doen. Die balans moet door slaan door de overvloedigheid van de liefde.⁷⁹¹ Augustinus sprak en schreef vaak polemisch maar hij was geen fundamentalist.⁷⁹² Daarom moeten interpretaties over politieke aangelegenheden die een bepaald fundamentalisme bij Augustinus als uitgangspunt nemen kritisch beschouwd worden.⁷⁹³

Het gewicht van de sociale orde ten opzichte van de politieke en economische orde

Bouton geeft een uitzetting⁷⁹⁴ over de relatie tussen de *ordo* en de *pondus* uit de reeks *mensura - numerus - pondus*.⁷⁹⁵ Het is relevant om na te gaan of en hoe deze reeks te vergelijken is met de drieslag van de sociale, politieke en economische orde. Ik kom dan tot de volgende vergelijking:

TABEL 8.I De drieslag van de sociale, politieke en economische orde in vergelijking met de reeks *mensura - numerus - pondus*.

	Sociale orde	Politieke Orde	Economische orde
<i>MENSURA</i>	+	+++	+
<i>NUMERUS</i>	+	+	+++
<i>PONDUS</i>	+++	+	+

De sociale orde geeft het gewicht van de dingen aan, namelijk de *ordo*

⁷⁹¹ *De catechizandis rudibus*, 1,7; *Goed onderwijs: Christendom voor beginners*. Ingeleid, bezorgd en vertaald door Hunink en Van Reisen, 51. Augustinus zegt: "...Liefde is namelijk fijner als zij niet opbrandt in de droogte van een tekort, maar voortstroomt uit overvloedige goedgunstigheid."

⁷⁹² Budzik, *Doctor Pacis*, 284. Budzik neemt stelling tegen onderzoekers die Augustinus beschouwen als compromisloze pacifist en andere die hem beschrijven als een apologeet voor de oorlog.

Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 159.

⁷⁹³ Richard Munkelt, *Foreword: A response to Herbert Dean*, p. XV, XXI.

⁷⁹⁴ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 132-4.

⁷⁹⁵ (De Stad van God 2014), p 569 (DCD XII 19).

(*amoris*) die zich vertaalt in de vrede en gerechtigheid. Het gewicht wordt bepaald door wat er werkelijk toe doet. Van wat echt van waarde en betekenis is. Het gaat om het wat en waarom. De politieke orde geeft de maat der dingen aan, die nodig is om vorm te geven aan de vrede en gerechtigheid. De maat heeft te maken met maatvoering en de schaal waar dingen georganiseerd worden. De maat wordt bepaald door hoe verantwoordelijkheden kunnen worden toegedeeld, rekening houdend met de gewicht en de aantallen van de dingen die er in de sociale en economische orde toe doen. De economische orde geeft de aantallen van de dingen aan die nodig zijn om de vrede en gerechtigheid gestalte te geven. Zij draagt zorg voor de beschikbaarheid van voldoende middelen van bestaan overeenkomstig de aantallen mensen en de hoeveelheden te verdelen goederen. Bij de aantallen wordt rekening gehouden met het gewicht van ieders behoefte. De maatvoering speelt een rol bij de productie en verdeling van goederen. Elke orde heeft kenmerken van maat, aantal en gewicht. Maar de sociale orde legt het meeste gewicht in de schaal. Dit is een fundamenteel gegeven, dat terugkomt in deel II over de politieke economie, met name bij Pigou en Eucken.⁷⁹⁶

Maatvoering en maathouden als kenmerken van goed bestuur

Augustinus beschrijft hoe de ‘welstand van de eendracht’⁷⁹⁷ gekenmerkt wordt door alle maat, getal en gewicht in de hiërarchische ordening en harmonie van Gods schepping.⁷⁹⁸ Het gaat over kwantiteit van de maatvoering en over de kwaliteit van het maathouden.⁷⁹⁹ Deze

⁷⁹⁶ Zie hoofdstukken 12 en 13.

⁷⁹⁷ *De civitate Dei* 5, 11. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 247.

⁷⁹⁸ Bouton-Touboullic, *L’ordre caché*, 136. Zoals de *pondus* zich verhoudt tot de orde, zo verhoudt de *mensura* zich volgens Bouton tot de *modus*.

⁷⁹⁹ Bij *mensura* gaat het om maat als kwantiteit, de schaalomvang, de positionering naar grootte; bij *modus* gaat het om maat (houden) kwaliteit, om in de goede verhouding te staan. Het begrip *modus* sluit aan bij *moderatio*, dat zowel betrekking heeft op de juiste maat, verhouding, harmonie, als op het besturen en leiding geven. *Woordenboek Latijn / Nederlands*. (Amsterdam University Press, 2018), lemma’s *mensura* (1-3); *modus* (2-6); *moderatio* (1-5).

begrippen zijn relevant om de essentie van de politieke orde te doorgronden. Wat het zwaarst is, moet in de orde ook het zwaarst wegen. Maar binnen een ordening kan iets van een mindere kwaliteit en gewicht een relatief grotere waarde krijgen. Pas door hun ordening in het geheel krijgen de dingen hun kwalitatieve betekenis. Niet door in het geheel versmolten te worden, maar juist door het behoud van hun eigen identiteit. Om dit toe te lichten leg ik een verbinding tussen twee specifieke contexten bij Augustinus: hoofdstuk 12 van Boek II van *De Ordine*⁸⁰⁰ en Boek XVII, hoofdstuk 14 van *De Stad van God*.⁸⁰¹ De uitdrukking *bene moderatae civitatis ordinem*⁸⁰² gebruikt Augustinus in een vergelijking om de verborgen ordening van de dingen toe te lichten. Hij wijst op de positionering van de beul als voltrekker van de straffen namens de staat en de positie van prostitués en pooiers in de samenleving.⁸⁰³ Ondanks hun negatief karakter, gebrek aan schoonheid en beladenheid met schande, nemen zij dankzij de wetten van de ordening toch een positie in, al is die uiterst nederig.⁸⁰⁴ Om wanorde te voorkomen moet in de ordening van de samenleving rekening worden gehouden met de ordening van de natuur.⁸⁰⁵ Bij die ordening wordt rekening gehouden met de juiste positionering van alle geledingen van de samenleving. Geen enkel deel mag uitgesloten worden, zo lang

⁸⁰⁰ *De ordine*, 2, 12. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 70.

⁸⁰¹ *De civitate Dei* 17, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 829.

⁸⁰² *De ordine*, 2, 12. *De orde*. C. Verhoeven, gebruikt in de vertaling, p.70, de woorden: "...de ordening van een goed bestuurde samenleving...".

⁸⁰³ *Ibidem*, 70. Augustinus zegt: "Maar als je de hoeren verwijderd uit de menselijke samenleving, zul je overal wanorde teweegbrengen die te danken is aan seksuele verlangens; als je hen daarentegen de positie van gehuwde dames geeft, zul je alles tot een lelijke en ordinare boel maken."

⁸⁰⁴ *Ibidem*, 71. Augustinus stelt: "Toch heeft de ordening van de natuur het vanwege hun onmisbaarheid niet goed gevonden dat zij er niet zijn, en vanwege hun lelijkheid al evenmin dat zij een opvallende plaats innemen."

⁸⁰⁵ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 266-72. Bouton wijst in dit verband op de positionering van het kwaad in de ordening en de dialectiek tussen het geheel en de delen. Zij stelt: "*Considérés comme nécessaires, ces organes ont toutefois une place (locus) en rapport à leur relative laideur : le principe d'adéquation est encore respecté.*" (citaat p. 269)

het bijdraagt tot het geheel. De orde wordt bewaard door rangschikking van de delen op basis van maatvoering, maar ook door actief te zoeken naar de harmonie tussen de delen. Dat is de kern van goed bestuur: de balans bewaken van de adequaatheid van het geheel en de adequaatheid van de delen.⁸⁰⁶ Elk deel moet adequaat zijn binnen het geheel. Omgekeerd moet het geheel adequaat zijn om alle natuurlijke elementen de plaats te geven die deze toekomt. Voor de politieke orde betekent dat dat deze als onderdeel van de sociale orde een functie heeft ten dienste van de vrede. Zoals niets kan bestaan zonder de harmonie en vrede tussen de delen zo kan een politieke orde die de sociale orde ondersteunt niet adequaat zijn zonder gerichtheid op harmonie.⁸⁰⁷ In een andere context gebruikt Augustinus, ook in een vergelijking⁸⁰⁸, de uitdrukking “de hecht gevoegde eenheid van een geordende staat of stad”.⁸⁰⁹ Het kenmerk van deze ordening is de “eendrachtige verscheidenheid”. De orde van de stad wordt als voorbeeld aangehaald voor de harmonie in de muziek van David. Die harmonie ontstaat door een geregelde samenklank van uiteenliggende tonen, op basis van redelijk inzicht. Augustinus hechtte grote waarde aan de betekenis van het verstand, zeker ook de wereld van de politiek. Alleen het verlangen naar vrede en harmonie is niet genoeg. Het gebruik maken van redelijk inzicht is onmisbaar voor de co-existentie. David is een voorbeeld van een bestuurder die door dit redelijk inzicht heeft bijgedragen aan de co-existentie in de aardse stad. Het gaat bij besturen om de combinatie van rede en eensgezindheid.⁸¹⁰

3 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De verhoudingen binnen de *ordo rerum humanarum* worden bepaald

⁸⁰⁶ Ibidem, 269. Bouton noemt dit het *Principe d'adéquation*.

⁸⁰⁷ Cf. *De civitate Dei* 5, 11. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 247.

⁸⁰⁸ Het is opmerkelijk dat Augustinus in twee verschillende contexten en met een tussenpose van ongeveer drie decennia de ordening van een (wereldse) stad als voorbeeld aanhaalt om de relatie tussen eenheid en verscheidenheid, geheel en delen te illustreren. Zie Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 637.

⁸⁰⁹ *De civitate Dei* 17, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 829.

⁸¹⁰ Ibidem, 19,2; 19, 23; pp. 936, 983.

door de dialectiek van een relatieve orde die gekenmerkt wordt door een relatieve vrede en gerechtigheid. De politieke orde staat in dienst van de vrede en gerechtigheid in de sociale orde. De politieke orde bepaalt niet zijn eigen moreel kader, maar ambtsdragers laten zich leiden door grotere beginselen, op basis van de *ordo, pax en iustitia*. De staat heeft nadrukkelijk een verantwoordelijkheid voor de rechtsorde, maar de verantwoordelijkheid om het recht zijn beloop te geven ligt allereerst bij de burgers zelf. Niet in de bestraffing, welke is voorbehouden aan de staat, maar wel in de naleving. Het moet vanzelfsprekend zijn dat burgers elkaar onderling rechtvaardig behandelen. Augustinus spreekt over de natuurlijke aanleg en het verlangen van de mens om in gemeenschap met anderen te leven. De mens is in staat om bij te dragen aan goed bestuur, dat rekening houdt met de juiste positionering van alle geledingen van de samenleving. Geen enkel deel mag uitgesloten worden, zo lang het bijdraagt tot het geheel. De orde wordt bewaard door rangschikking van de delen op basis van maatvoering, maar ook door actief te zoeken naar de harmonie tussen de delen. Dat is de kern van goed bestuur: de balans bewaken van de adequaatheid van het geheel en de adequaatheid van de delen.

De Natuurlijke en Institutionele Kenmerken van de Politiek

AUGUSTINUS gebruikt de term ‘politieke orde’ niet. Er is ook geen afgebakend begrip ‘politiek’. Maar op tal van plaatsen spreekt hij uitvoerig over politieke kwesties. Onderzoekers verschillen van mening hoe deze geïnterpreteerd moeten worden. Een veel bediscuteerd punt is de vraag in hoeverre de politiek aan een natuurlijke orde kan worden gerelateerd of uitsluitend een instrumenteel karakter heeft.

I • DE VERBORGEN STRUCTUUR VAN DE POLITIEKE ORDE

Een orde is meer dan een structuur. Het is een bepaalde rangschikking van elementen binnen een geheel. Voor Augustinus is de orde een tweedimensionaal begrip van ruimte en tijd. Dit in tegenstelling met Aristoteles, die uitging van een gegeven eendimensionale structuur.⁸¹¹ Voor de kerkvader is een structuur binnen de orde in de tijd veranderbaar. De dynamiek van de orde brengt een structuur in beweging. De begrippen politieke orde en politieke structuur moeten duidelijk onderscheiden worden. De structuren zijn een onderdeel van de orde, maar niet de orde zelf.⁸¹²

⁸¹¹ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 106-107. Bouton spreekt over onderscheid tussen Aristoteles en Augustinus. Aristoteles zegt dat orde eendimensionaal is, niet een realiteit die pas ontstaat na een assemblage van de componenten. Bij Augustinus is de orde van de delen niet onmiddellijk bepaald door een definitieve plaatsing van de delen. Behalve de dimensie van de plaats (ruimte) wordt de orde ook bepaald door ontwikkelingen in de tijd. De *ordo* is dus voor Augustinus twee-dimensionaal: bepaald door tijd en ruimte.

⁸¹² Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 287-8.

Politiek als remedial structure

De politieke hiërarchieën die Augustinus becommentarieert zijn grotendeels gebaseerd op macht, ijdelheid en corruptie. Augustinus zat in een spagaat. Hij zag enerzijds de verderfelijke van de politiek. Hij had van de andere kant de politiek wel nodig als instrument voor het voorkomen van wanorde. Veel onderzoekers, zoals Deane, Dyson en Ruokanen hebben vooral aandacht voor de opvatting dat de kerkvader de politiek zag als een noodzakelijk kwaad. En het kwaad kan bij hem per definitie geen deel zijn van een natuurlijke, een door God gewilde, orde. Daarom zijn er volgens Deane remedial structuren nodig om de samenleving bij elkaar te houden. Volgens deze opvatting kan dat niet op een natuurlijke manier, vanuit een ontwikkeld geweten. Daarom moet er buiten de natuurlijke orde een structuur zijn die de mensen in het gareel houdt. Deze moet zorgen voor een bepaalde mate van orde, stabiliteit en vrede. Anders wordt het aardse leven geheel ondraaglijk.⁸¹³

Door uit te gaan van de onnatuurlijkheid van de politieke orde kan deze wezenlijk niets goeds doen.⁸¹⁴ De politieke orde is een noodzakelijk kwaad. Wanneer er bestuurders zijn die wel bijdragen aan de *bene constituti* komt dat niet dankzij, maar ondanks het systeem. Alleen door de persoonlijke, innerlijke gedrevenheid kan een politicus bijdragen aan de harmonische eenheid van een staatsgemeenschap. De relatieve orde, vrede en gerechtigheid vloeien niet op een natuurlijke manier voort uit de politieke orde, maar door de ethische gezindheid van de politici. Dat in de opvatting van Augustinus de persoonlijke deugden van de bestuurders een belangrijke rol spelen bij de geordende

⁸¹³ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 95.

⁸¹⁴ Cf. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 327. Bouton stelt: "Augustin s'avère extrêmement réservé face à l'idée d'un fondement naturel de l'ordre politique, comme il appert au livre XIX de la Cité de Dieu, où il ne se montre guère enthousiaste envers un raisonnement de Cicéron allant en ce sens."

De reden waarom Augustinus zich zo fanatiek tegen Cicero keert ligt mijns inziens in het specifieke karakter van het Romeinse Rijk en het gebruik van de ene mens door de andere als slaaf.

eendracht van een stad blijkt uit vele passages.⁸¹⁵ De vraag is of Augustinus in het geheel geen aandacht had voor de structuur van de stad.⁸¹⁶

Politieke structuur als spoor van de oorspronkelijke ordening

De kritische kijk van Augustinus op de empirische staat en de analogie met de diabolische stad van Kaïn wordt in de meeste gevallen teruggevonden in passages met een sterk retorisch karakter.⁸¹⁷ Het postlapsarisch karakter van de stad van Kaïn betekent niet dat de aangeboren gemeenschapszin, die de mens van nature door de schepper heeft gekregen, volledig verdwenen is. Er blijven sporen herkenbaar van de oorspronkelijke goddelijke ordening.⁸¹⁸ Augustinus zegt: “Hoeveel te meer wordt de mens als het ware door de wetten van de natuur ertoe gedreven een gemeenschap aan te gaan en met alle mensen, voor zover het van hem afhangt, de vrede te bewaren.”⁸¹⁹ De wetten van de

⁸¹⁵ *Epistula 138.17; Schrijf me en ik stuur je antwoord*. Vertaling Akkermans, Van Reisen, Hunink, 115. Bij het bestuur van de staat ging het bij de kerkvader niet alleen om de christelijke deugden, maar ook om de burgerlijke deugden in het algemeen. Augustinus zegt: “Zo heeft God in dat welvarende en aanzienlijke rijk van de Romeinen laten zien hoeveel burgerlijke deugden tot stand konden brengen, ook zonder de ware godsdienst.”

Zie ook hoofdstuk 5 over de geordende eendracht en de deugden.

⁸¹⁶ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 306. Weissenberg wijst erop dat de bisschop van Hippo geen belang had om in *De civitate Dei* de natuurlijke goedheid van de staat al te zeer te benadrukken.

Anders: Ruokanen, *Theology of Social Life*, 103-4.

⁸¹⁷ Markus, *Saeculum*, 46. Markus geeft aan dat tot 411 Augustinus het bestaan van het Romeinse Rijk als iets vanzelfsprekends heeft ervaren. Hij had er nooit een bijzondere interesse voor. Er zijn aanwijzingen dat voor hem de *civil society* overeenkwam met de *civitas terrena*. (Vanaf 390.) Daarna ging hij meer polair denken: Rome werd het nieuwe Babylon. Zie: 46-47, 81, 83, 89.

⁸¹⁸ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 306. Weissenberg stelt dat Augustinus weldegelijk ook positief dacht over politieke structuren, voor zover die een voortzetting zijn van de oorspronkelijke, natuurlijke structuren. Verwijzing naar *De civitate Dei*, 19, 12; 15, 4; *De bono coniugali*, 16.

⁸¹⁹ *De civitate Dei* 19, 12. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 959.

natuur vinden wij niet alleen terug in de aanleg van de mensen, maar ook in sporen van de natuurlijke structuren van de gemeenschap van voor de zondeval.⁸²⁰

Bij Augustinus staat niet de machtsdwang voorop, maar de gemeenschappelijke liefde die nodig is voor een gestructureerd samenleven. Er moet dan ook een onderscheid worden gemaakt tussen de (politieke) autoriteit enerzijds en het geweldsmonopolie anderzijds om de libido dominantie te beheersen. Een ordelijke en rechtmatige autoriteit heeft als politiek orgaan een positieve waarde voor de mensen omdat ze hen behoed voor anarchie. De oorspronkelijke sociale orde is niet geperverteerd door de politieke autoriteit, maar door de *Zwangsgewalt*.⁸²¹ De ontologie van de vrede is voor Augustinus, in de terminologie van Budzik, een *konstitutiver Bestandteil der Natur*.⁸²² Belangrijk om vast te stellen is dat deze natuurlijke sporen niet worden teruggevonden in de concrete politieke instituties of in het persoonlijke gedrag van de betrokken autoriteit, maar in de onafhankelijke doorwerking van de natuurlijke sociale orde.⁸²³ Augustinus heeft niet het begrip politieke orde gedefinieerd, maar hij geeft wel expliciet aan dat de politiek een functie heeft voor het bewaren van de oorspronkelijke, natuurlijke ordening van de gemeenschap. Als deze oorspronkelijke orde is geperverteerd komt dat door het verkeerd gebruik van de staatsmacht, niet door de politieke gezagsstructuur.⁸²⁴ In de redenering van Weissenberg

⁸²⁰ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 310. Weissenberg zegt: “Auf eine indirektere Weise regiert Gott durch die Gutheit der erhaltenen gebliebenen ursprünglichen Strukturen und die von ihm geordnete postlapsarische Zwangsgewalt. Diese gewährleisten zu einem gewissen Grad per se und unabhängig von der subjektiven Intention des Amtsinhabers die objektive Umsetzung des Guten bzw. den Erhalt des *Ordo*”.

⁸²¹ Ibidem, 306.

⁸²² Budzik, *Doctor Pacis*, 56-57. Budzik zegt voorts: “Den springenden Punt der Ausführungen bildet die Behauptung, dass sich kein Fehler so gegen die Natur richtet dass er deren letzte Spuren, *extrema vestigia*, zu vernichten vermochte.” [De term *extrema vestigia* is ontleend aan Latijnse tekst *De civitate Dei* 19, 12].

⁸²³ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 306.

⁸²⁴ Bij deze redenering van Weissenberg moet een kanttekening worden geplaatst. Politieke gezagsstructuren zijn in belangrijke mate het resultaat van politieke, consti-

neemt Augustinus een neutrale positie in bij het beoordelen van de concrete politieke instituties van het gezag.⁸²⁵ De oorspronkelijke natuurlijke orde werkt door via de politieke structuren in de samenleving. Het beoordelen van het karakter van de politieke orde moet dan ook mede plaats vinden op basis van de onderliggende gezagsstructuren in de samenleving. De politieke orde is namelijk niet alleen bepaald door de zondigheid van de mens, maar ook door de natuurlijke aard van de mens om in gemeenschap met anderen te leven.⁸²⁶

Zijn er sporen van de Goddelijke ordening in het aards Jeruzalem?

Als deze stelling juist is moeten daarvoor ook aanwijzingen te vinden zijn in de beschrijving die Augustinus geeft over het verloop van de bijbelse geschiedenis. De eerste aardse stad is gesticht door Kaïn.⁸²⁷ Zijn broer Abel heeft geen eigen stad opgericht. Als burger van de stad van God woonde hij, ‘vreemdeling als hij was’, in de stad van zijn broer.⁸²⁸ De aardse stad heeft twee gestalten. De ene toont haar eigen aanwezigheid. De burgers van die stad zijn ‘vaten van de gram-schap’. De andere stad is dienstbaar en moet door haar aanwezigheid de hemelse stad aanduiden. Haar burgers zijn ‘vaten van de barmhar-

tuerende besluitvorming en vormen op haar beurt de grondslag voor het gebruik van staatsmacht. Een gezagsstructuur kan naar mijn opvatting wel geperverteerd zijn door een verkeerde constitutie.

⁸²⁵ Ibidem, 306. Weissenberg merkt op: “Augustinus trennt die Autorität daher nicht in etwa eine gute natürliche und eine in sich schlechte politische”.

Markus, *Saeculum*, 171-2. Markus wijst op de kritiek van Augustinus met betrekking tot het fragmentarische karakter van de politiek.

⁸²⁶ Dit standpunt wordt vooral door Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 305, vertolkt.

Anders: Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 117.

Anders: Dyson, *The pilgrim City*, 47-50.

Anders: Ruokanen, *Theology of Social Life*, 101, 106.

Anders: Markus, *Saeculum*, pp. 84, 93, 99, fn1 verwijzing naar *Breviculus*. 19, 6.

Anders: Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 625-9.

⁸²⁷ *De civitate Dei* 15, 5. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 678.

⁸²⁸ Ibidem, 15, 1; p. 674.

tigheid'.⁸²⁹ Augustinus stelt: "Er is van die stad een soort schaduw geweest, een profetisch beeld dat dienstbaar was, meer bestemd om haar aan te duiden dan om haar tegenwoordig te stellen in de tijd dat zij op aarde moest worden getoond."⁸³⁰ De schaduw heeft betrekking op de stad Jeruzalem. Opmerkelijk is dat de aardse stad Jeruzalem primair een verwijzing is naar het hemelse Jeruzalem, maar dat Augustinus de mogelijkheid open laat dat ook kenmerken zichtbaar moeten kunnen zijn in de tijd op aarde.⁸³¹ De aardse stad heeft vanaf Seth⁸³² de sporen meege dragen van de natuurlijke goedheid van de mensen in een lange overlevering naar de 'vrije stad' waarvan Isaac deel uitmaakte⁸³³ naar de stad van David.⁸³⁴ De aardse stad en de hemelse stad delen een gezamenlijke logica.⁸³⁵

Voor de geordende eendracht van het Jeruzalem ten tijde van David spelen de eigenschappen van de koning een belangrijke rol.⁸³⁶ Maar

⁸²⁹ Ibidem, 15, 2; p. 676.

Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 451-5.

⁸³⁰ *De civitate Dei* 15, 2. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 675. De kerkvader zegt voorts: "Een bepaald deel van de aardse stad is namelijk tot een beeld van de hemelse stad gemaakt: het duidt niet zichzelf aan maar die andere stad, en is dientengevolge dienstbaar, onvrij; het is niet gesticht omwille van zichzelf, maar ter aanduiding van een andere stad ...".

Cf. Ibidem, 17, 14; p. 829.

⁸³¹ Ibidem, 15, 2^{1e alinea}; p. 675. Behalve de hiervoor aangehaalde passage is nog een eerdere alinea van belang. Hier zegt de kerkvader: "Ook dat beeld werd wel de heilige stad genoemd, uit hoofde van de aanduiding die het gaf, *niet* omdat de nog toekomstige werkelijkheid er *geheel* door werd uitgedrukt" (curs.HK). Dit impliceert dat het aardse Jeruzalem wel ten dele een uitdrukking van de hemelse stad kan zijn geweest.

Anders: Markus, *Saeculum*, 184. Voor Markus is de verwijzing naar het aards Jeruzalem als een 'heilige stad' slechts een signum.

⁸³² *De civitate Dei*, 16, 10. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 747.

⁸³³ Ibidem, 15, 3; p. 677.

⁸³⁴ Ibidem, 16, 43; p. 794.

⁸³⁵ Graham Ward, *Cities of God*. (London: Routledge, 2000), 230. Ward zegt: "...the logic of analogy is here caught up with the logic of parody... when love, justice, society, and peace are predates of the civitas terrena then they are parodies of predicates of the civitas Dei." Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 211.

⁸³⁶ *De civitate Dei* 17, 14; 17, 20. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 829, 839.

David zou zijn talenten niet hebben kunnen ontplooiën als er niet een onderliggende structurele basis was in de samenleving. De bekwaamheid van David werkte ook door in de bestuurlijke organisatie. De staatkundige inrichting, waarover wij weten uit historische bronnen, was gebaseerd op harmonie, eenheid in verscheidenheid en co-existentie.⁸³⁷ Die structuur past bij een politieke orde die gekenmerkt wordt door een geordende eendracht. Augustinus spreekt evenwel geen voorkeur uit voor een concreet politiek systeem, voor een specifieke inrichting van de staat. Ook niet voor de stad van David.⁸³⁸

Het duale karakter van de politieke orde

De opvatting wil ik weerleggen dat een politieke structuur op voorhand een onnatuurlijk karakter moet hebben, enkel vanwege de commentaren van Augustinus op de empirische staten. Door het behoud van de goedheid van de oorspronkelijke structuren van de gemeenschap hebben de politieke structuren zowel een natuurlijk en een postlapsarisch karakter. Deze structuren dragen bij tot behoud van het goede, de *ordo*, onafhankelijk van de subjectieve intenties van de bestuurders.⁸³⁹ De politieke structuren krijgen hun betekenis door het gewicht van de natuurlijke sociale orde.

⁸³⁷ Karen Armstrong, *Jeruzalem: Een geschiedenis van de Heilige Stad [Jerusalem: One city, three faiths]*. Vertaling door R. Berlang-Verlaan, Shirah Lachmann, Bert van Rijswijk, Judith Boer, René Nabbe. (Amsterdam: Anthos, 1996), 53-54, 55-72.

⁸³⁸ In de loop van mijn onderzoek heb ik getracht een onderbouwing te vinden voor de stellingname dat het Jeruzalem ten tijde van koning David een afspiegeling is geweest van de hemelse stad. Hoewel hiervoor wel enkele aanknopingspunten te vinden zijn -zoals in *De civitate Dei* 15, 2; 17, 14 – ben ik tot de conclusies gekomen dat Augustinus consequent geen contouren heeft geschetst voor een concrete politieke ordening.

⁸³⁹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 310. Weissenberg zegt: “Auf eine indirektere Weise regiert Gott durch die Gutheit der erhalten gebliebenen ursprünglichen Strukturen und die von ihm geordnete postlapsarische Zwangsgewalt. Diese gewährleisten zu einem gewissen Grad per se und unabhängig von den subjektiven Intentionen des Amtsinhabers die objektive Umsetzung des Guten bzw. den Erhalt des *Ordo*”.

De politieke orde heeft instrumentele eigenschappen en sporen van de natuurlijke sociale orde. Zij heeft duale kenmerken. Ik kan voor een belangrijk deel mee gaan in de redenering van Weissenberg over de natuurlijke structurele kenmerken van de politiek. De politieke orde blijft evenwel een relatieve orde. Geen enkele empirische aardse stad is ooit een afgeleide geweest van het hemelse Jeruzalem. De stellingname van Weissenberg die in deze richting wijst is voor kritiek vatbaar.⁸⁴⁰ Er is een mogelijke analogie tussen de aardse en de hemelse stad,⁸⁴¹ die overigens voor mensen grotendeels verborgen blijft. Voor Bouton-Touboulic is het uitgangspunt dat bij Augustinus de politieke orde geen natuurlijk karakter kan hebben.⁸⁴² Wel wijst zij op de paradox dat de orde van de aardse stad gelegitimeerd wordt door het eschatologisch karakter van de hemelse stad.⁸⁴³ Het bewaren van de vrede voor de menselijke gemeenschap is hier het sleutelwoord.⁸⁴⁴ De dualiteit van de politieke orde ontstaat door de *correspondance* van haar institutionele, functionele betekenis met de ordenende betekenis door het natuurlijk verlangen van de mens naar vrede.⁸⁴⁵

2 • DE SOCIALE ORDE EN DE STAATSGEMEENSCHAP

De sociale orde is een natuurlijke ordening. De mens is geschapen om

⁸⁴⁰ Ibidem, 307. Weissenberg stelt: "Aus Augustinus' Beschreibung des himmlischen Jerusalem als eine *ordinatissima et concordissima societas* kann man schließen, dass sich die genannten natürlichen Grundzüge des irdischen Staates aus dem himmlischen ableiten in dem sie auch vollendet sein werden." Verwijzing verwijst naar *De civitate Dei*, 19, 13,17; *sermo Morin* 11,12; *sermo Dolbeau* 26,48.

⁸⁴¹ Zie ook: Ward, *Cities of God*, 230. Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 211.

⁸⁴² Bouton-Touboulic, *L'ordre cache*, 626-7.

⁸⁴³ Ibidem, 615.

⁸⁴⁴ Ibidem, 615. Verwijzing naar *De lib. arb.* I, 15, 32. De kerkvader zegt: .. "eo iure possideant quo pax et societas humana seruetur, quanta in his rebus serruari potest."

⁸⁴⁵ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 615.: Bouton stelt: "Il y a donc une correspondance, synonyme d'ordre, entre les biens relevant de la vie mortelle et le respect du aux lois de la cité terrestre destinée a administrer ces biens dans la pax. De fait, s'il prône l'obéissance aux institutions politiques, c'est qu'Augustin leur reconnaît un mérite, fondamental a ses yeux: elles assurent un certain ordre."

in gemeenschap met andere mensen te leven en sociale verbindingen aan te gaan.⁸⁴⁶ Het maken van collectieve afspraken om de gemeenschap van een stad of staat in goede banen te leiden zou qua definitie onder het begrip sociale orde moeten kunnen vallen. Als mensen door hun natuurlijkheid genegen zijn om afspraken met elkaar te maken, waarom zou dat dan niet gelden voor de organisatie van de gehele samenleving?

De omvang van de staatsgemeenschap

De verhouding tussen de sociale orde en de staatsgemeenschap is cruciaal, zeker vanuit het oogpunt van de geordende eendracht. Dit ongeacht de vraag of de politieke orde wel of niet over de sociale rechtvaardigheid moet gaan. In alle gevallen loopt men aan tegen een schaalprobleem. Augustinus ziet dat het moeilijker wordt om gezamenlijke afspraken te maken bij grootschaligheid. Hoe groter het aantal mensen dat deelneemt, hoe complexer het organiseren van collectieve arrangementen wordt. Bovendien moet er een gezamenlijke institutie zijn die voorkomt dat er zogenaamd *free rider*-gedrag ontstaat. Die term wordt uiteraard niet door de kerkvader gehanteerd, maar hij realiseert zich heel goed de consequenties van gemeenschappen die door hun omvang onbeheersbaar worden. Een te grote omvang heeft niet alleen betrekking op de effectiviteit⁸⁴⁷, maar ook op het verlies aan deugdzaamheid⁸⁴⁸ en

⁸⁴⁶ Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 78-79. Volgens Deane is de sociale orde van voor de zondeval en daarna, omdat God de mens geschapen heeft als een sociaal wezen. God heeft Adam als een eerste mens geschapen om daarmee uiting te geven aan de betekenis van de eenheid van de samenleving en de onderlinge band van eendracht tussen de mensen.

⁸⁴⁷ *De civitate Dei* 3, 10. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 143. De kerkvader vraagt zich af: "Waarom had het rijk, om maar groot te worden, onrustig moeten zijn? In het geval van menselijke lichamen is het toch verkieslijker een middelmatig grote gestalte en een goede gezondheid te hebben dan onder voortdurende narigheden tot een soort reus uit te groeien en als dat bereikt is, nog niet tot rust te komen, maar door zwaarder ellende geplaagd te worden naarmate de ledematen kolossaler zijn?"

⁸⁴⁸ *Ibidem*, 5, 12; p. 253. Augustinus haalt Cato aan over de relatie tussen de grootte van de staatsgemeenschap en de ondeugden van legercommandanten en magistraten.

het evenwicht tussen de delen.⁸⁴⁹ Augustinus waarschuwde voor de gevolgen van grootschaligheid, maar dat wil niet zeggen dat de omvang van de gemeenschap het belangrijkste criterium is. Het ging hem niet om *small is beautiful*, maar om een goed geordende verhouding tussen alle belangen en gedeelde opvattingen over het recht. Augustinus volgt in grote lijnen de logica van Cicero. Zonder gedeelde maatschappelijke opvattingen over het recht kan een staatsgemeenschap niet bestaan. Dit was voor Augustinus een zeer principiële punt, zozeer zelfs dat hij in een retorische redenering Cicero verweet zelf niet consequent te zijn.⁸⁵⁰ Over de basisveronderstelling van de politieke gemeenschap zat Augustinus met Cicero op dezelfde lijn.⁸⁵¹ Toch is er bij de kerkvader een fundamenteel bezwaar tegen de *res publica* van de Romeinse staatsman en politiek filosoof. Ik ga verderop in dit hoofdstuk nader in op deze kwestie.

In hoofdstuk 3 is het thema behandeld of men vanuit het gedachtegoed van Augustinus de staatsgemeenschap als een familie zou kunnen beschouwen. In de literatuur worden hierover tegengestelde posities ingenomen. Ik onderschrijf de conclusie dat de staatsgemeenschap de kenmerken kan hebben van een natuurlijke gemeenschap, maar die zijn niet vergelijkbaar met de eigenschappen van een familiebetrekking. Dat geldt zeker voor de staat als institutie.⁸⁵²

⁸⁴⁹ Ibidem, 22, 20; p.1170. Augustinus zegt: "Tot behoud van die schoonheid kan er soms iets worden weggenomen van het een of ander, dat door zijn grote omvang mistond en kan dat weggenomene dan over het geheel gespreid worden, zodat het niet teloor gaat en het evenwicht van de delen toch overal in stand blijft".

⁸⁵⁰ Ibidem, 2, 21; p. 118.

⁸⁵¹ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 122.: Ruokanen zegt: "The basic assumption is that the concept of political society must be based on the idea of the well-being of the people. The definition of *res publica* presumes the definition of *res populi*. In fact, as we shall see, in CD Augustine fully agrees with Cicero on that the definition of a commonwealth or republic is based on the concept of the common good of a people."

⁸⁵² In de literatuur worden de begrippen staat, staatsgemeenschap, politieke structuur, politieke gemeenschap door elkaar gebruikt. Ik volg de terminologie van Augustinus in *De Stad van God*, (vertaling G. Wjideveld), waarbij de begrippen staat en staatsgemeenschap onderscheiden worden.

Augustinus had een scherp inzicht hoe de menselijke gemeenschap functioneert. Hij wijst erop dat een vreedzaam samenleven moeilijker wordt naar mate men verder gaat op de trap van de wereldgemeenschap. De kerkvader zegt: “Met die wereld gaat het als met een opeenhoping van water: hoe groter die massa is, te meer gevaren brengt zij mee”.⁸⁵³ Het gaat daarbij niet alleen om de massa en schaalomvang. Naar mate men hoger komt op de trap van de mensengemeenschap krijgt de ene mens voor de andere volgens Augustinus een vreemde smaak. Door het verschil in talen kunnen mensen niet meer met elkaar van gedachten wisselen. Volgens de kerkvader “helpt al de gelijksoortigheid van hun natuur niets om hen tot elkaar te brengen.”⁸⁵⁴

Augustinus heeft dus niet bepaald een romantische idee dat de samenleving een gezellige familie vormt. Hij is ervan overtuigd dat er een vorm van vrede moet worden gevonden. Alle mensen verlangen naar vrede. Niemand is tegen de vrede, maar mensen eisen de vrede op zoals zij die willen.⁸⁵⁵ De kerkvader benadrukt dat de mens er “als het ware door de wetten van de natuur” toe wordt gedreven een gemeenschap aan te gaan.⁸⁵⁶ De natuurlijke behoefte om een gemeenschap aan te gaan hoort bij het wezen van de mens. De mens maakt deel uit van de natuurlijke scheppingsorde.

De binding van de gemeenschap is niet op basis van dwang, maar vanwege het verlangen naar vrede. Dit verlangen naar vrede maakt deel uit van de scheppingsorde. Die vrede kan alleen bewaard worden door een vorm van sociale gerechtigheid. Er is een nauwe verbinding tussen de vrede in de aardse gemeenschap en de gerechtigheid. Het gaat om een relatieve vrede en gerechtigheid, maar zij zijn afgeleid van de natuurlijke orde van de mens als sociaal wezen.

Door die vrede en gerechtigheid in de staatsgemeenschap kan de staat gefundeerd zijn op de natuurlijke orde. Waar de sociale orde en de staatsgemeenschap divergeren verdwijnen deze vrede en gerechtigheid.

⁸⁵³ *De civitate Dei* 19, 7. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 951.

⁸⁵⁴ *Ibidem*, 19, 7; p. 951.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, 19, 12; p. 957.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, 19, 12; p. 959.

Wanneer de staat en de staatsgemeenschap niet in een gezamenlijke ordening zijn ingebed, gaan de wetten van de staat en de *lex naturae* divergeren.⁸⁵⁷ De staat wordt dan een instituut dat enkel door macht en geweld zichzelf in stand kan houden. Niet om de samenleving te dienen, maar om zichzelf in stand te houden.

Dit is ook precies het punt waar Augustinus zich, ondanks de grote overeenkomsten in hun denken, afzet tegen Cicero.⁸⁵⁸

De aard van de staatsgemeenschap

Voor Augustinus ontbreekt er in de opvatting van Cicero een werkelijk verbindend element. Het moet om meer gaan dan een opgelegde gezamenlijke opvatting over het recht of door gerichtheid op gezamenlijke belangen. De consequentie van Cicero's redenering is dat de staatsgemeenschap niet bestaat, zodra de gemeenschappelijke opvatting over de gerechtigheid ontbreekt. Een volk of staatsgemeenschap heeft volgens Augustinus vooral een fundering in een eendrachtig deelgenootschap in de dingen die het liefheeft.⁸⁵⁹ Het is een min of meer neutrale definitie.⁸⁶⁰ Of de aard van een staatsgemeenschap goed of slecht is hangt af van de mate waarin men de goede dingen liefheeft, als basis voor het eendrachtig deelgenootschap. Er spelen hierbij twee elementen een rol. Ten eerste gaat het om de goede dingen, de vraag naar wat het *common good* is. Ten tweede is bepalend of de mensen het vermogen hebben om als redelijke wezens de deelgenootschappen te organiseren.

Het voordeel van de definitie van volk in de *Stad van God* XIX, 24 is dat de angel wordt gehaald uit de tegenstelling tussen de aardse stad als een soort Babylon en de hemelse stad als een nieuw Jeruzalem. In de gemengde aardse stad zullen burgers hun verantwoordelijkheid

⁸⁵⁷ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 626.

⁸⁵⁸ *De civitate Dei* 2, 21 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, p. 118.

⁸⁵⁹ *Ibidem* 19, 24; p. 983.

⁸⁶⁰ Cf. President Joseph R. Biden, *Inaugural Address by President Joseph R. Biden, Jr.* (Washington DC: 20 Jan. 2021). Biden zei: "Many centuries ago, Saint Augustine, a saint of my church, wrote that a people was a multitude defined by the common objects of their love."

moeten nemen. Ook de vrome burgers moeten hun bijdrage leveren aan de fysieke basis van het bestaan en niet enkel op een naïeve manier vertrouwen op Gods voorzienigheid.⁸⁶¹ De sociale en politieke verantwoordelijkheid wordt niet ingekaderd door de macht van de staat, maar berust op een moreel besef van deugdzaam burgerschap. De politieke deugden zijn losgekoppeld van de politieke machtsstructuur. Niet de politieke macht bepaalt wat goed burgerschap is. Dat bepalen de burgers zelf in hun eendrachtig deelgenootschap van de dingen die men samen liefheeft. De totstandkoming van dit deelgenootschap is de basis voor de concrete politieke ordening. De politieke orde komt voort uit het vermogen van deugdzaame burgers om de arrangementen te organiseren die noodzakelijk zijn voor de eendracht. Augustinus heeft de deugd en de macht gescheiden.⁸⁶² De staatsgemeenschap heeft een fundament nodig op basis van een gezamenlijke opvatting over het algemeen belang. Bij de verdeling van schaarse goederen, die nodig zijn voor het dagelijks bestaan, moet de term ‘deelgenootschap’ letterlijk genomen worden. Hier kunnen spanningen ontstaan door verschillende opvattingen over de verdelende gerechtigheid.⁸⁶³ Wij betreden dan het domein van de politieke economie.

3 • HET ECONOMISCH LEVEN IN DE SAMENLEVING

De kerkvader hechtte beperkte betekenis aan aardse goederen. Ook de goederen die echt noodzakelijk zijn voor dit aardse leven krijgen

⁸⁶¹ John Patrick Diggins, *Why Niebuhr Now?* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), p.22. Aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 22. Markus, *Saeculum*, 100-102.

⁸⁶² Cf. Markus, *Saeculum*, 76-77. Markus zegt: “Niebuhr’s fundamental lesson from Augustine is the separation of power and virtue, which Augustine achieves in his two cities”. Met verwijzing naar: Diggins, *Why Niebuhr Now?*, 117. Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1950), 143.

⁸⁶³ Ruokanen, *Theology of Social Life*, 70. Ruokanen stelt dat Augustinus alleen in retorische zin over een verdelende rechtvaardigheid spreekt. Hij verwijst naar *De civitate Dei* 19, 4 zonder relatie te leggen met de context van *De civitate Dei* 19, 24.

hun werkelijke waarde door hun betekenis pas voor het leven in het hiernamaals.⁸⁶⁴ Het is nodig om passages over de betekenis van de aardse goederen met elkaar in verband te zien. Wij hebben eerder gezien dat Augustinus afstand name van de ascese van de Stoïcijnen. Augustinus was geïnspireerd door de Bergrede. Er was zeker zorg over het voorzien in de middelen voor het dagelijks bestaan.⁸⁶⁵

Verantwoordelijkheid voor heel de mens

Augustinus beschrijft de verbinding tussen lichaam en ziel “waardoor een geheel en volledig mens ontstaat”.⁸⁶⁶ Die verbinding tussen lichaam en ziel impliceert dat het lichaam in stand gehouden moet worden in het sterfelijke leven. Niet als doel op zichzelf, maar om de mens in staat te stellen zich op aarde al voor te bereiden op het eeuwig leven. De zorg voor de noodzakelijke middelen van bestaan is volgens de kerkvader zo inherent aan de scheppingsorde dat God zelf zorgt dat de mens niet tekort hoeft te komen.⁸⁶⁷ In deze context maakt de kerkvader een verwijzing naar Mattheüs 6, 28 over de leliën in het veld.⁸⁶⁸ Het verlangen naar die goederen mag niet leiden tot het afwenden van de verstrekker daarvan.⁸⁶⁹ Bij de bespreking van het *uti frui* schema is reeds aan de orde geweest dat de tijdelijke aardse goederen gebruikt moeten worden voor het nut dat zij hebben, maar niet genoten mogen worden om zichzelf.⁸⁷⁰ De beschikbaarheid van de aardse goederen ziet

⁸⁶⁴ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 279-80.

⁸⁶⁵ *De sermone Domini in monte*, 11, 53. *Verhandeling over de Bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen, 161.

⁸⁶⁶ *De civitate Dei* 10, 29. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 482-3.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, 10, 14; p. 459. De kerkvader zegt: “...de in de tijd gewenste laagste en aardse goederen, die wel noodzakelijk zijn voor dit voorbijgaande leven, maar naast de eeuwige weldaden van dat andere leven slechts geringschatting verdienen, van niemand anders te verwachten [zijn] dan van de ene God.”

⁸⁶⁸ *Ibidem*, 10, 14; p. 459. Augustinus verwijst naar Matth. 6 28: “Bezieet de leliën op het veld”; zie ook *De nieuwe Bijbelvertaling*, pp. 1387-8.

⁸⁶⁹ *De civitate Dei* 10, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 459.

⁸⁷⁰ *Ibidem*, 11, 25; p. 527.

de kerkvader vooral in het belang van de aardse vrede.⁸⁷¹ In de *Stad van God* XIX, 13 geeft hij aan dat God het sterfelijk geslacht van de mensen bepaalde goederen heeft geschonken die passen bij dit aardse leven, in dienst van de tijdelijke vrede. Augustinus spreekt van: “Een vrede die bestaat in welbevinden en lijfsbehoud en in de gemeenschap met hun eigen [= van de mensen] soortgenoten.”⁸⁷² De verantwoordelijkheid voor de innerlijke ziel van de mens valt buiten het politieke domein⁸⁷³

Verantwoordelijkheid voor heel de gemeenschap

Voor het goed verstaan van het karakter van de tijdelijke, aardse goederen is het nodig om te doorgronden wat de verborgen orde is van het economisch leven in de aardse stad. Voorop staat dat het genieten van de goederen van de aardse stad van een heel andere orde is dan het genieten in het verlangen naar de hemelse stad. De hemelse stad kent deze goederen niet en heeft ze ook niet nodig. De beschikbaarheid van tijdelijke, aardse goederen is evenwel niet vreemd aan de scheppingsorde. Dat hebben wij gezien bij de verwijzing naar Mattheüs 6, 28. Augustinus koppelt de noodzaak van de aardse goederen aan twee soorten van vrede. Hij onderscheidt de innerlijke vrede in de mensen en de uiterlijke vrede in de wereld.⁸⁷⁴ Beide duiden op de interne orde van de mens⁸⁷⁵ en de uiterlijke orde in het aards bestaan.⁸⁷⁶ De *Stad van God* XIX, 13 is niet alleen van belang om de relatie tussen de innerlijke en uiterlijke vrede van de mens te begrijpen, maar ook om de noodzaak

⁸⁷¹ Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 282. Weissenberg stelt dat onder de aardse goederen de aardse vrede een prioritaire positie inneemt. Ontologisch kan geen leven bestaan als er niet ergens een basis van vrede is en een vorm van *geselliges Zusammenleben*. Dit idee wordt gecompriimeerd weergegeven in de vredestafel in *De civitate Dei* 19, 13.

⁸⁷² *De civitate Dei* 19, 13. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 963.

⁸⁷³ Ibidem, 19, 17; p. 970.

⁸⁷⁴ Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 113, 130, 177, 298. Budzik, *Doctor Pacis*, 95-96.

⁸⁷⁵ Over de eenheid van ziel en lichaam, zie Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 66-68.

⁸⁷⁶ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 963-5.

te onderkennen van een ordening van het economisch leven.⁸⁷⁷ Augustinus gaat ervan uit dat de tijdelijke vrede van de aardse stad niet kan bestaan zonder een rechtvaardige ordening in de aardse stad en van het economisch leven daarbinnen.⁸⁷⁸ Zonder de beschikbaarheid van aardse goederen is de vrede van het lichaam niet mogelijk.⁸⁷⁹ De vrede van het lichaam is nodig voor de vrede in de ziel.⁸⁸⁰ De mens neemt een bijzondere plaats in binnen de hiërarchie van de schepping. Door het evenwicht in de menselijke ziel en tussen lichaam en ziel is de mens in staat tot een geordend leven. De mens kan zo, volgens de kerkvader, God, zichzelf en zijn medemens liefhebben.⁸⁸¹ De middelen die nodig zijn voor het aards bestaan horen bij de natuurlijke ordening van de schepping. De productie en verdeling van de aardse goederen zijn de zorg van elk mens en valt onder het dubbel liefdesgebod. De zorg en verantwoordelijkheid tot behulpzaamheid zijn een daad van liefde jegens God, maar ook jegens de naaste. Dat zijn volgens Augustinus op de eerste plaats de huwelijkspartner en kinderen, huisgenoten en andere mensen tegenover wie dat mogelijk is. Die zorg is krachtens de orde van de natuur en ook van de menselijke gemeenschap.⁸⁸² Als de economische orde wordt gedefinieerd als de samenhang der dingen die bijdragen aan de zorgzame productie en verdeling van aardse middelen

⁸⁷⁷ Budzik, *Doctor Paci*, 368-9. Budzik legt relatie tussen de innerlijke en uiterlijke weg naar de vrede door de *actio bona*. De zorg om de vrede moet zich ook richten op de intermenselijke verhoudingen. Bij het leven van een christen hoort ook het streven naar vrede door een engagement in het *Diesseits*.

⁸⁷⁸ Robert Markus *Christianity and the Secular*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006), 67.

Dodaro, Robert, *Christ and the Just Society*, 72.

Beide aangehaald door Bruno, *Political Augustinianism*, 255. Bruno stelt: “Dodaro, therefore, insists that the very concept of justice for Augustine is necessarily theological. While Markus appeals to a Rawlsian conception in society....”

⁸⁷⁹ *De sermone Domini in monte*, 2, 54. *Verhandeling over de Bergrede*. Vertaling, L. Wenneker en H. van Reisen, 162-1. De kerkvader zegt: ” ...maar wij moeten eten om het evangelie te verkondigen.”

⁸⁸⁰ Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 116-7, 310-17.

⁸⁸¹ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 964-5.

⁸⁸² *Ibidem*, 9, 14; p. 965.

in dienst van de aardse vrede, dan staat de economische orde in dienst van de natuurlijke sociale orde. Een rechtvaardige economische orde zal dan ook verwantschap moeten hebben met de sociale orde, waaraan zij dienstbaar hoort te zijn.

4 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De politieke structuren krijgen hun betekenis door het gewicht van de natuurlijke sociale orde. De politieke orde heeft instrumentele eigenschappen, maar sporen van de natuurlijke sociale orde. Zij heeft duale kenmerken. De natuurlijke behoefte om een gemeenschap aan te gaan hoort bij het wezen van de mens. De binding van de gemeenschap is niet op basis van dwang, maar vanwege het verlangen naar vrede. Er is een nauwe verbinding tussen de vrede in de aardse gemeenschap en de gerechtigheid. Het gaat om een relatieve vrede en gerechtigheid, maar zij zijn afgeleid van de natuurlijke orde van de mens als sociaal wezen. Wanneer de staat en de staatsgemeenschap niet in een gezamenlijke ordening zijn ingebed, gaan de wetten van de staat en de *lex naturae* divergeren. De staat wordt dan een instituut dat enkel door macht en geweld zichzelf in stand kan houden. Niet om de samenleving te dienen, maar slechts om zichzelf in stand te houden. Of de aard van een staatsgemeenschap goed of slecht is hangt af van de mate waarin men de goede dingen liefheeft, als basis voor het eendrachtig deelgenootschap. Er spelen hierbij twee elementen een rol. Ten eerste gaat het om de goede dingen, de vraag naar wat het *common good* is. Ten tweede is bepalend of de mensen het vermogen hebben om als redelijke wezens de deelgenootschappen te organiseren. Bij Augustinus gaat het om heel de mens, die een geestelijke en een lichamelijke kant heeft. Die laatste mag niet verwaarloosd worden. Voor de ordening van het economisch leven staat de zorg voor de noodzakelijke middelen van bestaan centraal. De productie en verdeling van de aardse goederen zijn de zorg van elk mens en valt onder het dubbel liefdesgebod. De zorg en verantwoordelijkheid tot behulpzaamheid is een daad van liefde jegens God, maar ook jegens de naaste. De beschikbaarheid van de aardse goederen ziet de kerkvader vooral in het belang van de aardse vrede.

God heeft de mensen bepaalde goederen geschonken die passen bij dit aardse leven, in dienst van de tijdelijke vrede in de samenleving.

Samenvatting, Conclusies en Stellingnames op Basis van Deel I

DE onderzoeksvraag voor dit deel luidde: onderzoek het gedachtegoed van Augustinus op elementen die relevant zijn voor een politiek filosofische fundering van het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken. Verken hierbij of er aanknopingspunten zijn voor een samenleving waarin mensen met behoud van hun persoonlijke identiteit vreedzaam met anderen kunnen samenleven.

Omdat de kerkvader uiteraard niet bekend was met het veel later ontwikkelde begrip ‘subsidiariteit’ heb ik mijn onderzoek gericht op factoren die op een indirecte wijze hieraan gerelateerd kunnen worden.

I • SAMENVATTING EN CONCLUSIES

Hieronder volgt een samenvattend overzicht van de kernpunten uit deel I en daaraan verbonden conclusies en stellingnames. Aan het eind van deze samenvatting is een beknopte schematische weergave van de hoofdlijnen opgenomen.

Co-existentie: eenheid en verscheidenheid

Op basis van onderzoek van primaire bronnen bij de kerkvader zelf en van literatuur uit secundaire bronnen zijn aanknopingspunten gevonden, die in verband gebracht kunnen worden met een samenleving waarin mensen op een vreedzame manier met anderen kunnen leven en hun persoonlijke identiteit kunnen ontplooiën in wisselwerking met de gemeenschappen om hen heen. Het zoekproces leverde inzichten op over factoren die bijdragen aan de co-existentie in een samenleving

die gekenmerkt wordt door verscheidenheid en tegelijk in staat is om een eenheid te vormen en te bewaren die het algemeen belang kan articuleren.

Interpretaties en contexten

Het gedachtegoed van Augustinus sterkt zich uit over vele decennia in een turbulent tijdvak dat de grens markeert van het laatantieken denken en de vroege middeleeuwen. De politieke onrust en de controverses binnen de kerk hebben ertoe geleid dat Augustinus moest schrijven in een wereld die onoverzichtelijk was en bol stond van tegenstellingen. Als voorvechter van het orthodoxe katholieke geloof heeft de kerkvader als geoefend retoricus vaak woorden gekozen die de polemiek boven de nuance stelden. In een lang leven maken mensen een ontwikkelingsgang door. Standpunten en opvattingen kunnen veranderen. Dat gold ook voor Augustinus. In het eerste hoofdstuk heb ik het spanningsveld beschreven waarin de kerkvader zijn gedachtegoed heeft ontwikkeld in opeenvolgende periodes.

Augustinus heeft geen alles omvattend totaalwerk geschreven. Onderzoekers moeten hun weg zien te vinden in een groot aantal geschriften. De vergelijking met een archeologisch onderzoeker die losse potscherven bij elkaar moet verzamelen gaat evenwel niet op. Dat in de literatuur vaak verschillende en tegenstrijdige interpretaties bestaan heeft deels te maken met tegenstrijdigheden in de oorspronkelijke teksten. Het onvoldoende rekening houden met de verschillende contexten waarin geschriften tot stand zijn gekomen doet onrecht aan de consistente lijnen in het denken van de kerkvader.

Geloofszaken en wereldse dingen

Het feit dat Augustinus schrijft over geloofszaken betekent niet dat hij geen relevante gedachten ontvouwt over de sociale en politieke realiteiten van deze wereld. Natuurlijk moet ervoor gewaakt worden om passages die een eschatologische betekenis hebben ten onrechte te betrekken op de wereld van de menselijke dingen. Soms verwijzen

teksten naar een afschaduwing in de aardse stad. Andere keren gaat het om feitelijke, empirische waarnemingen. Bij de passages die betrekking hebben op de perceptie van de feitelijke politieke en sociale werkelijkheid moet secuur naar de historische context gekeken worden. Het gedachtegoed van Augustinus strekt zich verder uit dan alleen geloofszaken en het eschatologische perspectief. Het denken van Augustinus over sociale en politieke kwesties en over geloofszaken is te onderscheiden, maar kan niet los van elkaar worden gezien. Dit geldt met name voor begrippen die in deze studie centraal staan: de *ordo*, de deugden, de vrede en de gerechtigheid.

Augustinus was als bisschop befaamd om zijn leergezag. Zijn preken trokken grote belangstelling. Hij was niet alleen prediker, maar ook zielzorger. Hij was niet wereldvreemd; als voormalig bekleeder van overheidsfuncties kende hij de wereld van het bestuur en de politiek. Hij kende de grote wereld om hem heen, maar zeker ook het lief en leed van de mensen. Daarvan geeft hij onder andere blijk in zijn preken over de Bergrede. Hij had oog voor gewone mensen in het gewone dagelijks leven. Hij keek naar mensen door de bril van de liefde.

Het volmaakte en het onvolmaakte

Het allesomvattende begrip voor het gehele gedachtegoed van Augustinus is de *Ordo amoris*, de Goddelijk Liefde die alles ordent. Het is de hoogste vorm van ordening, die een volmaakte vrede en gerechtigheid insluit. De volmaakte *Ordo* is alleen mogelijk in de Stad van God, in de transcendentie van het Hemelse Jeruzalem. Het is een absolute, volmaakte orde. De *ordo rerum humanarum*, de ordening van de menselijke dingen in de tijdelijkheid van de wereld, kan slechts een relatieve ordening zijn.

De relevantie van de relatieve orde

Het onderscheid tussen een volmaakte en een relatieve orde vormt een deel van de basis voor de conclusies in deze studie. Tot het inzicht van de betekenis van dit cruciale onderscheid ben ik met name gekomen door

de interpretaties van Isabelle Bouton-Toubalic en Robert M. Markus. Hun inzichten leveren een extra fundering onder de onderbouwing van Timo J. Weissenberg en Stanislav Buzik over de toepassing van de vredestafel in de relatieve ordening van de menselijke aangelegenheden. De antropologische dimensie in het denken van de kerkvader wordt niet alleen herkenbaar in de relatie tussen God en de mens als Zijn evenbeeld, maar ook in de relatie tussen de mensen onderling tijdens hun aards bestaan.

Sociale en politieke orde

Het inzicht dat geen enkele ordening in het aards bestaan van de mens volmaakt kan zijn geeft ruimte aan de onvolmaaktheid en gebrekkigheid die elke sociale en politieke ordening kenmerken. De politieke ordening enkel als een postlapsarische straforde te zien is een te eenzijdige benadering van het gedachtegoed van Augustinus. De natuurlijke behoefte van de mens om in vrede met anderen samen te leven vormt de basis voor een aardse ordening waarin gestreefd wordt naar een vorm van co-existentie die gekenmerkt wordt door een relatieve vrede en gerechtigheid.

De discussies over de wel of niet natuurlijke aard van de sociale en politieke orde kunnen naar de achtergrond verschuiven. Het zijn per definitie relatieve ordes. De concrete verschijning van deze ordes wordt zichtbaar in het persoonlijk en collectief handelen van de mensen in de gemengde, pluriforme aardse stad.

De essentie van de orde

De relatieve ordes hebben kenmerken van het ordobegrip in algemene zin.

Elke orde wordt gekenmerkt door een geheel van te onderscheiden delen. Tussen het geheel en de delen bestaat een relatie, net als er tussen de delen onderling. Deze relaties zijn tweezijdig. Binnen de orde moet tweerichtingsverkeer bestaan. Door de interactie ontstaat een dynamiek, waardoor de orde zich zal aanpassen om in stand te blijven.

Tegenstellingen binnen de orde creëren een dialectisch proces. Relaties waarin tegenstellingen ontstaan blijven in *communio*. De vrede van de orde is geen bevroren vrede, maar een actieve vrede. Harmonie is geen status quo, maar een voortdurend proces van het zoeken naar nieuwe evenwichten.

Het ordobegrip is niet alleen toepasbaar voor de hoogste, volmaakte vormen van ordening, maar ook voor de onvolmaakte ordening van de wereldse aangelegenheden van de mens.

Zonder een vorm van geordende eendracht in de aardse stad kan de mens in dit tijdelijk bestaan geen stand houden. Een interpretatie dat het aards bestaan per definitie enkel een tranendal vol ontberingen moet zijn is weerlegbaar.

De overheid en de orde in de gemengde samenleving

Augustinus realiseert zich dat de menselijke samenleving een gemengde samenstelling heeft van niet-gelovigen en gelovigen. In beide groepen zijn wijze mensen van goede wil te vinden. Het is in het algemeen belang dat de samenleving eendrachtig geordend is om een bepaalde mate van vrede te bereiken en te bewaren. Elke samenleving heeft een vorm van overheidsgezag nodig om te zorgen voor stabiliteit en het handhaven van de wet. Over de rol van de overheid is Augustinus niet eenduidig. In de literatuur worden de gedachten van de kerkvader over het politiek gezag verschillend geïnterpreteerd.

Kan de gevallen mens deugdzaam zijn?

Bij onderzoekers die de nadruk leggen op de psychologie van de gevallen mens en de zondeval wordt Augustinus *in extremis* zelfs gezien als een soort Hobbes *avant la lettre*. Deze auteurs hebben onvoldoende oog voor de antropologische dimensie in het gedachtegoed van Augustinus. God heeft de mens vanuit de *ordo amoris* geschapen naar Zijn evenbeeld. De mens is geschapen om lief te hebben en daarvoor zijn vrije wil te gebruiken. Zijn sociale natuur en redelijke ziel zijn met de zondeval niet opgehouden te bestaan. De mens is in een op

God gericht leven en met Gods genade in staat tot goede werken. Hij is niet zonder zonden, maar hij kan door deugdzaam te leven bijdragen aan de menselijke co-existentie op basis van een relatieve vrede en gerechtigheid.

Verantwoordelijkheid en goede wil

In de relatieve ordening van de gemengde aardse stad is de christen geroepen om verantwoordelijkheid te dragen, samen met andere burgers van goede wil. De sociale vrede in deze pluriforme samenleving hangt niet alleen af van de deugdzaamheid van de bestuurders en burgers, maar ook van de *bene constituti*. Er moet een congruentie zijn tussen de huizen en andere sociale verbanden en het bestuur van de stad. Deze congruentie ontstaat door de geleiding van de trapsgewijze opbouw in de vrede-stafel.

De opbouw van de vrede-stafel als basis voor goed bestuur

Belangrijk is de getrapte opbouw van de vrede-stafel. Door de gelaagde structuur van de vrede-stafel is er een bepaalde verhouding van verantwoordelijkheden. De bescherming van de persoonlijke levenssfeer, met name het innerlijk zielenleven van de mens, moet gegarandeerd zijn. De primaire leefverbanden, waarin mensen opgroeien en als kind hun opvoeding krijgen, zijn de dragers van de geordende eendracht en vrede in de gemeenschap. Het bestuur van de stad heeft als belangrijkste taak ervoor te zorgen dat deze gemeenschap in stand kan blijven. Het algemeen belang is meer dan de som van de afzonderlijke deelgemeenschappen van de huizen. Het bestuur van de stad moet articuleren welke zaken de burgers in een deelgenootschap gezamenlijk lief hebben. Tot het object van die gezamenlijke liefde hoort op de eerste plaats de gezamenlijke sociale vrede.

Deze gezamenlijke vrede is geen opgelegde vrede, maar een afspiegeling van een liefdesordering. Het deelgenootschap voor deze geordende eendracht ontstaat in een wisselwerking in de relatie tussen de burgers en sociale gemeenschappen onderling, maar ook door de inter-

actie tussen burgers, sociale gemeenschappen en het overheidsbestuur. Door deze interactie is de geordende vrede dynamisch. De harmonie is gebaseerd op een actieve vrede.

*De synthese van het *beni constituti* en de deugdzaamheid*

De co-existentie in de pluriforme aardse stad is een synthese van de *beni constituti* op basis van de vredesordening en de deugdzaamheid van zowel de verantwoordelijke bestuurders als de burgers die met elkaar een tweezijdige, dynamische *relatie* onderhouden.

De vredesordening (*ordo pacis*) kan niet los gezien worden van de ordening van de gerechtigheid (*ordo iustitiae*). De ordening die de overheid beschermt moet zijn gebaseerd op de vrede van de rechtvaardigen. Die vrede komt in gevaar als burgers en hun gemeenschappen niet meer het deel krijgen dat hun toekomt krachtens de rechtvaardigheid. Een onderdeel van die rechtvaardigheid is de verdeling van de schaarse goederen die nodig zijn voor een menswaardig leven in de tijdelijkheid van het aards bestaan en de beschikbaarheid van publieke goederen die nodig zijn voor het *bonum commune*, de dingen die men als volk gezamenlijk liefheeft. Augustinus schetst geen politieke blauwdruk en heeft ook geen concreet idee voor een sociale rechtvaardigheid. Hij laat de kwesties over de inrichting van de politieke en economische orde over aan de verantwoordelijkheid van de bestuurders. De geordende eendracht van de aardse stad is gebaseerd op de gedeelde liefde voor de sociale vrede, die niet duurzaam kan zijn zonder de gerechtigheid. De orde van de gerechtigheid en de deugd van de rechtvaardigheid horen onlosmakelijk bij elkaar. De *ordo* en de deugd zijn de dragers van de geordende eendracht.

2 • STELLINGNAMES OP BASIS VAN DEEL I

De conclusies van deel I voor deze studie leiden tot de volgende stellingnames over een vreedzame co-existentie op basis van een geordende eendracht in de samenleving:

De sociale ordening en de ordening van de politieke economie ma-

ken deel uit van de ordening van de menselijke aangelegenheden in de tijdelijkheid van het aardse bestaan. Het zijn relatieve ordeningen die moeten bijdragen aan een relatieve vrede en gerechtigheid.

De relatieve ordeningen kunnen niet volmaakt zijn, maar wel kenmerken hebben van de *ordo*. De sociale vrede en gerechtigheid in de samenleving zijn op de natuurlijke behoefte van redelijke mensen om deelgenootschappen te sluiten voor de dingen die men gezamenlijk liefheeft.

De geordende eendracht die nodig is voor de relatieve vrede en gerechtigheid in de plurale samenleving is gebaseerd op een relatieve liefdesordering.

De geordende eendracht wordt gekenmerkt door de harmonie van de orde. Deze ontstaat door een wisselwerking tussen het geheel en de afzonderlijke delen. De relaties tussen burgers, sociale verbanden en instituties van de politieke economie zijn tweezijdig. Door deze tweezijdigheid zijn de relaties interactief en zorgen voor een dynamisch evenwicht binnen de orde.

Als deze dynamiek ontbreekt is de orde niet in staat duurzaam te blijven bestaan. Elk deel moet kunnen deel nemen aan de sociale vrede en gerechtigheid, rekening houdend met de verscheidenheid in de pluriformiteit. Waar het evenwicht wordt verstoord zal vanuit het publiek belang en het belang van de delen toegezien moeten worden op herstel van het evenwicht.

Een kenmerk van de relatieve liefdesordering is dat delen van de gemeenschap die kwetsbaar zijn ondersteund worden vanuit de zich nabij bevindende delen. Als het voor de orde als geheel noodzakelijk is worden verbindingen van bijstand aangegaan vanuit het geheel van de orde. De opbouw van de samenleving is gebaseerd op een getrapte vorm van verantwoordelijkheden, naar analogie met de opbouw van de vredesafel. De geordende eendracht hangt in belangrijke mate af van de wisselwerking tussen de niveaus in de gelaagdheid van de samenleving en de staatsgemeenschap.

3 • SCHEMATISCHE WEERGAVE DEEL I

Leeswijzer Figuur 10.1

DE ORDE

Het kenmerk van een orde is dat zij een geheel is dat gekenmerkt wordt door zowel de gezamenlijke bedoeling van de eenheid als door de verscheidenheid van de afzonderlijke delen. De orde kent een dynamiek die wordt bepaald door de relatie tussen de delen en het geheel. De *Ordo* is de allesomvattende ordening van de Goddelijke liefde.

HET PERSPECTIEF

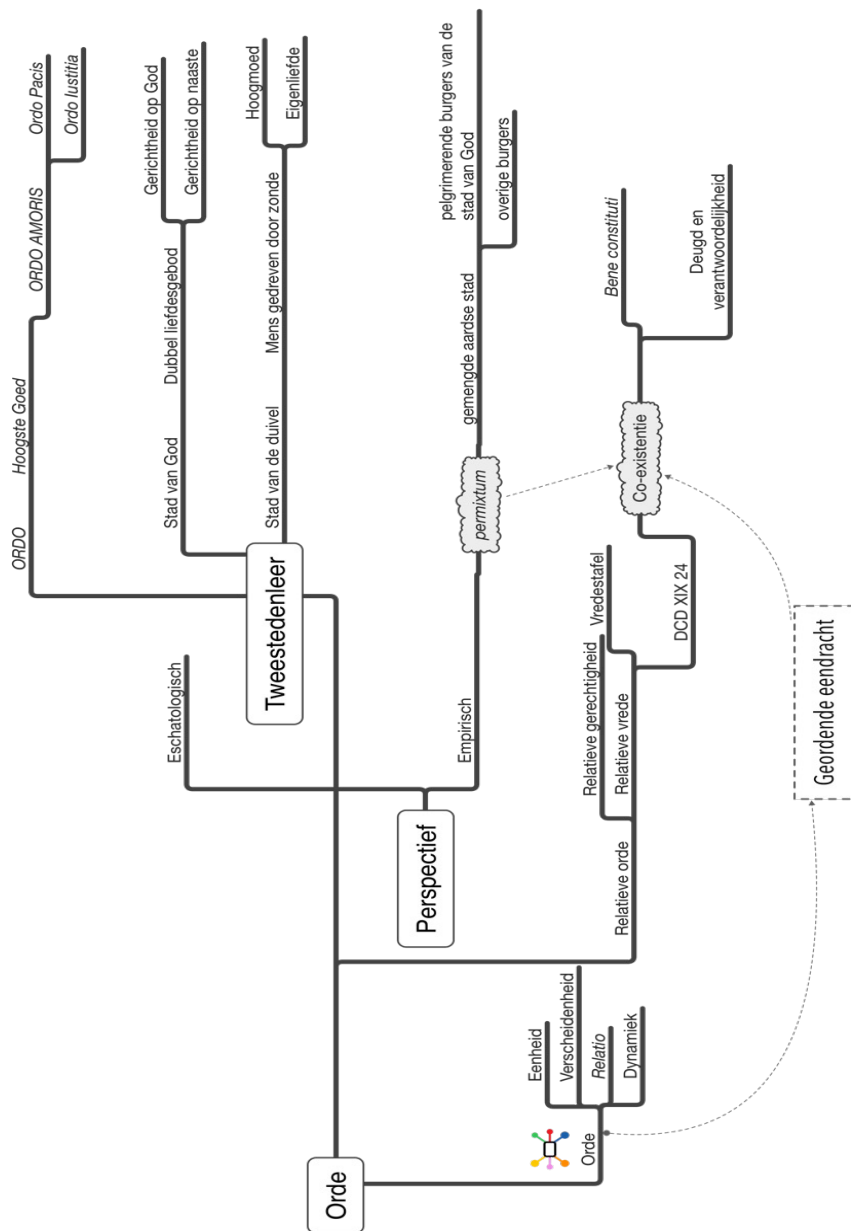
In het gedachtegoed van Augustinus moet in de context onderscheiden worden of de kerkvader redeneert vanuit een eschatologisch, hemels perspectief, of vanuit het perspectief van de empirische realiteit van deze wereld. Een orde die betrekking heeft op het empirisch perspectief is een relatieve orde, die nooit de volmaaktheid kan bereiken van de hemelse *ordo*.

DE TWEESTEDENLEER

In *De civitate Dei* maakt Augustinus gebruik van een metafoor. Hij schetst de dichotomie van de hemelse stad van God en de aardse stad van de duivel. Dit is een eschatologisch contrast. Het begrip aardse stad in deze betekenis moet onderscheiden worden van de empirische stad, in de realiteit van het menselijk bestaan op aarde. Deze aardse stad is een *permixtum* van de co-existentie van alle mensen.

DE VREDESTAFEL

Om de co-existentie in de empirische aardse stad mogelijk te maken is een vorm van sociale vrede nodig. De sociale vrede maakt deel uit van een geordende eendracht. Deze is opgebouwd in een bepaalde *gelaagdheid*. De uiterlijke vrede is allereerst gebaseerd op de interne vrede van de mens. De sociale vrede en de vrede van de stad berusten op de vrede van de huizen. Elke trede van de vredestafel staat door de



FIGUUR 10.1 Schematische weergave deel I

gelaagde structuur in verbinding met de lagere en hogere trede. De dynamiek van de relaties binnen deze gelaagde structuur maakt de relatieve vrede en gerechtigheid mogelijk. Die relaties worden mede bepaald door de deugden van de burgers en in het bijzonder van hen die tot bestuurlijke verantwoordelijkheid zijn geroepen.



De Geordende Eendracht in de Politieke
Economie

Inleiding Deel II

IN de volgende hoofdstukken wordt onderzocht of en op welke wijze het concept van de geordende eendracht relevant is in de politieke economie. Hoe kan de politieke economie met haar opdracht om mensen te voorzien van bestaansmiddelen bijdragen aan de vreedzame co-existentie in de samenleving? Daarbij komt de specifieke vraag aan de orde of de verschijningsvormen van de geordende eendracht kenmerken hebben van een subsidiaire ordening.

De politieke economie wordt benaderd vanuit verschillende invalshoeken, waarbij ik mij grotendeels baseer op primaire bronnen en de eventuele toelichting daarop vanuit de secundaire literatuur.

Behandeld worden achtereenvolgens: de klassieke economie van Adam Smith en de neoklassieke economie als reactie daarop; de welvaartstheorie van Pigou en anderen en het brede welvaartsbegrip van Bergson (*Cambridge School of Economics*); de ordoliberalen economie van Eucken (*Freiburger Schule*). In het volgende hoofdstuk komt de problematiek van heterogeniteitskosten aan de orde uit de theorie van Alesina en Spolaore. Zij verwijzen naar het *difference principle* in het politiek liberalisme van Rawls, dat behandeld wordt in ditzelfde hoofdstuk.

Op basis van de bevindingen in de voorgaande hoofdstukken volgt een beschouwing over twee concrete verschijningsvormen in een ordening van de politieke economie, die nauw met elkaar samenhangen en waarin het begrip subsidiariteit een rol speelt: de sociale markteconomie en de federale staat.

Deel II wordt afgesloten met een samenvatting en conclusies.

De Onzichtbare Hand als Fictieve Aanname voor de Geordende Eendracht in de Politieke Economie

IN dit hoofdstuk wordt het beginsel van de volledige mededinging van de klassieke economie onder de loep genomen. Op welke wijze kan dit bijdragen tot een vorm van geordende eendracht? Onder de klassieke politieke economie wordt de stroming verstaan die in de periode tussen 1775 en 1850 de basis heeft gelegd voor belangrijke onderdelen van de economische theorievorming.⁸⁸³ De voornaamste vertegenwoordiger en grondlegger is Adam Smith. Hij publiceerde in 1776 zijn standaardwerk *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*⁸⁸⁴. Smith was verwant met de stroming van de zogenaamde fysiocraten, waarvan Hume een belangrijke vertegenwoordiger was.⁸⁸⁵ Het klassieke liberalisme van Smith kwam in de

⁸⁸³ J.E. Andriessen, *Economie in theorie en praktijk*. Vierde geheel herziene druk bewerkt door R. Schöndorff en N. Cohen. (Amsterdam/Brussel: Agon Elsevier, 1972), 26-28.

⁸⁸⁴ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. [1776]. Introduction by Andrew Skinner. Books I-III. (London: Penguin Books, 1999). Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. [1776], Books IV-V. London: Penguin Books, 2000.

⁸⁸⁵ Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. (Oxford: University Press, 1972), p.374-6.

Jabik Veenbaas, *Ten geleide: Het toegankelijke humanisme van Adam Smith*. In *De theorie over morele gevoelens [The Theory of Moral Sentiments]*. Vertaling en annotaties door Willem Visser. (Amsterdam: Boom uitgeverij, 2020), p. 12.

Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 24.

tweede helft van de 19^e eeuw onder kritiek van de historische school en de neoklassieke stroming van de Oostenrijkse school.⁸⁸⁶

I • DE ONZICHTBARE HAND VAN ADAM SMITH

De klassieke economie, waarvan Adam Smith de grondlegger is, heeft als veronderstelling dat een ordening in de politieke economie gebaseerd kan zijn op het evenwicht tussen vraag en aanbod in een vrije markt. De vraag is in hoeverre dit evenwicht ook werkelijk ontstaat en of dit bijdraagt aan een geordende eendracht binnen de politieke economie

De grondgedachte voor *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* heeft Smith al in 1759 verwoord in zijn *Theory of Moral Sentiments*.⁸⁸⁷ De kern van zijn filosofie is dat het grote doel in het menselijk streven de verbetering van levensomstandigheden is⁸⁸⁸. De meeste mensen proberen een goed leven te verkrijgen door zuinigheid en spaarzaamheid. Zij laten zich rustig leiden door het *principle of frugality*. Sommige mensen nemen geen genoegen met een gemiddeld bezit en hebben niet het geduld om bezit geleidelijk op te bouwen door spaarzin. Zij laten zich leiden door het *principle of expence*.⁸⁸⁹ Hun leven staat in het teken van het snel vergaren van grote rijkdom. Het verlangen naar rijkdom wekt een ijver op, als een onderdeel in de menselijke natuur. De begeerte houdt deze mensen in beweging. Hun nastreven van de eigen verlangens is onverzadigbaar, maar heeft in de opvatting van Smith wel tot gevolg dat andere mensen daarvan mee

⁸⁸⁶ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 26, 31.

⁸⁸⁷ Nederlandse vertaling zie: Adam Smith, *De theorie over menselijke gevoelens [The Theory of Moral Sentiments]*. Vertaling en annotaties door Willem Visser. (Amsterdam: Boom uitgevers, 2020).

⁸⁸⁸ Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 98. Smith, *Wealth of Nations*, Books 1-3, p. 441. Smith zegt: ..." But the principle which prompts to save is the desire of bettering our condition, a desire which, though generally calm and dispassionate, comes with us from the womb, and never leaves us till we go into the grave."

⁸⁸⁹ *Ibidem*, 441. Smith hanteert de begrippen *principle of frugality* en *principle of expence*.

kunnen profiteren. De opbrengst van alle verbeteringen komt uiteindelijk ook ten goede aan de armen. De zucht naar comfort en aanzien van de rijken maakt hen dienstbaar aan hen die zij tewerkstellen.⁸⁹⁰

De ordening door de eigenliefde

Smith gaat uit van een bepaald idee van ordening. Dit is geïnspireerd door de stoïcijnen en de epicuristen en baseert zich op een orde waarin de mens deel is van een groter geheel en omwille van dat geheel bereid moet zijn zich op te offeren. Maar als er een mogelijkheid is om rampspoed te verhinderen of te beëindigen, dan is het de plicht om die mogelijkheid ook aan te grijpen.⁸⁹¹ De essentie van de orde is de eigenliefde. Door de eigenliefde van de mens wordt op een natuurlijke manier het geheel van de gemeenschap in stand gehouden.⁸⁹² De eigenliefde wordt door Smith in een moreel kader geplaatst. Door zich te verplaatsen in de situatie van een ander is de mens in staat zich in te leven in de gevoelens van die ander. De eigenliefde is gebaat bij een sociaal leven waarbij het geluk van een ander ook jou zelf gelukkig maakt.⁸⁹³ Het gaat niet om een vorm van naastenliefde, maar om gevoelens van sympathie. Om een positieve emotie die een goed gevoel geeft voor jezelf.

De metafoor van de onzichtbare hand van God kan de indruk wekken dat hier een bepaald vertrouwen in de goddelijke voorzienigheid aan ten grondslag ligt. Dat vertrouwen wordt volgens Smith echter ondergraven omdat de wil van God door de onderlinge verschillen van mening tussen de mensen nooit eenduidig geïnterpreteerd kan

⁸⁹⁰ Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 298-9. Smith stelt: "Ze worden geleid door een onzichtbare hand om bijna dezelfde verdeling van de eerste levensbehoeften tot stand te brengen als de verdeling die tot stand zou zijn gekomen indien de aarde in gelijke delen onder al haar bewoners verdeeld was; en aldus, zonder dit oogmerk te hebben, zelfs zonder het te weten, dienen ze het belang van de samenleving en verschaffen ze middelen voor de vermenigvuldiging van de soort"

⁸⁹¹ Ibidem, 444-5.

⁸⁹² Ibidem, 441.

⁸⁹³ Veenbaas, *Ten geleide: Het toegankelijke humanisme van Adam Smith*, 13.

worden. Daarom moeten mensen elkaar niet de maat nemen in het interpreteren van Gods geboden, maar elkaar met verdraagzaamheid tegemoet treden.⁸⁹⁴ Smith wil de mens niet in een keurslijf dwingen. De mens moet gestimuleerd worden om zijn van nature aanwezige sociale vermogens zo goed mogelijk te ontwikkelen, zonder zijn trots te verliezen. Deze veronderstelling impliceert volgens Smith dat mensen ook in complexe politieke en sociale situaties de juiste keuzes maken en in staat zijn op basis van hun morele autonomie hun gedrag te corrigeren. De regels van de natuur bewegen mensen om een en hetzelfde doel te bevorderen, namelijk de wereldorde en de perfectie en het geluk van de menselijke natuur. De natuur zet de mensen aan om binnen de orde van het grotere geheel op hun plaats toch de goede dingen te doen.⁸⁹⁵

De autonome mens: slaaf van zijn eigenliefde

In de redenering van Smith treedt een merkwaardige paradox op. Enerzijds gaat hij ervan uit dat de mens door zijn natuur tot autonoom moreel handelen in staat is, anderzijds meent hij dat het goed is dat diezelfde natuur ons misleidt om niet te vervallen tot passiviteit. De ijver van mensen wordt niet gestimuleerd door nobele filosofische inzichten, maar door de begeerte naar rijkdom en aanzien. Er botsen twee verschillende strevingen in de geestesgesteldheid van de mens: trotse eerezucht en opzichtige hebzucht tegen nederige bescheidenheid en billijke gerechtigheid.⁸⁹⁶

In feite redeneert Smith niet vanuit de autonome moraliteit van de mens, maar juist het ontbreken daarvan. De rijke mensen gebruiken de arbeid van de mensen die zij in dienst hebben voor de bevrediging van hun eigen, egoïstische verlangens. Smith verbindt hieraan de veronderstelling dat de opbrengst van alle verbeteringen die de rijken

⁸⁹⁴ Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 286. Veenbaas, *Ten geleide: Het toegankelijke humanisme van Adam Smith*, 23.

⁸⁹⁵ Ibidem, .24.

⁸⁹⁶ Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 114.

doorvoeren gedeeld wordt met de armen.⁸⁹⁷ Smith onderschat twee dingen. Op de eerste plaats dat mensen gedreven worden door de prikkel van de hebzucht. Dit staat haaks op het ideaal van menselijke autonomie. Wie verslaafd is aan materieel gewin en genot is niet vrij, maar wordt beheerst door de emotie van de begeerte en niet door de ijver als deugd. Op de tweede plaats zijn de armen die de rijke tewerkstelt afhankelijk van zijn drijfveren, die niets te maken hebben met de moraliteit van gevoelens. Het zich kunnen verplaatsen in de gevoelens van anderen vraagt om een gelijkwaardige relatie. De moraliteit van gevoelens werkt niet in een verticale machtsstructuur, omdat de verhoudingen onevenwichtig zijn. Van een geordende eendracht op basis van rechtvaardigheid en sociale vrede is meer nodig dan afhankelijkheidsrelaties, die enkel een instrumenteel nut hebben. De geordende eendracht bij Smith is een burgerlijke status quo, die is gebaseerd op een sfeer van kleingeestige gunstbetuigingen en de mening van burens en naasten. Het morele gehalte van de samenleving wordt bepaald door een ‘min of meer ordentelijke levenswandel’.⁸⁹⁸ Het is de orde van het fatsoen en de ordentelijkheid.

Moraliteit als gepast gedrag

De moraliteit bij Smith is gebaseerd op intermenselijke gevoelens. De basis is het vermogen om je als mens te verplaatsen in de positie van een ander mens. De deugden spelen daarbij een rol, maar deze hebben betrekking op het interpersoonlijke verkeer tussen mensen, en in veel mindere mate op een publieke moraal. Het gebod van de naastenliefde wordt teruggebracht tot een beminnelijke deugd van de humaniteit. Smith stelt: “Deze vraagt een mate van gevoeligheid die die van het ruwe volk verre overstijgt”.⁸⁹⁹ De deugd stijgt uit boven het alledaagse en gaat verder dan een loutere gepastheid van gedrag. In het maatschappelijk verkeer is het echter veelal voldoende om zich te beperken tot

⁸⁹⁷ Ibidem, 298-9.

⁸⁹⁸ Ibidem, 115.

⁸⁹⁹ Ibidem, 56.

betamelijk handelen, waartoe ook de ‘nietswaardige mensen’ in staat kunnen zijn.⁹⁰⁰ Het beoefenen van de deugd is daarmee een elitaire aangelegenheid geworden. Smith veronderstelt dat het proces van het zich wederzijds verplaatsen in de ander bijdraagt aan de harmonie van de samenleving, ook als gevoelens niet helemaal overeenstemmen.⁹⁰¹ Hij gaat voorbij aan de vraag hoe er een harmonische ordening mogelijk is als een groot deel van de bevolking niet in staat wordt geacht om volgens de deugd te leven. De morele ordening is gebaseerd op een interpersoonlijke verstandhouding die wordt getransponeerd op de samenleving als geheel. De publieke moraal is evenwel niet meer dan een gedeelde opvatting over fatsoen en betamelijk handelen. De schoonheid en harmonie ligt bij Smith niet in een geordende eendracht tussen het geheel en de delen in de politieke economie, maar in de ordening van de gemoedstoestanden van de mens. De harmonische tonen van de muziek klinken niet door in het eendrachtig samenspel van de geledingen in de samenleving, maar in de persoonlijke levensstijl van de afzonderlijke personen. Het gaat volgens Smith om prijzenswaardige eigenschappen die het gedrag bepalen en die ervoor zorgen dat de hartstocht de humaniteit niet verstikt.⁹⁰² Smith maakt met betrekking tot de humaniteit een duidelijke onderscheid tussen de micro-wereld van de persoonlijke levenssfeer en de macro-wereld van de grote samenleving om ons heen.⁹⁰³ De stelling, dat Smith de wording van de moraal definitief heeft ontraadseld.⁹⁰⁴ doordat de mens door zijn verbeeldingskracht in staat is buiten zichzelf uit te stijgen, moet genuanceerd worden.⁹⁰⁵ Het denken van Smith is deels gekleurd door een sfeer die eigen was aan het protestantisme in Engeland en

⁹⁰⁰ Ibidem, 57.

⁹⁰¹ Ibidem, 52.

⁹⁰² Ibidem, 77-79.

⁹⁰³ Ibidem, 81.

⁹⁰⁴ Veenbaas, *Ten geleide: Het toegankelijke humanisme van Adam Smith*, 24.

⁹⁰⁵ Cf. John Maynard Keynes, *Economische perspectieven voor onze kleinkinderen*. Uit het Engels vertaald uit de bundel *Essays in Persuasion (1931)* door Janneke van der Meulen en Piet van Wieringen. In *Nexus* (2013) nr. 64 onder redactie van Rob Riemen. (Tilburg: Nexus Instituut, 2013), p. 15.

Schotland in zijn tijd.⁹⁰⁶ Hij is evenwel geen aanhanger van Hobbes, die uitgaat van de dominantie van het kwaad in de mens.⁹⁰⁷ Smith verzet zich ook tegen religieuze opvattingen waarbij de deugdzaamheid wordt gekoppeld aan de gehoorzaamheid aan de wil van God.⁹⁰⁸ Hij richt zijn kritiek nadrukkelijk ook tegen de katholieke kerk.⁹⁰⁹ Zijn bezwaar is dat veelal geen rekening wordt gehouden met het feit dat de voorzienigheid de mens heeft voorbestemd met een principe in de menselijke aard dat hij beschrijft als *moral sens*.

Smith verwijst soms naar de oude kerkvaders en een keer expliciet naar Augustinus.⁹¹⁰ Smith heeft vermoedelijk maar een beperkte kennis gehad van het gedachtegoed van de kerkvader. Als dat niet zo is, is het des te opvallender dat Smith talloze keren verwijst naar Cicero en de rechtvaardigheid, maar geen enkele keer naar het weerwoord van Augustinus op de Romeinse politiek filosoof. Smith haakt niet in op de antropologische aspecten en het positieve realisme van Augustinus in de *Stad van God* XIX 24. Het is verdienen dat Smith het begrip van de *moral sense* heeft benoemd, maar zijn eenzijdige kritiek op het christendom belemmert hem de aanknopingspunten te vinden voor de aansluiting bij een christelijke moraalopvatting.

⁹⁰⁶ Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 544-5. Smith zegt: "Aangezien mensen zich nooit zullen onderwerpen aan elkaars schendingen van de gerechtigheid, is de overheid gedwongen de macht van de staat aan te wenden om de beoefening van de deugd af te dwingen. Zonder deze voorzorgen zou een burgerlijke maatschappij het toneel worden van bloedvergieten en wanorde..."

⁹⁰⁷ Ibidem, 506, 510.

⁹⁰⁸ Ibidem, 490.

⁹⁰⁹ Ibidem, 527-8, 530, 533, 543.

⁹¹⁰ Ibidem, 530. Smith zegt: "Een andere partij, waartoe we enkele oude kerkvaders kunnen rekenen.... was een andere mening toegedaan, en oordeelde dat zulke beloften allemaal bindend zijn."

Hierbij zij opgemerkt dat, hoewel Augustinus in deze context niet door Smith met name wordt genoemd, hij waarschijnlijk ook op hem doelde. Smith had in ieder geval kennisgenomen van de *De civitate Dei*. Zie: p. 459, fn36 met verwijzing naar *De civitate Dei* 1, 15.

De rol van de staat in de politieke economie: vrede en vrijheid bewaren voor ondernemerschap

Het paradigma van Smith is dat de mens als autonoom wezen een natuurlijk moreel zintuig heeft en daardoor in staat is zich in anderen te verplaatsen. Zijn concept van een maatschappelijke ordening is gebaseerd op het sociaal invoelingsvermogen van individuen. Er moet vertrouwen zijn dat de autonome mens zich betamelijk zal gedragen in de samenleving. De overheid moet deze autonomie respecteren om de natuurlijke orde van een best mogelijke maatschappijvorm in stand te houden. Dat geldt ook voor de economie, die deel is van deze natuurlijke maatschappelijke orde. Alleen als de vrijheid van alle economische subjecten wordt gegarandeerd kan de natuurlijke werking van de onzichtbare hand zijn werk doen.⁹¹¹ De staat moet zich onthouden van ingrepen in het economisch leven. Er is wel een overheidsgezag nodig, dat moet zijn gebaseerd op positief recht. In het uiterste geval moet de overheid de deugd afdwingen. Een burgerlijke maatschappij kan zonder deze voorzorg niet functioneren, omdat zij het toneel zou worden van bloedvergieten en wanorde.⁹¹² Het basismodel van de maatschappelijke en economische ordening is gebaseerd op een moraliteit van gevoelens. De burgers beoordelen vooral elkaar of het onderling gedrag betamelijk en gepast is. De wet is nodig om een stok achter de hand te houden. De staat is onontbeerlijk als de samenleving zelf niet in staat is om zichzelf te corrigeren en te beschermen. De samenleving moet gevrijwaard worden van elke vorm van onderdrukking. Dat geldt zowel voor interne onderdrukking als door bezetters van buitenaf. Een geordende eendracht op basis van fatsoen en gepast gedrag is ook bij Smith niet mogelijk zonder een vorm van staatsgezag.⁹¹³ De economie gedijt bij stabiele orde.⁹¹⁴ Het liberale model van vrije concurrentie

⁹¹¹ Andriessen, *Economie in theorie en praktijk*, 326.

Cf. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 172-3, 376.

⁹¹² Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 545-6.

⁹¹³ Cf. Andrew S. Skinner, *Analytical introduction*. In *The wealth of nation*. (London: Penguin Books, 1999), 22-23.

⁹¹⁴ Smith, *Wealth of Nations*, Books 1-3, p.508. Smith zegt: "... order and good govern-

vraagt om een geordende eendracht door vrijheid, vrede en het voorkomen van onrecht door onderdrukkers die zich de welvaart toe-eigenen die hen niet toekomt. De natuurlijke ordening van welvaart door het streven naar eigen belang vraagt om een vorm van sociale vrede en vrijheid. Wie rijkdom wil verkrijgen zal zich alleen inspannen als er zekerheid is dat hij niet van die rijkdom beroofd zal worden. De staat moet daarvoor de stabiliteit bieden en het vertrouwen geven dat hij zelf de vrijheid van het ondernemerschap als eerste zal respecteren.

Behalve voor de nachtwakersfunctie heeft de staat in uitzonderlijke gevallen wel een rol voor bepaalde publieke werken en instituties die nodig zijn om specifieke particuliere vormen van industrie te ondersteunen, die zonder overheidssturing geen bijdrage zouden kunnen leveren aan de welvaart.⁹¹⁵ Het gaat dan om uitzonderingen. De basislijn bij Smith is het uitgangspunt dat men erop moet kunnen vertrouwen dat mensen de ruimte hebben voor het streven naar geluk en dat die ruimte er zeker ook moet zijn voor ondernemende mensen, die willen uitstijgen boven het gemiddelde van alle anderen. Smith trekt die ondernemersvrijheid volgens Pigou zeer ver door.⁹¹⁶ Door de vrijheid van het contractrecht zal elk individu volgens Smith uiteindelijk terecht komen in de positie die het meest bij zijn aanleg past. Door de contractvrijheid worden overeenkomsten gesloten tot wederzijds voordeel en daarmee van een land als geheel.⁹¹⁷ De aanname dat de optelsom van particuliere contracten tot de maximale welvaart van allen leidt is onjuist. Hierop wordt nader ingegaan bij de volgende hoofdstukken.

ment, and with them, the liberty and security of individuals, among the inhabitants of the country, who had before lived almost in a continual state of war with their neighbours, and of servile dependency upon their superiors.”

⁹¹⁵ A.C.. Pigou, *The economics of welfare*. (London: Macmilland and Co., 1921), 111-112.

⁹¹⁶ Cf. *Ibidem*, 451. Pigou spreekt over bemoeienis met arbeidsomstandigheden in de industrie

⁹¹⁷ Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 376. Schumpeter wijst op de onjuistheid van deze redenering.

Essentie van de ordening van de politieke economie: primaire sturing door prijsmechanisme in vrije markten

De economische theorie in *The Wealth of Nations* wordt gebaseerd op een systematische analyse van economische verschijnselen en uitgebreide historische en politiek-geografische studies.⁹¹⁸ Op grond hiervan veronderstelt Smith een interdependentie van economische fenomenen. Zijn economische analyse is gebaseerd op de onderliggende hypothese van het eigen belang. The wealth of nations is qua filosofische onderbouwing gefundeerd op *The Theory of Moral Sentiments*. Mensen respecteren elkaar als persoon en tonen respect voor elkaars eigendommen. Door de prikkel van het eigen belang en het verlangen naar rijkdom ontstaat een economische dynamiek.⁹¹⁹ De balans in de economie ontstaat door het prijsmechanisme. Door het prijsmechanisme worden de acties en reacties van producenten en consumenten met elkaar in evenwicht gebracht. Zowel producenten als consumenten worden in hun gedrag gestuurd door het eigen belang. Het algemene evenwicht dat door deze interactie ontstaat is het in feite de onzichtbare hand, waarover Smith in vergelijkende zin spreekt.⁹²⁰ Smith ging er niet van uit dat het evenwicht vanzelfsprekend tot stand komt. De onzichtbare hand werkt alleen als aan bepaalde voorwaarden is voldaan. Op de eerste plaats moet de vorming van monopolies worden tegengaan.⁹²¹ De staat moet zorgen dat de hindernissen voor een vrije markt worden weggenomen om een optimale doelmatigheid

⁹¹⁸ Smith, *Wealth of Nations*, 502. Smith geeft een voorbeeld van ontwikkeling van welvaart van steden die zich in vrijheid kunnen ontwikkelen of onderworpen zijn aan interventies van een centrale (monarchale) machthebber.

⁹¹⁹ Cf. Skinner, *Analytical introduction wealth of nation*, 41.

⁹²⁰ Smith, *Wealth of Nations*, Book 4, Ch. 2.

Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 299.

Skinner, *Analytical introduction wealth of nation*, 53.

⁹²¹ Smith, *Wealth of Nations*, Books 1-3, p.164. Smith maakt vergelijking tussen steden die onderworpen zijn aan de macht van een overheerser en steden die bestuurd worden op basis van vrijheid en bescherming van de burgers. Onvrije steden dragen minder bij aan de welvaart, omdat zij door rijkdom alleen de onrechtvaardigheid van de heerser zouden aanwakkeren.

te bereiken. Op de tweede plaats is het noodzakelijk dat arbeid en voorraden van goederen vrij uitwisselbaar zijn tussen ondernemingen in verschillende bedrijfstakken.⁹²² Ook op het niveau tussen landen.

De ordening van de politieke economie bij Smith veronderstelde een specifieke verantwoordelijkheid van de overheid. Ook voor Smith was, als grondlegger voor een liberaal kapitalisme, de staat nodig om basale lijnen voor het economisch speelveld uit te zetten en te bewaken. De inbreng van de staat moest in zijn ogen zeer beperkt blijven, om maximale ruimte te geven aan de dynamiek van eigenbelang en het streven naar individuele rijkdom. Het is de vraag of Smith in zijn tijd heeft kunnen voorzien wat de gevolgen van zijn ordening van de politieke economie zouden zijn. Hij heeft de economische wetenschap evenwel een dienst bewezen door de betekenis van zijn theorie over het prijsmechanisme te tonen.⁹²³ Onbevredigend is evenwel dat Smith weinig rekening hield met de effecten van het vrije ondernemerschap. Het vrije ondernemen vraagt om een geordende eendracht op basis van een sociale vrede. Zonder die vrede is geen vrij ondernemerschap mogelijk. Smit had onvoldoende besef dat de samenleving uit balans raakt als de sociale vrede wordt opgeofferd aan de zucht naar rijkdom waarvan maar een kleine, bevoorrechte groep kan profiteren.

2 • DE GEORDENDE EENDRACHT IN DE NEOKLASSIEKE ECONOMIE

De klassieke politieke economie, die met name in de achttiende eeuw in Europa tot ontwikkeling kwam, riep in de negentiende eeuw een tegenreactie op. De klassieke economen pretenderden een ordening te schetsen op basis van een soort natuurwetten. Die basis was te smal omdat ze enkel was afgeleid uit afzonderlijke verschijnselen. Er was geen onderbouwde verklaring voor de samenhang in de politieke economie.⁹²⁴

⁹²² Ibidem, 202.

⁹²³ Skinner, *Analytical introduction wealth of nation*, 56-57.

⁹²⁴ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 26. Eucken zegt: "Ihre analytische Kraft wandte sich im Wesentlichen auf einen Fall, der als der natürliche angesehen wurde: die Ordnung der vollständigen Konkurrenz auf allen Märkten."

De historische school (1840-1880)

De reactie op de klassieke politieke economie kwam in de vorm van methodes om op een systematische wijze een ordening te vinden die recht deed aan de historische werkelijkheid. Er ontstonden in de zogenaamde ‘historische school’ twee richtingen. De ene zag de geschiedenis van de politieke economie als opeenvolgende fasen.⁹²⁵ De andere hield weliswaar vast aan de noodzaak om historische feiten te onderzoeken, maar zocht naar thematische verklaringen vanuit het wezen van de politieke economie zelf. Op beide stromingen is kritiek mogelijk.⁹²⁶ Alleen de aanhangers van de *Stufentheorie* hebben enige sporen nagelaten.⁹²⁷ Een belangrijk voorstander van de *Stufentheorie* was Gustav Schmoller (1838-1917).⁹²⁸

De Oostenrijkse school

Tussen Schmoller, als representant van de historische school, en de Oostenrijkse hoogleraar Karl Menger (1840-1921) ontstond een dispuut.⁹²⁹ Menger vond dat de historische school te weinig toevoegde aan de klassieke economie. De poging om op een inductieve wijze uit historische feiten een algemene theorie te destilleren was niet geslaagd. Menger vond dat de politieke economie ernaar moest streven om op basis van heldere theoretische begrippen een samenhangend beeld van de werkelijkheid af te leiden. De discussie was weinig vruchtbaar en leidde tot een dualiteit die verlamdend werkte op het verder brengen de wetenschap. Eucken is zeer kritisch op de pretenties om op basis van

⁹²⁵ Ibidem, 38-39. Eucken spreekt van een *Stufen-lehre*. Zij rangschikte de historische feiten als een opeenvolgende reeks, een *Nacheinander*.

⁹²⁶ Zie verderop de kritiek van de Freiburger Schule op de historische benaderingen.

⁹²⁷ Andriessen, *Economie in theorie en praktijk*, 30.

⁹²⁸ Gustav von Schmoller, *Die politische Ökonomie vom Standpunkte der Geschichtliche Methode (1853 (enlarged 1883))*. Verwijzing in Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 80

⁹²⁹ Karl Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. (Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1923). Verwijzing in Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 817. Andriessen, *Economie in theorie en praktijk*, 30.

begripsomschrijvingen, op deductieve wijze een theorie te formuleren. In feite bevat elk begrip al een theoretisch axioma.⁹³⁰ In hoofdstuk 13 komt deze kritiek nader aan de orde.

Neoklassieke politieke economie zonder meerwaarde

De wetenschap bleef werkelijkheidsvreemd.⁹³¹ Omdat er geen inzicht kon worden gegeven in de samenhang van de afzonderlijke elementen, noch op een feitelijk idee van samenhang van de politieke economie als geheel kon de neoklassieke economie relevante uitspraken doen over een geordende eendracht in de politieke economie. Er ontbrak een methode om op een wetenschappelijke wijze door te dringen tot de essentie van de politieke economie. De radicaliteit van de discussie tussen historische school en de theoretische school heeft voor een kloof gezorgd en een patstelling in het wetenschappelijk discours over de ordening van de politieke economie. Er moesten nieuwe wegen gevonden worden. Een aanzet daartoe ontstond in de zogenaamde Cambridge School.

3 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De klassieke economie gaat uit van een ordening van de politieke economie door een dynamisch evenwicht in een vrije markt. Het prijsmechanisme bepaalt de dynamiek. Er is interactie tussen de delen, maar niet tussen de delen en het geheel. Het geheel is slechts de som der delen. De neoklassieke economie mist net als de klassieke economie de aansluiting bij de reële sociale werkelijkheid. Moraliteit is niet gerelateerd aan deelgenootschappen van de dingen die men lief heeft, maar

⁹³⁰ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 28. Volgens Eucken bevat elke definitie een axioma. Er is geen bewijs (nodig) omdat het begrip uit zichzelf evident is. Dat is een werkwijze die bij wiskundige definities geoorloofd is, maar niet bij een ervaringswetenschap. Een ervaringswetenschap mag haar resultaten alleen funderen op zakelijke analyses.

⁹³¹ Ibidem, 30. Eucken stelt: "Weil sie das Wesen der Dinge hinter den Dingen suchen, entgleiten Ihnen die Dinge selbst, und am Schluß bleiben nur leere Worte."

aan de bescherming van het eigenbelang. De publieke gerechtigheid is voor een belangrijk deel gebaseerd op een burgerlijke fatsoen-moraal en een minimalistische opvatting over de rol van de staat.

Van een geordende eendracht is geen sprake. Er is geen eendracht en geen ordening op basis van een dynamisch samenspel tussen het geheel de delen. Een duurzaam harmonisch evenwicht in de samenleving is niet mogelijk. De politieke economie is niet geordend om bij te dragen aan de sociale vrede en gerechtigheid.

De Sociale Welvaartsfunctie en de Invloed van Externe Effecten op de Geordende Eendracht in de Politieke Economie

DE klassieke politieke economie is onder kritiek komen te staan omdat zij voorbij ging aan de realiteit van een volkomen vrije mededinging. Zij hield geen rekening met de maatschappelijke effecten in het dagelijks leven van gewone mensen. In dit hoofdstuk wordt behandeld hoe met name Pigou een verbreding van het welvaartsbegrip heeft gezocht. De welvaartstheorie moest geen *l'art pour l'art* zijn maar een instrumenteel antwoord geven op de sociale gevolgen van een niet optimale ontwikkeling van de welvaart. Zij kwam onder andere voort als reactie op de klassieke economie van Adam Smith. Ook de rond 1900 door Vilfredo Pareto en Enrico Barone ontwikkelde theorie, over een optimaal evenwicht in de economie, bleek niet adequaat in het verdisconteren van maatschappelijke effecten. De kritiek leidde tot nieuwe inzichten, die een impuls werden voor de ontwikkeling van de welvaartstheorie van de *Cambridge School of Economics*.

I • EVENWICHT DOOR HET OPTIMUM-THEOREMA VAN PARETO

Dat een algemeen evenwicht niet vanzelfsprekend ontstaat door vrije concurrentie was ook de kritiek die leefde bij enkele Italiaanse economen. De Italiaanse wiskundig econoom Vilfredo Pareto (1848-1923) ontwikkelde samen met zijn landgenoot Enrico Barone (1859-1924) een theorie over een algemeen evenwicht in de economie op basis van

een maximale groepswelvaart. Die situatie ontstaat als geen lid van een groep zich kan verbeteren zonder dat dit ten koste gaat van het welzijn van de groep als geheel.⁹³² Het is een sociale welvaartsfunctie van het individualistische type. Bij de *Pareto W* leidt de toename van iemands individuele welvaart automatisch tot een toename van de algemene welvaart. Het optimum is niet een gegeven, maar een vooronderstelling over voorkeuren en ethische opvattingen van de leden van een gemeenschap in een consistent systeem.⁹³³ Dat impliceert dat de conclusies op basis van het criterium van Pareto steeds moeten worden gerelateerd aan een waardeoordeel, dat hoort bij een bepaald verdeelingscriterium. Men moet rekening houden met de maatschappelijke achtergronden, met name inkomens, van de verschillende groepen in de samenleving.⁹³⁴ Er kan bij Pareto alleen een optimale welvaart zijn als de marginale equivalenties (nutsvergelijkingen) kloppen.⁹³⁵ Een toename van de individuele welvaart van een persoon leidt zonder die equivalenties niet tot een verbetering van de hele groep.⁹³⁶ Ondanks de beperkingen van het idee van Pareto en Barone heeft het bijgedragen tot het inzicht hoe een maximaal collectief nut kan worden bereikt. Ook als er niet alleen winnaars zijn kan er een optimum ontstaan, als de verliezers door de winnaars worden gecompenseerd⁹³⁷. De wettelijke benadering van Pareto leidde evenwel tot een verenging van

⁹³² Vilfredo Pareto, *Manual d'Économie Politique*. (Paris: 2e ed., 1929), 617. Aangehaald door J. de V. Graaff, *Theoretical Welfare Economics*. (Cambridge UK: University Press, 1957), 8.

Enrico Barone, *Il ministro della produzione nello stato collettivista*. *Giornale degli Economisti*, 267-293; 391-414, verwijzing door Graaff, *Theoretical Welfare Economic*, 8.

Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 858-9.

⁹³³ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 10-11.

⁹³⁴ J van den Doel, *Demokratie en welvaartstheorie*. (Alphen aan den Rijn: Samsom Uitgeverij, 1975), 48.

⁹³⁵ Richard A Musgrave and Peggy Musgrave, *Public Finance*. In *Theory and Practice*. (Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha Ltd., 1973), 444.

⁹³⁶ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 57.

⁹³⁷ Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 1071-72.

Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 57-58.

het welvaartsbegrip. Door de theorie steeds meer te vertalen in economische modellen raakte deze verder verwijderd van de economische werkelijkheid.⁹³⁸ De theorie van Pareto en Barone is pas aan het eind van de jaren twintig van de vorige eeuw echt in de belangstelling gekomen, met name in Frankrijk. Het was vooral de Franse econoom G.H. Bousquet die de evenwichtstheorie van Pareto en Barone (opnieuw) in de belangstelling bracht.⁹³⁹ In Duitsland speelde de evenwichtstheorie geen rechte rol van betekenis, met uitzondering van economen die de opvattingen van Pareto over monopolievorming bekritiseerden.⁹⁴⁰ In het Verenigd Koninkrijk daarentegen kreeg Pareto wel nadrukkelijk aandacht. Er ontwikkelde zich een fundamentele kritiek, die uiteindelijk leidde tot een nieuw welvaartsbegrip.

2 • DE CAMBRIDGE SCHOOL OF ECONOMICS EN HET SOCIALE WELVAARTSBEGRIP

Het *Kings College* van de universiteit van Cambridge stond in een befaamde wetenschappelijke traditie voor de bestudering van de politieke economie. Rond de voorlaatste eeuwwisseling en het begin van de twintigste eeuw waren aan de leerstoel voor politieke economie gezaghebbende economen verbonden. De grondlegger van de *Cambridge School of Economics*, Alfred Marchall (1842-1924) en vooral zijn opvolger, Arthur Cecil Pigou (1877-1959), hebben invloed gehad op het denken van generaties van economen, die in hun voetspoor traden. De

⁹³⁸ Eijffinger, *Het verval van de economie en de economie van het verval*, 49: Eijffinger zegt: “Hiermee ...werd de deur geopend naar een mathematisering van de economische wetenschap, die ertoe geleid heeft dat maatschappelijke problemen veelal uit het blikveld van economen zijn verdwenen...Men kan zich afvragen wat de toegevoegde waarde van dit soort onderzoek is.”

⁹³⁹ G.H. Bousquet, *Cours d'économie pure*. (Paris: Librairie Des Sciences Politiques et Social, 1928); G.H. Bousquet, *Essai sur l'évolution de la pensée économique*. (Paris: Marcel Giard, 1927.Vermeld door Schumpeter, *History of Economic Analysis*, p. 859, fn10.

⁹⁴⁰ Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 859.

Op de situatie in Duitsland wordt nader ingegaan in het volgende hoofdstuk over Eucken en de Freiburger Schule.

Cambridge School of Economics bestudeerde de veronderstellingen van de klassieke economie van Adam Smith en zijn geestverwanten, de neoklassieken en ook de stroming van de Franse en Italiaanse economen, Léon Walras en Vilfredo Pareto.⁹⁴¹ De *Cambridge School of Economics* had in het bijzonder interesse in de rol van de staat bij het creëren van een economisch evenwicht. Marchall en Pigou onderzochten de oorzaken waarom een politiek van *laissez-faire* tot maatschappelijke gevolgen moest leiden die afbreuk doen aan het algemeen welbevinden. Pigou heeft de analyse van Marchall over het optreden van externe effecten geïntegreerd in zijn welvaartstheorie.⁹⁴² Nauw gelieerd aan de *Cambridge School of Economics* waren John Maynard Keynes (1883-1946) en de Amerikaanse economen Paul A. Samuelson (1915-2009) van het *Massachusetts Institute of Technology*⁹⁴³ en Abram Bergson (1914-2003).⁹⁴⁴

Rond het begin van de twintigste eeuw werden de sporen zichtbaar van de gevolgen van de industriële revolutie en het nationalisme in Europa en het kolonialisme daarbuiten. De waanzin van nationalistische rivaliteiten, machtswellust en de ziekelijke drang om over anderen te heersen deden de wereld schudden. De internationale politieke economie had miljoenen mensen in haar greep. De samenhangen tussen politiek en economie werden steeds ingewikkelder. Het overzicht over het geheel ontbrak. Onduidelijk was welke effecten door welke oorzaak ontstonden. Regie en sturing werden steeds complexer, en vaak ontbrak het politieke vermogen om handelend en doortastend op te treden. Politiek economen zagen de noodzaak onder ogen om de rol

⁹⁴¹ Andriessen, *Economie in theorie en praktijk*, 31. Andriessen deelt Walras en Pareto in bij de wiskundige school van Lausanne (1820-1920).

⁹⁴² Pigou, *The economics of welfare*, 113.

⁹⁴³ Zijn hoofdwerk is: Paul A. Samuelson, *Foundation of Economic Analysis*. (Cambridge, Mass. USA: 1947).

⁹⁴⁴ Abram Bergson, droeg bij geboorte de naam Burk. Zijn belangwekkende publicatie is: Abram Bergson, *A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics*. In *Quarterly Journal of Economics*. vol LII, 310-34. (1938).

Zie ook: Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, p. vii, 9, 17.

van de staat en de economie opnieuw te ordenen, los van ideologische dogma's.

Welvaart is de basis voor vrede in een wereld die door crises leed aan ontberingen en schaarste. Het niet benutten van potentiële welvaart is niet alleen verlies aan welvaart. Het veroorzaakt ook verstoringen in een eerlijke toedeling van middelen voor het dagelijks bestaan. Een niet geordende politieke economie ondermijnt de orde van de vrede en rechtvaardigheid.

De wetenschap moest op zoek naar een ordening voor een politieke economie die effectief kon zijn in het dagelijks leven van de hele bevolking. Een dynamische ordening die welvaart voorbrengt in een wereld die stabiel blijft door sociale vrede en gerechtigheid. De *Cambridge School of Economics* stond in een kritische traditie, door te wijzen op de beperkingen van een positieve economie, die niet-meetbare factoren buiten de onderzoeksvraag houdt. Er was in de bestaande wetenschappelijke stromingen van de economie te weinig aandacht voor ethische afwegingen. Deze spelen een rol bij economische keuzes en de rol van de staat, met name wat betreft het rekening houden met externe effecten die de politieke economie beïnvloeden. De uitdaging voor de wetenschap is indringend verwoord door Pigou in 1920⁹⁴⁵:

“The complicated analyses which economists endeavour to carry through are not mere gymnastic. They are instruments for the bettering of human life. The misery and squalor that surround us, the dying fire of hope in many millions of European homes, the injurious luxury of some wealthy families, the terrible overshadowing many families of the poor – these are evils too plain to be ignored. By the knowledge that our science seeks it is possible that they may be restrained. Out of the darkness light!”

A.C. Pigou, 1920

⁹⁴⁵ Pigou, *The economics of welfare*, p. vii, preface d.d. June 1920.

3 • OP ZOEK NAAR SAMENHANG EN EVENWICHT

De welvaartstheorie van de *Cambridge School of Economics* heeft als vertrekpunt dat de politieke economie inzicht moet geven in de samenhangen van economische processen en factoren die deze van buitenaf beïnvloeden. Het algemeen welbevinden in een groep is meer dan de optelsom van het individuele welbevinden. De *Cambridge School of Economics* onderkent de relevantie van de welvaartstheorie van Pareto⁹⁴⁶, maar benadrukt dat de voorwaarden, waaronder een optimum kan worden bereikt, sterk zijn begrensd. Het optimum van Pareto wordt bereikt als iemand er beter op wordt zolang anderen daar geen nadeel van hebben.⁹⁴⁷ Dit optimum is niet een feitelijk gegeven, maar een uitgangspunt waarnaar gestreefd kan worden. Het ontstaat niet vanzelf en kan niet los gezien worden van het geheel van de wensen van de andere leden van de gemeenschap. Elk lid van de gemeenschap heeft zijn eigen welvaartsfunctie (W).⁹⁴⁸ Het optimum van Pareto gaat niet over de gezamenlijkheid van de leden van een gemeenschap. Daarvoor moeten er vergelijkingen kunnen worden gemaakt tussen de welvaartsfuncties van alle leden. Dat vraagt om een ethische afweging van het nut voor de een ten opzichte van het nut voor een ander. Op basis van het klassieke optimum van Pareto kan, volgens Pigou, niet een consistent, samenhangend systeem hieruit afgeleid worden.⁹⁴⁹ Er is op dit punt een overeenkomst tussen de *Cambridge School of Economics* en de *Freiburger Schule* van Walter Eucken.⁹⁵⁰ Zij delen de behoefte om een integrale samenhang in de politieke economie te kunnen vin-

⁹⁴⁶ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 9.

⁹⁴⁷ Ibidem, 10. Graaff stelt: "...Pareto condition: that it is a good thing to make one better off if nobody else is made worse off". Zie ook: 57-59.

⁹⁴⁸ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, p. ix. Note on terminology '(1) W'.

⁹⁴⁹ Pigou, *The economics of welfare*, 691-700.

Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 10-11. Graaff zegt: "... One of the things we must continually bear in mind, therefore, is the specificity of the ethical assumptions we find ourselves making."

⁹⁵⁰ De *Freiburger Schule* wordt behandeld in hoofdstuk 13.

den⁹⁵¹. De ordening, die daarvoor nodig is, is niet waardenvrij, maar gerelateerd aan ethische overwegingen. Bij beide scholen is de ordening niet een optelsom van de afzonderlijke delen. Er zijn interdependenties binnen een groter geheel. De samenhang wordt niet afgeleid uit een ideologisch dogma, maar door het in beeld brengen van de samenhang van het specifieke, afzonderlijke.

Het gaat in de welvaartstheorie van Pigou om het onderzoeken van de echte samenhangen in de economische werkelijkheid, niet alleen om conclusies uit voorhanden zijnde empirische feiten.⁹⁵² Met name de niet bedoelde of onvoorziene externe effecten van economische activiteiten en politieke besluitvorming moeten in het vizier van de onderzoeker komen. Daarbij gaat het vooral om de samenhang te zien van externe effecten die doorwerken van generatie op generatie.⁹⁵³ In de studie vanuit de welvaartstheorie gaat de onderzoeksvraag ook over de normatieve aspecten van de economie. Dat geldt in het bijzonder voor het vraagstuk van de armoede en de kwaliteit van leven van de bevolking⁹⁵⁴. Theoretische proposities zijn logische afleidingen van veronderstellingen, die niet op de realiteit hoeven te zijn gebaseerd en ook niet vanzelfsprekend ethisch zijn. De normatieve aspecten maken deel uit van de werkelijkheid van de politieke economie en moeten dan ook meegewogen worden.⁹⁵⁵ Voor Pigou was de uitdaging om het terrein van de economie te verbinden met factoren buiten de economie, die invloed hebben op de welvaart. Hoewel de grens tussen economische

⁹⁵¹ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 13. Graaff stelt: "We shall assume the existence of an omniscient being – the observing economist- who possesses whatever information we may require about tastes, techniques, the future, and anything else ". Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 2-5, 16-18, 240-2.

⁹⁵² Pigou, *The economics of welfare*, 42. Pigou benadert in zijn concept verschijnselen als 'proportion of the whole'. Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 35.

⁹⁵³ Alfred Marshall, *Principles of Economics*. (Macmillan, 1920), 563.

⁹⁵⁴ Pigou, *The economics of welfare*, 104-105. Pigou zegt: "I do regard it as probable, that a considerable measure of correlation exists between poverty and bad original properties."

⁹⁵⁵ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 2-3.

en niet-economische welvaart vaag is kan niet voorbijgegaan worden aan de bevrediging van niet-economische, sociale behoeften.

4 • PIGOU: DE MORELE EN PRAKTISCHE RELEVANTIE VAN EEN BREED WELVAARTSBEGRIIP

De economische wetenschap moet in staat zijn te kijken naar de breedte van oorzaken van economische welvaart in de moderne samenleving en zich niet blijven baseren op achterhaalde ideeën uit de achttiende en negentiende eeuw. De twintigste eeuw vroeg om een bredere opvatting van welvaart. Het is de verdienste van Pigou dat hij erin slaagde om hiervoor de basis te leggen, bouwend op de inzichten van Marshall. Pigou definieert *economic welfare*, inclusief de *social welfare*, ervan uitgaande dat de waardering van sociale aspecten, direct of indirect, ook in geld is uit te drukken.⁹⁵⁶ Het welvaartsbegrip bij Pigou heeft een morele lading. Het is de uitdaging voor de economische wetenschap om vanuit het perspectief van *the plain man* instrumenten te ontwikkelen “for the bettering of human life”.⁹⁵⁷

Het verdisconteren van de sociale welvaart in een economische welvaartsfunctie is evenwel verre van eenvouding. De algehele samenhang in de economie wordt niet gevonden door de welvaartscurve van alle individuen bij elkaar op te tellen. De veronderstelling dat de toename van de welvaart van een enkeling automatisch leidt tot een toename van de algemene welvaart, als anderen er niet op achteruit gaan, is niet houdbaar als we niet weten welke andere voorwaarden in de gehele context relevant zijn.⁹⁵⁸ Zonder deze context te kennen kunnen wij niet echt verklaren of en waarom de welvaart is toegenomen of afgenomen. De algemene welvaart is volgens Graaff niet een waarneembare kwantiteit als een prijs of persoonlijke consumptie. Veronderstellingen moeten

⁹⁵⁶ Pigou, *The economics of welfare*, 11.

⁹⁵⁷ Citaat: *Ibidem*, p. vi-vii

⁹⁵⁸ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 4. In die context spelen volgens Graaff allerlei exogene variabelen een rol. Deze hebben een directe invloed op de economie en beïnvloeden elkaar onderling ook.

grondig beredeneerd zijn.⁹⁵⁹ Pigou stelt dat, bij de onderlinge beïnvloeding van de verschillende factoren van de economische welvaart, vaak rekening moet worden gehouden met waarschijnlijkheden.⁹⁶⁰

Met het begrip van een algemene welvaart wordt de samenleving als geheel bedoeld, niet slechts een bepaald deel, ook al vormt dit deel een meerderheid. De algemene welvaart is een groepswelvaart. Er worden drie verschillende concepten van groepswelvaart gehanteerd.⁹⁶¹ In het paternalistisch concept is er één autoriteit, zoals de staat, die los van elke individuele voorkeur voor de hele groep bepaalt hoe de algemene welvaart geïnterpreteerd moet worden.⁹⁶² Dit concept kan ook toegepast worden binnen een enkele huishouding.⁹⁶³ Het tweede concept van algemene welvaart is gebaseerd op het optimum van Pareto.⁹⁶⁴ De maximale groepswelvaart is bereikt als geen lid van de groep zich meer kan verbeteren, zonder dat dit ten koste gaat van het welzijn van de groep als geheel. Het derde concept vormt de basis van de kritische welvaartstheorie van Abram Bergson.⁹⁶⁵ Bergson is een

⁹⁵⁹ Ibidem, 3. Graaff zegt: "In welfare economics we can entertain no such confidence. The result is that our assumptions must be scrutinized with care and thoroughness. Each must stand on its own feet. We cannot afford to simplify much."

⁹⁶⁰ Pigou, *The economics of welfare*, 20. Pigou zegt: "But in all circumstances the burden of proof lies upon those who hold that the presumptions should be overruled". Zie ook: p. 700.

⁹⁶¹ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 7-9.

⁹⁶² Ibidem, 7.

Cf. Over centraal geleide economie. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 79.

⁹⁶³ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 8.

Cf. Over 'Eigenwirtschaft'. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 79.

Cf. Over de rol van de *pater familias*. *De civitate Dei* 19, 16. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 967-8

⁹⁶⁴ Pareto, *Manual d'Économie Politique*, 617.

Barone, Il ministro della produzione nello stato collettivista, p.267-267, 391-414.

Beide aangehaald in Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 8.

Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 858-61.

Pigou, *The economics of welfare*, 58, 693-700.

⁹⁶⁵ Bergson, *A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics*., aangehaald door Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 9.

prominent vertegenwoordiger van de economen die stelling nemen tegen de eenzijdigheid van de school van Pareto en Barone. In de kritische welvaartstheorie wordt systematisch het uitgangspunt weerlegd dat de groepswelvaart beschouwd kan worden als een optelsom van individuele welvaart. Vergelijkingen tussen de afzonderlijke, persoonlijke welvaartsfuncties zijn binnen het concept van Pareto en Barone niet aan de orde. Bergson introduceert een idee waarbinnen dit wel mogelijk is, maar uitsluitend als helder gemaakt wordt dat aan deze vergelijkingen altijd een ethische beoordeling is verbonden.⁹⁶⁶

5 • DE VERDERE ONTWIKKELING NAAR EEN BREED WELVAARTS-BEGRIP

Naast de *Cambridge School of Economics* was, zoals hiervoor beschreven, in Italië en Frankrijk de stroming van Pareto en Barone op zoek naar een concept voor de optimalisering van de welvaart. De kritiek op het welvaartsbegrip van Pareto en Barone door Scitovsky, die door Bergson verder is uitgewerkt, was een belangrijke stimulans voor de verdere ontwikkeling van de brede welvaartsfunctie waarvoor Pigou, op de schouders van Marshall, de basis heeft gelegd.

De kritiek op het Paretiaans welvaartsbegrip als impuls voor de kritische welvaartstheorie

In de welvaartstheorie van Pareto *cum suis* wordt de *social welfare function* bepaald op basis van de nutsfuncties van individuen of afzonderlijke huishoudens.⁹⁶⁷ De ordening van het sociaal welbevinden is

Abram Bergson, *Socialist Economics*. In *Survey of Contemporary Economics*, door H.S. Ellis (ed.)

Aangehaald door Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 987.

⁹⁶⁶ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 8. Graaff zegt: "The third concept emerges when we recognize that economists do not really mean that interpersonal comparisons are 'impossible'. All that they mean is that they cannot be made without judgements of an essentially ethical nature."

⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. ix. Graaff stelt: "W is the symbol used of a social welfare function. It is

gebaseerd op een accumulatie van de voorkeuren van de afzonderlijke individuen of huishoudens. Het gebruik van uitsluitend individuele nutsfuncties, om de welvaart van de samenleving te beschrijven, leidt tot vertekende uitkomsten.⁹⁶⁸ Nut is niet meetbaar als een bepaald ding.⁹⁶⁹ Er wordt een rangorde aangebracht. Er wordt niets gemeten. De nutsfunctie kan worden weergegeven in een aantal indifferentiecurves.⁹⁷⁰ Vanuit de veronderstelling van Pareto wordt de maximale welvaart bereikt als voor individuen, in elke set van twee van goederen, de marginale nutsvergelijkingen gelijk zijn. De sociale welvaart is maximaal, zolang alle individuen op hun eigen indifferentiecurves blijven. De welvaart wordt geordend op basis van individuele nutsvergelijkingen in een stabiele situatie.⁹⁷¹ In deze ordening wordt voorbijgegaan aan een aantal verschijnselen die zich in de werkelijkheid voordoen, maar niet altijd zichtbaar zijn, laat staan meetbaar.⁹⁷² De kritiek op de Paretiaanse benadering van de sociale welvaartfunctie is fundamenteel

said to be of the individualistic type if it depends on the individual utility indicators of a definite group of men (so that their individual preferences 'count'), and to be a Pareto W (or Paretian welfare function) if, being of the individualistic type, a cet.par. increase in any one man's well-being increases social well-being."

⁹⁶⁸ Ibidem, 34. Graaff wijst met nadruk op het niet verklarende karakter van de nutsfunctie.

⁹⁶⁹ Ibidem, 36. Graaf stelt: ".. utility is an ordinal quantity."

⁹⁷⁰ Ibidem, 34-35. Volgens Graaff wordt in een indifferentiecurve het nut, de waardering van een bepaald goed afgezet tegen het nut dat wordt toegekend aan een ander goed. Elk punt op de curve geeft aan dat het marginale nut van een bepaalde hoeveelheid van goed A gelijk is aan het marginale nut van een bepaalde hoeveelheid van goed B.

⁹⁷¹ Ibidem, 42. Graaff zegt: "... indifference surfaces must be convex to his budget plane (and thus to the origin) in the neighborhood of the equilibrium point. This 'stability condition' is then assumed to obtain universally -i.e., every point is assumed to be a potential equilibrium point. There seems to be no particular reason why we should make this assumption in welfare theory..."

⁹⁷² Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 149. Ook vanuit de *Freiburger Schule* wordt gewezen op de verkeerde veronderstelling dat een statische toestand per se een situatie is van een algemeen volkomen evenwicht. Het is onjuist om te veronderstellen dat zo'n toestand een optimum vormt. In de praktijk is vaak sprake van een evenwicht waar het economisch productiepotentieel nog lang niet ten volle wordt benut.

en heeft met name betrekking op het feit dat geïsoleerde verschijnselen als basis dienen om een samenhangend geheel (het sociale welbevinden) te verklaren. Om een vijftal redenen is de Paretiaanse benadering van de sociale welvaartfunctie volgens Graaff niet geschikt als ordeningsbeginsel voor de politieke economie. Allereerst wordt de verhouding tussen het geheel en de delen niet zichtbaar gemaakt.⁹⁷³ Ten tweede wordt geen rekening gehouden met de dynamiek die een orde eigen is, omdat de status quo als uitgangspunt dient.⁹⁷⁴ Op de derde plaats moet als, ernstig manco, genoemd worden dat externe effecten buiten beschouwing blijven, zowel door uitvloeien van buitenaf⁹⁷⁵ als door beïnvloeding van huishoudens onderling.⁹⁷⁶ Een gemis is voorts dat de ordening van de tijd slechts een beperkte rol speelt.⁹⁷⁷ Tenslotte

⁹⁷³ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 42. Het is volgens Graaff te eenzijdig om het geheel van de economische processen te benaderen vanuit tweedimensionale nutsvergelijkingen die geen rekening houden met specifieke omstandigheden die de waardering van een goed beïnvloeden.

⁹⁷⁴ Ibidem, 41-42. De stabiliteit die volgens Graaff wordt verondersteld in een systeem van vergelijkingen van individuele indifferentiecurves sluit niet uit dat er ook een optimum wordt bereikt bij een lager niveau van welvaart. Het is volgens hem vreemd om over een welvaarts optimum te spreken als de welvaart afneemt. Het veronderstellen van de politiek economische orde als een status quo is een ontkenning van de samenhang en dynamiek van de orde.

Andriessen, *Economie in theorie en praktijk*, 203. Het Pareto-optimum is volgens Andriessen slechts een betrekkelijk ideaal, omdat uitgegaan wordt van bestaande inkomensverhoudingen.

Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 20. Eucken wijst erop dat bij economische modellen rekening moet worden gehouden met samenhangen die potenties laten zien die wij nog niet kennen.

⁹⁷⁵ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 17, 18. Graaff wijst erop dat er geen rekening wordt gehouden met externe effecten van buitenaf, zoals het weer of milieueffecten.

⁹⁷⁶ Marshall, *Principles of Economics*, 67-70, 88-90. Aangehaald in Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 44.

Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, p. 41, 43-44. Volgens Graaff mogen de individuele huishoudens niet beschouwd worden als geïsoleerde eenheden die elkaar onderling niet beïnvloeden. De consumptie van het ene huishouden kan die van een ander huishouden beïnvloeden. Ook dit is een vorm van externe effecten.

⁹⁷⁷ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 40, 41. Er moet volgens Graaff ook rekening worden gehouden met latente behoeften. Deze zijn zeer moeilijk te voorspellen omdat

is het een lacune dat de specifieke aard van collectieve goederen buiten beschouwing wordt gelaten. De bijzondere rol van de publieke sector krijgt onvoldoende gewicht in de ordening van de politieke economie.⁹⁷⁸

Op weg naar een neo-paretiaans criterium

Het principiële verschil tussen de stroming van Pareto-Bertone en de *Cambridge School of Economics* ligt in een verschillende opvatting van het idee van sociale welvaart. De essentie van het sociale welvaartsbegrip hangt af van de mogelijkheid om goederen beschikbaar te laten zijn in samenstellingen die een optimaal nut opleveren, voor alle leden van de samenleving. De welvaartsgrens⁹⁷⁹ geeft aan hoe een individu of bepaalde groep eraan toe is bij een bepaald niveau van welvaart van andere individuen of groepen.⁹⁸⁰ Het sleutelbegrip voor de brede welvaart is de sociale welvaartsfunctie.

Hoe de sociale welvaartsfunctie wordt gedefinieerd is afhankelijk vanuit welk ordeningsprincipe wordt geredeneerd. In het oorspronkelijke welvaartsbegrip van Pareto *cum suis* wordt het welvaartsoptimum gebaseerd op de voorkeurspatronen van individuen of afzonderlijke huishoudens. De sociale ordening bij Pareto *cum suis* is bepaald door

er nooit zekerheid is hoe bijvoorbeeld technologische ontwikkelingen zich in de tijd gaan voltrekken. Het is niet mogelijk om een ‘intertemporal rate of substitution’ vast te stellen. Zie ook pp. 64-70

⁹⁷⁸ Ibidem, 41. Graaff wijst erop dat bij publieke goederen sprake is van collectieve consumptie. Het is bijvoorbeeld bij openbare parken of veiligheidsvoorzieningen niet mogelijk om afzonderlijke marginale nutsvergelijkingen voor iedere gebruiker te maken.

⁹⁷⁹ Ibidem, p. ix. Graaff zegt: “The welfare frontier shows how well off it would be possible (given the social production frontier, and assuming that there were no impediments of a political or practical nature) to make any one member of a definite group of men, given the levels of wellbeing to be enjoyed by each of the other members.”

⁹⁸⁰ Ibidem, p.ix, Graaf stelt: “The social production frontier shows the maximum amount of any one output which it is possible to produce, given the amounts of all the other outputs (and regarding inputs as negative outputs).”

de optelsom van het welbevinden van de afzonderlijke delen. Er wordt geen rekening gehouden met onderlinge beïnvloeding van huishoudens of invloeden van buiten. Omdat er geen externe effecten optreden hoeft ook niemand gecompenseerd te worden, anders dan de reguliere ruilverhouding op basis van het marginaal nut van goederen. Door Scitovsky⁹⁸¹ is aangetoond dat deze sociale welvaartsfunctie op een beperkt beeld van de werkelijkheid is gebaseerd, als externe effecten geen plaats krijgen in de analyse. Hij heeft geprobeerd om een sociale welvaartsfunctie te definiëren, op basis van voorkeurspatronen die zich ontwikkelen vanuit een gemeenschap als geheel. Hij heeft daarmee een stap gezet in de richting van een breed welvaartsbegrip, dat verder is uitgewerkt door Bergson.⁹⁸² Bij Bergson zijn de externe effecten daadwerkelijk geïntegreerd in een sociale welvaartsfunctie. Zijn brede welvaartsbegrip sluit, meer dan de voorgaande, aan bij een ordobegrip dat is gebaseerd op de relatie tussen het geheel en de afzonderlijke delen.

De community indifference curve van Scitovsky

De welvaartstheoreticus T. de Scitovsky⁹⁸³ heeft de beperkingen van de Paretiaanse benadering van het algemene optimum willen ondervangen. Het sociaal welvaartsbegrip van Scitovsky is theoretisch, abstract, maar heeft wel een bepaald realiteitsgehalte. De samenleving is niet een optelsom van individuele voorkeuren. Scitovsky kijkt ook naar de wijze waarop individuen en huishoudens invloed hebben op elkaar en aan welke invloeden van buitenaf de samenleving onderhevig is. Het sociale welzijns optimum bij Scitovsky is fundamenteel anders dan het oorspronkelijke Paretiaanse idee.⁹⁸⁴ De samenleving en de economie is

⁹⁸¹ T. de Scitovski, *A Reconsideration of the Theory of Tariffs*. *Review of Economic Studies*, vol. IX (2) (1941-42), 89-110.

⁹⁸² Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 48.

⁹⁸³ Scitovski, *A Reconsideration of the Theory of Tariffs*, 89-110. Aangehaald door Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, p. 45.

⁹⁸⁴ Van den Doel, *Demokratie en welvaartstheorie*, 48. Van den Doel zegt: "Bijna elke vooruitgang in welvaart voor sommigen betekent een achteruitgang voor anderen. Kaldor, Hicks en Scitovski hebben getracht dit bezwaar te ondervangen door aan te

niet geordend als een reeks, een optelsom van individuele voorkeuren, maar als een complex netwerk van verbindingen tussen de afzonderlijke elementen. De zogenaamde *Scitovsky grens* is gebaseerd op een indifferentiecurve van een gemeenschap. Die moet worden afgeleid uit de individuele indifferentiecurves. Maar dat is niet eenvoudig; ieder afzonderlijk lid van de gemeenschap heeft al een hele reeks van deze indifferentiecurves. Op basis waarvan moet dan een keuze worden gemaakt? Graaff stel dat wij bij de selectie en omzetting van de vele individuele indifferentiecurves naar één gemeenschappelijke, op basis van de theorie van Scitovsky, niet ontkomen aan ethische beoordelingen. Scitovsky introduceert het idee van een *community indifference curve*⁹⁸⁵. Deze curve is onder bepaalde aannames⁹⁸⁶ gebaseerd op de substitueerbaarheid van goederen tussen verschillende leden van de samenleving.⁹⁸⁷ De bijzondere relevantie van de Scitovsky -curve is dat de invloed van externe effecten op de samenleving in beeld kan worden gebracht.⁹⁸⁸

Voor de ordening van de politieke economie is de constatering, dat

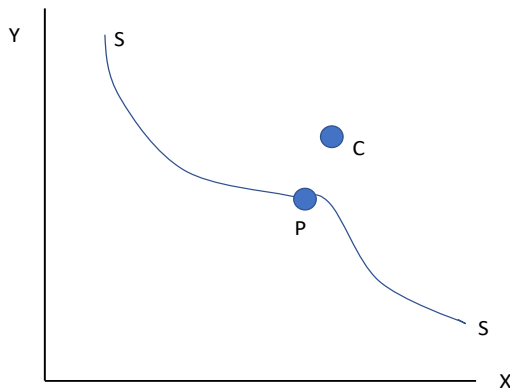
voeren dat de verliezers door de winnaars schadeloos kunnen worden gesteld...Het criterium van van Kaldor, Hicks en Scitovsky wordt meestal het *neo-paretiaanse criterium* genoemd.”

⁹⁸⁵ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, p. 45. Graaff zegt: “... What is the minimum amount of the remaining good which will suffice to place each man on his prescribed indifference curve? The answer will give us a point on the Scitovsky Community Indifference Curve corresponding to the prescribed set of individual curves. By varying the amounts of the other goods, and repeating the procedure, the complete Scitovsky- curve (or, strictly multidimensional surface) can in general be built up.”

⁹⁸⁶ Het uitgangspunt van de willekeurige selectie van de individuele indifferentie curves levert een beperking op die voor Bergson reden was om de theorie van Scitovsky te bekritisieren en verder door te ontwikkelen. Zie Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 48.

⁹⁸⁷ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 46. Graaff gebruikt de termen ‘substitution’, ‘substitutability’, ‘marginal social rate of substitution’ en ‘marginal social rate of indifference between two goods’ in de zelfde betekenis.

⁹⁸⁸ Ibidem, p. 46-47, (zie Fig. 4). Graaff stelt: “...If society is not on the Scitovsky -frontier...[a] mere reshuffling of goods may be sufficient. But if it is on the frontier, more Y is in general necessary. If external effects are absent, all of it will go to the man suffering the loss of X. If external effects exist, however, some may have to be



FIGUUR 12.1 Grafiek overgenomen uit Graaff *Theoretical Welfare Economics*, 46, Fig. 4.

De lijn S-S is de Scitovsky-curve of de Scitovsky-grens. Zolang er geen sprake is van externe effecten speelt deze curve geen rol. Een gewone herschikking van de goederen X en Y tussen personen volstaat dan. In dit geval is dit punt C, dat binnen de sociale productiegrens valt. Het nutsverlies van de ene persoon kan gecompenseerd worden uit de nutstoename van een andere persoon. Maar zodra er externe effecten optreden ontstaat er een wezenlijk andere situatie (punt P), waarbij er wel een extra compensatie nodig is om het welbevinden in een gemeenschap te optimaliseren.

een vorm van compensatie nodig is, als door externe effecten de *marginal private rate of substitution* verschilt van de *marginal social rate of substitution* uiterst relevant.

Scitovsky heeft oog voor de interdependenties en de gelaagdheid van de samenleving als geheel en de afzonderlijke individuen en huishoudens. Zijn welvaartstheoretische benadering gaat uit van een bijzondere dynamiek in de samenleving die zijn vertaling moet vinden in de ordening van de politieke economie. Het is een ordening die niet alleen kan zijn gebaseerd op de transacties en substituties tussen afzonderlijke elementen. Vanwege de noodzaak tot het sturen en bijsturen bij het optreden van externe effecten is er een bepaalde vorm van geordende eendracht nodig. Mijn veronderstelling is dat een dergelijke ordening een subsidiaire opbouw heeft. Enerzijds om het optreden van negatieve externe effecten te vermijden en te voorkomen. Anderzijds door vanuit een gezaghebbende sturing ervoor te zorgen dat er compensaties tussen de delen van een ordening⁹⁸⁹ mogelijk worden als externe effecten onvermijdelijk zijn.⁹⁹⁰

Een nadeel van het sociale welvaartsbegrip bij Scitovsky is volgens Graaff dat zijn *community indifference curve* is afgeleid van arbitrair gekozen individuele curves. Hij heeft wel oog voor de interactie tussen het geheel en de delen van de ordening, maar het is een geheel dat is afgeleid van de afzonderlijke delen. Het is een constructie op basis van losse elementen, niet vanuit een *Gesamtgefüge*. Het is daarom nog

given to (or taken away from) other men if they are to be kept on their prescribed indifference curves.”

⁹⁸⁹ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 48. Graaff wijst erop dat door de werking van een perfecte markt, gecorrigeerd door een passende *lump sum* en *ad valorem* belastingen, een samenleving op de Scitovsky-grens kan terecht komen. Graaff zegt: “The most ‘economic’ distribution of a given collection of good - in the sense that it would not be possible to attain the prescribed levels of individual wellbeing with less of any good”.

⁹⁹⁰ Ibidem, p. 47. Graaff wijst erop dat, als door externe effecten de particuliere en sociale indifferentie ratio's met elkaar divergeren, dit falen gecorrigeerd kan worden door fiscale maatregelen.

niet geschikt om de ordening van de politieke economie werkelijk te kunnen doorgronden.

Bergson: Sociale welvaartsfunctie in een dynamische ordening

Het nadeel van de Scitovsky-grens, dat de niveaus van het individueel welzijn worden verondersteld op basis van een arbitraire aanname, is problematisch omdat er talloze individuele indifferentiecurves mogelijk zijn. Daaruit kunnen evenzovele Scitovsky-grenslijnen getrokken worden.⁹⁹¹ Op grond van deze constatering heeft Abram Bergson⁹⁹² een volgende stap gezet in de ontwikkeling van een sociaal welvaartsbegrip.⁹⁹³ Scitovsky leverde een grensverleggend inzicht op de invloed van externe effecten, maar de interpretatie van de gemeenschapsvoorkeuren was gebaseerd op willekeur. Bergson is gaan voortbouwen op Scitovsky door zijn *community indifference curve* te transformeren⁹⁹⁴ op basis van meer reële sociale voorkeuren.⁹⁹⁵ Bij Scitovsky is in feite sprake van een traditioneel Paretiaans sociaal welvaartsconcept zolang er geen externe effecten optreden.⁹⁹⁶ Bij Bergson wordt op een meer

⁹⁹¹ Ibidem, 48: Graaff stelt: “The levels of individual well-being we prescribed in drawing up the Scitovsky frontier were chosen arbitrarily. If we choose another set of levels, we shall in general arrive at another frontier. There is no reason why it should not intersect the first. Proceeding in this way, we can obtain an infinity of Scitovsky frontiers, intersecting one another indefinitely often”.

⁹⁹² Abram Bergson, *A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics*. In *Quarterly Journal of Economics*, vol LII. (1938), 310-334.

⁹⁹³ Ibidem. Aangehaald door Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, p.49.

⁹⁹⁴ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 49. Graaff laat aan de hand van Fig.5 zien hoe transformatie plaats vindt. Allereerst wordt een aantal Scitovsky-curves getekend. Deze verzameling van convexe S-curves vormen een lijn door de punten te verbinden van de binnengrens van de convexe kromming. Deze lijn is de Bergson-grens. Dit is in feite een denkbeeldige, meerdimensionale samenvatting van de *community indifference curve* bij Scitovsky.

⁹⁹⁵ Ibidem, 49. Graaff stelt: “A social indifference curve of the Bergson frontier type shows the minimum amount of any good, given the amounts of the others, necessary to maintain a given level of W. It is thus a community indifference curve depicting social tastes... in the same way as a private depicts personal tastes.”

⁹⁹⁶ Ibidem, 50. Graaff licht toe hoe bij Scitovsky de curve zijn convexe vorm behoudt. Dit

ingrijpende manier afstand genomen van de gedachte dat het Pareti-aans welvaartsoptimum toepasbaar is voor het sociaal welvaartsbegrip. Bergson vindt dat het uitsluiten van externe effecten niet meer kan zijn dan een theoretische veronderstelling, die niet op de echte werkelijkheid betrekking heeft. Mensen reageren altijd op elkaar. Jaloezie en kwaadaardigheid bepalen mee het sociale gedrag. Pigou wees op de *error of pessimism*⁹⁹⁷. De sociale welvaartsfunctie hangt mede samen met hoe mensen op elkaar reageren.⁹⁹⁸ Externe effecten zijn niets bijzonders, zij horen gewoon bij het leven. In de Bergson-grens wordt dit verdisconteerd.⁹⁹⁹ Dat ligt anders als externe effecten een excessief karakter hebben.¹⁰⁰⁰

Het optreden van excessieve externe effecten verdient bijzondere aandacht. Terloops noemt Graaff de casus welke invloed het bezit van een atoombom kan hebben op het sociale welbevinden.¹⁰⁰¹ Hier treedt een paradox op. De normale situatie dat iedereen beter af zou zijn bij een ruimere toedeling van een goed gaat hier niet op. Juist het omgekeerde is hier aan de hand. Het sociale welbevinden is pas optimaal als helemaal niemand over het goed beschikt. In feite treden excessieve externe

is het gevolg van de aanname van de individuele vergelijkingen tussen consumenten in sets van slechts twee goederen. Bergson verlaat deze aanname door uit te gaan van een meerdimensionale vergelijking van sociale voorkeuren. De curve bij Bergson kan elke vorm aannemen, zelfs als er geen externe effecten zouden optreden.

⁹⁹⁷ Pigou, *The economics of welfare*, 843.

⁹⁹⁸ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 51. Graaff zegt: "But, in the general case where external effects exist, it is conceivable that the envy and malice engendered by having more of every good – or simply the mysterious movement of fashion the new age of plenty brings forth- will leave society worse off, or no better off, than before." Cf. Pigou, *The economics of welfare*, 691-2.

⁹⁹⁹ Zolang sprake is van gewone externe effecten lopen verschillende Bergson-grenzen ook min of meer parallel. Zij doorsnijden elkaar niet, zoals bij de Scitovsky-grenzen. Zie: Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, p. 51, Fig.7)

¹⁰⁰⁰ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, p. 52. Graaff zegt: "When external effects are excessive, however, Berson frontiers may intersect. Scitovski frontiers...can intersect whether or not external effects are excessive- whether or not they exist."

¹⁰⁰¹ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 51. Graaff stelt: "Given that everyone else has atom bombs, my welfare may increase when I obtain one for myself. But everybody may feel better off if all bombs are destroyed overnight."

effecten op als de sociale orde als geheel dreigt te worden verstoord of zelfs te worden vernietigd. De kwestie is welke middelen binnen een politiek economische ordening voorhanden zijn om excessieve externe effecten zodanig in te dammen dat een dergelijke bedreiging kan worden afgewend. Dit is een actueel en urgent vraagstuk als wij zien wat in de wereld nu gaande is. Het klimaatvraagstuk is een gevolg van excessieve externe effecten. Wij zien dat de leefbaarheid van de aarde en het behoud van de schepping niet los gezien kan worden van andere geopolitieke problemen, zoals de wedijver tussen de grootmachten, de toenemende sociale ongelijkheid en het migratievraagstuk. Excessieve externe effecten lokken weer andere effecten uit. Deze kettingreactie kan een ongekende dynamiek losmaken die niet meer door de normale dynamiek van de orde kan worden beheerst.

Het Bergsoniaanse welvaartsbegrip geeft een analysekader om een reguliere economische ordening te begrijpen in haar sociale en politieke samenhang. Op de bedreiging van de orde door excessieve externe effecten heeft het geen antwoord. De verdienste is evenwel dat de welvaartstheorie een vraag opwerpt waarop binnen de politieke economie een reflectie moet plaats vinden. De theorie van Bergson heeft zijn beperking, maar het is goed dat deze niet in vergetelheid raakt.

Keynes en de rol van de overheid in de ontwikkeling van brede welvaart

Het begrijpen van de samenhang in de politieke economie is met name noodzakelijk om de verdeling van verantwoordelijkheden tussen de overheid en de markt goed te kunnen regelen. Het is de verdienste van Keynes geweest om het taboe van de klassieke economie op overheidsinterventies te doorbreken. Juist door een geordende eendracht van politiek en economie kunnen de voorwaarden worden gecreëerd voor volledige werkgelegenheid. Keynes weerlegde de klassieke opvattingen, over de relatie tussen consumeren en investeren, die fundamenteel onjuist waren en de basis vormden voor een overheidsbeleid dat de armoede, door massale werkloosheid, alleen maar aanwakkerde, in plaats

van verminderde.¹⁰⁰² In het model van Keynes werden de voordelen van decentralisatie en de prikkels van ondernemerschap gecombineerd, met een bepaalde vorm van overheidssturing om de werkgelegenheid te stimuleren.¹⁰⁰³ Ook bij Keynes is er sprake van een vrijmarktconomie, waarbij individuele verschillen gerechtvaardigd zijn.¹⁰⁰⁴ Hij neemt afstand van autoritaire staatsvormen, die het probleem van de werkloosheid willen oplossen ten koste van efficiency en vrijheid.¹⁰⁰⁵ Keynes heeft de morele opdracht, die verbonden is aan een breed welvaartsbegrip, kunnen omzetten in een praktische theorie voor het overheidshandelen en daarmee substantieel bijgedragen aan de betekenis van de *Cambridge School of Economics*.

6 • DE RELEVANTIE VAN DE BREDE WELVAARTSTHEORIE VOOR DE GEORDENDE EENDRACHT IN DE POLITIEKE ECONOMIE

Met name door Pigou is de politieke economie in een breder sociaal kader geordend om een functioneel en moreel gefundeerd instrumentarium te ontwikkelen voor meer bestaanszekerheid van miljoenen mensen in een tijd van massale werkloosheid. In de brede welvaarts-theorie gaat het niet om de schoonheid van modellen en wiskundige formules, maar om de effectiviteit in het dagelijks leven van de *plain man*.

Redeneren vanuit bredere samenhang

Door de grondgedachte van Pigou, om de economie niet geïsoleerd

¹⁰⁰² John-Maynard Keynes, *The General Theory of Employment Interest and Money*. (London, Basingstoke: Macmillan Press, 1973), 43. Keynes zegt: "...much unnecessary perplexity can be avoided if we limit ourselves strictly to the two units, money and labour, when we are dealing with the economic system as a whole."

¹⁰⁰³ Ibidem, 378. Keynes zegt: "...of securing an approximation to full employment; though this need not exclude all manner of compromises and of devices by which public authority will co-operate with private initiative." Voorts zegt hij, 381.: "But if effective demand is adequate, average skill and average good fortune will be enough."

¹⁰⁰⁴ Ibidem, 379-80.

¹⁰⁰⁵ Ibidem, 381-2.

te benaderen, maar te bestuderen vanuit een breder maatschappelijk perspectief¹⁰⁰⁶, onderscheidt de *Cambridge School of Economics* zich van de klassieke economie en latere stromingen, die slechts op een theoretische basis de werkelijkheid beschreven. De noodzaak om kritisch te blijven op de maatschappelijke relevantie van theorieën over de politieke economie en niet te blijven hangen in eendimensionale abstracties is onverminderd actueel.¹⁰⁰⁷

Door rekening te houden met het optreden van externe effecten sluit de Cambridge School of Economics, beter dan voorgaande theorieën, aan bij de complexe gelaagdheid in de werkelijkheid van de politieke economie.

Ruimte voor morele reflectie

Een tweede onderscheidend kenmerk houdt hiermee verband. Pigou vond, net als de *Freiburger Schule* van Eucken *cum suis*¹⁰⁰⁸, dat de politieke economie zich moet richten op de praktische gevolgen voor mensen in het echte, dagelijks leven. Het theoretiseren van de economie is noodzakelijk voor dit echte leven. Theorievorming moet geen intellectuele gymnastiekcoëfening zijn, maar praktisch nut hebben, door het aanreiken van instrumenten voor een meer rechtvaardige samenleving. In de eerste helft van de twintigste eeuw was er sprake van een wereldwijde armoede, door massale werkloosheid. De wetenschap van de politieke economie heeft een ethische verantwoordelijkheid om de wereld te helpen beter te worden. Zij kan niet waarde vrij zijn.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁶ Dit sluit aan bij de opvatting van Eucken en de Freiburger Schule, die in het volgende hoofdstuk wordt besproken. In beide scholen staat de samenhang tussen economie, politiek en samenleving voorop.

¹⁰⁰⁷ Cf. Benedict Goderis, *Towards well-being and sustainability as anchors for Dutch budgetary policy*. In *Liber amicorum Sylvester Eijffinger*. (Tilburg University: 2020), 137. Goderis stelt: “While the road is beset with challenges around concepts and measurements, a more central role for well-being in developing public policy is possible and much needed”.

Cf. Eijffinger, *Het verval van de economie en de economie van het verval*, 49.

¹⁰⁰⁸ Zie hoofdstuk 13 over de ordoliberalen economie.

¹⁰⁰⁹ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 16, 18, 22, 67-68.

De transformatie van individuele naar gemeenschappelijke ordening

De oorspronkelijke Paretiaanse welvaartsfunctie is wellicht nog het best te typeren als een ‘platte’ ordening, een soort optelsom van individuele voorkeuren. Scitovsky heeft deze platte ordening proberen te overstijgen, maar het was Bergson die een meer reële sociale dimensie kon beschrijven. Het is een essentieel verschil om een sociale ordening te beschrijven als een reeks van individuen, of als een dynamisch geheel met een eigen dynamiek. Vanuit het klassieke individualistische welvaartsconcept er is geen reële sociale ordening te herleiden. Pas door de sociale welvaartsfunctie van Bergson werd het mogelijk de welvaartstheorie te relateren aan een samenleving die meer is dan de som der delen. In dit theoretisch kader is ruimte voor sociale verbanden en voor een sociale opdracht voor de publieke sector. Deze zijn nodig om de verbindingen tussen individuen of huishoudens te kunnen ondersteunen en voor het nemen van publiekrechtelijke maatregelen om externe effecten te compenseren of om andere redenen, zoals inkomenspolitiek. Het brede welvaartsbegrip sluit aan op het idee van een samenhangend *Ordnungsgefüge* bij Eucken dat wij in het volgende hoofdstuk zullen tegenkomen.¹⁰¹⁰ Afzonderlijke verschijnselen als investeringen, besparingen, welvaartsverdeling en de productie van collectieve goederen worden niet afzonderlijk beschouwd, maar vanuit een groter geheel.¹⁰¹¹

De invloed van externe effecten in de ordening van de politieke economie

Externe effecten treden zowel op aan de kant van de consumenten als de producenten.¹⁰¹² Aan de productiezijde spelen twee factoren een

Pigou, *The economics of welfare*, 5.

¹⁰¹⁰ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 2, 221, 223, 234, 238.

¹⁰¹¹ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 165.

¹⁰¹² Ibidem, 43. Graaff zegt: “External effects exist in consumption whenever the shape or position of a man’s indifference curves depends on the consumption of other men.”

rol: de aard van het productieproces en de schaalomvang.¹⁰¹³ Externe effecten zijn doorgaans van tijdelijke aard, maar kunnen ook langdurig zijn, zoals bij effecten op het milieu.¹⁰¹⁴ Externe effecten ontstaan door de invloed van het ene huishouden op een of meer andere. Hoe meer elementen binnen een ordening worden getroffen, hoe groter de reikwijdte van het effect. Ook de impact van het effect bepaalt de weerslag op de ordening.¹⁰¹⁵ Een derde factor is de tijdsfactor. Een effect kan kortstondig zijn of een langdurige doorwerking hebben. Zo'n doorwerking kan in de tijd afnemen of juist toenemen. Er bestaan niet alleen negatieve, schadelijke externe effecten, maar ook positieve. Deze treden bijvoorbeeld op bij een gratis publieksevenement. Goederen met een collectief karakter hebben als kenmerk dat mensen niet van consumptie kunnen worden uitgesloten.¹⁰¹⁶ Zij hebben geen prijs en nodigen uit tot *freerider* gedrag.¹⁰¹⁷ Het gevolg van het ontbreken van een prijsmechanisme is dat een goed niet door de markt zal worden geleverd. De afzonderlijke elementen in een ordening zijn niet in staat zonder gezaghebbende sturing te functioneren.¹⁰¹⁸ Dat behelst dat er binnen een economische ordening een politieke structuur moet zijn,

¹⁰¹³ Ibidem, 18: Graaff stelt: "External effects ...are present whenever a firm's production function depends in some way on the amounts of the inputs or outputs of another firm... depends in any way on the character or scale of operations of any other firm in the economy."

¹⁰¹⁴ Ibidem, 18-19. Graaff zegt: "...apart from such classic examples as, smoke nuisance', the most marked effects seem to be those operating through time." Het feit dat de auteur hier slechts rookoverlast aanduidt als een klassiek voorbeeld, moet gezien worden in de context van de jaren vijftig.

Ibidem, 43-44. Graaff wijst erop dat uiteraard niet alle effecten in de tijd per definitie extern zijn.

¹⁰¹⁵ De impact kan bijvoorbeeld variëren van hinderlijk, storend, gevaarlijk tot levensbedreigend.

¹⁰¹⁶ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 66. Cf. 138-9.

¹⁰¹⁷ Cf. Van den Doel, *Demokratie en welvaartstheorie*, p. 51-72.

¹⁰¹⁸ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 66. Graaff wijst erop dat het bereiken van het algemene optimum - en dus de welfare grens- plaats vindt als de marginale equivalenties kloppen en er geen excessen zijn. Dat werkt zo voor gewone goederen en het reguliere marktmechanisme. Bij collectieve goederen moet het optimum worden bereikt via de stembus in plaats van de markt.

om processen aan te sturen die voorzien in de behoefte aan collectieve goederen en die corrigerend kan werken bij het optreden van externe effecten. Deze sturing zal gebaseerd moeten zijn op feiten en betrouwbare inschattingen, maar ook op waardeoordelen op basis van ethische reflecties.¹⁰¹⁹

De ordening van de tijd en het belang van toekomstige generaties

In de politieke economie speelt de tijdfactor een belangrijke en complexe rol.¹⁰²⁰ Analyses worden steeds gebaseerd op de aanname van een bepaalde tijdshorizon.¹⁰²¹ Bij die aanname wordt vaak verondersteld dat er geen onzekerheden optreden. In de welvaartstheorie is het onvermijdelijk om bepaalde uitgangspunten te fixeren, maar men dient zich bewust te zijn dat op een paternalistische wijze waardeoordelen kunnen worden opgelegd die de welvaart van toekomstige generaties bepalen.¹⁰²² Vanuit de kritische welvaartstheorie wordt gewezen op de overwaardering van de sociale welvaart van de bestaande generatie. De tijdgenoten in een specifiek tijdvak bepalen op grond van hun voorkeur de sociale welvaartsfunctie van nog ongebooren generaties.¹⁰²³ Er moet een ordening van de tijd zijn, waarin het welbevinden van toekomstige generaties een plaats krijgt toebedeeld. De betekenis van de tijd in de algehele ordening van de politieke economie is dus belangrijk. Ook op

¹⁰¹⁹ Ibidem, 70. Graaff zegt: "But the point on the welfare frontier which is 'the best' clearly depends on the particular *W* selected. It is a matter of ethics, not of competition".

Ibidem, 167. Graaff stelt: "Now broadly speaking, widely accepted premisses are of two kinds: factual and ethical."

¹⁰²⁰ Ibidem, 43. Graaff spreekt van een: "...mysterious complex of effects which operates through time."

¹⁰²¹ Ibidem, 93.

¹⁰²² Ibidem, 93, 96.

¹⁰²³ Ibidem, 9. Graaff stelt: "The further ahead we look, the more insignificant becomes the place of our contemporaries in relation to that of the never-ending succession of future generations".

dit punt is er verwantschap met de ordo-economie en haar kritiek op de klassieke politieke economie en haar opvolgers.¹⁰²⁴

De ordening van de tijd is onmisbaar om de politiek economische orde in haar essentie te doorgronden. De rol van het politiek bestuur is niet alleen van belang om collectieve goederen in het hier en nu te distribueren en externe effecten te compenseren voor generatiegenoten. Zonder het politiek bestuur zullen er geen initiatieven zijn om te investeren in het nut voor komende generaties en zullen externe effecten afgewenteld worden op toekomstige generaties. Dat politiek bestuur zal een paternalistisch¹⁰²⁵ verantwoordelijkheidsbesef moeten hebben dat uitstijgt boven de preferenties van de huidige tijdgenoten.

Externe effecten en subsidiariteit

Vanuit een oogpunt van subsidiariteit kan misschien in eerste instantie gedacht worden dat elk huishouden zijn eigen afweging moet maken om te sparen en te investeren. Maar als dit investeringen zijn met een collectief nut zal er een vorm van sturing moeten zijn. Investeringsvragen voor de toekomst vragen om een simultaan optreden¹⁰²⁶ Afzonderlijke huishoudens zijn niet in staat om te anticiperen op de behoeften van toekomstige generaties. De inschattingen van het belang voor toekomstige generaties zijn gebaseerd op politieke waardeoordelen. Op basis daarvan kan een investeringspatroon worden bepaald en kunnen besparingen ingepland worden die in het heden noodzakelijk zijn.¹⁰²⁷ Door externe effecten wordt het sociale welvaarts optimum verstoord, waar-

¹⁰²⁴ Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 4, 9-10, 16, 18, 233.

¹⁰²⁵ Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 98, 103, 105.

¹⁰²⁶ Ibidem, 105. Graaff zegt: "This is a far cry from letting each household make its own decisions. Moreover, the difficulties on the consumption and investment sides must be met simultaneously. It is no use letting the state decide how much to save if it does not know what the pattern of investment, and therefore the real value of its savings, is to be."

¹⁰²⁷ Ibidem, 105. Graaff stelt: "These are not decisions which households, acting separately, are equipped to make. Households must act collectively -if they are to act at all. And, in the absence of unanimity, the decisions they make must be imposed on those who disagree with them. Politics- or paternalism - is involved".

door huishoudens, in de gelaagdheid en de reikwijdte van de verstoring, niet krijgen wat hen toekomt, of juist meer krijgen dan hen toekomt. Bij negatieve effecten vindt er afwenteling van kosten plaats. Bij positieve effecten kunnen mensen profiteren zonder evenredig bij te dragen in de kosten. Het optreden van externe effecten vraagt om een gezaghebbende instantie die benadeelde huishoudens kan compenseren of parasiterende huishoudens kan belasten. Het gaat hier in wezen om de kerntaak van de politiek: het corrigeren van externe effecten. De staat geeft kaders voor compensatie aan de huishoudens die bloot staan aan negatieve externe effecten en belast de huishoudens die ‘gratis’ gebruik willen maken van goederen met een collectief karakter.¹⁰²⁸ Het achterwege blijven van een publiek en simultaan corrigeren van externe effecten zal vroeg of laat leiden tot verstoringen binnen de politieke economie, maar uiteindelijk ook van de sociale vrede die noodzakelijk is voor het functioneren van de politieke economie. Dat geldt zeker voor effecten met doorwerking over een lange termijn, met een groot bereik of een sterke impact. Een actueel voorbeeld daarvan is het effect van de CO₂-uitstoot op het klimaat. Externe effecten kunnen de orde van de samenleving als geheel verstoren. Om hiertegen een effectief beleid te voeren is het noodzakelijk om ze te benaderen vanuit de orde van het geheel. Dit leidt tot de vraag welke kenmerken de geordende eendracht heeft in een duurzaam stabiele politieke economie. In het volgende hoofdstuk wordt besproken welk antwoord de Freiburger *Schule* heeft op dit vraagstuk.

7 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De brede welvaartstheorie ziet de politieke economie als een interdependent geheel. De samenleving is meer dan de optelsom van individuen. Sociale welvaart kan niet uitsluitend tot stand komen door de werking van het prijsmechanisme in vrije markten. In een breed welvaartsbegrip

¹⁰²⁸ Over het gebruik van belastingen als correctief instrument, zie Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 22, 48, 66. Over het gebruik van subsidies als compenserend of beschermend instrument, zie *ibidem*, 24, 137, 150.

wordt rekening gehouden met externe effecten en de beschikbaarheid van collectieve goederen, die nodig zijn voor het functioneren van de samenleving als geheel. De nadruk ligt niet op de schoonheid van de theorie, maar op de ethische verantwoordelijkheid en de toepasbaarheid voor de verbetering van het perspectief van gewone mensen in het leven van alledag.

De *Cambridge School of Economics* heeft door dit gezamenlijke perspectief een bepaalde verwantschap met de *Freiburger Schule*.

De Ordo-economie en de Relevantie van een Samenhangend Perspectief vanuit de Menselijke Werkelijkheid

IN dit hoofdstuk wordt besproken hoe het denken van de Duitse ordo-econoom Walther Eucken van betekenis is voor de geordende eendracht in de politieke economie. Er wordt ingegaan op de fundamentele kritiek van Eucken op de klassieke en neoklassieke economie. Die kritiek heeft een kentheoretische basis. Eucken verwerpt de eenzijdigheden in het benaderen van de werkelijkheid. Zowel een axiomatische benadering, op basis van gefixeerde vooronderstellingen, als ook een empiristische benadering, die blijft hangen in onsamenhangende feitelijke waarnemingen. De methode die Eucken voorstaat is een *denkende Durchdringung* in de ordening van de politiek economische werkelijkheid. De methode van onderzoek naar de orde moet zelf ook een bepaalde ordening hebben. Bij Eucken is voor het ontdekken van de orde een onderzoeksproces nodig dat geordend is als een wisselwerking tussen waarnemen en beschouwen.¹⁰²⁹

I • EUCKEN EN DE FREIBURGER SCHULE¹⁰³⁰

Alvorens in te gaan op het bespreken van het hoofdwerk van Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*¹⁰³¹, over de grondbeginselen

¹⁰²⁹ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 24-26, 238-9.

Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 557. Er is een vergelijking mogelijk met wat Bouton de 'ordre de connaissance' noemt.

¹⁰³⁰ Kompetenzzentrum für Ordnungsökonomik, *Walter Eucken und die Freiburger Ordoliberalen Schule*. (Freiburg: Walter Eucken Institut, 2021).

¹⁰³¹ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*.

van de politieke economie, beschrijf ik de achtergrond van deze economie, die een wezenlijke bijdrage heeft geleverd aan de opbouw van de naoorlogse economie en de constitutionele ordening van de Bondsrepubliek Duitsland.¹⁰³² Walter Eucken (1891–1950) heeft als wetenschapper met een universele achtergrond belangwekkende inzichten gegeven in de voorwaarden waaronder de politieke economie kan functioneren in een democratische rechtsstaat. Hij stond aan de basis van de *Freiburger Schule* die grote invloed had op de ontwikkeling van de *Soziale Marktwirtschaft*.

Naast Eucken speelde ook Franz Böhm (1895–1977) een belangrijke rol in de *Freiburger Schule*. In 1940 werd zijn leeropdracht aan de universiteit van Jena ingetrokken na kritiek op het naziregime vanwege de behandeling van joodse medeburgers. Na 1945 was hij verbonden aan de universiteit van Freiburg en Frankfurt. Hij speelde een voorname rol in de Duitse politiek, met name op het gebied van antikartelwetgeving.¹⁰³³

Walther Eucken heeft uit eigen ervaring kunnen beleven wat de invloed is van de politiek op de economie en omgekeerd. Wat hem intrigeerde was dat een ongeconditioneerde en ongecontroleerde economie leidde tot machtsconcentraties, die vergaande gevolgen hadden voor het dagelijks leven van gewone mensen. Hij zag de zwakheden in het politiek bestel van de *Weimarer Republik* om de economie in goede banen te leiden, alsook de gevaarlijke samenballing van economische en politieke macht in het Derde Rijk. Al in 1939 verscheen de eerste druk van *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. Voor Eucken hangt een

¹⁰³² Het is opmerkelijk dat Walter Eucken met zijn invloed op de ontwikkeling van de Duitse economie nauwelijks aandacht krijgt in het overigens zeer uitgebreide standaardwerk van Schumpeter.

Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 907. Verwijzing naar Walter Eucken, *Kapitaltheoretische Untersuchungen*. (Jena: Gustav Fischer, 1935) 1154.

¹⁰³³ Franz Böhm, *Der Wettbewerb als Instrument staatlicher Wirtschaftslenkung*. In *Der Wettbewerb als mittel*. Hg Günter Schmolders. (Berlin: Duncker & Humblot, 1942).

Kompetenzzentrum für Ordnungsökonomik. *Franz Böhm*. (Freiburg: Institut Walther Eucken, 2022).

sociale economie direct samen met begrippen van vrije mededinging en de vrijheid van de democratische rechtsstaat. Eucken is een voorstander van vrije economische concurrentie, maar die moet plaats hebben binnen een aantal voorwaarden. Hij verzet zich tegen kartelvorming, maar ook tegen een dirigistische politiek van de staat. De politieke economie moet zich voegen naar een constitutionele ordening. Voor die ordening gebruikt hij de term *ordo* als een filosofisch begrip. De *ordo* is het constituerend filosofische principe om een politieke economie te beschermen van de grilligheden van de onzichtbare hand van een niet gereguleerde vrije markt, maar ook tegen het willekeurig ingrijpen van de staat in het economisch en sociaal leven. Het gaat om een effectieve en menswaardige ordening van de economie, de samenleving en de rechtsstaat.¹⁰³⁴

Eucken wordt vaak aangeduid met de term *ordoliberal*. Hij was beslist geen klassieke liberaal van het *laissez faire*. Zijn kritiek op de klassieke liberalen was dat hun begrip van vrijheid tegenstrijdig was, omdat het per definitie tot kartelvorming en de onvrijheid van velen leidt.

In het vorige hoofdstuk is reeds gewezen op enkele overeenkomsten tussen de *Cambridge School of Economics* en de *Freiburger Schule*. De belangrijkste overeenkomst is het benaderen van de economie vanuit een politiek en sociaal geheel. Het gaat om de samenhangen en de problemen van mensen in de praktijk van alle dag. Het is opmerkelijk dat de *Freiburger Schule* buiten Duitsland weinig weerklank kreeg, met name niet in de Angelsaksische wereld.

¹⁰³⁴ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 240.

Viktor J. Vanberg, *The Freiburg School: Walter Eucken and Ordoliberalism*. Working Paper. (Freiburg im Breisgau: Institut für Allgemeine Wirtschaftsforschung, 2004), 7.

Lars P. Feld, *Soziale Marktwirtschaft, Ordnungsökonomik und Freiburgerschule*. In Christlich Demokratische Union: Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. (München: Siedler, 2020), 141.

Wat is de ordo-economie

Het begrip ordo-economie en de *Freiburger Schule* zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het ontstaan van de ordo-economie hangt samen met de geschiedenis van Duitsland in de eerste helft van de twintigste eeuw. De *Freiburger Schule* was een reactie op het klassieke liberalisme van de negentiende eeuw, maar ook op de chaos in het Duitsland van na de eerste wereldoorlog. Eucken en zijn geestverwanten in de *Freiburger Schule* zagen de noodzaak om de verhoudingen tussen de politiek en de economie fundamenteel anders te ordenen. Er moest een betrouwbaar, constitutioneel kader komen. De staat moest niet ad hoc ingrijpen in de economische processen. De overheid moest de spelregels voor de markt zodanig formuleren en handhaven, dat voor alle deelnemers duidelijk is hoe het spel gespeeld moet worden en hoe het spel voor iedereen aantrekkelijk kan blijven. Juist omdat er verscheidenheid en tegenstrijdigheid tussen afzonderlijke belangen is, hebben alle deelnemers ook een gemeenschappelijk belang. Dat is dat er spelregels moeten zijn, die het welzijn van iedereen ten goede komen. De staat heeft twee verantwoordelijkheden. Op de eerste plaats de constitutionele ordening, het opstellen van de spelregels en het aangeven waartoe deze dienen. Op de tweede plaats moet de staat erop toe zien dat het spel ook volgens de regels gespeeld wordt. De staat moet niet als speler in het veld staan, maar als scheidsrechter, die de onafhankelijk opgestelde regels handhaaft.¹⁰³⁵

De ordo-economie is de wetenschappelijke basis voor de *Soziale Marktwirtschaft*. Zij droeg in belangrijke mate bij aan het *Wirtschaftswunder*, in de tijd van de wederopbouw in de Bondsrepubliek. Het concept van de sociale markteconomie is ook belangrijk geweest bij de ontwikkeling van de Europese Unie.¹⁰³⁶

In de Angelsaksische wereld wordt min of meer kritisch naar de

¹⁰³⁵ Feld, *Soziale Marktwirtschaft, Ordnungsökonomik und Freiburgerschule*, 142-43.

¹⁰³⁶ Michael Gehler, *Die CDU, Europa und die europäische Einigung: Motor der Multifunktionalität im Mehrebenensystem*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. (München: Siedler, 2020), 183-299.

ordo-economie gekeken, als een achterhaald concept.¹⁰³⁷ Nieuwe generaties kunnen zelf de actualiteit van de ordo-economie vaststellen door de essentie van de boodschap van Eucken, die naar mijn bevinding tijdloos is, te laten doordringen. In 1939 wees Eucken op de uitdagingen van de complexe arbeidsdeling in een geglobaliseerde wereld waar dagelijks de meeste huishoudens te kampen hebben met schaarste en bedreiging in hun bestaan. Die complexiteit in de gelaagdheid van de echte economie, in het leven van alle dag, vraagt voortdurend om een denkende Gestaltung der Ordnung, die ondersteunend is om concrete problemen op te lossen. Ideologische discussies en doctrines helpen daarbij niet.¹⁰³⁸

Relatie met het klassieke ordobegrip

Eucken baseert zijn theorie over de politieke economie op een filosofisch concept van de *ordo*. Net als Augustinus ontleent Eucken zijn *Ordo Gedanke* mede aan de antieke denkbeelden.¹⁰³⁹ Eucken noemt twee vormen van ordening. De *gegebene Ordnungen* zijn de feitelijke ordeningsvormen, die wij aantreffen in de wereld om ons heen. Dit zijn de positieve ordeningen. Deze contrasteren met de *Wesensordnung* of *Naturordnung*. De absurditeit van de concrete toestanden in de wereld en de falende functionaliteit en de ongerechtigheid van de positieve ordeningen in de wereld leiden tot een zoektocht. Het is in de woorden van Eucken het op weg zijn naar: “Die Ordnung ...welche – anders als die gegebenen Ordnungen – der Vernunft oder der Natur des Menschen und der Dinge entspricht.”¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁷ Feld, *Soziale Marktwirtschaft, Ordnungsökonomik und Freiburger Schule*, 137-8. Feld wijst erop dat de kritiek op het monetair beleid van de ordo-economen niet terecht is en dat er juist sprake is van een hernieuwde belangstelling.

¹⁰³⁸ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 240-41.

¹⁰³⁹ Ibidem, p. 239: Eucken zegt: “Ordnung hat aber noch einen anderen Sinn: als Ordnung, die dem Wesen des Menschen und der Sache entspricht, d.h. Ordnung, in der Maß und Gleichgewicht bestehen. Schon die antike Philosophie vollzog diese Fassung des Ordnungsbegriffes. Sie suchte in der Mannigfaltigkeit der Dinge den architektonischen Gestaltungsplan der Welt.”

¹⁰⁴⁰ Ibidem, 239. Het is bijzonder dat Eucken in deze context en verwijzing maakt naar

Eucken verwijst naar Augustinus, maar hij plaatst zijn ordododenken in een seculier kader. Bij Eucken staat de menselijke maat in de concrete wereld voorop.¹⁰⁴¹ Eucken staat, net als de kerkvader, ver van een kosmologisch wereldbeeld, waarin de mens een speelbal is van een noodlot dat in de sterren geschreven staat. Het feit dat Eucken spreekt van een *Wesensordnung*, een *ordre naturel* als contrast tot de *ordre positive* van de chaotische werkelijkheid, betekent dat hij op zoek is naar een bepaalde waarheid en samenhang. Zijn verhandeling gaat over de zoektocht naar het wezen van de politieke economie. Het *Ordnungsgefüge* zoekt hij in de dialectische verhouding tussen de echte, concrete werkelijkheid waarin mensen bestaan en de moeilijk te ontdekken samenhang die deze werkelijkheid tot een zinvol, wezenlijk geheel maken.

Eucken redeneert binnen het seculier kader van een aardse politieke economie, maar hij wil binnen dat kader de *gegebenen Ordnungen* kunnen overstijgen, omdat zij tot absurditeit, disfunctioneren en onrecht leiden. Hoewel de passage, waarin verwezen wordt naar Augustinus, geen betrekking heeft op een theologische argumentatie, blijkt dat Eucken hier wel oog voor heeft. Wij moeten volgens Eucken rekening houden met de *imponderabilia*, die het economisch leven van de volken meebepalen, waartoe ook de invloed van de godsdienst en het religieus-geestelijk leven gerekend moeten worden.¹⁰⁴²

2 • DE SAMENHANG VINDEN IN DE DAGELIJKSE WERKELIJKHEID

De centrale probleemstelling van de *Freiburger Schule* is de vraag hoe de complexe sturing van de politieke economie plaats kan vinden als

Augustinus: “Während einer solchen Notlage entwickelte in der Wende vom 4. 5. Jahrhundert Augustin diesen Gedanken....”. Hieruit kan niet de conclusie worden verbonden dat Eucken schatplichtig is aan de kerkvader. Opmerkelijk is wel op p. 221 het gebruik van de term *civitate Dei*.

¹⁰⁴¹ Ibidem, 205-17. Eucken behandelt de relatie tussen de mens in al zijn verscheidenheid en het proces van de economie.

¹⁰⁴² Ibidem, 220.

Cf. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 264-5. Schumpeter wijst op de invloed van religie op de klassieke economen, ook als zij zich juist afkeerden tegen metafysische elementen van de godsdienst.

wij de samenhang tussen de economische verschijnselen niet kunnen overzien. De arbeidsverdeling voor de verzorging van alle mensen met goederen is afhankelijk van een groot aantal factoren, die onderling nauw met elkaar samenhangen. De samenhang tussen alle factoren is bepalend voor de existentie van ieder mens.¹⁰⁴³ Een verstoring van de samenhang is een bedreiging van de bestaanszekerheid van mensen en de maatschappelijke stabiliteit. Economische processen en de politieke ordening hangen nauw met elkaar samen.¹⁰⁴⁴

Het dagelijks leven in de geschiedenis

Er is een tegenstrijdigheid binnen het uitgangspunt dat wij de economie alleen kunnen begrijpen vanuit de concrete ervaringen in de *wirtschaftliche Alltag*, maar dat deze zelf ook onderdeel van de geschiedenis is.¹⁰⁴⁵ Om de economie te kunnen doorgronden op basis van de concrete werkelijkheid is het nodig naar de realiteit te kijken van de mensen in voorgaande generaties. Met andere woorden: de wetenschapper kan niet volstaan met het waarnemen van de concrete economische werkelijkheid in het huidige hier-en-nu, maar moet ook bestuderen hoe de economie functioneert in een historisch perspectief. Het object van de economische wetenschap is niet alleen de economie in het hier-en-nu maar ook in het daar-en-toen.¹⁰⁴⁶

De complexiteit tussen het afzonderlijke en het algemene

De ingewikkeldheid van de economische wetenschap wordt niet al-

¹⁰⁴³ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, p. 2

¹⁰⁴⁴ Ibidem, 186.

¹⁰⁴⁵ Ibidem, 15-17.

Cf. *Confessiones*, 11, 37. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 258.

Cf. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 496.

¹⁰⁴⁶ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 18. Eucken zegt: "... Danach müßte es so behandelt werden, wie es die Historiker andere historische Probleme auch behandelt haben: In Anschauung der jeweiligen gesamtgeschichtlichen Lage. Nicht als losgelöst von der geschichtlichen Umgebung, sondern als Teilhergang gesamtgeschichtlichen Seins und Werdens."

leen veroorzaakt door de complexe ordening van schijnbaar onsamenvangende verschijnselen in de tijd, maar ook door de vraag hoe deze *individueel*-historische manifestaties zich verhouden tot de *algemeen*-theoretische aspecten van de *Gesamtzusammenhang*.¹⁰⁴⁷ Het geheel van economische betrekkingen binnen de politiek economische ordening vormt een netwerk dat op een labyrint lijkt, waarin elk overzicht verloren raakt.¹⁰⁴⁸ Uit dit labyrint moet een uitweg worden gevonden. De klassieke historische school helpt ons hier niet verder, omdat de gebruikelijke historische modellen hebben gefaald. Wij kunnen denkkracht mobiliseren door systematisch tot een algemene vraagstelling te komen, met gebruikmaking van voorwetenschappelijke inzichten van de mens uit de praktijk, die evenwel nog onvoldoende samenhangend en systematisch zijn geanalyseerd. Het vraagstuk van de *Gesamtzusammenhang* vraagt om een benadering vanuit een bredere algemene probleemstelling, die als vertrekpunt kan dienen voor een theoretische probleemstelling. Daar moet vanaf het allereerste begin van het onderzoeksproces mee worden begonnen.¹⁰⁴⁹

De kern van het probleem is hoe de wetenschap de werkelijkheid kan duiden op basis van voorwetenschappelijke ervaringen uit de dagelijkse praktijk, maar tegelijk gebaseerd moet zijn op een samenhangende theorie. De reële werkelijkheid is een *Ineinander*, en geen *Chaos von Einzelheiten*. Om in het labyrint van de *Chaos von Einzelheiten* de uitweg te vinden moeten wij kunnen begrijpen hoe het labyrint in elkaar zit. Dat is een lastige zoektocht.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁷ Ibidem, 18. Eucken zegt: “Dieses Ganze in seinen Zusammenhängen zu erkennen, ist aber der unmittelbaren Anschauung der heutigen Wirklichkeit nicht möglich. Von welcher Seite man auch immer auf das erste Hauptproblem stößt – stets versagt die einfache Anschauung des konkreten geschichtlichen Tatbestandes.”

¹⁰⁴⁸ Ibidem, 18-19. Eucken zegt: “In jeder wirklichen Wirtschaft sind so viele Potenzen gleichzeitig wirksam, daß die Wirklichkeit einer Potenz nicht einfach erkannt werden kann”.

¹⁰⁴⁹ Ibidem, 20. Eucken stelt: “Und zwar ist dies von *vornherein* nötig. Die theoretische Fragestellung steht nicht am Ende der Wissenschaft, und die theoretischen Sätze, die wir suchen müssen, sollen nicht die Quintessenz der Erfahrung darstellen”.

¹⁰⁵⁰ Ibidem, 23. Eucken zegt: “Der Nationalökonom gleicht einem Wanderer, der zu

De ordo is het uitstijgen boven het labyrinth

De vraag komt op of het begrip *ordo* behulpzaam kan zijn om in alle wirwar de weg te vinden. Er is een vergelijking mogelijk tussen de economie en de natuurwetenschappen. In tegenstelling tot de natuurwetenschap, die de wetten van de natuur volgt, kent de wereld van de economie niet een *invariante* gemeenschappelijke stijl van natuurlijke aard.¹⁰⁵¹ Er was en er is één ordening in de natuur. Maar er zijn wisselende economische ordeningen mogelijk, in een onafzienbare verscheidenheid. Het onderzoeken van de historische werkelijkheid vraagt om invoelingsvermogen, juist ook met betrekking tot context van het individuele leven. Het gaat om beschouwing, intuïtie en synthese. De algemeen theoretische invalshoek vraagt om rationeel denken, analyse en het hanteren van denkmodellen.

3 • KRITIEK FREIBURGER SCHULE OP DE KLASSIEKE EN NEOKLASSIEKE POLITIEKE ECONOMIE

De klassieke politieke economie, die met name in de achttiende eeuw in Europa tot ontwikkeling kwam, riep in de loop van de negentiende eeuw tegenreacties op. De klassieke economie pretendeerde een ordening op basis van een soort natuurwetten die enkel was afgeleid van afzonderlijke verschijnselen. Er was geen onderbouwde verklaring vanuit een samenhangende ordening. De reactie op de klassieke politieke economie kwam in de vorm van nieuwe impulsen. De *Freiburger Schule* heeft vanuit het ordoddenken niet alleen kritiek op de klassieke politieke economie van de achttiende eeuw, maar ook op de benaderingen binnen de neoklassieke richtingen van de negentiende eeuw en de doorwerking daarvan in de twintigste eeuw.¹⁰⁵² Deze is zeker zo fun-

einer Reise aufbricht und der sich auf eine bedeutende Erweiterung seines Horizontes verspricht, der aber schon nach ersten Schritten in ein Gestrüpp hineingerät, das unüberwindbar erscheint”.

¹⁰⁵¹ Ibidem, 23: Eucken zegt: “Ein invarianter Gesamtstil der Art, wie ihn die Natur besitzt, findet sich in der Welt der Wirtschaft nicht”.

¹⁰⁵² Zie hoofdstuk 11 over klassieke economie.

damenteel als die van Pigou.¹⁰⁵³ Door het specifieke, afzonderlijke als basis van de orde als geheel te nemen, kan een geforceerde weergave van de complexe werkelijkheid nooit de reële ordening van de politieke economie beschrijven. In wezen komt een soortgelijke krampachtigheid terug in de pogingen tot vernieuwing door de neoklassieke stromingen. Door eenzijdige vraagstellingen bij het begin van de theorievorming treden vervormingen op in de weergave van de echte samenhangen in de werkelijkheid. In het zoekproces ontbreekt het dialectisch aftasten van het *Fragend Vorgehen*.¹⁰⁵⁴

Kritiek op het absolutisme van één positieve ordening

De kennis van de klassieke economen was hoofdzakelijk theoretisch en niet gebaseerd op inzichten over de samenhangen in de diversiteit van de werkelijkheid van de politieke economie. Omdat zij onvoldoende oog hadden voor de verscheidenheid in de ordeningen vervielen de klassieke economen tot absolutisme om voor allerlei problemen geforceerd een oplossing aan te dragen.¹⁰⁵⁵ De klassieke politieke economie was een kind van haar tijd, de Verlichting. De Verlichting in de zeventiende en achttiende eeuw was niet onbekend met de geschiedenis van de mensheid. De politieke economen uit die periode hadden een primaire focus op de afzonderlijke mens of op een afzonderlijk volk. Er is kritiek dat zij het niet lieten bij conclusies over afzonderlijke verschijnselen. De klassieke politieke economie wilde op zoek naar een allesomvattende samenhang. De verklaring van die samenhang leidde zij niet af uit een samenhang van de afzonderlijke feiten, maar juist volkomen los daarvan. Zij maakten in één sprong de stap van het specifiek afzonderlijke naar het samenhangende geheel.¹⁰⁵⁶ Smith herleidde binnen de grote verscheidenheid van positieve ordeningen op basis van één enkele verschijningsvorm een natuurlijke ordening die de algemeen geldige

¹⁰⁵³ Pigou, *The economics of welfare*, 451.

Zie ook hoofdstuk 12 over brede welvaartseconomie.

¹⁰⁵⁴ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 35.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, 166, 232.

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, 24.

economische wetten bepaalt voor de structuur van de economie. Die ene natuurlijke ordening van de klassieke politieke economie was de vrije mededinging.¹⁰⁵⁷ Door het verabsoluteren van deze specifieke ordeningsvorm is de politieke economie met oogkleppen gaan werken. Er werd geen rekening mee gehouden dat een situatie van volkomen vrije mededinging een uitzonderlijk verschijnsel is. Ook bij een ordening op basis van concurrentieverhoudingen kunnen vormen van monopolievorming een rol spelen.¹⁰⁵⁸

Het falen van de neoklassieken

In de negentiende eeuw ontstond naar aanleiding van deze eenzijdigheid behoefte aan een nieuwe oriëntatie op de politieke economie.¹⁰⁵⁹ De neoklassieke reactie als kritiek op de klassieke economie kende verschillende stromingen: de richtingen van de begripstheoretici en wiskundige economische modellenbouwers, en de historische scholen. Net als de economen van de *Cambridge School of Economics* had ook de grondlegger van de *Freiburger Schule* fundamentele kritiek op de theoretische en historische methodes van de neoklassieke richtingen. Het bezwaar tegen de historische methoden was dat zij een *Abbild* zochten van de historische werkelijkheid, een soort schilderij als basis voor een aanschouwelijke theorie. De theorie verlangt dan van de werkelijkheid dat zij zich aan haar aanpast, in plaats van omgekeerd.¹⁰⁶⁰ Eucken staat kritisch tegenover de op dwarsdoorsneden gefundeerde theorieën, die pretenderen de samenhangende ordening van de politieke economie te kunnen doorgronden.¹⁰⁶¹ Zeer kritisch is hij over de axiomatische stroming van de *Begriffsnationalökonomie*, die volgens

¹⁰⁵⁷ Ibidem, 25-26. Eucken zegt: “Ihre analytische Kraft wandte sich im Wesentlichen auf einen Fall, der als der natürliche angesehen wurde: die Ordnung der vollständigen Konkurrenz auf allen Märkten”.

¹⁰⁵⁸ Zie hoofdstuk 11 over klassieke economie.

¹⁰⁵⁹ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 26.

¹⁰⁶⁰ Ibidem, 40.

¹⁰⁶¹ Ibidem, 38, 40, 41, 43, 58.

hem volledig aan de echte werkelijkheid voorbijgaat.¹⁰⁶² De behoefte aan deductieve denkprocessen leidt tot een overwaardering van het bijzondere en specifieke. In de praktijk leidt een grote verzameling van empirische feiten niet vanzelf tot het ontdekken van theoretisch patronen die een werkelijke samenhang beschrijven.¹⁰⁶³ Er wordt een werkelijkheid gecreëerd als een soort *fata morgana*, een schilderij dat niet geschilderd kan worden. Er is blindheid voor echte samenhangen. Daardoor is het empirisme onzeker en beïnvloedbaar door de meningen van belangenhebbers en ideologen.¹⁰⁶⁴

De geordende eendracht van een schijnwerkelijkheid

De axioma's van de economie zijn 'pseudo-axioma's'. De deductie is bepaald door de premissen die erin zijn opgesloten.¹⁰⁶⁵ De deductie van resultaten uit pseudo-axiomatische thesen noemt Eucken een kardinale fout, die indruist tegen het juist gebruik van de rede.¹⁰⁶⁶ De begripseconomie is *wirklichkeitsfremd*: het binnendringen in de economische werkelijkheid is onmogelijk zonder theoretische analyse. Bij de begripseconomie hebben theorie en echt theoretisch onderzoek naar een zakelijk probleem niets met elkaar te maken.¹⁰⁶⁷ Als interpretaties voortkomen uit *vorgelagerten* definities, die zijn gekoppeld aan bepaalde maatschappelijke of politieke sympathieën, wordt wetenschapsbeoefening, volgens Eucken, een vorm van sektevorming.

4 • DE METHODE VAN HET FRAGEND VORGEHEN

Om het geheel en de samenhangen van de economische werkelijk-

¹⁰⁶² Ibidem, 27-30.

¹⁰⁶³ Ibidem, 36.

¹⁰⁶⁴ Ibidem, 37.

¹⁰⁶⁵ Ibidem, 28.

¹⁰⁶⁶ Ibidem, 29. Eucken stelt: "Grundsätzlich hat Kant zur Kritik dieses Verfahrens alles Nötige gesagt. Aber die Kritik der reinen Vernunft wurde für die Begriffsnationalökonomien umsonst geschrieben".

¹⁰⁶⁷ Ibidem, 30. Eucken zegt: "Weil sie das Wesen der Dinge hinter den Dingen suchen, entgleiten Ihnen die Dinge selbst, und am Schluß bleiben nur leere Worte".

heid te begrijpen moeten wij niet beginnen met naar de samenhang te kijken, maar eerst doordringen in de realiteit van de onderdelen en details. Dit lijkt een paradox, maar dat is het niet.¹⁰⁶⁸ De werkelijkheid moet allereerst voorwetenschappelijk benaderd worden door de radicaliteit van de vraagstelling en door een *denkende Durchdringung* van de feiten.¹⁰⁶⁹ Het kernbegrip zijn de *reine Ordnungsformen*. De verscheidenheid van de feitelijke verschijningsvormen in het economisch leven is onoverzienbaar. Daarom moeten losse feiten als het ware ingedikt worden.¹⁰⁷⁰ De wisselwerking tussen waarnemen en beschouwen maakt een voortdurende reducering van de *Mannigfaltigkeit* mogelijk. Eucken pretendeert niet *Die Ordnung*¹⁰⁷¹ als een allesomvattende *ordo* te beschrijven. Eucken is op zoek naar *Ordnungsgrundsätze* die als basis kunnen dienen voor een *Wirtschaftsverfassung*.¹⁰⁷² Het reductieproces leidt uiteindelijk tot een tweetal ideaaltypen: de markteconomie (*Verkehrswirtschaft*) en de centraal geleide economie. Deze economische systemen worden teruggevonden in feitelijke, zeer verschillende contexten en zijn algemeen toepasbaar om als uitgangspunt te dienen voor een verdere verfijning, met meer specifieke kenmerken. Aan de hand van deze typering kunnen afzonderlijke economische verschijningsvormen worden begrepen, ook in hun historische contexten van eeuwen geleden. Dit moet in de goede volgorde: eerst de ordeningsvormen analyseren en pas daarna een synthese vormen.¹⁰⁷³

Uiteindelijk gaat het om de vraag hoe een goede verzorging van mensen met schaarse goederen kan plaats vinden en hoe de schaarste overwonnen kan worden. Om dit kernprobleem op te lossen moeten wij kunnen doordringen tot de ordening en de gelaagdheid van de echte werkelijkheid, om van daaruit bij te dragen aan de kennis om

¹⁰⁶⁸ Ibidem, 69. Eucken zegt: "Das mag zunächst paradox erscheinen".

¹⁰⁶⁹ Ibidem, 69.

¹⁰⁷⁰ Ibidem, 72.

¹⁰⁷¹ Ibidem, 239.

¹⁰⁷² Ibidem, 241.

¹⁰⁷³ Ibidem, 73.

deze ordening op een functionele en menswaardige manier gestalte te geven.¹⁰⁷⁴

Sturing in een dynamische ordening: op zoek naar de samenhang

Om de ordening van een politieke economie te kunnen besturen is het nodig om inzicht in de samenhang van processen te hebben. Zij zijn geordend in de ruimte en spelen zich af in de orde van de tijd. Het is moeilijk om in zo'n complex geheel een routekaart te vinden.¹⁰⁷⁵ Er zijn essentiële verschillen tussen de centrale geleide economie en de markteconomie. Deze hebben met name betrekking op de machtsverhoudingen. In een centraal geleide economie is de macht geconcentreerd bij één instantie. Er is één wil en één plan, met uitsluiting van alle andere actoren. In een markteconomie gaat het om de wil en de voornemens van alle huishoudens en bedrijven. Als wij de samenhang in de politieke economie willen begrijpen moeten wij ons realiseren hoe verschillend de belevingswereld is van mensen in de concrete werkelijkheid van verschillende systemen.¹⁰⁷⁶

Het geheel van de werkelijkheid is pas te begrijpen als men eerst tot in de kleinste onderdelen is doorgedrongen, om vandaaruit weer opnieuw naar het geheel te kijken.¹⁰⁷⁷ De ordeningsvormen van de historische werkelijkheid kunnen niet ontdekt worden door ze alleen vanuit de verte als een soort stadpanorama te bekijken. Wij moeten de stad zelf binnentrekken om uiteindelijk tot in de morfologie van

¹⁰⁷⁴ Feld, *Soziale Marktwirtschaft, Ordnungsökonomik und Freiburgerschule*, 141. Feld zegt: "Die Forschungsanstrengungen der Freiburger Schule waren darauf gerichtet, einen wissenschaftlichen Beitrag zum Bemühen um eine funktionsfähige und menschenwürdige Ordnung der Wirtschaft, der Gesellschaft und des Staats zu leisten".

¹⁰⁷⁵ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 155-6.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*, 155. Eucken zegt: "Und diese große, vielfaltige Verschiedenheit darf nicht durch falsche theoretische Egalisierung zum Verschwinden gebracht oder abgeschliffen werden". Zie ook p. 261-2, fn48

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*, 163-4, 196, 227, 233-4. Eucken geeft aan dat de samenhangen in de reële werkelijkheid alleen kunnen worden gevonden door deze te benaderen als een morfologisch systeem.

de huizen binnen te dringen.¹⁰⁷⁸ Als men vervolgens opnieuw op de plaats van het panoramisch overzicht is teruggekeerd is de kennis van de details in de stad niet verdwenen. In tegendeel, zij heeft bijgedragen tot een beter inzicht van de samenhang en de ordening van het geheel.¹⁰⁷⁹ Maar men bekijkt de stad nu wel met andere ogen, namelijk vanuit de optiek van de zuivere ordeningsvormen. Door dit dialectisch proces van afstand nemen, doordringen en opnieuw afstand nemen voorkomt men dat wat men zelf normaal vindt als maatstaf voor de ordening neemt. Door de versmelting van de denkmodellen en de werkelijkheid kan de concrete ordening worden afgeleid.¹⁰⁸⁰

De politieke economie is geen onbeweeglijke orde, maar een ordening die veranderingen ondergaat. Maar die veranderingen zijn geen toevallige gebeurtenissen. Zij hebben een functionaliteit vanuit de orde en zijn ook alleen maar te begrijpen vanuit de orde. De beweging die de veranderingen in gang zet kan niet worden verklaard vanuit de ondergeschikte processen, maar slechts vanuit de samenhang en het nut voor het geheel der afzonderlijke dingen. In de reële ordeningen van de politieke economie zijn ontelbare varianten mogelijk, vergelijkbaar met de muziek, die gecomponeerd wordt op basis van een beperkt aantal tonen.¹⁰⁸¹ Men kan de orde pas begrijpen als men de zuivere vormen, zoals de muzieknoten, kent. Door de eindeloze variaties die mogelijk zijn kan men elke feitelijke verschijningsvorm in de werkelijkheid relateren aan een *Ordnungsform*. De harmonie van

¹⁰⁷⁸ Ibidem, 163.

¹⁰⁷⁹ Ibidem, 165. Eucken zegt: “Das Einzelne verschwindet nicht, sondern es wird eingeordnet und wird so verständlich gemacht”.

¹⁰⁸⁰ Ibidem, 171. Ook bij Eucken is sprake van een vorm van dialectiek die vergeleken kan worden met het kenproces van de *ordre de connaissance* bij Bouton. Cf. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 550.

¹⁰⁸¹ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 166. Het is interessant dat Eucken, zonder expliciet naar de kerkvader te verwijzen, net als Augustinus een vergelijking maakt tussen de orde en de samenklank van muzieknoten. Cf. *De civitate Dei* 2, 21; 17, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 117, 829. De kerkvader zegt: “De door redelijk inzicht geregelde samenklank van uiteenliggende tonen doet namelijk door zijn eendrachtige verscheidenheid denken aan de hecht gevoegde eenheid van een geordende staat of stad.”

de samenklank ontstaat niet in een ordeloze kakafonie van geluiden, maar door de zuiverheid van de grondtonen. Een analogie tussen de **Gesamtzusammenhang bij Eucken en de geordende eendracht bij Augustinus is herkenbaar.**¹⁰⁸²

5 • ECONOMISCHE MACHT ALS FACTOR IN DE GEORDENDE EENDRACHT

Macht is niet iets mystieks of irrationeels. Het is iets dat logisch en rationeel bestudeerd kan worden in het kader van economische afhankelijkheid versus onafhankelijkheid.¹⁰⁸³ Economische machtsconcentraties zien wij door de hele geschiedenis, niet alleen in het moderne kapitalisme. Juist de morfologische methode is onmisbaar om de relatie tussen economie en machtsverschijnselen te kunnen duiden.¹⁰⁸⁴ Macht kan op verschillende manieren worden gebruikt. Er is machtsuitoefening in dienst van het publieke belang, in dienst van zorgzaamheid voor anderen. Het is de macht in dienst van vrede en gerechtigheid. Maar er is ook een vorm van machtsuitoefening in dienst van het eigen belang of het egoïsme van een kleine groep die haar bevoorrechte positie wil veiligstellen. Het is de macht in dienst van de zonde en het kwaad. Het realisme van Augustinus over machtsmisbruik door hoogmoed, list en bedrog¹⁰⁸⁵ zien wij ook bij Eucken. Hij bekritiseert

¹⁰⁸² P. J. Uitermark, *Economische mededinging en algemeen belang: Een essay over de bijdrage van economen aan de mededingingspolitiek*. In *MAB*, 39-48. 1992 (jan/febr). Hier vinden wij een kritische benadering van het ordoliberal denken. Uitermark zegt: "Vlak na de Tweede Wereldoorlog kregen daar ordo-liberale denkbeelden, zoals die reeds voordien werden ontwikkeld door met name Franz Böhm en Walter Eucken, een stevige greep op de economische politiek. Bij nader toezien berusten die denkbeelden op een tamelijk onduidelijke analyse van het concurrentiemodel. Het verlies aan invloed van die denkbeelden op met name het gebied van de mededingingspolitiek wordt gemarkeerd door de felle en soms met een bijkans religieus fanatisme gevoerde strijd ...over de vraag waardoor nu precies *funktionsfähiger Wettbewerb* kon worden getypeerd".

¹⁰⁸³ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 204.

¹⁰⁸⁴ *Ibidem*, 196-8.

¹⁰⁸⁵ *De civitate Dei* 4, 32; 12, 8. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld., 223, 552.

economen die begrip tonen voor de economische machtsverhoudingen die zij aantreffen.¹⁰⁸⁶ Juist vanwege de objectiviteit van de wetenschap moet de politieke economie afstand nemen van de toevalligheid van de subjectieve werkelijkheid, waarin de onderzoeker zich bevindt. De morfologische methode is volgens Eucken de aangewezen manier om concrete machtsposities in een breder verband te kunnen duiden.

Samengebalde en gespreide macht

De sterkste samenballing van economische macht zien wij in de totalitair centraal geleide systemen. In wezen zijn de arbeidsverhoudingen gebaseerd op slavernij en lijfeigenschap.¹⁰⁸⁷ In de *Zentralverwaltungswirtschaft* gaat het om publieke economische machtsuitoefening. In beide gevallen is sprake van een absolute samenballing van macht. Macht wordt niet gedeeld, maar opgelegd en afgedwongen. Dat is het grote verschil met een markteconomie. In een markteconomie is er sprake van een zekere spreiding van macht. Ook hier is sprake van machtsposities. Er spelen zich complexe processen af, hoe de marktdeelnemers proberen hun machtspositie te versterken, ten koste van anderen of juist in samenwerking met anderen. Ook politieke factoren spelen een rol. Er kan strijd ontstaan tussen verschillende machtsgroepen, verbonden aan bepaalde belangen of een ideologische saamhorigheid.¹⁰⁸⁸ De machtspositie in een markteconomie hangt af van de positie die men opbouwt, al dan niet met gebruikmaking van de steun vanuit de politiek en het staatsapparaat. Naar mate producenten of gebruikers een monopolie of oligopolie kunnen vormen neemt hun macht toe. De

¹⁰⁸⁶ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 198. Eucken stelt: "Ihnen fehlt die einfache Kenntnis der alltäglichen Wirtschaft mit ihren Kämpfen, die mit List und Verschleierung und Brutalität geführt werden".

¹⁰⁸⁷ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. 198. Eucken noemt als voorbeelden van de *straffe Ordnung der Zentralverwaltungswirtschaft* het rijk van de Inca's rond 1500 en de Egyptische *Tempelwirtschaften* in de tijd van de farao's.

¹⁰⁸⁸ Ibidem, 199. Eucken zegt: "Auch hier können sich sehr starke wirtschaftliche Machtpositionen bilden, die nicht selten von der öffentlichen Gewalt gestützt werden und die ihrerseits wieder politische Macht ausüben. In der Verkehrswirtschaft entwickeln sich zudem wirtschaftliche Kämpfe zwischen verschiedenen Machtgruppen".

markt krijgt daardoor een steeds geslotener karakter, waardoor open mededinging wordt bemoeilijkt of onmogelijk wordt. De macht van een marktpartij wordt ook bepaald door de schaarste en behoefte aan een bepaald product. Een monopolie op de tarwemarkt heeft meer doorwerking dan een op de markt voor naaigarens.¹⁰⁸⁹

De paradox van de gespreide macht

Er is maar één situatie waarbij in een markteconomie de macht nagevoeg volledig gespreid is over alle deelnemers. Dat is bij de verwerking van volkomen mededinging.¹⁰⁹⁰ Hier doet zich evenwel een opvallende paradox voor. De macht is zover over de deelnemers verdeeld, dat iedereen uiteindelijk maar een zeer geringe invloed heeft. Omdat elke vorm van machtsconcentratie ontbreekt, bestaan er geen persoonlijke afhankelijkheden meer. Er is nog slechts een anonieme markt.¹⁰⁹¹ In de praktijk is geen sprake is van volkomen spreiding van macht. Het concept van de markteconomie is gebaseerd op het uitgangspunt dat markt boven macht gaat.¹⁰⁹² In feite pakt dat anders uit. Ook al wordt grote bedrijven op een vergaande wijze hun macht ontnomen, zij hebben door hun omvang toch grotere kansen om een machtspositie op te bouwen.¹⁰⁹³

Het volstaat niet om enkel naar de marktform en de machtspositie te kijken om te werkelijke machtsverhoudingen te kennen. Wij moeten ook naar de theoretische verklaringen vanuit de economie zelf kijken, om te begrijpen waarom bepaalde deelnemers op bepaalde markten meer of minder kansen hebben om zich als monopolist of oligopolist

¹⁰⁸⁹ Ibidem. 199.

¹⁰⁹⁰ Kompetenzzentrum für Ordnungsökonomik. *Franz Böhm*, (Freiburg: Walther Eucken Institut, 2022). Gesteld wordt dat Böhm concurrentie het *genialste Entmachtungsinstrument* noemt.

¹⁰⁹¹ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 202. Volgens Eucken is een situatie van volledige concurrentie dan ook een extreme uitzondering, net als het contrast van de volkomen machtsconcentratie in een centraal geleide economie.

¹⁰⁹² Ibidem, 202: Eucken stelt: "...die Marktstellung über die Machtstellung entscheidet."

¹⁰⁹³ Cf. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 140-41.

te ontwikkelen. Daarbij speelt de elasticiteit en de aanwezigheid van substitutiemogelijkheden een cruciale rol. Hoe groter de elasticiteit van de vraag, hoe sterker de machtspositie van een aanbieder afneemt. Voor de elasticiteit van het aanbod geldt het omgekeerde. Macht en de strijd om macht zijn in de politieke economie onderdeel van de werkelijkheid. Het woord macht moet niet als een ideologische term gebruikt worden, maar als begrip in het morfologische onderzoek. Dit is nodig om door te dringen in de kern van de politieke economie.¹⁰⁹⁴

De orde van de politieke economie wordt voor een belangrijk deel bepaald door instituties en georganiseerde belangen. Wat is de plaats van de individuele mens en zijn persoonlijk leven binnen de complexe gelaagdheid van de instituties en machtsverhoudingen?

6 • DE HOMO ECONOMICUS IN DE ORDENING VAN DE POLITIEKE ECONOMIE

In de voorgaande paragrafen is vooral gesproken over de complexiteit van instituties en de processen die zich daarbinnen en daartussen afspelen. Politiek economische ordeningen kennen een grote verscheidenheid, ook in geschiedkundig opzicht. Maar hoe zit het eigenlijk met de mens zelf in zijn geschiedenis.¹⁰⁹⁵ Wat gebeurt er met de mens in de complexiteit van de gelaagde structuren van de politieke economie. Kan hij zich hierin staande houden, of raakt hij in de verdrukking?

De rationaliteit van de homo economicus

Het lijkt erop dat in de geschiedenis alles vloeibaar is en er geen constante grootheid voor de mens is. Een relevante vraag is of de mens

¹⁰⁹⁴ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 203. Eucken zegt: “Es besagt auch wenig, in etwas mystischer Weise von den Mächten des Kapitalismus und ihrem geheimnisvollen Wirken zu sprechen. Die Hauptsache ist vielmehr, den Kern des Phänomens wirtschaftlicher Macht sichtbar zu machen. Nicht anders läßt sich wirtschaftliche Wirklichkeit begreifen”.

¹⁰⁹⁵ Pigou, *The economics of welfare*, 4. Pigou wijst erop dat de economische wetenschap vooral in de zakelijke kant van het menselijk bestaan was geïnteresseerd en andere wetenschappen meer in historische en religieuze aspecten van de mens.

net zo veranderlijk is als de instituties om hem heen of dat er in de ontwikkeling van de mensheid een constante factor is te herleiden over zijn invloed op de politieke economie.¹⁰⁹⁶ Het handelen van de *homo economicus* kan op twee manieren onder de loep worden genomen: vanuit geschiedkundig perspectief of vanuit de principieel inhoudelijke benadering vanuit de economie. Het is een misvatting dat het winstprincipe slechts gold voor bepaalde tijdperken. Het instinct om zo veel mogelijk profijt na te jagen is van alle tijden.¹⁰⁹⁷ Geldzucht en gierigheid hebben altijd het handelen van de mens meebepaald.¹⁰⁹⁸ Het streven van de mens om profijt na te jagen is dus niet een relatief nieuw verschijnsel, dat pas ten tijde van het kapitalisme is ontstaan. Het dateert van de vroegste tijden. De veronderstelling dat pas bij invoering van een geldeconomie het behoeftebeginsel kon plaats maken voor het winstprincipe is volgens Eucken historisch niet te verdedigen. Het is ook een verkeerde veronderstelling dat systemen die formeel geleid worden op basis van het behoeftebeginsel vrij zouden zijn van winstbejag.¹⁰⁹⁹ Wij zien dat er door de tijden heen steeds economische systemen zijn geweest waarbij het handelen van de *homo economicus* niet door één enkel beginsel werd bepaald. Begeerte en behoefte zijn beide motieven van de mens, door alle tijden heen.

Niet alleen vanuit geschiedkundig perspectief is de antithese tussen behoeftebeginsel en winstprincipe onhoudbaar, ook vanuit de economische theorie is er geen basis. Het verdienen van geld hoeft niet

¹⁰⁹⁶ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 205.

¹⁰⁹⁷ Ibidem, 207. Eucken spreekt van *Erwerbsinstinkte* en *Erwerbslust*

¹⁰⁹⁸ Het thema van de hebzucht en het zoeken van het eigen voordeel is ook bij Augustinus een regelmatig terugkerend onderwerp, zie bijvoorbeeld *De civitate Dei* 18, 2. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 848.

Cf. Smith, *Wealth of Nations*, Book 5, Ch. 2.; Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 114.

¹⁰⁹⁹ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 208. Eucken spreekt zeer kritisch over de centraal geleide economieën, die bepaald niet alleen geleid worden door het behoeftebeginsel van de bevolking, maar ook om een nietsontziend streven naar profijt en steeds hogere opbrengsten. Hij zegt: “ Da, wo die zentralgeleitete Wirtschaft annähernd verwirklicht war, ist es gerade und sehr oft zu rücksichtslosen Äußerungen eines unbegrenzten und brutalen Erwerbsstrebens gekommen”.

tegengesteld te zijn aan het behoeftebeginsel. Geld is een ruilmiddel. Het is niet iets exclusiefs voor grote kapitalistische ondernemers. Door de beschikbaarheid van geld als ruilmiddel zijn juist ook kleine ondernemers in staat om hoe dan ook te ondernemen. In de theorie van de Marxistische politieke economie zou, door het verval van de kapitalistische markteconomie, het winstprincipe weer plaats gaan maken voor het socialistische behoeftebeginsel. De centraal geleide economieën bleken bepaald niet in staat om in de behoeften van de mensen te voorzien.¹¹⁰⁰

Wij moeten voorzichtig zijn om al te snel met algemene uitspraken te komen over de aard van de *homo economicus*. Toch kan een bepaalde conclusie wel getrokken worden. De geschiedenis van de mensheid laat zien dat er in feite wel een bepaalde constante factor is in het economisch handelen, die in de aard van elke afzonderlijk mens ligt besloten. De *homo economicus* wil met zo min mogelijk inspanningen een bepaald doel bereiken. Het gaat om een algemene vorm van rationeel handelen, die niet terugvoert naar een bepaalde economische theorie.¹¹⁰¹

De motieven van de individuele mens staan in wisselwerking met externe invloeden, die een grote verscheidenheid kennen. Daarbij moeten wij volgens Eucken oog hebben voor de niet-economische factoren, waartoe ook de invloed van de godsdienst en het religieus-geestelijk leven gerekend kunnen worden. Dat vraagt wel om terughoudendheid. De politieke economie moet niet als metafysica behandeld worden, zoals bijvoorbeeld Adam Smith doet met de *onzichtbare hand* van

¹¹⁰⁰ Ibidem, 209. Eucken zegt: “Insbesondere die Zentralverwaltungswirtschaft ist gerade nicht Bedarfsdeckungswirtschaft.”

Cf. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 167-9. Schumpeter wijst erop dat de werking van socialistische systemen genuanceerd moet worden benaderd, onder andere vanwege de verschillen in de mate van collectivisme.

¹¹⁰¹ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 211. Eucken wijst erop dat het algemene economisch beginsel bijvoorbeeld niet verward moet worden met de kapitalistische beginselen.

O. von Zwiedineck-Südenhorst, *Algemeine Volkswirtschaftslehre: Einleitung*. (Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 1932). Von Zwiedineck-Südenhorst stelt: “Es ist eine Maxime des vernünftigen Handels überhaupt”. Aangehaald door Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, p. 212-13, fn 61.

God.¹¹⁰² De ordo-economie neemt de werkelijkheid waarin het dagelijks leven zich manifesteert als uitgangspunt. Zij wil wegblijven bij het occulte, maar wil de volledige werkelijkheid onderzoeken die relevant is om het handelen van mensen te verklaren.¹¹⁰³ De mens is namelijk meer dan alleen een *homo economicus*. De mens heeft, als individueel persoon of als deel van een gemeenschap, ook geestelijke en morele motieven, die in zijn economisch handelen een rol spelen. Bij het zoeken naar de samenhang in de politieke economie mogen deze niet over het hoofd worden gezien.¹¹⁰⁴

7 • DE MENS IS MEER DAN HOMO ECONOMICUS

De *homo economicus* is voor Eucken niet een eendimensionaal wezen, dat alleen maar gestuurd wordt door aardse behoeften. De mens heeft ook een geestelijke dimensie, waarin hij een moreel bewustzijn ontwikkelt dat invloed heeft op zijn algehele handelen.¹¹⁰⁵

De rol van de wetenschap is om op een onbevangen wijze de *Ordnungsgefüge* te ontdekken.¹¹⁰⁶ Dit betekent niet dat de wetenschapper

¹¹⁰² Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 63. Eucken zegt: “Die Figur des Kapitalismus mit ihrer Entwicklung vom Früh- zum Spätkapitalismus wird zum *deus ex machina*, durch dessen Verwendung die konkreten ökonomischen Probleme nur scheinbar gelöst werden”.

¹¹⁰³ *Ibidem*, 220. Eucken stelt: “Solche und ähnliche Imponderabilien, welche das wirtschaftliche Leben der Völker entscheidend mitgestalten, müssen von der Wissenschaft natürlich auch vollständig berücksichtigt werden”.

¹¹⁰⁴ *Ibidem*, 222. Eucken zegt: “Die Auswirkungen, welche geistig-seelische Besonderheiten der einzelnen Menschen oder einzelner Zeiten oder einzelner Schichten und Völker auf den konkreten Wirtschaftshergang jeweils ausüben, werden erfaßt.....So wird es möglich, geschichtliches Verstehen religiöser, geistiger, politischer, moralischer und seelischer Wandlungen - wie etwa in Zeiten des entstehenden und kämpfenden Christentums - mit exakter Erkenntnis der Wirkungen solcher Wandlungen auf den konkreten Wirtschaftsprozess zu verbinden”.

¹¹⁰⁵ Zie ook de hoofdstukken 2, 17 en 22 over de heilheid van de mens.

¹¹⁰⁶ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 238. Eucken stelt: “Die Wirtschaftsordnungen waren und sind oft unzweckmäßig; der alltägliche Wirtschaftsprozess findet in ihnen oft kein Gleichgewicht. Oder sie sind ungerecht. So oder so: Die Wissenschaft hat zu untersuchen und ihre Ordnungsgefüge festzustellen”.

geen opvatting kan hebben over de mate van humaniteit van een concrete ordening. Die opvatting mag de objectiviteit van de analyse niet beïnvloeden.¹¹⁰⁷ Eucken vindt dat de wetenschap het niet alleen kan laten bij de analyse van feiten. Zijn benadering van de werkelijkheid is mede gebaseerd op een soort intuïtie, dat de politieke economie niet alleen verklaard kan worden vanuit de structuren, die wij om ons heen aantreffen. Hij is op zoek naar iets dat wezenlijk is, dat nauw verband houdt met de bedoeling en natuur van het menselijk bestaan. Er is een bepaalde gelijkenis met de antieke filosofen, die op zoek waren naar een universeel concept om op een architectonische manier de wereld te ordenen. Zij zochten niet zomaar naar een beschrijving van de positieve ordening. Het ging hen om een *ordo* die uitsteeg boven de *Absurdität der Konkreten Zustände*. Het was het idee van een *Wesensordnung*, een natuurlijke ordening.¹¹⁰⁸ Anders dan bij de antieke ordodenkers gaat de ordo-economie niet uit van een kosmologische ordening, waarop de mens geen invloed heeft, maar juist van een menswaardige ordening, waarin de eigen verantwoordelijkheid van de mens een belangrijk kenmerk is.¹¹⁰⁹ Door het benadrukken van de menselijke waardigheid en de daarmee verbonden eigen verantwoordelijkheid van de mens is de ordo-economie relevant voor de ontwikkeling van het subsidiariteitsbegrip.

Het wezen van de mens als basis voor de ordening van de politieke economie

De ordo-economie is op zoek naar ordeningsprincipes (*Ordnungs-*

¹¹⁰⁷ Ibidem, 239. Eucken zegt: “Man mag die inhumane Wirtschaftsordnung der Inkas noch so sehr verurteilen – im Gegensatz zu der humanen Wirtschaftsordnung des jesuitischen Staates. Beide sind in gleicher Weise Objekte der Wissenschaft wie die anderen Wirtschaftsordnungen der Geschichte”.

¹¹⁰⁸ Ibidem, 239. Eucken stelt: “Die Ordnung wird gesucht, welche – anders als die gegebenen Ordnungen – der Vernunft oder der Natur des Menschen und der Dinge entspricht”.

¹¹⁰⁹ Ibidem. 240. Eucken zegt: “Deshalb besteht eine große Aufgabe darin, ...eine und der Wirtschaft zu geben...Und zugleich soll in dieser Ordnung ein möglich sein”.

grundsätze) die verantwoordelijkheden zo toedelen dat de economie effectief en menswaardig functioneert. Zij zoekt naar een fundering voor een economische ordening, die doordrongen is van het wezen van de economie in haar betekenis voor het bestaan van de mens in zijn concrete, dagelijkse werkelijkheid. Die werkelijkheid kenmerkt zich door een grote verscheidenheid. De wetenschap moet ontdekken hoe de samenhang tussen afzonderlijke verschijnselen en gebeurtenissen kan worden geduid. Zonder inzicht in de samenhang en de verbanden binnen het geheel van elementen is dit geheel niet bestuurbaar. Het wezen van de economie wordt volgens Eucken bepaald door een aantal *Ordnungsgrundsätze* die de positieve ordening overstijgen. De belangrijkste daarvan is de menselijke waardigheid. De functionaliteit van de bestuurbaarheid voor de politieke economie als geheel moet altijd beoordeeld worden vanuit het perspectief van de menselijke waardigheid. De ordening van de politieke economie vindt plaats in het spanningsveld van de dialectiek tussen de politieke economie als geheel en de verscheidenheid van belangen van alle mensen.

Verbindende humaniteit versus versplinterende chaos

Het leven van alledag wordt gekenmerkt door een veelheid van meningen en ideologieën.¹¹¹⁰ De mens, die in het economische leven staat, heeft wel een bepaalde opvatting, maar zonder het geheel te overzien. Het perspectief is vaak vanuit een specifiek belang.¹¹¹¹ Er bestaan gesloten ideologieën, die pretenderen een pasklaar antwoord te hebben op de complexiteit van de werkelijkheid. Die ideologieën zijn de basis voor de vorming van economische *Machtskörper*.¹¹¹² Deze kunnen gebruik maken van religieus-filosofische ideeën, om bepaalde belangen, hebzucht en begeertes te dienen. Om te voorkomen dat economie wordt beheerst door versplinterde meningen of ideologische machtsvorming, is het belangrijk dat deze wordt gevrijwaard voor chaos¹¹¹³, of

¹¹¹⁰ Ibidem, 10.

¹¹¹¹ Ibidem, 11.

¹¹¹² Ibidem, 12.

¹¹¹³ Ibidem, 230.

een dwingende machtspolitiek vanuit een deelbelang. De wetenschappelijke methode voor het onderzoek naar de politieke economie moet bepaald worden door onafhankelijke criteria, niet door ideologische interesses. De wetenschappelijke waarheid ligt niet per se in het midden van tegengestelde opvattingen. Het gaat niet om een machtsbalans tussen deelbelangen, maar om verklaringen vanuit het perspectief van het geheel, dus het algemeen belang.¹¹¹⁴ De wetenschap van de politieke economie moet onafhankelijk zijn van specifieke belangen, maar zij is niet waarde vrij. Centraal staat de vraag hoe zowel de individualiteit van de afzonderlijke mens als de pluriformiteit van de mensheid als geheel recht gedaan kan worden in de ordening van de politieke economie. De concrete mens in zijn eigen werkelijkheid staat voorop.¹¹¹⁵

8 • VERBINDING NODIG TUSSEN ANGELSAKSISCH EN EUROPEES DENKEN

Een verbindende autoriteit tussen het Angelsaksische denken en de ordoliberalen was Friedrich A. von Hayek (1899-1992).¹¹¹⁶ Hij doceerde aan de *London School of Economics* en de *University of Chicago*. Begin jaren zestig werd hij hoogleraar en directeur van het *Walter Eucken Institut*. Hij kreeg in 1974, enkele jaren na zijn pensioen de Nobelprijs voor economie. Een belangrijke overeenkomst tussen Von Hayek, Eucken en Pigou is hun kritiek op het te gemakkelijk overnemen van mathematische modellen uit de natuurkunde in de economie. Von Hayek ijkte daarvoor de term *sciëntisme*.¹¹¹⁷ De waarschuwing tegen *sciëntisme* blijft actueel. De moderne wetenschap van de politieke economie kan alleen effectief én humaan zijn als zij oog blijft houden voor

¹¹¹⁴ Ibidem, 14.

¹¹¹⁵ Ibidem, 221.

Zie ook hoofdstuk 21 over de relatie tussen persoon en gemeenschap.

¹¹¹⁶ Viktor Vanberg, *F. A. Hayek und die Freiburger Schule*. In *Friedrich A. von Hayek, Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

¹¹¹⁷ F. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*. Part III. In *Economica* 11, no. 41 (1944), 27–39. Aangehaald door Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 17.

de concrete mens, in de reële werkelijkheid met al haar samenhangen. Hoe complex deze ook zijn.¹¹¹⁸

Afgezien van de relatie met Von Hayek, moet geconstateerd worden dat er tussen de *Cambridge School of Economics* en de *Freiburger Schule* nauwelijks sprake is geweest van onderlinge uitwisseling van ideeën. Voor de periode van 1920 tot 1950 is dit verklaarbaar, maar niet voor de wederopbouwperiode van Duitsland en het *Wirtschaftswunder*, vanaf begin jaren vijftig. Een belangrijke overeenkomst in het denken van Pigou en Eucken is de ethische reflectie bij het benaderen van de economische werkelijkheid. Theorievorming moet niet in wiskundige formules blijven hangen, maar gericht zijn op gewone mensen die worstelen met de problemen van het dagelijks leven. Het gaat om de werkelijkheid van echte mensen, met echte problemen. Die problemen kunnen niet worden opgelost door een fragmentatie van de werkelijkheid. Door gefragmenteerde theorieën raakt de samenhang uit het zicht over de onderlinge beïnvloeding van de delen binnen een geheel. Dat is vooral risicovol bij vraagstukken die een doorwerking hebben naar komende generaties.

9 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Net als bij de brede welvaarttheorie wordt ook vanuit de ordoeconomie fundamentele kritiek uitgeoefend op de vooronderstellingen van het marktdenken in de klassieke economie. In de *Cambridge School of Economics* wordt de nadruk gelegd op de sociale welvaartsfunctie. Bij de *Freiburger Schule* ligt het accent op de bescherming van het

¹¹¹⁸ Frank Dietz, Olav-Jan van Gerwen, Jeroen Boelhouwer, Andries van den Broek en Gerbert Romijn, *Naar een Verkenning Brede welvaart*. (Den Haag: PBL; SCP; CPB, 2017).

De *Verkenning Brede welvaart* refereert aan Pigou (*welfare is a state of consciousness*), maar dit statement blijft bij een intentie. Er wordt vooral geredeneerd vanuit het ontwikkelen van een meetinstrumentarium. Het is een *top-downmodel* zoals elk model, ook al wordt met panels gewerkt. Het is een uitdaging om het meten van brede welvaart op een subsidiaire manier in te richten, van onderop, vanuit de context van de mensen zelf. Daarmee kan ook inzichtelijk worden gemaakt waar en wanneer de samenhangen in het beleid knellen.

algemeen belang tegen machtsmisbruik en monopolievorming. Een echte vrije economie kan niet gebaseerd zijn op macht of ideologische dogma's, maar moet aansluiting hebben bij de belevingswereld van mensen en de problemen die zij dagelijks ervaren. De afzonderlijke mens kan nooit het geheel overzien dat zijn leven beïnvloedt. De wetenschap heeft de opgave om de politieke economie zo te doorgronden dat zij doordringt tot de werkelijkheid, zowel vanuit het perspectief van het stadspanorama als vanuit de krochten van de huizen waarin de mensen wonen. In dit spanningsveld kunnen de samenhangen in de orde worden ontdekt. Tot de reële werkelijkheid horen ook ethische en niet-economische aspecten van het menselijk bestaan. De *Freiburger Schule* heeft een belangrijke invloed gehad op de subsidiaire ordening van de politieke economie in het naoorlogse (West)-Duitsland. Dit komt aan de orde in de hoofdstukken 15 en 16.

Subsidiariteit en het Omgaan met Verschillen in een Heterogene Samenleving

IN hoofdstuk 12 is, vanuit welvaartstheoretisch oogpunt, behandeld wat het belang is van het internaliseren van externe effecten. Cruciaal is dat binnen een politiek economische ordening de overheid haar verantwoordelijkheid neemt, om negatieve externe effecten te voorkomen of te internaliseren. De ordening door de overheid wordt niet alleen bepaald door de noodzaak om de gevolgen van economische processen te reguleren, maar ook door staatkundige en politieke processen. Daarbij komt dat staten opereren in een internationaal krachtenveld. De grenzen en omvang van landen zijn van invloed op de geordende eendracht van een politieke economie op nationaal en internationaal niveau.

In dit hoofdstuk wordt de geordende eendracht in de politieke economie eerst belicht vanuit het begrip heterogeniteitskosten in de theorie van *Nation Building*.¹¹¹⁹ De kern van deze benadering is dat de geordende eendracht van een land afhankelijk is van de mate waarin burgers elkaars waarden delen en in staat zijn daarover te communiceren.¹¹²⁰ Een belangrijke bijdrage aan deze theorie is beschreven in

¹¹¹⁹ Alberto Alesina, and Bryony Reich, *Nation Building*. Harvard / IGIER Bocconi. (London: University College, 2015), 3. Alesina en Reich stellen: “We define nation-building as a process which leads to the formation of countries in which the citizens feel a sufficient amount of commonality of interests, goals and preferences so that they do not wish to separate from each other”.

¹¹²⁰ *Ibidem*, 1, 4, 11, 15.

de studie van Alberto Alesina en Enrico Spolaore over *The Size of Nations*.¹¹²¹

Vervolgens komt in dit hoofdstuk het *difference principle* aan de orde uit de theorie van het politiek liberalisme van John Rawls. Deze theorie is beschreven in *The Theory of Justice* (1971) en *Political Liberalism* (1993)¹¹²² en is gebaseerd op politiek-filosofische denkbeelden over rechtvaardigheid en gelijkheid in een democratisch, constitutioneel bestel.

In een plurale samenleving weerspiegelt zich de dialectiek tussen eenheid en verscheidenheid van de ordening van de politieke economie. De kernvraag in dit hoofdstuk is of en op welke wijze de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel kan bijdragen aan een stabiel en duurzaam evenwicht, dat nodig is voor een geordende eendracht in de politieke economie door rechtvaardigheid en het omgaan met ongelijkheid.

I • MIDDELPUNTVLIEDENDE KRACHTEN BINNEN DE STAAT

De grenzen van een staat worden voor een deel bepaald door natuurlijke grenzen, zoals rivieren en bergketens. Maar geen enkele staat is een natuurlijk gegeven. De ordening van een staat is uiteindelijk altijd de uitkomst van een interactie tussen mensen. In de politieke filosofie en geschiedkundige analyses was dat meer een vanzelfsprekendheid dan in de economie.¹¹²³ De antieke filosofen zoals Plato probeerden richtlijnen voor de juiste omvang van de (stads)staat te beschrijven en het precieze aantal huishoudens. Een staat moet niet te groot zijn, maar ook niet te klein¹¹²⁴ De homogeniteit en eenheid van de bevolking is

¹¹²¹ Alberto Alesina and Enrico Spolaore, *The Size of Nations* Alesina, First paperback edition. (Cambridge USA: MIT Press, 2005). Verwijzing naar Rawls op pp. 37, 43.

¹¹²² John Rawls, *Theory of Justice*. Cambridge, (Mass.: Cambridge University Press, 1971); *Political Liberalism*. (New York: Columbia University Press, [1993] 2005).

¹¹²³ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 2.

¹¹²⁴ Plato, *De ideale staat [Politeia]*. Vertaald door Gerard Koolschijn. (Amsterdam: Athaeum-Polak & Van Gennep, 2019), 132. De optimale omvang van een staat wordt bepaald door, aldus Plato: "...de grootte van het grondgebied waartoe men zich [dus] kan beperken, zonder verder behoefte aan gebiedsuitbreiding te krijgen....De bevolking moet in de eerste plaats toereikend zijn en verder ook een eenheid vormen."

een belangrijk criterium voor de omvang van een staat bij Plato. De eenheid van enorme staten is alleen maar schijn. Die kritische houding tegenover grote staten zien wij ook bij Augustinus. Het Romeinse Rijk is uitgegroeid tot een reus die geplaagd wordt door kolossale ledematen.¹¹²⁵ Voor de eenheid en vrede tussen de volken is een goed nabuurschap tussen kleine staten beter dan een machtig groot rijk, dat uit is op het overwinnen van andere volken.¹¹²⁶ Zowel Plato als Augustinus hadden oog voor het verschijnsel dat grote staten een bepaalde kritische grens overschrijden als zij te groot worden. Bij Plato ligt de grens bij het punt waarbij verdergaande groei niet meer te verenigen is met de eenheid. Augustinus maakt de vergelijking met een lichaam waarvan de ledematen niet meer met elkaar in verhouding zijn. Hun opvatting komt in feite neer op de stelling dat hoe groter een rijk is, hoe sterker de krachten zijn die de eenheid uit elkaar doen vallen.

Dit is precies de kern van de theorie van Alesina en Spolaore. Die komt samengevat neer op de volgende redenering. In een homogene staatsgemeenschap kunnen door een grote staat maximale schaalvoordelen behaald worden, in de productie van collectieve goederen en het vermogen om externe effecten te internaliseren. Alle regio's hebben in gelijke mate voordeel in een homogene staatsgemeenschap. De sociale preferenties van burgers komen overal met elkaar overeen. Als een staat bestaat uit verschillende gemeenschappen, met heel verschillende preferenties, en de regio's in ongelijke mate voordeel hebben van collectieve goederen, die door de centrale regering geleverd worden, is er sprake van een heel andere situatie. De schaalvoordelen en de internalisering van externe effecten moeten dan worden afgewogen tegen de kosten, die een staat moet maken om tegemoet te komen aan de heterogene voorkeuren van de (perifere) regio's. Het groter een staat is, hoe groter de afstand van het centrum tot de periferie is.¹¹²⁷ Er ontstaat een soort

¹¹²⁵ *De civitate Dei* 3, 10 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 143.

¹¹²⁶ *Ibidem*, 4, 15; p. 201.

¹¹²⁷ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 3-6, 10-15.

middelpuntvliedende kracht door de heterogeniteit. Een staat die deze kracht niet kan beheersen zal uit elkaar vallen.¹¹²⁸

Dimensies van heterogeniteit: ideologische en geografische afstand

De theorie van Alesina en Spolaore is fundamenteel om het principe van de geordende eendracht te kunnen doorgronden. De dialectiek tussen het geheel en de delen is bepalend voor de stabiliteit van de orde. De verscheidenheid van de delen valt uit elkaar als de eenheid van de orde ontbreekt. Omgekeerd valt de orde uit elkaar als er geen rekening wordt gehouden met verscheidenheid van de afzonderlijke delen.

Alleen in een fictieve, eendimensionale werkelijkheid ontbreekt deze dialectiek.¹¹²⁹ In deze fictionaliteit komen de begrippen eenheid en homogeniteit met elkaar overeen. Er is dan sprake van 100 % homogeniteit. In werkelijkheid bestaan er twee dimensies van heterogeniteit die zo'n 100% homogene ordening feitelijk onmogelijk maken.¹¹³⁰ De eerste dimensie heeft betrekking op de ideologische afstand tussen de staat, die een collectief goed levert, en de voorkeuren van de burgers voor wie dat collectief goed bestemd is. Als het aanbod van de overheid niet aansluit bij de preferenties van de burgers is er, volgens Alesina and Spolaore, een potentiële bron van onvrede, onrust en mogelijk zelfs opstandigheid onder de bevolking. Hoe groter de afstand tussen de ideologische doelstellingen van de staat en de feitelijke behoeften van de bevolking, hoe hoger de kosten zullen zijn om de burgers ondanks de onvrede in het gareel te houden. Een tweede dimensie is de geografische afstand tussen het regeringscentrum van waaruit de collectieve goederen geleverd worden en de regio's die zich in de periferie

¹¹²⁸ Over de dynamische krachten tussen het geheel en delen: zie Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 99, 100, 267, 274.

Over het kunnen onderscheiden van delen en het verbinden tot eenheid: zie *De ordine*, 2, 48. *De orde*. Vertaling C. Verhoeven, 109.

¹¹²⁹ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 21. Dit is volgens Alesina en Spolaore de fictieve werkelijkheid waarin er tussen jurisdicties binnen een politiek-economische ordening geen externe effecten optreden.

¹¹³⁰ *Ibidem*, 19-20.

bevinden. Deze regio's hebben vaak heel andere sociale preferenties door culturele, religieuze, sociaaleconomische achtergronden of hebben simpelweg niet de mogelijkheid om elke dag gebruik te maken van de collectieve voorzieningen in het centrum. Er ontstaat dan volgens Alesina and Spolaore een onbalans tussen de bijdrage die zij als burgers leveren aan de financiering van de collectieve goederen en het profijt dat zij in de praktijk ervaren. In grensregio's zullen de perifere regio's aan de andere kant van de grens vaak een soort gelijk gevoel hebben. Zo kan een klimaat van afscheiding ontstaan, al dan niet met lotgenoten aan de andere kant van de grens. Zeker als er sprake is van taalverwantschap is er een potentieel voor een nieuw te vormen staatkundig verband.

Een staat die bereid is om alle regio's bij elkaar te houden zal kosten nog moeite sparen om potentiële afscheiders binnen boord te houden en de misdeelde regio's te compenseren. De heterogeniteitskosten kunnen dan hoog oplopen. Die kosten kunnen financieel van aard zijn,¹¹³¹ maar ook ontstaan door repressie en geweld, om de vermeende orde te handhaven.¹¹³²

2 • HETEROGENITEIT VEREIST RECHTVAARDIGE BEHANDELING VAN VERLIEZERS IN DE PERIFERIE

Als de grenzen van een staat door stemgedrag zouden worden bepaald, bijvoorbeeld door referenda, leidt dat niet tot een optimale omvang van een staat in termen van *Economies of Scale* en het kunnen internaliseren van externe effecten. Er zouden te veel landen komen, die elk voor zich een optimum willen bereiken.¹¹³³ Met name personen in grensregio's hebben de neiging om te stemmen voor een afsplitsing in kleinere staatkundige eenheden, omdat zij een onbalans kunnen ervaren tussen hun bijdrage aan collectieve goederen, door centrale belasting, en het feitelijk nut dat zij ervaren van centrale voorzieningen.¹¹³⁴ De uitkomst

¹¹³¹ Ibidem, 54-57.

¹¹³² Ibidem, 71.

¹¹³³ Ibidem, 36.

¹¹³⁴ Ibidem, 37. Alesina and Spolaore zeggen: "These individuals may prefer to rearrange

van stemprocedures leidt tot een suboptimale uitkomst voor het geheel van een land en alle landen gezamenlijk. Dat komt doordat het stemgedrag van burgers in grensregio's bepaald wordt door een logica, die leidt tot een uitkomst die voor hen wel voordeliger is dan de oude situatie. De nutsbalans tussen kosten/baten van collectieve goederen is verschillend tussen burgers in het centrum en de periferie.

Redenerend vanuit de geordende eendracht in de politieke economie hebben wij hier te maken met een fundamenteel probleem, dat een nadere beschouwing behoeft, ook vanuit de optiek van rechtvaardigheid.¹¹³⁵

De noodzaak van compensatie tussen centrum en periferie

De suboptimale uitkomst van democratische verkiezingen is in zekere zin te beschouwen als een ethische correctie op niet rechtvaardige verhoudingen binnen een politiek economische ordening.¹¹³⁶ De perifere stemmers zijn de verliezers binnen een groter geheel, dat voor hen per saldo geen schaalvoordelen oplevert en geen compensaties voor negatieve externe effecten geeft, die centraal gelegen delen wel krijgen. Vanuit hun perspectief hebben zij weinig te verliezen als hun regio zich afscheidt van het grotere geheel. De Bergsoniaanse welvaartstheorie behoeft een aanvulling als zich sterke discrepanties aftekenen in de sociale welvaartsfuncties van afzonderlijke regio's¹¹³⁷. Als de soci-

borders in such a way that the new borders make them the net winners. Equilibrium is ended when the world is divided into an inefficiently large number of small countries”.

¹¹³⁵ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 37, verwijzing naar Rawls, *A Theory of Justice*. Alesina en Spolaore zeggen: “That is, the democratic outcome maximizes the utility of individuals who are the farthest away from the government. Since such individuals are those with the lowest utility, the voting equilibrium satisfies an alternative ethical criterion: it maximizes the minimum utility, meaning the utility of the worst-off individual. This is called the Rawlsian criterion....”.

¹¹³⁶ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 37.

¹¹³⁷ *Ibidem*, 43. Alesina and Spolaore stellen: “A utilitarian interpretation of Rawls approach should not maximize expected utility behind a veil of ignorance but rather the utility of the individual who will be worst off for each possible choice. In other

ale welvaartsfuncties van de delen van een omvangrijk land te groot zijn, gaan binnen de politiek economische ordening perifere krachten werken. Deze worden door democratische processen aan het licht gebracht. Door de suboptimale uitkomst, voor de politieke economie als geheel, wordt het centrum gedwongen om rekening te houden met de *worst off* regio's aan de buitenrand. Men kan dit beschouwen als een ethische correctie, vanuit overwegingen van rechtvaardigheid. Zonder deze noodzaak tot correctie heeft het centrum geen belang om de verliezers te compenseren.

Decentralisatie en financiële transfers

Er zijn twee manieren om de *worst off* regio's tegemoet te komen: door decentralisatie van het beleid of door financiële overdrachten ten gunste van de perifere regio's. Financiële tegemoetkomingen aan perifere regio's zullen in de praktijk vaak op weerstand stuiten. Aan transfers zitten beperkingen en nadelen.¹¹³⁸ Ze zijn kostbaar; er moet bij de gevers een duurzame bereidheid zijn om de ontvangers te ondersteunen. Transfers via de (progressieve) inkomstenbelasting hebben versturende effecten die in het centrum groter zijn dan in de periferie. Omdat de preferenties van mensen niet meetbaar zijn is het moeilijk vast te stellen hoe de gevolgen van de heterogeniteit gecompenseerd moet worden.¹¹³⁹ Financiële transfers van het ene deel van het land naar het andere zijn politiek zwaarbeladen onderwerpen.¹¹⁴⁰ Compensatiebeloften voor de toekomst zijn niet altijd geloofwaardig en worden vaak gewantrouwd. Tenslotte moet nog gewezen worden op de hoge administratieve lasten.¹¹⁴¹

Financiële overdrachten zijn in feite slechts beperkte instrumenten

words, the Rawlsian criterion requires the maximization of the minimum utility in each possible configuration”.

Zie ook: Gabler *Wirtschaftslexikon*, lemma *Rawlsche Wohlfahrtsfunktion*. (2018)

¹¹³⁸ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 37, 38.

¹¹³⁹ Cf. Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 45, 47, 96, 100, 169

¹¹⁴⁰ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 56.

¹¹⁴¹ *Ibidem*, 54-57.

om bij te dragen aan de geordende eendracht binnen een politieke economie. Zij raken niet het wezen van de ordening zelf.¹¹⁴² Deze stellingname is van belang om de aard van subsidiaire relaties te begrijpen. De subsidiestromen binnen een politiek economische ordening kunnen slechts een beperkte betekenis hebben.

Miskennen van heterogeniteit leidt tot een spiraal van repressie en opstand

Niet elke staat, die pretendeert een sociale overheid te zijn, streeft daadwerkelijk naar maximale sociale welvaart voor haar burgers. Het komt voor dat regeringen maximale opbrengsten slechts ten goede laten komen voor een kleine kring van bevoorrechten, die de macht van de staat vooral gebruiken om zichzelf te bevoordelen.¹¹⁴³ Alesina en Spolaore vergelijken een overheid die gericht is op zelfverrijking met de Leviathan-staat bij Hobbes.¹¹⁴⁴ Zo'n overheid staat haaks op het streven naar sociale vrede en gerechtigheid. De logica die een dictatuur volgt is niet het dienen van het volk, maar het belang van een selecte groep. Het gaat om zo hoog mogelijke verdienste voor deze elite van de staat.¹¹⁴⁵ Compensatie voor benadeelde groepen is niet relevant, omdat er geen sociale gerechtigheid is. Het internaliseren van externe effecten is voor een corrupte elite niet nodig. De belangen van toekomstige generaties staan niet op de agenda. Er wordt geregeerd volgens het adagium 'na ons de zondvloed'. Een dictatuur wil de hoogst mogelijke

¹¹⁴² ibidem, 67. Alesina and Spolaore stellen: "Transfer schemes may not be enough to guarantee the stability of an efficient number of countries in a political equilibrium".

¹¹⁴³ Ibidem, 69. Alesina and Spolaore zeggen: "By contrast, we assume that decisions are taken by rent-maximizing governments who care about their own welfare, and that of their close associates, rather than the welfare of their citizens. Following a tradition that goes back to Thomas Hobbes (1651), we will call such governments Leviathans".

¹¹⁴⁴ Zie ter vergelijking de kwalificatie die Augustinus geeft voor keizer Nero in *De civitate Dei* 5, 19 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 266. Zie ook de dialoog die de kerkvader aanhaalt tussen de zeerover en Alexander de Grote in *De civitate Dei* 4, 4. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 188.

¹¹⁴⁵ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 71, 73.

(belasting)opbrengsten tegen zo laag mogelijke kosten voor publieke uitgaven.¹¹⁴⁶ Toch kan geen enkele machthebber het welbevinden van de bevolking totaal veronachtzamen.¹¹⁴⁷ Zelfs een zeer repressieve en gewelddadige dictatuur zal vroeg of laat moeten constateren, dat het negeren van de heterogeniteit in de voorkeuren van de samenleving een bedreiging vormt voor de stabiliteit van het regime. Een dictator, die niet afhankelijk is van de steun van een meerderheid van de bevolking, moet zorgen voor een minimaal niveau van welzijn voor ten minste een deel van de bevolking om politiek te kunnen overleven.¹¹⁴⁸ Machthebbers die geen enkele rekening willen houden met de heterogeniteit onder de bevolking lopen kans op opstanden, met name aan de rand van een groot rijk. Hoe groter het land, hoe groter de kans dat met name aan de randen onrust ontstaat.¹¹⁴⁹

3 • VREDE EN WELVAART DOOR OPENHEID IN EEN HETEROGENE WERELD

De mate waarin de omvang van een land relevant is voor economische voorspoed, hangt af van de mate van economische integratie van een land met de rest van de wereld. Er moet een onderscheid gemaakt worden tussen de omvang van de politiek-staatkundige eenheid en de omvang van een markt.¹¹⁵⁰ Economische integratie en politieke

¹¹⁴⁶ Ibidem, 78.

¹¹⁴⁷ Ibidem, 70. Alesina and Spolaore stellen: "However, it is unlikely that any government can be completely insensitive to the welfare of its citizens. Even dictators have to guarantee some minimum level of welfare to at least part of the population to stay in power. No dictator has ever managed to conquer and run the entire world precisely because empires that are too big become unmanageable".

¹¹⁴⁸ Cf. *De civitate Dei* XIX 12. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 959-60. Augustinus spreekt over de vrede der hoogmoedigen.

¹¹⁴⁹ Cf. *De civitate Dei* 3, 10. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 143. Augustinus spreekt over de kwetsbaarheid van te grote en machtige rijken. Cf. Ibidem, 19, 12; p. 957, 960. Augustinus spreekt over de noodzaak dat onrechtvaardige machthebbers een minimale vrede onder de bevolking moeten hebben om te kunnen blijven regeren.

¹¹⁵⁰ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 81.

desintegratie gaan hand in hand, in een zichzelf versterkend proces. Het is een zich wederzijds versterkend proces door de verschillende belangen tussen grote en kleine landen.¹¹⁵¹

Het belang van de dynamiek door open markten

In een systeem van gesloten markten, die beschermd worden door grote landen, hebben kleine landen een dubbel nadeel. Zij maken niet alleen per inwoner meer bestuurskosten, maar zij hebben ook een verlies aan (potentiële) welvaart, omdat hun eigen markt niet kan concurreren met de beschermde grote markten van andere landen. In een wereld van gesloten markten hebben grote landen het voordeel van een politiek en economisch geïntegreerd geografisch geheel. Bij het openbreken van de politieke bescherming van een nationale markt krijgt de politiek economische orde een dynamiek, die voor een nieuw speelveld zorgt. In een internationaal open markt krijgen kleine landen op economisch gebied dezelfde schaalvoordelen als de grote landen. Bij open markten zijn kleine landen relatief gezien dus in het voordeel ten opzichte van de grote landen.¹¹⁵² Daarbij komt dat kleine landen geen of minder heterogeniteitskosten hebben en door hun kleinere omvang mogelijk wendbaarder zijn om in te spelen op nieuwe (technologische) ontwikkelingen.¹¹⁵³ Bij de grote landen werkt dat omgekeerd. Daar komt nog iets bij. Als een groot land de perifere regio's in het grensgebied in het verleden onvoldoende heeft gecompenseerd, kan het voor deze regio's aantrekkelijk zijn om zich af te scheiden van de bestaande staatkundige eenheid. Een open economie maakt het voor regio's eventueel aantrekkelijk om zich af te scheiden en een nieuwe staat te vormen, al dan niet

¹¹⁵¹ Ibidem, 82, 84.

¹¹⁵² Ibidem, 94.

¹¹⁵³ Als voorbeeld kan Estland worden genoemd. Zie Jokin de Carlos Sola, *Process of Modernization and Technological Development in Estonia*, 10. Carlos Sola zegt: "Estonia may be the Silicon Valley of Europe. The reforms and modernizations, thanks to an intelligent policy, have resulted in a stunning victory. Even so, it could be wrong to say that everything has become perfect".

in combinatie met een afscheidingsbeweging aan de andere kant van de grens.

Het effect van afscheidingen kan positief of negatief zijn voor zowel uittrekders als achterblijvers. Als de burgers van de uitredende regio het verregaand samen eens zijn en als de negatieve externe effecten voor de burgers in de overblijvende rompstaat gering zijn, kunnen de gevolgen van een afscheiding voor de geordende eendracht in totaliteit positief zijn. Als daarentegen in de uitredende regio een grote minderheid wordt bedreigd of een van de partijen oorlog wil voeren, zal het uitreden tot een welvaartsverlies leiden.¹¹⁵⁴

Dialectiek tussen economische integratie en politieke desintegratie

Er is een dialectische tegenstelling tussen economische integratie en politieke desintegratie. Naar mate de economische integratie vordert komt de nationale staat onder druk te staan. Dit heeft gevolgen voor de positie van de nationale staten. De komende decennia zal een lastige legpuzzel moeten worden gelegd, als de positie van de nationale staten verder onder druk komt. Supranationale eenheden kunnen de taken van nationale staten maar deels overnemen.¹¹⁵⁵ De complexe gelaagdheid in de machtsverhoudingen maakt de besluitvorming in de politieke economie ingewikkeld. Een kernvraag is wat er gebeurt met het geweldsmonopolie en het constitutionele gezag van de democratische rechtsstaat. Juist de grote mondiale vraagstukken van het klimaat, de bestrijding van armoede, het bewaken en handhaven van mensenrechten en de vrede veronderstellen de gerechtigheid. Het is de ongerechtigheid die de orde van vrede verstoort. Het onvoldoende

¹¹⁵⁴ Roland Vaubel, *Sezessionen in der Europäischen Union*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 43-59.

¹¹⁵⁵ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 85. Alesina and Spolaore stellen: "We are not denying that integrated economies need supranational institutions that ensure the proper functioning and openness of markets. However, political centralisation or close policy coordination of government functions are not necessary preconditions for the functioning of the international economy".

verwerken van negatieve externe effecten en heterogeniteitskosten doet afbreuk aan rechtvaardigheidsgevoelens van mensen die niet kunnen of mogen delen in de algemene welvaart, die aan anderen wel ten deel valt.

De internationale rechtsorde maakt het mogelijk dat er een open speelveld tussen landen is om met elkaar handel te drijven. Zonder conflicten kunnen handelsbelemmeringen immers gemakkelijker worden beslecht. Minder conflicten leiden wel tot meer handel, maar meer handel leidt niet per se tot minder conflicten. Als iedereen in gelijke mate beter zou worden van meer handel en een toename van de welvaart kan dit een motor voor de wereldvrede zijn. Maar daarbij zijn dan factoren als machtsuitoefening door monopolies en oligopolies buiten beschouwing gelaten. Wanneer mensen in ongelijke mate mogen delen in de economische schaalvoordelen is dat een bron van onvrede en potentiële conflicten. Datzelfde geldt voor het niet voldoende internaliseren van negatieve externe effecten en het onvoldoende rekening houden met heterogeniteitskosten ten gevolge van verschillende sociale preferenties.¹¹⁵⁶

In de complexe gelaagdheid van de wereldeconomie zijn winnaars en verliezers. Zowel tussen landen, als tussen regio's binnen een land. Een cruciale vraag is dan hoe in zo'n wereld een Rawlsiaans welvaartsbegrip kan worden gehanteerd, en hoe de relatie tussen de vrede en gerechtigheid daarbij een rol speelt.

4 • DE GEORDENDE EENDRACHT IN HET POLITIEK LIBERALISME VAN RAWLS

De theorie van Rawls is gebaseerd op een politiek-filosofische theorie over rechtvaardigheid en gelijkheid in een democratisch constitutioneel bestel. Er is verwantschap met de welvaartstheorie, maar zij is van een andere aard dan de economische theorieën over een algemeen evenwicht.¹¹⁵⁷ De nadruk ligt niet op nutsvergelijkingen, maar op de

¹¹⁵⁶ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 175.

¹¹⁵⁷ Ibidem, 37, 43. Alesina and Spolaore verwijzen naar het *Rawlsian criterion*, dat is

toepassing van een allesomvattend begrip over rechtvaardigheid.¹¹⁵⁸ Verdelingsvraagstukken en het corrigeren van ongelijkheden worden niet benaderend vanuit een welvaartstheoretisch perspectief, maar vanuit een filosofisch en moreel gezichtspunt.¹¹⁵⁹ Hij zet zich af tegen ordofilosofen die de werkelijkheid willen verklaren vanuit allesomvattende metafysische axioma's.¹¹⁶⁰ In 1993 verscheen *Political Liberalism*¹¹⁶¹ als vervolg op *The Theory of Justice* uit 1971. Daarin geeft Rawls aan dat zijn oorspronkelijke theorie op enkele punten moest worden aangepast, met name over de kansen voor sociale samenwerking in een plurale samenleving, die gebaseerd is op een ruimere diversiteit aan opvattingen over het algemeen belang.¹¹⁶² Bij een studie over de voorwaarden voor een geordende eendracht in de politieke economie levert de aangepaste theorie van Rawls betekenisvolle aanknopingspunten. Zijn theorie handelt over het spanningsveld tussen eenheid en stabiliteit aan de ene kant en tussen diversiteit en dynamiek aan de andere kant.

Het politiek constructivisme als tegenpool van het ordodendenken

Rawls is aanhanger van het politiek constructivisme, en onderscheidt

gebaseerd op zijn in 1971 verschenen boek *A Theory of Justice*. (Rawls, *Theory of Justice* 1971). Zij duiden dit aan als een alternatief 'ethisch criterium' dat is gebaseerd op het maximaliseren van het nut van het *worst-off individual*. Het criterium van Rawls is gebaseerd op een politiek-filosofische theorie over rechtvaardigheid en gelijkheid in een democratisch constitutioneel bestel

¹¹⁵⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 224-5.

¹¹⁵⁹ *Ibidem*, 260-1.

¹¹⁶⁰ Ik heb geen verwijzingen kunnen vinden naar de ordo-economen en de Freiburger schule.

¹¹⁶¹ John Rawls, *Political Liberalism*. (New York Columbia University Press, 1993). Voor deze studie heb ik gebruik gemaakt van de in 2005 verschenen *expanded edition*.

¹¹⁶² Rawls, *Political Liberalism*, 371. Rawls zegt: "Yet despite this plurality of conceptions of the good, the notion of society as a social union of social unions shows how it is possible to coordinate the benefits of human diversity into a more comprehensive good. While the grounds I have surveyed for the basis liberties and their priority have been drawn from and developed considerations found in *Theory*, I failed to bring them together in that work".

zich nadrukkelijk van het klassieke ordod Denken.¹¹⁶³ Zijn idee over sociale rechtvaardigheid wil hij funderen in een samenhangend construct, een coherente filosofie die feiten interpreteert vanuit een geheel, en niet vanuit losse feiten.¹¹⁶⁴ Dat doen ordod Denkers ook, maar op een manier die niet vergelijkbaar is met het constructivisme. Het politiek constructivisme verzet zich tegen een rationeel intuïtisme, dat uitgaat van een orde die onafhankelijk is van de werkelijkheid en zichzelf constitueert.¹¹⁶⁵ Het metafysisch karakter van de orde maakt deze, volgens Rawls, ongeschikt als fundament voor rechtvaardigheid.¹¹⁶⁶ Een politieke ordening kan slechts een procedureel construct zijn, dat aangeeft op welke wijze een politiek proces moet zijn georganiseerd. Het construct bepaalt niet op voorhand een bepaalde politieke uitkomst, maar ordent de manier waarop politieke resultaten tot stand komen. Het kenmerk van het politiek constructivisme is dat het doctrinair heterogeen is om te kunnen dienen voor een waardenconsensus.¹¹⁶⁷ De kern is dat integrale, alomvattende leerstellingen niet de basis kunnen vormen voor een overlappende consensus van waarden. Juist om die reden wijst Rawls het ordod Denken af, omdat dit gebaseerd is op dergelijke alomvattende doctrines. Maar hij maakt een uitzondering voor de eigen doctrine van het politiek liberalisme. Hij motiveert die uitzondering door het feit dat het politiek liberalisme gebaseerd is op de beginselen

¹¹⁶³ Ibidem, 134-5. Rawls verwijst hierbij onder meer naar Plato en Augustinus. Het idee van het politiek liberalisme staat haaks op de klassieke opvatting van *comprehensive doctrines each with its own conception of the good*. Deze zijn volgens hem niet geschikt als gemeenschappelijke basis om door alle burgers als redelijk en rationeel erkend te worden.

¹¹⁶⁴ Ibidem, 102-103, 124.

¹¹⁶⁵ Ibidem, 91-94.

¹¹⁶⁶ Ibidem, 97. Rawls zegt: "Thus, it is only by affirming a constructivist conception -one which is political and not metaphysical- that citizens generally can expect to find principles that all can accept".

¹¹⁶⁷ Ibidem, 99-100. Dit in tegenstelling tot het moreel constructivisme van Kant, dat Rawls beschouwt als een *constitutive autonomy* die niet past bij zijn theorie over het politiek liberalisme.

van *justice as fairness*,¹¹⁶⁸ die zijn ontleend aan een *original position*,¹¹⁶⁹ de natuurlijke begintoestand van het menselijk samenleven.

Het politiek constructivisme zet zich af tegen het ordoddenken, maar die kritiek is niet overtuigend. Het waardenpluralisme waarop het is gebaseerd is wel degelijk het uitvloeisel van een vorm van ordoddenken. Het is de orde van de *original position*.¹¹⁷⁰ Het feit dat de reikwijdte van het politiek constructivisme is beperkt tot het politieke domein en niet de pretentie heeft om een algemeen, moreel ordenend kader te zijn¹¹⁷¹ wil niet zeggen dat er geen overkoepelend kader is dat onafhankelijk normstellend is. Juist de integraliteit van het versluierd¹¹⁷² ordebegrip van de oorspronkelijke positie maakt de pluriformiteit in de politieke ordening mogelijk.

Specifieke waarden als gemeenschappelijke basis voor geordende eendracht

Door weg te blijven van een integraal ordoddenken wil het politiek liberalisme voorkomen dat een enkele doctrine een morele waarheid kan opleggen. Een sektarische en exclusieve moraal als algemene doctrine zou tot politieke verdeeldheid leiden.¹¹⁷³ Politieke verdeeldheid is op zich geen probleem, maar zij moet niet gaan over de fundamenteën van de constitutionele ordening. Het politiek liberalisme wil een zone creëren die vrij is van politiek omhaal.¹¹⁷⁴ Om een constitutionele basis voor de *well ordered society* te creëren is een overlappende consensus

¹¹⁶⁸ Ibidem, 9.

¹¹⁶⁹ Ibidem, 22.

¹¹⁷⁰ Ibidem, 98. Rawls stelt: "To these observations, political liberalism adds that is the most appropriate way to see the political values as ordered". [Onderstreping HK]

¹¹⁷¹ Ibidem, 125-126.

¹¹⁷² Ibidem, 25. De term versluierd verwijst naar de *veil of ignorance*. Rawls stelt overigens dat deze geen specifieke metafysische implicaties heeft m.b.t. de natuurlijke aard van de mens: "... It does not imply that the self is ontologically prior to the facts about persons that the parties are excluded from knowing".

¹¹⁷³ Ibidem, 128-9.

¹¹⁷⁴ Ibidem, 193-5.

nodig.¹¹⁷⁵ De gezamenlijkheid van waarden wordt gezocht in het politieke domein. Door de beperkte reikwijdte en pretentie van het politiek constructivisme wordt de kans van slagen om een *common ground* te vinden groter. De aanname is dat door een gedeelde constitutionele basis een vorm van co-existentie mogelijk is in de samenleving. Iedereen heeft er baat bij dat er een mate van sociale vrede¹¹⁷⁶ aanwezig is. Het politiek liberalisme is in feite op zoek naar een liberale basisstructuur, die nodig is voor een rechtvaardigheidsbeginsel dat recht doet aan de pluriformiteit en diversiteit van de samenleving.¹¹⁷⁷ Door de gezamenlijke basis van een *well ordered society* is het mogelijk een samenleving te creëren die meer is dan alleen een *modus vivendi*. Er is een gemeenschappelijke basis van wederkerige opvattingen over rechtvaardigheid. De sociale vrede heeft voor alle betrokkenen een prijs, namelijk dat niemand zijn opvattingen over moraliteit tot de algemeen geldende kan maken. De orde van de gerechtigheid kan, redenerend vanuit het gedachtegoed van Augustinus, niet zonder de orde van de vrede. Juist om tegenwicht te bieden aan een onbalans van kosten en baten in het bewaren van de vrede is een vorm van ordodenken behulpzaam. Elke vorm van ongerechtigheid zal op den duur leiden tot onvrede. Vrede en gerechtigheid kunnen niet los van elkaar worden gezien. In het politiek liberalisme neemt het begrip vrede evenwel geen centrale plaats in. De *well ordered society* wordt niet primair geordend door een menselijk verlangen naar vrede, maar door de waarden van *justice as fairness*.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁵ Ibidem. 201-203

Cf. Hirsch Ballin, Waakzaam *Burgerschap*, 71.

¹¹⁷⁶ Het begrip sociale vrede wordt door Rawls niet gehanteerd. De relatie tussen vrede en gerechtigheid wordt niet expliciet gelegd.

¹¹⁷⁷ Rawls, *Political Liberalism*, 304. Rawls stelt: “It tries to show both that a plurality of conceptions of the good is desirable and how a regime of liberty can accommodate this plurality so as to achieve the many benefits of human diversity”.

¹¹⁷⁸ Ibidem, 139. Rawls zegt: “... among them, the values of equal political and civil liberty; fair equality of opportunity; the values of economic reciprocity; the social basis of mutual respect between citizens”.

De constitutionele verankering van overeenstemmende waarden

De stabiliteit van de samenleving hangt af van de instituties die zijn gebaseerd op de waardenconsensus en de ‘morele psychologie’ van de burgers.¹¹⁷⁹ Deze stabiliteit wordt in het politiek liberalisme niet op een pragmatische manier benaderd, maar vanuit de aard van de krachten die haar waarborgen.¹¹⁸⁰ De verankering van de bestendigheid is niet afhankelijk is van een toevallig machtsevenwicht.¹¹⁸¹ Er moet een constitutionele consensus zijn, als institutionalisering van de overlappende waardenconsensus in de samenleving. Deze is in zijn breedte beperkt tot het politieke domein. In de diepte moet hij evenwel doorwerken in de haarvaten van de samenleving. Er is bij alle burgers de aanvaarding nodig van een *fair system of cooperation*. De constitutionele overlap van waarden vormt in feite het weefsel van een ordening, ook al wil Rawls de term orde vermijden. Op basis van dit weefsel kan de zogenaamde *well ordered society* ontstaan. De voorwaarde voor de stabiliteit is het vertrouwen dat politieke processen zich kunnen voltrekken binnen een ordening met een constitutionele grondslag.¹¹⁸²

5 • KENMERKEN VAN DE WELL ORDERED SOCIETY

Die constitutionele grondslag regelt niet de inrichting van de samenleving, maar zij vormt het weefsel waarop de *well ordered society* kan ontstaan. Om de relatie met het subsidiariteitsbeginsel te onderzoeken is het nodig de uitgangspunten van de *well ordered society* begrijpen.

Doorleefd burgerschap als basis van een sociaal contract

De basis voor de samenleving is het concept van *justice as fairness*. Die

¹¹⁷⁹ Ibidem, 141.

¹¹⁸⁰ Ibidem, 142. Rawls zegt: “Rather, what counts is the kind of stability, the nature of the forces that secure it”.

¹¹⁸¹ Ibidem, 147-8. Rawls spreekt over: “...Happstance and a balance of relative forces”.

¹¹⁸² Ibidem, 172. Rawls spreekt over: “...reasonable faith in het possibility of a just constitutional regime”.

grondslag kan beschouwd worden als een vorm van een sociaal contract. Het is een hypothetische overeenkomst tussen de gezamenlijke burgers. Dus niet een afspraak tussen een aantal willekeurige individuele personen.¹¹⁸³ Elke burger mag ervan uitgaan dat de basisvrijheden van hem ook voor alle anderen gelden en omgekeerd. De institutionele basis van *justice as fairness* moet niet alleen in het formele systeem liggen, maar ook in de beleving van het burgerschap in het leven van alle dag. De gezamenlijke burgers delen ook een bepaalde *background justice*.¹¹⁸⁴ Zonder deze gezamenlijke achtergrond is er te weinig verbinding tussen de leden van de *well ordered society*. Rechtvaardigheid is niet alleen een kwestie van constitutionele verankering maar ook van een doorleefd idee van burgerschap. De burgers realiseren zich dat het leven in een *well ordered society* niet alleen een kwestie is van een optimaal resultaat aan totale opbrengsten, maar dat er ook gekeken wordt naar de faire kansen om een rechtvaardig deel te krijgen van die totale opbrengsten.¹¹⁸⁵ De instituties van de basisstructuur voeden een cultuur waarin burgers in gezamenlijkheid en openheid de waarden uitdragen van een vorm van gerechtigheid, waarin steeds oog is voor de positie van de minst bedeelden en voor faire kansen om deel te nemen in gelijkwaardige posities. Alleen in zo'n bestel kunnen volgens de theorie van Rawls competitieve efficiënte marktsystemen bestaan waarin ruimte is voor eerlijke kansen.¹¹⁸⁶

Het primaat van het individuele framework

Het redelijk gedrag dat van mensen wordt verlangd moet passen bij het eigen *framework* van de individuele burgers. De acceptatie van de overlappende consensus moet van onderop, als iets eigens van elke

¹¹⁸³ Ibidem, 257-9, 275.

¹¹⁸⁴ Ibidem, 265.

¹¹⁸⁵ Ibidem, 260-61. Rawls zet naast het utiliteitsprincipe (*greatest net balance of satisfaction*) het rechtvaardigheidsprincipe (*greatest benefit of the least advantaged against a background of fair opportunity*).

¹¹⁸⁶ Ibidem, 266. Rawls spreekt van: "... fair opportunities to earn income, to learn wanted skills, and so on".

burger, gevoeld worden. Het politieke gezag en het vertrouwen in de politiek moeten bij de mensen persoonlijk gelegitimeerd zijn, niet alleen als een algemeen aanvaarde gegevenheid.¹¹⁸⁷ Daarvoor moet het open karakter van de *well ordered society* worden gegarandeerd. De constitutionele ordening is niet bedoeld om de samenleving vanuit de staat te ordenen. Er is een *common human reason* die het mogelijk maakt dat de samenleving zichzelf kan ordenen.¹¹⁸⁸ Er is volledige ruimte voor de ontwikkelingen van sociale verbanden, ook als deze zich baseren op doctrines. Dat geldt in gelijke mate voor doctrines die geloofswaarheden en dogma's verkondigen. Maar geen enkele doctrine mag pretenderen om een allesomvattende waarheid te verkondigen die de constitutionele consensus ter discussie stelt. Het uitsluiten van doctrines door de politiek is in strijd met het beginsel van het redelijk pluralisme.¹¹⁸⁹ De geordende eendracht van het politiek liberalisme heeft, door het respect voor de vrijheid en identiteit van de mens als persoon en de vrijheid om gemeenschappen te ontwikkelen, overeenkomst met het subsidiariteitsbeginsel.

Een public reason zorgt voor reflectief evenwicht in pluralisme

Een belangrijke uiting van onvrede ontstaat als existentiële waarden in het geding zijn, bijvoorbeeld bij ethische levensvragen. Een premisse van het redelijk pluralisme is dat een reflectief evenwicht ontstaat in de samenleving doordat burgers bereid zijn naar elkaar te luisteren en de wil hebben om met anderen afspraken te maken.¹¹⁹⁰ Maar bij sommige thema's ligt dat niet eenvoudig.¹¹⁹¹ Als burgers deze thema's beschouwen als vraagstukken van een hogere orde treedt er in de discussies verwarring op door de vermenging met triviale politieke vraagstuk-

¹¹⁸⁷ Ibidem, 143-4.

¹¹⁸⁸ Ibidem, 137.

¹¹⁸⁹ Ibidem, 138.

¹¹⁹⁰ Ibidem, 252.

¹¹⁹¹ Ibidem, 244. Rawls noemt o.a. de verantwoordelijkheid voor toekomstige generaties, volkenrechtelijke en medische vraagstukken. In voetnoot fn32 (p. 243) bespreekt hij de casus van het zoeken naar politiek evenwicht bij de abortusproblematiek.

ken. Het is dan van belang om over deze gevoelige onderwerpen op de juiste wijze de dialoog te voeren. Rawls onderkent deze noodzaak en wijst op de waardevolle bijdragen van bijvoorbeeld de kerken in maatschappelijke debatten, waarbij vanuit de *public reason*.¹¹⁹² een aanvulling plaats vindt op de constitutionele democratie.¹¹⁹³ De theorie van het politiek liberalisme ruimt plaats in voor respectvolle gedachtewisselingen, waarbij er altijd ruimte is voor dialoog. Maar wat gebeurt er als er geen respect meer is voor elkaar, als alleen nog maar de redelijkheid van het eigen gelijk geldt? De theorie veronderstelt bij de burgers *fairness*. Dat is redelijk als het om vraagstukken gaat die burgers ordenen in dezelfde categorie, namelijk van vraagstukken in de gelijke orde van de dagelijkse politieke agenda. Als delen van de bevolking thema's tot een hogere orde gaan verklaren bestaat het risico dat een onbalans in het politieke debat ontstaat, die tot een bedreiging van de vrede en de orde kan leiden. Het politiek liberalisme heeft op deze bedreiging niet echt een antwoord. De stabiliteit moet in dit concept gedragen worden vanuit de burgers zelf. Dus van onderop en niet worden opgelegd door een staatsmacht.¹¹⁹⁴ Zonder dit draagvlak is er geen politieke legitimatie. Een dergelijk draagvlak kan niet ontstaan door oppervlakkige compromissen. Hoe kan de redelijkheid dan toch winnen van de onredelijkheid?

De noodzaak van een background culture

De co-existentie in het politiek liberalisme is gebaseerd op een constitutionele ordening. Samenleven is niet slechts een *modus vivendi*, maar

¹¹⁹² Ibidem, 213-5. Omdat het politiek constructivisme zijn beperkingen heeft introduceert Rawls het idee van de *public reason*. Door de *public reason* kan er een *order of priority* binnen het geheel van de samenleving worden geformuleerd. De complementaire rol van de *public reason* is evenwel beperkt tot *constitutional essentials and questions of basic justice*.

¹¹⁹³ Ibidem, 249-52.

¹¹⁹⁴ Ibidem, 143. Rawls zegt: "Rather, justice as fairness is not reasonable in the first place unless in a suitable way it can win its support by addressing each citizen's reason, as explained. [markering HK]"

ook het vermogen om op basis van gedeelde waarden over rechtvaardigheid gemeenschappen te vormen. Zonder *background justice*, die publiek beleden en beleefd wordt, is dit onmogelijk.¹¹⁹⁵ De neutraliteit van de constitutionele basisstructuur is bedoeld om recht te doen aan de pluriformiteit en diversiteit van de samenleving. In de woorden van Rawls: “...to achieve the many benefits of human diversity.”¹¹⁹⁶ Die neutraliteit zal vanuit de samenleving ‘gevuld’ moeten worden. Bij een vitale en diverse samenleving hoort een publieke cultuur die deze tot een levende en betekenisvolle werkelijkheid voor het dagelijks leven van de mensen maakt. Het politieke concept heeft weliswaar een beperkte reikwijdte, maar overkoepelt wel de gehele samenleving als basis voor een ordening waarop alle andere doctrines kunnen bestaan.¹¹⁹⁷ Het is een kernmerk van een democratische samenleving dat zij in staat is tradities uit verschillende doctrines door te geven, via redelijke mensen met gevoel voor burgerzin. Religieuze, filosofische en morele doctrines mogen in de theorie van het politiek liberalisme worden gerekend tot de *background culture*.¹¹⁹⁸ Deze hoort bij de *civil society* en nadrukkelijk niet bij de politiek.¹¹⁹⁹

De noodzaak van het seculiere karakter van de staat

De theorie van het politiek liberalisme sluit een actieve maatschappelijke, publieke participatie van kerkelijke en andere levensbeschouwelijke of culturele en geestelijke stromingen niet uit. Zij beoogt juist om deze deelnemingen mogelijk te maken. De neutrale, seculiere staat is niet bedoeld om de samenleving in te snoeren, maar om een open ruimte te creëren, die voor alle ‘doctrines’ vrijheid biedt. De enige beperking is dat er geen alomvattende doctrines getolereerd kunnen worden

¹¹⁹⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 137-8, 148-9, 190, 265.

¹¹⁹⁶ Ibidem, 304.

¹¹⁹⁷ Ibidem, 13.

¹¹⁹⁸ Ibidem, 14.

¹¹⁹⁹ Ibidem, 14. Rawls zegt: “This is the culture of the social, not the political. It is the culture of daily life, of its many associations: churches and universities, learned and scientific societies, and clubs and teams to mention a few”.

die de constitutionele ordening verwerpen. Dat betekent dat politieke opvattingen, die godsdienstige en levensbeschouwelijke uitingen uit het publieke domein willen verbannen, alsmede het seculiere karakter van de staat transponeren op de samenleving, in strijd handelen met de theorie van Rawls. Het secularisme wordt dan een zelfstandige overkoepelende doctrine die haaks staat op het politiek liberalisme. In deel III (hoofdstukken 19, 24) zal ik nader ingaan op raakvlakken in het katholiek sociaal denken en het politiek liberalisme van Rawls. Er zijn raakpunten in het denken over de basisstructuur van de samenleving, met name over de betekenis van eenheid in verscheidenheid, de sociale samenwerking en de overdracht van kernwaarden tussen generaties.¹²⁰⁰ De basisstructuur van de samenleving wordt niet door de staat gemaakt, maar door de samenleving zelf, waarvan de politiek een onderdeel is.

Het belang van maatschappelijke participatie

De *well ordered society* is de maatschappelijke basisstructuur die is afgeleid van het constituerend beginsel van *justice as fairness*. Dit algemeen beginsel zegt nog weinig over de wijze waarop de samenleving is georganiseerd. Het rechtvaardigheidsbeginsel geeft het kader aan waarbinnen de *well ordered society* kan worden geregeld, maar het is geen ordeningsprincipe voor de samenhangen in de samenleving.

Rawls is gestoten op een tekortkoming in zijn oorspronkelijke theorie. Hij legde eerder niet de nadruk op de sociale interactie tussen burgers in georganiseerde verbanden en de meerwaarde die deze oplevert voor een vrije en democratische samenleving.¹²⁰¹ Hij redeneerde niet vanuit een specifieke invalshoek voor de geordende eendracht, maar beseftte wel dat zijn concept alleen kan slagen als er een vorm van onderlinge, natuurlijke verbondenheid in de samenleving aanwezig

¹²⁰⁰ Ibidem, 11. Rawls stelt: “By the basic structure I mean a society’s main political, social, and economic institutions, and how they fit together into one unified system of social cooperation from one generation to the next”.

¹²⁰¹ Ibidem, p. 320., fn30. In de *Theory of Justice* lanceerde Rawls al de term *social union of social unions*, maar nog zonder het accent op sociale participatie te leggen.

is. Hij komt daarbij uit bij het idee van een *social union of social unions*, dat hij verbindt met het gedachtegoed van de verlichtingsdenker Wilhelm von Humboldt.¹²⁰² De sociale verbintenis tussen mensen kan worden opgevat als een publiek goed. Mensen komen beter tot hun recht als zij in verbinding staan met andere mensen.¹²⁰³ Sociale participatie buiten de eigen kring is niet alleen goed voor de handelende persoon, maar ook voor de samenleving als een breed omvattend geheel. Bij dit punt haakt het politiek liberalisme aan bij het gedachtegoed van Von Humboldt¹²⁰⁴. Het begrip *union* is meer dan een los verband, het gaat om een verbintenis op basis van een bepaalde eendracht. Het is vergelijkbaar met een orkest als een groep van begenadigde muzikanten, die hun talenten gezamenlijk inzetten om in complementariteit een harmonieus klinkend resultaat ten gehore te brengen.¹²⁰⁵

De ene ongelijkheid is de andere niet

Sociale en economische ongelijkheden zijn niet altijd te vermijden in een *well ordered society*. Deze ongelijkheden hoeven ook niet per se

¹²⁰² Rawls, *Political liberalism*, p. 321, fn31 verwijzing naar J.W Burrow (ed.), *The Limits of State Action*. (Cambridge UK: Cambridge University Press. 1969), 16-17. Eerder aangehaald in Rawls, *Theory of Justice* 1971), 523-24.

¹²⁰³ Rawls, *Political liberalism*, 320. Rawls stelt: "The idea is that a democratic society Well Ordered by the two principles of justice can be for each citizen a far more comprehensive good that determinate good of individuals when left to their own devices or limited to smaller associations. ... The good of social union is most completely realized when everyone participates in this good, but only some may do so and perhaps a few".

¹²⁰⁴ Burrow (ed.), *The Limits of State Action*, 16-17.

Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. (Breslau: 1851. [Deutsches TextArchiv]). Von Humboldt zegt: "...Was hier gleichsam die Verknüpfung der Vergangenheit und der Zukunft mit der Gegenwart wirkt, das wirkt in der Gesellschaft die Verbindung mit andern..... Durch Verbindungen also, die aus dem Innern der Wesen entspringen, muss einer den Reichtum des andern sich eigen machen".

¹²⁰⁵ Opgemerkt zij dat Augustinus een soortgelijke beeldspraak gebruikt om de geordende eendracht aan te duiden. Cf. *De civitate Dei* 2, 21; 17, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 117, 829.

onwenselijk te zijn. Sterker nog, zij kunnen positieve effecten opleveren. Dat is bijvoorbeeld het geval als er door verschillen in beloning mensen gemotiveerd worden zich meer in te zetten voor een effectieve maatschappelijke samenwerking.¹²⁰⁶ Het gelijkheidsbeginsel kan niet verabsoluteerd worden. Door verschillen te accepteren wordt een maatschappelijke dynamiek mogelijk zonder welke de *well ordered society* niet kan bestaan. Door het aanvaarden van verschillen krijgt het rechtvaardigheidsconcept een plaats in een dialectische ordening, zonder welke überhaupt geen rechtvaardigheid mogelijk is. Als alles en iedereen gelijk is bestaat er geen heterogeniteit, die juist het wezenskenmerk is van een vrije, plurale samenleving.

Er zijn verschillende vormen van ongelijkheid. Het belangrijkste onderscheid is de ongelijkheid tussen de mensen bij de start van hun leven en die welke zich gedurende de levensloop ontwikkelt door bepaalde beloningsstructuren of privileges. De ongelijkheid door verschillende posities is aanvaardbaar onder de voorwaarde dat ambten en posities in principe voor iedereen toegankelijk zijn.¹²⁰⁷ Dat ligt anders bij de ongelijkheid die het gevolg is van het feit dat mensen bij aanvang van hun leven door historische, natuurlijke of toevallige omstandigheden uiteenlopende vooruitzichten hebben. Door ongelijke startkansen van mensen komt het uitgangspunt van gelijke basisvrijheden voor alle burgers onder druk te staan. De factor tijd speelt hierbij een belangrijke rol. Als kleine verschillen in startpositie van generatie op generatie worden overgedragen ontstaat een cumulatief effect. Door een ongelijke startpositie van mensen wordt de opbouw van een basisstructuur voor de *well ordered society* op basis van *justice as fairness* belemmerd. Dat geldt in versterkte mate als door de in generaties gecontinueerde accumulatie

¹²⁰⁶ Rawls, *Political Liberalism* 2005), 270. Rawls stelt: "Such inequalities, we may assume, are inevitable, or else necessary or highly advantageous in maintaining effective social cooperation. Presumably there are various reasons for this, among which the need for incentives is but one".

¹²⁰⁷ *Ibidem*, 271. Rawls stelt: "Open to all under conditions of fair equality of opportunity".

van ongelijkheid de basis voor een redelijk pluralisme steeds smaller wordt.¹²⁰⁸

6 • HET DIFFERENCE PRINCIPLE: EEN INTUÏTIEF EN PRAGMATISCH CRITERIUM

Om de spiraal van toenemende sociale en economische ongelijkheid tussen generaties te doorbreken heeft de theorie van het politiek liberalisme een beginsel nodig dat voorkomt dat een voortdurende ongelijkheid de basisstructuur voor de *justice as fairness* ondergraaft. Hiertoe introduceert Rawls het *difference principle*.¹²⁰⁹ Het is een pragmatisch criterium, dat is gebaseerd op intuïtieve overwegingen, die verwijzen naar een veronderstelde gelijke moraliteit onder de mensen. Door het *difference principle* is een procedurele benadering mogelijk voor het oplossen van praktische politieke problemen rond sociale en economische ongelijkheden. Het maakt beleid mogelijk, zoals een bepaalde belastingpolitiek, maar het is geen inhoudelijk politiek concept. Het wordt door Rawls niet gehanteerd als een wezenskenmerk van een orde, maar als een aanvulling (misschien zelfs als een correctie) op het basisbeginsel van het concept van *justice as fairness*. Het is een pragmatisch criterium en geen ordeningsprincipe.

Hier is sprake van een fundamenteel verschil met het ordodenken dat uitgaat van een wisselwerking tussen de orde als geheel en de delen, die onderling verschillen. De geordende eendracht wordt bepaald door het samenspel van te onderscheiden, verschillende elementen. De eenheid van de orde is de balans in de verscheidenheid. De eenheid van de orde is niet het resultaat van gelijkheid maar juist omgekeerd: de eendracht binnen de ongelijkheid.

¹²⁰⁸ Ibidem, 271, 279-80. Rawls verwijst naar Kant in zijn analyse dat, in het tegengaan van deze opeenstapeling van ongelijkheden in de tijd, de belangrijkste uitdaging ligt voor instituties om de rechtvaardigheid te dienen.

¹²⁰⁹ Ibidem, 282. Rawls zegt: "Here equal division is accepted as the benchmark because it reflects how people are situated when they are represented as free and equal. Among such persons, those who have gained more than others are to do so on terms that improve the situation of those who have gained less. These indicate why the difference principle is the appropriate criterion to govern social and economic inequalities."

Meer sociale welvaart door verschil te maken

Door het *difference principle* wordt het mogelijk om uitzonderingen te maken op de hoofdregel van het politiek liberalisme. Alle sociale primaire goederen, inclusief inkomen en bezit, moeten in beginsel op basis van gelijkheid verdeeld worden. Maar er moet wel rekening worden gehouden met organisatorische vereisten en economische efficiency. Het is onredelijk om organisatorische en economische voordelen niet te benutten als deze belemmerd worden door een te ver doorgevoerd gelijkheidsdenken. Om welvaartsvoordelen te behalen moet er water in de wijn worden gedaan bij het bepalen van wat wel en niet rechtvaardig is. Er kan een concessie worden gedaan aan het principe van *justice as fairness*, maar zodanig dat het principe zelf niet overboord gegooid wordt. De concessie is dat er een soort uitruil plaats vindt door belangen met elkaar in evenwicht te brengen. De sociale en economische extra voordelen die in de politieke economie worden gegenereerd moeten aan iedereen ten goede kunnen komen. Degenen die het minst van deze voordelen genieten, of zelfs nadeel ervaren, moeten nadrukkelijk gehoord worden en zelfs een veto kunnen uitspreken.¹²¹⁰ Winnaars en verliezers voelen over en weer aan dat het een wederzijds belang is om een soort sociaal contract te hebben.¹²¹¹ Dit proces van belangenafstemming is een sociaal gebeuren door de tijd heen. Het is belangrijk voor een eerlijke verdeling van productiegoederen van generatie op generatie.¹²¹² Het *difference principle* gaat over sociale samenwerking op macroniveau en niet over particuliere transacties en verdelingen.

Het difference principle en externe effecten

Het ongelijk behandelen van burgers met een morele rechtvaardiging is voor de politiek een lastige opdracht. De uitdaging is om te voorkomen dat het maken van verschillen leidt tot sociale tweespalt. Het doel is om

¹²¹⁰ Rawls, *Political Liberalism*, 281-2.

¹²¹¹ Zie ook hoofdstukken 7, 8 en 21 over de aard van een sociaal contract.

¹²¹² Rawls, *Political Liberalism*, 284-5.

een situatie te bereiken die burgers de overtuiging geeft dat voor iedereen in gelijke mate de realisering van primaire goederen plaats vindt, bij voorkeur op het maximale niveau.¹²¹³ De gedeelde achtergrondcultuur voor rechtvaardigheid is kwetsbaar. De samenleving is voortdurend in beweging door activiteiten van veel actoren, onder meer in het sociale en economische domein. Markten kunnen door oligopolievorming inbreuk maken op eerlijke kansen voor iedereen. Ook kunnen gelijke kansen worden beperkt door een overvloed aan gecompliceerde regels. Een teveel aan informatie kan communicatiekanalen verstoppen en het lastig maken om tot relevante data te komen. Bureaucratie kan leiden tot excessieve transactiekosten.¹²¹⁴ Het verstoren van een rechtvaardig systeem op basis van gelijke kansen kan gebeuren zonder dat iemand een kwade intentie heeft om onrechtvaardig te handelen. Zoals ook al in hoofdstuk 12 is toegelicht spelen externe effecten een rol als actoren elkaar ongeordend beïnvloeden.¹²¹⁵ Wij spreken van externe effecten als een huishouding andere huishoudingen beïnvloedt zonder dat deze laatste daar controle op kunnen uitoefenen. Externe effecten hebben per definitie een publieke reikwijdte. Zij vallen buiten particuliere transacties en moeten beheerst worden door een vorm van sociaal contract. Zij kunnen positieve en negatief zijn.

Het optreden van externe effecten is in een politieke economie niet te vermijden. De vraag is hoe deze op een zodanig manier geïnternaliseerd kunnen worden dat een politiek economische ordening in balans kan blijven. Een bijzondere vorm van externe effecten ontstaat als burgers

¹²¹³ Ibidem, 330. Rawls spreekt van het *principle of proportionate satisfaction* dat is gebaseerd op de regulering van de primaire goederen door het *difference principle*: “...This is the principle to distribute the primary goods regulated by the difference principle ... which measures the degree to which a citizen’s conception of the good is realized, is the same for everyone, and ideally maximized”.

¹²¹⁴ Ibidem, 266-8.

¹²¹⁵ Ibidem, 266. Rawls zegt: “Again, the conditions for background justice can be undermined, even though nobody acts unfairly or is aware of how the overall result of many separate exchanges affect the opportunities of others. These consequences are often so far in the future, or so indirect, that the attempt to forestall them by restrictive rules that apply to individuals would be an excessive if not an impossible burden”.

niet in gelijke mate gebruik kunnen maken van algemene nutsvoorzieningen. Dat kan onder meer het geval zijn door de geografische ligging van een regio, zoals eerder in dit hoofdstuk reeds werd besproken. De ongelijke toegang tot publieke voorzieningen kan als een vorm van onrechtvaardigheid worden beschouwd.¹²¹⁶ Zonder compensatiemechanisme zouden heterogeniteitskosten leiden tot een proces van voortdurende opsplitsing van steeds kleiner wordende landen. Er ontstaat een inefficiënt groot aantal kleine landen, dat verre van optimaal is gezien vanuit het nut van het geheel van alle landen gezamenlijk. Het beginsel in de theorie van Rawls, dat vanuit een optiek van rechtvaardigheid de grootste verliezers de grootste compensatie moeten krijgen, heeft vanuit een welvaartstheoretische optiek een morele relevantie, maar ook voor politiek-economische ordening. De toepassing van het *difference principle* in een politiek-economische ordening betekent dat de verliezers in de periferie vanuit het machtscentrum gecompenseerd kunnen worden. Dat kan op twee manieren: door decentralisatie van beleid en door regionale transfers van publieke middelen.¹²¹⁷

7 • SUBSIDIARITEIT IN DE LIBERALE CONSTITUTIONELE ORDENING

In het politiek liberalisme is geen verwijzing naar het subsidiariteitsbeginsel, maar het heeft denkbeelden die daarmee wel gelijkens hebben. Een subsidiair geordende samenleving is gebaseerd op het respect van personen in hun eigen natuurlijke sociale gemeenschap en de ruimte voor het tot ontwikkeling kunnen brengen van hun talenten. De mens is vrij om zich te associëren met anderen. De rol van de staat komt pas in beeld als een hoger gezag noodzakelijk is om het sociale en economische verkeer in goede banen te leiden. Dit zijn allemaal elementen waardoor het politiek liberalisme aan het subsidiariteitsbeginsel kan worden gerelateerd. Een subsidiaire samenleving is van onderop opgebouwd.

¹²¹⁶ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 36-37, 43. Alesina and Spolaore brengen de theorie van Rawls in verband met het compenseren van heterogeniteitskosten die het gevolg zijn van de afstand tussen een machtscentrum en de periferie.

¹²¹⁷ *Ibidem*, 37.

Door het respecteren van eigenheid aan de basis is de samenleving per definitie veelvormig en verscheiden. Het respecteren van die verscheidenheid is één kant van de medaille. De andere kant van de medaille is de eenheid die de verscheidenheid ordent. In principe heeft elk mens en elke gemeenschap het recht en de vrijheid op zijn eigen identiteit. Ieder heeft het recht om zich te onderscheiden. Elk mens is uniek. De mens is een sociaal wezen en betrokken op anderen. Mensen en hun gemeenschappen staan in verbinding met elkaar. Zij hebben elkaar nodig als onderdeel van een geheel waar zij deel van uit maken. Subsidiariteit is een medaille met twee kanten: eenheid en verscheidenheid. Al deze aspecten zien wij in een bepaalde hoedanigheid ook in het politiek liberalisme.

De waardering voor de uniciteit van de individuele persoon

Het vertrekpunt van het politiek liberalisme zijn de basisvrijheden, zoals de vrijheid van denken en van geweten, maar ook de vrijheid om zelf je leven in te richten. Dat impliceert dat maatschappelijke posities toegankelijk moeten zijn. Er is ruimte nodig voor zelfontplooiing en het gebruiken van sociale capaciteiten.¹²¹⁸ Zelfrespect en zelfvertrouwen horen bij zich verantwoordelijk voelende en moreel handelende burgers.¹²¹⁹ De nadruk ligt op de persoonlijke verantwoordelijkheid van de burgers. Zij hebben het morele vermogen om bij te dragen aan rechtvaardige systemen voor sociale samenwerking.¹²²⁰ De persoonlijke vrijheid en het morele vermogen tot goed burgerschap kunnen zorgen voor een duurzame stabiliteit in een *fair system of cooperation*.¹²²¹ De *well ordered society* wordt gedragen door burgers die bepaalde beginselen van rechtvaardigheid met elkaar delen en die be-

¹²¹⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 308. Rawls spreekt van: "...various self-governing and social capacities of the self".

¹²¹⁹ Ibidem, 308-9. Rawls stelt: "...essential if citizens are to have a lively sense of their own worth as persons and to be able to develop and exercise their moral powers and to advance their aims and ends with self-confidence".

¹²²⁰ Ibidem, 19, 30, 33.

¹²²¹ Ibidem, 35, 39.

grijpen dat daarvoor een basisstructuur nodig is. De samenleving kan daardoor van onderaf worden opgebouwd door verantwoordelijke en moreel sterke burgers. Zij conformeren zich aan de constitutionele waarden en beseffen dat de samenleving een fundament nodig heeft dat hun vrijheid en persoonlijke identiteit waarborgt. Elke burger begrijpt idealiter de redelijkheid van de verantwoordelijkheid die dit meebrengt. Die redelijkheid wordt niet ontleend aan van buitenaf opgelegde druk, maar wordt van binnenuit gevoeld in een eigen context.¹²²² Burgers zullen erkennen dat er een ordening nodig is die uitstijgt boven het alledaagse. Die is met name van belang voor de reflectie bij het stellen van prioriteiten voor de primaire goederen.¹²²³

De waardering voor de verscheidenheid

In de moderne democratische samenleving worden de voorkeuren niet standaard van bovenaf door de overheid bepaald. Het moet vanzelfsprekend zijn dat keuzes van mensen verschillen en dat daarvoor ruimte is. Er is een *plurality of the conception of the good*. Deze verscheidenheid in de plurale samenleving is een bron van weldadigheid.¹²²⁴ De menselijke diversiteit moet dan ook benut worden.¹²²⁵ De verscheidenheid in voorkeuren en belangen maakt het evenwel ingewikkeld om bij politieke besluitvorming tot een eenduidige oordeelsvorming te komen.¹²²⁶ Verscheidenheid leidt tot heterogeniteit en complexiteit. Er kan overbelasting van de overheid ontstaan, die geleidelijk de loyaliteit van de burger ondergraaft als de voorziening van primaire goederen in het gedrang komt.¹²²⁷ Daarom is het van belang dat de

¹²²² Ibidem, 143.

¹²²³ Ibidem, 75, 187, 308-7.

¹²²⁴ Zie ook hoofdstukken 2, 16, 17, 19, 20 en 22 over de relatie tussen eenheid en verscheidenheid.

¹²²⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 304. Rawls zegt: "It tries to show both that a plurality of conceptions of the good is desirable and how a regime of liberty can accommodate this plurality so as to achieve the many benefits of human diversity".

¹²²⁶ Ibidem, 56.

¹²²⁷ Ibidem, 68-69.

politieke instanties het vertrouwen blijven behouden van de burgers, die hun belangen aan hen hebben toevertrouwd.¹²²⁸ Er is openheid en transparantie nodig op alle niveaus.¹²²⁹ De eerste taak van de politieke macht is te zorgen voor het beschermen van de redelijkheid tegen de onredelijkheid. Het gebod van de redelijkheid is ook een element van democratisch burgerschap bij de inwoners.¹²³⁰ Als door onredelijke eisen de samenleving losraakt van het constitutionele fundament van de rechtsstaat slaat diversiteit om in divergentie. De overheid en de samenleving raken verstrikt in een toenemende bureaucratie.¹²³¹ Om te voorkomen dat een dergelijke bureaucratie de rechtsstaat ontwricht, moeten er mechanismen zijn die de processen beheersbaar houden in de prioritering van de primaire goederen. Dat mechanisme is het principe of proportionate satisfaction, dat is afgeleid van het *difference principle*.¹²³² Mijn stelling is dat dit mechanisme alleen kan functioneren in een subsidiaire ordening. Omgekeerd stel ik dat elke subsidiaire ordening een mechanisme moet hebben dat moet zijn gebaseerd op een vergelijkbaar principe als het *difference principle*.

De waardering voor de eenheid

Het zou een misvatting zijn om te veronderstellen dat in het politiek liberalisme de eenheid ondergeschikt is aan de pluriformiteit. Het is bedoeld om de pluriformiteit in de *well ordered society* mogelijk te maken door er een stevig fundament onder te leggen. De eenheid ligt in gemeenschappelijke waarden die het uitgangspunt vormen van een constitutionele ordening waarop een vrije en pluriforme samenleving zich kan ontwikkelen. Er is wel een fundamenteel verschil met de geordende eendracht in het ordod Denken. In het politiek liberalisme is de geordende eendracht gebaseerd op het politiek-filosofisch construct van een waardenconsensus. Die consensus is mogelijk door de

¹²²⁸ Ibidem, 64.

¹²²⁹ Ibidem, 66-67.

¹²³⁰ Ibidem, 61-62.

¹²³¹ Ibidem, 57.

¹²³² Ibidem, 330.

redelijkheid en moraliteit van de mensen. *Justice as fairness* is een alomvattende doctrine, maar heeft een beperkte breedte. Deze doctrine heeft niet de pretentie van een alles omvattende waarheid, die gerelateerd wordt aan een hoogste goed.¹²³³ Zij is letterlijk mensenwerk, dat voorkomt uit een *common human reason*.¹²³⁴ Het politiek liberalisme wil afstand houden van doctrines die van boven af een alomvattende orde opleggen, die het hele bestaan in alle facetten doordringen. De ordening van de samenleving kan in het politiek liberalisme niet zijn gebaseerd op ongrijpbare metafysische grootheden waarop de mens geen enkele invloed heeft. Het verwijst nergens naar het begrip relatieve orde, waarvan een relatieve gerechtigheid en vrede afgeleid kunnen zijn. De reserves ten aanzien van het ordodenken maken de opvattingen van het politiek liberalisme over eenheid in verscheidenheid niet minder waardevol. Integendeel. Door de parallellen in de inzichten over de ordening van de samenleving komt des te meer de relevantie van het subsidiariteitsbeginsel naar voren. In hoofdstuk 17 en 24 zal ik beschrijven hoe een relatie gelegd kan worden tussen het subsidiariteitsbeginsel, het politiek liberalisme en de brede welvaartstheorie enerzijds en het katholiek sociaal denken anderzijds.

De legitimering van interventies bij externe effecten

Een subsidiaire ordening is gebaseerd op een vorm van verbondenheid tussen de delen onderling en tussen de afzonderlijke delen en het geheel. Binnen die ordening is er een voortdurend zoeken naar evenwicht. Als een deel niet meer kan functioneren kunnen andere delen bijstand bieden, zodat de orde in evenwicht blijft. In een politiek-economische ordening wordt de orde verstoord als externe effecten niet geïnternaliseerd kunnen worden. Deze zijn vaak niet te vermij-

¹²³³ Ibidem, 134. Rawls stelt: "Plato and Aristotle, and the Christian tradition as represented by Augustine and Aquinas, fall on the side of one reasonable and rational good. Such views hold that institutions are justifiable to the extent that they effectively promote that good."

¹²³⁴ Ibidem, 137.

den.¹²³⁵ Economische activiteiten kunnen sommigen grote voordelen opleveren, die ten koste gaan van het welbevinden van anderen. De meest benadeelde partij (*worst off*) moet als eerste gecompenseerd worden uit het voordeel dat anderen toevalt.¹²³⁶ Rawls benadrukt dat de relatie tussen de benadeelde en de bevoordeelde partij niet het karakter heeft van een particuliere transactie. Het zijn geen particuliere verbindingen van bijstand tussen de ene partij en de andere, maar een vorm van publieke gerechtigheid op basis van een eerlijke verdeling.¹²³⁷ De interventies op basis van het *difference principle* kunnen worden gezien als een vorm van publieke solidariteit.¹²³⁸ De verbinding tussen de *best off* en *worst off* is niet gestoeld op mededogen, maar op het publiek recht. In het kader van duurzaamheid en solidariteit tussen generaties is dit een belangrijk gegeven.¹²³⁹ Rawls realiseert zich overigens terdege de beperktheid van solidariteit als publieke gerechtigheid. Hij spreekt daarom met waardering over de betekenis van de solidariteit als barmhartigheid, zoals in het katholiek sociaal denken.¹²⁴⁰ In een rechtvaardige samenleving die de zwakkeren wil beschermen en tegelijk recht wil doen aan ruimte voor ieders talent en creativiteit moet

¹²³⁵ Ibidem, 266. Rawls zegt: “...even though nobody acts unfairly or is aware of how the overall result of many separate exchanges affects the opportunities of others.”

¹²³⁶ Ibidem, 282.

¹²³⁷ Ibidem, 282-3. Die eerlijke verdeling is volgens Rawls gebaseerd op *pure procedural justice* over een langer tijdsbestek, waarbij met name de verdeling van productiegoederen een rol speelt. De transacties spelen zich af in de sfeer van het publieke recht.

¹²³⁸ Ibidem, 275, 282. Rawls stelt: “Thus, the principles of justice, in particular the difference principle, apply to the main public principles and policies that regulate social and economic inequalities”.

¹²³⁹ Ibidem, 284.

¹²⁴⁰ John Rawls, *The idea of Public Reason Revisited* (1997). [Opgenomen in *Political Liberalism*. (New York: Columbia University Press, 2005), 440-90.], p. 465, fn55. Rawls ziet het *difference principle* als een essentieel onderdeel van zijn eigen redelijke algemene doctrine, maar geeft aan dat ook vanuit andere doctrines politieke waarden kunnen worden ontwikkeld op basis waarvan varianten mogelijk zijn van een *difference principle*. Hij verwijst daarbij expliciet naar de Katholiek Sociale Leer en de parabel van de Barmhartige Samaritaan.

de institutionele ordening zijn gebaseerd op zowel subsidiariteit en solidariteit.¹²⁴¹

*Solidariteit in de civil society*¹²⁴²

In *The Idea of Public Reason Revisited* gaat Rawls in op de kritiek dat het politiek liberalisme zich onverschillig toont voor de betekenis van maatschappelijke verbanden, waaronder de kerken, en onvoldoende oog zou hebben voor hun bijdrage aan een democratische samenleving.¹²⁴³ Hij pareert deze kritiek door erop te wijzen dat het politiek liberalisme juist de voorwaarden mogelijk maakt waarin sociale verbanden zich in vrijheid kunnen ontplooien. Door zich niet in te laten met de inhoudelijke interne vrijheden van de sociale verbanden en instituties garandeert de staat juist hun vrijheden. Met instemming haalt hij de Amerikaanse theoloog David Hollenbach S.J. aan dat het politieke leven niet de hoogste vorm van verwerkelijking is van het goede in het menselijk bestaan. Die relativering van het politieke leven is juist de basis van constitutionele theorieën. Hollenbach zegt:

“And though the Church resisted the liberal discovery of modern freedoms through the modern period, liberalism had been transforming Catholicism once again through the last half of our own century. The memory of these events in social and intellectual history as well as the experience of the Catholic Church since the Second Vatican Council leads me to hope that communities holding different visions of the good life can get somewhere if they were willing to risk conversation and argument about these visions.”¹²⁴⁴

¹²⁴¹ Cf. *Compendium of the social doctrine of the Church*, § 351, p. 198-9: “Solidarity without subsidiarity, in fact can easily degenerate into a Welfare State, while subsidiarity without solidarity runs the risk of encouraging forms of self-centered localism”.

¹²⁴² Zie ook hoofdstuk 21 over solidariteit in *civil society*.

¹²⁴³ Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, 462-5.

¹²⁴⁴ Citaat uit: David Hollenbach, *Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society*

In feite geeft Rawls, met deze verwijzing naar Hollenbach, aan dat het politiek liberalisme een bepaalde verwantschap heeft met het subsidiariteitsbeginsel. De staat moet ruimte laten voor een samenleving die zich, binnen een constitutioneel kader, zo veel mogelijk zelf ordent op basis van de rijkdom aan verscheidenheid van de leden van de samenleving. De overeenkomst met de Katholiek Sociale Leer gaat verder dan alleen de gemeenschappelijke erkenning van de *civil society*. Rawls erkent de rol van familie en gezin als deel van de basisstructuur van de samenleving. Zowel met betrekking tot het overdragen van deugden in de morele opvoeding van kinderen, maar ook vanwege de continuïteit van sociale samenwerking door generaties heen.¹²⁴⁵

8 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Het brede welvaartsbegrip moet rekening houden met een bijzondere vorm van externe effecten. Dit zijn de kosten die voortkomen uit de heterogeniteit in het spanningsveld tussen centrum en periferie in de politieke economie. Een geordende eendracht kan niet zonder heterogeniteit, omdat verscheidenheid hoort bij de dynamiek binnen de eenheid. Als door de heterogeniteit spanningen optreden die door vormen van ongerechtigheid de vrede verstoren is een extra criterium nodig als aanvulling op de welvaartsfunctie van Bergson. Dit criterium is het *difference principle* in de rechtsvaardigheidstheorie van John Rawls.

Er zijn overeenkomsten tussen het *difference principle* en het subsidiariteitsbeginsel. Een wezenlijk verschil is dat subsidiariteit niet primair bedoeld is als correctie op bepaalde vormen van ongelijkheid. Het kenmerk van subsidiariteit is dat het is gebaseerd op ongelijkheid als een vorm van verscheidenheid. De verscheidenheid maakt de dynamiek van de orde mogelijk. De geordende eendracht vereist een evenwicht tussen de orde van de vrede en de orde van de gerechtigheid. Een

and Culture. In *San Diego Review* (1993), nr. 30, p. 891. Aangehaald in Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited* p. 463-4, fn52.

¹²⁴⁵ Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, §5: *On the Family as Part of the Basic Structure*, 466.

verstoring van de gerechtigheid leidt tot een verstoring van de sociale vrede. De politiek filosofische fundering van het *difference principle* en het subsidiariteitsbeginsel is verschillend. Beide begrippen kunnen echter naast elkaar bestaan in de praktische ordening van de politieke economie.

Subsidiariteit en de Geordende Eendracht van de Sociale Markteconomie

DE problematiek van machtsconcentraties door kartels en monopolievorming is reden om te zoeken naar een ordening van de politieke economie, waarin individuele vrijheid en concurrentie samengaan met de menselijke waardigheid. De uitdaging is om een alternatief te vinden tussen een centralistische planeconomie van de staat en een kapitalistische *laisser faire* staat.¹²⁴⁶ Het zoeken naar een democratisch model, dat de middenweg volgt tussen een communistische planeconomie en *laisser faire* politieke economie, die gestuurd wordt door een onzichtbare hand,¹²⁴⁷ speelde een belangrijke rol bij het bepalen van het fundament voor de Duitse grondwet. Een nieuw, democratisch Duitsland, dat goed voor zichzelf kon zorgen en door handel en industrie in vrede met zijn burens kon leven, was voor de westerlijke geallieerden het uitgangspunt voor de nieuwe westerlijke Duitse staat.

In dit hoofdstuk wordt met name ingegaan op de naoorlogse ontwikkeling in de politieke economie van de Bondsrepubliek Duitsland, die in meervoudig opzicht van de grond af nieuw moest worden opgebouwd.

¹²⁴⁶ Feld, *Soziale Marktwirtschaft, Ordnungsökonomik und Freiburger Schule*, 140-41.

¹²⁴⁷ Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 299.

I • DE RELATIE TUSSEN SOCIALE MARKTECONOMIE EN SUBSIDIARITEIT

In de kern is dit paradigma voor de Bondsrepubliek gebaseerd op het subsidiariteitsbeginsel. Niet op de eerste plaats voor de interne organisatie van de Duitse staat, maar vooral voor de ordening van Duitsland tussen de families van Europese staten. Een gezin dat goed voor zichzelf kan zorgen en verzekerd is van een goed bestaan is in staat om vredig aan zijn toekomst te bouwen, samen met de andere leden van de gemeenschap. Dit is de basis van subsidiariteit. De geallieerden hadden maar één doel voor ogen: nooit meer oorlog in Europa door onderlinge verzwakking en vijandigheden tussen de Europese families.¹²⁴⁸ De sociale markteconomie vindt haar fundering in de grondwet. Er is een constitutioneel kader met drie dimensies: de sociale dimensie van de gelijkwaardige levensvoorwaarden, de borging van de eendracht in de politieke economie vanuit het algemeen belang en het voorkomen van misbruik van economische macht.

Sociale markteconomie als bron van welvaart

In principe is dit het model van de ordoliberalen van de *Freiburger Schule*. De economie moet zich weliswaar ontwikkelen in een vrije markt, maar die moet geordend zijn. Die ordening is een raamwerk waarin het speelveld en de spelregels worden vastgelegd waaraan alle marktpartijen moeten voldoen vanuit het algemeen belang. De staat moet terughoudend zijn met het plegen van interventies in de economie.¹²⁴⁹ De overheid heeft in feite de rol van marktmeester en moet erop toezien dat er eerlijk wordt gespeeld. Zij is niet zomaar marktmeester. Zij heeft het overheidsgezag en is de bewaker van de democra-

¹²⁴⁸ Bundestag der Bundesrepublik Deutschland, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, (23. Mai 1949. Zuletzt geändert 28. Juni 2022), 968. Vanuit dit gegeven kan ook verklaard worden dat het begrip subsidiariteit in de grondwet alleen wordt genoemd in de artikelen 23 (1) en 23 (1a), die de positie van de Bondsrepubliek in Europa betreffen.

¹²⁴⁹ Feld, *Soziale Marktwirtschaft, Ordnungsökonomik und Freiburgerschule*, 140-43.

tische rechtsstaat. De overheid moet toezien op het algemeen belang en voorkomen dat specifieke belangen zich bundelen ten koste van minderheden en zwakkeren in de samenleving. De verhouding tussen overheid en de economische partijen op de markt is gebaseerd op subsidiariteit. De markt krijgt de ruimte en het vertrouwen om ondernemerschap en eigen initiatief te tonen. Essentiële voorwaarde is dat de vrije mededinging op een eerlijke wijze plaatsvindt en dat de *Wettbewerbsordnung* zorgt voor een *Leistungswettbewerb* die bijdraagt tot een zo goed mogelijke verzorging op basis van de behoeften van de consumenten.¹²⁵⁰

Vanuit de opvatting van de ordoliberalen is de vrije markt, die niet gehinderd wordt door machtsmisbruik en geordend wordt door eerlijke spelregels, de bron van welvaart voor allen. Een vrije markt correspondeert ook met de democratische rechtsstaat. Beide versterken elkaar. De vrije ruimte binnen een wettelijk kader biedt de meeste mogelijkheden voor een hoog welvaartspeil. De economische ordening op basis van een sociale markteconomie heeft onder Erhard geleid tot het zogenaamde *Wirtschaftswunder*. De enorme toename van de welvaart bevorderde ook het evenwicht in de sociale verhoudingen door een betere verdeling van kansen in de samenleving.¹²⁵¹

2 • VERHOUDING TUSSEN EIGEN VERANTWOORDELIJKHEID, MARKT EN STAAT

Over de sociale aspecten van de sociale markteconomie werd echter niet door iedereen gelijk gedacht. Met name binnen de CDU ontstonden twee richtingen die tegenover elkaar kwamen te staan. Het principiële verschil is onder andere terug te voeren tot de politieke invulling van het subsidiariteitsbeginsel in relatie tot de *soziale Marktwirtschaft*. Bepaalde elementen van het subsidiariteitsbeginsel speelden al in het keizerrijk en de *Weimarer Republik* een rol in het gedachtegoed van de *Zentrumspartei*, die als volkspartij, met een overwegend katholieke

¹²⁵⁰ Ibidem, 143.

¹²⁵¹ Ibidem, 147.

aanhang, sociaal verbindend wilde zijn om klassentegenstellingen te overbruggen.¹²⁵² Vooral de betekenis van het gezin als fundament van de samenleving werd hierbij benadrukt.¹²⁵³

Benaderingswijzen vanuit katholiek en protestants perspectief

De CDU had als nieuwe partij een confessioneel karakter, waarin het katholiek-sociaal en het protestants-sociaal denken met elkaar verbonden werden. Tussen beide tradities waren verschillen. In de katholieke benadering lag het accent op sociale cohesie door klassentegenstellingen te overbruggen. In de protestantse traditie lag de nadruk op de *bezitsbürgerliche* aspecten van de sociale leer.¹²⁵⁴ Bij het ontwikkelen van een idee van een sociaal kapitalisme speelde het subsidiariteitsprincipe een belangrijke rol. De verbinding tussen het katholiek en protestants sociaal denken ontstond in feite door subsidiariteit vooral te beschouwen vanuit de autonomie van personen en maatschappelijke geledingen zoals het gezin, maar ook vanuit de markt.¹²⁵⁵ Overigens moet voorzichtigheid in acht worden genomen door al te strakke scheidslijnen te trekken tussen het katholiek en protestants sociaal denken.¹²⁵⁶ Door het interpreteren van het subsidiariteitsbegrip vanuit autonomie, eigen verantwoordelijkheid en *Leistungsfähigkeit* heeft de sociale markteconomie ogenschijnlijk meer aansluiting bij het protes-

¹²⁵² Cf. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 344-5, 371.

¹²⁵³ Wolfgang Schroeder, *Die Sozialpolitik der Union: Christdemokratische Sozialpolitik im Wandel der Zeit*. In *Christlich Demokratische Union: Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU* (München: Siedler, 2020), 658.

¹²⁵⁴ *Ibidem*, 659.

¹²⁵⁵ *Ibidem*, 662. Schroeder zegt: “Für die Idee des Sozialen Kapitalismus, wie sie sich in der CDU als Konzept der Sozialen Marktwirtschaft verankerte, kommt dem Subsidiaritätsprinzip eine wichtige Rolle zu. Damit wird die Autonomie der gesellschaftlichen Bereiche, des Individuums, der Familie, aber auch des Marktes *herausgehoben*”.

¹²⁵⁶ De discussies spitsten zich in feite toe op de drempel wanneer de staat zijn verantwoordelijkheid moet nemen. Cf. Kohl, Helmut, *Eine CDU für ganz Deutschland*. In *Der Kurs der CDU: Reden und Beiträge des Bundesvorsitzenden 1973-1993*. eds. Peter Hintze und Gerd Langguth. (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1993), 25, 26, 105.

tants sociaal denken dan het katholiek sociaal denken. Daarbij is van betekenis dat de protestantse traditie meer in de lijn van de opvattingen van de ordoliberalen bleek te liggen.¹²⁵⁷

Het succes van het Duitse model van de sociale markteconomie is mede gebaseerd op de pragmatische samenwerking tussen verschillende tradities.¹²⁵⁸ In veel West-Europese landen was het christelijk engagement sterk beïnvloed door het personalistisch-democratisch gedachtegoed van Jacques Maritain. Met name in Frankrijk en Italië was dit algemeen verbreid onder katholieken, die verspreid waren over verscheidene partijen. Alleen de Nederlandse KVP noemde zich expliciet katholiek.¹²⁵⁹ De politieke christendemocratie ontwikkelde zich in een pluriform partijenlandschap. De katholieken die zich in politieke partijen engageerden namen, behalve in Nederland, geen nadrukkelijk profiel aan. Zij kozen voor behoedzaamheid om antiklerikale krachten niet uit te lokken.¹²⁶⁰ Dat gold ook voor de Duitse CDU. Zij werd als christendemocratische partij een thuisbasis voor katholieken en protestanten door haar algemeen christelijk karakter. Naar buiten toe leek dat in de lijn van Maritain, maar feitelijk lag dat anders. Konrad Adenauer had voor de oorlog ervaring opgedaan met de *Zentrumspartei*. Dit was een open confessionele volkspartij, met een aanhang die overwegend

¹²⁵⁷ Schroeder, *Die Sozialpolitik der Union*, 662-3. Schroeder stelt: "In den sozialpolitischen Debatten von Gegenwart und Zukunft haben sich konfessionell verankerte Argumentationsfiguren erhalten, die auch weiterhin die Entwicklung der Sozialpolitik begleiten. Dabei sind zwei Besonderheiten festzuhalten: Erstens sind die Einflüsse des Katholizismus starker in der sozialstaatlichen Struktur zu identifizieren, während jene des Protestantismus sich vor allem in der marktwirtschaftlichen Ordnungsstruktur des Ordoliberalismus niederschlugen und schlagen....."

¹²⁵⁸ J.A. Bornewasser, *Katholieke Volkspartij 1945-1980*. Band I Herkomst en groei, tot 2009. 1963. (Nijmegen: Valkhof Pers, 1995), 442. Bornewasser zegt: "Van meet af aan hebben daarin machtspolitiek en pragmatisme geprevaleerd boven ideologische bevlogenheid".

¹²⁵⁹ Ibidem, 442. Bornewasser stelt: "...ondanks haar progressief-programmatisch karakter en haar principiële openstelling voor niet-katholieken was de KVP het enige lid van de Europese christendemocratische familie dat zich – tegen de politiek-pluralistische idealen van Maritain in – katholiek noemde".

¹²⁶⁰ Ibidem, 441.

uit katholieken bestond. Veel katholieken in het Rijnland, de bakermat van Adenauer, waren geëngageerd met de katholieke sociale leer. Door Adenauer kon het politiek katholicisme zijn stempel drukken op de CDU. Adenauer was (ook) een machtspoliticus en wist met name ook door de samenwerking met de protestantse Ludwig Erhard een stabiele middenpartij op te bouwen.¹²⁶¹ Juist in de synthese van het christelijk sociaal denken en het ordoliberal denken kon de kiem voor het Duitse model van de sociale markteconomie ontstaan. Door deze verbintenis tussen katholieken, protestanten en ordoliberalen heeft de sociale markteconomie zich in Duitsland anders ontwikkeld dan bijvoorbeeld in Nederland. De contexten waarin het subsidiariteitsbeginsel werd toegepast waren verschillend. In Nederland vormden de katholieken lange tijd een eigen partij. Het latere CDA was een fusiepartij. De CDU was een uit de nood geboren nieuwe partij in een nieuwe staat. In Duitsland was een andere urgentie van samenwerking tussen katholieken, protestanten en ordoliberalen. In Duitsland lag het accent op de bescherming van het midden- en kleinbedrijf door de federale kartelwetgeving.¹²⁶² Vanuit de sociaalchristelijke stroming en de vakbeweging werd de sociale zekerheid benadrukt, waarbij de wetgeving een *ordungspolitisch inspirierte Regelerorientierung* laat zien.¹²⁶³

¹²⁶¹ Norbert Lammert, *Die Union: Christlich und demokratisch*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. (München: Siedler, 2020), 15-16.

Bornewasser, *Katholieke Volkspartij*, 442-3. Bornewasser haalt het gezegde aan *Am Anfang war Adenauer*, - und eben nicht Maritain...

¹²⁶² Feld, *Soziale Marktwirtschaft, Ordnungsökonomik und Freiburger Schule*, 147, 152-3.

¹²⁶³ *Ibidem*, 153-4.

Cf. Bornewasser, *Katholieke Volkspartij*, 276-7, 443-4. Bornewasser geeft aan dat in Nederland een Publiekrechtelijke Bedrijfsorganisatie (PBO) werd ingevoerd als intermediaire organisatie tussen de overheid en het bedrijfsleven. Het sociale beleid in het verzuilde land kwam in het overleg van de sociale partners tot stand. De zogenaamde katholieke standsorganisaties, waaronder de vakbeweging, vonden een politiek platform in de KVP.

*De spanning tussen geregleerde solidariteit en subsidiariteit*¹²⁶⁴

Er is een spanningsveld tussen het subsidiariteitsdenken dat ten grondslag ligt aan artikel 72 over de *Herstellung gleichwertiger Lebensverhältnisse* in de Duitse grondwet en het subsidiariteitsdenken waarop de sociale markteconomie is gebaseerd. De structuur van de grondwet is gebaseerd op een vorm van subsidiariteit die staatsinterventies legitimeert om sociale verschillen te overbruggen. Het concept van de sociale markteconomie is vooral gefundeerd op een ordening waarin welvaart en bestaanszekerheid ontstaan door subsidiariteit en eigenverantwoordelijkheid.¹²⁶⁵

Het evenwicht tussen eigen verantwoordelijkheid en autonomie aan de ene kant en de door de staat geregleerde solidariteit aan de andere kant vraagt om een diepere doordringing van het subsidiariteitsbegrip. Subsidiariteit is meer dan alleen autonomie en eigenverantwoordelijkheid. Zij moet ook bijdragen aan de geordende eendracht van het geheel.¹²⁶⁶ Het bewaken van de grens, waar de staat en de samenleving over gaat, is noodzakelijk voor de geordende eendracht in de politieke economie. Als de staat tegenover de samenleving wordt geplaatst, vanuit een bepaalde scepsis of wantrouwen, contrasteert dat met een subsidiaire ordening die de geordende eendracht in de politieke economie wil bevorderen. Wanneer de staat en de samenleving vanuit hun afzonderlijke verantwoordelijkheden een open dynamische relatie hebben kan dit leiden tot een synthese van de geordende eendracht in het algemeen belang. **De dialectiek in de spanning tussen staat**

¹²⁶⁴ Zie ook hoofdstukken 19 en 23 over de relatie tussen solidariteit en subsidiariteit.

¹²⁶⁵ Schroeder, *Die Sozialpolitik der Union*, 665. Schroeder zegt: "Die Verfechter von mehr Markt in der Union betonten Eigenverantwortlichkeit und Subsidiarität als fortgehende Leitideen christdemokratischer Sozialpolitik, da sie das erreichte Niveau der sozialen Sicherung im Wesentlichen für ausreichend und weitere Belastungen von Wirtschaft und Haushalt durch Sozialausgaben für ökonomisch bedenklich hielten".

¹²⁶⁶ *Ibidem*, 662, 669. Schroeder geeft aan dat door de CDU subsidiariteit met name is gezien als een markeringsmiddel om de grens af te bakenen tussen de christendemocratie enerzijds en de sociaaldemocratie en het christelijk socialisme vanuit de katholieke vakbeweging anderzijds

en samenleving kan dan heilzaam zijn.¹²⁶⁷ Zo'n dynamische relatie wordt mogelijk door toepassing van het subsidiariteitsbeginsel.

Subsidiariteit als begrenzing van de verzorgingsstaat

Met name in de jaren tachtig, toen de grenzen van de verzorgingsstaat in zicht waren, is het subsidiariteitsbeginsel als een soort afweermecanisme gebruikt tegen de beeldvorming van een staat die een sociaal netwerk creëerde dat voor burgers als een 'sociale hangmat' ging fungeren.¹²⁶⁸ De vergelijking met de hangmat kan als een retorische overdrijving worden opgevat. Toch drukt de vergelijking meer uit dan een appel op de ijver en persoonlijke verantwoordelijkheid van de burger. Het is ook een duiding van de samenhang binnen de politiek economische en sociale ordening. Het afwentelen van de persoonlijke verantwoordelijkheid op de staat en de gemeenschap leidt namelijk tot een uitholling van de geordende eendracht. Als sociale processen leiden tot parasitair gedrag¹²⁶⁹ leiden deze tot een onnodige belasting van de staat en de gemeenschap. Dat kan door navolgend gedrag van anderen leiden tot een kettingreactie van afnemend moreel burgerschap. Een spiraal van negatieve externe effecten kan tot een zodanige overbelasting leiden dat de staat niet meer kan voldoen aan het in stand houden van de sociale structuur. Een onnodig beroep op de solidariteit van de gemeenschap zal binnen een geordende eendracht correctie behoeven om de algehele ordening niet te ondermijnen. Dit correctiemechanisme is een essentieel aspect van het subsidiariteitsbeginsel. Een politiek

¹²⁶⁷ Cf. Hans F. Zacher, Vierzig Jahre Sozialstaat - Schwerpunkte der rechtlichen Ordnung. In *Vierzig Jahre Sozialstaat Bundesrepublik Deutschland* Hrsg Norbert Blüm, Hans Zacher. (Baden -Baden: Nomos, 1989), 31. Zacher stelt: "Diese Dialektik der sozialen Verantwortung des Staates auf der einen und der sozial konditionierten Autonomie der Gesellschaft auf der anderen Seite mündet in eine Synthese, in der sich die soziale Befindlichkeit der Menschen als eine Gesamtleistung von Staat und Gesellschaft darstellt".

¹²⁶⁸ Schroeder, *Die Sozialpolitik der Union*, 662.

¹²⁶⁹ Van den Doel., *Demokratie en welvaartstheorie*, 51, 66.

economische en sociale ordening wordt op den duur ondergraven als dit correctiemechanisme ontbreekt.

3 • DE SOCIALE MARKTECONOMIE EN DE SOCIALE VREDE

Er is een verband tussen de sociale markteconomie en de sociale vrede. In het ordodenken van Walter Eucken is de ordening relevant voor de samenhang binnen de politieke economie als een groter geheel. Dit geheel omvat ook de sociale vrede. Economisch en sociaal beleid zijn niet los van elkaar te ontwikkelen. In de opzet van de sociale markteconomie is steeds ook de morele en sociale verantwoordelijkheid van de werkgevers en ondernemers een uitgangspunt geweest.

De sociale markteconomie versus social dumping

Met name vanuit de christelijk-sociale vleugel in de CDU is de moraliteit van de sociale markteconomie benadrukt. Dit riep verzet op in ondernemerskringen, die het benadrukken van solidariteit en gerechtigheid in het kader van de sociale gerechtigheid afdeden als *sozialpolitische Träumerei*. Geißler heeft stelling genomen tegen aanhangers van een conservatief-liberale politiek, die het motto aanhangt van *keine sozialen Extravaganzen bitte*. De sympathisanten van een beleid à la Thatcher hield hij voor welke gevolgen haar *social dumping* beleid kan.¹²⁷⁰ De morele grondslag van de sociale markteconomie houdt niet in dat de sociale markteconomie zelf een moreel systeem is. De sociale markteconomie is een ordeningssysteem dat schaarse goederen herverdeelt. Het herverdelingsproces is een afgeleide taak van de staat, en niet van de economie. De politiek bepaalt het ordeningssysteem voor de economie.¹²⁷¹ De morele grondslag van de sociale markteconomie ligt

¹²⁷⁰ Heiner Geißler, *Zugluft: Politik in stürmischer Zeit*. (München: Bertelsmann Verlag, 1990), 145.

¹²⁷¹ Lothar Späth, *Die Stunde der Politik: vom Versorgungsstaat zur Bürger Gesellschaft*. (Berlin: Propyläen Verlag, 1999), 22, 23. Späth zegt: "Die Wirtschaft ist per se keine soziale Veranstaltung. Vielmehr muß der Staat durch seine soziale Ordnungspolitik dafür sorgen, daß die Ergebnisse so verteilt werden, daß alle davon leben können".

in spelregels die de overheid democratisch bepaalt en in de moraliteit van de marktpartijen om zich naar deze regels te gedragen en te handelen. De ethische basis van de sociale markteconomie ligt in de sociale ordening van de politieke economie en het effectief én gewetensvol handelen van de ondernemer.¹²⁷² Sociaal ondernemen is op de eerste plaats resultaat behalen. Een sociaal geweten mag geen alibi zijn voor gebrek aan ondernemerschap. Het is een wezenlijk element van subsidiariteit dat de ondernemer niet bevoegd wordt door de staat.¹²⁷³ Het is echter ook een verwijzing naar de ondernemers om oog te hebben voor het algemeen belang. Subsidiariteit in de sociale markteconomie is een modaliteit voor effectief ondernemen op een maatschappelijk verantwoorde manier.

Sociale vrede als voorbeeld

In de regeringsperiode (1982-1998) van Helmut Kohl waren met name de ministers die in de traditie stonden van de katholiek sociale leer in staat om het evenwicht tussen solidariteit en subsidiariteit te realiseren. Anders dan het conflictmodel in het Verenigd Koninkrijk zochten zij naar harmonische oplossingen. Dat ging niet zonder weerstand en problemen met de vakbonden, maar het Duitse beleid leidde wel tot meer samenhang in de samenleving.¹²⁷⁴ Op Kohl is kritiek geuit omdat hij opereerde als machtspoliticus en pragmaticus. Onder Kohl is een koers gevolgd tussen star dogmatisme en puur pragmatisme. Hij bekende zich tot een politiek handelen op basis van *Wertgebundenheit*.¹²⁷⁵ Een land dat door zijn sociaal ingerichte economie een interne sociale vrede

¹²⁷² Ibidem, 23. Späth stelt: “Er kann sich nicht auf den Standpunkt stellen: Wenn ich auch bankrott gehe, Hauptsache, ich war sozial. Da mein Wettbewerber nicht sozial ist, hat er zwar Erfolg, aber auch ein schlechtes Gewissen”.

¹²⁷³ Ibidem, 24. Späth zegt: “...indem der Staat im Namen der Gesellschaft deren Interessen so schützt, daß die Wirtschaft dagegen nicht verstoßen kann, ist eine höchst legitime politische Aufgabe. Aber dem Unternehmer gleichsam zu sagen: Überlege bitte jeden Tag, was du außer den wirtschaftlichen Erfolgen noch einbringen kannst, hieße, von ihm etwas zu fordern, was er nicht leisten kann”.

¹²⁷⁴ Schroeder, *Die Sozialpolitik der Union*, 84.

¹²⁷⁵ Kohl, *Eine CDU für ganz Deutschland*, 22.

kent draagt ook bij aan de vrede en stabiliteit in de gemeenschap met andere landen. De sociale markteconomie was daardoor ook een bijdrage aan de vrede in Europa en de wereld. Door de stabiliteit van Duitsland zelf, maar ook door de voorbeeldwerking van dit succes voor andere landen.¹²⁷⁶

*Sociale markteconomie en deugzaamheid*¹²⁷⁷

In een belangwekkende rede van Bondskanselier Kohl bij gelegenheid van het veertigjarig bestaan van de Bondsrepubliek¹²⁷⁸ werden de begrippen subsidiariteit en solidariteit niet letterlijk aangehaald. De kernboodschap had betrekking op de verantwoordelijkheid voor de toekomst. Kohl waarschuwt voor de risico's van een *Versorgungsmentalität*, die de basis voor welvaart en sociale zekerheid ondergraaft.¹²⁷⁹ Als deze tekst gelezen wordt vanuit de optiek van een ordening van de politieke economie dan valt op dat de nadruk ligt op behoud van de verworvenheden van de constitutionele basis van de Bondsrepubliek en bestaanszekerheid van de sociale markteconomie. Die ordening wordt niet bedreigd door een verkeerde structuur, maar door een morele oorzaak. De ondeugden van zelfgenoegzaamheid en gemakzucht ondermijnen de verworvenheden van de sociale markteconomie.¹²⁸⁰ Met name voor toekomstige generaties. Als de mensen zich niet ge-

¹²⁷⁶ Helmut Kohl, *Regierungserklärung von Bundeskanzler Dr. Helmut Kohl* (Deutscher Bundestag, 13 okt. 1982). Kohl zegt: "Die Soziale Marktwirtschaft war ein schöpferisches Werk. Sie bedeutet nicht allein Wohlstand. Sie begründet eine soziale Friedensordnung, die auch heute noch in vielen Ländern der Welt als vorbildlich gilt".

¹²⁷⁷ Zie ook hoofdstuk 5 over de deugden.

¹²⁷⁸ Kohl, *Eine CDU für ganz Deutschland*, 325-36.

¹²⁷⁹ Ibidem, 330-31. Kohl zegt: "Jeder Art von Versorgungsmentalität, wie wir sie hier und da beobachten können, müssen wir eine entschiedene Absage erteilen. Mehr denn je gilt die schlichte Wahrheit, daß wir nicht einfach sorglos aus dem vermeintlich vollen schöpfen können – weder beim Gesundheitswesen noch beim Umgang mit unseren natürlichen Ressourcen oder bei der Verteilung von Arbeitszeit".

¹²⁸⁰ Ibidem, 331. Kohl stelt: "...die Bereitschaft zur Leistung, zum engagierten Einsatz über das Zwingend Vorgeschriebene hinaus....Selbstzufriedenheit, Sathheit und Be-

dragen naar de oorspronkelijke bedoeling leidt dit op den duur tot verval van de orde. Als mensen niet meer bereid zijn om naar deze bedoeling te handelen en zich niet meer engageren met wat boven het minimale uitgaat, vegeteren zij in feite binnen een bestel dat door hun voorouders is geconstitueerd. De orde verliest de dynamiek die nodig is om in stand te blijven. Als de deelnemers niet meer bereid zijn om bij te dragen aan de instandhouding van het geheel en zich verschansen in het comfort van het eigen (onder)deel is dat onverantwoord naar toekomstige generaties.

Subsidiariteit en moraliteit

Subsidiariteit heeft een morele component. Het gaat niet alleen om een structurele ordening, maar ook om een morele cultuur waarin men oog heeft voor de toekomstbestendigheid van het geheel, waarvan men in het hier en nu de vruchten kan plukken. Subsidiariteit vraagt om een vorm van solidariteit met andere deelnemers, die ook van dit geheel afhankelijk zijn, met name de komende generaties.

4 • SUBSIDIARITEIT EN DE SAMENHANG TUSSEN SOCIALE MARKTECONOMIE EN DE CULTUUR¹²⁸¹

De vraag komt op of het accent op *Leistungsfähigkeit* en vlijt in de sociale markteconomie wel voldoende ruimte laat voor andere waarden, buiten het economisch domein. Is subsidiariteit met name relevant om ruimte te creëren voor ondernemerschap en economische creativiteit? Of is subsidiariteit juist een middel om te zorgen dat een eenzijdige nadruk op de economie wordt vermeden?

In een brede volkspartij als de CDU zijn de sociale partners in aparte gremia vertegenwoordigd. Dat geldt met name voor het MKB en de christelijke arbeidersbeweging. Vanaf het ontstaan van de partij eind

quemlichkeit sind das Letzte, was wir uns erlauben können; sie wären Verrat an den künftigen Generationen”.

¹²⁸¹ Zie ook hoofdstukken 14, 19 en 21 over de betekenis van cultuur.

1945 waren drie stromingen te onderkennen: de ordoliberalen, de burgerlijk-conservatieven en de christelijk-socialen.¹²⁸² De dynamiek tussen deze stromingen zorgde voor een bepaald evenwicht. Het denken van Walter Eucken is daarbij van grote invloed geweest.¹²⁸³ Hij heeft benadrukt hoe belangrijk de verbinding is tussen de economische ordening in de samenhang met het politieke, sociale en geestelijke leven.¹²⁸⁴ De sociale markteconomie was niet alleen een economische motor, het was ook een culturele kracht tegen de vervreemding van enerzijds een kapitalisme zonder menselijk gezicht en anderzijds een anonieme bureaucratie van een doorgesloten verzorgingsstaat.¹²⁸⁵ Om die culturele kracht mogelijk te maken is subsidiariteit als orde-ningsprincipe van wezenlijke betekenis.¹²⁸⁶

De welvaart als resultaat van de sociale markteconomie moet opgevat worden als een brede welvaart voor allen, die niet los gezien kan worden van de sociale gerechtigheid, vrede en rechtvaardigheid. Die welvaart in brede zin is geen uit de hand gelopen, decadent welvaartsverschijnsel, maar hoort tot de verworvenheid van onze beschaving en de waarden waarop deze berust.¹²⁸⁷ Juist door de samenleving tot bloei te laten komen vanuit de overzichtelijke schaalgrootte van de kleinere verbanden aan de basis kan de politieke economie geworteld zijn in de cultuur en traditie van onze beschaving. Subsidiariteit is de brug tussen enerzijds

¹²⁸² Geißler, *Zugluft*, 139.

¹²⁸³ Ibidem, 145-6. Geißler wijst op de invloed van Eucken op Kohl.

¹²⁸⁴ Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 233.

¹²⁸⁵ Kohl, *Regierungserklärung*. Kohl zegt: "Wenn wir den alten Weg gedankenlos weitergehen, meine Damen und Herren, stürzen wir den Menschen in die neue Entfremdung eines anonymen, bürokratischen Wohlfahrtsstaates, kaum daß wir ihn durch die Soziale Marktwirtschaft aus der Entfremdung des Kapitalismus befreit haben".

¹²⁸⁶ Ibidem. Kohlt stelt: "Wir wollen mehr Selbst- und Nächstenhilfe der Bürger füreinander. Das politische Strukturprinzip dafür ist die Subsidiarität. Es verlangt die Vorfahrt für die jeweils kleinere Gemeinschaft. Was diese zu leisten vermag, soll ihr die größere nicht abnehmen. Familie, Nachbarschaft, freie Träger, Initiativ- und Selbsthilfegruppen und soziale Dienste können mehr Bürgersinn und Bürgerverantwortung erzeugen, als es großen und anonymen Institutionen je möglich sein wird".

¹²⁸⁷ Geißler, *Zugluft*, 147.

de sociale markteconomie en anderzijds de solidariteit en creativiteit in het dagelijks leven van de mensen. De sociale markteconomie is de bron van de welvaart die investeringen voor de toekomst mogelijk maakt. Die investeringen zijn nodig voor de jonge generaties en voor de levensstandaard van de oudere generatie. De ontwikkeling van de economie is daarvoor een vereiste. De menselijke verbindingen worden evenwel niet op de eerste plaats gelegd in de economie, maar in het domein van het culturele en sociale leven. De kunst speelt daarbij een belangrijke rol¹²⁸⁸ De creativiteit die door subsidiariteit moet worden bevorderd treedt juist door de kunst aan het licht. Er is een wisselwerking tussen de sociale markteconomie en de culturele sector. Cultuur kan niet zonder de economie, en de sociale markteconomie kan niet zonder de creativiteit van de culturele sector.¹²⁸⁹ **Subsidiariteit schept de vrije ruimte waarin kunst en kunstenaars kunnen gedijen.**¹²⁹⁰

5 • HET RISICO VAN VERWATERING

De federale Bondsrepubliek en de sociale markteconomie vierden in 2024 hun 75^e verjaardag. De beginselen van subsidiariteit en solidariteit hebben in de eerste decennia nadrukkelijk een stempel gezet op het politieke, economische, sociale en culturele leven in de Bondsrepubliek. Ongeveer halverwege deze periode kon de Duitse eenheid hersteld worden. Duitsland was de gangmaker van de samenwerking in een Europese Unie die steeds meer landen omvatte. De tijd veranderende door geopolitieke omwentelingen, sociale tegenstellingen, de invloed van de communicatietechnologieën, het opkomend nationalisme en de secularisering.

De invloed van het christelijk-sociaal denken is gaandeweg minder

¹²⁸⁸ Kohl, *Eine CDU für ganz Deutschland*, 242, 304, 378.

¹²⁸⁹ Geißler, *Zugluft*, 175. Geißler spreekt van een *aktive Subsidiarität* die nodig is om de culturele sector te betrekken bij de herstructurering van de sociale politiek economische ordening.

¹²⁹⁰ Späth, *Die Stunde der Politik*, 176. Späth spreekt over *Freiräume* en een *kulturelles Gesamtzenario* dat tot ontwikkeling kan komen.

geworden. Binnen de christendemocratische beweging was van oudsher een constructieve dynamiek in een eendrachtig samengaan van werkgevers, arbeiders en burgerlijk conservatieven. Dat krachtige samenspel uit de begintijd werd minder naar mate de oorspronkelijke beginselen meer op de achtergrond raakten. De kritische visie op het Angelsaksische model verdween rond de eeuwwisseling. Het beroep op de *Leistungsfähigkeit* werd door Kohl nog nadrukkelijk gekoppeld aan de beginselen uit de Katholiek Sociale Leer. Met name door het subsidiariteitsbeginsel kon Kohl nog de balans vinden in het politieke midden. Er vond evenwel geleidelijk een verandering plaats. De invloed van de ondernemers nam toe en de sociale markteconomie kreeg Angelsaksische accenten. De nadruk lag op het verlagen van de arbeidskosten en niet op de solidariteit met de zwakkeren die waren aangewezen op sociale voorzieningen.¹²⁹¹ Deze trend heeft zich doorgezet tot en met de laatste regeerperiode van bondskanselier Merkel (2017-2021).¹²⁹²

6 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Het subsidiariteitsbeginsel heeft in de ontwikkeling van de sociale markteconomie van Duitsland een rol gespeeld in een ingewikkeld politiek economisch krachtenveld. Duitsland moest opnieuw opgebouwd worden na de verwoestingen van de tweede wereldoorlog en het misdadige schrikbewind van de nationaalsocialisten. Het machtige Duitsland van ooit zou geordend moeten worden op een wijze die de vrede in Europa zou dienen. Daarom werd gekozen voor een federale structuur. In het volgende hoofdstuk zal blijken dat subsidiariteit en federalisme hand in hand gaan. De federale structuur van de Bondsrepubliek Duitsland is een politiek gevolg van de oorlog, om macht te spreiden. Door Adenauer is het Rijnlands politiek katholicisme,

¹²⁹¹ Schroeder, *Die Sozialpolitik der Union*, 687, 688, 695.

¹²⁹² Angela Merkel, *Regierungserklärung von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel*. (Deutscher Bundestag, 21. März 2018). Typerend is de vergelijking tussen de eerste regeringsverklaring van Kohl in 1982 en de laatste van Merkel in 2017. Kohl noemt in 1982 expliciet de begrippen subsidiariteit en solidariteit. Merkel noemt in 2018 beide begrippen niet.

waarin het subsidiariteitsbeginsel een element was, een van de stromingen geweest die haar stempel heeft kunnen zetten op de politieke economie van het nieuwe Duitsland. De invloed van de ordoliberalen was evenwel minstens zo groot. De invloedssferen van beide stromingen overlaptten elkaar in de nieuw opgerichte CDU. De ordoliberalen waarschuwden al in de tijd van de *Weimarer Republik* voor de gevaren van monopolievorming in de markt en de dominantie van totalitaire regimes, die een vrije samenleving en open economie bedreigden. Vrijheid en ondernemerschap, met name in het midden- en kleinbedrijf, het bevorderen van eigenbezit en sociale zekerheid sluiten direct aan op het subsidiariteitsbeginsel.¹²⁹³ Het was een gemeenschappelijk belang van de christelijk-sociale en de ordoliberale vleugel in de CDU om, samen met andere democratische partijen, het nieuwe Duitsland te ordenen in een federale grondwet.

¹²⁹³ De samenhang tussen vrij ondernemerschap, het belang van particulier eigendom en subsidiariteit wordt nader toegelicht in deel III, hoofdstuk 20.

Subsidiariteit en de Geordende Eendracht in de Federale Staat

DE uitdagingen voor de politieke economie bij de complexe toedeling van verantwoordelijkheden en bevoegdheden in tijden van globalisering en integratie van markten zijn groot.¹²⁹⁴. Terwijl de welvaart en vrijheid toenamen groeide de behoefte aan overzicht en het hernemen van vertrouwde posities in lokale en regionale kaders. Na de tweede wereldoorlog is in Europa en met name in de Bondsrepubliek Duitsland voortdurend gewaakt voor een politieke economie die op een te grote afstand kwam van de burgers. Het leek vanzelfsprekend dat de democratische rechtsstaat en de sociale markteconomie het gezamenlijke ‘eigendom’ waren van alle burgers, en niet van anonieme, onzichtbare krachten die veraf staan van de basis van de samenleving.

De vraag moet beantwoord worden hoe in een tijd van ingrijpende sociale, culturele, technologische, ecologische en geopolitieke veranderingen de politiek economische orde in balans kan worden gehouden. Vraagt deze tijd niet juist meer dan minder centrale sturing? Aan de orde komt de vraag welke voor- en nadelen de federale staatsvorm heeft, in combinatie met een sociale markteconomie. Is een federale ordening geschikt om in een complexe politieke economie externe effecten te internaliseren en heterogeniteitskosten te compenseren?

¹²⁹⁴ Over deze uitdagingen verscheen in juni 2016 een verslag van een wetenschappelijke conferentie van het Walther Eucken Instituut. Walther Eucken Instituut, *Föderalismus und Subsidiarität* Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 68.(Tübingen: Mohr Siebeck, 2016).

I • ENKELE ALGEMENE CRITERIA VOOR GEORDENDE EENDRACHT
IN DE STAAT

Alvorens in te gaan op het specifieke karakter van de federale staat is het goed om eerst in het algemeen criteria te formuleren waaraan een staat moet voldoen om effectief te kunnen bijdragen aan een geordende eendracht.

Staatsdoctrines staan in tradities

Allereerst speelt de vraag hoe de staat zich verhoudt tot de samenleving. Is er voldoende ruimte voor een samenleving die zich van binnenuit, op eigen kracht kan ontplooiën? Kan zich een wat Rawls *society of societies* noemt ontwikkelen?¹²⁹⁵ Is er plaats voor de persoonlijke talenten van mensen? Kunnen zij ondernemen en initiatieven ontwikkelen, ook op economisch gebied? Een tweede aspect betreft de juiste omvang en opbouw van een staat. Een te grote staat wordt een reus op lemen voeten met hoge heterogeniteitskosten tussen centrum en periferie.¹²⁹⁶ Een te kleine staat is afhankelijk van invloeden van buiten door externe effecten. Door gebrek aan schaalgrootte is het lastig om efficiënt te functioneren en schaalvoordelen te benutten.¹²⁹⁷ De doctrine voor de opbouw van de staat kan op twee manieren bepaald zijn: vanuit de top van een bestuurspyramide of vanuit de basis. Zo'n doctrine is vaak deel van een lange bestuurlijk culturele traditie.¹²⁹⁸ Een politieke cultuur die wordt gedomineerd door streven naar controle en efficiency gaat

¹²⁹⁵ Cf. Rawls, *Political Liberalism*, 320-22.

Zie ook: hoofdstukken 14, 21.

¹²⁹⁶ Alberto Alesina and Enrico Spolaore, *The Size of Nations*. First paperback edition. (Cambridge USA: MIT Press, 2005), 3, 17.

¹²⁹⁷ Ibidem. 11.

¹²⁹⁸ Wolf Lindner, *Kompetenzzuordnung und Wettbewerb im Föderalismus*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 116. Lindner wijst erop dat Zwitserland bijvoorbeeld een kantonnale traditie heeft vanuit hechte agrarische gemeenschappen. Duitsland staat in de traditie van een Pruisisch monarchale cultuur

anders met de samenleving en het economisch verkeer om dan een cultuur die is gebaseerd op de kracht van de lokale gemeenschappen. Ook de vraag naar hoe de staat omgaat met macht hangt sterk af van de politieke cultuur en de manier waarop bepaalde belangengroepen de staat willen inzetten voor hun specifieke doelen. Een staat die dienstbaar wil zijn aan het algemeen belang is open, toegankelijk en controleerbaar. Wanneer de staat in dienst staat van specifieke belangen of ideologieën, zal hij zich geheel of deels gemaskeerd moeten opstellen. Zelfverrijking van een kleine groep of leugens ter rechtvaardiging van ideologische manipulaties verdragen geen open politieke cultuur. De politieke cultuur wordt uiteindelijk bepaald door de moraliteit en deugdzaamheid van alle inwoners gezamenlijk. De sterkte van een volk wordt bepaald door het gezamenlijk ethisch bewustzijn. Een volk zonder deugden is overgeleverd aan de grillen van de machthebbers. Morele leiders zijn dienstbaar aan het algemeen belang en stellen zichzelf niet boven of buiten de wettelijke orde.

Het belang van een open verbinding van de staat met de samenleving

In een open en dynamische samenleving zijn alle elementen op een zodanige manier met elkaar verbonden dat er permanent over en weer met elkaar gecommuniceerd kan worden.¹²⁹⁹ Tussen bestuur en bestuurden wordt voortdurend feedback uitgewisseld. Door in een gelaagde structuur permanent voeling met elkaar te houden hebben allen de gelegenheid om standpunten aan te passen en acties bij te stellen. Iedereen leert van elkaar om er samen beter van te worden. Dit lerend vermogen draagt bij tot onderlinge vrede en meer gerechtigheid. De staatsvormen die zijn gebaseerd op politiek economische ordeningen als geordende eendracht hebben volgens Alesina en Spolaore de volgende hoofdkenmerken: (1) zij geven het kader voor het speelveld van een vrije samenleving, (2) zij onderhouden een open communicatie met de samenleving, waardoor een permanente, dynamische leercyclus ontstaat, (3) er is een door generaties gegroeide politieke cultuur die

¹²⁹⁹ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 15.

uitdrukking is van een gemeenschappelijke publieke moraal, die van onderop gedragen wordt. Waar geen uitsluitel over kan worden gegeven is (4) de omvang van de staat. De ideale omvang van een staat is niet aan te geven.¹³⁰⁰ De uitdagingen en opgaven van de staat zijn contextueel bepaald, afhankelijk van de interne en externe bedreigingen van de vrede, het optreden van externe effecten en de mogelijkheden voor het realiseren van een brede welvaart. Een dergelijke staat moet flexibel kunnen besturen om het primaat te kunnen leggen bij de bestuurlijke eenheden die het dichtst aan de basis van de samenleving opereren, maar hiërarchisch hoog genoeg om externe effecten te kunnen internaliseren en om schaalvoordelen te realiseren voor een brede welvaart, waaronder ook vrede en veiligheid vallen. Zo'n staat zal een subsidiaire ordening nodig hebben. Een dergelijke subsidiaire ordening zou in theorie mogelijk kunnen zijn in een federaal staatsverband. Een centraal gestuurde eenheidsstaat voldoet niet aan de bovengenoemde criteria. Een gedecentraliseerde eenheidsstaat die taken in medebewind overdraagt aan 'lagere' bestuursorganen kent niet de balans in de dynamiek van eenheid en verscheidenheid. De verscheidenheid is niet gebaseerd op de uniciteit en identiteit van de delen, maar op een territoriale taakverdeling van de bestuursorganisatie. Ook een gedecentraliseerde eenheidsstaat is top-down geordend.¹³⁰¹ Een federatieve staatsvorm lijkt nog het meest te kunnen voldoen aan de hiervoor vier genoemde hoofdkenmerken voor een geordende eendracht. Vanzelfsprekend is dat echter niet. Om dat te onderzoeken zal ik eerst ingaan op de theoretische kenmerken van een federatie en de verschillende vormen van federaties.

2 • DE ESSENTIE VAN FEDERAAL BESTUUR

De term *federatie* is afkomstig van het Latijnse *foederatus* en *foedus*.

¹³⁰⁰ Ibidem, 1-3, 37.

¹³⁰¹ Cf. Adviesraad internationale vraagstukken, *Goed geschakeld? Over de verhouding tussen regio en de EU*.

No. 100. Den Haag: januari 2016. Pp 15-16.

Het betekent letterlijk: door een verdrag verbonden. Bij een verdrag tussen staten gaat het om een vrijwillig aangegaan bondgenootschap.¹³⁰² Een federatie kan ook bestaan als een bondgenootschap binnen één staat, als een samengesteld geheel van provincies of landsdelen. De samenstellende delen hebben een min of meer onafhankelijke positie om hun interne aangelegenheden te behartigen.¹³⁰³ De delen zijn niet geheel onafhankelijk van elkaar, omdat zij samen deel uitmaken van een groter geheel. Het gaat om verscheidenheid binnen een eenheid.¹³⁰⁴

Burgersoevereiniteit en de legitimatie van de staat

Zoals elke politieke gemeenschap heeft ook een federatief verband twee rollen.¹³⁰⁵ Bij de eerste rol is de wetgevende en handhavende taak voor de ordening van het overheidsgezag over een bepaald grondgebied de kern. Het gezag van de staat geldt voor iedereen die zich op het grondgebied bevindt. Bij de tweede rol wordt de staat opgevat als een gemeenschap, waarvan de leden met elkaar afspraken kunnen maken over bepaalde voorzieningen, waar zij gebruik van kunnen maken met rechten en plichten. Dit onderscheid is relevant voor het karakter van een federatieve staat. De staat als *Solidarverband* heeft een ander legitimatiebeginsel dan de politieke instituties voor het staatsgezag in

¹³⁰² Woordenboek *Latijn / Nederlands*. (Amsterdam: University Press, 2018), 413-4.

¹³⁰³ *English Dictionary*, Oxford. 2021, zegt bij lemma *federation*: “the action of federating or uniting in a league or covenant; (now) spec. the formation of a political unit from a number of separate states, provinces, or colonies, each of which remains more or less independent with regard to its internal affairs; (also) a similar process involving a number of separate organizations, etc.”.

¹³⁰⁴ Gabler Wirtschaftslexicon. Lemma *Föderalismus*. Hier ligt het accent op de afstemming van de delen met het geheel: “...politisches Strukturprinzip, nach dem sich ein Gemeinwesen aus mehreren, ihre Entscheidungen abstimmenden, aber ihre Eigenständigkeit bewahrenden Gemeinschaften zusammensetzen soll (Einheit in der Vielfalt)“.

¹³⁰⁵ Viktor J. Vanberg, *Föderaler Wettbewerb: Bürgersouveränität und die zwei Rollen des Staates*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 4. Vanberg spreekt over politieke gemeenschap als *Territorialunternehmen* en *Solidarverband*.

de eerste rol.¹³⁰⁶ De burger heeft op basis van het *Solidarverband* een andere rol ten opzichte van de staat dan als onderdaan. Het ordeningsprincipe is gebaseerd op burgersoevereiniteit. Dit concept van burgersoevereiniteit heeft verwantschap met het idee van consumentensoevereiniteit, dat als beginsel functioneert in de ordening van de markt.¹³⁰⁷

Het democratisch ethos bij Böckenförde

Door de opbouw van onderop kan de relatie worden gelegd tussen een democratische federale structuur op basis van burgersoevereiniteit en het subsidiariteitsbeginsel. Het begrip burgersoevereiniteit mag niet eenzijdig worden geïnterpreteerd als een onbegrensde vrijheid van afzonderlijke burgers. Het gaat steeds om gemeenschappelijke belangen. Afzonderlijke belangen moeten steeds tegen elkaar afgewogen worden. Door democratische besluitvorming worden meerderheden gevormd die politieke afwegingen legitimeren. Er is volgens Böckenförde een democratisch ethos nodig voor de bereidheid om politieke beslissingen vanuit het gezichtspunt van het *Gemeinwohl*, de gemeenschappelijke belangen van allen, te aanvaarden.¹³⁰⁸ Dit ethos betreft het accepteren van meerderheidsbeslissingen, als consequentie van de democratische

¹³⁰⁶ Ibidem, 8. Vanberg spreekt van: "...genossenschaftlichen Konsensideal als Legitimationsprinzip".

¹³⁰⁷ Ibidem, 8. Vanberg wijst erop dat binnen de publieke sector de rolverdeling tussen producenten en gebruikers anders is. Op de eerste plaats omdat er geen marktwerking is, maar ook omdat de staat in een dubbele rol ten opzichte van de inwoners staat. Cf. John Rawls, *Theory of Justice*. (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1971), 84. Het idee van genootschappelijk, solidaire verbanden sluit aan bij wat Rawls de *cooperative venture for mutual advantage* noemt. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, 16-17, 300, 322.

¹³⁰⁸ E.W. Böckenförde, *Demokratie als Verfassungsprinzip*. Handbuch des Staatsrechts, Bd II. (Heidelberg: Müller-Verlag, 2004), 453. Böckenförde zegt: "Der Staat geht erst aus dem durch Vernunftinsicht und Zweckmäßigkeit bestimmten Willensentschluss ...der Individuen hervor, die darin ihre ursprüngliche Freiheit betätigen und in deren Beschränkung einwilligen". Aangehaald door Vanberg, *Föderaler Wettbewerb*, p.6, fn7.

vrijheid en gelijkheid van burgers.¹³⁰⁹ Het democratisch ethos geeft de grenzen aan voor de burgerssoevereiniteit. De burgers aanvaarden dat er op enig moment in meerderheid beslissingen worden genomen op basis van een interpretatie van het algemeen belang. Daarvoor is consensus nodig. In een rechtsstaat zijn procedures ingebouwd om toe te zien dat deze consensus op de juiste, legitieme manier tot stand is gekomen. De afzonderlijke genootschappelijke verbanden en de individuele burgers houden steeds het hogere, algemeen belang voor ogen.¹³¹⁰

De burgerssoevereiniteit als fundament van een federale staat is dus geen vorm van autonome onafhankelijkheid.¹³¹¹ Het algemeen belang vraagt om een gezaghebbende ordening en om gehoorzaamheid aan het gezag dat wettelijk gelegitimeerd is om besluiten te nemen.¹³¹² In een staatsvorm, die recht doet aan burgerssoevereiniteit en ruimte biedt aan sociale verbanden en lokale bestuursorganen, moet een bindend middel aanwezig zijn om te waarborgen dat bij hogere belangen ook op een hoger niveau besluiten moeten kunnen worden genomen. De vraag is evenwel: wat is dat bindend middel dan?

¹³⁰⁹ Böckenförde, *Demokratie als Verfassungsprinzip*, 466. Aangehaald door Vanberg, *Föderaler Wettbewerb*, p.7, fn9.

¹³¹⁰ Geurt Henk Spruyt, *De paradox van Böckenförde: Waarden, normen en de staat*. In *Religie, democratie en samenleving*. Sophie van Bijsterveld en Sebastiaan Lenders, red. (Utrecht: Eburon, 2021), 31. Spruyt wijst op de Böckenförde-paradox, die in zijn woorden als volgt geformuleerd kan worden: “De liberale, gesecculariseerde staat leeft van voorwaarde die hij zelf niet kan garanderen”. Ibidem, 37. Spruyt concludeert: “...Böckenförde-paradox dwingt ons om blijvend na te denken over welke bronnen van moraal de samenleving moet beschikken, hoe daaraan invulling kan worden gegeven en welke rol de overheid past om deze bronnen van moraal te garanderen”.

¹³¹¹ Vanberg, *Föderaler Wettbewerb*, 6. Volgens Vanberg noch voor individuele burgers, noch voor de *Genossenschaften*. Zij moet geplaatst worden binnen een sociale en politieke ordening welke de legitimering verschaft voor de relatie tussen de burgers en hun verbinding met het algemeen belang.

¹³¹² Ernst Hirsch Ballin, *Waakzaam Burgerschap: Vertrouwen in democratie en rechtsstaat herwinnen*. (Amsterdam: Querido Facto, 2022), 70. Een kritische beschouwing over Böckenförde wordt aangetroffen bij Hirsch Ballin, met name over “een echo [die men kan] horen van het denken van Carl Schmitt”.

3 • DE GEORDENDE EENDRACHT IN DE FEDERATIE

Een federatieve staatsvorm is in wezen een bondgenootschap van bondgenootschappen. Elke vorm van samenwerking zal een bepaald nut moeten hebben voor de deelnemers. Burgersoevereiniteit is wezenlijk anders dan consumentensoevereiniteit. De bondgenootschappen worden niet bij elkaar gehouden door rationeel calculerende consumenten, maar door redelijk denkende burgers.

Redelijkheid en de sociale natuur van de mens

De redelijkheid vloeit voort uit een natuurlijk menselijk verlangen om deel uit te maken van de sociale wereld. Mensen zijn bereid om op basis van wederkerigheid met anderen samen te werken. Redelijkheid overstijgt een rationaliteit die gericht is op het realiseren van specifieke doelen, gerelateerd aan een belang. Het verschil tussen redelijkheid en rationaliteit is volgens Rawls de morele motivatie om met anderen samen te werken.¹³¹³ Redelijkheid en rationaliteit kunnen worden onderscheiden, maar zij komen in combinatie met elkaar voor. Zij vormen als het ware een tandem. De rede brengt de mensen samen 'in dingen die zij liefhebben'.¹³¹⁴ Er blijft de vraag waarom redelijke en sociale mensen in staat zijn zich te voegen naar een hoger gezag dat het algemeen belang beweert te vertegenwoordigen. Daarvoor moet een breed draagvlak zijn in de samenleving. Mensen moeten weten dat zij deel uitmaken van een sociaal systeem waarbij iedereen hetzelfde basale principe van wederkerigheid aanhangt. Daar hoort een maximale openheid bij en een verantwoordingscultuur.¹³¹⁵ Door volledige openheid kan een cyclus ontstaan van een zichzelf versterkend burgerschap. Als

¹³¹³ Rawls, *Political Liberalism*, 50-51, 53.

¹³¹⁴ Ibidem, 54. Voor Rawls is dit het verlangen om met anderen samen te werken op basis van wederkerigheid. Dit is geen berekenende voor-wat-hoort-wat, maar een natuurlijk verlangen. Het is geen altruïsme en geen egoïsme, maar een essentiële sociale deugd: samenwerking op basis van fairness. Zie hoofdstuk 14.

Cf. *De civitate Dei* 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983.

¹³¹⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 66-68. Hij schrijft over de *public condition*.

mensen gezamenlijk het ideaal beleven van wederzijdse samenwerking gaan zij zich als individueel persoon hier ook beter naar gedragen.¹³¹⁶ Goed voorbeeld doet goed volgen. Mensen moeten het besef hebben dat ze met elkaar overeenstemming hebben over bepaalde waarden.

Sociale deugden als sociaal contract

Als de overheid haar legitimiteit moet baseren op het dreigen met strafrechtelijke gevolgen, is dat geen basis voor een bondgenootschap van de burgers met de overheid. Als boetes worden gezien als een prijs die calculerende burgers willen betalen als ze betrapt worden op belastingontwijking, of overtreding van snelheidsregels in het verkeer, ontbreekt de moraliteit op basis van redelijkheid. Dit leidt volgens Rawls tot een ondermijning van de *public sense of fairness*¹³¹⁷. Voor het draagvlak van het politiek gezag moeten sociale deugden niet opgelegd worden door de overheid aan de burgers. Het is omgekeerd. De sociale deugden worden gedeeld op grond van de persoonlijke redelijkheid van de burgers.¹³¹⁸ Het gezamenlijke bewustzijn (van de noodzaak) van de sociale deugd leidt tot een soort sociaal contract. Het is, stelt Rawls nadrukkelijk, geen gewone overeenkomst tussen mensen of partijen die wel of niet besluiten een transactie aan te gaan. Het is een overeenstemming op basis van de gemeenschappelijk gevoelde natuurlijke, sociale aard van de mens.¹³¹⁹

De optelsom van allerlei (deel)gemeenschappen vormt niet automatisch een fundament waarop een staat gegrond kan worden. De door Vanberg genoemde twee rollen van de staat zullen georganiseerd moeten worden. De staat is niet zomaar een genootschap als alle andere. Er moet een overstijgend ordeningsprincipe zijn dat bindend is

¹³¹⁶ Ibidem, 71.

¹³¹⁷ Ibidem, 69.

¹³¹⁸ Ibidem, 143. Rawls zegt: "Rather, Justice as Fairness is not reasonable in the first place unless in a suitable way it can win its support by addressing each citizen's reason, as explained within its own framework".

¹³¹⁹ Ibidem, 275, 347.

voor iedereen, maar tegelijkertijd volledig gefundeerd moet zijn in de persoonlijke contexten van eenieder.

Dit overstijgend ordeningsprincipe legitimeert het gezag van de staat in zijn beide rollen, namelijk de gezagsuitoefening over het grondgebied en de kaderstelling voor het functioneren van maatschappelijke verbanden. De ordening van de staat moet plaats vinden op een meta-niveau waarop de gelaagdheid kan worden voorzien van de complexe alledaagse politieke, economische en sociale problemen. De staat behoort zorg te dragen voor een stabiele orde die de menselijke waardigheid beschermt door generaties heen. Het overstijgend ordeningsprincipe moet volgens Rawls het karakter hebben van een constitutie, als basis voor een democratische rechtsorde. De constitutie vormt, zoals in hoofdstuk 14 besproken, de basis waarop zich de *social union of social unions* kan ontwikkelen.¹³²⁰ Dat de staat een voorwaardenscheppende rol heeft om maatschappelijke verbanden te beschermen om zich vrijelijk in het algemeen belang te kunnen ontwikkelen is, met name in liberale kring, niet altijd onbetwist.¹³²¹

Een federale constitutie moet regels stellen voor de ordening van verantwoordelijkheden tussen het federatief verband en de gebiedseenheden van de staat, maar ook voor de rolverdeling tussen de staat enerzijds en de samenleving, waaronder ook de economische mededinging valt, anderzijds.

Die verdeling van verantwoordelijkheden is uitermate complex. Een geordende eendracht kan op papier goed geregeld zijn, maar zij staat in de praktijk onder voortdurende spanning, onder meer door externe effecten tussen de afzonderlijke delen en de heterogeniteitskosten in de periferie.

Subsidiariteit en burgerssoevereiniteit

De toepassing van het subsidiariteitsbeginsel in een federale staat lijkt in eerste instantie eenvoudig: leg verantwoordelijkheden zo dicht mo-

¹³²⁰ Ibidem, 338. Over relatie tussen constitutie en *freedom of association*.

¹³²¹ Ibidem, 371.

gelijk bij de burger, dus op het bestuurlijke niveau aan de basis. Maar de ordening van de federale staat moet ook rekening houden met het correspondentiebeginsel tussen opbrengsten en kosten.¹³²² Dit beginsel is vergelijkbaar met het door Jörn Sideras gebruikte begrip van de constitutionele equivalentie, dat inhoudt dat de kringen van hen, die getroffen zijn door regels van de staat, en de kringen, die de beslissingsbevoegdheid hebben, zoveel mogelijk samen moeten vallen.¹³²³

Het correspondentiebeginsel en de constitutionele equivalentie¹³²⁴ legitimeren de grenzen van de burgersoevereiniteit waarop het subsidiariteitsbeginsel in eerste instantie is gebaseerd. Het begrip burgersoevereiniteit is eendimensionaal. Een federale ordening heeft ook de dimensie van de constitutionele equivalentie nodig om de ordening van de politieke economie in balans te houden.

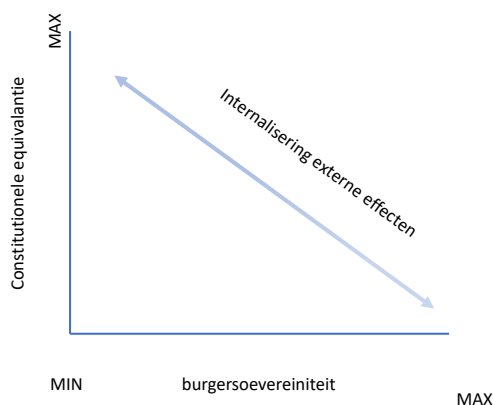
Een federale staat is een bondgenootschap met een constitutionele ordening waarin de eendracht in verscheidenheid ‘genetisch’ moet zijn vastgelegd. Een eenzijdige benadering van subsidiariteit als burgersoevereiniteit op het laagste bestuurlijke niveau past niet bij het bondgenootschappelijk karakter. De geordende eendracht vraagt om

¹³²² Wallace Oates, *An Essay on Fiscal Federalism*, in *Journal of Economic Literature* 37 (1999), 1120-49; — *Fiscal and Regulatory Competition: Theory and Evidence*. In *Perspektiven der Wirtschaftspolitik*. Verein für Socialpolitik. (Vol. 3, 4, 2002), 377-90. Volgens uitgangspunt van Oates moeten federale bevoegdheden zodanig worden toegeedeeld dat de opgaven van de staat op het laagste niveau worden behartigd, respectievelijk door de kleinst mogelijke geografische eenheid waarop het verkregen nut en de daarvoor gemaakte kosten met elkaar corresponderen. Aangehaald door Vanberg, *Föderaler Wettbewerb*, p. 20.

¹³²³ Jörn Sideras, *Konstitutionelle Äquivalenz und Ordnungswahl*. In *Ordo-Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* 52 (2001), 103-129. Aangehaald door Vanberg, *Föderaler Wettbewerb*, 20.

¹³²⁴ Vanberg, *Föderaler Wettbewerb* p. 10. Vanberg wijs erop dat naast de term constitutionele equivalentie ook de begrippen institutionele congruentie en institutionele equivalentie worden gebruikt. Bij alle drie begrippen gaat het om de samenhang tussen beslissen, betalen en genieten binnen een bestuurlijke eenheid. Zie ook: Reiner Eichenberger und David Stadelmann, *Globalisierungstauglicher Föderalismus: Elemente eines Reformprogramms*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 131.

een begrip van subsidiariteit dat twee dimensies heeft en dat rekening houdt met de (potentiële) verstoringen in afzonderlijke delen of in het gehele systeem door externe effecten en heterogeniteitskosten.



Hoe sterker het accent ligt op burgersoevereiniteit, hoe moeilijker het is door het gebrek aan constitutionele equivalentie om externe effecten te internaliseren. In theorie zou een federale staat bij uitstek in staat zijn om de balans te vinden tussen beide dimensies. De bestuurlijke ordening is opgebouwd vanaf de basis, met als uitgangspunt de vrije ontplooiing van burgers en maatschappelijke verbanden. Wanneer dit uitgangspunt onder druk komt te staan, als burgers en verbanden elkaar gaan belemmeren, treedt een solidair correctieprincipe in werking. Op een hoger ordeningsniveau worden gezaghebbende maatregelen genomen om onderlinge verstoringen te voorkomen dan wel dan om de delen, die in de verdrukking komen, zodanig bij te staan dat zij kunnen blijven functioneren.

*Het risico van bureaucrativering*¹³²⁵

Federalisme en subsidiariteit zijn beginselen die goed bij elkaar passen en elkaar versterken. Een federale structuur waarin de verantwoordelijkheden tussen de bestuurlijke niveaus grondwettelijk in beton worden gegoten kan in de praktijk evenwel belemmerend werken voor de dynamiek die kenmerkend moet zijn voor een subsidiaire ordening. Als de toedeling van bevoegdheden te star is vastgelegd kan bij onvoorziene en complexe vraagstukken de besluitvorming verlamd worden door impasses over discussies wie wel of niet bevoegd is om op te treden.¹³²⁶ Het uitgangspunt van de constitutionele equalentie blijft slechts theorie als in politieke besluitvormingsprocessen de machtsverhoudingen over bevoegdheden belangrijker zijn dan het aanpassingsvermogen aan een nieuwe complexe realiteit.¹³²⁷

4 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Een federale staat heeft in beginsel de eigenschappen van een subsidiaire ordening. In de praktijk blijkt dit theoretische uitgangspunt een uitdaging om te realiseren, maar het is gebleken dat het kan functioneren. Het wezenskenmerk van een federale staat is de eenheid in verscheidenheid. Het is juist de combinatie van federalisme en subsidiariteit die deze geordende eendracht tussen het geheel en de delen mogelijk maakt. Zij voorkomt dat de samenleving binnen een staat een onsamenhangende smeltkroes wordt.¹³²⁸ Open verbindingen en onderlinge communicatie zijn een vereiste. Er is een ‘democratisch ethos’

¹³²⁵ Zie ook hoofdstukken 20-22 over bureaucratie en vervreemding.

¹³²⁶ Cf. Peter M. Huber, *Selbstbestimmung in Europa*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. (München: Siedler, 2020), 24-35.

¹³²⁷ Een voorbeeld hiervan is de afstemming tussen de Bondsregering en de Länder bij de aanpak van de pandemie in 2020-2022.

¹³²⁸ Kohl, *Eine CDU für ganz Deutschland*, 378. Kohl zegt: “Niemand kann wollen, daß Eigenheiten und unterschiedliche Charaktere gleichsam in einem Schmelzriegel verschwinden. Die Prinzipien der Subsidiarität und des Föderalismus haben sich bei uns und anderswo vielfältiger Weise bewährt”.

nodig om een verbindende publieke moraal te dragen. De kracht van een federatie is dat burgerssoevereiniteit niet alleen als lokale autonomie wordt uitgelegd, maar ook vanuit de constitutionele equivalentie op alle bestuurlijke niveaus. Alleen op die voorwaarde kunnen externe effecten worden geïnternaliseerd. Dit is van belang voor de federatie als geheel, maar zeker ook voor de bescherming van tegen kwetsbaarheid op lokaal en regionaal niveau. Om die reden is een federale ordening wezenlijk verwant aan het subsidiariteitsbeginsel.

Samenvattende Conclusies Deel II

Subsidiariteit als Ordeningsbeginsel voor een Menswaardig Bestaan

IN dit deel II is de geordende eendracht in de politieke economie besproken vanuit verschillende theoretische invalshoeken. De politieke economie gaat over de wijze waarop publieke goederen tot stand komen en toegankelijk zijn voor burgers en ook over de wijze waarop markten gereguleerd worden voor de totstandkoming en verdeling van productiemiddelen en consumptiegoederen. De centrale vraag is hoe de politieke economie zodanig kan worden geordend dat wordt voorzien in de bestaansmiddelen voor alle mensen. De mate waarin de politieke economie erin slaagt bij te dragen aan de bestaanszekerheid van mensen is mede bepalend voor de sociale vrede en gerechtigheid. De co-existentie in de plurale samenleving kan niet zonder consensus op basis van deze vrede en gerechtigheid. Het subsidiariteitsbeginsel kan bijdragen aan zowel de stabiliteit als de dynamiek die nodig is om zo'n samenleving te ordenen en te besturen. Een samenleving waarin elk mens een waardig bestaan kan hebben.

I • LEERPUNTEN VOOR DE TOEPASSING VAN HET SUBSIDIARITEITSBEGINSEL

Elke theoretische school hanteert uitgangspunten vanuit een waardenstelsel. In de hoofdstukken van dit deel II zijn deze geanalyseerd vanuit de aanname dat elke politieke economie geordend moet zijn om een zekere stabiliteit te waarborgen. Die stabiliteit is nodig voor zowel de productie van publieke goederen als van particuliere goederen. Stabiliteit veronderstelt een vorm van evenwicht. De vraag is hoe het

evenwicht in de politieke economie tot stand komt. Niet elk evenwicht is gebaseerd op een geordende, harmonische eendracht.

In het denken over welk evenwicht nodig is voor een geordende eendracht in de politieke economie vallen verschillen maar ook overeenkomsten op. Er is een synthese denkbaar tussen enkele belangrijke stromingen, waarbij het subsidiariteitsbeginsel een verbindend element kan zijn.

Het morele en sociale tekort van de klassieke economie

De veronderstelling van open markten met volledige concurrentie is dat er een evenwicht ontstaat tussen vraag en aanbod van goederen door het prijsmechanisme. Er zijn evenwel factoren die de werking van het prijsmechanisme belemmeren, waardoor monopolie- en oligopolievorming mogelijk is. De onzichtbare hand bij Adam Smith is niet de hand van God, maar uiteindelijk de graaiende hand van de oligarchen. De klassieke economie is gebaseerd op de aanname dat een evenwicht tot stand komt in een markt met volkomen vrije concurrentie en een zo beperkt mogelijke invloed van de overheid. Deze premisses leiden tot een situatie die de vorming van oligopolies en monopolies in de hand werkt. De verdeling van opbrengsten is zeer ongelijk en leidt tot extreme rijkdom in een klasse waar bezit zich kan ophopen over generaties heen. Aan de andere kant staan miljoenen bezitloze mensen die nauwelijks in staat zijn te zorgen voor zichzelf en hun naasten. De politieke economie in de klassieke traditie heeft twee belangrijke tekortkomingen. Ten eerste ontbreekt een kader voor ethische reflectie. De negatieve sociale gevolgen van economische machtsconcentraties worden als een soort natuurlijk verschijnsel gezien. Ten tweede ook een instrumentarium om negatieve maatschappelijke effecten te corrigeren. De neoklassieke economie heeft deze tekortkomingen niet kunnen oplossen. Zowel de historische scholen, de axiomatische theoretici, als de mathematische modellenbouwers waren niet in staat om door te dringen in de werkelijke samenhangen in de politieke economie en de effecten op het dagelijks leven van de gewone mensen.

De morele en sociale dimensie in de brede welvaartstheorie en het ordoliberalisme

De belangrijkste opdracht voor de politieke economie is om een optimale welvaart te creëren voor zoveel mogelijk mensen. Pareto *cum suis* hebben een theorie over een algemeen optimum geformuleerd, maar dit is gebaseerd op individuele nutsvergelijkingen. Het is de verdienste van Pigou geweest om de aanzet te geven voor een sociaal welvaartsbegrip, als basis voor een nieuwe politieke economie die gebaseerd is op een maximale welvaart voor zoveel mogelijk mensen, ook door generaties heen. Het is uiteindelijk Bergson gelukt om een sociaal welvaartsconcept te bedenken, waarin ook externe effecten konden worden verdisconteerd. Bij een sociaal welvaartsbegrip hoort een actieve manier van optreden door de overheid. Zowel met betrekking tot de productie van collectieve goederen en het reguleren van de marktwerking, als het internaliseren van externe effecten.

Min of meer parallel aan de ontwikkelingen rond Pigou in Cambridge ontwikkelde zich in Freiburg de ordoliberaale theorie voor de politieke economie. Eucken was een politiek econoom die aandrang op theorievorming die probeerde door te dringen tot de echte samenhangen in de werkelijkheid. De wetenschap moest onafhankelijk zijn en niet worden gestuurd door ideologische of theoretische ficties. De ordoliberalen waarschuwden voor de gevolgen van kartelvorming en het machtsmisbruik van samenspannende elites ten koste van het algemeen belang. Eucken was geïnspireerd door het ordodenken bij Augustinus. Hij hanteerde een dialectische manier van denken om het *Ordnungsgefüge* van de werkelijkheid in de politieke economie te ontdekken. De ordoliberalen hebben een belangrijke inbreng gehad in de ontwikkeling van de *Soziale Marktwirtschaft* in het naoorlogse federale Duitsland.

Hoewel de sociale welvaartstheorie en het ordoliberalisme zich onafhankelijk van elkaar hebben ontwikkeld, zijn er belangrijke overeenkomsten. Voor beide stromingen kan de politieke economie geen *l'art pour l'art* zijn, maar moet zij in dienst staan van het algemeen welzijn. De politiek moet de voorwaarden creëren voor de markt, om een zo

hoog mogelijk welvaartsniveau te bereiken, waarbij mensen in staat zijn zich te ontplooien. Daarvoor moet er bestaanszekerheid zijn, voor elk mens en met name diegenen die de zorg hebben voor anderen. De belangrijkste pijler voor de geordende eendracht is de sociale vrede. Deze sociale vrede kan alleen in stand blijven als er een bepaald niveau van welvaart bereikt wordt. Dat kan alleen in een vrije markt die is ingekaderd in een publieke moraal en met publieke spelregels die door de overheid namens alle mensen worden vastgesteld en gehandhaafd.

Het politiek liberalisme en de dimensie van vrijheid en democratie

De sociale welvaartsfunctie in de ontwikkeling van Pigou tot Bergson heeft een politiek filosofisch vervolg gekregen door Rawls. Rawls had als aanhanger van het politiek constructivisme een aversie tegen het intuïtieve karakter van het ordodanken. Zijn theorie heeft evenwel bevestigend elementen die overeenkomen met het gedachtegoed van Eucken, met name door zijn verwijzing naar de oorspronkelijke beginpositie en de sluier van de onwetendheid. Door de theorie van Rawls is een verbinding te leggen tussen de brede welvaartstheorie, de ordoliberalere politieke economie en het Amerikaanse politiek liberalisme. In elk van deze stromingen wordt ervan uitgegaan dat een optimale welvaart niet mogelijk is in een eindimensionaal gemodelleerde economie. Er is een geordende eendracht nodig in de politieke economie, op basis van een gezamenlijke vrede en sociale gerechtigheid. In die politieke economie hebben de overheid en de markt te onderscheiden verantwoordelijkheden. De overheid moet de vrijheid van de markt respecteren, maar is gelegitimeerd om vanuit het algemeen belang spelregels op te stellen en te handhaven. De pendant van een vrije markt is dan ook een overheid die, in vrijheid, telkens opnieuw haar mandaat krijgt van de burgers.

Subsidiariteit en constitutionele equivalentie in de sociale (federale) rechtsstaat

Een politieke economie die is gebaseerd op vrede en rechtvaardigheid behoeft een constitutionele grondslag. Een constitutie ordent op de

eerste plaats de rechtsstaat, gebaseerd op de waardigheid van elk mens. De rechtsstaat bepaalt onder meer het speelveld en de spelregels voor het economisch verkeer. In een sociale markteconomie moet de consumentensoevereiniteit gerelateerd zijn aan de burgerssoevereiniteit. Het subsidiariteitsbeginsel waarborgt beide, onder de nadrukkelijke voorwaarde dat er een politiek mechanisme is dat ervoor zorgt dat afwentelingsgedrag wordt voorkomen. Zodra sprake is van externe effecten zal er in een subsidiaire ordening rekening moeten worden gehouden met het beginsel van de *constitutionele equivalentie*.¹³²⁹ Hoe groter de impact van externe effecten des te groter is de noodzaak om op te schalen naar een hoger bestuurlijk niveau.

In de hoofdstukken 15 en 16 is beschreven hoe het subsidiariteitsbeginsel kan worden toegepast in een sociale markteconomie binnen een federatieve ordening. Door zo'n ordening blijft de dynamiek behouden die optimaal rekening houdt met het creatieve potentieel aan de basis. In theorie althans. In de praktijk is het leven vaak sterker dan de leer. De complexe bestuurlijke verhoudingen en de aard van politieke vraagstukken leiden tot wrijvingen over competenties en bevoegdheden. Goed bestuur op basis van subsidiariteit en constitutionele equivalentie vraagt moed en leiderschap om over de eigen schaduw heen te springen.

Een verbindend idee: de well ordered society

Voor de geordende eendracht is niet alleen een goed samenspel tussen de markt en de overheid van belang. De mens is meer dan alleen een homo economicus of politiek subject. Hij of zij is ook een persoon in een natuurlijke sociale omgeving. De betekenis van de politieke economie voor de geordende eendracht in de samenleving moet dan ook belicht worden vanuit het perspectief van de *civil society*. Rawls heeft zijn theorie ook vanuit dit perspectief belicht door het idee van de *well*

¹³²⁹ Term ontleend aan Jörn Sideras, *Konstitutionelle Äquivalenz und Ordnungswahl*. In *Ordo-Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* 52 (2001), 103-129. Aangehaald door Vanberg, *Föderaler Wettbewerb*, 20.

ordered society. In geen van de hiervoor genoemde stromingen wordt het begrip subsidiariteit gehanteerd. Ook bij Rawls niet. Op indirecte wijze komt het wel in beeld. In *The Idea of Public Reason Revisited* geeft Rawls toe dat het politiek liberalisme zich aanvankelijk te onverschillig toonde voor de betekenis van maatschappelijke verbanden, waaronder de kerken, en onvoldoende oog zou hebben voor hun bijdrage aan een democratische samenleving.¹³³⁰ In deze context spreekt hij in positieve bewoordingen over de rol van de katholieke kerk sinds het Tweede Vaticaans Concilie.

Een synthese in het denken over de geordende eendracht in de politieke economie is niet volledig als daarbij de katholiek sociale leer en met name het subsidiariteitsbeginsel buiten beschouwing wordt gelaten. In de drie richtingen van de brede welvaartstheorie, de ordoliberalen theorie en het politiek liberalisme zijn overeenkomsten te vinden. Welvaart zorgt voor stabiliteit, sociale vrede en gerechtigheid. De ordening van de sociale vrede en gerechtigheid is niet primair de uitkomst van een economisch proces, maar komt voort uit het natuurlijk verlangen van mensen om in harmonie met anderen te leven en te werken. De vrijheid en persoonlijke identiteit van elk mens om zich in gemeenschap met zijn medemensen te ontwikkelen vormen de fundering van de hele samenleving, inclusief de politieke economie. Dit zijn de kenmerken van een subsidiaire ordening.

Welvaart, sociale vrede en gerechtigheid hangen niet alleen samen met de begrippen vrijheid en democratie, maar ook met subsidiariteit. Een synthese over de geordende eendracht in de politieke economie vraagt dan ook een nadere bestudering vanuit het subsidiariteitsbegrip in het katholiek sociaal denken.

2 • TOETSINGSPUNTEN VOOR EEN MOGELIJKE SYNTHESE IN HET DENKEN OVER SUBSIDIARITEIT

Om een verbinding tussen de brede welvaartstheorie, het ordoliberalisme, het politiek liberalisme en het subsidiariteitsbegrip uit het

¹³³⁰ Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, 462-5.

katholiek sociaal denken nader te kunnen verkennen is het nodig om rekening te houden met de volgende conclusies uit dit deel II:

De menselijke waardigheid is het ethisch fundament voor de politieke economie

De wetenschap van de politieke economie heeft de opdracht om de levensomstandigheden van de gewone mens te verbeteren. De wetenschap moet zich niet verschansen achter lege theoretische begrippen of wiskundige formules, maar moet doordringen tot het echte leven. Als de menselijke waardigheid het vertrekpunt is van de bestudering van de werkelijkheid kan de wetenschap niet waardenvrij zijn. De invulling van het begrip menselijke waardigheid kan op verschillende wijzen ingekleurd worden. De benadering van Smith om moraliteit te verbinden aan een burgerlijk fatsoensbegrip is meer een soort etiketteregel voor de sociale omgang dan een ethische fundering voor de politieke economie. De menselijke waardigheid ligt in het unieke karakter van elk mens en de vrijheid om ieders talenten te kunnen ontplooiën met en voor anderen.

Er moet een publieke moraal zijn en een gedeeld besef van het common good

De geordende eendracht in de politieke economie is geen vanzelfsprekendheid. Er worden eisen gesteld aan de inrichting van de staat, de samenleving en de economie. Het gaat om meer dan alleen structuren en processen. Er is ook een publiek gedragen moraal nodig, om verantwoordelijk handelen uit de mensen zelf te laten voortkomen.

De essentie van de politieke economie is haar dienstbaarheid voor het *common good*. Voor de bestaanszekerheid van mensen is het nodig, dat er een betrouwbare voorziening is, voor de verstrekking van publieke goederen en de ordening van een markt, die een zo hoog mogelijke welvaart duurzaam voor de samenleving mogelijk maakt. Alle actoren moeten doordrongen zijn van het feit dat zij afhankelijk zijn van elkaar en elkaar nodig hebben. Tussen de actoren moeten open en

transparante verbindingen bestaan, die altijd in twee richtingen werken. De stabiliteit van de politieke economie ontstaat door de geordende beweeglijkheid van alle deelnemers binnen een geheel, dat hiervoor ruimte maakt en dat zo nodig correcties kan uitvoeren, als een of meer deelnemers de dynamiek van de orde dreigen te verstoren. Met name bij het optreden van externe effecten. De hoeder en bewaker van dit geheel is de overheid, als wetgever en handhaver van de wet. De politieke economie speelt zich af binnen het geheel van een rechtsstaat of een verbond van meer rechtstatelijke eenheden. De constitutionele rechtsstaat ordent het speelveld voor de politieke economie, maar bepaalt niet het spel en de dynamiek van het spel. De dynamiek van de politieke economie wordt zowel bepaald door hoe markten en marktpartijen op elkaar reageren, alsmede door politieke processen.¹³³¹ De mensen hebben meer rollen. Zij zijn constitutioneel onderdaan, deelnemer aan politieke processen, lid van maatschappelijke verbanden in de *civil society*, deelnemer aan het economisch verkeer. Van niet te onderschatten betekenis is de rol die mensen vervullen in primaire sociale verbanden, zoals het gezin en familie.

Goed bestuur kan preferenties onderscheiden op het juiste niveau

In al die rollen hebben mensen verbindingen met andere mensen. Zij maken keuzes die invloed hebben op het leven van anderen en omgekeerd. De keuzevrijheid van de een beïnvloedt de vrijheid van anderen. Die vrijheden moeten over en weer gerespecteerd worden. Het stroomlijnen van al de verschillende individuele preferenties is buitengewoon complex. Het vanaf de basis ordenen van die preferenties kan alleen als iedereen vrij zijn voorkeur kan uiten en mee kan beïnvloeden hoe hieruit een gezamenlijke preferentie voor collectieve goederen kan worden bepaald. De politieke economie moet niet alleen een rechtstatelijke basis hebben, maar die rechtsstaat moet ook nog aan enkele aanvullende

¹³³¹ Het is belangrijk om in lijn met John Rawls de constitutionele rol van de overheid en de politieke processen in de dagelijkse praktijk te onderscheiden. Zie Rawls, *Political Liberalism*, 161.

eisen voldoen. Het vertalen van individuele preferenties naar collectieve preferenties kan niet via een marktmechanisme. De politieke processen moeten op een democratische wijze geordend zijn. Daar komt een tweetal belangrijke aanvullende criteria bij. Politieke processen moeten aanvullend zijn op maatschappelijke processen en de processen in de vrije markt. Wat de samenleving of de markt zelf kan moet door de politiek gerespecteerd worden. Een tweede criterium volgt logischerwijs uit het eerste. Politieke processen moeten zo dicht mogelijk georganiseerd worden waar de belanghebbenden zijn. Burgers moeten invloed kunnen uitoefenen vanuit hun eigen *framework*. Dat betekent dat politieke kwesties zoveel mogelijk op lokaal en regionaal niveau moeten worden behandeld. Dat is inherent aan het subsidiariteitsbeginsel. Maar vanuit een oogpunt van de geordende eendracht moet vooral gekeken worden naar de dynamiek binnen de orde als geheel. Als door de schaalomvang, complexiteit of de invloed van externe effecten een hoger bestuurlijk niveau voor de hand ligt moeten processen op dat hoger niveau gecoördineerd worden of zelfs overgenomen worden. Door vanuit de gelaagdheid in de geordende eendracht te redeneren is het subsidiariteitsbeginsel geen non-interventiebeginsel, maar een optimaliseringsbeginsel. De optelsom van alle lokale deelbelangen is kleiner dan de potentiële optelsom van de ordening als geheel. Het doel van goed bestuur op basis van subsidiariteit is het bevorderen van het algemeen welzijn van allen, met als uitgangspunt dat de persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid van mensen als ‘*primary goods*’ gerespecteerd moeten blijven.¹³³² De politieke processen moeten op alle niveaus democratisch zijn. Het respecteren van de eigenheid van de persoon en zijn natuurlijke verbanden moet op alle bestuurlijke niveaus plaats vinden. Niet alleen op het lokale.

¹³³² Rawls, *Political Liberalism*, 308. Rawls zegt: “...these give scope to various self-governing and social capacities of the self”.

Door de verscheidenheid is communicatie in open verbindingen belangrijk

Alle mensen zijn gelijkwaardig, ongeacht de grote verscheidenheid binnen de mensengemeenschap. Deze verscheidenheid is de rijkdom van de mensheid. De morele opdracht aan de politieke economie is om de rijkdom van mogelijkheden te benutten op een manier waarbij iedereen op zijn eigen wijze kan bijdragen tot een verbetering van de kwaliteit van leven voor allen. Dat vraagt een open wijze van onderling communiceren. Het is belangrijk dat sociale en culturele verbindingen op een natuurlijke manier in stand kunnen blijven. Door de open verbindingen blijft een maatschappelijke dynamiek in stand, om de samenleving vitaal te houden. Die verbindingen staan ook open voor nieuwe impulsen van buiten. De menselijke waardigheid vraagt om een vrije en open samenleving die elk mens de eerlijke, rechtvaardige kans biedt om bij te dragen aan de sociale gemeenschap.

Samenleven is finaal gebaseerd op een verlangen naar vrede

De begrippen vrijheid, gelijkwaardigheid en rechtvaardigheid horen bij elkaar. Het zijn waarden die levend gehouden moeten worden. Het is niet voldoende om ze alleen constitutioneel vast te leggen. Zij moeten letterlijk beleefd en geleefd worden. Elke burger heeft de verantwoordelijkheid om vanuit zijn eigen positie bij te dragen aan de dynamiek van de samenleving. De co-existentie in de plurale samenleving is gebaseerd op een gezamenlijk verlangen naar vrede. Dit verlangen gaat dieper dan de behoefte aan rust en stabiliteit. Het is geen behoefte aan comfort of om met rust gelaten te worden. Het verlangen om in vrede met anderen de kunnen samenleven is een activerend verlangen. De sociale vrede is geen gegeven, maar iets waar continu aan gewerkt moet worden. Er is een wisselwerking tussen de sociale vrede en de sociale gerechtigheid. Als de sociale vrede wordt verstoord is dat een bedreiging voor de gerechtigheid. Omgekeerd veroorzaakt een aantasting van de gerechtigheid een bedreiging van de sociale vrede. Het is opmerkelijk dat in de verschillende theorieën, die in dit deel behandeld

zijn, de ordening van de vrede niet of nauwelijks in verband wordt gebracht met de geordende eendracht in de politieke economie.¹³³³ Dit is opvallend omdat het verlangen naar vrede op de achtergrond een belangrijke speelde zowel bij het ontstaan van de *Cambridge School of Economics* als de *Freiburger Schule*. Het verlangen naar vrede was de belangrijkste drijfveer van het Europees federalisme en de Europese integratie, dat in deel III besproken wordt

Goed bestuur heeft zorg voor de toekomst en onderneemt actie voor de gevolgen van extreme externe effecten

De geordende eendracht van de politieke economie is niet alleen van belang voor de huidige, maar zeker ook voor toekomstige generaties. Elke generatie moet in haar bestedingen rekening houden met voldoende ruimte voor investeringen in de toekomst. Hoe groot de welvaart ook is, de deugd van matigheid en spaarzaamheid is in alle omstandigheden van belang. Zeker als de welvaart van nu ten koste gaat van schaarse grondstoffen en energiebronnen.

Het internaliseren van negatieve externe effecten vraagt inzicht en leiderschap, bij politici en andere beslissers in de politieke economie.¹³³⁴ De gevolgen van de opwarming van de aarde door fossiele brandstoffen nemen de vorm aan van extreme externe effecten. De ernst, schaal en complexiteit van dit probleem zijn ongekend en vragen een nieuwe doordenking van de ordening van de politieke economie. De ordening van de politieke economie kan niet meer los gezien worden van de ecologische ordening. Meer dan ooit is het nodig om, vanaf het lokale tot het globale niveau, open en vitale verbindingen te organiseren om complexe besluitvorming mogelijk te maken. In de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel moet de *Gesamtzusammenhang* voorop staan

¹³³³ Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 111-36. Alesina en Spolaore bespreken de vrede in het kader van internationale conflictbeheersing en de internationale rechtsorde.

¹³³⁴ Eijffinger, *Het verval van de economie en de economie van het verval*, 56. Eijffinger wijst op het gebrek aan leiderschap door kortetermijndenken en opportunisme.

en niet de non-interventie. Extreme externe effecten vragen om ingrijpende maatregelen, die gedragen moeten worden door de burgers. Door een subsidiaire ordening kan een wisselwerking tussen de verschillende niveaus ontstaan. Meer dan ooit zijn vanwege de globalisering en het gelaagde karakter van de politieke economie open en effectieve verbindingen over en weer nodig. Niet alleen voor het draagvlak, maar vooral voor de samenhang en effectiviteit van de te nemen maatregelen. Als subsidiariteit wordt ingezet als een middel om alleen de eigen autonomie af te schermen wordt het de veroorzaker van een vals geordende eendracht, waarin geen rekening is gehouden met de gelaagdheid van belangen en externe effecten.

Verantwoordelijkheid in de samenleving vraagt investering in vorming

In een goed functionerende democratie zullen burgers hun verantwoordelijkheid nemen uit een oogpunt van goed burgerschap. Twee eeuwen geleden heeft Wilhelm Von Humboldt gewezen op het belang van *Bildung* als voorwaarde voor maatschappelijke en politieke participatie. Niemand wordt als goed staatsburger in de wieg gelegd. Burgerschap vereist opvoeding en vorming. Het investeren en overdragen van kennis is een investering in de samenleving en de toekomst. Wetenschappelijke inzichten en feitenkennis delen zijn belangrijker dan ooit. In een democratie doen meningen ertoe. Meningen worden gevormd in een open dialoog. Als de dialoog ontbreekt wordt de samenleving een echoput van ieders eigen gelijk. In zo'n samenleving is kan een subsidiaire ordening geen bijdrage leveren aan de geordende eendracht.

Het vervolg in deel III

In Deel III zal worden ingegaan op de ontwikkeling van het subsidiariteitsbegrip in het katholiek sociaal denken. In hoeverre zijn de inzichten van Augustinus over de orde daarin herkenbaar? Welke hier behandelde inzichten over de geordende eendracht in de politieke economie zijn relevant voor de toepassing van het katholieke subsidiariteitsbe-

grip in de eenentwintigste eeuw? Wat zijn de relevante contexten over subsidiariteit in de sociale encyclieken en hoe verhouden deze zich tot de hiervoor geformuleerde toetsingspunten? Aan de orde komt ook de wijze waarop het subsidiariteitsbeginsel een rol heeft gespeeld in de Europese integratie. Wat is de betekenis die het katholiek sociaal denken daarbij heeft gehad, met name door voorlieden als Delors?

3 • SCHEMATISCHE WEERGAVE DEEL II

Leeswijzer Figuur 17.1

GEORDENDE EENDRACHT EN BESTAANSZEKERHEID

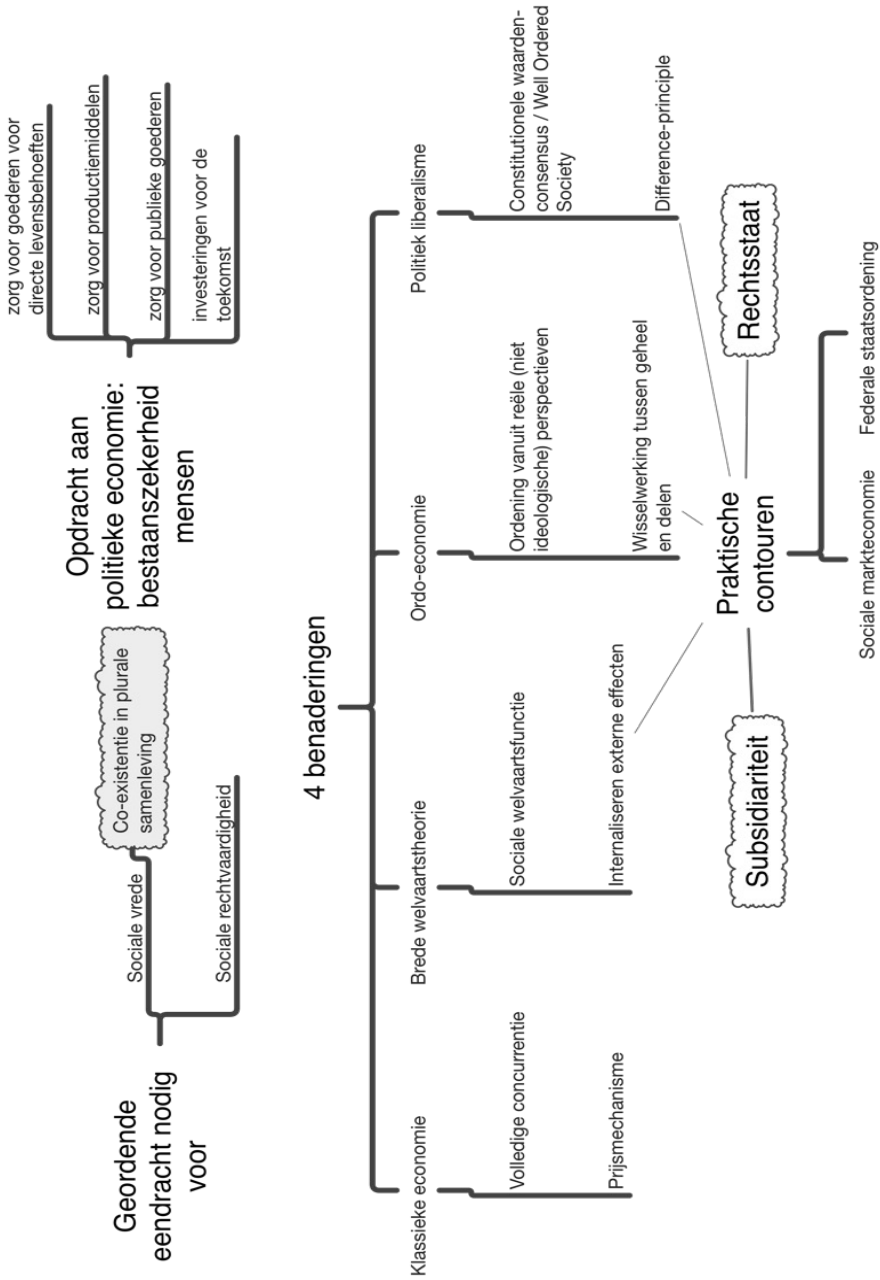
De politieke economie is pijler van het geordend samenleven. Er moet zorg gedragen worden in het voorzien in publieke goederen, waarvan de gemeenschap als geheel afhankelijk is, en voor voldoende persoonlijke middelen van bestaan.

RELATIE POLITIEKE ECONOMIE, SOCIALE VREDE EN GERECHTIGHEID

Er is een wisselwerking tussen de functionaliteit van de politieke economie en de sociale vrede en gerechtigheid. De effectiviteit van de politieke economie vraagt om een evenwicht tussen lusten en lasten, met name als het gaat om externe effecten. Deze kunnen noodzakelijk zijn voor de algemene sociale welvaart, maar moeten in het belang van sociale gerechtigheid en vrede geïnternaliseerd worden.

INTERNALISEREN EXTERNE EFFECTEN

Het internaliseren en voorkomen van (negatieve) externe effecten vereist een besluitvormingsproces waarbij met alle belangen rekening wordt gehouden. Als institutionele structuren niet zijn afgestemd op de complexiteit van het gelaagde karakter van de politieke economie leidt dit tot wanorde. Deze conclusie kan worden gebaseerd op zowel op de brede welvaartstheorie, de ordo-economie, als het Rawlsiaans welvaarts criterium. De politieke economie die hieraan voldoet heeft de kenmerken van een sociale rechtsstaat en een subsidiaire ordening.



FIGUUR 17.1 Schematische samenvatting deel II



Subsidiariteit in de Ontwikkeling van
het Katholiek Sociaal Denken en Haar
Betekenis voor de Europese Integratie

Inleiding Deel III

IN de volgende hoofdstukken wordt de ontwikkeling beschreven van het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken, op basis van de sociale encyclieken vanaf *Rerum Novarum* tot en met *Fratelli Tutti*.¹³³⁵ Daarbij is gekozen voor de volgende invalshoeken: de geordende eendracht bij Augustinus; de samenhang tussen de sociale

¹³³⁵ Hierbij heb ik mij gebaseerd op de volgende sociale encyclieken en de pastorale constitutie *Gaudium et Spes*:

Leo XIII, *Rerum Novarum: Encyclical on capital and labor*. (Libreria Editrice Vaticana: 1891).

Pius XI, *Quadragesimo Anno: Encyclical on reconstruction of the social order*. (Libreria Editrice Vaticana: 1931).

Pius XI, *Mit brennender Sorge: Über die Lage der Katholischen Kirche im Deutschen Reich*. (Libreria Editrice Vaticana: 1937).

Johannes XXIII, *Pacem in terris: Enzyklika über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit*. (Libreria Editrice Vaticana: 1963).

Paulus VI, *Pastorale Konstitution Gaudium et Spes: Über Die Kirche in der Welt von Heute*. (Libreria Editrice Vaticana: 1965).

Paulus VI, *Populorum Progressio: Enzyklika über die Entwicklung der Völker*. (Libreria Editrice Vaticana: 1967).

Johannes Paulus II, *Laborem Exercens: Encyclical on Human Work on the ninetieth anniversary of Rerum Novarum*. (Libreria Editrice Vaticana: 1981).

Johannes Paulus II, *Sollicitudo Rei Socialis: Enzyklika zwanzig Jahre nach Populorum Progressio*. Libreria Editrice Vaticana: 1987).

Johannes Paulus II, *Centesimus Annus: Enzyklika zum hundertsten Jahrestag von Rerum Novarum*. (Libreria Editrice Vaticana: 1991).

Benedictus XVI, *Caritas in Veritate: Enzyklika über die Ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit*. (Libreria Editrice Vaticana: 2009).

Franciscus, *Laudato Si': Enzyklika über die Sorge für das Gemeinsame Haus*. (Libreria Editrice Vaticana: 2015).

Franciscus, *Fratelli Tutti: Enzyklika über die Geschwisterlichkeit Und die Soziale Freundschaft*. (Libreria Editrice Vaticana: 2020).

vrede en sociale gerechtigheid; de relatie tussen de orde en de deugd; de vrijheid van de persoon en zijn verantwoordelijkheid als Christen; de co-existentie in de plurale samenleving; de *Gesamtzusammenhang* in de ordo-economie; de sociale welvaartsfunctie in de politieke economie en het internaliseren van externe effecten; de rechtvaardiging van verschillen volgens het *difference principle* van Rawls.

De complexiteit van de politieke economie in een tijd van globalisering, digitalisering, klimaatverandering en geopolitieke spanningen vraagt een doordenking van de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel. De vraag is of het katholiek sociaal denken en met name het subsidiariteitsbeginsel een actualisering behoeft en of het openstaat voor aanvullingen of aanpassingen vanuit de brede welvaartstheorie, de ordoliberalen theorie en het politiek liberalisme. Ook komt aan de orde welke conclusies kunnen worden verbonden aan de ervaringen met het subsidiariteitsbeginsel in het proces van de Europese integratie. Daarbij wordt met name aandacht besteed aan de rol van Jacques Delors.

Alvorens in te gaan op het specifieke thema van de subsidiariteit zal de vraag beantwoord worden waarom de kerk uitspraken doet over sociale, politieke en economische vraagstukken, die buiten het domein van de geloofsleer vallen. De kerk heeft op deze terreinen geen technische oplossingen te bieden en zij heeft ook geen pretentie om zich te mengen in staatkundige aangelegenheden.¹³³⁶ Maar zij vindt het wel haar verantwoordelijkheid om de wereld een spiegel voor te houden vanuit het gebod van de liefde. De liefde is de kern van de sociale leer van de kerk. De liefde heeft niet alleen betrekking op de micro-relaties van de mens, maar ook op de macro-relaties in de samenleving.¹³³⁷ De waarheid die de kerk de samenleving wil voorhouden is een '*logos*' die een '*diá-logos*' creëert en daarmee een wisselwerking tussen de mens als individueel persoon en de mens in de gemeenschap.¹³³⁸ De samenleving kan niet volstaan met een normerend kader als een

¹³³⁶ *Caritas in Veritate*, nr. 9.

¹³³⁷ *Ibidem*, nr. 2.

¹³³⁸ *Ibidem*, nr. 4.

leeg huis, dat naar gelieve ingevuld kan worden op basis van de toeval-
lige optelsom van meningen en emoties.¹³³⁹ De liefde is niet slechts
beperkt om als waarheid te dienen in het privédoein.¹³⁴⁰ Zij moet
ook de gemeenschap en het algemeen belang dienen. Het dienen van
de gemeenschap kan volgens Paus Benedictus XVI slechts door een
waarheid die uitstijgt boven de alledaagse werkelijkheid.¹³⁴¹

De ordening van de verhoudingen in de menselijke samenleving
wordt niet alleen bepaald door formele rechten en plichten, maar op
de eerste plaats door verbindingen die op een natuurlijke manier de
mens zijn ingegeven om de gerechtigheid en het welbevinden van allen
te dienen. Die verbindingen zijn gekenmerkt door belangeloosheid,
barmhartigheid en betrokkenheid op de gemeenschappelijke zaak.¹³⁴²

Deel III wordt afgesloten met een hoofdstuk over het subsidiariteits-
beginsel in het proces van de Europese integratie.

Na deel III volgt een afsluitend hoofdstuk op basis van een synthese
van de conclusies van deel I, II en III. Daarin wordt behandeld waarom
het subsidiariteitsbeginsel een van betekenis is voor een humane poli-
tieke economie en de uitdagingen van deze tijd.

¹³³⁹ Ibidem, nr. 3.

¹³⁴⁰ Ibidem, nr. 4.

¹³⁴¹ Ibidem, nr. 9.

¹³⁴² Ibidem, nr. 6.

De Ontwikkeling van het Subsidiariteitsbeginsel in de Sociale Encyclieken

HET katholiek sociaal denken is door de kerk vanaf den beginne, aan het eind van de negentiende eeuw, bedoeld als een kader dat perspectief biedt en hoop geeft.¹³⁴³ Het is niet voor een bepaalde groep van gelovigen bedoeld, maar juist voor alle mensen die leven in de aardse stad. Het wil mensen bevrijden van cynisme en onrecht, los van ideologieën die vrije mensen onderschikt wil maken aan ideeën die in strijd zijn met de menselijke natuur en waardigheid. Het katholiek sociaal denken is een appel voor een politiek die een wijde horizon omvat met een integrale benadering vanuit allerlei disciplines. Het benadrukt de mens als geheel en roept de politiek op om de samenleving zo te besturen dat de instituties recht doen aan de mens en de gemeenschap. Het gaat volgens Paus Franciscus om een volledige vernieuwende doorbraak.¹³⁴⁴ De behoefte van de kerk om een aanzet te geven voor zo'n transitie is niet iets eenmaligs, maar ontstaat telkens weer door de veranderingen in de politieke, sociale, economische en culturele ontwikkelingen. De uitspraken in de verschillende encyclieken moeten gelezen worden vanuit de context van de historische omstandigheden. De katholiek sociale leer is ontstaan in het katholiek sociale denken waarin voortdurend wordt gereflecteerd op gewijzigde omstandigheden die om aangepaste antwoorden vragen.¹³⁴⁵

¹³⁴³ *Rerum Novarum*, nr. 61. Er wordt gesproken over een *ground for hope* tegen de achtergrond van de sociale kwestie van de werkende bevolking.

¹³⁴⁴ *Laudato Si'*, nr. 197; *Fratelli Tutti*, nr. 177.

¹³⁴⁵ *Laudato Si'*, nr. 63.

I • DE CONSTATE LIJN: DE ORDE VAN DE LIEFDE

De katholieke sociale leer is gebaseerd op enkele beginselen die zich geleidelijk hebben ontwikkeld. Al deze beginselen worden overkoepeld door een maxime dat alles bepalend is: de orde van de liefde. De orde van de liefde is niet opgesplitst in een privé-domein en een gemeenschappelijk domein. Er zijn weliswaar micro- en macroverbindingen tussen mensen te onderscheiden. Maar deze maken deel uit van dezelfde werkelijkheid. De orde van die werkelijkheid kunnen wij alleen duiden door de contexten van het alledaagse te overstijgen. Het uitgangspunt van de katholieke sociale leer is dat er een werkelijkheid is die niet bepaald wordt door onze eigen subjectieve voorkeuren, maar dat er een ordening is die door het verstand niet of moeilijk te doorgronden is. Het is met name Paus Benedictus XVI geweest die de verbinding legde tussen het katholieke sociaal denken en de orde van de liefde bij Augustinus.

“Die Wahrheit, die wie die Liebe ein Geschenk ist, ist, so lehrt der heilige Augustinus, größer als wir. Auch die Wahrheit über uns selbst, über unsere eigene Erkenntnis, ist uns zuallererst geschenkt. Denn in jedem Erkenntnisvorgang wird die Wahrheit nicht von uns erzeugt, sondern immer gefunden, oder besser, empfangen. Die Wahrheit kommt wie die Liebe nicht aus Denken und Wollen, sondern übermächtig gleichsam den Menschen”

Caritas in Veritate, 34

De dynamiek van de tijd wordt zichtbaar door een constante lichtbron

De katholieke sociale leer zoals die is verwoord in de pauselijke encyclieken beweegt mee in de tijd.¹³⁴⁶ Zij is de vrucht van het katholieke

¹³⁴⁶ Om de ontwikkeling van het katholieke sociaal denken te kunnen duiden is het noodzakelijk om elke encycliek in de context te plaatsen van de historische periode waarin zij gepubliceerd is. In Appendix [A] zijn de encyclieken in gedeeld in drie tijdvakken:

sociaal denken door de tijd heen, als antwoord op de sociale kwesties die in een bepaalde periode actueel of zelfs urgent zijn. Ongeacht de politieke, sociale en economische omstandigheden, variërend in de tijd en geografie, gaat het steeds om het welzijn en de vrede van de hele mensenfamilie.¹³⁴⁷ In alle documenten wordt een oproep gedaan tot een dialoog en samenwerking tussen mensen van goede wil, die verantwoordelijkheid willen nemen voor het *common good*.¹³⁴⁸

De oproep tot dialoog betekent dat ook de kerk zelf de bereidheid moet hebben om te luisteren en open te staan voor nieuwe ontwikkelingen. Dat doet de kerk, vooral om de stem van kwetsbaren en armen te versterken. De kerk wil signalen opvangen en versterken die dreigen verloren te gaan in een politiek economische orde die winstbejag stelt boven het algemeen belang. De kerk wil een spreekbuis zijn tegen elke vorm van racisme en discriminatie en zal in haar sociale leer moeten luisteren naar kritiek die nodig is om het katholiek sociaal denken niet te laten stollen in verouderde beelden van de werkelijkheid.¹³⁴⁹ Voor de relevantie van de sociale leer is het nodig dat de kerk open staat voor nieuwe wetenschappelijke inzichten, bijvoorbeeld op het gebied van de klimaatverandering, de biologische en medische ontwikkeling, de digitalisering en verandering van de communicatietechnologie. Uiteraard geldt dit ook voor vernieuwende inzichten op het gebied van de sociale orde en de politieke economie. Niet om deze ontwikkelingen blindelings te volgen, maar juist om er vanuit de optiek van de menselijke waardigheid kritisch op te kunnen reflecteren. De toegevoegde waarde van de katholiek sociale leer ligt met name hierin dat zij steeds nieuwe

de periode van 1891 tot de tweede wereldoorlog; de tweede helft van de 20^e eeuw; de eerste decennia van de 21^e eeuw.

¹³⁴⁷ *Gaudium et Spes*, nr. 74.

¹³⁴⁸ *Compendium of the Doctrine of the Church*, Presentation Cardinal Martino, p. XXV: "Every reader of 'good will' will be able to understand the motives that prompt the Church to intervene with her doctrine in the social sector, an area which, at first glance, does not belong to the Church's competence, and these same readers will see the reasons for encounter, for dialogue, for cooperation in serving the common good".

¹³⁴⁹ Bijvoorbeeld als het betreft de positie van de vrouw of de slachtoffers van misbruik. Zie *Pacem in terris*, nr. 22; *Fratelli tutti*, nr. (227).

problemen belicht vanuit een constante lichtbron. Daardoor kan de actualiteit benaderd worden vanuit een perspectief dat kan abstraaheren van de waan van de dag.¹³⁵⁰ De mens blijft in zijn oorspronkelijke, natuurlijke waardigheid en ordening in beeld.¹³⁵¹

De centrale vraag is hoe het subsidiariteitsbeginsel kan bijdragen aan een ordening van ‘de stad van de mens’. Hoe kan binnen de harmonie van het geheel de eigenheid en vrijheid van personen en verbanden worden ondersteund ten bate van de vooruitgang van allen. Hoe de verbindingen op het micro- en macroniveau in de sociale, politieke en economische ordening de vrede en gerechtigheid bepalen komt in alle sociale encyclieken aan de orde.¹³⁵² Te beginnen in de eerste sociale encycliek *Rerum Novarum*. Subsidiariteit is zo inherent aan het katholiek sociaal denken dat het begrip al was ‘uitgevonden’ voor de term zelf, zoals blijkt uit de volgende paragraaf.

2 • DE ONTWIKKELING VAN IMPLICIET NAAR EXPLICIET SUBSIDIARITEITSBEGINSEL

In *Rerum Novarum* uit 1891 zal men tevergeefs zoeken naar een expliciete vermelding van het subsidiariteitsbeginsel. Het begrip subsidiariteit is pas veertig jaar later ‘gemunt’. Toch zijn er enkele passages waarin een verwijzing wordt gemaakt naar kenmerken die gerelateerd zijn aan subsidiariteit.¹³⁵³ Deze hangen alle samen met de *beauty of good order* die het gevolg is van een harmonieuze overeenstemming tussen arbeid en kapitaal¹³⁵⁴. De beschrijving in *Rerum Novarum* (19) doet denken

¹³⁵⁰ Cf. *Caritas in Veritate*, nr. 12; *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 3.

¹³⁵¹ Cf. Bouton-Touboullic, *L'ordre caché*, 505. Bouton geeft aan dat het ritme van de tijd is te verstaan door de stilte buiten de tijd.

Zie ook: *Confessiones* 4, 11,17; 11, 20,26,32,41. *Belijdenissen*, Vertaling W. Sleddens, pp. 81, 248.

¹³⁵² *Fratelli Tutti*, nr. 181: “Jeder von der Soziallehre der Kirche inspirierte Einsatz geht aus der Liebe hervor, Daher drückt sich die Liebe nicht nur in vertrauten und engen Beziehungen aus, sondern auch in Makro-Beziehungen – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen.”

¹³⁵³ Zie Appendix [B]

¹³⁵⁴ *Rerum Novarum*, nr. 19.: “... Just as the symmetry of the human frame is the result of

aan de schoonheid van de geordende eendracht waarover Augustinus spreekt. Elke verwijzing hiernaar ontbreekt overigens. Maar er wordt expliciet gesproken over de symmetrie van het menselijk lichaam en het evenwicht binnen de verscheidenheid van samenstellende delen. Hoewel uit de tekst niet direct is af te leiden dat Leo XIII zich hier baseert op de kerkvader Augustinus is de essentie van *Rerum Novarum* die van de geordende eendracht in de vredesafel. De schoonheid van de goede orde is in feite de vredesorde als contrast tot de orde van vijandigheid die slechts kan leiden tot wanorde en onrecht. De relatie tussen de harmonie van de orde en de vrede wordt expliciet gelegd in *Rerum Novarum* (36).¹³⁵⁵

Subsidiariteit als contrapunt van de klassenstrijd

In *Rerum Novarum*¹³⁵⁶ wordt beredeneerd waarom de staat in bepaalde situaties moet ingrijpen. De interventies moeten niet beargumenteerd worden vanuit de staat zelf, maar uit de verantwoordelijkheid die hij heeft voor de orde en de vrede in de samenleving. De subsidiaire rol van de staat betekent niet dat de staat passief moet zijn, maar zijn verantwoordelijk neemt als de maatschappelijke verhoudingen daartoe noodzakelijk zijn. Bij de sociale kwestie van de arbeiders en de mensonwaardige omstandigheden waarin zij moesten werken en leven met hun gezinnen, stond de goede orde op het spel. De aanleiding voor *Rerum Novarum* was niet enkel de vrees voor opstand en revolutie, maar vooral het opdoemend perspectief van een verkeerde orde die de menselijke

the suitable arrangement of the different parts of the body, so in a State is it ordained by nature that these two classes should dwell in harmony and agreement, so as to maintain the balance of the body politic. Mutual agreement results in the beauty of good order, while perpetual conflict necessarily produces confusion and savage barbarity...”.

Cf. *Confessiones*, 4, 20. *Belijdenissen*. Vertaling W. Sleddens, 87.

Cf. *De civitate Dei* 19, 16; 20, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 968, 1182.

¹³⁵⁵ *Rerum Novarum*, nr. 36: “... Now, it is to the interest of the community, as well as of the individual, that peace and good order should be maintained...”.

¹³⁵⁶ *Ibidem*, nrs. 19, 36.

waardigheid miskent. *Rerum Novarum* is ontstaan als reactie op de klassentegenstelling tussen arbeid en kapitaal. De encycliek was niet een poging tot harmonieuze verhoudingen binnen de bestaande orde¹³⁵⁷. Het was een oproep om de werkelijkheid vanuit het perspectief van een andere orde te benaderen. Een orde op basis van rechtvaardigheid en vrede waarin verantwoordelijkheden van individuele personen, de gemeenschap en de staat worden onderscheiden binnen een samenhangend geheel. De essentie van subsidiaire verhoudingen binnen de samenleving en tussen de staat en de samenleving ligt in die vredesorde. Daarbij wordt al in *Rerum Novarum* rekening gehouden met het bij subsidiariteit horende proportionaliteitsbeginsel.¹³⁵⁸

Zonder dat de term ‘subsidiariteit’ wordt gebruikt vormt de eerste sociale encycliek wel de basis voor de latere uitwerking van het subsidiariteitsbeginsel. Voor deze stellingname vind ik bevestiging bij Sengers in zijn studie naar de impact van *Rerum Novarum*, met name in de specifieke sociale en politieke context van de katholieken in Nederland. Al binnen vijftientig jaar werd *Rerum Novarum* door het episcopaat en katholieke voorlieden uit de samenleving sociaal en politiek vertaald naar een organisatieconcept dat in feite vooruitliep op wat in *Quadragesimo Anno* met het subsidiariteitsbeginsel werd aangeduid.¹³⁵⁹ Een duidelijke aanwijzing dat het subsidiariteitsbeginsel gefundeerd is in *Rerum Novarum* is de lange aanloop die Pius XI nodig heeft om in *Quadragesimo Anno* voor het eerst de term ‘subsidiariteit’ te laten val-

¹³⁵⁷ Om die reden kan ook eigenlijk niet gezegd worden dat Leo XIII een midden zocht tussen socialisme en kapitalisme. Zie ook voetnoot 1473.

Cf. Eijffinger en Hinten, *Het subsidiariteitsbeginsel in economie en samenleving*, p. 116.

¹³⁵⁸ *Rerum Novarum*, nr. 36.

¹³⁵⁹ Erik Sengers, *Der Begriff ‘Subsidiarität’ in der niederländischen katholischen Soziallehre vor Quadragesimo anno*. In *Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik*. Heft 1 (Amos International) 202115. Jg (2021), 43 ev.

len. Het aantal verwijzingen naar Leo XIII in die aanloop is talrijk.¹³⁶⁰ Pas bij nr. 80 gebruikt Paus Pius XI de term subsidiariteit:

“The supreme authority of the State ought, therefore, to let subordinate groups handle matters and concerns of lesser importance, which would otherwise dissipate its efforts greatly. Thereby the State will more freely, powerfully, and effectively do all those things that belong to it alone because it alone can do them: directing, watching, urging, restraining, as occasion requires, and necessity demands. Therefore, those in power should be sure that the more perfectly a graduated order is kept among the various associations, in observance of the principle of ‘subsidiary function’, the stronger social authority and effectiveness will be, the happier and more prosperous the condition of the State.” *Quadragesimo Anno*, (80)

Opmerkelijk is de formulering *in observance of the principle of ‘subsidiary function’*. Er vallen hierbij drie dingen op. De tekst suggereert dat bekend mag worden verondersteld wat het principe inhoudt. Er wordt niet naar een bron verwezen waar de term vandaan komt. Er wordt over het principe van de subsidiariteit als een functie gesproken. Dat impliceert dat subsidiariteit een functioneel begrip is dat gerelateerd kan worden aan een effectieve werking voor een doel. Tenslotte valt op dat het blijft bij deze eenmalige vermelding. De term wordt in *Quadragesimo Anno* niet herhaald.

De functionaliteit van subsidiariteit voor de right order

In *Quadragesimo Anno* (80) wordt primair gesproken over de relatie tussen subsidiariteit en de rol van de staat. Maar subsidiariteit gaat

¹³⁶⁰ Sengers, *Der Begriff, Subsidiarität in der niederländischen katholischen Soziallehre*, p. 45. Sengers merkt op dat Pius XI kennelijk de zegen van zijn voorganger Leo XIII nodig had om de belangrijke nieuwe ontwikkeling in de katholieke sociale leer aan te kondigen.

ook over de wijze waarop de samenleving zichzelf organiseert in allerlei verbanden. Het eenzijdig belichten van subsidiariteit vanuit *Quadragesimo Anno* (80) gaat voorbij aan de essentie van de sociale filosofie die eraan ten grondslag ligt. De subsidiaire ordening is niet alleen van belang in de relatie tussen staat en samenleving, maar op de eerste plaats voor de ordening van de samenleving zelf:

“As history abundantly proves, it is true that on account of changed conditions many things which were done by small associations in former times cannot be done now save by large associations. Still, that most weighty principle, which cannot be set aside or changed, remains fixed and unshaken in social philosophy: Just as it is gravely wrong to take from individuals what they can accomplish by their own initiative and industry and give it to the community, so also it is an injustice and at the same time a grave evil and disturbance of right order to assign to a greater and higher association what lesser and subordinate organizations can do. For every social activity ought of its very nature to furnish help to the members of the body social, and never destroy and absorb them.”

Quadragesimo Anno (79)

De functionaliteit van subsidiariteit moet beoordeeld worden vanuit de sociale filosofie van een *right order*.¹³⁶¹ Subsidiariteit staat in dienst van een sociale ordening waarin ruimte gegeven wordt aan personen om in de gemeenschap effectieve samenwerkingsverbanden aan de gaan. Waar die effectiviteit niet mogelijk is moet een hoger verband zijn verantwoordelijkheid nemen en uiteindelijk ook de staat. Subsidiariteit moet in een feitelijke context beoordeeld worden op effectiviteit en proportionaliteit. Elk doorslaan naar een extreme taaktoedeling is een

¹³⁶¹ Het begrip *right order* wordt gebruikt in *Quadragesimo Anno*, nrs. 53, 79, 88, 101, 110, 136.

bedreiging van de sociale orde. De goede orde voorkomt een door-
geslagen individualisme en collectivisme. In beide gevallen is er een
niemandsland tussen de individuele persoon en de anonieme macht
van het (staats)collectief. Het subsidiariteitsbeginsel is een hulpmiddel
voor een sociale filosofie van een goed geordende samenleving waarin
iedereen tot zijn recht kan komen en zijn menselijke waardigheid kan
behouden.

Het feit dat het subsidiariteitsbeginsel in *Quadragesimo Anno* voor
het eerst in een encycliek expliciet wordt genoemd moet niet tot het
misverstand leiden dat subsidiariteit het centrale thema is. Dat blijkt
niet alleen uit de ondertitel *On Reconstruction of the Social Order*,
maar ook door de vele verwijzingen naar het begrip *order*.¹³⁶²

3 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De essentie van het subsidiariteitsbeginsel ligt al in de eerste sociale
encycliek. Subsidiariteit moet functioneel zijn voor een juiste ordening.
Het beginsel moet voorkomen dat door een doorgeslagen individua-
lisme of collectivisme de juiste orde voor de menselijke waardigheid
wordt aangetast. De menselijke persoon moet zich in vrijheid kunnen
ontplooiën in een gemeenschap die gedragen wordt door de sociale
vrede en gerechtigheid.

¹³⁶² *Quadragesimo Anno*, vermeldingen van de term *order*: nrs. 25, 42, 43, 45, 53, 56, 62, 69, 74, 76, 79, 80, 83, 84, 88, 95, 97, 101, 110, 136, 144.

Subsidiariteit en de Verbindende Kracht van de *Ordo*

IN elke sociale encycliek komt het begrip orde voor, meestal in de betekenis van *good order*.¹³⁶³ De essentie van de katholieke sociale leer is de ordening door de liefde, die ook buiten de kerk in de samenleving de basis vormt voor praktische naastenliefde, gemeenschapszin en een moraliteit die oproept tot verantwoord handelen in de politieke economie. Deze liefde vertaalt zich in de sociale, politieke en economische orde door de vrede en gerechtigheid. De beginselen van solidariteit en subsidiariteit zijn de pijlers van een samenhangende orde waarin het geheel en de afzonderlijke delen zich in harmonie tot elkaar verhouden. De dynamiek tussen de delen van de orde zorgt tegelijk voor beweging en stabiliteit. Er is geen beweging mogelijk zonder stabiliteit en omgekeerd. Door de orde ontstaat een *unifying force*.¹³⁶³

Het ordebegrip in het katholieke sociaal denken is mede gebaseerd op de kerkvaders, waarbij Thomas van Aquino als eerste mag worden genoemd. Er wordt een directe verwijzing gemaakt naar het ordobeginsel van Thomas door Paus Pius XI in de context van het subsidiariteitsbeginsel.¹³⁶⁴ Ook door Paus Franciscus wordt verwezen naar Thomas van Aquino, maar hij geeft daarbij aan dat Thomas zich gebaseerd heeft op Augustinus.¹³⁶⁵ Het ordod Denken van Augustinus

¹³⁶³ *Quadragesimo Anno*, nr. 84: “Because order, as St. Thomas well explains, is unity arising from the harmonious arrangement of many objects, a true, genuine social order demands that the various members of a society be united together by some strong bond. This unifying force is present not only in the producing of goods ... but also in that common good...”

¹³⁶⁴ *Ibidem*, nrs. 80-84, in fn49 verwijzing naar St.- Thomas, *Contra Gentiles*, III.

¹³⁶⁵ *Fratelli Tutti*, nr. 91: “Menschen können bestimmte Haltungen entwickeln, die

speelt een grotere rol dan uit het aantal directe verwijzingen kan worden afgeleid.¹³⁶⁶ Dit komt vooral tot uitdrukking in de vredesleer van Augustinus en de betekenis van de innerlijke vrede voor de uiterlijke, sociale vrede.¹³⁶⁷

I • DE *ORDO* EN DE VERBINDENDE DYNAMIEK IN DE VERSCHIEDENHEID

Binnen een welgeordend geheel bestaat een verhouding tussen het geheel en de afzonderlijke delen waardoor een symmetrie mogelijk wordt. De verhouding binnen de orde is het resultaat van een dynamiek in de verbindingen tussen de delen en de orde als geheel. Het is een proces van voortdurende wederzijdse aanpassingen die leiden tot een stabiel evenwicht. Door dit voortdurende balanceren ontstaat harmonie. Het samenspel van de delen binnen een goede orde is een kernpunt in het katholiek sociaal denken en vormt ook de basis voor het subsidiariteitsbeginsel.¹³⁶⁸ De *good order* is een dynamische orde binnen een samenleving die per definitie altijd in beweging is. Die beweging is es-

moralische Werte darstellen: Tapferkeit, Nüchternheit, Fleiß und andere Tugenden. ... Deshalb sagte der heilige Thomas von Aquin – wobei er den heiligen Augustinus zitierte –, dass die Maßhaltung der Geizhalse nicht tugendhaft sei⁹. Verwijzing in fn69 naar Thomas Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 23, art. 7; Augustinus, *Contra Julianum*, 4, 18: PL 44, 748.

¹³⁶⁶ Zie hoofdstukken 2 en 3 over het ordod Denken en de vrede-stafel.

¹³⁶⁷ Vier Pausen hebben in de sociale encyclieken verwijzingen naar Augustinus gemaakt: Johannes XXIII, *Pacem in Terris*, nrs. 51, 87; Johannes Paulus II, *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 31, verwijzing in n58 naar *De civitate Dei* 19, 17; Benedictus XVI, *Caritas in Veritate*, nr. 34, n88); Franciscus, *Fratelli Tutti*, nrs. 265, 280. Paus Pius XII heeft met kerstmis 1939 uitvoerig op de vredesleer van Augustinus gewezen. Zie: *Discorso di sua santità Pio XII al sacro collegio e alla prelatura Romana*. Domenica, 24 dicembre 1939. (Libreria Editrice Vaticana: 1939).

¹³⁶⁸ *Caritas in Veritate*, nr. 57: “Die Subsidiarität achtet die Würde der Person, in der sie ein Subjekt sieht, das immer imstande ist, anderen etwas zu geben. Indem sie in der Gegenseitigkeit die innerste Verfassung des Menschen anerkennt, ist die Subsidiarität das wirksamste Gegenmittel zu jeder Form eines bevormundenden Sozialsystems. Sie kann sowohl die vielfache Gliederung der Ebenen und daher der Vielfalt der Subjekte erklären als auch ihre Koordinierung”.

sentieel voor een samenleving die op zoek is naar gerechtigheid. Vanuit dit vertrekpunt heeft Paus Leo XIII zijn kritiek verwoord op de klassenstrijd.¹³⁶⁹ De dynamiek in de ordening van de menselijke verhoudingen wordt niet door kosmische wetten bepaald, maar door de Goddelijke wet, die in het hart van de mensen is vastgelegd. De verhoudingen tussen mensen en de ordening van de politieke economie moeten bepaald worden door het geweten en de rede die God de mensen van nature heeft meegegeven. De goede orde is geen kosmische orde, maar een orde van het hart en van de redelijkheid.¹³⁷⁰ De dynamiek in de menselijke betrekkingen is in de woorden van Paus Johannes XXIII niet het gevolg van de *vernuflosen Kräfte und Elemente des Universums*, maar van *Gesetze die von ganz anderer Art sind*.¹³⁷¹ De veelvoudigheid en verscheidenheid binnen de orde is geen hindernis voor de eenheid, maar creëert juist een dynamiek die orde mogelijk maakt. Dat geldt niet alleen voor de sociale orde, maar voor de scheppingsorde als geheel. Door het vernietigen van de biodiversiteit verstoort de mens het dynamische evenwicht van de natuur, en daarmee de door God gegeven woonplaats van de mensheid als geheel.¹³⁷²

De dynamiek van een goede orde zal zich kenmerken door de openheid van de mens naar andere mensen en de bereidheid om met anderen de eenheid te bevorderen. Hier kan een overeenkomst worden gezien tussen het recente katholiek sociaal denken van paus Franciscus¹³⁷³ en het consensusdenken van Rawls. Het is opmerkelijk dat in de context van *Fratelli Tutti* (91) over de dynamiek van de openheid zowel Augustinus als Thomas van Aquino worden aangehaald. Over de openheid als voorwaarde voor de goede orde kunnen het katholiek sociaal denken en het politiek liberalisme¹³⁷⁴ van elkaar leren en elkaar versterken. Het ontdekken van de waarde van de openheid om elkaar wederzijds te

¹³⁶⁹ *Rerum Novarum*, nr. 19.

¹³⁷⁰ *Pacem in Terris*, nrs. 3-4; 33-34.

¹³⁷¹ *Ibidem*, nr. 4.

¹³⁷² *Laudato Si'*, nrs. 8, 13, 225, 240.

¹³⁷³ *Fratelli Tutti*, nr. 91.

¹³⁷⁴ Rawls, *Political Liberalism*, 204.

Cf. Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 15.

verrijken creëert een sociale dynamiek, maar dat proces gaat niet vanzelf. Er is volgens Franciscus een *pädagogischen Pflege der Brüderlichkeit* nodig.¹³⁷⁵ De eenheid ontstaat als mensen op een ander niveau een verbintenissen willen aangaan.¹³⁷⁶ De publieke discussie moet niet alleen open zijn, maar vooral ook eerlijk en in dienst staan van waarheidsvinding. Zij moet vrij zijn van zelfgenoegzaamheid en manipulatie. Alleen op die manier kunnen creatieve spanningen ontstaan die zorgen voor een dynamiek in dienst van de mensheid.¹³⁷⁷ Paus Franciscus roept op om aan een nieuwe cultuur te werken, waarin de creatieve verrijking in de onderlinge ontmoeting kan ontstaan: “Das Leben ist die Kunst der Begegnung, auch wenn es so viele Auseinandersetzungen im Leben gibt. Ich habe wiederholt dazu eingeladen, eine Kultur der Begegnung zu entwickeln, die über die stets aneinandergeratenen Dialektiken hinausgeht.”¹³⁷⁸

*De eendracht als uitgangspunt voor de menselijke co-existentie*¹³⁷⁹

De geordende eendracht is geen eenheid waarin mensen zichzelf moeten wegcijferen. De identiteit van de afzonderlijke mens wordt juist gerespecteerd, maar er wordt tevens een beroep gedaan op het verantwoordelijkheidsbesef van eenieder. Dat impliceert dat mensen ook over hun eigen schaduw heen moeten durven springen. Als ieder daartoe bereid is ontstaat een eenheid die zich voortdurend vernieuwt.¹³⁸⁰

De mens maakt deel uit van de scheppingsorde binnen de *ordo amoris* van God.¹³⁸¹ Binnen die *ordo* heeft elk mens een unieke per-

¹³⁷⁵ *Fratelli Tutti*, nrs. 103-104.

¹³⁷⁶ *Ibidem*, nrs. 105, 145.

¹³⁷⁷ *Ibidem*, nr. 203.

¹³⁷⁸ *Ibidem*, nr. 215.

Cf. Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 50, 52.

¹³⁷⁹ Zie ook hoofdstukken 2-4, 14 en 17 over co-existentie.

¹³⁸⁰ *Fratelli tutti*, nr. 245: “... wenn wir als Einzelner oder Gemeinschaft lernen, etwas Größeres als uns selbst und unsere persönlichen Interessen anzuzielen... – auch jene, die man einst für unversöhnlich gehalten hätte – zu einer vielgestaltigen Einheit führen können, die neues Leben hervorbringt.”

¹³⁸¹ *Laudato Si?*, nr. 77.

soonlijke verhouding tot zijn schepper. Die verhouding weerspiegelt zich door het dubbelliefde gebod ook in de onderlinge verhouding tussen de mensen. Daarbij gaat het zowel om de gemeenschap in het klein als de gemeenschap van de volken. De gemeenschap staat in dienst van de vrede in de wereld.¹³⁸² De menswaardige harmonie van die vrede maakt de gerechtigheid mogelijk en de vrijheid van mensen om hun verantwoordelijkheid te nemen.¹³⁸³

In de geordende eendracht ligt besloten dat de mens alleen kan bestaan in een bijzondere vorm van co-existentie met andere mensen.¹³⁸⁴ Door de verscheidenheid en onderlinge verschillen is elk mens altijd aangewezen op het gezamenlijk optrekken met andere mensen. Zij moeten zich in de woorden van Paus Franciscus *gegenseitig ergänzen*.¹³⁸⁵ Geen enkel mens is compleet genoeg om zelfstandig te kunnen bestaan. Het elkaar wederzijds aanvullen komt voort uit de natuurlijke aard van de mens. Het elkaar aanvullen moet onbaatzuchtig zijn. Er is tussen de mensen een horizontale gelijkwaardigheid, die tot uitdrukking komt in de broeder- en zusterschap.¹³⁸⁶ Deze gaat verder dan een wederzijds goed begrepen eigenbelang. De eenheid in de gemeenschap kan onder druk komen als er van horizontale gelijkwaardigheid geen sprake is en er machtsverschillen ontstaan. Als machtsverhoudingen bepalend zijn in de omgang tussen de mensen liggen conflicten op de loer. De strijd om macht gaat ten koste van de eenheid. Het algemeen belang en het welzijn van de zwakken komen in het geding als de eendracht plaats moet maken voor conflicten en tweedracht.¹³⁸⁷ Harmonie is niet het ontbreken van spanningen en meningsverschillen. Zij ontstaat door de manier waarop met spanningen wordt omgegaan. Meningsverschillen moeten opgelost in een brede interdisciplinaire dialoog.¹³⁸⁸ Voor het

¹³⁸² *Populorum Progressio*, nr. 55.

¹³⁸³ *Pacem in Terris*, nr. 20.

¹³⁸⁴ Over de co-existentie zie ook de hoofdstukken 3, 10, 17.

¹³⁸⁵ *Laudato Si'*, nr. 86.

¹³⁸⁶ Over de horizontale ordening van de liefde: Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 203. Verwijzing naar naar *Io. ev.tr.* 17,8.

¹³⁸⁷ *Laudato Si'*, nr. 198.

¹³⁸⁸ *Ibidem*, nr. 197: "Wir brauchen eine Politik, deren Denken einen weiten Horizont

samenspel en de geordende worden eendracht in de politieke economie is het subsidiariteitsbeginsel onmisbaar.¹³⁸⁹ Door dit beginsel kunnen de eenheid en samenhang worden bewaakt met de kleine dingen, die in het werkelijke, dagelijkse leven¹³⁹⁰ belangrijk zijn.¹³⁹¹

De complexe verhouding tussen de macro- en microwereld is met name zichtbaar in het aanpakken van de klimaatverandering. Op alle niveaus moet de logica van het gezamenlijk belang gevolgd worden.¹³⁹² De logica van de bewoners vraagt om een geordende eendracht die is gebaseerd op de liefde voor het gezamenlijke huis en de medebewoners.

De metafoor van de samenklank in de muziek wordt wel meer gebruikt om de geordende eendracht te duiden.¹³⁹³ Paus Franciscus maakt ook van deze vergelijking gebruik door een verwijzing naar de kerkvader Ireneüs van Lyon.¹³⁹⁴ Zoals de muzikanten op elkaar ingespeeld moeten zijn en de partituur in de compositie moeten kennen, zo zullen ook de bewoners van het gezamenlijke huis op elkaar ingespeeld moeten zijn en kennis moeten hebben van de huisregels.

Dat vraagt verantwoordelijkheid van ieder afzonderlijk, maar ook een vorm van huismeesterschap om de verantwoordelijkheden op elkaar af te stemmen en te coördineren, op het juiste moment en op de juiste plaats. In het huis van de geordende eendracht kan ieder zijn eigen kamer hebben. Maar het huis is meer dan de optelsom van alle

umfasst und die einem neuen, ganzheitlichen Ansatz zum Durchbruch verhilft, indem sie die verschiedenen Aspekte der Krise in einen interdisziplinären Dialog aufnimmt.”

¹³⁸⁹ Ibidem, nr. 196: “... Wir erinnern an das Prinzip der Subsidiarität, das auf allen Ebenen Freiheit für die Entwicklung der vorhandenen Fähigkeiten gewährt, zugleich aber von dem, der mehr Macht besitzt, mehr Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl fordert.”

¹³⁹⁰ Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 8, 16, 163, 230.

¹³⁹¹ Cf. *Laudato si'*, nr. 222.

¹³⁹² *Laudato si'*, nrs. 16-17: “Sorge tragen für die Welt, die uns umgibt und uns erhält, bedeutet Sorge tragen für uns selbst. Wir müssen uns aber zusammenschließen in einem Wir, welches das gemeinsame Haus bewohnt.”

¹³⁹³ Cf. *De civitate Dei* 2, 21; 17, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 117, 829.

¹³⁹⁴ *Fratelli tutti*, nr. 58.

kamers.¹³⁹⁵ Het huis moet ook een dak en een fundament hebben. Er zijn gemeenschappelijke gangen nodig om tot elkaar te komen en ruimtes om elkaar te ontmoeten. Belangrijker dan de huisregels is het verlangen van de bewoners naar het goede leven en de houding om het welzijn van de anderen te willen bevorderen.¹³⁹⁶ Het huis wordt van generatie op generatie door gegeven. De huidige bewoners moeten ook het welzijn willen van de toekomstige bewoners. En de toekomstige bewoners moeten zich realiseren dat zij in de traditie staan van gemeenschappelijke waarden. Deze waarden maken deel uit van de orde van de tijd.¹³⁹⁷ De co-existentie van de generaties in de toekomst is mede een verantwoordelijkheid van de mensen van nu. Paus Franciscus beschrijft dit dynamisch proces van waardenoverdracht tussen generaties.¹³⁹⁸

2 • DE NATUURLIJKE ORDE EN DE INSTITUTIONELE ORDE

De mens maakt als sociaal wezen deel uit van de natuurlijke, door God geschapen orde. De menselijke instituties om het gemeenschapsleven gestalte te geven en te ondersteunen zijn door de mens gemaakt. De sociale, politieke en economische instituties van de *ordo rerum humanarum* maken geen deel uit van de natuurlijke orde, maar hoeven daarmee niet in strijd te zijn. Het doel van het katholiek sociaal denken is juist om een bijdrage te leveren aan een ordening van het maatschappelijk leven vanuit een levensopvatting die overeenstemt met het ware godsgeloof. De bedoeling van de katholiek sociale leer is niet om de contouren van een politieke economie te schetsen, maar

¹³⁹⁵ Ibidem, nr. 78: “... genauso sind auch wir gerufen, andere einzuladen und uns in einem Wir zu begegnen, das stärker ist als die Summe der kleinen Einzelpersonen.”

¹³⁹⁶ Ibidem, nr. 112.

¹³⁹⁷ Over de ordening van de vooruitgang van de mens door het *recta vita*, zie Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 544-5.

¹³⁹⁸ *Fratelli tutti*, nr. 113: “Jede Gesellschaft muss für die Weitergabe von Werten sorgen, denn wenn dies ausbleibt, werden Egoismus, Gewalt und Korruption in ihren verschiedenen Formen sowie Gleichgültigkeit verbreitet, ein Leben letztlich, das jeder Transzendenz verschlossen ist und sich in individuellen Interessen verschanzt.”

om vanuit een onafhankelijk perspectief een kritisch licht te werpen op elke ideologie.¹³⁹⁹ De kerk zal daarbij niet de plaats betreden van het politieke domein, maar vanuit haar verantwoordelijkheid voor een algemene humaniteit een kritisch geluid laten horen. Die kritiek zal fundamenteel zijn als een staat de pretentie heeft om zelf op basis van een politieke ideologie een nieuwe ‘natuurlijke’ politieke orde voor te schrijven. Daarbij gaat het niet alleen om de bescherming van de vrijheid van godsdienst, maar om de bescherming van de menselijke waardigheid in het algemeen. In de jaren dertig van de 20^e eeuw kwam Duitsland in de greep van totalitair regime dat zijn waarden ontleende aan een wereldbeeld en mensopvatting die gebaseerd waren op ras-senwaan en een heidens fatalisme dat in alle opzichten contrasteerde met het christelijk geloof.¹⁴⁰⁰ Paus Pius XI nam in *Mit Brennender Sorge* stelling tegen het nationaalsocialisme: “Wer ... die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung aus dieser ihrer irdischen Wertskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge.”¹⁴⁰¹

Pius XI verwijst naar Cicero over de relatie tussen de zedelijke opvattingen van het volk over rechtvaardigheid. Nooit kan iets nuttig zijn als het niet tegelijk ook moreel goed is.¹⁴⁰² Het signaal is dat een heidens, fatalistisch mensbeeld gebaseerd op oude Germaanse mythologieën niet alleen strijdig is met het christelijk geloof, maar ook met de voorchristelijke opvattingen van de befaamde Romeinse staatsrechtgeleerde. Het positieve staatsrecht moet altijd getoetst worden aan de

¹³⁹⁹ *Mit brennender Sorge*, nr. 14.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*, nr. 10-11.

¹⁴⁰¹ *Ibidem*, nr. 12.

¹⁴⁰² *Ibidem*, nr. 35, met verwijzing naar Cicero, *de officiis* 3, 30. Het is opmerkelijk dat Pius XI volstaat met een verwijzing naar Cicero en niet ingaat op de fundamentele kritiek van Augustinus op de opvatting over de gerechtigheid van de Romeinse rechtsgeleerde en staatsman.

Cf. *De civitate Dei* 19, 21. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 973-5.

autoriteit van de moraliteit en het geweten.¹⁴⁰³ Als de instituties van de staat in strijd zijn met een ordening die gebaseerd is op de natuurlijke bescherming van de persoonlijke waardigheid en van de sociale gemeenschap zal deze onnatuurlijke ordening de pijlers van de samenleving onderuithalen:

„Die Mißachtung dieser Wahrheit übersieht, daß das wahre Gemeinwohl letztlich bestimmt und erkannt wird aus der Natur des Menschen mit ihrem harmonischen Ausgleich zwischen persönlichem Recht und sozialer Bindung, sowie aus dem durch die gleiche Menschennatur bestimmten Zweck der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist vom Schöpfer gewollt als Mittel zur vollen Entfaltung der individuellen und sozialen Anlagen, die der Einzelmensch, gebend und nehmend, zu seinem und aller anderen Wohl auszuwerten hat. Auch jene umfassenderen und höheren Werte, die nicht vom Einzelnen, sondern nur von der Gemeinschaft verwirklicht werden können, sind vom Schöpfer letzten Endes des Menschen halber gewollt, zu seiner natürlichen und übernatürlichen Entfaltung und Vollendung. Ein Abweichen von dieser Ordnung rüttelt an den Tragpfeilern, auf denen die Gemeinschaft ruht, und gefährdet damit Ruhe, Sicherheit, ja Bestand der Gemeinschaft selbst.“

Mit Brennender Sorge, nr. 35

Een politieke ordening is een institutionele ordening en maakt geen deel uit van de natuurlijke, goddelijke ordening. De kwestie is dus niet of een politieke ordening al dan niet natuurlijk is, maar of zij congruent is aan de natuurlijke ordening, c.q. de natuurlijke schepingsorde respecteert. Een discongruentie verstoort het evenwicht. Elke politieke ordening, die niet gebaseerd is op de vastberadenheid

¹⁴⁰³ Ibidem, nr. 35.

om daadkrachtig te handelen volgens een moreel gevormd geweten, leidt volgens *Gaudium et Spes* tot collectief egoïsme en spanningen, ook in de internationale gemeenschap.¹⁴⁰⁴

De relatie tussen de natuurlijke orde van gemeenschap en de noodzaak van door de mens gecreëerde (politieke) instituties wordt onder meer beschreven in de encycliek *Pacem in Terris*.¹⁴⁰⁵ De menselijke samenleving heeft een rechtmatige vorm van gezag nodig, dat de orde in stand houdt en op een zorgvuldige wijze over het algemeen belang waakt. De samenleving vraagt van burgers om hun onderlinge betrekkingen te onderhouden op basis van waarden als waarheid, gerechtigheid, liefde en vrijheid. Daarvoor moeten zij doordrongen zijn van op basis van de hun door God geschonken menselijke natuur. Maar de menselijke samenleving kan niet zonder het hulpmiddel van de instituties. Het gezag van de staat is gelegitimeerd om dwang te gebruiken en moet gehoorzaamd worden. De gehoorzaamheid aan dit gezag kan niet zonder een grens te stellen, zowel aan de staat als aan de burgers. De grens wordt bepaald door de congruentie van de institutionele orde met de natuurlijke orde. Als de activiteiten van de staat niet meer de natuurlijke sociale orde ondersteunen ondergraaft de staat zijn eigen gezag. De burgers moeten te allen tijde hun geweten volgen, zelfs als dat in bijzondere situaties tot opstand kan leiden.¹⁴⁰⁶

De mens is op basis van zijn natuur een subject van rechten die door niemand mogen worden aangetast, ook niet door de staat, al dan niet op basis van een meerderheid die een minderheid aan zich wil onderwerpen.¹⁴⁰⁷ In dit wezenskenmerk van het katholiek sociaal denken ligt de kern van het subsidiariteitsbeginsel. Het maakt tevens duidelijk hoe inherent de relatie is met de democratische rechtsstaat.¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁴ *Gaudium et Spes*, nr. 8.

¹⁴⁰⁵ *Pacem in Terris*, nrs. 25-26.

¹⁴⁰⁶ *Ibidem*, nrs. 14, 30-33.

¹⁴⁰⁷ *Fratelli Tutti*, nr. 273.

¹⁴⁰⁸ Cf. *Gaudium et Spes*, nr. 74. *Centesimus Annus*, nr. 46.

Zie ook Hoofdstuk 21, over de verwevenheid van subsidiariteit en democratie in de civil society.

3 • DE *ORDO* ALS VOORWAARDE VOOR VREDE EN GERECHTIGHEID

Vrede is in het katholiek sociaal denken iets wezenlijk anders dan het zwijgen van de wapens en het door wederzijds dreigen een wankel machtsevenwicht af te dwingen. Vrede is een door God gewilde orde, waaraan elke dag gewerkt moet worden in het streven naar gerechtigheid.¹⁴⁰⁹ De uiterlijke vrede, in de wereld om ons heen, hangt samen met de innerlijke vrede.¹⁴¹⁰

Met name in de encyclicle *Pacem in Terris* wordt expliciet duidelijk hoe het gedachtegoed van Augustinus doorklinkt in de katholiek sociale leer.¹⁴¹¹ Zonder de innerlijke vrede, gebaseerd op de vrede van de mens in zijn relatie tot God, is de mens niet in staat zijn driften in bedwang te houden. De begrippen vrede en *ordo* zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dat geldt ook voor de relatie tussen de vrede en de gerechtigheid. In *Caritas in Veritate* beschrijft Paus Benedictus XVI de samenhang tussen de vrede en de gerechtigheid in de stad van de mens. De liefde voor de gemeenschap overstijgt de institutionele, politieke weg van de naastenliefde. De inzet voor de rechtvaardigheid in de stad van de mens staat in een eschatologisch perspectief. Door de eenheid en gerechtigheid te dienen wordt ook de vrede geplaatst in het licht van de stad van God.¹⁴¹²

De katholiek sociale leer gaat over de praktijk van de vrede en gerechtigheid van de aardse stad. Dat is een relatieve vrede en gerechtigheid. Deze zijn nooit volmaakt, maar zij kunnen wel nagestreefd en beoordeeld worden vanuit een lichtbron, die schijnt vanuit een trans-

¹⁴⁰⁹ *Pacem in Terris*, inleiding. *Populorum Progressio*, nr. 53. *Fratelli Tutti*, nr. 26.

¹⁴¹⁰ *Pacem in Terris*, nr. 3.

¹⁴¹¹ In *Pacem in Terris*, nr. 88 wordt verwezen naar *Miscellanea Augustiniana*.

¹⁴¹² *Caritas in Veritate*, nr. 7: "In einer Gesellschaft auf dem Weg zur Globalisierung müssen das Gemeinwohl und der Einsatz dafür unweigerlich die Dimensionen der gesamten Menschheitsfamilie, also der Gemeinschaft der Völker und der Nationen, [5] annehmen, so daß sie der Stadt des Menschen die Gestalt der Einheit und des Friedens verleihen und sie gewissermaßen zu einer vorausdeutenden Antizipation der grenzenlosen Stadt Gottes machen."

cendente invalshoek waardoor de aardste stad gemotiveerd kan worden om vanuit de liefde te streven om de volmaakte vrede en gerechtigheid te benaderen.

De liefde voor de vrede en gerechtigheid staat tegenover de onverschilligheid. De mensen moeten zich realiseren dat de wereld één stad is waarin slechts één familie woont: de mensenfamilie. Paus Franciscus waarschuwt tegen een globalisering van de onverschilligheid.¹⁴¹³ Wie zelfs tegenover zijn eigen familie onverschillig is kan niet de vrede en gerechtigheid dienen. De ordening van de aardse stad is gebaseerd op betrokkenheid en verantwoordelijkheid voor elkaar. De politieke economie moet zodanig zijn georganiseerd dat zij deze betrokkenheid bevordert. Subsidiariteit is vanuit dit uitgangspunt dan ook een middel om de onverschilligheid tegen te gaan en engagement mogelijk te maken. Het saamhorigheidsgevoel om samen de gerechtigheid en vrede op te bouwen mag geen utopie zijn uit vervlogen tijden. Paus Franciscus zegt dat wij een cultuur van elkaar ontmoeten nodig hebben. Wij moeten niet van elkaar geïsoleerd zijn of leven in een cultuur van alleen onderlinge confrontaties.¹⁴¹⁴ Wij moeten samen aan de slag voor de vrede en gerechtigheid. Alleen zo kunnen wij samen in orde zijn.

De weg naar de vrede leidt niet via een homogene samenleving. De eenheid van de vrede is gebaseerd op een ordening die vanuit een gezamenlijke zoektocht langs verschillende wegen leidt. De vrede is gebaseerd op de eenheid in verscheidenheid, een geordende eendracht.¹⁴¹⁵ In een subsidiaire ordening is er ruimte in de samenleving om vanuit verschillende invalshoeken de vrede te bevorderen. De vredige co-existentie in verscheidenheid vormt de basis voor een stabiele en rechtvaardige samenleving.

¹⁴¹³ *Laudato Si'*, nr. 52.

¹⁴¹⁴ *Fratelli Tutti*, nr. 30.

¹⁴¹⁵ *Ibidem*, nr. 228: "Der Weg zum Frieden bedeutet nicht, die Gesellschaft homogen zu machen, sondern zusammenzuarbeiten. Er kann viele in einer gemeinsamen Suche vereinen, von der alle profitieren".

De relevantie van de vredestafel voor het subsidiariteitsbeginsel

De geordende eendracht is gebaseerd op de vrede.¹⁴¹⁶ Augustinus heeft de betekenis van de vrede uitvoerig aan de orde gesteld. Hij verbond de hemelse vrede met de aardse vrede door de innerlijke vrede in de ziel van de op God gerichte mens te relateren aan de uiterlijke vrede van de wereld van de mens. De kerkvader begrijpt dat ook de niet-gelovige mens behoefte heeft aan een of andere vorm van vrede om het samenleven mogelijk te maken in de aardse stad. In de Vredestafel beschrijft Augustinus een gelaagde structuur waarbinnen het begrip vrede op verschillende niveaus gerangschikt kan worden. De vredestafel is om drie redenen belangrijk voor het katholiek sociaal denken. Op de eerste plaats vanwege het fundamentele verband tussen de *ordo* en de vrede. Beide begrippen hangen zo nauw met elkaar samen dat zij in wezen één zijn. Zonder de vrede is geen ‘zijn’ mogelijk. De vrede is letterlijk de essentie van de orde. Zonder vrede houdt elke orde op te bestaan. Op de tweede plaats is de vredestafel gebaseerd op een graduele rangschikking tussen verschillende niveaus, die zich onderling op een bepaalde manier tot elkaar verhouden. Door deze graduele ordening is de vredestafel conceptueel verwant met het subsidiariteitsbeginsel, dat ook is gebaseerd op de subordinale verhoudingen tussen de niveaus. Op de derde plaats maakt de gelaagdheid van de vredestafel het mogelijk om een onderscheid te maken tussen de volmaakte, hemelse vrede en de relatieve vrede in de mensenwereld. Door deze relatieve vrede en de daarmee samenhangende relatieve gerechtigheid is het mogelijk een platform te creëren waarop de kerk, vanuit haar optiek, algemene uitspraken kan doen over sociale, politieke en economische kwesties in de wereld.¹⁴¹⁷

Voor het katholiek sociaal denken is het concept van de geordende eendracht op basis van de relatieve orde van de aardse stad betekenisvol. Het is een brug naar de wereld die kan bijdragen aan de vreedzame co-existentie van de mensen. Het is daarom zinnig dat in het katholiek

¹⁴¹⁶ Zie met name hoofdstuk 3 over de vredestafel als model voor de geordende eendracht.

¹⁴¹⁷ Cf. Budzik, *Doctor Pacis*, 240-41.

sociaal denken blijvende aandacht is voor de praktische relevantie van het gedachtegoed van Augustinus voor het vreedzaam samenleven van de mens in deze wereld. De kerkvader heeft oog voor de onderlinge verschillen in de aardse stad, maar benadrukt dat het in ieders belang is om over divergenties heen te stappen met het doel om een aardse vrede te bereiken.¹⁴¹⁸ Niet als het hoogste doel, want de ware vrede ligt buiten deze wereld. Maar wel met het doel een modus te vinden om in de gemengde stad als mensheid fysiek te kunnen bestaan en te overleven. Voor de aardse stad is de vrede een voorwaarde voor de rust en stabiliteit die nodig is om te leven en te overleven. In een chaotische wereld kunnen mensen niet voor zichzelf en voor anderen zorgen, zelfs niet voorzien in hun meest primaire levensbehoeften.

Het verbindende element tussen de hemelse vrede en de relatieve vrede in de mensenwereld loopt bij Augustinus via de Goddelijke ziel in de mens. De verbindende kracht van deze vrede werkt door in het verlangen naar waarheid, gerechtigheid en vrijheid.¹⁴¹⁹ Paus Johannes XXIII benadrukt dat zo'n vredesordering niet mogelijk is zonder de verlichting door de Heilige Geest.

Paus Johannes XXIII sluit aan bij Paus Pius XI¹⁴²⁰ in het benadrukken van de betekenis van de vrede om het recht op leven en levensonderhoud te kunnen eerbiedigen.¹⁴²¹ In de encycliciek *Pacem in Terris* worden de betrekkingen tussen mensen en hun verbanden gerelateerd aan een vredesorde.¹⁴²² De ordening van de menselijke samenleving moet met name in het teken van de vrede staan. Die is alleen mogelijk als ieder mens de door God gewilde vrede in zijn hart draagt. Een geordende vrede is voorstelbaar als ook de menselijke ziel kan delen in de Gods vrede. Johannes XXIII legt hierbij een directe lijn naar

¹⁴¹⁸ *De civitate Dei* 19, 19 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 970.

¹⁴¹⁹ *Pacem in Terris*, nr. 89.

¹⁴²⁰ *Quadragesimo Anno*, nrs. 22, 27, 45, 62, 71, 74, 114.

¹⁴²¹ *Pacem in Terris*, nr. 6. Benadrukt wordt het recht op leven, de onschendbaarheid van het lichaam, maar ook het recht op voldoende middelen van bestaan voor een gepaste levenswijze. Daartoe horen voeding, kleding, wonen, sociale zekerheid en medische zorg. Dit is een concrete invulling van het *Fürsorge-principe*.

¹⁴²² *Ibidem*, nr. 91.

de vredesordering van Augustinus, overigens zonder expliciet naar de vredestafel te verwijzen.¹⁴²³

In de opbouw van de vredestafel berust de vrede in de stad op de vrede van de huizen. De vrede in de huizen hangt af van de innerlijke vrede van de bewoners. Hier ligt de betekenis van de vrede in de huizen, c.q. de families en andere bewoners. Het is de plaats waar mensen in vrede kunnen oefenen om een Godgericht leven te leiden en sociale kwaliteiten te ontplooiën. De *pater familias* is verantwoordelijk voor de liefdevolle zorgzaamheid voor hen die aan zijn hem zijn toevertrouwd. Hij is ook het scharnierpunt om de verbindingen met de andere huizen en het bestuur van de stad te onderhouden. De huizen van de families zijn in feite de bouwstenen van de samenleving. Als de vrede en de rust in de huizen worden verstoord, wordt de stabiliteit van de samenleving aangetast. Omgekeerd wordt deze versterkt als de bewoners van de huizen hun vrede overdragen aan de stad.

De cruciale rol van gezin en familie zien wij in alle sociale encyclieken terugkomen.¹⁴²⁴ Het is een kernpunt in de katholieke sociale leer. De graduele ordening van het subsidiariteitsbeginsel in de katholieke sociale leer vindt haar basis bij de primaire leefverbanden van ouders en hun opgroeiende kinderen. De relatie tussen de sociale vrede, de bijzondere positie van de primaire leefverbanden en het subsidiariteitsbeginsel wordt duidelijk verwoord door Paus Franciscus:

“Das Gemeinwohl geht vom Respekt der menschlichen Person als solcher aus mit grundlegenden und unveräußerlichen Rechten im Hinblick auf ihre ganzheitliche Entwicklung. Es verlangt auch das soziale Wohl und die Entfaltung der verschiedenen intermediären Gruppen, indem es das Prinzip der Subsidiarität

¹⁴²³ In *Pacem in Terris*, nr. 88 wordt verwezen naar *Miscellanea Augustiniana*, niet naar *De civitate Dei* Boek 19.

¹⁴²⁴ *Rerum Novarum*, nrs. 12-14; *Quadragesimo Anno*, nr. 71; *Populorum Progressio*, nr. 36; *Gaudium et Spes*, nrs. 52, 57; *Pacem in terris*, nr. 9; *Fratelli tutti*, nrs. 4, 164, 230, 240; *Centesimus Annus*, nrs. 6, 15, 30, 39, 45, 47, 49; *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 33; *Caritas in Veritate*, nrs. 7, 44, 51, 63; *Laudato si'*, nrs. 94, 142, 152, 157.

anwendet. Unter diesen ragt besonders die Familie als Grundzelle der Gesellschaft heraus. Schließlich erfordert das Gemeinwohl den sozialen Frieden, das heißt die Stabilität und die Sicherheit einer bestimmten Ordnung, die ohne eine spezielle Aufmerksamkeit gegenüber der distributiven Gerechtigkeit nicht zu verwirklichen ist, denn die Verletzung dieser Gerechtigkeit erzeugt immer Gewalt. Die gesamte Gesellschaft – und in ihr in besonderer Weise der Staat – hat die Pflicht, das Gemeinwohl zu verteidigen und zu fördern.”

Laudato Si', nr. 157

De orde van de vrede wordt mede bepaald door de gerechtigheid. Daar waar onrecht heerst steekt vroeg of laat geweld de kop op. De geordende eendracht kan bestaan als het recht zijn loop kan hebben en iedereen toegang krijgt tot de middelen om een menswaardig bestaan te kunnen leiden. Waar mensen tekortkomen of elkaar schade toebrengen ontstaan spanningen. Als mensen elkaars belang en het *common good* uit het oog verliezen ontstaat onrecht. Er is een wisselwerking. De harmonie van de vrede dient de rechtvaardigheid. De harmonie door de rechtvaardigheid ondersteunt de vrede. Dat is de essentie van de geordende eendracht en daarmee ook de wezenlijke functie van subsidiariteit.

Door de vrede en gerechtigheid van de aardse stad te duiden als een relatieve ordening wordt het voor de kerk, als onderdeel van de menselijke samenleving, mogelijk om uitspraken te doen over het seculier domein waarin gelovigen en niet gelovigen met elkaar moeten samenwerken.¹⁴²⁵ De kerk neemt daarmee geen afstand van het ideaal van de volmaakte vrede en gerechtigheid van de hemelse stad. In tegendeel; deze is de lichtbron waarmee zij naar de aardse werkelijkheid kijkt. Zij wil bevorderen dat de aardse vrede en gerechtigheid zoveel mogelijk congruent zijn aan het volmaakte ideaal dat niet van deze wereld is. De kerk zal evenwel vermijden om deel uit te maken van de spanningen die

¹⁴²⁵ Over de relatieve orde van de menselijke samenleving zie ook hoofdstuk 2.

eigen zijn aan de wereld van politieke tegenstellingen en economische belangen.¹⁴²⁶ Het katholiek sociaal denken wil vanuit een hoger ideaal een oordeel vormen over de orde van de menselijke dingen.¹⁴²⁷

4 • DE ORDENING VAN DE ZORGZAME LIEFDE IN DE WERELD

Paus Leo XIII had een zekere aanloop nodig om de sociale encycliek te kunnen publiceren over de sociale kwestie, die samenging met grote politieke en sociale tegenstellingen.¹⁴²⁸ Het belangwekkende van *Rerum Novarum* is dat de naastenliefde niet blijft beperkt tot een binnenkerkelijke aangelegenheid en het privédoorniein van de gelovige. De zorgzame liefde is nodig in de wereld van de politiek, economie en de sociale verhoudingen.¹⁴²⁹ De geloofwaardigheid van de kerk staat op het spel als zij de liefdevolle zorgzaamheid als boodschap uitdraagt en zwijgt over het onrecht en de onwaardige behandeling van de mens in de aardse stad.

In de katholiek sociale leer wordt er strikt voor gewaakt dat de relatieve vrede en gerechtigheid van de aardse stad een zelfstandig concept wordt, maar de leer kan niet losgekoppeld worden van het ideaal waar het geloof voor staat. De relatieve orde van de aardse stad moet altijd gespiegeld worden aan het eigenlijke ideaal. De *right order* van de aardse stad staat in de schaduw van de *perfect order* van het plan van God.¹⁴³⁰

De uitdaging voor met name Leo XIII en Pius XI was te vermijden om te expliciet te zijn over de concrete inrichting van de *right order* van de politieke economie. De opvattingen over de inrichting van de staat en de economie zijn afhankelijk van plaats en tijd. De kerk wil trachten universele uitspraken te doen die relevant zijn voor de hele mensheid. Dat betekent dat er een beginsel nodig was om de congruentie tussen de *right order* en de *perfect order* mogelijk te maken. Op

¹⁴²⁶ *Centesimus Annus*, nr. 43.

¹⁴²⁷ *Caritas in Veritate*, nr. 7.

¹⁴²⁸ *Rerum Novarum*, nr. 2.

¹⁴²⁹ Dit is zichtbaar in een vergelijking tussen *Rerum Novarum*, nrs. 25 en 28.

¹⁴³⁰ *Quadragesimo Anno*, nr. 136.

basis van dat beginsel zou de volmaakte geordende eendracht vertaald moeten kunnen worden naar een relatieve vertaling voor de aardse stad. Een dergelijk beginsel bestaat evenwel niet. Het is logischerwijs niet mogelijk om uit een volmaakte orde een beginsel af te leiden voor een relatieve orde. Het is wel mogelijk een redelijk concept te bedenken vanuit de beperking van het aardse bestaan dat tegemoetkomt aan het verlangen naar vrede en gerechtigheid in de mensenwereld.¹⁴³¹

Een praktisch basisprincipe dat het concept voor een relatieve geordende eendracht in de aardse stad mogelijk maakt is het subsidiariteitsbeginsel. In *Quadragesimo Anno* wordt een verband gelegd tussen de relatieve rechtvaardigheid en de *right order*. De juiste orde wordt bepaald door de natuur van de sociale ordening waarin de lagere (subordinale) delen voorrang hebben boven de grotere en hogere delen, voor zover de lagere delen in staat zijn bij te dragen aan de gemeenschap. Een inbreuk op het primaat van de subordinale delen wordt gezien als een onrechtvaardigheid en een inbreuk op de juiste ordening.¹⁴³² De rol van de staat ligt in het toezien op de graduele ordening van de verschillende verbanden. Die gradatie moet zijn gebaseerd op het principe van een subsidiaire functionaliteit.¹⁴³³ De staat zelf moet zich ook aan dit principe houden en de harmonieuze samenwerking in de samenleving bevorderen.¹⁴³⁴

¹⁴³¹ Een aanzet tot een dergelijk concept is gegeven door Augustinus in zijn vrede-stafel. In geen enkele sociale encycliek is hier evenwel gebruikt gemaakt, althans niet navolgbaar in teksten en bronvermeldingen.

¹⁴³² *Quadragesimo Anno*, nr. 79: "...so also it is an injustice and at the same time a grave evil and disturbance of right order to assign to a greater and higher association what lesser and subordinate organizations can do. For every social activity ought of its very nature to furnish help to the members of the social body, and never destroy and absorb them".

¹⁴³³ *Quadragesimo Anno*, nr. 80: "Therefore, those in power should be sure that the more perfectly a graduated order is kept among the various associations, in observance of the principle of 'subsidiary function', the stronger social authority and effectiveness will be the happier and more prosperous the condition of the State".

¹⁴³⁴ *Ibidem*, nr. 81.

5 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Het subsidiariteitsbeginsel heeft betrekking op de relatieve ordening van de aardse stad en is bedoeld om de juiste, graduele verhoudingen intact te laten die recht doen aan de natuurlijke positie van de mens in zijn gemeenschap. Voor de onderbouwing van deze sociale filosofie¹⁴³⁵ van de kerk wordt door Paus Pius XI verwezen naar Thomas van Aquino.¹⁴³⁶ Net als bij Augustinus is de *ordo* een *unifying force*¹⁴³⁷ om vanuit een verscheidenheid van delen een krachtige eenheid te vormen. De *ordo* is niet een soort neutraal organisatieconcept. Het is ook geen metafysisch wondermiddel. De bron van de eendracht is een op de aardse stad toegepaste vorm van liefde. Een uit de geordende eendracht afgeleid principe als het subsidiariteitsbeginsel kan alleen functioneel zijn als het wordt gerelateerd aan de natuurlijke aard van de mens als sociaal wezen, dat altijd op anderen is gericht. Subsidiariteit kan niet los gezien worden van het solidariteitsbeginsel. Van de andere kant kan het solidariteitsbeginsel in het sociale domein en de politieke economie niet werken als er geen ordening is met verbindingen tussen de delen op basis van een bepaalde saamhorigheid.

In de politieke naastenliefde¹⁴³⁸ gaat het om het aangesloten zijn op de goede inspiratiebron, maar ook om een ordenend kader waarbinnen de liefde voor de gemeenschap ook praktisch gestalte kan krijgen. De uit de liefde voortkomende solidariteit kan niet zonder het principe van de subsidiariteit. Omgekeerd zal de toepassing van het subsidiariteitsprincipe niet zonder het beginsel van de solidariteit kunnen.¹⁴³⁹

¹⁴³⁵ Ibidem, nr. 79: "Still, that most weighty principle, which cannot be set aside or changed, remains fixed and unshaken in social philosophy".

¹⁴³⁶ Ibidem, nr. 84: "Because order, as St. Thomas well explains, is unity arising from the harmonious arrangement of many objects, a true, genuine social order demands that the various members of a society be united together by some strong bond". Verwijzing in fn49 naar St. Thomas, *Contra Gentiles*, III, 71.,

¹⁴³⁷ *Quadragesimo Anno*, nr. 84.

¹⁴³⁸ Term wordt gehanteerd door Paus Franciscus in *Fratelli Tutti*, nrs. 182, 190.

¹⁴³⁹ *Caritas in Veritate*, nr. 58: "Das Prinzip der Subsidiarität muß in enger Verbindung mit dem Prinzip der Solidarität gewahrt werden und umgekehrt. Denn wenn die

In het volgende hoofdstuk wordt behandeld hoe binnen het katholiek sociaal denken subsidiariteit in de politieke economie verweven is met solidariteit en gerechtigheid.

Subsidiarität ohne die Solidarität in einen sozialen Partikularismus abrutscht, so ist ebenfalls wahr, daß die Solidarität ohne die Subsidiarität in ein Sozialsystem abrutscht, das den Bedürftigen erniedrigt”.

20 Subsidiariteit en de Sociale Gerechtigheid

HET katholiek sociaal denken gaat over de ordening van de sociale verhoudingen en de daarmee samenhangende aspecten in de politieke economie. De politieke economie staat in het katholiek sociaal denken in dienst van de natuurlijke sociale orde in de samenleving. Elk mens moet in een vreedzame omgeving een deugdelijke basis hebben voor zijn bestaan. Ook voor hen die aan zijn zorg zijn toevertrouwd. Veel sociale kwesties komen voort uit het feit dat de politieke economie niet in staat is mensen een vorm van bestaanszekerheid te bieden. Een rechtvaardige sociale vrede is prioriteit van elke overheid die het algemeen belang dient. Dat is niet het geval als macht en zelfzuchtig winstbejag zwaarder wegen dan de liefde voor de menselijke waardigheid. In een *good order* is subsidiariteit onlosmakelijk verbonden met solidariteit en gerechtigheid.

I • DE VERWEVENHEID VAN DE POLITIEKE, ECONOMISCHE EN SOCIALE ORDE

Het katholiek sociaal denken wil de samenhang tussen de sociale, politieke en economische orde op verschillende niveaus doorgronden.¹⁴⁴⁰ Dit inzicht is nodig om te voorkomen dat bepaalde belangen of krach-

¹⁴⁴⁰ *Caritas in Veritate*, nr 41: “Die Gliederung der politischen Autorität auf lokaler Ebene, auf der Ebene der nationalen und internationalen Zivilgesellschaft und auf der Ebene der übernationalen und weltweiten Gemeinschaft ist auch einer der Hauptwege, um die wirtschaftliche Globalisierung lenken zu können. Sie ist auch die Vorgangsweise, um zu verhindern, daß diese de facto die Fundamente der Demokratie untergräbt”.

ten door hun eenzijdigheid het algemeen belang bedreigen. Als het economisch handelen niet is gericht op het *common good*, gaat dit ten koste van de menselijke waardigheid. De vrijheid, gerechtigheid en de zorg voor het behoud van de aarde voor toekomstige generaties komen dan in het gedrang.¹⁴⁴¹ De politieke ordening moet niet zijn onderworpen aan de economische ordening. De economische ordening staat in dienst van het algemeen belang en mag daarom niet enkel bepaald worden door efficiency-denken en technocratisch handelen.¹⁴⁴² De liefde voor de gemeenschap moet leidend zijn in de politieke economie als geheel. Zowel in de politiek als in de economie moet er ruimte zijn voor het gemeenschappelijke dat mensen bindt.

Het leiderschap dat daar, volgens Paus Franciscus, bij hoort is dienend en staat in contrast met het *the winner takes all* principe.¹⁴⁴³ Zowel in de economie als in de politiek geldt niet het recht van de sterkste, maar rechtvaardigheid en respect voor elkaars vrijheden. Van bestuurders mag verwacht worden dat zij inzicht hebben in de samenhang tussen belangen op alle niveaus. Zij moeten de kunst verstaan om op basis daarvan planmatig beleid te voeren.¹⁴⁴⁴ In de politieke economie helpt een subsidiaire ordening om de verantwoordelijke bestuurders achter hun eigen, beperkte horizon te laten kijken. Dat vraagt samenspraak tussen de verschillende niveaus, van lokaal tot globaal. Een interdisciplinaire dialoog tussen verschillende wetenschappelijke vakgebieden helpt daarbij om eenzijdigheid en verkokering te voorkomen.¹⁴⁴⁵

Subsidiariteit vraagt om communicatie in twee richtingen: verticaal tussen de niveaus en de horizontaal tussen de vakgebieden en

¹⁴⁴¹ *Laudato si'*, nr. 53; "Es wird unerlässlich, ein Rechtssystem zu schaffen, das unüberwindliche Grenzen enthält und den Schutz der Ökosysteme gewährleistet, bevor die neuen Formen der Macht, die sich von dem techno-ökonomischen Paradigma herleiten, schließlich nicht nur die Politik zerstören, sondern sogar die Freiheit und die Gerechtigkeit".

¹⁴⁴² *Fratelli Tutti*, nr. 177.

¹⁴⁴³ *Laudato si'*, nr. 82.

¹⁴⁴⁴ Over de interdependentie tussen de bestuurlijke niveaus zie *Laudato si'*, nr. 164.

¹⁴⁴⁵ *Laudato si'*, nr. 197; *Fratelli Tutti*, nr. 204.

beleidssectoren. Zo'n complexe dialoog moet over de echte problemen van de menselijke werkelijkheid gaan en mag niet blijven hangen in een abstracte, theoretische leer of een functionalistische sociale moraal. Er is een verbindende ontmoeting nodig waarin de menselijke waardigheid de onverschilligheid onbestaanbaar maakt.¹⁴⁴⁶ Frustrerend voor de interdisciplinaire dialoog is dat economische theorieën en modellen boven elke discussie verheven worden.¹⁴⁴⁷ Paus Franciscus wijst op de neiging om, door het gemis aan samenhangend inzicht, te kiezen voor snelle gelegenheidsoplossingen.¹⁴⁴⁸ Hij benadrukt de relevantie van het subsidiariteitsbeginsel.¹⁴⁴⁹

De verwevenheid van de sociale, politieke en economische ordening heeft gevolgen voor de opdracht die het katholiek sociaal denken ziet voor de toekomst. Het inzicht in werkelijke samenhangen is voorwaarde om een nieuwe, integrale visie te ontwikkelen. Anders is een doorbraak naar de toekomst niet mogelijk.¹⁴⁵⁰ Er is een parallel tussen het katholiek sociaal denken, de ordo-economie en de sociale welvaarts-theorie met betrekking tot het benadrukken van de reële samenhangen vanuit de optiek van het dagelijks leven van de mens.

2 • SUBSIDIARITEIT IN DE SOCIALE RECHTSSTAAT

Een sociaal geordende markteconomie, gelegitimeerd door een democratische rechtsstaat, vormt de context waarbinnen het subsidiariteits-

¹⁴⁴⁶ *Fratelli Tutti*, nrs. 66-8, 232.

¹⁴⁴⁷ *Ibidem*, nrs. 168-9. Paus Franciscus noemt in dit verband het dogmatisch marktdenken en de "kleinkarierten und monochromatischen Wirtschaftstheorien", die zich afsluiten voor de sociale werkelijkheid.

¹⁴⁴⁸ *Ibidem*, nr. 179. Paus Franciscus zegt dat met *Zusammenflicken* de wereldwijde samenleving niet kan worden bestuurd.

¹⁴⁴⁹ *Ibidem*, nr. 175: "... So findet das Subsidiaritätsprinzip einen konkreten Ausdruck. Es gewährleistet die Teilnahme und die Tätigkeit der Gemeinschaften und Organisationen auf niedrigerer Ebene, welche die Tätigkeit des Staates ergänzen".

¹⁴⁵⁰ *Fratelli Tutti*, nr. 177.

Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 2, 6, 10, 17, 20, 233, 242

begrip zijn positieve betekenis krijgt voor de politieke economie. Het uitgangspunt voor die ordening is de menselijke waardigheid.¹⁴⁵¹

De belangrijkste taak van de staat is ervoor te zorgen dat de samenleving zodanig is geordend dat de menselijke waardigheid gewaarborgd kan worden. Dat impliceert dat niet alleen de persoonlijke mensenrechten moeten worden bewaakt, maar dat de samenleving, inclusief het economisch leven, is georganiseerd op een wijze waarbij mensen en hun verbanden hun natuurlijke ruimte krijgen.¹⁴⁵²

De grenzen van de staatsinvloed worden bepaald door het subsidiariteitsbeginsel in combinatie met het solidariteitsbeginsel. Of anders gezegd: op basis van subsidiariteit moet voorkomen worden dat de solidariteit tussen burgers en die van particuliere solidaire verbanden door de staat worden ondermijnd.¹⁴⁵³ De staat bewaakt met zijn wetten de belangen van de individuele mens en van de gemeenschap, het algemeen belang. Hij zorgt voor vrede en het handhaven van de daarbij horende goede orde. De staat houdt zijn grenzen in acht. Die worden bepaald door het gemenebest, op basis van de sociale vrede en gerechtigheid.¹⁴⁵⁴ De kerntaak van de staat is ruimte en vrijheid te bieden voor de samenleving en die ruimte zodanig te beschermen, dat die vrijheid niet wordt misbruikt om anderen schade te berokkenen of het algemeen belang ondergeschikt te laten worden aan deelbelangen.¹⁴⁵⁵ Daarom geeft de staat speciaal aandacht aan kwetsbare personen of groepen, die gebrekkig of behoeftig zijn. Dat geldt ook voor hen die door hun persoonlijke of sociale positie in een nadelige machtsverhouding staan ten opzichte van personen of instanties die door hun geprivilegieerde omstandigheden misbruik maken van anderen.¹⁴⁵⁶

¹⁴⁵¹ *Compendium of the Doctrine of the Church*, nrs. 352-3.

¹⁴⁵² *Pacem in Terris*, nr. 26.

¹⁴⁵³ *Compendium of the Doctrine of the Church*, nr. 351: "Solidarity without subsidiarity, in fact can easily degenerate into a Welfare State, while subsidiarity without solidarity runs the risk of encouraging forms of self-centered localism."
Centesimus Annus, nr. 48.

¹⁴⁵⁴ *Rerum Novarum*, nr. 36; *Pacem in Terris*, nr. 27.

¹⁴⁵⁵ *Centesimus Annus*, nr. 48; *Pacem in Terris*, nrs. 37, 40.

¹⁴⁵⁶ *Rerum Novarum*, nrs. 37-42; *Quadragesimo Anno*, nrs. 18, 25, 28.

In de complexe ordening van interdependenties neemt de staat een belangrijke positie in. Voorkomen moet worden dat de staat verstrikt raakt in verantwoordelijkheden die eigenlijk tot het domein van de samenleving of de markt liggen. Dat kan het geval zijn als de staat zichzelf nieuwe taken toe-eigent, dan wel als de samenleving of de markt verantwoordelijkheden afwentelt op de staat. In beide gevallen kan de staat overbelast worden. Het subsidiariteitsbeginsel is bedoeld om de staat actief bij de les te houden en bij te dragen tot goed bestuur.¹⁴⁵⁷ Het helpt te voorkomen dat de overheid te welwillend is om verantwoordelijkheid te nemen en dat de samenleving en de markt verantwoordelijkheden afwentelen op de staat.

In de zestig jaar tussen het verschijnen van *Quadragesimo Anno* en *Centesimus Annus* is het subsidiariteitsbeginsel opgeschoven in een richting die meer ruimte geeft aan een actiever optreden van de staat, maar onveranderd met een grote waakzaamheid dat de staat daarin te ver doorschiet. Gaandeweg werd bij de rol van de staat het accent meer gelegd op een actief beleid voor de rechten van de mens. Paus Johannes Paulus II had een deel van zijn leven doorgebracht onder de dictatuur van het communisme¹⁴⁵⁸ en de daaraan voorafgaande verschrikkingen van het nationaalsocialisme in Polen.¹⁴⁵⁹ Hij schreef *Centesimus Annus* in 1991, vlak na de val van de Berlijnse Muur. Hij benadrukt daarin de rol van de staat voor het bewaken van de mensenrechten en de gebondenheid aan het subsidiariteitsprincipe. De menselijke waardigheid staat voorop. Het is een elementair recht dat de mens in vrijheid en vrede met anderen leeft. Die vrijheid moet bewaakt worden. Ook in het economische leven moet de overheid ruimte geven aan de samenleving en particuliere initiatieven niet smoren. Paus Johannes Paulus II

¹⁴⁵⁷ *Quadragesimo Anno*, nr. 80.

¹⁴⁵⁸ Karol Wojtyła had al op jonge leeftijd een kritische opvatting over het Marxistisch mensbeeld. Zijn kritische benadering bleek ook tijdens het pontificaat. Zie: Carl Bernstein en Marco Politi, *Zijne Heiligheid: Johannes Paulus II en de verborgen geschiedenis van onze tijd [His Holiness: John Paul and the hidden history of our time]*. (New York, 1996). Vertaald uit het Engels door André Haacke en Ruud van der Helm. (Amsterdam: Uitgeverij Jan Smets, 1996), 42, 65-74, 190.

¹⁴⁵⁹ *Ibidem*, 50-63.

wil een actieve rol van de staat bij het toezien op de mensenrechten, de bescherming tegen monopolievorming en ander machtsmisbruik dat de sociale zekerheid aantast. Het ingrijpen van de staat moet proportioneel zijn en mag zowel de economische als burgerlijke vrijheid niet schaden.¹⁴⁶⁰ Het adagium is en blijft dat ruimte voor de samenleving nooit definitief mag worden ingeperkt.¹⁴⁶¹

In *Centesimus Annus* zien wij het spanningsveld terug komen dat inherent is aan het krachtenveld waarin het subsidiariteitsbeginsel wordt toegepast. Enerzijds moet er ruimte worden geven aan de staat om interventies te plegen. Anderzijds moet worden voorkomen dat deze interventies een dynamiek ontwikkelen die de sociale ordening van de politieke economie verstoort. Binnen dit spanningsveld moet het subsidiariteitsbeginsel de politiek verantwoordelijken alert houden, om te voorkomen dat de welvaartsstaat doorschiet naar vormen van collectieve solidariteit die de maatschappelijke solidariteitsnetwerken aantasten. Subsidiariteit is een middel om te voorkomen dat sociale verbanden opgaan in de anonimiteit van een massa.¹⁴⁶² De persoon en de sociale gemeenschap mogen niet worden klemgezet door de bureaucratie van de staat of door de invloed van de markt. Subsidiariteit is bedoeld om te voorkomen dat mensen in deze klem terecht komen of om hen daaruit te bevrijden.¹⁴⁶³

¹⁴⁶⁰ *Centesimus Annus*, nr. 48.

¹⁴⁶¹ *Pacem in Terris*, nr. 40. De (tijdelijke) interventies moeten de samenleving, volgens Paus Johannes XXIII, krachtiger maken, niet verzwakken of afhankelijk maken.

¹⁴⁶² *Ibidem*, nr.48: “Auch auf diesem Gebiet muß das ...Sie soll sie im Notfall unterstützen und ihr dazu helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen.”

Ibidem, nr. 49: “Der Mensch lebt in der Vielfalt der zwischenmenschlichen Beziehungen, und in ihr wächst die Subjektivität der Gesellschaft. Der einzelne wird heute oft zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt.”

¹⁴⁶³ Johannes Paulus II had onder het communisme meegemaakt hoe de persoonlijke verantwoordelijkheid door de gecollectiviseerde solidariteit werd uitgehold en welke negatieve effecten dit had op de vitaliteit binnen de sociale orde en de politieke economie. Daarom is het markant dat hij, na het echec van het communisme, waarschuwt tegen een nieuwe type *Füorsorgestaat*, die uitnodigt tot uitwassen en misbruik en, op

3 • DE SOCIALE TAKEN VAN DE STAAT ¹⁴⁶⁴

Behalve de rechtvaardigheid in strikte zin, het zorgdragen voor wetten en de handhaving daarvan, is er een verdelende rechtvaardigheid om de sociale gerechtigheid te dienen.¹⁴⁶⁵ Als delen van de samenleving niet krijgen wat hen toekomt om volwaardig te kunnen participeren gaat er iets wringen in de sociale ordening. Wanneer personen of groepen zich aan hun lot voelen overgelaten ontstaat er vervreemding door het ervaren onrecht. Dat kan leiden tot verdere vervreemding en isolement, tot onrust en onvrede. Isolement en uitsluiting zijn voor de sociale, politieke en economische orde een bedreiging. De overheid kan zich niet verschuilen achter een *laissez faire* politiek en hoort sensibel zijn voor het ervaren onrecht. Niet om taken van de *civil society* en de markt over te nemen, maar om de voorlieden in de samenleving en economie op hun verantwoordelijkheid te wijzen.

Het subsidiariteitsbeginsel is een criterium om te toetsen kan in welke omstandigheden de staat extra taken op zich moet nemen. Niet elk verschil in sociale of economische positie rechtvaardigt een ingrijpen van de staat. Sociale en economische ongelijkheden zullen in alle politieke en economische systemen voorkomen.¹⁴⁶⁶ Voor interventies moet een noodzaak zijn die in direct verband staat tot de primaire taak van de staat, namelijk de zorg voor het gemenebest en het *common good*.¹⁴⁶⁷ Als groepen niet in staat zijn om ondanks alle goede wil en inspanning een sociaal verantwoord bestaan op te bouwen moet de overheid de oorzaak daarvan aanpakken. Dat is niet alleen belangrijk voor de mensen die deel uitmaken van deze achtergestelde groepen, maar ook voor de samenleving als geheel. Zij kunnen immers niet bijdragen tot het *common good*. Het bijdragen tot het *common good*

een andere manier dan het communisme, de solidariteit in de samenleving op het spel zet.

¹⁴⁶⁴ Zie ook hoofdstukken 6, 7 en 9 en 11-17 over de rol van de staat.

¹⁴⁶⁵ *Rerum Novarum*, nrs. 20, 33.

¹⁴⁶⁶ *Ibidem*, nr. 34.

¹⁴⁶⁷ *ibidem*, nrs. 35-36.

hoort bij een volwaardig deelnemen aan de samenleving. Juist vanuit die noodzaak heeft paus Leo XIII *Rerum Novarum* geschreven.

Het bevorderen van sociale rechtvaardigheid door de staat betekent niet dat de staat sociale verantwoordelijkheden van burgers en bedrijven moet overnemen. De staat stimuleert dat de civiele samenleving en de markt zoveel mogelijk zelf daartoe in staat zijn. Het subsidiariteitsprincipe moet functioneel zijn aan een verdelende rechtvaardigheid die vanuit de samenleving en de economie zelf georganiseerd wordt. Als de samenleving of de markt daarin faalt moet de staat interveniëren.¹⁴⁶⁸ Dat geldt met name voor de aanleg van de noodzakelijke infrastructuur die nodig is voor een menswaardig sociaal bestaan. Het betreft wegen en verkeer, drinkwatervoorzieningen, sanitaire voorzieningen, maar bijvoorbeeld ook onderwijs en culturele voorzieningen.¹⁴⁶⁹ De rol van de staat moet coördinerend en activerend zijn. Alleen een vitale samenleving en economie kunnen bijdragen aan het *common good*. De staat moet zorgen dat de samenleving en economie in een zo goed mogelijke conditie zijn om bij te dragen aan het *common good* en de brede welvaart.¹⁴⁷⁰ De toepassing van het subsidiariteitsbeginsel geldt ook voor de taakverdeling binnen de overheid zelf. Er zijn binnen de inrichting van de staat verschillende niveaus. In principe moeten maatregelen genomen worden op het niveau dat zo dicht mogelijk bij de burgers staat. Het hangt af van de specifieke situatie of dit lokaal, regionaal, nationaal of internationaal beleid betreft.¹⁴⁷¹ In de aansturing van de politieke economie moet gekeken worden naar de externe effecten van maatregelen. Mensen die het aangaat moeten invloed kunnen hebben op het beleid. Een democratische legitimatie van politieke besluiten vloeit voort uit het subsidiariteitsbeginsel. De betrokkenheid van de burger geldt niet alleen voor de laagste bestuurlijke niveaus, maar ook voor de hogere niveaus. In een moderne, globale samenleving moe-

¹⁴⁶⁸ *Quadragesimo Anno*, nrs. 80-82; *Centesimus Annus*, nr. 48.

¹⁴⁶⁹ *Pacem in Terris*, nr. 39.

¹⁴⁷⁰ *Ibidem*, nr. 40.

¹⁴⁷¹ *Caritas in Veritate*, nr. 41.

ten subsidiariteit en democratie op alle niveaus met elkaar verbonden zijn.¹⁴⁷²

De staat en de symmetrie tussen werkgevers en werknemers

Een belangrijk uitvloeisel van het subsidiariteitsbeginsel voor de politieke economie is het contractrecht tussen werkgevers en werknemers. Het katholiek sociaal denken is niet een middenweg tussen de uitersten van een kapitalistische *laisser-faire* markteconomie of een totalitair geleide staatseconomie. Een compromis van twee verkeerde ordeningen levert geen goede ordening op.¹⁴⁷³ De verhoudingen in de politieke economie worden in het katholiek sociaal denken bepaald door de sociale natuur van de mens. De mens maakt deel uit van Gods schepping. Ieder mens is een uniek persoon en heeft een eigen waardigheid. In die hoedanigheid maakt hij deel uit van een gemeenschap met andere mensen, die ook allen hun waardigheid hebben. Geen enkel mens kan zonder andere mensen bestaan. Alle mensen zijn zusters en broeders van elkaar. Zij staan in die natuurlijke orde op voet van gelijkwaardigheid ten opzichte van elkaar. Dat geldt ook voor maatschappelijke verbanden die zich inzetten voor een bepaald belang of die een specifieke taak hebben in de samenleving.¹⁴⁷⁴

Het overbruggen van belangentegenstellingen in een conflictmodel wordt in het katholiek sociaal denken afgewezen. Het kiest voor

¹⁴⁷² Ibidem, nr. 4. Paus Benedictus XVI wijst op de noodzaak van een democratische fundering van het politiek handelen om de globaliserende politieke economie te kunnen besturen.

Cf. Sideras, *Konstitutionelle Äquivalenz und Ordnungswahl*. Aangehaald door Vanberg, *Föderaler Wettbewerb: Bürgersouveränität und die zwei Rollen des Staates*, 20.

Zie ook hoofdstuk 16 over subsidiariteit en de geordende eendracht van de federale staat.

¹⁴⁷³ *Caritas in Veritate*, nr. 39: “Die exklusive Kombination Markt-Staat zersetzt den Gemeinschaftssinn. Die Formen solidarischen Wirtschaftslebens hingegen, die ihren fruchtbarsten Boden im Bereich der Zivilgesellschaft finden, ohne sich auf diese zu beschränken, schaffen Solidarität”. Zie ook voetnoot 1357

¹⁴⁷⁴ *Rerum Novarum*, nrs. 33, 48-9.

een harmoniemodel op basis van symmetrie tussen maatschappelijke groeperingen door wederzijdse overeenstemming. Dit is een kernpunt van *Rerum Novarum*.¹⁴⁷⁵ De wederzijdse overeenstemming tussen werkgevers en werknemers is de basis voor de sociale vrede en gerechtigheid. Deze veronderstelt niet alleen respect voor elkaars belangen, maar vooral een gezamenlijke moraal over de menselijke waardigheid.¹⁴⁷⁶ De bereidheid om samen te werken moet volgens Paus Leo XIII gebaseerd zijn op de dienstbaarheid aan het *common good*. Alleen in gezamenlijkheid kunnen mensen bijdragen aan de toename van de welvaart. De taak van de overheid is om te zorgen dat alle partijen feitelijk in een symmetrische verhouding handelen. Aan zowel werkgevers- als werknemerszijde kunnen verleidingen zijn om machtsposities te misbruiken. Het ontduiken van afspraken door openlijk machtsvertoon of heimelijk *freerider* gedrag ondermijnt de gezamenlijke arrangementen. Dit leidt over en weer tot een kettingreactie. De taak van de overheid is om de orde vast te leggen waarbinnen afspraken gemaakt worden. De overheid vult die afspraken niet zelf in; zij ziet erop toe dat de sociale partners zich aan de spelregels houden. Daardoor weten alle partijen dat misbruik van vertrouwen niet zonder gevolgen kan blijven.¹⁴⁷⁷

In de eerste decennia het katholiek sociaal denken ligt het accent in de ordening van de politieke economie met name op een harmonische relatie tussen werkgevers en werknemers. Het inzicht groeit dat ook andere groepen meer in beeld moeten komen in het krachtenveld van de politieke economie, zoals de klanten/consumenten, leveranciers, lokale overheden en actiegroepen uit de *civil society*.¹⁴⁷⁸

Ongeacht de actoren die in beeld zijn moeten vanuit het katholiek sociaal denken de menselijke maat en schaal prioriteit hebben. Een humane politieke economie ziet mensen niet als een anoniem onderdeel van een systeem.¹⁴⁷⁹ De mens is geen producerend of consumerend

¹⁴⁷⁵ Ibidem, nr. 19: "Mutual agreement results in the beauty of good order, while perpetual conflict necessarily produces confusion and savage barbarity."

¹⁴⁷⁶ Ibidem, nrs. 20, 45.

¹⁴⁷⁷ Ibidem, nr. 43.

¹⁴⁷⁸ *Caritas in Veritate* nr. 40; *Laudato Si'*, nrs. 38, 166.

¹⁴⁷⁹ Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 205-17, 239.

object, maar een subject dat het verdient om in te investeren. Die investering komt allen ten goede. Het is volgens Paus Franciscus de basis voor de bijdrage van de politieke economie aan de *commonwealth*.¹⁴⁸⁰

De bescherming van het recht op eigendom en het natuurlijk recht op vruchtgebruik

De mens heeft het vruchtgebruik van de aarde. Hij is als redelijk wezen verantwoordelijk voor de wijze waarop hij de dingen die hij bezit gebruikt. Dat betekent dat hij zijn bezit niet verbruikt, maar het zo gebruikt dat anderen in de toekomst er gebruik van kunnen maken.¹⁴⁸¹ Privé-eigendom werd eerst benadrukt als een natuurlijk recht, ook als het om grondbezit gaat. De vraag of de katholieke sociale leer op dit punt in lijn is met de opvatting van Augustinus moet genuanceerd worden beantwoord. Bij de kerkvader is in ieder geval geen sprake van een expliciet natuurrecht op privé-eigendom. Er is wel een morele en een praktische logica om afspraken te maken om het gebruik van aardse goederen, met name grondbezit te reguleren. Elke *pater familias* heeft een zorgplicht voor zijn huisgenoten. Conflicten over met name grondgebruik kunnen leiden tot aantasting van de sociale vrede. De overheid moet hierop toezien. Dit geeft een praktische en morele legitimering aan het gebruik van eigendommen, geen natuurlijke.¹⁴⁸² Paus Leo XIII vond dat de staat het privébezit van grond niet mag

Cf. Pigou, *The Economics of Welfare*, p. vii.

Cf. Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 52.

Zie ook hoofdstuk 17: Samenvattende conclusies Deel II.

¹⁴⁸⁰ *Laudato Si'*, nr. 128.

¹⁴⁸¹ *Rerum Novarum*, nr. 6: "... it must be within his right to possess things not merely for temporary and momentary use, as other living things do, but to have and to hold them in stable and permanent possession; he must have not only things that perish in the use, but those also which, though they have been reduced into use, continue for further use in after time."

¹⁴⁸² *De civitate Dei*, 11, 25; 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 526-8, 963-5.

Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 332-3, 342.

Cf. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, 108, 109.

verbieden.¹⁴⁸³ Daar stond evenwel tegenover dat een eigenaar zich niet onbeperkt de opbrengsten van de aarde mag toe-eigenen. Het privé-bezit van grond betekent niet dat de aarde waarop wij wonen enkel vrucht voortbrengt voor de grondbezitters. De grondbezitter moet dat deel van de opbrengsten dat hij niet voor zichzelf nodig heeft ten goede laten komen aan het *common good*. De grond moet gecultiveerd en daarna bewerkt worden. Iedereen die het land bewerkt heeft recht op de vrucht van zijn arbeid, ongeacht of het zijn eigen grond is.¹⁴⁸⁴

Het respecteren van privé-eigendom is belangrijk voor de vrede en rust in de samenleving. Het geeft overzicht en zekerheid. Het stelt gezinnen in staat om een vaste basis te hebben en op kleinere kavels in een deel van hun levensonderhoud te voorzien. Het geeft huishoudens een basis voor onafhankelijkheid en zekerheid voor de toekomst. Hierdoor kunnen de leefeenheden aan de basis de cellen vormen van de samenleving als geheel.¹⁴⁸⁵ Het bevorderen van particulier eigendom is daarom nauw verbonden aan het subsidiariteitsbeginsel.¹⁴⁸⁶

Het katholiek sociaal denken staat zowel in de traditie van Thomas van Aquino als van Augustinus, ondanks de verschillende benaderingen over het recht op privé-eigendom. Bij het *uti frui* beginsel van Augustinus gaat het om de intentie van het gebruik.¹⁴⁸⁷ Het genieten bij het gebruik van aardse goederen is alleen toegestaan als het past bij een op God gericht leven. De mens moet niet de slaaf zijn van zijn aardse genietingen.¹⁴⁸⁸ Bij Thomas wordt het goed gebruik van bezit

¹⁴⁸³ *Rerum Novarum*, nrs. 7-8: “Man precedes the State, and possesses, prior to the formation of any State, the right of providing for the substance of his body. The fact that God has given the earth for the use and enjoyment of the whole human race can in no way be a bar to the owning of private property.”

¹⁴⁸⁴ *Rerum Novarum*, nrs. 9-10; *Centesimus Annus*, nrs. 30-31.

¹⁴⁸⁵ *Pacem in Terris*, nr. 10.

¹⁴⁸⁶ *Rerum Novarum*, nrs. 11-14.

¹⁴⁸⁷ *De civitate Dei*, 11, 25. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 526-8.

¹⁴⁸⁸ *Gaudium et Spes*, nr. 36: “Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben... dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Wird aber ... gemeint, daß ... der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöp-

uitgelegd in termen van het delen met anderen. Het vruchtgebruik moet open staan voor het *common good*.¹⁴⁸⁹

Het ontnemen van privébezit is om de volgende redenen in strijd met de goede orde, die gericht is op de *commonwealth*. Het veroorzaakt onzekerheid en instabiliteit. Het neemt bij gezinnen een basis voor bestaanszekerheid weg. De belangrijkste reden is dat de motivatie wordt weggenomen om te zorgen voor een overvloedige opbrengst die een bron van welvaart is voor allen.¹⁴⁹⁰

Het streven naar welvaart mag evenwel niet betekenen dat de mens een slaaf wordt van materieel bezit. Het feit dat bezit bijdraagt tot de bestaanszekerheid moet niet leiden tot een autonomie van de aardse dingen. In de relatie tussen de mens en zijn schepper moet aards bezit niet in de weg staan. Bezit moet niet de transcendente werkelijkheid van het menselijk bestaan vertroebelen.¹⁴⁹¹ Dit is in lijn met het denken van Augustinus over het *uti frui* beginsel. Het gebruik van aards bezit moet plaats vinden vanuit een respectvolle houding ten opzichte van de schepper.

De erfbied voor de schepper moet ook leiden tot respect voor de schepping. De aarde is aan ons toevertrouwd om haar vruchtbaar te maken en van deze vruchten te nemen wat ons toekomt. In het katholiek sociaal denken wordt steeds meer de nadruk gelegd op het zodanig gebruiken van de aarde dat toekomstige generaties van de vruchten der aarde gebruik kunnen maken. Het principe dat het bezit van grond een recht is onder het voorbehoud dat de vruchtbaarheid van de aarde allen ten goede moet komen is al beschreven in *Rerum*

fer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist.”

¹⁴⁸⁹ Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. lxvi, art. 2, Answer; q. xxxii, a. 6, Answer. Aangehaald in *Rerum Novarum*, nr. 22.

¹⁴⁹⁰ Dit is fundamenteel anders dan de hebzucht als prikkel voor economisch handelen bij Adam Smith.

¹⁴⁹¹ *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 29: “Auf der Grundlage dieser Lehre kann Entwicklung nicht nur im Gebrauch, in der Beherrschung und im wahllosen Besitz der geschaffenen Dinge und der Produkte des menschlichen Fleißes bestehen, sondern vielmehr in der Unterordnung des Besitzes...”

Cf. *Gaudium et Spes*, nr. 36.

Novarum. Langzaam maar zeker is in het katholiek sociaal denken het besef doorgedrongen dat de mensen als eigenaren van de aarde slecht voor haar gezorgd hebben. Dat moet gevolgen hebben op de visie op het vrije recht op eigendom. De staat kan niet aan de kant blijven staan om een natuurlijk recht te verdedigen als wij collectief de plicht verzaken om de vruchtbaarheid van de aarde te behouden en daarmee de bestaanszekerheden voor onze kinderen en kleinkinderen te niet doen.

De opvatting van Augustinus over het onnatuurlijk karakter van (grond)eigendom wordt weerspiegeld bij Paus Franciscus die een verabsolutering van privé-eigendom af wijst.¹⁴⁹² Deze leidt in zijn woorden tot een despotisch antropocentrisme.¹⁴⁹³ Het egoïstisch omgaan met Gods schepping wordt een nieuwe zondeval. De mens gaat zichzelf verdrijven uit het aards paradijs.

Om dit onheil te keren is een nieuwe visie op de relatie tussen het bezit van de aarde en het subsidiariteitsbegrip nodig. De lokale autonomie van de mens gaat verloren als wij niet op alle niveaus verantwoordelijkheid gaan nemen. De nieuwe visie op het eigendom van de aarde is verwoord in *Laudato Si'* en *Fratelli Tutti*.¹⁴⁹⁴ Wij moeten opnieuw een scherp onderscheid maken tussen wat het echte natuurrecht is en wat daarvan een afgeleide is. In het actuele katholiek sociaal denken is het recht op privé-eigendom slechts een secundair natuurrecht, dat ondergeschikt is aan het oorspronkelijke recht dat de aarde geschonken is aan de hele mensheid. Alle leden van de mensengemeenschap hebben het recht om gevoed te worden door de vruchten van de aarde. Juist ook de toekomstige leden. Het gemeenschappelijk nut bij het gebruik van aardse goederen, nu en in de toekomst, krijgt voorrang

¹⁴⁹² *Laudato Si'*, nr. 67: "Jede Gemeinschaft darf von der Erde das nehmen, was sie zu ihrem Überleben braucht, hat aber auch die Pflicht, sie zu schützen und das Fortbestehen ihrer Fruchtbarkeit für die kommenden Generationen zu gewährleisten."

¹⁴⁹³ *Ibidem*, nr. 68.

¹⁴⁹⁴ *Fratelli Tutti*, nr. 120. Paus Franciscus geeft aan dat hij schatplichtig is aan met name Paus Johannes Paulus II, met verwijzing naar *Centesimus Annus*, nr.31 en *Laborem Exercens*, nr. 19.

boven het recht op privé-eigendom.¹⁴⁹⁵ Het eigendomsrecht wordt positief geïnterpreteerd voor de context van de huidige tijd. Dit is relevant voor de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel in de globale ordening van de politieke economie.¹⁴⁹⁶

4 • SOCIALE GERECHTIGHEID EN SOCIALE VREDE ALS BASIS VOOR HET GEMENEBEST

De mens is van nature een sociaal wezen. Hij is aangewezen op zijn medemens en de gemeenschap. De afhankelijkheid van de ene mens ten opzichte van de andere is wederkerig. Door het gebod van de naastenliefde is er een zorgplicht over een weer. In de natuurlijke menselijke orde zorgen mensen voor elkaar. Het is een orde van de liefde, vrede en gerechtigheid. Daar tegenover staat een Babylonische orde die gekenmerkt wordt door zelfliefde, machtswellust en genotzucht. In de mensenwereld is dit kwaad als een realiteit aanwezig. Het kwaad is niet ontstaan als onderdeel van de scheppingsorde, maar door de zondeval. Dit kwaad kwam voort uit de hoogmoed van de mens door een verkeerd gebruik van de vrije wil.¹⁴⁹⁷ De mens heeft zijn vrije wil gebruikt om tegen God in opstand te komen. De neiging tot het kwade is niet een weeffout in de schepping, maar een gevolg van de vrije wil. De mens kreeg de vrije wil als bevoordeeld wezen, als evenbeeld van God zelf. De veronderstelling dat de onzichtbare hand van God¹⁴⁹⁸ gebaseerd is op een vorm van kwaad, de zelfzucht en begeerte, staat

¹⁴⁹⁵ *Fratelli Tutti*, nr. 120.

¹⁴⁹⁶ *Ibidem*, nr. 143. Paus Franciscus zegt: “Das Wohl der Welt erfordert ebenfalls, dass jeder sein eigenes Land schützt und liebt. Andernfalls werden die Probleme der einzelnen Länder Auswirkungen auf den gesamten Planeten haben. Dies beruht auf der positiven Bedeutung des Rechts auf Eigentum....”

¹⁴⁹⁷ Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 48-49, met verwijzing naar *De libero arbitrio* 3, 1; 2, 47; *enPs.* 101, 1, 11.

Cf. Bouton-Touboulis, *L'ordre caché*, 263-4.

¹⁴⁹⁸ Cf. Smith, *Theorie over menselijke gevoelens*. Vertaling en annotaties W. Visser, 298-9.

diametraal op het gedachtegoed van de kerkvader Augustinus¹⁴⁹⁹ en van het katholiek sociaal denken.¹⁵⁰⁰

De bron van welvaart in het katholiek sociaal denken ligt in het diepe verlangen van de mens om met anderen in vrede en gerechtigheid samen te leven. De sociale vrede en gerechtigheid zijn de pijlers onder de politieke economie.¹⁵⁰¹ Voor de ontwikkeling van de welvaart is een omgeving nodig die enerzijds zorgt voor stabiliteit en een zekere voorspelbaarheid van de toekomst. Aan de andere kant moet er ruimte zijn voor dynamiek waardoor de welvaart zich verder zal ontwikkelen. De drijfveer achter deze dynamiek is niet de zelfzuchtige ijver, maar het verlangen naar bestaanszekerheid en de voldoening om bij te dragen aan de *commonwealth*. Die inzet is niet gebaseerd op een eenzijdige, belangeloze opoffering voor een abstract concept van een gemeenschap. Zij komt voort uit de liefdevolle zorg voor de naasten, te beginnen in de primaire leefverbanden. Vanuit de zuster- en broederschap is deze inzet wederkerig. Het subsidiariteitsprincipe moet waarborgen dat de bereidheid om bij te dragen aan de *commonwealth* gewaarborgd kan worden in grotere maatschappelijke, politieke en economische eenheden. Naarmate een gemeenschap groter en complexer wordt is het een steeds grotere uitdaging om de onderlinge vrede en sociale rechtvaardigheid te handhaven.¹⁵⁰² Het verlangen naar een gemeenschappelijk goed leven moet geen illusie worden.¹⁵⁰³ Die complexe gemeenschap kent haar eigen dynamiek. De dynamiek moet niet bestreden wor-

¹⁴⁹⁹ *Caritas in Veritate*, nr. 34. Verwijzing naar Augustinus, *De libero arbitrio* 2 3,8. *Confessiones*, 10 24,35; 12 25,35; 7 18,24; 11 2,4. *De magistro*, 11, 38.

Cf. *De civitate Dei* 14, 27 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 670.

¹⁵⁰⁰ *Quadragesimo Anno*, nr. 134, Pius XI zegt: "... Thus it came to pass that many, much more than ever before, were solely concerned with increasing their wealth by any means whatsoever, and that in seeking their own selfish interests before everything else they had no conscience about committing even the gravest of crimes against others...."

¹⁵⁰¹ *Quadragesimo Anno*, nrs. 58, 110.

¹⁵⁰² Cf. *De civitate Dei* 3, 10 *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 143.

Cf. Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 3-6, 10-15.

Cf. Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 52.

¹⁵⁰³ *Populorum Progressio*, nr. 6.

den; het is de motor van de voorspoed. Zij moet zo geordend zijn dat mensen gemotiveerd zijn om actief te participeren.¹⁵⁰⁴ De bijdrage van eenieder moet voorzien in het levensonderhoud in de primaire leefeenheid, maar ook een onderdeel zijn van de *commonwealth*.¹⁵⁰⁵

De *commonwealth* is de algemene welvaart en welstand voor allen. Zij is zorgt voor stabiele verhoudingen in een vreedzame samenleving. Een gedeelde, gezamenlijke welvaart is een basis voor de vrede. Dat geldt met name voor de internationale verhoudingen. Die verhoudingen moeten als rechtvaardig worden ervaren. Juist op het gebied van de internationale verhoudingen is het noodzakelijk dat machtsposities niet misbruikt worden voor het eigen voordeel.¹⁵⁰⁶

Gerechtigheid is een meervoudig begrip.¹⁵⁰⁷ Er is een nivellerende gerechtigheid in een proces van geven en nemen tussen twee gelijkwaardige subjecten. In de markt komt dit ruilproces tot stand via het prijsmechanisme. In de praktijk is er in een markt zelden sprake van gelijkwaardige verhoudingen. In een gelijkwaardige verhouding speelt vertrouwen een rol. Een economische ordening is geen abstract model, maar een deel van de menselijke werkelijkheid. De mate van gerechtigheid hangt af van hoe de mensen zich tot elkaar willen verhouden. De gerechtigheid komt voort uit de moraliteit waarmee de samenleving gestalte geeft aan de instituties van de politieke economie. Er is geen onzichtbare hand die de mensen leidt tot een zodanige verdeling van schaarse goederen dat een markteconomie vanzelf voldoet aan een distributieve en sociale gerechtigheid.¹⁵⁰⁸ Het is in ieders belang, ook van

¹⁵⁰⁴ *Quadragesimo Anno*, nr. 75: "If all these relations are properly maintained... as it were, a single body and like members of the body mutually aid and complete one another. For then only will the social economy be rightly established and attain its purposes when all and each are supplied with all the goods that the wealth and resources of nature, technical achievement, and the social organization of economic life can furnish."

¹⁵⁰⁵ *Rerum Novarum*, nrs. 11, 36, 47, 51, 53.

¹⁵⁰⁶ *Centesimus Annus*, nr. 52.

¹⁵⁰⁷ *Caritas in Veritate*, nrs. 35, 37.

¹⁵⁰⁸ *Laudato Si'*, nr. 109.

de markt zelf, dat de markt niet gereguleerd wordt door theoretische ficties, maar door sociaal-ethische principes.¹⁵⁰⁹

De toepassing van het subsidiariteitsbeginsel kan bijdragen aan een politieke economie die ruimte laat voor een distributieve en sociale gerechtigheid.¹⁵¹⁰ Maar dan is er meer nodig dan de contractlogica van het economisch handelsverkeer. De markt is in de praktijk complexer dan een neutrale plaats waar gelijkwaardige partners op basis van tegenprestaties afspraken maken. De marktlogica is niet moreel verwerpelijk, maar zij voldoet niet in de samenhangende sociale ordening op basis van gerechtigheid, vrede en de *commonwealth*.

De marktlogica vraagt om een dialectische antithese. Dat is de logica van de onbaatzuchtigheid. Deze vindt zijn synthese in de logica van de politiek, die in staat moet zijn wetten op te stellen die een rechtvaardige herverdeling van middelen mogelijk te maken.¹⁵¹¹ Het subsidiariteitsbeginsel moet onderdeel zijn van deze politieke logica. De essentiële functie van subsidiariteit in de politieke economie is in drie punten samen te vatten: de overheid moet de juiste maat houden in haar bemoeienis; zij moet de identiteit, de verscheidenheid en de vitaliteit van de maatschappelijke geledingen respecteren en stimuleren als basis van de *commonwealth*; de overheid moet interveniëren als door externe effecten de stabiliteit van de *commonwealth* wordt aangetast.

Subsidiariteit is een noodzakelijk element in een politieke logica die uitgaat van een samenleving die meer is dan de optelsom van individuele belangen. Een logica die zuster- en broederschap niet ziet als romantisch verschijnsel waarvoor geen plaats is in een ambitieuze wereld en de prestatie van de vrije markt.¹⁵¹² Het katholiek sociale denken kijkt naar de economie als een sociale markteconomie. Het

¹⁵⁰⁹ *Caritas in Veritate*, nr. 36.

Cf. Pigou, *The Economics of Welfare*, p. vii

Cf. Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 10, 52, 70, 91, 168.

Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 239, 242.

¹⁵¹⁰ *Gaudium et Spes*, nr. 86^c.

¹⁵¹¹ *Caritas in Veritate*, nr. 37.

¹⁵¹² *Fratelli Tutti*, nrs. 105, 109, 116, 127.

is een economie met een gezamenlijke verantwoordelijkheid voor de *commonwealth*.

5 • SUBSIDIARITEIT EN DE ORDENING VAN DE SOCIALE MARKT-ECONOMIE ¹⁵¹³

In de sociale encyclieken komt het begrip ‘sociale markteconomie’ niet voor. Dat is opvallend omdat enkele grondleggers van de sociale markteconomie nauw verwant waren met het katholiek sociaal denken.¹⁵¹⁴ De pauselijke schrijvers zijn altijd behoedzaam geweest om niet geassocieerd te worden met een specifieke theorie of stroming in de politieke economie.¹⁵¹⁵ In de historische reeks van sociale encyclieken is een verschuiving te zien van het perspectief. In de eerste encyclieken ligt de nadruk op de symmetrie tussen arbeid en kapitaal. Rond de laatste eeuwwisseling komt daar een ander perspectief bij: de symmetrie tussen de mens en de schepping. De heelheid van de wereld wordt bepaald door de dubbele symmetrie, die van de sociale en van de ecologische ordening.

Paus Leo XIII was stellig in zijn afwijzing van de door de staat geleide politieke economie.¹⁵¹⁶ Hij was ook duidelijk in de afwijzing van een politieke economie die ontspoorde door de harteloosheid van de werkgevers en het winstbejag en de hebzucht in een ongecontroleerde mededinging.¹⁵¹⁷ Het is opvallend hoe vaak hij het socialisme bij name

¹⁵¹³ Zie ook hoofdstuk 15 over sociale markteconomie.

¹⁵¹⁴ Zie Hoofdstuk 15 over subsidiariteit en de geordende eendracht van de sociale markteconomie.

¹⁵¹⁵ Het begrip ‘sociaal’ is meer dan de aanduiding voor één bepaalde economische ordening. Het is vooral een algemene verwijzing naar een sociale vrede en rechtvaardigheid in de relatieve orde van de menselijke aangelegenheden. Zie ook: *Centesimus Annus*, nr. 42.

¹⁵¹⁶ *Rerum Novarum*, nrs. 4, 5, 14, 15, 17.

¹⁵¹⁷ Ibidem, nr. (3): “To this must be added that the hiring of labor and the conduct of trade are concentrated in the hands of comparatively few; so that a small number of very rich men have been able to lay upon the teeming masses of the laboring poor a yoke little better than that of slavery itself.”

noemt, maar geen enkele keer het liberale kapitalisme als zodanig aanduidt. Hij zocht naar formuleringen die de harmonie in de sociale verhoudingen uitdrukten. Daarmee bedoelde hij een geordende eendracht door een symmetrie van belangen: kapitaal kan niet zonder arbeid; arbeid kan niet zonder kapitaal.¹⁵¹⁸

Pius XI constateert in *Quadragesimo Anno* dat sinds *Rerum Novarum* tussen kapitaal en arbeid geen sprake is van een harmonische toenadering. Aan beide zijden is er een verwijdering in plaats van een naar elkaar toegroeien.¹⁵¹⁹ Het kapitalistische economische regime is in handen van zeer weinigen en leidt tot een economische dictatuur, niet alleen van eigenaren en investeerders, maar ook van de managers die voor hen werken.¹⁵²⁰ In zijn veroordeling van het kapitalisme neemt Pius XI geen blad voor de mond.¹⁵²¹ De meedogenloze overlevingsstrijd van de sterkste heeft ertoe geleid dat het systeem van onbeperkte vrije concurrentie zichzelf vernietigt.¹⁵²² Aan de andere kant ziet Pius XI dat de wereld van de arbeid zich eveneens verder afkeert van het harmoniemodel. De opkomst van het communisme heeft geleid tot een radicalisering van het socialisme. In duidelijke bewoordingen wijst hij op de destructieve krachten van het communisme en welke gevolgen deze hebben.¹⁵²³

¹⁵¹⁸ Ibidem, nr.19.

¹⁵¹⁹ Paus Pius XI gaat voorbij aan de tegenwerkende krachten binnen de kerk zelf die uiterst kritisch waren over *Rerum Novarum* en het beleid van Paus Leo XIII. Zie bijvoorbeeld Ton Crijnen en Ina Herbers, *Een groot emancipator: Mgr.dr. Herman Schaepman, politicus en dichter, 1844-1903*. (Nijmegen: Valkhofpers, 2022), 428-30.

¹⁵²⁰ *Quadragesimo Anno*, nrs. 103-6.

¹⁵²¹ Ibidem, nr. (107): “This concentration of power and might, the characteristic mark, as it were, of contemporary economic life, is the fruit that the unlimited freedom of struggle among competitors has of its own nature produced, and which lets only the strongest survive; and this is often the same as saying, those who fight the most violently, those who give least heed to their conscience.”

¹⁵²² Ibidem, nr. 109.

¹⁵²³ Ibidem, nr. 112: “Communism teaches and seeks two objectives: Unrelenting class warfare and absolute extermination of private ownership. Not secretly or by hidden methods does it do this, but publicly, openly, and by employing every and all means, even the most violent.”

In de jaren dertig van de twintigste eeuw is er weinig uitzicht op een geordende eendracht in de politieke economie. Een sociale markteconomie lag nog ver achter de horizon. Interessant is in dit verband dat er een dunne draad zichtbaar is tussen het katholiek sociaal denken en het gematigd socialisme van de sociaaldemocratie. Pius XI ziet verwantschap tussen de strevingen van christelijke sociale hervormers en de gematigde socialisten. Het is evenwel niet de bedoeling dat christelijke sociale voorlieden zich bekennen tot het socialisme.¹⁵²⁴

De symmetrie die Leo XIII en Pius XI voor ogen stond kon niet bereikt worden door een brug te slaan tussen twee diametraal tegenover elkaar staande systemen, die met elkaar gemeen hadden dat zij elk op hun wijze meedogenloos en inhumain waren.

De weg naar een humaan kapitalisme werd door Pius XI gevonden door het subsidiariteitsbeginsel. De grondgedachte is om gebruik te maken van de natuurlijke potenties in de samenleving. De samenleving moet niet geordend worden door machtsblokken tegenover elkaar te zetten. Subsidiariteit betekent dat verscheidenheid niet de bron van conflicten mag zijn, maar een voorwaarde is voor harmonie. In de sociale ordening heeft de staat een belangrijke rol. Niet om belangen en verantwoordelijkheden over te nemen, maar om de verschillende actoren in de politieke economie een overzichtelijk speelveld te bieden, met faire en transparante spelregels.¹⁵²⁵ De encycliek *Quadragesimo Anno* benoemt met het subsidiariteitsbeginsel een belangrijke *stepping stone* op weg naar de sociale markteconomie. Het begrip 'sociale markteconomie' is geen geijkte term in de katholiek sociale leer. Het wordt ook later niet gebruikt in de volgende jubileumencycliek *Centesimus Annus*. Uit de argumentatie van Johannes Paulus II blijkt dat er spanning is tussen het adjectief sociaal en het substantief markt. De benaming markteconomie of vrije economie is voldoende. De term vrijemarkteconomie of kapitalistische economie is aanvaardbaar, mits de vrijheid van het economische handelen in begrens door de rechtsorde. Een vrije kapitalistische markteconomie die niet onderworpen is aan de wetten

¹⁵²⁴ Ibidem, nrs. 113-5.

¹⁵²⁵ Ibidem, nrs. 79-84.

van de rechtsstaat wordt in het katholiek sociaal denken afgewezen.¹⁵²⁶ Het sociale karakter van de markteconomie is niet vanzelfsprekend, ook niet in de rechtsstaat. De markt is niet in staat om te voorzien in bepaalde gemeenschappelijke en kwalitatieve behoeften van de samenleving. Voor de gezamenlijke welvaart zijn ook mechanismen nodig buiten de marktwerking om. Met name als er een bijzondere solidariteit van de gemeenschap wordt gevraagd.¹⁵²⁷ Voor een breed welvaartsbegrip is meer nodig dan de marktwerking.¹⁵²⁸ Die brede welvaart kan niet zonder tussenkomst van de staat. Zij komt niet tot stand in een soort vacuüm.¹⁵²⁹ De regisserende rol van de staat vindt plaats in een ingewikkeld institutioneel krachtenveld met verschillende belangen. Juist om het belang van het *common good* te bewaken moet de staat zijn hand niet overspelen, maar ook niet marginaliseren. De staat moet zorgvuldig opereren om de vitaliteit van de samenleving en de economie ruimte te geven, maar ingrijpen als er (externe) effecten optreden die deze vitaliteit aantasten. De functionaliteit van de staat voor de politieke economie wordt bepaald door het subsidiariteitsbeginsel.¹⁵³⁰

Subsidiariteit als internationale uitdaging

De aanvulling van het marktmechanisme met aanvullende instrumenten voor de kwalitatieve behoeften voor de gemeenschap is zeker ook noodzakelijk voor de wereldwijde ordening van de politieke economie.

¹⁵²⁶ Ibidem, nr. 42.

¹⁵²⁷ Ibidem, nrs. 40, 41.

¹⁵²⁸ Zie ook hoofdstuk 12 over de sociale welvaartsfunctie en de invloed van externe effecten op de geordende eendracht in de politieke economie.

¹⁵²⁹ *Centesimus Annus* nr. 48: “Die Wirtschaft, insbesondere die Marktwirtschaft, kann sich nicht in einem institutionellen, rechtlichen und politischen Leerraum abspielen.”

¹⁵³⁰ Ibidem, 48: “Auch auf diesem Gebiet muß das Subsidiaritätsprinzip gelten: Eine übergeordnete Gesellschaft darf nicht in das innere Leben einer untergeordneten Gesellschaft dadurch eingreifen, daß sie diese ihrer Kompetenzen beraubt. Sie soll sie im Notfall unterstützen und ihr dazu helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen.”

Ook hier is de functionaliteit van het subsidiariteitsbeginsel onmisbaar.¹⁵³¹

De relevantie van het subsidiariteitsbeginsel heeft niet alleen betrekking op de ordening van de politieke economie, maar ook op de morele basis daarvan. Die ligt in de heelheid van de menselijke persoon. Een echte sociale markteconomie is dan ook wezenlijk niet geordend op de pariteit tussen arbeid en kapitaal, maar op de sociale natuur van de menselijke persoon. De mens moet het vertrekpunt, het middelpunt en het doel zijn van alle vormen van economische ordening. Dus zeker van een sociale markteconomie. Het is niet de economie waar alles om draait. Het gaat om heel de mens.¹⁵³² Een beschaafde economie gebruikt de mens niet uit winstmotief.¹⁵³³ Die beschaving heeft niet alleen te maken met hoe mensen nu met elkaar omgaan, maar ook met de heelheid van de mensheid en de schepping in de toekomst.

Paus Franciscus is in *Laudato Si'* kritisch over het vermogen van de politiek om een vrijmarkteconomie in goede banen te leiden. Bij de grote vraagstukken van de wereldwijde armoede en de ecologische crisis geven politiek en economie elkaar over en weer de schuld. Er ontbreekt een strategische, gezamenlijke aanpak.¹⁵³⁴ Door de klimaatverandering wordt zichtbaar dat de ordening van de politieke economie niet kan volstaan met een sociale symmetrie tussen kapitaal en arbeid. Door de extreme externe effecten ten gevolge van de klimaatverandering komen de begrippen sociale vrede en gerechtigheid in een ander perspectief te staan.¹⁵³⁵ Meer dan ooit is het nu nodig om een ordening op te zetten die het mogelijk maakt om structurele veranderingen door te voeren in het belang van het wereldwijde gemenebest.¹⁵³⁶ Meer dan ooit zal het subsidiariteitsprincipe zijn waarde kunnen bewijzen.¹⁵³⁷

¹⁵³¹ *Pacem in Terris*, nrs. 68, 74.

¹⁵³² *Caritas in Veritate*, nr. 25.

¹⁵³³ *Ibidem*, nrs. 38, 45.

¹⁵³⁴ *Laudato Si'*, nrs. 197-8.

¹⁵³⁵ *Ibidem*, nr. 25.

¹⁵³⁶ *Ibidem*, nr. 174.

¹⁵³⁷ *Ibidem*, nr. 196: "Was geschieht mit der Politik? Wir erinnern an das Prinzip der Subsidiarität, das auf allen Ebenen Freiheit für die Entwicklung der vorhandenen

Er is een dubbele symmetrie nodig. Niet alleen in de sociale verhoudingen binnen de mensheid, maar ook tussen de mensheid en de schepping. De ordening en besturing van de politieke economie is complexer dan ooit. Dat betekent dat ook de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel gezien moet worden vanuit de nieuwe uitdagingen. De problemen zijn groot, maar de wetenschap en technologieën bieden nieuwe kansen. Het subsidiariteitsbeginsel zal vooral gericht moeten zijn op het reguleren van externe effecten. Het ondersteunt het internaliseren en voorkomen van negatieve externe effecten en geeft ruimte voor de voordelen van nieuwe inzichten en hulpbronnen ten goede van de globale *commonwealth*.

Er ligt een uitdaging in het katholieke sociaal denken is om het subsidiariteitsprincipe in een multidisciplinaire dialoog functioneel verder te ontwikkelen.¹⁵³⁸ De mens mag niet een anonieme toeschouwer blijven op een wereldtoneel waar multinationals de politieke krachten tegen elkaar uitspelen ten koste van het algemeen belang.¹⁵³⁹

6 • DE BESCHERMING VAN HET ALGEMEEN BELANG BIJ HET OPTREDEN VAN EXTERNE EFFECTEN

In hoofdstuk 12 werd de relatie beschreven tussen het subsidiariteitsbeginsel en het optreden van externe effecten. Het begrip ‘externe effecten’ uit de brede welvaartstheorie komt in de encyclieken niet voor. Dat wil niet zeggen dat het binnen het katholiek sociaal denken geen rol speelt. De vrijheid van handelen van individuele huishoudingen is in principe onbeperkt, zolang deze consistent is met het *common good* en de belangen van anderen. De staat moet de gemeenschap en haar leden beschermen tegen activiteiten die niet in lijn zijn met het *common good*. Het bewaken van die consistentie is een essentiële taak

Fähigkeiten gewährt, zugleich aber von dem, der mehr Macht besitzt, mehr Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl fordert.” Ibidem, nr. (157)

¹⁵³⁸ Ibidem, nrs. 135, 197. *Fratelli Tutti*, nrs. 177, 204.

¹⁵³⁹ *Fratelli Tutti*, nr. 12: “Auf diese Weise wird die Politik gegenüber den multinationalen wirtschaftlichen Mächten, die das Teile und herrsche anwenden, immer zerbrechlicher”.

van de overheid.¹⁵⁴⁰ Het beschermen van het algemeen belang, maar ook de rechten van individuele personen tegen schadelijke activiteiten van anderen is een morele verantwoordelijkheid. Zonder deze bescherming komt de goede orde en de vrede in het geding.¹⁵⁴¹ Een bijzondere vorm van externe effecten komt voort uit het onrechtvaardig gebruik van macht, zoals bij uitbuiting van anderen uit winstbejag.¹⁵⁴² De interventies van de staat bij het beschermen van het *common good* komen iedereen ten goede, inclusief de persoon of instantie die door de overheid gecorrigeerd wordt en zich aangetast kan voelen in zijn specifieke eigen belang.¹⁵⁴³ De sociale vrede is een basaal onderdeel van het *common good*. Het katholiek sociaal denken is op dit punt schatplichtig aan Augustinus.¹⁵⁴⁴ Het interveniëren van de staat bij het optreden van schadelijke externe effecten draagt bij aan de *stabilitas*. Deze heeft niet alleen een positief effect op de aardse vrede, maar ondersteunt ook de bereidheid van mensen om zich te richten op de volmaakte, hemelse vrede.¹⁵⁴⁵ De sociale vrede is geen vorm van een niet-aanvalsverdrag tussen mensen, maar een oproep tot het nemen van verantwoordelijkheid voor de eendracht in de samenleving. De geordende eendracht van de vrede wordt verstoord als gedragingen van personen of organisaties schade berokkenen aan anderen of het algemeen belang.

Zonder interventies van de staat zouden negatieve externe effecten de stabiliteit van de politieke economie ondermijnen. Het benaderen van externe effecten vanuit een vredesordening is een waardevolle, morele aanvulling op de brede welvaartstheorie. Dat geldt ook voor positieve externe effecten. Het waarborgen van het *common good* heeft niet alleen betrekking op de bestaande situatie, maar ook op het benut-

¹⁵⁴⁰ *Rerum Novarum*, nr. 35: "... the safety of the commonwealth is not only the first law, but it is a government's whole reason of existence..."

¹⁵⁴¹ *Ibidem*, nr. 36: "Now, it is to the interest of the community, as well as of the individual, that peace and good order should be maintained".

¹⁵⁴² *Ibidem*, nr. 42.

¹⁵⁴³ *Quadragesimo Anno*, nr. 49.

¹⁵⁴⁴ *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 31. Verwijzing naar *De civitate Dei* 19, 17.

¹⁵⁴⁵ Cf. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 325.

ten van potentiële mogelijkheden tot vermeerdering van het *common good*.¹⁵⁴⁶ De vredesorde is de basis om het onrecht te bestrijden, maar vooral om het mogelijk maken van de verdere ontwikkeling van de mensheid. Door in vrede met elkaar te leven nemen het onderlinge begrip toe, kennisdeling en het vermogen om samen te werken.¹⁵⁴⁷ De samenleving die een dergelijke dynamische ontwikkeling mogelijk maakt zal een subsidiaire opbouw hebben.¹⁵⁴⁸ Het gaat niet alleen over de relatie tussen de staat en de samenleving, maar ook over de rol van maatschappelijke verbanden op verschillende niveaus. Tussen die niveaus moet een betrokkenheid zijn om te voorkomen dat delen van de samenleving afwentelgedrag gaan vertonen. Er is invoelingsvermogen nodig met betrekking tot de mogelijke gevolgen van het eigen gedrag op de positie van anderen. Dit vraagt een morele instelling van zuster- en broederschap, van bewust rekening willen houden met elkaar.¹⁵⁴⁹

De teloorgang van de aarde als extreme bedreiging voor de geordende eendracht

Het beschermen van het *common good* is een actueel vraagstuk en komt met name aan de orde in de encycliek *Laudato Si'*. Het klimaat is bij uitstek een goed dat aan alle mensen gezamenlijk toebehoort.¹⁵⁵⁰ De aarde zelf staat als gemeenschappelijk bezit op het spel. De hele mensheid moet daarom in actie komen. Het gaat om het bestrijden van de negatieve externe effecten door gemeenschappelijke inspanningen die leiden tot betere samenwerking en de ontwikkeling van nieuwe mogelijkheden voor het behoud van de aarde. Het is een extreme onge-

¹⁵⁴⁶ *Pacem in Terris*, nr. 54; *Fratelli Tutti*, nr. 228.

¹⁵⁴⁷ *Centesimus Annus*, nr. 52.

¹⁵⁴⁸ *Pacem in Terris*, nr. 40: "Die Sorge des Staates für die Wirtschaft, soweit und so tief sie auch in das Gemeinschaftsleben eingreift, muß dergestalt sein, daß sie den Raum der Privatinitiative der einzelnen Bürger nicht nur nicht einschränkt, sondern vielmehr ausweitet..."

¹⁵⁴⁹ *Centesimus Annus*, nr. 51.

¹⁵⁵⁰ *Laudato Si'*, nrs. 23, 95.

rechtigheid als sommigen zich voordelen verschaffen ten koste van de toekomst van ons allen.¹⁵⁵¹ Er zal op alle niveaus gehandeld moeten worden in een complex geheel dat de sociale, politieke en economische orde omvat.¹⁵⁵² De wisselwerking tussen optredende negatieve effecten leidt tot een kettingreactie, waardoor de mensheid in een vicieuze cirkel terecht komt. Door de problemen niet gezamenlijk aan te pakken raken deze verstrikt en worden onoplosbaar.¹⁵⁵³ De externe effecten zijn zo extreem dat deze niet zijn af te doen als een vorm van *collateral damage*, die nu eenmaal een onvermijdelijk gevolg is van onze welvaartseconomie.¹⁵⁵⁴ Deze treffen wereldwijd vooral de meest kwetsbare mensen. Veel effecten zijn nog niet in volle omvang zichtbaar en zullen onze kindskinderen treffen. De problemen moeten gezamenlijk worden aangepakt, met een zware verantwoordelijkheid van hen die de schade veroorzaken.¹⁵⁵⁵ Het is ethisch ontoelaatbaar als de winstmaximalisatie bij een beperkt aantal grote ondernemingen leidt tot desastreuze effecten die worden afgewenteld op de gemeenschap.¹⁵⁵⁶ De verantwoordelijke bedrijven moeten op basis van het subsidiariteitsbeginsel tot actie komen; de staat moet doortastend optreden om de eenzijdige logica van ondernemingen te doorbreken.¹⁵⁵⁷ Het bedrijfsleven en de politiek moeten niet elkaar de schuld geven van de uitwassen in de politieke economie, maar elkaar steunen vanuit het primaat van het algemeen belang.

¹⁵⁵¹ Ibidem, nr. 36.

¹⁵⁵² Ibidem, nrs. 25, 164.

¹⁵⁵³ Ibidem, nr. 34.

¹⁵⁵⁴ Ibidem, nr. 49.

¹⁵⁵⁵ Ibidem, nrs. 170, 175.

¹⁵⁵⁶ Ibidem, nr. 195: "Als ethisch könnte nur ein Verhalten betrachtet werden, in dem die wirtschaftlichen und sozialen Kosten für die Benutzung der allgemeinen Umweltressourcen offen dargelegt sowie von den Nutznießern voll getragen werden und nicht von anderen Völkern oder zukünftigen Generationen."

¹⁵⁵⁷ Ibidem, nrs. 196-8; Fratelli *Tutti*, nr. 153.

7 • SUBSIDIARITEIT EN RECHTVAARDIGHEID: VERSCHIL DURVEN MAKEN ¹⁵⁵⁸

Rechtvaardigheid houdt in dat ieder deel uit een geheel datgene krijgt dat het toekomt. Rechtvaardigheid betekent niet dat ieder een gelijk deel krijgt. Er zijn verschillen tussen mensen. Door de verscheidenheid binnen de mensengemeenschap ontstaat letterlijk en figuurlijk de rijkdom van de samenleving. Mensen vullen elkaar aan en hebben elkaar nodig. Die onderlinge complementariteit moet plaats vinden in een relatie van wederkerigheid.¹⁵⁵⁹ Uit zorgzaamheid voor elkaar.¹⁵⁶⁰ Mensen staan als zusters en broeders naast elkaar. Er is een horizontale subject/subject relatie. Deze relatie blijft haar natuurlijk karakter behouden, ook in een verticale gezagsverhouding. Die natuurlijke relatie wordt tenietgedaan als de ene mens de andere als object gaat gebruiken. Het onrecht ontstaat als door een machtsverhouding een mens niet krijgt wat hem van nature toekomt. Het onrecht komt dus niet door de verscheidenheid, maar door een verkeerd gebruik van macht. Als natuurlijke verschillen gebruikt worden als voorwendsel van de ene mens om over de andere mens macht uit te kunnen oefenen, is dat discriminatie en dus een groot onrecht. Omgekeerd is het een miskenning van de menselijke waardigheid als om politieke redenen natuurlijke verschillen niet getolereerd worden vanuit een dogmatisch egalitarisme. Het egalitair denken is strijdig met het subsidiariteitsbeginsel. Het tast de verscheidenheid aan die zorgt voor de dynamiek van de geor-

¹⁵⁵⁸ Zie ook hoofdstuk 8 over de relatie tussen gerechtigheid en vrede; hoofdstuk 14 over het omgaan met verschillen in een heterogene samenleving.

¹⁵⁵⁹ *Laudato Si'*, nr. 86: "Verschiedenheiten und Ungleichheiten besagen, dass kein Geschöpf sich selbst genügt, dass die Geschöpfe nur in Abhängigkeit voneinander existieren, um sich im Dienst aneinander gegenseitig zu ergänzen."

In deze context verwijst Paus Franciscus naar Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 47, art 1-3.

¹⁵⁶⁰ Opmerkelijk is dat in *Laudato Si'*, maar ook in andere encyclieken rond het thema eenheid in verscheidenheid geen expliciete verwijzing wordt gemaakt naar de kerkvader Augustinus. Daar zijn wel voldoende aanknopingspunten voor zijn te vinden in *De civitate Dei*, 10, 6; 15, 16; 16, 2; 17, 14; 19, 17; 21, 8; 22, 24.

dende eendracht.¹⁵⁶¹ Voor het functioneren van de samenleving is verscheidenheid nodig. Het subsidiariteitsbeginsel houdt in dat de verscheidenheid moet worden gekoesterd. Dat vraagt niet alleen een verbondenheid in de veelvormigheid van de bestaande samenleving, maar ook om het openstaan voor nieuwe elementen, die zorgen voor dynamiek en beweging. De politiek economische ordening moet toekomstbestendig zijn en ontvankelijk voor nieuwe bijdragen.¹⁵⁶² Niet te ontkennen is dat het opnemen van nieuwe deelnemers binnen de ordening tot onrust kan leiden. Men kan proberen zich af te sluiten van invloeden van buiten door onder een glazen stolp te leven. Dit levert niet alleen een gebrek aan dynamiek op, maar uiteindelijk aan een tekort aan zuurstof.¹⁵⁶³ Het subsidiariteitsbeginsel zorgt dat de samenleving door de longen van haar verscheidenheid kan blijven ademen. Zonder deze zuurstof verstikt de natuurlijke solidariteit en de rechtvaardigheid van een menswaardige samenleving.

8 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

Om als samenleving in vrijheid te kunnen blijven ademen is meer nodig dan subsidiariteit. Het volgende hoofdstuk gaat over de relatie tussen subsidiariteit, democratie en de vrije ruimte voor de civiele samenleving. In een menswaardige samenleving gaan vrijheid, solidariteit en gerechtigheid hand in hand. De taak van de overheid is te zorgen dat de menselijke grondrechten worden gewaarborgd. Door het optreden van externe effecten kan de politieke economie zodanig verstoord worden dat de overheid hier ordenend moet optreden. Dat is ook in het belang van toekomstige generaties. Zeker met het oog op de toekomst is er een dubbele symmetrie nodig. In de sociale relatie tussen

¹⁵⁶¹ *Rerum Novarum*, nr. 17: “Social and public life can only be maintained by means of various kinds of capacity for business and the playing of many parts; and each man, as a rule, chooses the part which suits his own peculiar domestic condition.”

¹⁵⁶² *Fratelli Tutti*, nr. 160: “Ein lebendiges, dynamisches Volk mit Zukunft ist jenes, das beständig offen für neue Synthesen bleibt, indem es in sich das aufnimmt, was verschieden ist.”

¹⁵⁶³ *Fratelli Tutti*, nrs. 191, 203.

de mensen én in de relatie tussen de mensheid en de schepping. Er is een wisselwerking tussen solidariteit en gerechtigheid. Als de dubbele symmetrie ontregeld wordt zal de daaruit voortkomende ongerechtigheid de sociale vrede aantasten. Een sociale markteconomie kan niet harmonisch geordend blijven als er geen rekening wordt gehouden met de op wereldschaal optredende (extreme) negatieve effecten. De gevolgen voor de geordende eendracht doen zich gevoelen op alle niveaus. Uiteindelijk, of juist te beginnen, in de haarvaten van de samenleving. Om die reden zullen de grote geopolitieke en ecologische vraagstukken mede dienen te worden benaderd vanuit het subsidiariteitsbeginsel. Politiek-economische vraagstukken kunnen niet alleen door de overheden opgelost worden. De burgers in de civiele samenleving zijn mede-eigenaar. Dan moeten zij ook in die positie hun verantwoordelijkheid nemen. De veel gebruikte term 'draagvlak' klinkt oppervlakkig. Het verantwoordelijkheidsbesef moet in de persoon van elke burger en in de gemeenschap zijn verankerd. Zonder deze verankering kan het subsidiariteitsbeginsel niet functioneel zijn.

Subsidiariteit en de Verwevenheid van Democratie en Civil Society

DE *civil society* is gebaseerd op een natuurlijk sociaal weefsel waarop mensen zich vrij kunnen organiseren, zonder inmening van de politiek of de markt. Zij is de menselijke samenleving die voortvloeit uit de natuurlijke aard van de mens. De verhoudingen tussen mensen worden bepaald door de vrede, die in de mens zelf is en in de gemeenschap. De vrede van de mens en de sociale vrede zijn aan elkaar gerelateerd door het dubbel liefdesgebod.¹⁵⁶⁴

Omdat de vrede tussen de mensen zo essentieel is voor het functioneren van de *civil society* in het katholiek sociaal denken begint dit hoofdstuk met een verwijzing naar de vrede tafel van Augustinus.¹⁵⁶⁵

I • DE CIVIL SOCIETY EN DE SUBSIDIAIRE LOGICA VAN DE VREDE TAFEL

De mens wordt door de wetten van de natuur gemotiveerd om een gemeenschap met anderen aan te gaan en in vrede met hen te leven, voor zover dat van hem afhangt.¹⁵⁶⁶ Die laatste toevoeging is van betekenis om de trapsgewijze opbouw van de menselijke gemeenschap te begrijpen. In de opbouw van de vrede tafel van Augustinus heeft de menselijke gemeenschap drie treden: het huis of familie, de stad of

¹⁵⁶⁴ Cf. Budzik, *Doctor Pacis*, 69.

¹⁵⁶⁵ Over de relatie tussen de vrede tafel en de *civil society*: zie ook de hoofdstukken 3, 8, 10 en 19.

¹⁵⁶⁶ *De civitate Dei* 19, 14. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 965. Ibidem, 19, 12; p. 959.

staat en de wereld. Hoe verder men afstaat van het huis, des te moeilijker loopt de communicatie. Als mensen niet meer in elkaars fysiek gezelschap verkeren wordt het moeilijker om te kunnen volstaan met de gouden regel als basis voor de sociale ordening.¹⁵⁶⁷ Door schaalomvang, taal en culturele hindernissen is er een mechanisme nodig dat de sociale natuur van de mens ondersteunt om ook in grote, complexere gemeenschappen de geordende eendracht van de menselijke vrede op te bouwen en te bewaren. Dat mechanisme is in feite het subsidiariteitsbeginsel. Als de samenleving onvoldoende geordend kan worden door de gulden regel is er een vorm van sturing en coördinatie nodig. De subsidiaire logica van de vrede tafel is verweven met het katholiek sociaal denken. In alle encyclieken komt het spanningsveld aan de orde tussen de *civil society* en de politiek. De politiek en het gezag van de overheid moeten dienstbaar zijn aan de *civil society*. De politiek staat ten dienste van de samenleving waar zij uit voort komt. Het primaat ligt bij de *civil society*. Van de *civil society* moet geen geromantiseerd ideaalbeeld worden gemaakt. Zij heeft ook kenmerken van een arena, waarin conflicterende belangen tegen elkaar botsen en waar de sterken de zwakkeren in verdrukking kunnen brengen.¹⁵⁶⁸ De uitdaging voor het katholiek sociaal denken is met realiteitszin te kijken naar het krachtenveld tussen samenleving, politiek en economie en dit kritisch te analyseren en consequent te toetsen aan de natuurlijke verwevenheid van de mens met zijn gemeenschap. De *civil society* staat of valt met een mensbeeld dat gebaseerd is op een persoonlijk en sociaal verlangen naar de geordende eendracht. Het katholiek sociaal denken heeft hierover een gedachtegoed ontwikkeld dat betekenisvol is voor het begrijpen van de relatie van de menselijke persoon met zijn sociale omgeving. Dit begrip is essentieel voor de functionaliteit van het subsidiariteitsbeginsel. Dat wil ik nader duiden in de volgende paragraaf.

¹⁵⁶⁷ Ibidem, 19, 7; p. 951.

¹⁵⁶⁸ Cf. *Compendium of the Doctrine of the Church*, nr. 418.

2 • SUBSIDIARITEIT EN HET SUBJECTIEVE KARAKTER VAN PERSOON EN GEMEENSCHAP

Elk mens is uniek. Hij is een wezen geschapen naar het evenbeeld van zijn Schepper. Alle mensen hebben dit gemeen. Elk mens heeft zijn eigen subjectiviteit. Elk mens is in zijn wezen betrokken op andere mensen. Het sociale karakter van de mens komt tot uitdrukking in een subject-subjectrelatie. Vanaf zijn geboorte is de mens een subject van zorg. De samenleving om hem heen is een gemeenschap met een subjectief weefsel. De kern van het subsidiariteitsbeginsel is dat de subjectiviteit van de persoon en de subjectiviteit van de gemeenschap congruent zijn met elkaar.¹⁵⁶⁹ Dit is een van de belangrijkste conclusies van mijn onderzoek! Als de gemeenschap de individuele persoon als een object gaat behandelen verdwijnt het subjectieve karakter van de gemeenschap. Omgekeerd geldt hetzelfde. Als een individueel persoon de gemeenschap om hem heen niet ervaart als iets waar hij op een natuurlijke wijze deel van uitmaakt, gaat hij anderen als object zien. Het subjectieve karakter van de gemeenschap wordt dan ontkend. Er treedt vervreemding op.¹⁵⁷⁰ De bedoeling van het subsidiariteitsbeginsel is om buiten de kleine gemeenschap, waar men ter wereld komt en opgroeit, ook in grotere gemeenschappen de natuurlijke sociale verbondenheid blijft ervaren. De grotere sociale gemeenschappen moeten een bepaalde mate van subjectiviteit behouden.¹⁵⁷¹ Die verdwijnt als mensen worden versmolten in een anoniem geheel. Om te voorkomen dat mensen een nummer worden en dat de samenleving de optelsom is van losse individuen is in het katholiek sociaal denken het begrip *com-*

¹⁵⁶⁹ *Caritas in Veritate*, nr. 57: “Die Subsidiarität achtet die Würde der Person, in der sie ein Subjekt sieht, das immer imstande ist, anderen etwas zu geben. Indem sie in der Gegenseitigkeit die innerste Verfassung des Menschen anerkennt, ist die Subsidiarität das wirksamste Gegenmittel zu jeder Form eines bevormundenden Sozialsystems”.

¹⁵⁷⁰ *Centesimus Annus*, nr. 13; *Fratelli Tutti*, nr. 53.

Cf. Adviesraad internationale vraagstukken, *De wil van het volk? Erosie van de democratische rechtsstaat in Europa*. No. 104. Den Haag: juni 2017. Pp. 5-8, 15, 34, 62.

¹⁵⁷¹ *Caritas in Veritate*, nrs. 2, 18; *Fratelli Tutti*, nr. 181.

mon good centraal gesteld.¹⁵⁷² Op elk niveau is er een basaal wij-gevoel nodig.¹⁵⁷³ Het saamhorigheidsgevoel kan alleen ontstaan in de open ontmoeting tussen mensen. Juist door de ontmoeting ervaren mensen de rijkdom van de ander. Zowel de subjectiviteit op het niveau van de persoon als van de samenleving is gebaat met een sociale cultuur van elkaar ontmoeten. De wisselwerking die uitgaat van de ontmoeting met de ander is de bron van een nieuwe stijl van leven. Een levensstijl die mensen kunnen delen als een eenheid vol rijke nuances.¹⁵⁷⁴ Deze verhouding, tussen respect voor de subjectiviteit van de persoon en het respect van de persoon voor de subjectiviteit van de gemeenschap, is relevant voor het integratievraagstuk. Er moet respect zijn voor de subjectiviteit van de nieuwkomer, maar omgekeerd moet de nieuwkomer respect hebben voor de subjectiviteit van de samenleving waarvan men deel uit maakt.

3 • DE CIVIL SOCIETY ALS PUBLIEK NETWERK IN HET DENKEN VAN THOMAS VAN AQUINO

Eerder kwamen in hoofdstuk 14 de begrippen *society of societies*, en *social union of social unions* aan de orde.¹⁵⁷⁵ Deze vertonen overeenkomsten en verschillen met het concept van de *civil society* in het katholiek sociaal denken. In het liberalisme is een maatschappelijk middenveld vooral een buffer om de burger te beschermen tegen een te grote invloed van de staat. In het katholiek sociaal denken is het maatschappelijk middenveld niet bedoeld als een schild tegen de staat, maar een verschijningsvorm van de natuurlijke sociale gemeenschap. De subjectiviteit van het individu als persoon komt op een natuurlijke manier overeen met de subjectiviteit van de samenleving. Het publiek domein is niet voorbehouden aan de staat. Het is op de eerste plaats de samenleving

¹⁵⁷² *Rerum Novarum*, nr. 51.

¹⁵⁷³ *Fratelli Tutti*, nr. 43. Paus Franciscus is kritisch op de huidige digitale verbindingsmogelijkheden die mensen verleiden om netwerken van haat te doen ontstaan, waarin elk wij-gevoel in zijn tegendeel omslaat.

¹⁵⁷⁴ *Ibidem*, nrs. 215-7.

¹⁵⁷⁵ Rawls, *Political Liberalism*, 320.

zelf. De publieke *civil society* is meer dan de som van alle particuliere organisaties. Het is het geheel van onderlinge betrekkingen, een interdependente ordening van relaties.¹⁵⁷⁶

Het subsidiariteitsbeginsel en de interpretatie van de *civil society* als een publiek netwerk van sociale verbindingen hangen nauw met elkaar samen. De grondlegger van beide begrippen is Thomas van Aquino, die hiermee een fundament heeft gelegd voor het katholiek sociaal denken.¹⁵⁷⁷

In het gedachtegoed van Thomas ligt de nadruk op de onderlinge verbindingen die mensen leggen om met elkaar een gemeenebest te vormen.¹⁵⁷⁸ De *civil society* is in feite een netwerk.¹⁵⁷⁹ van relaties en hulpmiddelen die binnen dat netwerk kunnen worden aangewend. Dit netwerk kan worden aangeduid als *public society* omdat het deel uitmaakt van het publieke domein. Ook de staat hoort tot dit publieke domein, als uitvoerder van het publieke gezag. De staat is een publiek orgaan, een *public body*. De *civil society* is geen publiek lichaam. Zij vormt een publiek ensemble van particuliere verbanden, die hun bestaansrecht niet vinden in de wet van de overheid, maar in de natuurlijke ordening van de gemeenschap. Uiteraard moeten de particuliere verbanden zich houden aan de wetten van de overheid, maar deze mag het natuurlijke recht om sociale verbanden te ontwikkelen niet be-

¹⁵⁷⁶ *Compendium of the Doctrine of the Church*, nr. 417. De definitie in het Compendium van de Katholiek Sociale Leer luidt: "Civil society is the sum of relationships and resources, cultural and associative, that are relatively independent from the political sphere and the economic sector."

¹⁵⁷⁷ *Rerum Novarum*, nrs. 51-52. Verwijzing naar Thomas van Aquino, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, Part 2, ch. 8); *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. xciii, art. 3, ad 2m.

Quadragesimo Anno, nr. 84. Verwijzing naar Thomas van Aquino, *Contra Gentiles*, III, 71.

¹⁵⁷⁸ *Rerum Novarum*, nr. 51: "It is therefore called a public society, because by its agency, as St. Thomas of Aquinas says, Men establish relations in common with one another in the setting up of a commonwealth."

¹⁵⁷⁹ Netwerk vat ik op als een geheel van verbindingen.

lemmeren of verhinderen. Het de taak van de staat om dit recht te beschermen.¹⁵⁸⁰

Het is relevant om het gedachtegoed van Thomas te relateren aan de vredestafel van Augustinus. De natuurlijke kracht van de *civil society* komt voort uit de subjectiviteit van de mens en van de gemeenschap. De natuur van de mens en zijn gemeenschap wordt bepaald door een verlangen naar vrede. Deze vrede zorgt voor de geordende eendracht in het netwerk van de mensengemeenschap. Het gedachtegoed van Thomas en Augustinus komt op dit punt overeen. Het sociale netwerk van de *civil society* is geen optelsom van losse eenheden, maar een geheel van verbindingen. Het natuurlijk verlangen van de mens om met anderen in vrede te leven houdt het netwerk levend, dynamisch en duurzaam.

De dynamiek van de *civil society* is nodig om te voorkomen dat de samenleving verstart door behoudzucht en eng groepsdenken. De geordende eendracht is niet gebaseerd op een angstige vrede die mensen de mond snoert. Evenmin op een luidruchtige vrede van populistische groepen die elke poging tot dialoog overstemmen. Iedere deelnemer moet, in de woorden van Paus Franciscus, bereid zijn tot zelfreflectie en bereid zijn om samen te werken aan nieuwe syntheses die nodig zijn om blijvend met elkaar in vrede samen te leven.¹⁵⁸¹

De *civil society* ontwikkelt zich van onderop op basis van vrijwilligheid en morele verantwoordelijkheid. Subsidiariteit en solidariteit zijn beginselen waarmee de samenleving zichzelf organiseert. Zelfbestuur en het nemen van verantwoordelijkheid in de nabijheid van de groep die het aangaat horen daarbij.¹⁵⁸² De overheid hoeft niet lijdzaam toe te zien als zij ziet aankomen dat de *civil society* haar verantwoordelijkheid

¹⁵⁸⁰ *Rerum Novarum*, nr. (51): "... and the State has for its office to protect natural rights, not to destroy them; and, if it forbids its citizens to form associations, it contradicts the very principle of its own existence, for both they and it exist in virtue of the like principle, namely, the natural tendency of man to dwell in society."

¹⁵⁸¹ *Fratelli Tutti*, nr. 160: "Ein lebendiges, dynamisches Volk mit Zukunft ist jenes, das beständig offen für neue Synthesen bleibt, indem es in sich das aufnimmt, was verschieden ist."

¹⁵⁸² *Quadragesimo Anno*, nr. 83.

niet kan waarmaken. Voorkomen moet worden dat de overheid en de samenleving los van elkaar raken. Zeker als het thema's betreft die grote gevolgen hebben door externe effecten, of die het welbevinden van kwetsbare groepen raken, moet zij tijdig in gesprek gaan met vertegenwoordigers uit de samenleving, waaronder de kerken.¹⁵⁸³ Politici mogen wereldwijd ervan doordrongen zijn dat zij op het juiste niveau, op de juiste plaats de verbinding aangaan met de samenleving. De overheid kan presentie tonen waar de problemen liggen en op basis van subsidiariteit enerzijds zelf tot actie komen en anderzijds betrokkenen activeren om hun aandeel te leveren om met oplossingen te komen.¹⁵⁸⁴

Subsidiariteit en solidariteit als voorwaarde voor coöperatieve verbanden

Paus Leo XIII was zich ervan bewust dat de boodschap van de kerk niet beperkt kon blijven tot een aanklacht tegen de uitbuiting van de arbeiders, maar dat er ook praktische handreikingen moesten zijn voor de maatschappelijke en 'politieke naastenliefde'. In de encycliciek *Rerum Novarum* wordt de basis gelegd voor het coöperatieve denken als uitwerking van broederschap en verantwoordelijkheid in de gemeenschap.¹⁵⁸⁵ Met name de katholieke arbeiders worden opgeroepen om organisaties op te richten om hun sociaaleconomische positie te versterken en elkaar ondersteuning te geven.¹⁵⁸⁶ In *Rerum Novarum* wordt de term coöperatie niet gebruikt, wel de aanduiding *mutual associations*.¹⁵⁸⁷ Deze organisaties tot onderling hulpbetoon dragen niet alleen

¹⁵⁸³ *Laudato Si'*, nr. 214. In de sensibilisering van de samenleving hebben naast de overheid ook de kerken een rol. Een dialoog tussen samenleving en overheid moet ruimte geven voor de boodschap van de kerk.

Cf. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, 462-5.

Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 239.

¹⁵⁸⁴ *Laudato Si'*, nr. 182: "Eine gute Politik sucht nach Wegen zum Aufbau von Gemeinschaften auf verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens, um so die Globalisierung wieder auszugleichen und neu zu orientieren und ihre zersetzenden Auswirkungen zu vermeiden."

¹⁵⁸⁵ *Rerum Novarum*, nr. 50.

¹⁵⁸⁶ *Ibidem*, nrs. 48-9, 54.

¹⁵⁸⁷ *Ibidem*, nr. 59.

bij tot het welbevinden van de betreffende groepering, maar hebben een algemeen maatschappelijk nut.

De kracht van de *mutual association* is dat zij op een beslissend moment in de geschiedenis de sleutel vormen voor welvaart, vrede en gerechtigheid in een samenleving die dreigt aan onrecht en onvrede ten onder te gaan.¹⁵⁸⁸ Deze lijn wordt in *Quadragesimo Anno* doorgetrokken en verbonden met het subsidiariteitsbeginsel. Door subsidiariteit wordt de coöperatieve kracht van de samenleving beschermd en de staat tegen overbelasting. Het samenspel tussen samenleving en staat is in het voordeel van allen.¹⁵⁸⁹ Paus Pius XI spreekt over het verschijnsel van de *corporation*. Dit is geen aanduiding van een coöperatieve organisatie of *mutual association*.¹⁵⁹⁰ De corporaties zijn platforms die zijn samengesteld uit vertegenwoordigers van de afzonderlijke arbeiders- en werkgeverssyndicaten. Ook de overheid neemt deel aan deze corporaties. Pius XI spreekt kritisch over dit verschijnsel van de *new syndical and corporative order* omdat deze leidt tot monopolioïde privileges, gebrek aan transparantie, aantasting van de zuiverheid in de verhoudingen en tot oneigenlijke bemoeienis van de staat.¹⁵⁹¹

De rol van coöperatieve verbanden wordt herhaald door Paus Johannes Paulus in *Centesimus Annus*. Hij noemt hun grote invloed in de twintigste eeuw: bij de totstandkoming van de christelijke vakbeweging, ouderenzorg, ongevallenbescherming en ziekenzorg. Maar ook op de sociale wetgeving, het beroepsonderwijs en het coöperatieve bank- en verzekeringswezen.¹⁵⁹²

Van belang is de ontwikkeling in het moderne coöperatieve bank-

¹⁵⁸⁸ Ibidem, nr. 60.

¹⁵⁸⁹ *Quadragesimo Anno*, nrs. 80-81: "Therefore, those in power should be sure that the more perfectly a graduated order is kept among the various associations, in observance of the principle of 'subsidiary function,' the stronger social authority and effectiveness will be the happier and more prosperous the condition of the State."

¹⁵⁹⁰ Ibidem, nrs. 91, 93.

¹⁵⁹¹ Ibidem, nrs. 92, 95.

Cf. *Caritas in Veritate*, nr. 36.

¹⁵⁹² *Centesimus Annus*, nrs. 15-16.

wezen.¹⁵⁹³ De micro-kredietfinanciering is een voorbeeld van de effectiviteit van moderne coöperaties in derdewereldlanden.¹⁵⁹⁴ Dat de coöperatieve gedachte nog levend is blijkt ook uit nieuwe vormen van consumentenbescherming en inkoopcoöperaties.¹⁵⁹⁵

Net als zijn voorganger heeft ook Paus Benedictus XVI bij de coöperatieve organisatievorm de relatie gelegd met subsidiariteit en solidariteit. Met name voor het internationale niveau verbindt hij daaraan ook het *Prinzip der Schutzverantwortung* om op te komen voor de zwaksten in de wereldgemeenschap.¹⁵⁹⁶ Zijn opvolger, Paus Franciscus, noemt de lokale coöperatieve samenwerking op het gebied van de energietransitie. Ook hier blijkt de meerwaarde van de subsidiaire inbedding, in dit geval door het stimuleren van lokale samenwerking en ondernemerschap.¹⁵⁹⁷

4 • DE ROL VAN DE DEMOCRATISCHE RECHTSSTAAT IN RELATIE TOT DE CIVIL SOCIETY ¹⁵⁹⁸

In het katholiek sociaal denken moet de staat dienstbaar zijn aan de samenleving als de natuurlijke sociale orde. Die orde mag de staat niet slechts respecteren of ongemoeid laten. Hij is er om de vrede en gerechtigheid te bewaken en te bevorderen. Niet door een soort staatsvrede of -gerechtigheid op te leggen, maar door een geordende eendracht die voortkomt uit het innerlijk verlangen naar vrede en rechtvaardigheid bij de mensen.

De maatschappelijke verbanden ontwikkelen zich op het natuurlijk sociaal weefsel van de samenleving. De vitaliteit van het sociale,

¹⁵⁹³ Een discussie over betekenis van de traditionele coöperaties in het licht van de oorspronkelijke bedoeling is relevant, maar in het kader van deze studie buiten beschouwing gelaten.

¹⁵⁹⁴ *Caritas in Veritate*, nr. 65.

¹⁵⁹⁵ *Ibidem*, nr. 66.

¹⁵⁹⁶ *Ibidem*, nr. 67.

¹⁵⁹⁷ *Laudato Si'*, nr. 179: "Während die existierende Weltordnung sich als unfähig erweist, Verantwortungen zu übernehmen, kann die örtliche Instanz einen Unterschied machen."

¹⁵⁹⁸ Zie ook hoofdstuk 17 over vrijheid en democratie.

economische en culturele leven wordt niet veroorzaakt door bureaucratische impulsen van het staatsapparaat, maar door de vitaliteit van de mens en de gemeenschappen. Paus Leo XIII stelde: “It is this natural impulse which binds men together in civil society...”¹⁵⁹⁹ De rol van de staat in de *civil society* is dan ook de natuurlijke krachten ruimte te geven en maatregelen te nemen als zij tegen elkaar inwerken of de *commonwealth* verstoren.¹⁶⁰⁰ Deze maxime, die ten grondslag ligt aan de eerste sociale encycliek, wordt in *Quadragesimo Anno* aangeduid als het subsidiariteitsbeginsel.¹⁶⁰¹

De staat mag niet inhalig zijn om maatschappelijke taken naar zich toe te trekken. Als handelingsmaxime moet het subsidiariteitsbeginsel gelden. Het optreden van de overheid is niet alleen een kwestie van institutionele maatregelen, maar ook van morele overwegingen.¹⁶⁰² De ethische beoordeling van de ordening is met name van belang als de maatschappelijke cohesie wordt ondermijnd door een toename van de ongerechtigheid door blijvend groeiende ongelijkheden. De verhouding tussen de *civil society* en de staat wordt sterk beïnvloed door de politieke economie. Paus Benedictus XVI wees op het maatschappelijk kapitaal dat sociale vertrouwen oplevert. Een verlies aan vertrouwen werkt door in de democratie, economie en burgerlijke samenleving.¹⁶⁰³ Economische, sociale, culturele en politieke misstanden hebben altijd een prijs. Het zijn de gewone mensen die uiteindelijk deze prijs betalen. Misstanden vergen een morele beoordeling en kunnen niet worden afgedaan als een onvermijdelijk gevolg van automatische mechanismen in de bureaucratie van de overheid, bedrijven of instellingen. Door de ondoordringbare bureaucratieën verdwijnt het vertrouwen en de

¹⁵⁹⁹ *Rerum Novarum*, nr. 50.

¹⁶⁰⁰ *Ibidem*, nrs. 51-52.

¹⁶⁰¹ *Quadragesimo Anno*, nrs. 79-80.

¹⁶⁰² *Ibidem*, nr. 77.

¹⁶⁰³ *Caritas in Veritate*, nr. 32: “Die systembedingte Zunahme der Ungleichheit unter Gesellschaftsgruppen innerhalb eines Landes und unter den Bevölkerungen verschiedener Länder bzw. das massive Anwachsen der relativen Armut neigt nicht nur dazu, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu untergraben, und bringt auf diese Weise die Demokratie in Gefahr.” Zie ook *ibidem*, nrs. 23, 35, 41.

moraliteit naar de achtergrond. De menselijke waardigheid vraagt om meer dan beoordeeld te worden op basis van de juiste vinkjes op een formulier.

Het katholiek sociaal denken is kritisch op elke ordening waarin de sociale gemeenschap wordt weggedrukt in de polariteit tussen markt en staat.¹⁶⁰⁴ De mens mag nooit als persoon losgeweekt worden van zijn natuurlijke sociale context. Dat geldt voor de wereld in het klein en in het groot. In een tijd van globalisering moet de overheid ook internationaal waakzaam zijn om te voorkomen dat mensen door automatische mechanismen, denk ook aan algoritmen, in de verdrinking komen.¹⁶⁰⁵ Zeker de democratische rechtsstaat moet alert zijn op de menselijke waardigheid.

Paus Franciscus beschrijft de samenleving als een mooi veelvlak, waarin alle delen hun plaats vinden. Het creëren van zo'n prachtig geheel moet geen naïeve utopie zijn. De geordende eendracht in de samenleving veronderstelt bij bestuurders en anderen een vorm van 'politieke naastenliefde' en liefdevol geduld. Er moet ruimte zijn in de *civil society* om naar elkaar te luisteren.¹⁶⁰⁶ Bij een cultuur van dialoog en respect voor elkaar hoort een open samenleving. De democratische rechtsstaat, die de menselijke waardigheid als uitgangspunt neemt, biedt in principe de staatkundige grondslag die past bij het karakter van de *civil society*.¹⁶⁰⁷

¹⁶⁰⁴ Ibidem, nrs. 21, 39.

¹⁶⁰⁵ *Fratelli Tutti*, nr. 182: "Eine gute Politik sucht nach Wegen zum Aufbau von Gemeinschaften auf verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens, um so die Globalisierung wieder auszugleichen und neu zu orientieren und ihre zersetzenden Auswirkungen zu vermeiden."

¹⁶⁰⁶ Ibidem, nr. 190.

¹⁶⁰⁷ *Centesimus Annus*, nr. 46: "Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich. Sie erfordert die Erstellung der notwendigen Vorbedingungen für die Förderung sowohl der einzelnen Menschen durch die Erziehung und die Heranbildung zu den echten Idealen als auch der ‚Subjektivität‘ der Gesellschaft durch die Schaffung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung."

5 • DE NOODZAAK VAN EEN DIALOOG OVER DE ORDER OF PURPOSE EN PUBLIEKE MORAAL ¹⁶⁰⁸

De politieke economie is een institutionele ordening. Vanuit zichzelf is zij waarden-neutraal, maar het politiek en economisch handelen kan niet waarden-vrij zijn.¹⁶⁰⁹ Alle politieke en economische activiteiten moeten kunnen worden getoetst aan morele maatstaven. In een plurale samenleving zullen normen gebaseerd zijn op het recht van elk mens om in vrijheid te kunnen leven naar zijn natuurlijke sociale aard. De mens heeft van nature het verlangen in vrede met andere mensen samen te leven. Het zedelijk bewustzijn van de waarde van vrede en vrijheid is de basis van de rechtvaardigheid in de mens. Zij vindt haar oorsprong niet in een door de staat bedachte ideologie, maar in de gezamenlijke waarden die men deelt en liefheeft.¹⁶¹⁰ Een rechtsstaat moet zijn verankerd in de ziel van de mensen.¹⁶¹¹ Hij moet gefundeerd zijn op de oorspronkelijke bedoeling van het menselijk bestaan.¹⁶¹² In het katholiek sociaal denken is er een *universal order of purpose* die is gebaseerd op de morele natuurlijke wet, waarvan God de auteur is.¹⁶¹³ Op basis van een publieke moraal komen de wetten van de overheid tot stand. Het gezag van de staat is een moreel gezag dat ontleend is aan de samenleving zelf. Door het morele gezag van de wet kan de staat de samenleving reguleren en ordenen in het algemeen belang. De *order of purpose* van de staat is het *common good*. Het commitment tussen de samenleving en de staat op basis van het *common good* kan beschouwd worden als een soort sociaal contract.¹⁶¹⁴ Ook het economisch hande-

¹⁶⁰⁸ Zie ook hoofdstuk 14 over *public reason* en *background culture*. Zie voorts hoofdstuk 15.4 over sociale markteconomie en cultuur.

¹⁶⁰⁹ *Quadragesimo Anno*, nr. 101.

¹⁶¹⁰ Cf. *De civitate Dei* 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983.

¹⁶¹¹ *Laudato Si'*, nr. 123: "Denn wenn die Kultur verfällt und man keine objektive Wahrheit oder keine allgemein gültigen Prinzipien mehr anerkennt, werden die Gesetze nur als willkürlicher Zwang und als Hindernisse angesehen, die es zu umgehen gilt." Cf. Geißler, *Zugluft*, 175; Späth, *Die Stunde der Politik*, 176.

¹⁶¹² Cf. Rawls, *Political Liberalism*, 22, 274.

¹⁶¹³ *Quadragesimo Anno*, nr. 43.

¹⁶¹⁴ Cf. Rawls, *Political Liberalism*, 275.

len moet zich richten naar dit commitment. De markt kan geen vrij zwevend systeem zijn buiten de samenleving en de overheid om.¹⁶¹⁵ Paus Franciscus beschrijft de gevolgen van het los raken van het moreel anker van de markt. Als wij van de economie een afgod maken is dat bedreigend voor de leefbaarheid van de aarde.¹⁶¹⁶

Het onderhouden van de publieke moraal vraagt om een voortdurende toetsing in een open debat. Dat moet niet over de hoofden van de mensen gevoerd worden, maar juist met de mensen die het aangaat. Op alle niveaus waar beslissingen worden genomen. Dit heeft ook consequenties voor de wijze waarop het subsidiariteitsbeginsel wordt geïnterpreteerd. Subsidiariteit is niet bedoeld om de organisatie van de samenleving te consolideren, maar juist stabiel te houden door een voortdurende dynamiek.¹⁶¹⁷ Daarvoor is een open verbinding nodig met alle delen. De dynamiek in de dialoog blijft in stand door de kritische toetsing aan publieke deugden.¹⁶¹⁸ De politieke economie en het functioneren van markten moet open staan voor kritische ethische toetsing.¹⁶¹⁹ Dit moet leiden tot praktisch handelen van alle betrokkenen.¹⁶²⁰ Wij kunnen de samenleving niet veranderen als niet iedereen individueel bereid is consequenties te trekken. In het moderne katholiek sociaal denken wordt een appel gedaan om de deugden van matigheid en soberheid een grotere rol te laten spelen in het publiek debat en in de levenswijze van ons allen.¹⁶²¹ Als wij onze globale economie meer regionaal en circulair willen maken, heeft dat gevolgen voor ons dagelijks leven. Die gevolgen moeten benoemd worden in het publieke debat. Er kan een gerechtvaardigd vertrouwen groeien dat

¹⁶¹⁵ *Quadragesimo Anno*, nr. 42.

¹⁶¹⁶ *Laudato Si'*, nr. 56.

¹⁶¹⁷ *Fratelli Tutti*, nr. 212.

¹⁶¹⁸ *Ibidem*, nr. 91: "Deshalb sagte der heilige Thomas von Aquin – wobei er den heiligen Augustinus zitierte –, dass die Maßhaltung der Geizhalse nicht tugendhaft sei...". Verwijzing naar Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, art. 7; Aurelius Augustinus, *Contra Julianum*, 4, 18: PL 44, 748.

¹⁶¹⁹ *Rerum Novarum*, nr. 62.

¹⁶²⁰ *Laudato Si'*, nr. 208.

¹⁶²¹ *Ibidem*, nr. 222.

iedereen zijn verantwoordelijkheid neemt. In een subsidiaire verhouding kan vertrouwen groeien door enerzijds contact in de nabijheid en anderzijds door verbindingen tussen verschillende schaalniveaus.¹⁶²²

Mensen willen perspectief zien. In een cultuur van muren bouwen tussen mensen en gemeenschappen verdwijnt de horizon naar de toekomst. Ommuurde mensen voelen zich in de steek gelaten.¹⁶²³ Zij keren zich af van de dialoog. In stilzwijgen of juist door hun ongenoe-gen uit te schreeuwen. Meer dan ooit is het nodig dat mensen met elkaar in gesprek blijven. Polarisatie leidt tot een verkeerde dynamiek, die niet tot een synthese leidt, maar de samenleving verscheurt. Er is, in de woorden van Paus Franciscus, een cultuur van ontmoeting nodig.¹⁶²⁴

6 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De *civil society* en de democratische rechtsstaat staan niet tegenover elkaar, maar veronderstellen elkaar. In het katholiek sociaal denken is de dialoog een steeds belangrijkere plaats gaan innemen. Alleen door samenspraak kan het vertrouwen groeien om verantwoordelijkheid met elkaar te delen. Subsidiariteit in een moderne en open samenleving vraagt om een klimaat van toenadering en gedeelde verantwoordelijkheid. Het persisteren van eigen belang en strijd over bevoegdheden kan voorkomen worden door te blijven reflecteren over de *order of purpose*. In een subsidiair en democratisch geordende rechtsstaat moet er een deelgenootschap zijn in de liefde voor het *common good*. De verwevenheid van democratie en *civil society* ontstaat niet op de eerste plaats door institutionalisering. Het gaat vooral om een morele verbondenheid. In de *Ordo* gaat om de deugden. De deugden van de politieke naastenliefde, omvatten ook de wijsheid, matigheid, moed,

¹⁶²² *Fratelli Tutti*, nr. 215: “Dies bedeutet, dass die Peripherien mit einbezogen werden müssen. Wer in ihnen lebt, hat einen anderen Blickwinkel, sieht Aspekte der Realität, die man von den Machtzentren aus, in denen die maßgeblichen Entscheidungen getroffen werden, nicht erkennen kann.”

¹⁶²³ *Ibidem*, nr. 26-28.

¹⁶²⁴ *Ibidem*, nr. 214-5.

rechtvaardigheid, hoop en geloof in de toekomst. Dat geloof is het licht dat vanuit het katholiek sociaal denken wil schijnen op het publieke debat in de samenleving.

Subsidiariteit en de Uitdagingen voor de Toekomst

HET subsidiariteitsbeginsel is actueel. De wereld staat voor grote uitdagingen. Veel complexe problemen vragen om oplossingen waarbij een verscheidenheid van belangen een rol speelt. Die verscheidenheid heeft betrekking op het politieke, economische, sociale, culturele en levensbeschouwelijke domein, op de besluitvormingsniveaus tussen alle bestuurslagen van lokaal tot globaal en op de impact naar de toekomst. Het veelkleurig veelvlak waar Paus Franciscus over spreekt is een aansprekend beeld, maar in werkelijkheid is de wereld een doos met te veel puzzelstukjes zonder overzicht om ze aan elkaar te kunnen leggen. Het subsidiariteitsbeginsel is niet een kant en klaar paradigma als voorbeeld op het deksel van de puzzeldoos. Het katholiek sociaal denken en met name het subsidiariteitsbeginsel kan wel helpen om samenhangende patronen te vinden die overzicht kunnen bieden.

I • DE NOODZAAK VAN VITALE VERBINDINGEN IN EEN COMPLEXE EN PLURIFORME WERELD

Het katholiek sociaal denken is steeds in ontwikkeling. De katholiek sociale leer is niet dogmatisch vanuit het geloof, met dien verstande dat er een universeel principe is dat niet ter discussie kan staan. Dat is de liefde van God voor de mens. De mens als uniek wezen heeft een verantwoordelijkheid naar God en naar zijn medemensen. Die natuurlijke sociale aard van de mens is de rode draad van het katholiek sociaal denken. Vanuit het geloof reikt de kerk, als gemeenschap van christenen in de wereld, een hand naar alle mensen van goede wil,

die willen delen in de vrede van deze wereld.¹⁶²⁵ Het subsidiariteitsbeginsel is een wezenlijk element van de katholieke sociale leer, maar het is niet exclusief. Het is een universeel beginsel dat gebruikt kan worden in de ordening van een pluriforme wereld.¹⁶²⁶ Elke politieke stroming die gebaseerd is op een mens- en maatschappijbeeld op basis van de menselijke waardigheid, vrijheid, rechtvaardigheid en vreedzaam samenleven kan met het subsidiariteitsbeginsel de verbinding vormen met andere politieke bewegingen in het zoeken naar een bepaalde vorm van geordende eendracht.¹⁶²⁷ Juist de interdependentie tussen vraagstukken vraagt om leiderschap dat de samenhangen begrijpt en doorziet en op basis daarvan wil handelen.¹⁶²⁸ Hierbij kan het subsidiariteitsbeginsel functioneel zijn.¹⁶²⁹ Door de goede balans te zien tussen verscheidenheid en eenheid kan worden vermeden dat lokale verschillen ondersneeuwen in een gekunstelde eenheidscultuur van een globaal economisch systeem. Door het subsidiariteitsbeginsel wordt voorkomen dat mensen alleen nog de rol van passief toeschouwer of consument krijgen, in een systeem waarin een beperkte groep van belanghebbenden profiteren van de massaliteit en anonimiteit van wereldwijde markten.¹⁶³⁰ Door de politieke economie te benaderen vanuit het subsidiariteitsprincipe vermijden wij het najagen van werkelijkheidsvreemde oplossingen om met grote masterplannen alle doelstellingen tegelijk aan te pakken.¹⁶³¹ Een geforceerd eenheidsdenken werkt volgens Paus Franciscus averechts. Dat geldt ook voor het benadrukken van de belangen van specifieke groepen. Het vooropstellen van exclusieve groepsbelangen heeft afscherming en afsluiting

¹⁶²⁵ *Populorum Progressio*, nr. 83; *Fratelli Tutti*, nr. 283.

¹⁶²⁶ *Laudato Si'*, nr. 157.

¹⁶²⁷ *Populorum Progressio*, nr. 50.

¹⁶²⁸ *Laudato Si'*, nr. 164: "... es bedeutet in erster Linie, dafür zu sorgen, dass die Lösungen von einer globalen Perspektive aus vorgeschlagen werden und nicht nur der Verteidigung der Interessen einiger Länder dienen. Die Interdependenz verpflichtet uns, an eine einzige Welt, an einen gemeinsamen Plan zu denken."

¹⁶²⁹ *Ibidem*, nr. 196.

¹⁶³⁰ *Fratelli Tutti*, nr. 12.

¹⁶³¹ *Fratelli Tutti*, nr. 16.

tot gevolg, en daarmee ook uitsluiting van gerechtvaardigde belangen van andere groepen. Het ondermijnt het Wij-denken.¹⁶³²

De interdisciplinaire dialoog waartoe Paus Franciscus de wereld oproept zal uit verschillende invalshoeken gevoerd kunnen worden. Wetenschappelijke disciplines mogen zich niet opsluiten binnen het eigen vakgebied.¹⁶³³ Het subsidiariteitsbeginsel kan ondersteunend zijn bij het organiseren van een dialoog die opzoek is naar een geordende eendracht. Voorwaarde is dat subsidiariteit wordt afgeleid van een algemeen filosofisch idee over een orde die is gebaseerd op de menselijke waardigheid. Subsidiariteit is niet zelf een filosofisch concept, maar een functionele vertaling daarvan. Het helpt om structuren en processen voor besluitvorming zodanig te organiseren dat recht wordt gedaan aan de maat en schaal die passen bij de menselijke sociale natuur. De functionaliteit van subsidiariteit ligt niet in de techniek van de besluitvorming en de organisatiestructuren, maar in de kritische beoordeling vanuit de vraag naar de onderliggende bedoeling. Het is de vraag naar het *common good* en de beoordeling hoe de afzonderlijke deelnemers hieraan een bijdrage kunnen leveren. Uiteindelijk is het ook de vraag om een beoordeling vanuit het *universal purpose* van de mens en de mensheid. Subsidiariteit is nooit los te zien van de morele vraag naar de bestemming van de mens en de mensheid. Op die vraag zullen in een pluriforme samenleving veel verschillende antwoorden gegeven worden. In een open samenleving is het niet alleen legitiem dat deze verscheidenheid bestaat, het is juist te kracht ervan. Zoals er persoonlijke levenskunst bestaat, zo is er ook een vorm van sociale en politieke levenskunst.¹⁶³⁴ Daarbij gaat het niet om een ideologische claim te leggen op de eigen interpretatie van de *universal purpose*, maar om de

¹⁶³² Ibidem, nrs. 16-17.

¹⁶³³ *Laudato Si'*, nr. 201: "Dringend ist auch ein Dialog unter den Wissenschaften selbst, denn jede von ihnen pflegt sich in die Grenzen ihrer eigenen Sprache zurückzuziehen, und die Spezialisierung neigt dazu, sich in Abschottung und in eine Verabsolutierung des eigenen Wissens zu verwandeln."

¹⁶³⁴ *Fratelli Tutti*, nr. 215: "Es ist ein Lebensstil, der eine Polyederbildung mit vielen Facetten und sehr vielen Seiten, die aber zusammen eine nuancenreiche Einheit bilden, fördert, denn das Ganze ist dem Teil übergeordnet«. Der Polyeder stellt eine Gesell-

bereidheid te denken vanuit publieke dienstbaarheid aan mensen in hun reëel bestaan in de dagelijkse werkelijkheid. Subsidiariteit is een manier om in die werkelijkheid de politieke economie te benaderen.

2 • SUBSIDIARITEIT ALS BEGINSSEL VOOR GOED BESTUUR BIJ COMPLEXE VRAAGSTUKKEN

Vanuit het katholiek sociaal denken bestaat de behoefte om bij te dragen aan een nieuwe humanistische synthese, maar loopt daarbij aan tegen de complexiteit en zwaarte van problemen die zich voordoen in een polycentrisch krachtenveld.¹⁶³⁵ In 1963 wees Paus Johannes XXIII op deze complexe politieke verhoudingen in een snel veranderende wereld. Daarbij speelden niet alleen vraagstukken van oorlog en vrede, bevrijding van koloniale overheersing, onafhankelijkheid en ontwikkeling een rol, maar ook snelle ontwikkelingen op het gebied van wetenschap en technologie. De mens drong door in de binnenwereld van het atoom, en stapte tegelijk de ruimte in.¹⁶³⁶ Paus Johannes XXIII, met Paus Benedictus XVI in zijn voetspoor, wees in die wereld van snelle veranderingen expliciet op de relevantie van het subsidiariteitsbeginsel.¹⁶³⁷ Politieke, economische, sociale en culturele vraagstukken waren wereldwijd met elkaar vervlochten. Van de landen in de wereldgemeenschap wordt een volwaardige inbreng gevraagd om bij te dragen aan het welzijn van allen. De balans tussen het geheel en de delen moet

schaft dar, in der die Unterschiede zusammenleben, sich dabei gegenseitig ergänzen, bereichern und erhellen, wenn auch unter Diskussionen und mit Argwohn.”

Over publieke levenskunst: zie ook hoofdstuk 5 over de betekenis van de deugden voor de geordende eendracht.

¹⁶³⁵ *Caritas in Veritate*, nr. 21-22.

¹⁶³⁶ *Pacem in Terris*, nr. 81.

¹⁶³⁷ *Ibidem*, nr. 74: “Wie in den Einzelstaaten die Beziehungen zwischen der staatlichen Gewalt und den Bürgern, den Familien und den zwischen ihnen und dem Staat stehenden Verbänden durch das Subsidiaritätsprinzip gelenkt und geordnet werden müssen, so müssen durch dieses Prinzip natürlich auch jene Beziehungen geregelt werden, welche zwischen der Autorität der universalen politischen Gewalt und den Staatsgewalten der einzelnen Nationen bestehen.”

Zie ook *Caritas in Veritate*, nr. 67.

het gebruik van het subsidiariteitsprincipe bepalen. De bemoeienis van een hoger niveau moet uiteindelijk niet leiden tot minder activiteit van de lagere delen, maar meer. De balans tussen geheel en delen moet ook corresponderen met de balans tussen rechten en plichten, tot op het persoonlijk niveau. Als er meer rechten dan plichten zijn, bestaat het risico op afwenteling. Omgekeerd geldt dat als personen of verbanden onrechtvaardig worden belast. In beide gevallen vindt er een verlies plaats van maatschappelijke vitaliteit.¹⁶³⁸ Het optreden van afwentelmechanismen of externe effecten moet beheerst worden om de geordende eendracht niet te verstoren. Dat vergt samenspel tussen alle bestuurlijke niveaus. Er is niet alleen bestuurlijke en politieke intelligentie nodig om hier regie te kunnen voeren. Er moet ook een morele bereidheid zijn bij alle deelnemers om rekening te houden met de belangen van anderen. Men moet transparant zijn over het eigen gedrag. Waarachtigheid is de basis voor vertrouwen. Zonder dat vertrouwen valt de gemeenschap uiteen.¹⁶³⁹ Dit is een voorwaarde voor het functioneel kunnen zijn van het subsidiariteitsbeginsel.¹⁶⁴⁰ Zonder deze integere betrokkenheid ontbreekt de oprechte liefde voor het gemeenschappelijke.¹⁶⁴¹ Als het subsidiariteitsbeginsel wordt losgekoppeld van de deelgenootschappen in de dingen die mensen liefhebben¹⁶⁴² wordt het een uitgekleed bestuurlijk managementinstrument. Het subsidiariteitsbeginsel vraagt om toepassing van de rede, maar ook om liefde voor wat mensen samenbindt.¹⁶⁴³

Met deze interpretatie van subsidiariteit kan een weerwoord geboden worden tegen negatieve gevoelens die de globalisering oproept, als deze geassocieerd wordt met anonieme krachten die mensen machteloos maken.¹⁶⁴⁴ Deze worden niet weggenomen met schijnoplossingen die gedomineerd worden door een homogeen, eendimensionaal tech-

¹⁶³⁸ *Pacem in Terris*, nr. 40.

¹⁶³⁹ *Caritas in Veritate*, nr. 5.

¹⁶⁴⁰ Over de waarachtige harmonie in de gemeenschap: zie ook hoofdstuk 5.

¹⁶⁴¹ Cf. Van Geest, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*, 123.

¹⁶⁴² *De civitate Dei* 19, 24. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983.

¹⁶⁴³ *Caritas in Veritate*, nr. 33.

¹⁶⁴⁴ *Ibidem*, nr. 42.

nocratisch paradigma.¹⁶⁴⁵ Door een geïsoleerde manier van denken wordt het ene probleem opgelost, terwijl nieuwe veroorzaakt worden. Dat is onder meer het geval bij armoede bestrijding en ecologische¹⁶⁴⁶, economische en monetaire en vraagstukken.¹⁶⁴⁷

Het menselijk vernuft heeft nog nooit zoveel kennis en mogelijkheden bedacht als waar wij vandaag over kunnen beschikken. De macht om over deze kennis te kunnen beschikken is evenwel beperkt toegankelijk. Zonder gedeelde kennis kan het subsidiariteitsbeginsel niet werken. Het *common good* vereist een gezamenlijke inzet van allen.¹⁶⁴⁸ De schadelijke effecten van maatregelen treffen vaak de zwaksten in de samenleving.¹⁶⁴⁹ De tijd die nodig is om verkeerde beslissingen achteraf te corrigeren is kostbaar. In een subsidiaire ordening, waarin delen binnen een geheel met elkaar verbonden zijn over verschillende niveaus, is effectieve communicatie mogelijk. Dat kost tijd, maar het is geen vermorste tijd. Bij de aanpak van de coronapandemie is gebleken hoe moeizaam het gemeenschappelijk aanpakken van globale problemen is.¹⁶⁵⁰ Daar waar formeel sprake was van een subsidiaire (federale) ordening verzandden bestuurlijke overleggen in discussies over competenties.¹⁶⁵¹ De wereldwijde pandemie heeft duidelijk gemaakt dat de internationale solidariteit een nieuw, ordenend kader vergt. Als solidaire verhoudingen ondergeschikt worden aan het maxime van het

¹⁶⁴⁵ *Laudato Si'*, nr. 106.

¹⁶⁴⁶ *Ibidem*, nr. 139: “Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise. Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang, um die Armut zu bekämpfen, den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückzugeben und sich zugleich um die Natur zu kümmern.”

¹⁶⁴⁷ *Laudato Si'*, nr. 20.

¹⁶⁴⁸ *Ibidem*, nr. 104.

¹⁶⁴⁹ *Ibidem*, nr. 170.

¹⁶⁵⁰ *Fratelli Tutti*, nr. 7: “Trotz aller Vernetzung ist eine Zersplitterung eingetreten, die es erheblich erschwert hat, die Probleme, die alle betreffen, zu lösen.”

¹⁶⁵¹ Over relatie Bondsregering en deelstaten, zie bijvoorbeeld: Duitsland Instituut, *Deelstaten morrelen aan lockdown-afspraken*. Redactie Duitslandweb (8 januari 2021), <https://duitslandinstituut.nl/artikel/41723/deelstaten-morrelen-aan-lockdown-afspraken>

eigen-land-eerst zal dat op den duur de ordening van vrede en gerechtigheid aantasten. Er is een nieuwe politieke, economische en sociale ordening van de wereld nodig, volgens Paus Franciscus.¹⁶⁵² Hij noemt ook een teken van hoop, dat hij mede ziet vanuit de betekenis van het subsidiariteitsbeginsel:

„Gott sei Dank helfen viele Vereinigungen und Organisationen der Zivilgesellschaft, die Schwächen der internationalen Gemeinschaft, ihren Mangel an Koordination in komplexen Situationen, ihr Fehlen an Aufmerksamkeit für die grundlegenden Menschenrechte und für äußerst kritische Situationen einiger Gruppen auszugleichen. So findet das Subsidiaritätsprinzip einen konkreten Ausdruck. Es gewährleistet die Teilnahme und die Tätigkeit der Gemeinschaften und Organisationen auf niedrigerer Ebene, welche die Tätigkeit des Staates ergänzen.“ *Fratelli Tutti*, nr. 175.

3 • SUBSIDIARITEIT EN DE ZORG VOOR DE SCHEPPING

Onze verantwoordelijkheid voor behoud van de aarde is nauw verweven met de thema's vrede, gerechtigheid en de ontwikkeling van een duurzame politieke economie. De zorg voor het passend omgaan met de schepping is niet alleen een zaak voor politici en ondernemers. Zij raakt de persoonlijke levensstijl van alle mensen.¹⁶⁵³ In een beschaving van liefde moet het vanzelfsprekend zijn dat die liefde ook uitgaat naar de schepping die de mens door God gegeven is.¹⁶⁵⁴ Die morele opdracht moet worden vertaald in de wijze waarop wij met de natuur omgaan, het verantwoord gebruik van de schaarse energie en hulpbronnen van de aarde en de wijze waarop wij een gezonde leefomgeving intact laten door vervuiling en verpaupering te vermijden.¹⁶⁵⁵ Deze

¹⁶⁵² *Fratelli Tutti*, nr. 138.

¹⁶⁵³ *Centesimus Annus*, nr. 52; *Caritas in Veritate*, nr. 49.

¹⁶⁵⁴ *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 33.

¹⁶⁵⁵ *Ibidem*, nr. 34.

verantwoordelijkheid raakt direct aan de solidariteit met toekomstige generaties.¹⁶⁵⁶ Als wij ten opzichte van hen in gebreke blijven is dat een vorm van onrechtvaardigheid.¹⁶⁵⁷ Het opkomen voor de gerechtigheid van toekomstige generaties, door Gods schepping vruchtbaar door te geven, strekt zich uit als een taak voor alle delen van de samenleving: de politiek, economie, ecologie, cultuur en het persoonlijk, dagelijks leven. De zorg voor komende generaties begint met de kinderen van vandaag.¹⁶⁵⁸ Een duurzaam gebruik van de aarde en de natuur vraagt inzet en bereidheid tot verandering in de breedte van de samenleving, maar ook in de diepte tussen alle niveaus.¹⁶⁵⁹

Het is moeilijk om een transitie nodig op alle fronten te organiseren. De bereidheid om af te zien van privileges en verworvenheden zal afnemen als het vertrouwen ontbreekt dat offers tot resultaat leiden. Als iedereen zijn bijdrage ervaart als een druppel op een gloeiende plaat verdwijnt de motivatie.

Het klimaatvraagstuk vraagt om een ordening waar op basaal niveau, dus lokaal, de effectiviteit van acties zichtbaar is én het vertrouwen groeit dat alle deelnemers in hun verscheidenheid wereldwijd solidair zijn in het bereiken van een gemeenschappelijk doel. Een functionele subsidiaire ordening, zoals die vanuit het katholiek sociaal denken kan worden ontwikkeld, kan de complexe sturing van het beleid helpen ondersteunen.¹⁶⁶⁰ Er zullen nieuwe, coöperatieve vormen voor een circulaire economie ontstaan. Overheden, ondernemers en maatschappelijke organisaties mogen zich meer bundelen door een gezamenlijke opvatting over het *common good* uit te dragen. Tussen bestuurslagen zal complementair worden gedacht, niet alleen in bevoegdhedenstructuren, maar over congruente opvattingen over het algemeen belang. De overheid creëert ruimte voor creativiteit en vitaliteit voor de samenleving en de markt. Zij stuurt bij als door externe effecten, afwentelingsgedrag of passiviteit het *common good* in het geding komt. Het

¹⁶⁵⁶ *Laudato Si'*, nr. 67.

¹⁶⁵⁷ *Caritas in Veritate*, nr. 48.

¹⁶⁵⁸ *Fratelli Tutti*, nr. 29.

¹⁶⁵⁹ *Caritas in Veritate*, nrs. 50-51.

¹⁶⁶⁰ *Laudato Si'*, nr. 157.

behoud van onze schepping en de leefbaarheid van de aarde vormt letterlijk de grond waarop het *common good* is gefundeerd.

Vanuit de katholieke sociale traditie kan een dergelijke ordening niet waardevrij zijn. Subsidiariteit is steeds gerelateerd aan de sociale aard van de mens. Solidariteit en sociale gerechtigheid kenmerken de geordende eendracht van een duurzame wereld.¹⁶⁶¹ Het respect van de mens voor de natuur is een afgeleide van het respect voor Gods schepping. De natuur zelf neemt in de scheppingsorde een plaats in die niet tussen God en de mens kan staan.¹⁶⁶² Maar de mens heeft als schepsel een rede gekregen en daarmee ook een bijzondere verantwoordelijkheid naar God om deze naar Zijn bedoeling te gebruiken.¹⁶⁶³ Tot die verantwoordelijkheid hoort de zorg en het vruchtbaar gebruik van de natuur. De zorg voor de natuur maakt deel uit van de natuurlijke sociale verantwoordelijkheid van mens. Een subsidiair geordend geheel om de planeet te redden zal per definitie ook gebaseerd moeten zijn op de ordening van de vrede en gerechtigheid.

4 • SUBSIDIARITEIT EN ARMOEDEBESTRIJDING

De kerk zette zich eeuwenlang in, met tal van haar organisaties, om de noden van mensen te lenigen.¹⁶⁶⁴ Zij had geen specifieke sociale theorie over armoede. De inzet om de nood van armen te lenigen was direct gebaseerd op het evangelie.¹⁶⁶⁵

Wanneer massale armoede miljoenen mensen verhindert een menswaardig bestaan op te bouwen kan de kerk niet zwijgend toezien zonder de politiek economische orde ter verantwoording te roepen voor de sociale gevolgen van ongerechtigheid. Dat is haar morele taak. Het is de verdienste van Paus Leo XIII dat hij de aanzet heeft gegeven voor een sociale filosofie vanuit de katholieke traditie. Hij zag de heilloosheid van de weg van de klassenstrijd, die mensen niet bevrijdde maar juist

¹⁶⁶¹ Ibidem, nr. 71.

¹⁶⁶² Ibidem, nr. 78.

¹⁶⁶³ Ibidem, nr. 118.

¹⁶⁶⁴ *Rerum Novarum*, nr. 29.

¹⁶⁶⁵ *Centesimus Annus*, nr. 57.

vermorzelde. Hij dacht in de categorieën van naastenliefde, zuster- en broederschap. De waardigheid van de mens begint bij het vermogen om zorgzame liefde te geven en te ontvangen in het gezin.¹⁶⁶⁶ Dat begint heel praktisch met de beschikbaarheid van eerste levensbehoeften, zoals voldoende voedsel en drinkwater.¹⁶⁶⁷ Elk mens moet een loon kunnen ontvangen om te kunnen zorgen voor zichzelf en zijn directe naasten. Hij heeft het recht om mee de aarde te bebouwen en te delen in de vruchten die geoogst worden.¹⁶⁶⁸

Armoedebestrijding was eeuwenlang een vorm van bedeling en aalmoezen. Zij is sinds 1891 vooral gericht op het sterker maken van de mens en zijn natuurlijke sociale verbanden. De politieke economie moet zo zijn geordend dat mensen in vrijheid een fair loon kunnen verdienen en een menswaardig leven kunnen voeren, samen met hun naasten. De staat moet voor alle burgers deze vrijheid en sociale zekerheid beschermen. Deze visie op de waardigheid van de mens is door Paus Pius XI vertaald naar het subsidiariteitsbeginsel. Subsidiariteit is in wezen een synthese van solidariteit en eigen verantwoordelijkheid.

Het subsidiariteitsbeginsel maakt mensen en hun gemeenschap sterker en hoort bij het effectief bestrijden van de armoede in de wereld.¹⁶⁶⁹ Het versterken van de mens en zijn gemeenschap is een investering in de sociale vrede, zoals die door Augustinus is beschreven.¹⁶⁷⁰ In *Pacem in Terris* wordt bevestigd dat de gelaagdheid van de vrede verwant is aan de gelaagdheid van het subsidiariteitsbeginsel. Deze vrede is een

¹⁶⁶⁶ *Rerum Novarum*, nrs. 13-14, 32-33, 36, 42); *Populorum Progressio*, nr. 36.

¹⁶⁶⁷ *Caritas in Veritate*, nr. 27.

¹⁶⁶⁸ *Rerum Novarum*, nr. 47.

¹⁶⁶⁹ *Pacem in Terris*, nr. 74. Paus Johannes XXIII benadrukte ook de relevantie ervan voor de samenwerking op internationaal niveau.

Caritas in veritate, nr. 157.

¹⁶⁷⁰ *Pacem in Terris*, nr. 88: "... Deshalb stellt der heilige Augustinus an den Menschen die Frage: "Wird Dein Geist fähig sein, Deine Leidenschaften zu besiegen? Er ordne sich selbst dem Höheren unter und mache das Niedere sich untertan. Dann wird in dir ein wahrer, sicherer und geordneter Friede herrschen. ...Eine bessere Ordnung gibt es nicht." Verwijzing naar *Miscellanea Augustiniana*, [zonder nadere aanduiding].

Zie ook Hoofdstuk 3 over de vrede tafel als model voor de geordende eendracht.

leeg begrip als deze niet ook deel uitmaakt van een ordening van de gerechtigheid.¹⁶⁷¹ De orde van de vrede en de gerechtigheid moet gebaseerd zijn op de vrijheid, op alle niveaus. Het subsidiariteitsbeginsel waarborgt en beschermt die vrijheid en appelleert aan de persoonlijke en gemeenschappelijke verantwoordelijkheid. Niemand moet op de ander wachten om in actie te komen.¹⁶⁷² Er is een gelijkwaardig partnerschap nodig, met als inzet een meer humane wereld.¹⁶⁷³

Samenwerking is niet alleen in het belang van de arme landen. De internationale vrede en gerechtigheid is een *common good*. Elke wereldburger heeft er baat bij.¹⁶⁷⁴ Het complexe samenspel in de armoedebestrijding moet gebaseerd zijn op wederzijdse verantwoordelijkheid.¹⁶⁷⁵ Armoedebestrijding mag niet blijven hangen in abstracte principes, maar vraagt om daadwerkelijk handelen voor de armen.¹⁶⁷⁶ Dat geldt ook voor de samenhang tussen armoede en het duurzaam benutten van onze planeet. De problemen van milieurampen, klimaatverandering, schaarste aan essentiële levensbehoeften zijn het meest voelbaar in de armste landen bij de armste groepen.¹⁶⁷⁷

De partners moet leren over de grenzen van het eigen wereldbeeld te kijken. Ieder moet bereid zijn om morele beoordelingen toe te laten, vanuit de optiek van heel de mens en heel de mensheid.¹⁶⁷⁸ Subsidiariteit en solidariteit zijn geen begrippen voor visieloze pragmatici.

¹⁶⁷¹ *Pacem in Terris*, nr. 89.

¹⁶⁷² *Ibidem*, nr. 66

¹⁶⁷³ *Populorum Progressio*, nrs. 54-55.

¹⁶⁷⁴ *Centesimus Annus*, nr. 28.

¹⁶⁷⁵ *Populorum Progressio*, nrs. 49-50.

¹⁶⁷⁶ *Caritas in Veritate*, nr. 158.

¹⁶⁷⁷ *Fratelli Tutti*, nr. 137: "Wir müssen das Bewusstsein dafür schärfen, dass wir die Probleme unserer Zeit nur gemeinsam oder gar nicht bewältigen werden."

¹⁶⁷⁸ *Fratelli Tutti*, nr. 187: "Was nützt, sind verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten und Wege der sozialen Beteiligung. Die Bildung steht im Dienst dieses Weges, damit jeder Mensch zum Schmied seines eigenen Schicksals werden kann. Hier zeigt das Prinzip der Subsidiarität seinen Wert, das vom Prinzip der Solidarität untrennbar ist."

5 • SUBSIDIARITEIT EN DE GELAAGDE VREDE IN DE WERELD

Vrede is een toestand van rust door een evenwicht binnen de orde. Als dit evenwicht wordt verstoord komt de vrede in gevaar. Het bewaren van de vrede gebeurt niet door haar te bevriezen, maar juist door haar in beweging te houden.

Dynamiek en evenwicht zijn sleutelbegrippen voor het in stand houden van de vrede. Augustinus heeft in de vrede-stafel een gelaagde opbouw beschreven.¹⁶⁷⁹ Zonder de innerlijke vrede van de mens en zijn vrede met God kan er geen vrede zijn in de sociale gemeenschappen in de wereld.¹⁶⁸⁰ Die innerlijke vrede in de mens is voorwaarde voor de vrede van de aardse stad.¹⁶⁸¹

De gelaagde opbouw van de vrede heeft overeenkomst met het subsidiariteitsbeginsel.¹⁶⁸² De bemoeienis van de hogere met de lagere niveaus moet zijn ingegeven vanuit de betekenis van de vrede als **common good**. Vrede die door macht is afgedwongen is niet gebaseerd in de bevolking. De mensen moeten de vrede liefhebben vanuit een gemeenschappelijk ervaren nut.¹⁶⁸³ Interventies door de overheid zijn gebaseerd op een algemeen nut.¹⁶⁸⁴ Zij zijn toegestaan als de vrede gediend wordt. Elke machtsuitoefening uit eigen belang kan niet tot een gerechte vrede leiden.¹⁶⁸⁵

In het katholiek sociaal denken wordt kritisch gekeken naar het verkeerd gebruik van macht. Vooral de combinatie van geopolitieke

¹⁶⁷⁹ Zie hoofdstuk 3 over de vrede-stafel als model voor de geordende eendracht.

¹⁶⁸⁰ Over de innerlijke en uiterlijke vrede als voorwaarde van de geordende eendracht: zie Hoofdstuk 2.

¹⁶⁸¹ *Pacem in Terris*, 88.

¹⁶⁸² Cf. *Ibidem*, nr. 74.

¹⁶⁸³ Cf. *De civitate Dei* 19, 24-26. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 983-5.

¹⁶⁸⁴ Cf. *Ibidem* 19, 21; p. 974. De kerkvader zegt: "...wanneer aan de slechte mensen de mogelijkheid wordt ontnomen onrecht te plegen, gebeurt dat tot hun nut: wanneer ze in bedwang worden gehouden, zullen ze er beter aan toe zijn, want zonder dat bedwang waren ze er slechter aan toe."

¹⁶⁸⁵ Cf. *De civitate Dei* 19, 12. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 959.

rivaliteit tussen staten en het streven naar economische suprematie is een bedreiging voor de vrede.¹⁶⁸⁶

Angst en onzekerheid verstoren de innerlijke vrede. De vrede in het katholiek sociaal denken staat consequent in het teken van de samenhang tussen de innerlijke en de uiterlijke vrede. Het katholiek sociaal denken volgt de gedachtenlijn die wij ook bij Augustinus zien.¹⁶⁸⁷ De vrede in de wereld hangt ook af van de ontwikkeling van de innerlijke overtuiging van de mensen en het morele geweten

De cultuur van de vrede is de cultuur van de zuster- en broederschap en van de medeverantwoordelijkheid. Om die cultuur te vertalen van het persoonlijke naar het mondiale niveau van de hele mensheid moeten verantwoordelijkheden op een gestufter Weise geordend zijn.¹⁶⁸⁸ Dat betekent dat op alle niveaus een doordringing moet zijn van de basiswaarden vrede, gerechtigheid en solidariteit. Daarvoor moeten mensen in staat zijn zodanig met elkaar te communiceren dat zij ook daadwerkelijk met elkaar verbonden zijn om een dialoog te kunnen voeren.¹⁶⁸⁹ Voor vrede is een cultuur nodig waarin mensen de rust hebben naar elkaar te luisteren en de centrifugale krachten van eigen meningen te beheersen.

De cultuur van vrede is van alle mensen, ongeacht hun geloofsopvattingen of politieke ideeën. Zij vraagt om een broederlijk samenwerken van alle mensen van goede wil. De leidraad hiervoor is volgens Paus Benedictus XVI het subsidiariteitsbeginsel:

¹⁶⁸⁶ *Quadragesimo Anno*, nr. 108.

Cf. Adviesraad internationale vraagstukken, *Kernwapens in een nieuwe geopolitieke werkelijkheid: hoog tijd voor nieuwe wapenbeheersingsinitiatieven*. No. 109. Den Haag: januari 2019, samenvatting 4-5.

¹⁶⁸⁷ De gelaagdheid van de vredestafel op de niveaus tussen de innerlijke spanning van de persoon en de spanningen in de wereld is herkenbaar in *Gaudium et Spes*, nr. 8 over de verstoringen van het evenwicht in de huidige wereld.

¹⁶⁸⁸ *Centesimus Annus*, nr. 51: “Diese Forderung macht nicht halt an den Grenzen der eigenen Familie und auch nicht der Nation oder des Staates. Sie umfaßt in gestufter Weise die ganze Menschheit, so daß sich kein Mensch als unbeteiligt oder gleichgültig gegenüber dem Schicksal eines anderen Gliedes der Menschheitsfamilie ansehen darf.”

¹⁶⁸⁹ *Caritas in Veritate*, nrs. 54-55.

„Es handelt sich demnach um ein besonders geeignetes Prinzip, um die Globalisierung zu lenken und sie auf eine echte menschliche Entwicklung auszurichten. Um nicht eine gefährliche universale Macht monokratischer Art ins Leben zu rufen, muß die Steuerung der Globalisierung von subsidiärer Art sein, und zwar in mehrere Stufen und verschiedene Ebenen gegliedert, da sie die Frage nach einem globalen Gemeingut aufwirft, das zu verfolgen ist; eine solche Autorität muß aber auf subsidiäre und polyarchische Art und Weise organisiert sein, um die Freiheit nicht zu verletzen und sich konkret wirksam zu erweisen.“

Caritas in Veritate, nr. 57.

In de realiteit van deze wereld zullen tegenstellingen, belangenconflicten en misverstanden niet zijn uit te sluiten. Onze wereld zal nooit zonder conflicten zijn. De kwestie is evenwel hoe wij met deze conflicten omgaan. Staten moeten zich niet onderling of naar hun burgers toe als een roversbende gedragen. Wapengeweld, list en bedrog mogen nooit de plaats in nemen van het gezond verstand en zakelijk overleg.¹⁶⁹⁰

Als staten niet meer de gezamenlijke ordening van vrede en gerechtigheid bewaren wordt het subsidiariteitsbeginsel irrelevant. Als de saamhorigheid van de staat of die tussen staten niet is gebaseerd op het *common good* is er geen basis meer voor de geordende eendracht. De staat kan dan naar de samenleving niet meer uitleggen wat het verschil is tussen zijn publieke moraal en die van een roversbende.¹⁶⁹¹

Het is evenwel niet alleen de ongerechtigheid van de staat die de vrede en gerechtigheid kan ondermijnen. Paus Franciscus spreekt over vormen van collectief egoïsme en op consumptiegerichte levensstijlen die niet alleen ecologische gevolgen hebben, maar tot een sociale crisis kunnen leiden, met de kans op geweld en wederzijdse vernietiging. Juist

¹⁶⁹⁰ *Pacem in Terris*, nr. 51.

¹⁶⁹¹ Cf. *De civitate Dei* 4,4. *De Stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 187-8.

daarom is het van belang dat onze samenleving zich open blijft stellen voor de waarde van het gemeenschappelijke. De sociale conditionering die daarvoor nodig is vraagt om vertrouwen in alle geledingen van de samenleving. Investeren in vertrouwen is investeren in een geordende eendracht op basis van dienstbaarheid en verantwoordelijkheid. De opbrengst van die investering is een vrede voor de hele mensenfamilie. Voor vandaag en morgen.¹⁶⁹²

6 • SUBSIDIARITEIT ALS WAARBORG TEGEN VERVREEMDING

In hoofdstuk 21 is de subjectiviteit van de persoon en van de gemeenschap besproken. De functie van het subsidiariteitsbeginsel is in essentie om de congruentie van beide vormen van subjectiviteit te bevorderen en te bewaken. De menselijke persoon is geen afzonderlijk los element in een systeem. Hij is geen object dat onderworpen is aan een politiek, sociaal of economisch mechanisme dat zijn handelen bepaalt. Hij heeft van nature een vrije wil en kan als zelfstandig subject verantwoordelijk worden gehouden voor de moraliteit van zijn vrije beslissingen. Tegelijk heeft de mens een sociale natuur en hij staat in een wederzijdse relatie met de mensen om hem heen.¹⁶⁹³

De heilheid van de mens in zijn sociaal weefsel respecteren

Het subsidiariteitsbeginsel is bedoeld om de compleetheid, de heilheid van de mens intact te laten. Die heilheid kan op twee manieren in het gedrang komen. Op de eerste plaats als de vrijheid en identiteit van de menselijke persoon onder druk komen te staan. Op de tweede plaats als de mens wordt afgesneden van de gemeenschap om hem heen. De aantasting van de heilheid van de mens leidt tot isolatie

¹⁶⁹² *Fratelli Tutti*, nr. 127: “Denn ein wirklicher und dauerhafter Frieden ist nur möglich ,im Anschluss an eine globale Ethik der Solidarität und Zusammenarbeit im Dienst an einer Zukunft, die von der Interdependenz und Mitverantwortlichkeit innerhalb der ganzen Menschheitsfamilie von heute und morgen gestaltet wird.” Verwijzing in n108 naar *Ansprache über Atomwaffen*. (Nagasaki, 24 november 2019)

¹⁶⁹³ *Centesimus Annus*, nr. 13.

en vervreemding.¹⁶⁹⁴ Het losweken van de mens uit de gemeenschap tast ook de gemeenschap aan, die daardoor in verval kan raken. De miskennis van de subjectiviteit van de persoon of van de gemeenschap leidt tot een vicieuze cirkel van isolement en vervreemding.

De eerste plaats waar persoon en gemeenschap elkaar ontmoeten is in het gezin, in een primair leefverband. Het is niet alleen de plaats waar de kwetsbare en nieuwe mens gevoed en beschermd wordt. Het is ook de omgeving waar het zich ontwikkelende jonge kind wordt opgevoed tot een medemens. Het leert zijn eigen waarde als persoon ontdekken, maar ook de waarde van het leven in zuster- en broederschap. Het kind leert ook de andere generaties waarderen. Het leert het besef om deel uit te maken van een geschiedenis, een groter verhaal. Het verwaarlozen van primaire leefverbanden als kiemcel van de persoon en de gemeenschap is een ondermijning van zowel de subjectiviteit van de menselijke persoon als van de gemeenschap.¹⁶⁹⁵ De verantwoordelijkheid voor het bevorderen van de subjectiviteit van persoon en gemeenschap ligt niet alleen bij de familie, maar ook bij tal van andere verbanden. Juist voor kinderen is het van belang om verder te kunnen kijken dan de eigen kleine kring. Het gezin mag dan de cel van de samenleving zijn, maar het is niet de bedoeling dat mensen daarin opgesloten zijn. In tegendeel, het is de oefenplaats om een volwaardig participierend burger te worden. Jonge mensen gaan beseffen dat ze deel uitmaken van een cultuur en daar zelf aan kunnen bijdragen.¹⁶⁹⁶ Het voorkomt dat de persoon wordt gereduceerd tot een gewillig consument in een anonieme markteconomie. De mens moet ook sociaal weerbaar zijn, ook ten opzichte van de staat die geacht wordt zijn rechten te beschermen. De toenemende afstand van de bureaucratisch-technocratische staat tot de burger is een oorzaak van vervreemding.¹⁶⁹⁷ Daarom is het subsidiariteitsbeginsel zo belangrijk is voor het levensgeluk van de postmoderne mens in het tijdperk van

¹⁶⁹⁴ *Populorum Progressio*, nr. 14; *Caritas in Veritate*, nrs. 11, 55.

¹⁶⁹⁵ *Centesimus Annus*, nr. 49.

¹⁶⁹⁶ *Caritas in Veritate*, nrs. 11, 26.

¹⁶⁹⁷ *Centesimus Annus*, nr. 49: "Der Mensch lebt in der Vielfalt der zwischenmenschli-

digitalisering en globalisering.¹⁶⁹⁸ De uitdaging is om de moderne ontwikkelingen te benutten om afstanden te overbruggen, om nabijheid en gemeenschapsgevoel te creëren.¹⁶⁹⁹

Het bevorderen van nieuwe vormen van nabijheid moet geworteld zijn in de pluriformiteit van de culturen. Daarom is het subsidiariteitsbeginsel zo belangrijk voor de nieuwe gemeenschapsvorming in de 21^e eeuw. Zoals wij ons moeten inspannen voor het voortbestaan van de soortenrijkdom in de natuur, door goed te zorgen voor moeder aarde, zo moeten wij ook de verscheidenheid in de culturele rijkdom van de mens koesteren. Het verbinden van de mensheid als een soort consumentenvereniging, maakt niet alleen de mens zelf eendimensionaal, maar ook de samenleving.¹⁷⁰⁰

De cultuur van mensen is ook zichtbaar in de woonomgeving. De massaliteit van metropolen, die van elkaar nauwelijks te onderscheiden zijn, werkt vervreemdend op de mens, die op zoek is naar herkenbaarheid en nabijheid om een thuisgevoel te kunnen ontwikkelen. De mens heeft pleinen nodig met een menselijke maat. Pleinen zijn ruimtes voor ontmoeting. Aan de andere kant zien wij in landen een ontvolking van het platteland. Veel dorpen hebben wel intieme pleinen, maar de mensen ontbreken. Paus Benedictus XVI behandelde het begrip ‘humane ecologie’ in relatie tot de ecologie van het milieu om het verband te leggen tussen de fysieke en sociale leefwereld.¹⁷⁰¹ Paus Franciscus gaat door op dit thema.¹⁷⁰² De menselijke waardigheid veronderstelt dat de fysieke leefomgeving passend is bij de natuurlijke sociale aard van de mens. De mens moet zich thuis voelen in zijn omgeving. Ecologie is een breed begrip. Het omvat de morele verantwoordelijkheid van de mens om goed te zorgen voor het milieu en de natuur. Maar de mens

chen Beziehungen, und in ihr wächst die ‚Subjektivität der Gesellschaft‘. Der einzelne wird heute oft zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt.”

¹⁶⁹⁸ *Laudato Si'*, nr. 162.

¹⁶⁹⁹ *Caritas in Veritate*, nr. 52.

¹⁷⁰⁰ *Laudato Si'*, nr. 145.

¹⁷⁰¹ *Caritas in Veritate*, nr. 51.

Cf. *Centesimus Annus*, nrs. 38-39.

¹⁷⁰² *Laudato Si'*, nrs. 147-155.

heeft ook de zorg voor een leefomgeving die voor hemzelf passend is door schaal en beleving. Een fysieke leefomgeving die door maatvoering of gebrekkige verbindingen de mensen belemmert om elkaar te ontmoeten draagt niet bij tot het welbevinden in een geordende eendracht.¹⁷⁰³ Een heilzaam woonklimaat en een goede infrastructuur maken deel uit van het *common good*. Er moet een samenhang zijn tussen wat de individuele mens als harmonisch ervaart en de harmonie van het grotere geheel. De publieke leefomgeving als *common good* is niet de optelsom van alle persoonlijke voorkeuren. Elk van de delen kan de weldadigheid van het geheel ervaren. Duurzaam bouwen houdt rekening met de natuur, maar ook met de natuur van de mens zelf.¹⁷⁰⁴ Als een kleine groep door politieke of economische macht mag bepalen hoe de leefomgeving eruitziet, zonder afweging te maken vanuit het algemeen belang, ontstaat een onbalans in de beleving van de gemeenschappelijke ruimte van de samenleving.¹⁷⁰⁵ Het bouwen van de wereld om ons heen vraagt om een kritische reflectie die rekening houdt met de humane aspecten in de fysieke wereld om ons heen. Het gaat om heel de mens. Ook de beleving van de ruimte om ons heen is een aspect van subsidiariteit.¹⁷⁰⁶

Subsidiariteit en de paradox van de moderne communicatie

De onmacht die de mens voelt als de wereld om hem heen in zijn persoonlijk leven doordringt, zonder dat hij daarover controle kan uitoefenen, leidt tot vervreemding. Er ontstaat een werkelijkheid van anonieme instanties die het dagelijks bestaan bepalen. Er wordt over iemand beslist, zonder dat daar een aanspreekbaar persoon bij in beeld komt. De overtreffende trap van vervreemding is de toepassing van algoritmen in besluitvormings- en toekenningsprocessen. De persoon

¹⁷⁰³ Ibidem, nr. 151.

¹⁷⁰⁴ Ibidem, nr. 155.

¹⁷⁰⁵ *Fratelli Tutti*, nr. 111.

¹⁷⁰⁶ Ibidem, nr. 276. In de woorden van Paus Franciscus gaat het om: “...eine ständige Aufmerksamkeit für das Gemeinwohl und die Sorge um eine ganzheitliche menschliche Entwicklung.”

die beslissingen neemt is nu niet eens meer verborgen; hij bestaat niet meer. De sociale natuur maakt plaats voor een systemische ‘natuur’, waarin de mens een middel wordt. Zo’n systemische werkelijkheid leidt tot vervreemding.¹⁷⁰⁷

De paradox is dat de mensheid meer technische communicatiemiddelen heeft dan ooit, maar dat veel mensen in een isolement raken. Eenzaamheid is volgens Paus Benedictus XVI een van de ergste vormen van armoede.¹⁷⁰⁸ Het vervreemden van de mens van zijn omgeving speelt wereldwijd. Het is een van de belangrijkste sociale kwesties waar het katholiek sociaal denken zich mee bezig houdt. In de aanpak van de globale armoede kan het subsidiariteitsbeginsel een functie vervullen. Daarbij is het uitgangspunt dat een subsidiaire ordening een sociale ordening moet zijn waarin politiek, economie en samenleving wereldwijd moreel met elkaar verbonden zijn.¹⁷⁰⁹

Het bestrijden van isolement en vervreemding is een morele opdracht aan de hele samenleving en zeker ook aan de economie. Daarbij kunnen de techbedrijven en de sociale media zichzelf niet vrijpleiten door zich te beroepen op een bepaalde vorm van neutraliteit.¹⁷¹⁰ Zij moeten bijdragen aan de culturele ontwikkeling van de mensheid door reflectie, dialoog en het bevorderen van ontmoeting. Zij moeten zich afkeren tegen het in stand te houden van een geestelijke milieuvuiling vanuit het eigen winstbejag.¹⁷¹¹ Paus Franciscus is scherp in zijn beoordeling van de rol van de sociale media en noemt hen een oorzaak

¹⁷⁰⁷ Cf. *Centesimus Annus* nr. 41.

¹⁷⁰⁸ *Caritas in Veritate*, nr. 53: “Die Entwicklung der Völker hängt vor allem davon ab, sich als eine einzige Familie zu erkennen, die in einer echten Gemeinschaft zusammenarbeitet und von Subjekten gebildet wird, die nicht einfach nebeneinander leben.”

¹⁷⁰⁹ *Ibidem*, nr. 67: “Die ganzheitliche Entwicklung der Völker und die internationale Zusammenarbeit erfordern, daß eine übergeordnete Stufe internationaler Ordnung von subsidiärer Art für die Steuerung der Globalisierung errichtet wird und daß eine der moralischen Ordnung entsprechende Sozialordnungendlich verwirklicht werden.”

¹⁷¹⁰ *Ibidem*, nr. 73.

¹⁷¹¹ *Laudato Si'*, nr. 47.

van de vereenzaming in de menselijke betrekkingen.¹⁷¹² Het paradigma van de techniek staat niet meer in dienst van welvaart en maatschappelijk nut, maar wordt een middel is om totale beheersing over de mens te krijgen.¹⁷¹³ Als de techniek en het gebruik ervan niet meer gerelateerd worden aan een kritische ethische toetsing zal het moeilijk worden haar beheersbaar te houden.¹⁷¹⁴ Sociale agressie en de verbreiding van valse berichten en oproepen tot haat zijn aan de orde van de dag.¹⁷¹⁵ De sociale vrede en stabiliteit staan onder druk als wederzijdse verkettering en haat een benauwende sluier over de samenleving werpen. Wij hebben meer behoefte aan pleinen voor ontmoeting dan aan platforms voor het uitschreeuwen van meningen. De onderlinge vervreemding kan alleen opgelost worden door op elkaar toe te stappen. Dat geldt ook voor de ontmoeting met mensen uit andere culturen.¹⁷¹⁶ Tijdens de pandemie waren tekenen van hoop zichtbaar. Mensen snakten naar het echte leven, het leven met anderen. Ondanks de spanningen die er onmiskenbaar ook waren wijst Paus Franciscus op de vele vormen van maatschappelijke inzet en engagement voor de naaste.¹⁷¹⁷

7 • SUBSIDIARITEIT ALS ONDERSTEUNING VOOR DE DEMOCRATISCHE RECHTSSTAAT

In het katholiek sociaal denken wordt geen voorkeur uitgesproken voor een bepaald politiek of staatkundig systeem. Er worden wel eisen gesteld aan de wijze waarop de overheid haar taak invult. De belangrijkste eis is dat de overheid de menselijke waardigheid beschermt en de vrijheid biedt, zodat de mens zich naar zijn sociale aard binnen de gemeenschap kan ontwikkelen. De overheid zorgt voor een rechtsorde

¹⁷¹² Ibidem, nr. 106.

¹⁷¹³ Ibidem, nr. 108: “Das technokratische Paradigma ist nämlich heute so dominant geworden, dass es sehr schwierig ist, auf seine Mittel zu verzichten, und noch schwieriger, sie zu gebrauchen, ohne von ihrer Logik beherrscht zu werden...”

¹⁷¹⁴ Ibidem, nr. 136.

¹⁷¹⁵ *Fratelli Tutti*, nrs. 43-45.

¹⁷¹⁶ Ibidem, nr. 53.

¹⁷¹⁷ Ibidem, nrs. 54-55.

waarin mensen vreedzaam met elkaar kunnen samenleven. De diversiteit is een rijkdom als alle geledingen in de samenleving streven naar een gezamenlijke opvatting over het *common good*. Daarbij past een onderlinge verbondenheid, gebaseerd op moraliteit en redelijkheid. Het is aan de burgers om te bepalen welke regeringsvorm het beste past bij hun samenleving.¹⁷¹⁸

De overheid moet de balans in de samenleving bewaken en daarom ook zelf in balans zijn.¹⁷¹⁹ Een beginsel van de rechtsstaat is de leer van de scheiding der machten. Het is sinds *Rerum Novarum* onderdeel van het katholiek sociaal denken. Paus Johannes Paulus II benadrukt het belang van een gezonde staatstheorie en het beginsel van de machtenscheiding in de rechtsstaat. Hij prijst zijn voorganger Leo XIII voor zijn inzicht, dat destijds voor de kerk niet vanzelfsprekend was. Hoewel de katholiek sociale leer geen exclusieve voorkeur uitspreekt voor een concrete staatsvorm wordt de latente voorkeur voor de democratie steeds nadrukkelijker uitgesproken.¹⁷²⁰ Vanuit het katholieke geloof kan geen directe voorkeur worden gegeven aan een politieke ideologie. Vanuit het katholiek sociaal denken kan wel worden beredeneerd welke staatsvorm de beste voorwaarden biedt voor een rechtsstaat die gebaseerd is op de menselijke waardigheid. Een democratie moet voor de waarden van de persoon, de vrijheid en de subjectiviteit van de samenleving opkomen.

Het heeft tot 1967 geduurd eer de term ‘democratische ordening’ expliciet werd gebruikt in een sociale encycliek.¹⁷²¹ Dat is de verdienste van Paus Johannes Paulus II, die aan den lijve had ervaren wat het verschil betekent tussen leven in een dictatuur en een democratie. Hij

¹⁷¹⁸ *Gaudium et Spes*, nr. 74: “...Offenkundig sind also die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität in der menschlichen Natur begründet und gehören zu der von Gott vorgebildeten Ordnung, wengleich die Bestimmung der Regierungsform und die Auswahl der Regierenden dem freien Willen der Staatsbürger überlassen bleiben.”

¹⁷¹⁹ *Rerum Novarum*, nr. 19; *Centesimus Annus*, nr.41.

¹⁷²⁰ *Centesimus Annus*, nr. 46: “Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich.”

¹⁷²¹ *Sollicitudo Rei Socialis*, nr. 44.

omarmt de democratie als een ordening die heilzaam is voor een politieke gemeenschap omdat zij participatie mogelijk maakt.¹⁷²²

De meerwaarde van een democratie wordt in het katholiek sociaal denken gezien en gewaardeerd omdat zij bij uitstek de subjectiviteit van de persoon en van de samenleving met elkaar kan verbinden. Daardoor ontstaat een gemeenschappelijke oriëntatie op het *common good*. Dat *common good* is niet alleen van de burgers van nu, maar ook van de generaties die nog niet naar de stembus gaan. Democratie en subsidiariteit versterken elkaar, zolang er binnen de samenleving een moreel en redelijk besef is van de gedeelde liefde voor het *common good*. Op dit punt zien wij ook de kwetsbaarheid van de democratie. Het *common good* veronderstelt een duurzaam beleid dat rekening houdt met toekomstige effecten. In de praktijk blijken politici veelal meer aandacht te hebben voor de directe gevolgen op de korte termijn. Het is een uitdaging om van de kiezers te vragen een offer te brengen door pijnlijke maatregelen die pas op termijn positieve gevolgen hebben.¹⁷²³ Er is dan ook een vorm van politiek leiderschap nodig dat niet calculeert op basis van electoraal succes op de korte termijn, maar het eerlijke verhaal durft voor te houden. Dat vraagt om grootsheid en een realistisch politiek inzicht dat moreel gefundeerd is.

De waardering van het katholiek sociaal denken voor de democratie wordt verbonden met een liefdevolle bezorgdheid over het goed kunnen functioneren van de democratische staat. Meermalen wordt gewezen op het gevaar van fanatisme en fundamentalisme. Er wordt stelling genomen tegen groepen die de staat willen gebruiken voor specifieke belangen van bepaalde groepen of om ideologische doelen te bereiken.¹⁷²⁴ Paus Franciscus waarschuwt voor de gevolgen voor de democratie als de schaamteloosheid van politici zich vermengt met de haatgevoelens en leugens die door de platforms in de digitale wereld rond gestuurd worden.¹⁷²⁵ Het staak haaks op de beginselen van demo-

¹⁷²² Vier jaar later maakte Paus Johannes Paulus II in *Centesimus Annus* veertien keer een verwijzing naar democratie in de nrs. 19, 22, 46, 47.

¹⁷²³ *Laudato Si'*, nr. 178.

¹⁷²⁴ *Centesimus Annus*, nr. 46 ; *Fratelli Tutti*, nr. 46.

¹⁷²⁵ *Fratelli Tutti*, nr. 45: "So wurde es möglich, dass die Ideologien jede Scham fal-

cratie en subsidiariteit als mensen zich opsluiten onder een stulp waarin men alleen gelijkgezinden ontmoet die elkaar in hun eigenzinnigheid en dwaling bevestigen. Populisten moeten volgens Paus Franciscus beseffen wat de ware betekenis van democratie is wanneer zij pretenderen op te komen voor het volk.¹⁷²⁶

Grote ongelijkheid tussen groepen roept spanningen op die bedreigend kunnen zijn voor de democratie.¹⁷²⁷ Bijzonder kwetsbaar is de democratie als corrupte politici hun verantwoordelijkheid voor het algemeen belang misbruiken.¹⁷²⁸ Als de bevolking verarmt door de uitbuiting en corruptie van de eigen politici en oligarchen staat de overheid niet in dienst van de armen, maar wordt de macht gebruikt tegen de armen.¹⁷²⁹ De kiemcellen van de volksbewegingen kunnen in zo'n context opbloeien tot een *civil society*. Hier komen de vitaliserende functies van democratie en subsidiariteit bijeen.¹⁷³⁰ De basis van de *civil society* is de basis van de democratie. Het gaat om dezelfde mensen.

lenließen. ... Viele Plattformen funktionieren so, dass sich im Endeffekt häufig nur Gleichgesinnte begegnen und eine Auseinandersetzung mit Andersartigem erschwert wird. Diese geschlossenen Kreise erleichtern die Verbreitung von falschen Informationen und Nachrichten und schüren Vorurteile und Hass."

¹⁷²⁶ Ibidem, nr. 157: "Der Anspruch, den Populismus als Interpretationsschlüssel für die soziale Wirklichkeit zu verwenden, hat eine weitere Schwäche: er vergisst die Legitimität des Volksbegriffs.Aber der Begriff Volk ist notwendig, um auszusagen, dass die Gesellschaft mehr ist als die bloße Summe von Individuen."

Cf. Adviesraad internationale vraagstukken, *De wil van het volk? Erosie van de democratische rechtsstaat in Europa*. No. 104, p. 8 Den Haag: juni 2017. De adviesraad zegt: "De signaleerde vervreemding wijst op een ernstig gebrek aan responsiviteit van de betreffende structuren. ...De AIV zal daarom zijn aanbevelingen mede erop richten, de waarde van een pluriforme democratie beter onder de aandacht te brengen en te doen functioneren."

¹⁷²⁷ *Caritas in Veritate*, nr. 32: "Die systembedingte Zunahme der Ungleichheit unter Gesellschaftsgruppen innerhalb eines Landes und unter den Bevölkerungen verschiedener Länder bzw. das massive Anwachsen der relativen Armut neigt nicht nur dazu, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu untergraben, und bringt auf diese Weise die Demokratie in Gefahr."

¹⁷²⁸ *Fratelli Tutti*, nr. 75.

¹⁷²⁹ Ibidem, nr. 169.

¹⁷³⁰ *Caritas in Veritate*, nr. 41.

Een subsidiaire inrichting van de samenleving en de staat kan beide in staat stellen om elkaar in een dynamische eendracht te versterken.

8 • DE EUROPESE DIALOOG OVER SUBSIDIARITEIT

De pauselijke encyclieken zijn bedoeld voor de hele wereld en niet voor een afzonderlijk continent of land.¹⁷³¹ Concrete verwijzingen naar Europa zijn dan ook sporadisch.¹⁷³² Paus Johannes Paulus II besteedt in *Centesimus Annus* aandacht aan het Europa na de val van de muur in 1989.¹⁷³³

Het Europees integratieproces als onderwerp speelde in de encyclieken geen rol. Ook niet in *Caritas in Veritate* van Paus Benedictus XVI.¹⁷³⁴ Vlak voor zijn verkiezing tot paus benadrukte hij, in *Werte in Zeiten des Umbruchs*, voor Europa de menselijke waardigheid en mensenrechten en de betekenis van het gezin.¹⁷³⁵ *Caritas in Veritate* is een coherente doortrekking van *Werte in Zeiten des Umbruchs* naar het globale niveau, waar het gaat om een moreel appel aan christenen en niet-christenen om een gemeenschap te bouwen op humane waarden. Benedictus XVI koppelt dit streven expliciet aan het subsidiariteitsbeginsel.¹⁷³⁶

¹⁷³¹ Ook de specifiek geadresseerde encycliek *Mit Brennender Sorge* is gebaseerd op een universele boodschap, die relevant is voor alle landen en mensen in de wereld.

¹⁷³² *Quadragesimo Anno*, nr. 112; *Caritas in Veritate*, nr. 23.

¹⁷³³ *Centesimus Annus*, nrs 17, 18, 19, 22, 23, 26, 27, 28. In geen van deze paragrafen is er een verwijzing naar het subsidiariteitsbeginsel, waar dat wel voor de hand had gelegen.

¹⁷³⁴ In 2005 publiceerde hij, kort voor zijn uitverkiezing tot Paus, in laatste boek als kardinaal Ratzinger, een appel aan Europa om zich opnieuw te bezinnen op de morele grondslagen voor de vormgeving van een gemeenschappelijk Europa. Joseph Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs: Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2005).

¹⁷³⁵ Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 84-88. Kardinaal Ratzinger riep Europa op om zich niet te laten meesleuren in een pathologische stroom van zelfhaat over het Avondland, maar zich te bezinnen op de waarden die traditioneel horen bij zijn cultuur.

¹⁷³⁶ Expliciete vermeldingen naar subsidiariteit in *Caritas in Veritate*: nrs. 47, 57 [6x],

„Es handelt sich demnach um ein besonders geeignetes Prinzip, um die Globalisierung zu lenken und sie auf eine echte menschliche Entwicklung auszurichten. Um nicht eine gefährliche universale Macht monokratischer Art ins Leben zu rufen, muß die Steuerung der Globalisierung von subsidiärer Art sein, und zwar in mehrere Stufen und verschiedene Ebenen gegliedert, da sie die Frage nach einem globalen Gemeingut aufwirft, das zu verfolgen ist; eine solche Autorität muß aber auf subsidiäre und polyarchische Art und Weise organisiert sein um die Freiheit nicht zu verletzen und sich konkret wirksam zu erweisen.“

Caritas in Veritate, nr. 57.

Paus Franciscus trekt inhoudelijk met betrekking tot subsidiariteit de lijn van zijn voorganger door, maar zijn toon is directer en feller. Al vroeg in zijn ambtsperiode is Paus Franciscus betrokken op de Europese politiek. Hij heeft geen schroom om Europa de les te lezen. Op 25 november 2014 hield hij een toespraak voor het Europees parlement in Straatsburg.¹⁷³⁷

„Gerade ausgehend von der Notwendigkeit einer Öffnung zum Transzendenten möchte ich die Zentralität des Menschen bekräftigen, der andernfalls zum Spielball der Moden und der jeweiligen Mächte wird. In diesem Sinne halte ich nicht nur das Erbe, welches das Christentum in der Vergangenheit der soziokulturellen Gestaltung des Kontinentes überlassen hat, für grundlegend, sondern vor allem den Beitrag, den es heute und in der Zukunft zu dessen Wachstum zu leisten gedenkt. Dieser Beitrag

58 [3x], 60 [2x], 67 [2x]. Het feit dat de term in 2005 vermeden werd kan niet uit de inhoud verklaard worden. De basale inhoudelijke redeneertrant is in beide publicaties is dezelfde.

¹⁷³⁷ Hij refereert hieraan in *Fratelli Tutti*, nr. 10.

stellt nicht eine Gefahr für die Laizität der Staaten und für die Unabhängigkeit der Einrichtungen der Union dar, sondern eine Bereicherung. Das zeigen uns die Ideale, die Europa von Anfang an geformt haben, wie der Friede, die Subsidiarität und die wechselseitige Solidarität – ein Humanismus, in dessen Zentrum die Achtung der Würde der Person steht.”

Toespraak Paus Franciscus voor het Europees Parlement te Straatsburg op 25 november 2014.

Deze kritische reflectie op het niet waarmaken van de droom van een verenigd Europa is een niet mis te verstaan signaal naar de Europese politiek. Hij verwijt Europa af te dwalen van de idealen van de pioniers. Uit zijn toespraak in Straatsburg blijkt dat hij Europa wil helpen om in de spiegel van zijn oorspronkelijke idealen te kijken. Daarbij noemt hij het begrip subsidiariteit in relatie met solidariteit en vrede. Het Vaticaan is doorgaans terughoudend om uitspraken te doen in een politieke arena. Hier wordt het subsidiariteitsbeginsel geïnterpreteerd vanuit een sociale filosofie waarmee de Europeanen van het eerste uur, en later ook Delors, zeer vertrouwd waren. Hij deed Europa de handreiking om de idealen van het katholiek sociaal denken voor Europa bespreekbaar te maken in een gemeenschappelijke dialoog.¹⁷³⁸ Later sprak Paus Franciscus zich in opnieuw direct uit over de manier waarop het subsidiariteitsbeginsel moest worden geïnterpreteerd, in dienst van humaniteit en solidariteit.¹⁷³⁹ Die boodschap was nadruk-

¹⁷³⁸ Franciscus, *Ansprache des Heiligen Vaters an das Europaparlament*. Straatsburg, 25 november 2014. (Libreria Editrice Vaticana: 2014): “Darum möchte ich erneut die Bereitschaft des Heiligen Stuhls und der katholischen Kirche betonen, durch die Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen (COMECE) einen gewinnbringenden, offenen und transparenten Dialog mit den Institutionen der Europäischen Union zu pflegen.”

¹⁷³⁹ Franciscus, *Ansprache Von Papst Franziskus beim Neujahrsempfang für Das Beim Heiligen Stuhl Akkreditierte Diplomatische Korps*. 11 januari 2016. (Libreria Editrice Vaticana: 2016): “Dennoch darf man sich nicht erlauben, die Werte und die Prinzipien der Menschlichkeit, der Achtung der Würde eines jeden Menschen, der Sub-

kelijk ook bedoeld voor de Europese landen, mede vanwege de actuele immigratieproblemen.¹⁷⁴⁰

COMECE en subsidiariteit

De dialoog tussen de Europese Unie en de Europese Bisschoppenconferentie COMECE is gebaseerd op het Verdrag over de werking van de Europese Unie.¹⁷⁴¹ Op initiatief van toenmalig Commissievoorzitter Delors vindt sinds 1990 een dialoog plaats tussen de Commissie en de Europese oecumenische Commissie voor Kerk en Samenleving (als voorloper van de *Conference of European Churches*).¹⁷⁴² Sinds 1994 neemt ook COMECE deel aan het overleg. Vanuit de kerken wordt in deze samenspraak vooral de menselijke waardigheid benadrukt en de onvervreembare rechten van de menselijke persoon in termen van de democratische rechtsstaat.¹⁷⁴³ Vanuit COMECE wordt gewezen op het spanningsveld tussen solidariteit en subsidiariteit. Er kan niet volstaan worden met een conservatief subsidiariteitsbegrip dat gebaseerd is op enkel het begrenzen van het Unierecht. De dynamiek vraagt ook

sidariät und der gegenseitigen Solidarität aufzugeben, auch wenn sie in einigen Momenten der Geschichte eine schwer zu tragende Bürde sein können.”

¹⁷⁴⁰ Het belang van deze toespraak blijkt ook uit het feit dat Paus Franciscus hiernaar verwijst in *Fratelli Tutti*, 40.

¹⁷⁴¹ Artikel 17, lid 3: De Unie voert een open, transparante en regelmatige dialoog met die kerken en organisaties, onder erkenning van hun identiteit en hun specifieke bijdrage. *Verdrag betreffende de werking van de Europese Unie* (geconsolideerde versie), van 26 okt. 2012, Publicatieblad van de Europese Unie, NL C 326/49.

¹⁷⁴² “The religious dialogue was established in the early 1990s by European Commission President Jacques Delors. It recognises the specific contribution of churches, religious and non-confessional organisations to society.... With the Treaty of Lisbon, the dialogue between European institutions and churches, religious associations or communities as well as philosophical and non-confessional organisations has a legal basis in Article 17 of the Treaty on the Functioning of the European Union.” Bron: https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/combating-discrimination/dialogue-churches-religious-associations-and-non-confessional-organisations_en#background

¹⁷⁴³ Comece

Cf. Adriaan van Luyn, *Waarden en deugden*. (Kampen: Kok, 2006), 76.

om een progressieve vorm van subsidiariteit waarbij in wisselwerking met het solidariteitsbegrip het gemeenebest versterkt kan worden. Dat vergt een loyale samenwerking op alle niveaus. De samenwerking kan alleen slagen als er oprechte solidariteit is tussen de partners. Solidariteit is nodig om te voorkomen dat populisme en hernieuwd nationalisme de samenwerking ondergraven. Tijdens de Euro-crisis en financiële crisis is gebleken hoe deze tendensen de kop op kunnen steken.¹⁷⁴⁴ Van Luyn wijst erop hoe belangrijk een subsidiaire structuur is om de samenleving te beschermen tegen bureaucratie en centralisme.¹⁷⁴⁵ Het subsidiariteitsbeginsel kan voor de EU niet beperkt blijven tot een interne aangelegenheid. De dynamiek tussen subsidiariteit en solidariteit vraagt een actieve houding om wereldwijde problemen, zoals de armoede, gezamenlijk op Europees niveau aan te pakken. Vraagstukken die de solidariteit tussen generaties raken kunnen alleen op internationaal niveau opgelost worden.¹⁷⁴⁶

Uit *Fratelli Tutti* valt niet op te maken dat de dialoog, die Paus Franciscus in Straatsburg in 2014 voorstelde, resultaat heeft opgeleverd. Het voeren van een dialoog over een subsidiair Europa vanuit de optiek van katholiek sociaal denken is onverminderd actueel en noodzakelijk. Het zijn niet alleen Europa en andere delen van de wereld die hier hun voordeel mee kunnen doen. Het kan ook tot een verrijking leiden van het katholiek sociaal denken zelf. Juist door het oorspronkelijke subsidiariteitsbeginsel te blijven toetsen aan de weerbarstigheid van de politieke en sociale werkelijkheid kan het functioneel blijven in de eerste helft van de eenentwintigste eeuw.

9 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

De wereld staat voor grote uitdagingen. Enerzijds zijn er door recente

¹⁷⁴⁴ Adr. H. van Luyn, *Subsidiarität: Ein Baustein nicht nur für Europa [Grüne Reihe, Nr. 404]*. (Mönchengladbach: KSZ., 2013), 11-13.

¹⁷⁴⁵ *Ibidem*, 9.

¹⁷⁴⁶ *Ibidem*, 13-15.

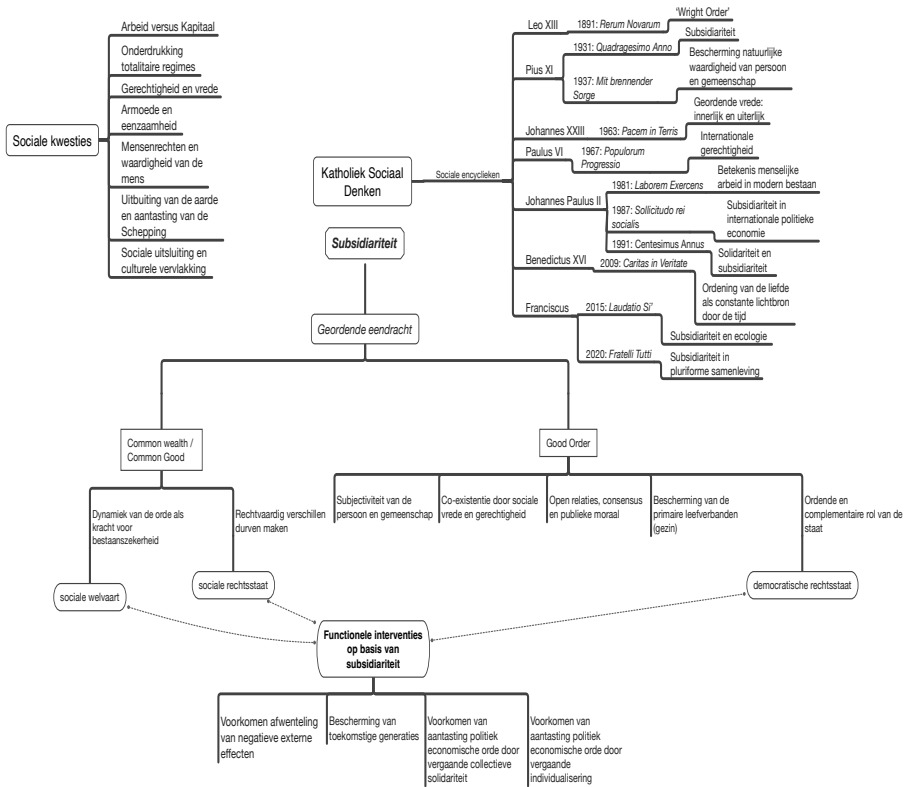
Van Luyn, *Waarden en deugden*, 17.

technologieën nieuwe verbindingen tussen mensen en gemeenschappen mogelijk. Anderzijds is er sprake van verdeeldheid en polarisatie. Het probleem van deze tijd is dat de digitale wereld een globaal netwerk heeft gecreëerd, maar dat de tegenstellingen tussen mensen in dat netwerk toenemen en scherper worden. De vraagstukken waarvoor de wereldgemeenschap zich geplaatst ziet, zoals de leefbaarheid van de aarde, de armoede en toenemende ongelijkheid, oorlogsgeweld en geopolitiek machtsvertoon vragen om ordening en eendracht in plaats van wanorde en schisma's.

Mensen vervreemden van de politiek als deze niet meer herkenbaar is vanuit de beleving in de dagelijkse realiteit. Het katholiek sociaal denken is een manier om de samenleving en de politieke economie te ordenen op basis van humaniteit en een perspectief van hoop en vooruitgang. Er moeten eisen gesteld worden aan de inrichting van de politieke economie vanuit moraliteit en functionaliteit.

De uitdaging is vanuit het katholiek sociaal denken de dialoog te zoeken om het subsidiariteitsbeginsel op een eigentijdse manier in te zetten. Er kunnen gezamenlijke morele en functionele criteria gevonden worden voor een synthese waarmee het natuurlijk sociaal weefsel van de mens behouden kan blijven, maar ook de natuur van de aarde zelf. Door subsidiariteit kan worden voorkomen dat externe effecten leiden tot sociale onrechtvaardigheid en onvrede. Een ontregelde ordening van de politieke economie leidt tot verlies aan welvaart, ook voor toekomstige generaties. Het uitgangspunt voor het katholiek sociaal denken is niet het consolideren van de bestaande orde, maar het ruimte bieden voor een humane samenleving, die zich in vrijheid vanuit de mensen en de gemeenschappen ontwikkelt. Die vrijheid kan alleen bestaan als de sociale vrede bewaard blijft. Zonder vrede geen welvaart. Zonder welvaart wordt de bestaanszekerheid van mensen bedreigd, en daarmee de sociale vrede. Wij moeten blijven denken en handelen vanuit reële samenhangen, het *common good* en de waardigheid van elk mens. Daar maakt een leefbare aarde en het respect voor de schepping deel van uit.

In het volgende hoofdstuk wordt behandeld in welke mate het sub-



FIGUUR 22.I Schematische samenvatting hoofdstukken 18-22

sidiariteitsbeginsel, al dan niet vanuit het katholiek sociaal denken, relevant is geweest voor de geordende eendracht in Europa.

10 • SCHEMATISCHE SAMENVATTING HOOFDSTUKKEN 18-22

Leeswijzer

SOCIALE KWESTIES

De katholiek sociale leer, zoals die is verwoord in de pauselijke encyclieken, beweegt mee in de tijd. Zij is de vrucht van het katholiek sociaal denken door de tijd heen, als antwoord op de sociale kwesties die in een bepaalde periode relevant zijn.

KATHOLIEK SOCIAAL DENKEN

Het katholiek sociaal denken komt tot uitdrukking in de sociale encyclieken, waarin telkens een oproep wordt gedaan tot samenwerking tussen mensen van goede wil, die verantwoordelijkheid willen nemen voor het *common good*.

SUBSIDIARITEIT EN DE GEORDENDE EENDRACHT

De centrale vraag is hoe het subsidiariteitsbeginsel kan bijdragen aan een rechtvaardige sociale ordening en politieke economie. Hoe kunnen de complexe verbindingen in de gelaagdheid van het micro- en macroniveau georganiseerd worden om effectief te zijn voor de vrede, welvaart en gerechtigheid. Voor het realiseren van het *common good* en *commonwealth* is een *good order* nodig.

Subsidiariteit en het Europees Ideaal van Delors

IN dit hoofdstuk wordt onderzocht in welke mate het subsidiariteitsbeginsel een rol heeft gespeeld in het Europese integratieproces. Tot medio jaren tachtig bleef het denken over subsidiariteit voornamelijk op de achtergrond. Alleen in de grondwet van 1949 van de Bondsrepubliek Duitsland is het subsidiariteitsbeginsel expliciet benoemd als uitgangspunt voor de ordening van het nieuwe, naoorlogse Europa.¹⁷⁴⁷ Pas bij het aantreden van Delors als voorzitter van de Europese Commissie werd subsidiariteit nadrukkelijk een thema voor de ordening van de Europese samenwerking. Zijn rede te Brugge, in het najaar van 1989, was een persoonlijk getuigenis hoe het katholiek sociaal denken hem had beïnvloed. Uit de opvattingen van Delors wordt ook zichtbaar hoe nauw het subsidiariteitsdenken verwant is aan het federalisme. De toepassing van het subsidiariteitsbeginsel heeft in het spanningsveld gestaan van de voorstanders en felle tegenstanders van een federaal Europa. In dat spanningsveld is uiteindelijk het Verdrag van Maastricht tot stand gekomen. Van het ideaal van een subsidiair en federaal Europa, zoals bij voorbeeld is verwoord in de Duitse grondwet, is weinig terecht gekomen. Ondanks alle inspanningen van Delors en het voorwerk van de pioniers in de wederopbouw van Europa.

I • HET VERLANGEN NAAR VREDE ALS FUNDAMENT VOOR EUROPA

Al tijdens de Tweede Wereldoorlog werd op verscheidene plaatsen na-

¹⁷⁴⁷ Bundestag der Bundesrepublik Deutschland, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Art. 23.

gedacht over de toekomstige ordening van Europa. Op het Italiaanse eiland Ventotene legden politieke gevangenen met verschillende achtergronden de kiem voor de Europese federalistische beweging. Onder hen bevond zich ook de uit Duitsland gevluchte Ursula Hirschman.¹⁷⁴⁸ Het gezamenlijk ideaal van de Italiaanse federalisten, communisten, sociaaldemocraten, christendemocraten en liberalen, verenigd door hun verzet tegen het fascistisch regime van Mussolini, kreeg in het naoorlogse Europa elders navolging en daarmee invloed op het integratieproces. Door de opvattingen van Maritain waren katholieke politici in Europa doorgaans terughoudend met het expliciet en publiekelijk gebruiken van begrippen die konden duiden op Vaticaanse invloeden.¹⁷⁴⁹ Dat gold in mindere mate voor de Rijnlandse katholiek Adenauer.¹⁷⁵⁰ Mede door zijn invloed is het begrip subsidiariteit expliciet opgenomen als ordeningsbeginsel voor Europa in de federale Duitse grondwet. Het Europa dat Adenauer voor ogen stond was gefundeerd in het subsidiariteitsbeginsel, zoals dat is opgenomen in artikel 23 van de Duitse grondwet, waarbij hij in de voorbereiding nauw betrokken was.¹⁷⁵¹ Door zijn ferme houding tegen het nationaalsocialisme en zijn verlangen naar vrede en vrijheid kon hij een morele brug bouwen naar andere Europeanen van het eerste uur. Daarbij droeg hij realiteitszin uit. De Europese ordening moest evenwichtig zijn, met een stabiel Duitsland. Binnen die ordening moest er ruimte zijn voor het gemeenschappelijke, maar wel met een *Blick für den Wert des Einzelnen*.¹⁷⁵²

¹⁷⁴⁸ Europese Unie, *Ursula Hirschmann*. https://european-union.europa.eu/system/files/2022-04/eu-pioneers-ursula-hirschmann_nl.pdf

zie ook: https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/eu-pioneers/altiero-spinelli_nl

¹⁷⁴⁹ Bornewasser, *Katholieke Volkspartij 1945-1980*, 441.

¹⁷⁵⁰ *Ibidem*, 443.

¹⁷⁵¹ Lammert, *Die Union: Christlich und demokratisch*, 18. Lammert zegt: “Schon als Präsident des Parlamentarischen Rats war er maßgeblich an der Erarbeitung des Grundgesetzes beteiligt..“

Europese Unie, *Konrad Adenauer*. https://europa.eu/european-union/about-eu/history/eu-pioneers_nl#konrad_adenauer

Lammert, *Die Union: Christlich und demokratisch*, 16-17.

¹⁷⁵² *Ibidem*, 18.

2 • HET FEITELIJK BEGIN VAN DE EUROPESE INTEGRATIE

Voor de stabiliteit van Europa was de Frans-Duitse samenwerking een eerste voorwaarde. Daarbij speelden Italiaanse politici een belangrijke rol, zoals De Gasperie¹⁷⁵³ en Spinelli.¹⁷⁵⁴ Spinelli was als voormalig politiek gevangene op Ventotene een federalist van het eerste uur. Hij maakte samen met de Fransman Monnet¹⁷⁵⁵ deel uit van de staf van de Franse minister Schuman.¹⁷⁵⁶ De Schumanverklaring van 9 mei 1950 wordt beschouwd als het geboortemoment van de Europese gemeenschap.¹⁷⁵⁷ Zij vormde de opmaat voor de oprichting van de Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal in 1952. De verbindende noemer tussen de Europese pioniers was hun federalistisch ideaal. Bij Adenauer, De Gasperi en Schuman was er ook een politieke en religieuze verwantschap als christendemocraten met een katholieke signatuur.

In de verdragstekst¹⁷⁵⁸ van de oprichting van de Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal komt het woord ‘subsidiariteit’ niet voor. Het verdrag heeft wel kenmerken die gerelateerd kunnen worden aan een subsidiaire ordening.¹⁷⁵⁹ In de kern is de EGKS een vredesordening. Europese naties zijn in de twintigste eeuw tot twee keer toe de aanstichters van een wereldbrand geweest. Europa moest zich ontwikkelen tot

¹⁷⁵³ Europese Unie, *Alcide de Gasperie*, https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/eu-pioneers/alcide-de-gasperi_nl

¹⁷⁵⁴ Europese Unie, *Altiero Spinelli*, https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/eu-pioneers/altiero-spinelli_nl

¹⁷⁵⁵ Europese Unie, *Jean Monnet*. https://europa.eu/european-union/sites/default/files/eu-pioneers/eu-pioneers-jean-monnet_nl

¹⁷⁵⁶ Europese Unie, *Robert Schuman* https://europa.eu/european-union/sites/default/files/eu-pioneers/eu-pioneers-robert-schuman_nl

¹⁷⁵⁷ Fondation Robert Schuman, *Schumanverklaring*, <https://www.robert-schuman.eu/en/declaration-of-9-may-1950/nl>

¹⁷⁵⁸ *Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal* (1951), http://data.europa.eu/eli/treaty/ceca/exl_1/sign

¹⁷⁵⁹ Het meest duidelijk is dat in Artikel 5, dat luidt: “Bij het vervullen van haar taak overeenkomstig de bepalingen van dit Verdrag grijpt de Gemeenschap zo weinig mogelijk rechtstreeks in.” In datzelfde artikel wordt benadrukt dat de instellingen van de gemeenschap slechts van beperkte omvang moeten zijn.

een georganiseerd en levend geheel dat de beschaving kan leveren die voorwaardelijk is voor de vrede. Het leggen van de grondslagen voor de economische ontwikkeling en de verhoging van het levenspeil waren het middel om het doel van de vrede te dienen.

De EGKS is de voorloper geweest van de Europese Economische Gemeenschap, die in 1957 tegelijk met Euratom is opgericht in het Verdrag van Rome.¹⁷⁶⁰ In de vijf jaar die tussen de beide verdragen liggen heeft er een verschuiving plaats gevonden. Het accent is minder komen te liggen op de het verwerken van de gevolgen van de oorlog. Het belangrijkste doel blijft wel het waarborgen van de vrede onder de volken, maar zonder nadrukkelijke verwijzing naar de noodzaak van het opheffen van oude vijandschappen. Het accent is verschoven in de richting van vrijheid, als politiek ideaal van de westerse samenleving,¹⁷⁶¹ en het vrij economisch verkeer, als basis voor verbeterde leef- en werkomstandigheden.¹⁷⁶²

Het begrip subsidiariteit wordt niet gehanteerd in de verdragstekst. Uit de aanhef van de verdragstekst blijkt dat de gemeenschap, die de ondertekenaars voor ogen hebben, een ordening heeft van een geheel van delen die elkaar over en weer versterken. Er is expliciet aandacht voor de minder begunstigde delen. Zij kunnen rekenen op de solidariteit van de gemeenschap. De gemeenschap is daarmee in beginsel geordend volgens het subsidiariteitsbeginsel. Dit komt ook tot uitdrukking in de wijze waarop de besluitvorming plaats vindt.¹⁷⁶³ De ordening is van onderop opgebouwd, vanuit de afzonderlijke lidstaten.

¹⁷⁶⁰ *Verdrag tot oprichting van de Europese Economische Gemeenschap* (1957), <http://data.europa.eu/eli/treaty/teec/sign>

Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap voor Atoomenergie (1957), <http://data.europa.eu/eli/treaty/teec/sign>

¹⁷⁶¹ *Verdrag tot oprichting van de Europese Economische Gemeenschap* (1957), *preambule*. Vrede en vrijheid worden als eenheid beschouwd.

¹⁷⁶² *Ibidem*, Titel I, p. 21 e.v.; Titel III, pag 49 e.v.; Art. 52,54; Art. 62,63; Art.70,2

¹⁷⁶³ *Ibidem*, Art. 145, 146, 149. De beslissingsbevoegdheid ligt bij de Raad die is samengesteld uit vertegenwoordigers van de lidstaten en voor bepaalde, zwaarwegende gevallen is eenparigheid van stemmen nodig. Door deze constructie zijn de delen niet versmolten tot een geheel, maar is er wel een geheel dat collectieve besluiten kan nemen, vanuit de afzonderlijke delen.

Het Verdrag van Rome was weliswaar een grote stap in het Europees integratieproces, maar een politiek compromis. Het ideaalbeeld van een federaal Europa, waarvan de Schumanverklaring nog getuigde in 1950, kreeg in 1954 al een domper bij het mislukken van de Europese Defensie Gemeenschap. De politieke werkelijkheid en de scepsis tegenover een militant federalisme dwongen de Europese pioniers tot gematigdheid en geleidelijkheid.¹⁷⁶⁴ In de praktijk van de komende twee decennia leidde het primaat van het nationale denken vaak tot compromissen. Het integratieproces verliep steeds stroperiger.

De Europese Economische Gemeenschap was niet gebaseerd op een federaal model. De lidstaten hadden het laatste woord en konden door hun vetorecht op de rem trappen. Er was niet één autoriteit die het geheel kon vertegenwoordigen. De Commissie was ondergeschikt aan de optelsom van de deelbelangen. In een subsidiaire ordening is er sprake van een vorm van onderlinge solidariteit. Zonder deze solidariteit kan er geen sprake zijn van een gemeenschap en geen ruimte voor diversiteit. Wat ontbrak was, in de woorden van Bouton, een *diversité plein de concorde*.¹⁷⁶⁵ Het gebrek aan onderlinge solidariteit leidde tot een politisering van het debat over de Europese uitdagingen en stond haaks op *la methode communautaire* die de grondleggers, zoals Monnet, hadden bedoeld.¹⁷⁶⁶ De teleurstelling hierover is te lezen in zijn memoires.¹⁷⁶⁷ Wat Monnet vooral raakt is dat de bepalingen uit de verdragen over solidariteit uitgelegd worden als *solidarités en*

¹⁷⁶⁴ Gaëtane Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations: La vision de Jacques Delors revisitée*. (Bruxelles: Lacier, 2012), 21-22. Ricard spreekt van *le fédéralisme implicite*.

¹⁷⁶⁵ Cf. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 611. Deze term wordt hier gebruikt om de verscheidenheid binnen de *ordo pacis* te duiden.

¹⁷⁶⁶ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 145.

¹⁷⁶⁷ Monnet schrijft in zijn memoires: "La Communauté avait un objet limité aux solidarités inscrites dans les traités, et si nous avons toujours pensé que ces solidarités en appelleraient d'autres, je savais que leur progrès s'arrêterait aux limites où commence le pouvoir politique. Là, il faudrait à nouveau inventer." Jean Monnet, *Mémoires*. (Paris: Fayard, 1976), geciteerd door Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 146.

appelleraient d'autres. Er was geen echt verlangen naar een (h)echte gemeenschap.

3 • HET TIJDPERK DELORS

In 1985 werd Jacques Delors voorzitter van de Commissie. Met zijn aantreden begon de Europese eenwording aan een nieuwe fase. Hij beseftte dat er nieuwe consensus en dynamiek nodig was, die verder ging dan economische integratie en liberalisering van het handelsverkeer. Parallel aan deze processen was het noodzakelijk om Europese normen op te stellen, met name voor de solidariteit met de achtergestelde regio's.¹⁷⁶⁸

Medio jaren tachtig werd duidelijk dat het integratieproces in een impasse kwam. Mede ook door een economische recessie. De lidstaten hielden zich steeds minder aan bepalingen in het EEG-verdrag, die verboden om de eigen industrie te beschermen. Met overheidsmiddelen werden niet-levensvatbare ondernemingen overeind gehouden. In een Witboek van de Commissie Delors voor de Europese Raad in Milaan (28-29 juni 1985) werd dit in scherpe bewoordingen duidelijk gemaakt.¹⁷⁶⁹ De verschillen tussen de regio's zouden verder toenemen, waardoor volgens de Commissie, de nagestreefde convergentie in gevaar wordt gebracht.¹⁷⁷⁰ De nationalistische houding van de lidstaten leverde tot dan toe al problemen op voor het integratieproces. De Commissie Delors gaf het signaal af over een nog groter probleem dat op de loer lag. Als de interne markt een succes wordt en meer welvaart genereert, ontstaat er een vraagstuk dat letterlijk van een andere orde is. Niet elke regio deelt in gelijke mate mee in de toegenomen welvaart. De onderlinge samenhang en solidariteit tussen de delen raakt verstoord, waardoor de gehele orde in onbalans komt. Zonder

¹⁷⁶⁸ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 102.

¹⁷⁶⁹ Commissie van de Europese Gemeenschappen 1985, *Witboek van de Commissie voor de Europese Raad te Milaan: De voltooiing van de interne markt*. (Brussel: 14 juni 1985).

¹⁷⁷⁰ *Ibidem*, inleiding, p. 8, punt 21

mechanisme om die onbalans te herstellen zal de gemeenschap als geheel in gevaar komen.¹⁷⁷¹ In het Witboek wordt de term subsidiariteit niet gebruikt. Maar het dreigende convergentieprobleem vroeg om een ordening die de autonomie van de delen respecteert én een mechanisme heeft om te corrigeren en compenseren als de gemeenschap door belangtegenstellingen tot wanorde dreigt te vervallen.

Het witboek werd tijdens de Europese Raad van Milaan behandeld en vormde de basis voor de Europese Akte (EA) van 1986. De EA bevatte onder andere bepalingen over de Economische en Monetaire Unie,¹⁷⁷² die voor de Commissie Delors de basis zouden worden bij de voorbereidingen op de weg die in 1991 naar het Verdrag van Maastricht zouden leiden. Voor het eerst werd een concrete toepassing van het subsidiariteitsbeginsel geïntroduceerd. Deze had betrekking op het milieubeleid.¹⁷⁷³

Opmerkelijk is de relatie tussen de begrippen subsidiariteit en standaardisering, die in eerste instantie tegengesteld lijken te zijn aan elkaar. In het beleid dat door Delors is geïnitieerd, in het witboek en de EA, worden beide begrippen met elkaar in overeenstemming gebracht.¹⁷⁷⁴

¹⁷⁷¹ Cf. Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 35, 37, 57, 142, 143, 201.

Cf. Graaff, *Theoretical Welfare Economics*, 60-61.

Cf. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, 238.

Cf. Van den Doel, *Konvergentie en evolutie*, 55, 60, 61.

¹⁷⁷² *Europese Akte* (1987), Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 29.9.87, Nr.L 169/1, Onderafdeling II, Art.20 Samenwerking bij het Economisch en Monetair beleid

¹⁷⁷³ *Ibidem*, Onderafdeling VI— Milieu; Artikel 25: In het EEG-Verdrag wordt in het derde deel een titel VII in gevoegd die als volgt luidt: Titel VII Milieu Artikel 130R. Een directe verwijzing naar het begrip subsidiariteit komt in de *Europese Akte* (1987) niet voor. Dat is wel het geval in de samenvatting op de officiële website van de EU: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/NL/TXT/?uri=LEGISSUM%3Axy0027>

¹⁷⁷⁴ Claus-Dieter Ehlermann, *The 1992 Project: Stages, Structures, Results and Prospects. Michigan Journal of International Law*, p. 1102. Ehlermann zegt: “Reliance on the principle of mutual recognition and use of European standards reduce the need for central Community legislation. They are an expression of the principle of subsidiarity, which is daily becoming more important for the work of the Community’s institutions and to which the Commission is firmly wedded.” De auteur verwijst naar de toespraak te Brugge van Delors.

Als elke regio, lidstaat, industrietak zijn eigen standaard hanteert is dat enerzijds een vorm van autonome vrijheid van elk deel, maar voor die vrijheid koop je letterlijk niet veel door de wirwar van normeringen die er is. Subsidiariteit is in de EA en de politieke filosofie van Delors niet een uiting van lokale autonomie en zelfnormering, maar het zodanig ordenen van bevoegdheden dat er een eendrachtig samenspel kan zijn waarvan de meerwaarde ten goede komt aan het geheel en de afzonderlijke delen. De invoering van Europese standaarden garandeert juist het vrije verkeer van goederen en diensten. De wederzijdse erkenning en harmonisering van normen levert minder bureaucratie en belemmeringen op. De EA heeft aan deze harmonisering een substantiële bijdrage geleverd.¹⁷⁷⁵ Hoe dan ook blijft de essentie van subsidiariteit dat het Europees beleid van standaardisering gebaseerd moet zijn op meer algemene principes of op het beginsel van wederzijdse erkenning van standaards. Subsidiariteit moet geen voorwendsel zijn voor regelzucht. De decennia na de EA hebben evenwel wel geleid tot een toenemende bureaucratische regeldruk.¹⁷⁷⁶

Delors was een man met visie, die in staat was om deze ook in concrete plannen te vertalen. Hij zocht naar een concrete opmaat op weg naar een nieuwe unie. In 1989 publiceerde de Commissie Delors wederom een richtinggevend rapport, dat Europa een nieuwe horizon liet zien en uiteindelijk uitmondde in het Verdrag van Maastricht. Het Rapport Delors 1989¹⁷⁷⁷ bepleitte een hervorming van het politieke en monetair systeem. Er zou in drie fases een Economische en Monetaire Unie tot stand moeten komen.¹⁷⁷⁸ Het was een strategisch beleids-

¹⁷⁷⁵ Ibidem, 1004-6.

¹⁷⁷⁶ König, *Das Spannungsverhältnis zwischen Subsidiarität und europäische Gesetzgebung*, 99-107.

¹⁷⁷⁷ Europese Commissie, *Rapport Delors: Voorstel voor een beschikking van de raad inzake de verwezenlijking van een geleidelijke convergentie van de economische ontwikkeling gedurende de eerste fase van de economische en monetaire unie*. (Brussel: 1989).

¹⁷⁷⁸ Het was een ambitieus plan dat gerealiseerd zou moeten worden in etappes, zonder vastomlijnd tijdplan. Die etappes waren 1) het EMS-systeem; 2) een Europees bankensysteem met een ondersteunend federaal monetair instituut; 3) een Europese

document. De politiek filosofische basis ervan werd toegelicht in een lezing voor het College van Brugge in oktober van 1989, vlak voor val van de Berlijnse Muur.

De rede van Delors te Brugge (17 oktober 1989)

Delors was een federalist, maar keerde zich tegen een naïef, militant federalisme dat zich principieel verzette tegen nationale staten. Een vredesorde wordt volgens hem niet bereikt door de naties op te heffen en op te doen gaan in een federale staat.¹⁷⁷⁹ Een federaal Europa en de Europese naties konden naast elkaar bestaan. Hij was voorstander van een Europa dat hij later omschreef als *La Fédération d'États-nations*.¹⁷⁸⁰

In Brugge legde Delors expliciet de relatie tussen zijn interpretatie van federalisme en het subsidiariteitsbeginsel. Door het subsidiariteitsbeginsel kon hij verzoenen wat voor anderen onverenigbaar lijkt, namelijk het verenigen van de noodzaak van een sterk en verenigd Europa enerzijds en de trots op het land waar je vandaan komt anderzijds. Wij moeten verbonden blijven met de plaats waar wij onze wortels hebben liggen. Daar ligt voor Delors de bron van een sterk en vitaal Europa. Dat Europa moeten wij zo organiseren dat wij met die wortels verbonden blijven. Daarvoor zijn kleinere structuren beter dan grotere.

monétaire autoriteit, met het vooruitzicht op een Europese munteenheid die de nationale valuta zou vervangen. *Rapport Delors* (1989).

¹⁷⁷⁹ In een toespraak van Delors in Parma, 2005, zei hij: “Avant-guerre, le mouvement fédéraliste luttait contre le nationalisme, car il voyait venir les drames. Il a identifié le nationalisme et la nation, si bien qu’il a porté en lui-même cette idée que le préalable à la paix, c’était la suppression des nations. Cela n’a jamais été mon projet, d’où ma formuleFédération d’États-nations.” Geciteerd door Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d’états-nations*, 21.

¹⁷⁸⁰ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d’états-nations*, 30. De term *Fédération d’États-nations* heeft Delors, volgens Ricard, in de jaren negentig ontwikkeld om zijn visie op de toekomst van Europa te vervatten in een federaal concept. In januari 1990 – dus voor het Verdrag van Maastricht - sprak hij in een interview al over zijn idee om de Europese gemeenschap te laten evolueren tot een *Fédération Européenne*. In 1994 heeft hij de ‘formule’ van de *Fédération d’États-nations* publiek gelanceerd.

Zie ook *ibidem*, 6, voorwoord van Delors.

“For my part, I have many opportunities of using Federalism as a method, but I include in it the subsidiarity principle. I see in it the inspiration needed to reconcile what appears to many as irreconcilable: the emergence of a united Europe and fidelity to our nation, to our motherland; the need for a European power, commensurate with the problems of our times, and the vital imperative of preserving our nations and our regions, as a place in which to nurture our roots; the decentralized organization of responsibilities, in order never to entrust to a bigger structure what can be better implemented by a smaller one. This is precisely what is meant by the subsidiarity principle.”

Jacques Delors, speech te Brugge op 17 oktober 1989

In de toespraak van Brugge hanteert Delors drie elementen uit het katholiek sociale denken: het personalisme¹⁷⁸¹, het solidariteitsbeginsel en het subsidiariteitsbeginsel. Overigens zonder expliciet naar de katholieke achtergrond daarvan te verwijzen. Het personalisme is nodig om de balans te vinden tussen een buitensporig individualisme en een collectivisme door de staat, dat elk individu aan banden legt. De solidariteit tussen personen en gemeenschappen is belangrijk om gezamenlijk op te komen voor elkaars belangen. Alle kleine stromen van de solidariteit stromen samen in een grote rivier.¹⁷⁸² Dat proces

¹⁷⁸¹ M.b.t. personalisme en Delors moet ook gewezen worden op de invloed van Denis de Rougemont en de stroming van het personalisme, ontstaan in de jaren dertig in Parijs. Zie: Foundation Rougemont. *Denis de Rougemont Biographie*. (2022). <https://www.fondationrougemont.org/biographie/>.

¹⁷⁸² Cf. De metafoor van de kleine stromen die uitmonden in een grote rivier wordt ook door Augustinus gebruikt. Zie: *De civitate Dei* 20, 21. *De stad van God*. Vertaling G. Wijdeveld, 1036. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché*, 577, met verwijzing naar *De doct. Christ.* I, 26,27.

van verantwoordelijkheid nemen voor elkaar, in de kleine eenheden¹⁷⁸³ en in het grote geheel is de essentie van subsidiariteit.¹⁷⁸⁴

Europa kan volgens Delors overschakelen naar een gemeenschap als een soort *positive sum game*. De combinatie ongelijkheid-unanimiteit-verlamming moet vervangen worden door de trits gelijkheid-meerderheid-dynamiek. Alleen de laatste combinatie zou tot succes kunnen leiden. Alle grote debatten over het realiseren van beleidsdoelen vragen een reflectie over het basisprincipe. Dat is subsidiariteit. Pas op basis daarvan kan de uitwerking en implementatie van het beleid plaats vinden.¹⁷⁸⁵

Subsidiariteit staat zo in dienst van de opbouw van een meer harmonieuze samenleving, die niet alleen draait om economie, maar ook om democratie, sociale gerechtigheid, pluralisme en culturele ontwikkeling. Het federale Europa dat Delors nastreeft is gebaseerd op zowel het respect voor de onderscheidenheid van de afzonderlijke lidstaten (*rule of autonomy*), als de verantwoordelijkheid om bij te dragen aan het geheel (*rule of participation*).¹⁷⁸⁶ Delors denkt vanuit de dynamiek van de orde. Waar anderen tegenover elkaar staan in het debat (federalisten en anti-federalisten) en tegenstellingen leiden tot stilstand, kiest Delors

¹⁷⁸³ Delors ging met zijn concept van *La Fédération d'États* minder ver dan Denis de Rougemont, die voorstander was van een Europa van de regio's. Zie: Foundation Rougemont, *L'Europe des régions*.

¹⁷⁸⁴ Delors zit hier op de lijn van De Rougemont. Cf. Dennis de Rougement, *Vers une fédération des régions*. (Laussane: Presses d'Europe, 1969).

¹⁷⁸⁵ Jacques Delors, *Speech by president Delors at the opening session of the 40th academic year of the College of Europe* (Bruges: 1989). Delors zegt: "At the heart of the reflection and the debates about to be initiated on that point is the issue of subsidiarity. The principle is clear; what remains in this case is the definition of the implementing arrangements."

¹⁷⁸⁶ Ibidem, Delors zegt: "Two essential rules must be recalled at this point: — the rule of autonomy which safeguards the distinct personality of each Member State and wards off any temptation towards unification by stealth. — the rule of participation which refuses the subordination of one unit to another, but which, on the contrary, favours cooperation and synergies, under clear and precise provisions, guaranteed by the Treaty."

voor het bij elkaar brengen van these en antithese. De dialectiek van de tegenstellingen leidt tot de dynamiek van de beweging naar voren.¹⁷⁸⁷

De orde waarbinnen Delors Europa wilde laten integreren was niet Europa als federatieve staat,¹⁷⁸⁸ maar een federatie van Europese staten. Europa moest geworteld zijn in de cultuur en erfenis van de landen.¹⁷⁸⁹ Niet als een versmelting, maar als een mozaïek. Een geordende een-dracht waarvan het *esse* niet een nieuwe Europese cultuur zou zijn, maar de humaniteit van de gezamenlijke erfenis.

Realistische benadering van federalisme en subsidiariteit

Delors was een staatsman die de kunst verstond om zijn politieke filosofie niet in dogma's vast te leggen en ruimte behield om zich aan te passen aan de feitelijke omstandigheden. Niet om zich bij deze omstandigheden neer te leggen, maar om ze te kunnen veranderen. Zijn visie en uitgangspunten bleven steeds in beeld, op weg naar een einddoel. Delors was een overtuigd aanhanger van het subsidiariteitsbeginsel. Hij deelde dat ideaal met bijvoorbeeld De Rougemont, zoals hij liet blijken in zijn rede in Brugge. Uit een oogpunt van subsidiariteit is het model van het Europa van de Regio's, dat De Rougemont voorstond, interessant.¹⁷⁹⁰ Delors wilde evenwel geen nieuwe werkelijkheid creëren, maar gaandeweg zijn ideaal van subsidiariteit verwezenlijken. Toen

¹⁷⁸⁷ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 6. Een voorbeeld van het gevoel dat Delors had bij de dialectische verhouding tussen kwesties is te vinden in zijn voorwoord bij (Ricard-Nihoul 2012), p. 6. Delors schrijft; Elle [l'auteure] peut alors entrer dans le dédale des problèmes de pouvoir et rappeler combien sont essentiels les règles de la majorité et le partage de compétences. Les deux questions sont dialectiquement liées."

¹⁷⁸⁸ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 75.
Cf. Alesina and Spolaore, *The Size of Nations*, 205.

¹⁷⁸⁹ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 155.

¹⁷⁹⁰ Fondation Rougemont. *L'Europe des régions*. De stichting zegt op haar website: "Il y a ainsi entre les communes et la région une relation de subsidiarité, la région étant l'instrument qui permet aux communes, devenues de nos jours trop petits, de continuer d'avoir les moyens, en se regroupant, de demeurer véritablement autonomes." <https://www.fondationderougemont.org/l-europe-des-regions/>

Delors op 17 oktober 1989 zijn rede uitsprak, moest hij het vertrouwen behouden, dan wel verkrijgen, van de voorstanders van het behoud van de nationale staten. Enkele weken later was de val van de Berlijnse muur een feit. De teloorgang van het communisme en het uiteenvallen van de Sovjethegemonie veranderde de landkaart van Europa. De Europese integratiepolitiek kreeg er een geopolitieke dimensie bij. Een federatief Europa zou de vorm moeten krijgen van een *avant-garde ouverte*.¹⁷⁹¹

Delors had een realistische opstelling bij het uitdragen van zijn federalistisch ideaal. Dat was niet alleen om tactisch-diplomatieke redenen, vanwege de scepsis bij de antifederalisten. Subsidiariteit was voor hem niet alleen een ordeningsbeginsel voor politieke structuren. Juist vanuit het personalisme zag hij subsidiariteit ook als een manier van omgaan met elkaar. Met name in de machtsverhoudingen tussen mensen. Subsidiariteit moet de vloeibaarheid hebben van de stromen die geleidelijk bij elkaar komen. Subsidiariteit ordent niet alleen structuren, maar ook processen. De stroming wordt niet alleen bepaald door de rivierbedding, maar ook door obstakels die de waterloop veranderen. Subsidiariteit moet gezien worden vanuit de orde als geheel. Binnen die orde is er een van dialectiek tussen tegenstellingen, waardoor telkens nieuwe evenwichten ontstaan. Delors begreep deze dynamiek en was, volgens Ricard, voortdurend op zoek naar het evenwicht dat bijdroeg aan de geleidelijke totstandkoming van een nieuwe ordening.¹⁷⁹²

Verdrag van Maastricht (1992) betreffende de Europese Unie

Delors was in 1989 aan zijn tweede ambtsperiode begonnen als Commissievoorzitter. Zijn ambities had hij duidelijk kenbaar gemaakt. Bij de start van zijn eerste termijn in april 1985 was met het witboek duidelijk wat zijn plan was richting het jaartal 1992. Het jaar 1991 zou cruciaal worden, met name toen Nederland in de tweede helft het roulerend voorzitterschap bekleedde. De Europese agenda werd in

¹⁷⁹¹ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 30.

¹⁷⁹² Ibidem, 156.

1990-1991 vooral bepaald door de nieuwe orde sinds de val van de Berlijnse muur. De vraag was op welke wijze de staten in Midden- en Oost-Europa zich tot het westen moesten verhouden en hoe de relatie tussen Rusland en Europa moest worden gezien. De hereniging van Duitsland was op 3 oktober 1990 een feit. Het was voor Kohl een extra aanleiding om verder te gaan op de weg naar een Europese bondsstaat.¹⁷⁹³ Voor Delors werd de situatie mede gecompliceerd omdat hij een positie moest bepalen tussen Kohl en Mitterand. De Franse president toonde reserves ten opzichte van het federalistisch ideaal.¹⁷⁹⁴ Het voert te ver om binnen het bestek van deze studie uitvoerig in te gaan op de tegenstellingen en spanningen bij de voorbereiding van het Verdrag van Maastricht. Delors bleef vasthouden aan zijn idee van een federale gemeenschap, op basis van het subsidiariteitsbeginsel. Uiteindelijk heeft Delors tijdens de Europese top in Maastricht, in december 1991, een belangrijk resultaat kunnen behalen. Het in Maastricht tot stand gekomen Unieverdrag¹⁷⁹⁵ was dan wel niet gebaseerd op een federale ordening, maar nu werd voor het eerst expliciet het subsidiariteitsbeginsel in een Europees verdrag opgenomen.¹⁷⁹⁶

Het Verdrag markeerde de overgang van de Europese Gemeenschappen naar een Europese Unie. Europa stond voor de noodzaak om na de beëindiging van de deling van het Europees continent solide grondslagen voor de opbouw voor het toekomstige Europa te leggen.¹⁷⁹⁷

¹⁷⁹³ Kohl, *Eine CDU für ganz Deutschland, Rede van 1 oktober 1990*, 340. Kohl zegt: “...die Vollendung der Europäischen Union mit der Vision eines europäischen Bundesstaates: der Vereinigten Staaten von Europa. Wir bleiben auf diesem Weg der politischen Einigung Europas.”

¹⁷⁹⁴ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 30.

¹⁷⁹⁵ *Verdrag betreffende de Europese Unie*, ondertekend te Maastricht (1992), Publicatieblad van de Europese Gemeenschappen, 29.7.92, Nr. 92/C 191/0 [Verdrag van Maastricht]

¹⁷⁹⁶ *Verdrag betreffende de Europese Unie*, Artikel 3b: Op gebieden die niet onder haar exclusieve bevoegdheid vallen, treedt de Gemeenschap, overeenkomstig het subsidiariteitsbeginsel, slechts op indien en voor zover de doelstellingen van het overwogen optreden niet voldoende door de Lid-Staten kunnen worden verwezenlijkt...

¹⁷⁹⁷ *Verdrag betreffende Europese Unie*, Preambule. Publicatieblad van de Europese Gemeenschappen, 29.7.92 Nr. C 191/1

De nieuwe Unie bevestigt de beginselen van de rechtsstaat, vrijheid, democratie en mensenrechten. De nadruk ligt in de preambule op het verdiepen van de solidariteit tussen de volkeren, met inachtneming van hun geschiedenis, cultuur en tradities. Het is bijzonder dat hier wordt gesproken over een gezamenlijk verlangen. Van dat verlangen maakt ook de democratische en effectieve werking van de instellingen deel uit.¹⁷⁹⁸ De instellingen dienen hun taken voortaan uit te oefenen binnen één enkel institutioneel kader.

De vastbeslotenheid van de nieuwe Unie moest blijken uit het versterken van de convergentie van de economieën en het oprichten van een monetaire unie met een enkele en stabiele munteenheid. In afwijking van de oorspronkelijke verdragen van de gemeenschap kwam nu voor het eerst een gezamenlijk burgerschap in beeld. Belangrijk was het versterken van de Europese identiteit en onafhankelijkheid. De Unie wilde de vrede, veiligheid en vooruitgang in Europa en de wereld bevorderen. Het vrije verkeer van personen moest worden vergemakkelijkt, met waarborging van de veiligheid en zekerheid van de volkeren.

4 • HET ONTBREKEN VAN EEN EENDUIDIGE OPVATTING OVER DE ORDE VAN EUROPA

De Europese Unie was bedoeld als een nieuw, verbindend kader. De vraag is of dit kader is gebaseerd op een orde die een echt samenhangend geheel vormt. De formuleringen over de cultuur en tradities van de volkeren van Europa ademen een geest van een hechte, coöperatieve band. Aan de andere kant heeft het Unieverdrag een bureaucratisch, institutioneel karakter. Dat kan met elkaar samengaan. Dan moet evenwel duidelijk zijn wat de orde is van het geheel. Visie en instrumentalisering moeten met elkaar overeenstemmen.

Op het eind van de preambule staat de volgende tekst.¹⁷⁹⁹

¹⁷⁹⁸ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 5. De realist Delors vindt dat het huis van Europa op orde moet zijn. In het voorwoord schrijft hij: "...Mais la question répond à la double exigence d'efficacité et de démocratie."

¹⁷⁹⁹ *Verdrag betreffende Europese Unie*, Preambule.

“...vastbesloten voort te gaan met het proces van totstandbrenging van een steeds hechter verbond tussen de volkeren van Europa, waarin besluiten zo dicht mogelijk bij de burgers worden genomen in overeenstemming met het subsidiariteitsbeginsel.”

In deze passage wordt voor het eerst in een Europees verdrag expliciet over toepassing van het subsidiariteitsprincipe gesproken. Subsidiariteit wordt gerelateerd aan de nabijheid van de burger. De formulering van zo dichtbij mogelijk geeft aan dat subsidiariteit een ordeningsprincipe is, en niet alleen een non-interventiebeginsel. Het valt op dat het begrip federalisme, of een verwijzing daarnaar, in het geheel niet voorkomt in de tekst van het verdrag. Het idee dat bij Delors rond 1990 begon te rijpen over Europa als federatief verband van natiestaten is niet terug te vinden in de verdragstekst. In de aangehaalde tekst uit de preambule wordt niet over de lidstaten gesproken maar over de volkeren van Europa en over de burgers. De formulering om een steeds hechter verbond tussen de volkeren van Europa tot stand te brengen is niet nieuw.¹⁸⁰⁰ De bewoording is echter multi-interpretabel. Dat heeft in de loop der tijd tot misverstanden en verschillen van mening geleid.¹⁸⁰¹

Subsidiariteit in het spanningsveld van een compromis

In de context van de verwijzing naar het subsidiariteitsbeginsel in de preambule en Artikel 3 B is een antinomie te bespeuren, waardoor het subsidiariteitsbeginsel in de praktijk moeilijk hanteerbaar wordt. De antinomie is dat subsidiariteit zowel wordt benaderd vanuit burgerschap, cultuur, traditie en verscheidenheid, maar ook als een bestuurlijk beginsel om institutionele machtsverhoudingen te legitimeren. In een geordende eendracht vallen deze benaderingen samen. De instituties

¹⁸⁰⁰ *Verdrag tot oprichting van de Europese Economische Gemeenschap* (1957). De preambule van het Verdrag van Rome begint met de tekst: “Vastberaden, de grondslagen te leggen voor een steeds hechter verbond tussen de Europese volkeren”.

¹⁸⁰¹ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 37-38.

zijn dienstbaar aan de mensen in hun natuurlijke sociale verbanden en het algemeen belang.

Van een dergelijke geordende eendracht is in het verdrag van Maastricht geen sprake. De verhouding tussen de Unie, de Gemeenschap en de lidstaten is niet eenduidig. De lidstaten zijn zowel mede-eigenaar van de Gemeenschap, maar ook concurrent in een machtsverhouding en bevoegdhedenverdeling. Dat heeft tot gevolg dat de Gemeenschap klem komt te zitten tussen het collectief mandaat en de individuele opstelling van de afzonderlijke lidstaten. De samenwerking gaat steeds stroever verlopen door een vicieuze cirkel van afnemende eendracht en instabiliteit. De antinomie van de subsidiariteit in het hechte Europa van de volken versus het institutionele Europa van de Gemeenschap en de lidstaten is een complicatie voor de eendracht in de Europese orde. Deze hing vanaf het begin als een dreigende wolk over het Verdrag van Maastricht.

De grondslag van het subsidiariteitsbeginsel in het Verdrag van Maastricht was politiek van grote betekenis en zou nauwlettend worden gevolgd. In de laatste fase van het lange voorzitterschap van Delors stond het onderwerp bij meer gelegenheden hoog op de agenda. Al voor het verdrag op 1 januari 1993 in werking trad werden er rapporten opgesteld over de noodzaak tot verheldering van het begrip en richtlijnen voor de werking in de praktijk.

In het Verdrag van Maastricht was bepaald dat in 1996 een evaluatie zou plaats vinden of het verdrag aan de verwachtingen voldeed.¹⁸⁰² In feite begon dit evaluatieproces al op 27 oktober 1992 toen de Commissie een speciale nota over *The principle of subsidiarity* aan de Europese Raad en het Europees Parlement toezond.¹⁸⁰³ De bijzondere nota bevestigt de complexiteit van het proces van invoering van het subsidiariteitsbeginsel bij inwerkingtreding van het verdrag. Die complexiteit lag volgens de commissie niet aan het subsidiariteitsbeginsel zelf, maar

¹⁸⁰² *Verdrag betreffende de Europese Unie*, ondertekend te Maastricht (1992), Artikel N, lid 2

¹⁸⁰³ Europese Commissie, *The principle of subsidiarity* - Communication of the Commission to the Council and the European Parliament, Document SEC (92) 1990.

aan het politieke krachtenveld waar het ter discussie staat.¹⁸⁰⁴ Er bestond vrees om de institutionele balans binnen de Unie te verstoren.¹⁸⁰⁵ Subsidiariteit mocht geen bedreiging worden voor de machtsverhoudingen tussen de Gemeenschap en de lidstaten. De verhouding tussen beide moest bepaald worden door een *comperative efficiency*.¹⁸⁰⁶ De opstellers van de nota waakten er evenwel voor dat toepassing van het subsidiariteitsbeginsel enkel een soort efficiency-operatie zou worden. Er moest ook rekening worden gehouden met de proportionaliteit van de maatregelen. De proportionaliteit hangt allereerst af van de noodzakelijkheid van een interventie. De kwestie van de noodzakelijkheid raakt in wezen de vraag naar de orde. In de notitie wordt niet over de orde gesproken, maar er wordt wel indirect aan gerefereerd. De factoren die deze orde beïnvloeden hebben betrekking op schaal-effecten, kritische massa, grensoverschrijdende problemen, kosten van niet-optreden, verstorende externe effecten van de ene staat ten opzichte van de andere en verstoringen in de eerlijke mededinging van de interne markt. Vanuit het oogpunt van de geordende eendracht is opmerkelijk dat ook gesproken wordt over *the necessity to maintain a reasonable coherence*.¹⁸⁰⁷ Dit is een essentieel criterium voor de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel en raakt het wezen van de Unie en De Gemeenschap. Juist bij het cohesiebeleid zou het van het grootste belang zijn om naar de interdependentie te kijken tussen de delen van de gemeenschap.¹⁸⁰⁸

Voorkomen moest worden dat de beginselen aanleiding vormen

¹⁸⁰⁴ Ibidem, 1. De Commissie zegt: "Subsidiarity and its brother principle, proportionality, were not invented at Maastricht.... They need not be complicated."

¹⁸⁰⁵ Ibidem, 1. De Commissie zegt: "They should help to assure the citizen that decisions will be taken as closely as possible to the citizen himself, without damaging the advantages which he gains from common action at the level of the whole Community and without changing the Institutional balance."

¹⁸⁰⁶ Ibidem, 2.

¹⁸⁰⁷ Ibidem, 2.

¹⁸⁰⁸ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 58. Ricard verwijst naar de opvattingen van Beaud over de relatie tussen *indépendance / interdépendance* in Olivier Beaud, *Théorie de la fédération*. (Paris: Presses universitaires de France, 2007).

voor een voortdurende machtsvraag over bevoegdheden. Van de andere kant moest worden vermeden dat subsidiariteit voor de Gemeenschap een keurslijf wordt. Subsidiariteit moest niet tot verstarring leiden, maar juist tot een dynamiek, die is aangepast aan veranderende omstandigheden.¹⁸⁰⁹ Aanhoudende discussies over bevoegdheden konden leiden tot een ‘verwatering’ van het criterium van noodzakelijkheid bij de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel.¹⁸¹⁰ Het is frappant dat op een tijdstip dat het Verdrag van Maastricht nog amper in werking was, de Commissie zich moest verdedigen tegen de verdachtmaking dat zij het subsidiariteitsbeginsel gebruikte met de bedoeling te kunnen domineren over de lidstaten.¹⁸¹¹

Subsidiariteit in een Europe à la carte?

Na een jarenlang voorbereidingstraject¹⁸¹² kon in maart 1996, tijdens de Europese Raad in Turijn, het startsein gegeven worden voor de Intergouvernementele Conferentie (ICG) belast met de evaluatie van het verdrag Maastricht. Het Europees Parlement had uitgesproken dat subsidiariteit geen voorwendsel mocht worden voor een *Europa à la carte* Europa moest met verbeterde verdragen voortgaan op de weg naar

¹⁸⁰⁹ Europese Commissie, *The principle of subsidiarity*, p. 1. De Commissie zegt: “Subsidiarity is a dynamic concept in the Community system. Far from putting community action in a straitjacket, it allows it to be expanded where circumstances so require and, conversely, to be restricted or abandoned where it is no longer justified.”

¹⁸¹⁰ Ibidem, Annex p. 4. De Commissie zegt: “Since the Treaty does not define the notion of exclusive competence or list the areas covered, it is for the institutions, and in the first place the Commission, to agree on a common approach to avoid endless demarcation disputes between exclusive competence and shared competence with the attendant dangers of watering down the need element of subsidiarity.”

¹⁸¹¹ Ibidem, Annex p. 20. De Commissie zegt: “...there must be no question of separating the issue of subsidiarity from the substance of the matter in hand and in this way obstructing by degrees the decision-making process.”
Ibid, Annex, p. 2. De Commissie zegt: “... the public perception is that the Commission is mainly to blame for any rules or regulations which seem to conflict with the subsidiarity principle.”

¹⁸¹² In gang gezet tijdens de Europese Raad van december 1992 in Edinburgh.

een waarlijke politieke unie.¹⁸¹³ Een van de wensen was dat het Unieverdrag eenvoudiger en begrijpelijker moest worden. De Unie moet kunnen beschikken over een toereikend stelsel van middelen om de autonomie van de Unie en de efficiency van haar optreden te verzekeren. Daarbij worden expliciet de beginselen van solidariteit en subsidiariteit genoemd, in relatie tot de relatieve welvaart van de lidstaten en de economische en sociale samenhang. Het parlement roept op om grondbeginselen vast te leggen voor een openbare dienstverlening die gericht is op het algemeen belang, waarbij het subsidiariteitsbeginsel in acht moet worden genomen.¹⁸¹⁴ Bijzondere aandacht krijgt de sociale en economische cohesie en de positie van ‘ultra perifere’ regio’s.¹⁸¹⁵

In een advies van de Europese commissie speelde het subsidiariteitsbeginsel slechts een rol in de context van het vereenvoudigen en democratiseren van Europa.¹⁸¹⁶ Europa wordt niet als een samenhangende ordening gezien, maar meer als ‘de som van alle rijkdommen van dit continent’. De belangrijkste aanleiding voor een hervorming is de uitbreiding met een groot aantal nieuwe leden. Er wordt niet gerefereerd aan Artikel 3B in het Verdrag van Maastricht. De Europese integratie is meer een methode en een proces dan een ordening volgens een bepaalde bedoeling. Opvallend is dat de term solidariteit ontbreekt. Ook de enkele keer dat verwezen wordt naar subsidiariteit wordt er geen relatie gelegd tussen beide beginselen.¹⁸¹⁷ Door de Commissie, die sinds januari 1995 geleid werd door de Luxemburger Jacques Santer, wordt het subsidiariteitsbeginsel letterlijk en figuurlijk platgeslagen.

¹⁸¹³ *Standpunten ter voorbereiding Europese top van Turijn van Raad en Parlement*; Publicatieblad van de Europese Gemeenschappen, 1.4.96 Nr. C96/77

¹⁸¹⁴ *Standpunten ter voorbereiding Europese top van Turijn van Raad en Parlement*; Publicatieblad van de Europese Gemeenschappen, 1.4.96 Nr. C96/77A4-0068/96: punt 11.1-11.3

¹⁸¹⁵ *Ibidem*: punt 12.1-12.3

¹⁸¹⁶ Advies van de Europese Commissie over de IGC: *politieke wil is onontbeerlijk*. (Brussel, 28 februari 1996), Nr. IP/96/179, p. 13. De Commissie zegt: “Europa moet minder doen om het beter te doen. Het heeft daarmee reeds een aanvang gemaakt door het in het Verdrag vervatte subsidiariteitsbeginsel in praktijk te brengen.”

¹⁸¹⁷ Tijdens het voorzitterschap van Delors is dat wel gebeurd, zoals eerder in dit hoofdstuk is aangegeven.

De vraag welk niveau het meest doeltreffend is om op te treden wordt op voorhand beantwoord door de stelling Europa moet minder doen om het beter te doen. Door dit soort formuleringen wordt het idee gevoed dat Europa geen grote ambities mag hebben; de lidstaten moeten de baas kunnen blijven.

De startbijeenkomst van de IGC in Turiijn had een formeel en procedureel karakter.¹⁸¹⁸ De herziening van het Verdrag van Maastricht zou vooral rekening moeten houden met het bewaren van het *acquis communautaire*, rekening houdend met de uitdagingen waar de Unie zich voor geplaatst zag. De essentie en ware aard van het Europese construct vloeit voort uit kenmerken waartoe ook het subsidiariteitsbeginsel behoort.¹⁸¹⁹ De Unie moet dichter bij de burger staan, met bijzondere aandacht voor mensenrechten, veiligheid, stabiel sociaaleconomisch beleid, gezondheid en duurzaamheid. Subsidiariteit moet bijdragen aan het vereenvoudigen van de verdragen, om het werk van de Unie transparanter en opener te maken.¹⁸²⁰ Subsidiariteit wordt verbonden aan burgerschap en transparantie. Een fundamentele vraag, die niet wordt gesteld, houdt verband met de versterking van Europa op het internationaal toneel. De Europese burger is ook een wereldburger. Maar hoe kan de Europese burger democratisch invloed uitoefenen op het gebied van internationale veiligheid en samenwerking als bij de Europese Commissie de opvatting leeft dat ‘minder Europa een beter Europa’ is? Als het uitgangspunt van subsidiariteit consequent wordt toegepast moet dat ook gelden voor de rol van Europa op het wereldtoneel. Daarmee komt dan vanzelf de kwestie op tafel wat dan de rol moet zijn van de lidstaten en de parlementen van de lidstaten.

¹⁸¹⁸ Europese Raad van Turiijn, 29 maart 1996, *conclusies van het voorzitterschap*. https://www.europarl.europa.eu/summits/tor1_nl.htm

¹⁸¹⁹ Ibidem, p. 2/5. De Raad concludeert: “It is essential to sustain the very nature of European construction, which has to preserve and develop its features of democracy, efficiency, solidarity, cohesion, transparency and subsidiarity.”

¹⁸²⁰ Ibidem, p.3/5. De Raad concludeert: “The IGC must ensure a better application and enforcing of the principle of subsidiarity, to provide transparency and openness in the Union’s work, and to consider whether it would be possible to simplify and consolidate the Treaties.”

De stroomlijning van de Unie uit een oogpunt van democratie en efficiëntie blijft zo een puzzel.¹⁸²¹ Er is geen paradigma voor handen van een ordening hoe deze in elkaar kan worden gelegd.

De Europese Raad van december 1996 in Dublin¹⁸²² geeft de IGC de boodschap mee om het Unieverdrag wel te vereenvoudigen, maar niet de basisstructuur aan te tasten van het *acquis communautaire*.¹⁸²³ Zoals een half jaar later in Amsterdam zou blijken hebben de opstellers van het nieuwe verdrag zich aan deze opdracht gehouden.

In juni 1997 heeft de Europese Raad te Amsterdam ingestemd met een nieuw ontwerpverdrag voor de Unie. De vrees dat het verdrag, dat in oktober in Amsterdam werd getekend, vooral een pas op de plaats zou worden bleek niet helemaal ongegrond. Het gaat echter te ver om te stellen dat er geen vooruitgang werd geboekt. Waar het nieuwe verdrag vooral in zou moeten voorzien, de stroomlijning van besluitvormingsprocessen bij een uitbreiding van de Unie, was niet uit de verf gekomen.¹⁸²⁴ Positief is dat het subsidiariteitsbeginsel nadrukkelijk aandacht kreeg. De vrees dat het nog verder in de schaduw zou komen te staan van het attributiebeginsel is niet bewaarheid. In het Verdrag is een speciaal protocol betreffende de toepassing van het subsidiariteits- en het evenredigheidsbeginsel opgenomen.¹⁸²⁵ Opmer-

¹⁸²¹ Ibidem, p. 3/5

¹⁸²² Europese Raad van Florence, 21 en 22 juni 1996, *conclusies van het voorzitterschap*; https://www.europarl.europa.eu/summits/fir1_nl.htm. In Florence zijn de conclusies van Turijn alleen procedureel aan de orde geweest.

¹⁸²³ Europese Raad van Dublin, 13 en 14 december 1996, *conclusies van het voorzitterschap*; Conclusion IV: "... to continue to work to present a significantly simplified version of the Treaties ... in a way which does not reopen the acquis of the Treaties...". https://www.europarl.europa.eu/summits/dub1_nl.h

¹⁸²⁴ Kamerstuk 1997-1998, 25922-(R1613) nr. 4: *Verdrag van Amsterdam*; Verslag van de algemene commissie voor Europese Zaken, gepubliceerd op 29 mei 1996: Enkele fracties in de Tweede Kamer spraken hun twijfels uit of de bereikte gedragswijzigingen niet te beperkt zijn om te voldoen aan de gestelde verwachtingen.

¹⁸²⁵ *Verdrag van Amsterdam (1997), houdende wijziging van het verdrag betreffende de Europese Unie, de verdragen tot oprichting van de Europese Gemeenschappen en sommige bijbehorende akten*, Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 10.11.97, Nr. 97/C 340, p. 105-107.

kelijk is dat wordt gesproken van ‘de evolutie van de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel.¹⁸²⁶ In het protocol worden in het kader van dit evolutionaire proces enkele stappen naar voren gezet. Het subsidiariteitsbegrip moet worden gezien als een dynamisch concept.¹⁸²⁷ Elk wetgevingsbesluit van de Gemeenschap moet getoetst worden aan de eisen van subsidiariteit en proportionaliteit. Als doelstellingen beter door de Gemeenschap kunnen worden uitgevoerd moet dat onderbouwd worden. Het subsidiariteitsbegrip wordt gerelateerd aan het kunnen internaliseren van externe effecten,¹⁸²⁸ door het hanteren van bepaalde richtsnoeren: het rekening houden met transnationale aspecten; het versterken van economische en sociale samenhangen; het voorkomen van valse concurrentie en verkapte handelsbeperkingen; het realiseren van schaalvoordelen die niet realiseerbaar zijn op nationale schaal. De toepassing van het subsidiariteitsbeginsel veronderstelt een complementaire verantwoordelijkheid van de Gemeenschap en de lidstaten.¹⁸²⁹

Door het benadrukken van de samenhangen in het beleid krijgt de Unie meer dan in het oorspronkelijke verdrag het karakter van een samenhangend geheel.¹⁸³⁰ Juist daarom is het belangrijk om subsidiariteit te omschrijven als een dynamisch proces, waarbinnen ruimte

¹⁸²⁶ Ibidem, p. 105, Aanhef protocol.

¹⁸²⁷ Ibidem, p. 106, protocol punt 4 en 5: “Het maakt het mogelijk het optreden van de Gemeenschap binnen de grenzen van haar bevoegdheden uit te breiden wanneer de omstandigheden zulks vereisen, dan wel te beperken of te beëindigen wanneer het niet meer gerechtvaardigd is.”

¹⁸²⁸ Het begrip ‘internaliseren van externe effecten’ wordt niet letterlijk gehanteerd.

¹⁸²⁹ Ibidem, p. 107, punt 8: “Wanneer de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel ertoe leidt dat de Gemeenschap niet optreedt, dienen de lidstaten bij hun optreden de algemene bepalingen van artikel 5 van het Verdrag in acht te nemen ... en zich te onthouden van alle maatregelen die de verwezenlijking van de doelstellingen van het Verdrag in gevaar kunnen brengen.”

¹⁸³⁰ Ibidem, p. 8, Artikel 6: “De Unie zorgt in het bijzonder voor de samenhang van haar gehele externe optreden in het kader van haar beleid op het gebied van externe betrekkingen, veiligheid, economie en ontwikkeling. De Raad en de Commissie zijn verantwoordelijk voor het verzekeren van deze samenhang en werken daartoe samen. Zij dragen, overeenkomstig hun onderscheiden bevoegdheden, zorg voor de uitvoering van dat beleid.”

is voor complementaire verantwoordelijkheden. Het is nodig om niet alleen naar de *independentie* binnen de Europese ordening te kijken, maar ook naar de *interdependentie*.¹⁸³¹ Die interdependentie vraagt een bepaalde mate van souplesse en flexibiliteit tussen de instituties, met name in het samenspel tussen Europese Raad, de Commissie en het Europees Parlement. Over het samenspel tussen de lidstaten en de Unie wordt feitelijk aangenomen dat de afzonderlijke landen zijn vertegenwoordigd in de Europese Raad. Over de samenwerking tussen de lidstaten onderling zijn het in Verdrag van Amsterdam weliswaar nieuwe bepalingen opgenomen, die evenwel alleen in laatste instantie kunnen worden gebruikt, wanneer de doelstellingen van de genoemde Verdragen niet kunnen worden verwezenlijkt door toepassing van de in die Verdragen vastgelegde procedures.¹⁸³² Een spontane samenwerking van onderop wordt door de strikte procedures ontmoedigd. Ook het Verdrag van Amsterdam laat het attributiebeginsel niet los. Hoe dynamisch de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel ook mag zijn, uiteindelijk moeten de bevoegdheden strikt verankerd zijn bij wie ze heeft toebedeeld gekregen.

Steeds grotere verwijdering van het ideaal van Delors

Net als het Verdrag van Maastricht heeft ook het Verdrag van Amsterdam kenmerken van een compromis. Enerzijds wilden de opstellers voorkomen dat de stabiliteit van de nog jonge Unie door competentietwisten over bevoegdheden zou worden aangetast. Anderzijds moest er ruimte zijn om zich te kunnen aanpassen aan de eisen van de nieuwe tijd. De consequentie van de voorzichtige stap-voor-stap evolutie is dat een nieuwe discussie over het verdrag niet lang op zich zou laten

¹⁸³¹ Cf. Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, p. 77. In §4 wordt behandeld 'L'indépendance et l'interdépendance ou le principe de différenciation'.

¹⁸³² Verdrag van Amsterdam (1997), houdende wijziging van het verdrag betreffende de Europese Unie, de verdragen tot oprichting van de Europese Gemeenschappen en sommige bijbehorende akten Verdrag, p.22-23, punt 12: Bepalingen inzake nauwere samenwerking, Artikel K14.

wachten. Al spoedig na de inwerkingtreding van het Verdrag van Amsterdam in 1997 werd duidelijk dat de aanpassingen niet voldoende waren voor een sprongsgewijze (*Big Bang*) uitbreiding van 15 naar 25 leden, die voorzien was in 2004.

Tijdens de Europese Raad van Göteborg (juni 2001) werd besloten om in 2004 opnieuw een Intergouvernementele Conferentie te organiseren, waar een open debat over de toekomst van de Unie aan ten grondslag moest liggen.¹⁸³³ Eerst moesten er wel nog institutionele aanpassingen in het Unieverdrag plaats vinden, vanwege de uitbreiding met tien nieuwe lidstaten, alsmede vanuit het historisch belang van de deling van het Europese continent.¹⁸³⁴ De wijzigingen die in het Verdrag van Nice werden doorgevoerd hadden primair betrekking op het beheersbaar maken van de besluitvormingsprocedures. Er is geen passage die expliciet verwijst naar de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel. Men heeft de onderhandelingen over de gewenste aanpassingen niet belast met een principiële politieke discussie over het wezen en de toekomst van de Europese orde. Dit blijkt onder meer uit een bij het Verdrag van Nice toegevoegde Verklaring betreffende de toekomst van de Unie [‘Verklaring 23’].¹⁸³⁵ Erkend wordt dat na de institutionele veranderingen een diepgaander debat over de toekomst van de Europese Unie moet worden gevoerd. In de procesafspraken wordt wel verwezen naar het subsidiariteitsbeginsel.¹⁸³⁶ Er is weinig

¹⁸³³ Europese Raad van Göteborg, 15 en 16 juni 2001, conclusies van het voorzitterschap, p. 1, punt 13..

¹⁸³⁴ Verdrag van Nice (2001), houdende wijziging van het verdrag betreffende de Europese Unie, de verdragen tot oprichting van de Europese Gemeenschappen en sommige bijbehorende akten, Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 10.3.2001, Nr. 2001/C 80, p. 3, Preambule.

¹⁸³⁵ Ibidem, p. 85, verklaringen die door de conferentie zijn aangenomen, Nr. 23, punt 3: “Nu zij aldus de uitbreiding mogelijk heeft gemaakt, verlangt de Conferentie dat een breder en tevens diepgaander debat over de toekomst van de Europese Unie wordt ingezet...”.

¹⁸³⁶ Ibidem, verklaringen die door de conferentie zijn aangenomen, Nr. 23, p. 86, punt 5, eerste streepje: “Dat proces dient onder meer op de volgende thema’s betrekking te hebben: hoe een nauwkeuriger bevoegdheidsafbakening tussen de Europese

terug te vinden van een toepassing van het meer dynamische subsidiariteitsbeginsel uit het Verdrag van Amsterdam. Uit de verklaring valt op te maken dat het attributiebeginsel zwaarder weegt dan het subsidiariteitsbeginsel.

Ten opzichte van het *Verdrag van Amsterdam*, maar ook ten opzichte van het oorspronkelijk Verdrag van Maastricht, wekt Verklaring 23 bij het *Verdrag van Nice* de indruk dat het begrip subsidiariteit geen positief begrip is voor een bestuurlijke en politieke ordening, maar meer een negatief concept dat moet voorkomen dat de bestaande machtsbalans wordt verstoord. Het ideaal van Delors muteert steeds verder naar een negatief non-interventiebeginsel.

Subsidiariteit als voorwendsel voor bevoegdheidsafbakening

Voor de conclusie dat het subsidiariteitsbeginsel zich steeds verder is gaan ontwikkelen als een negatief principe om nationale bevoegdheden zoveel mogelijk intact te laten is steun te vinden in de argumentatie van een advies van de Raad van State¹⁸³⁷ in het kader van de goedkeuringsprocedure voor het Verdrag van Nice:

“De Raad vraagt in dit verband de aandacht voor het risico dat de term subsidiariteit verwordt tot een sjibbolet voor discussies over de bevoegdheidsafbakening, terwijl ieder er het zijne van denkt. In Verklaring nr.23 lijkt het subsidiariteitsbeginsel alleen nog in zijn negatieve, ingrijpen van bovenaf begrenzende rol te worden gebruikt. De oorspronkelijke strekking van dit beginsel is echter zeker

Unie en de lidstaten vast te stellen en vervolgens te handhaven, die strookt met het subsidiariteitsbeginsel”.

¹⁸³⁷ *Advies van de Raad van State*, inzake goedkeuring van het op 26 februari 2001 te Nice totstandgekomen *Verdrag van Nice* houdende wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie, de Verdragen tot oprichting van de Europese Gemeenschappen en sommige bijbehorende akten, met Protocolen; nr. A; punt 9 van het advies. Kamerstukken II 2000/01, 27 818 (R1692)

niet zoals in deze verklaring lijkt te worden bedoeld - een bevoegdheidsafbakening (...) vast te stellen die men vervolgens als ware dit een gefixeerde toestand zou kunnen handhaven. Veeleer gaat het bij het subsidiariteitsbeginsel om een afwegingsprincipe, aan de hand waarvan wordt bepaald in welke gevallen een adequate vervulling van gemeenschapstaken door de overheid - en als dat het geval is, door welke bestuurslaag - moet geschieden, en in welke gevallen deze taken evengoed of beter aan de samenleving kunnen worden overgelaten. Dit beginsel heeft dus niet alleen een begrenzen, maar ook een verplichtende betekenis. Ontraden moet worden de term subsidiariteit zo te gebruiken dat uiteindelijk alleen haar begrenzen betekenis overblijft. De verdere institutionele ontwikkeling van de Unie is naar het oordeel van de Raad ook niet gediend met een negatief uitgangspunt ten aanzien van bevoegdheden op Unie-niveau. In de dynamiek van deze ontwikkeling moet bijvoorbeeld ruimte blijven voor het oordeel dat Europese (kader)regels bevorderlijk zijn voor een goed functionerende regulering op nationale of subnationale niveaus. Het gaat immers om een evenwichtige verdeling van bevoegdheden tussen Unie, lidstaten, deelstaten en decentrale overheden, en maatschappelijke organisaties.”

Advies van de Raad van State, inzake goedkeuring Verdrag van Nice

Eerder in dit hoofdstuk is gewezen op het risico van een plat subsidiariteitsbegrip, dat als instrument dient in een institutionele machtsbalans. Bij het Verdrag betreffende de toetreding (2004) van de nieuwe lidstaten, wijst de Raad van State op een mogelijke erosie van de gezamenlijkheid en het degraderen van de EU tot een puur functioneel selectief samenwerkingsverband en verrekenkantoor.¹⁸³⁸

¹⁸³⁸ *Advies van de Raad van State*, inzake goedkeuring van het op 16 april 2003 te

Het gebrek aan visie in het Verdrag van Nice kwam niet doordat er in Europa een gebrek aan ideeën was over de vormgeving van de toekomstige unie. In de periode tussen Amsterdam en Nice vond er op het Europees toneel juist een levendig debat plaats, met name tussen voorstanders van federale concepten en geharnaste tegenstanders daarvan. Die discussies creëerden wel een bepaalde dynamiek, maar ze dreigden de besluitvorming over de uitgebreide Unie te vertragen, zeker toen het idee werd opgeworpen van een constitutionele, federale ordening.¹⁸³⁹ De inhoudelijke discussie over de finaliteit van de Europese samenwerking werd uit de weg gegaan bij de totstandkoming van het Verdrag van Nice.¹⁸⁴⁰ De Raad van State schetst het dilemma van een Europa dat om geopolitieke redenen haast moet maken, maar ook de culturele verbondenheid moet vinden in een Europese structuur die sui generis bestaat.¹⁸⁴¹ In feite is dit de vraag naar de Europese orde, de vraag naar het wezen en de bedoeling van de Europese Unie. Dat aan die vraag voorbij moest worden gegaan om de big bang niet te belemmeren, zou later de dialoog tussen noordelijk en zuidelijke, oostelijke en westelijke landen bemoeilijken.¹⁸⁴²

5 • BEZINNING NODIG NA DEBACLE

Een ernstige stagnatie in de Europese integratie was dat het Verdrag

Athene totstandgekomen *Verdrag betreffende de toetreding* van de Tsjechische Republiek, de Republiek Estland, de Republiek Cyprus, de Republiek Letland, de Republiek Litouwen, de Republiek Hongarije, de Republiek Malta, de Republiek Polen, de Republiek Slovenië en de Slowaakse Republiek tot de Europese Unie, met Toetredingsakte, Bijlagen en Protocollen. Kamerstukken II 2002/03, 28 972 (R 1738), A

¹⁸³⁹ Ricard-Nihoul, *Pour une fédération Européenne d'états-nations*, 35-40. De Duitse minister van Buitenlandse Zaken Joscha Fischer was voorstander van het model-Delors, op basis van constitutie. De Britse Premier-minister Tony Blair pleitte voor Europa van onafhankelijke, soevereine staten.

¹⁸⁴⁰ *Advies van de Raad van State* inzake goedkeuring van het op 26 februari 2001 te Nice totstandgekomen Verdrag van Nice nr. A: punt 1a van het advies.

¹⁸⁴¹ Ibidem punt 1c van het advies

¹⁸⁴² Hier doel ik onder meer op confrontaties met Polen en Hongarije over de Europese rechtsorde.

voor een Europese grondwet, vastgesteld in de Europese Conventie van juni 2004, niet geratificeerd kon worden. Doordat de bevolking in Frankrijk en Nederland zich in een referendum in meerderheid uitsprak tegen ratificering, kon het verdrag niet in werking treden. Het moeizame hervormingsproces sinds Nice kwam op een dood spoor. Er was een time-out nodig om tot bezinning te komen. De Bondsrepubliek zou in de eerste helft van 2007 het roulerend voorzitterschap waarnemen. Bondskanselier Merkel wilde die gelegenheid benutten om de lijn uit te stippelen voor een nieuwe toekomst. Merkel wist dat zij behoedzaam moest opereren. Zij pleitte voor een Europa van gemeenschappelijke grondwaarden, maar wel compacter en met minder bureaucratie.¹⁸⁴³ Tijdens de Europese top van Berlijn, op 25 maart 2007, legden de staatshoofden en regeringsleiders rond de herdenking van het 50-jarig bestaan van het Verdrag van Rome een verklaring af over waarden en ambities van Europa.

De tekst van de *Berliner Erklärung* ademt de geest van de Europese pioniers.¹⁸⁴⁴ Het is allesbehalve een pragmatisch stuk. Het is een lofzang op de eenheid en verdraagzaamheid, maar ook van de levendige verscheidenheid. In weinig documenten wordt zo duidelijk de geordende eendracht van Europa besproken. Het subsidiariteitsbeginsel wordt niet met name genoemd, maar wel solidariteit, een faire afweging van belangen, eigenheid en verscheidenheid.¹⁸⁴⁵ Na een periode van bezinning, de voorbereiding van de bijzondere Intergouvernementele Conferentie en de succesvolle bijeenkomst van Berlijn ging er weer een andere wind waaien. Er was na vijftig jaar weer iets van de oorspronkelijke pioniersgeest te bespeuren. Er werd een nieuwe ontwerp tekst voor een wijziging van het Unieverdrag opgesteld.

¹⁸⁴³ Duitsland Instituut, *Merkel: Minder Europa kan meer zijn*. 10 mei 2006. <https://duitslandinstituut.nl/artikel/1640/merkel-minder-europa-kan-meer-zijn>

¹⁸⁴⁴ *Berliner Erklärung*, anlässlich des 50. Jahrestages der Unterzeichnung der Römischen Verträge, 25 maart 2007. https://europa.eu/50/docs/berlin_declaration_de

¹⁸⁴⁵ *Berliner Erklärung*, punt I

Verdrag van Lissabon (2007): herbevestiging van negatief subsidiariteitsbeginsel

Het ontwerp voor een volgende aanpassing van het Unieverdrag kreeg instemming van de Europese Raad op december 2007 in Lissabon. De nieuwe verdragstekst was ontdaan van elementen die konden duiden op een grondwet.¹⁸⁴⁶ Wel staat in de preambule een passage over de mensenrechten, die verwijst naar de bedoeling van de niet geratificeerde grondwet.¹⁸⁴⁷ De Europese waarden komen met name tot uitdrukking door een Europees burgerschap, zij het dat dit niet meer, zoals in de niet geratificeerde grondwet, wordt gekoppeld aan een 'Unie van staten en burgers'.¹⁸⁴⁸ Hier komt het spanningsveld tussen Unie en lidstaten weer in beeld.¹⁸⁴⁹ De politieke structuur wordt niet eenvoudiger, maar complexer.¹⁸⁵⁰ Er is weinig flexibiliteit om ruimte te scheppen

¹⁸⁴⁶ Cf *Advies van de Raad van State* inzake Goedkeuring van het op 13 december 2007 te Lissabon totstandgekomen Verdrag nr. 4, p. 2.

¹⁸⁴⁷ *Verdrag van Lissabon tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap*, Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 17.12.97, Nr. 2007/ p. 10, artikel 1: Geïnspireerd door de culturele, religieuze en humanistische tradities van Europa, die ten grondslag liggen aan de ontwikkeling van de universele waarden van de onschendbare en onvervreembare rechten van de mensen van vrijheid, democratie, gelijkheid en de rechtsstaat....

¹⁸⁴⁸ *Verdrag van Lissabon*, tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, p. 53, Artikel 21. Opmerkelijk is dat een nieuw recht op burgerinitiatief niet gerelateerd wordt aan het subsidiariteitsbeginsel.

¹⁸⁴⁹ *Advies van de Raad van State* inzake Goedkeuring van het op 13 december 2007 te Lissabon totstandgekomen Verdrag tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, p. 6.

¹⁸⁵⁰ De positie van de Europese Raad wordt versterkt en gaat integraal deel uitmaken van de Unie. Dit maakt de Unie als geheel coherenter, maar heeft ook het risico dat de Raad op de stoel van de commissie gaat zitten. De voorzitter van de Commissie wordt gekozen door het Europees parlement, op voordracht van de Raad.

Cf. König, *Das Spannungsverhältnis zwischen Subsidiarität und europäische Gesetzgebung*, 106-107. König wijst op risico van Commissie als *Ersatzgesetzgeber ohne effektive Selbstkontrolle*.

Cf. *Advies van de Raad van State* inzake Goedkeuring van het op 13 december 2007

om nieuwe uitdagingen op te pakken. De bestaande verdeling van bevoegdheden kan wel worden aangepast, maar alleen op basis van verdragswijziging.¹⁸⁵¹ Ook onderlinge samenwerking is aan strikte regels gehouden, waarbij de Europese Raad altijd het laatste woord heeft.¹⁸⁵² Het overheersende beoordelingspunt is dat de bevoegdhedenstructuur intact moet blijven om de bestaande machtsbalans in evenwicht te houden.

Als zich ernstige moeilijkheden voordoen kan een beroep worden gedaan op het solidariteitsbeginsel.¹⁸⁵³ Mogelijke interventies in de energiepolitiek, het klimaatbeleid en veiligheidsbeleid worden gemotiveerd op basis van solidariteit en niet gelieerd aan het subsidiariteitsbeginsel, dat kan waarborgen dat geen onnodig beroep op solidariteit wordt gedaan. De relatie tussen subsidiariteit en solidariteit wordt in het Verdrag van Lissabon niet gelegd. Het niet verbinden van beide beginselen komt door een bureaucratische interpretatie van het subsidiariteitsbeginsel. Subsidiariteit is een middel dat een te centralistische toepassing van bevoegdheden in de Unie moet corrigeren. Dit blijkt uit een aanpassing van het subsidiariteitsprotocol.¹⁸⁵⁴ Subsidiariteit is onderdeel van een remmechanisme dat moet voorkomen dat bevoegdheden van de Unie zich te veel uitstrekken binnen het domein van de lidstaten. De bevoegdhedencatalogus uit de niet geratificeerde grondwet komt terug in het *Verdrag van Lissabon*.¹⁸⁵⁵ Daardoor blijft het

te Lissabon totstandgekomen Verdrag tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, p.3.

¹⁸⁵¹ *Verklaring 18*, betreffende de afbakening van de bevoegdheden, Verdrag van Lissabon, Publicatieblad van de Europese Unie; 17.12.2007; p. 256-7.

¹⁸⁵² *Verdrag van Lissabon*, tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, p 22, Artikel 10.

¹⁸⁵³ *Verdrag van Lissabon*, tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, p. 72: op energiegebied Artikel 100; p. 87 op gebied milieu/klimaatverandering Artikel 174.1; p. 100 op gebied van veiligheid solidariteitsclausule Artikel 188 R.

¹⁸⁵⁴ *Verdrag van Lissabon*, tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, p. 151, *Protocol betreffende de toepassing van de beginselen van subsidiariteit en evenredigheid*, Artikel 6.

¹⁸⁵⁵ *Verdrag van Lissabon*, tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie

subsidiariteitsbeginsel ondergeschikt aan het bevoegdhedenbeginsel zoals in eerdere verdragen. Bevoegdheden worden niet toebedeeld op wat voor de gezamenlijkheid nodig is, maar op basis van de voorkeuren van de lidstaten. De beginselen van subsidiariteit en evenredigheid gaan slechts over de uitvoering van de bevoegdheden, niet over de afbakening.¹⁸⁵⁶ Subsidiariteit wordt gehanteerd als een onderdeel van een executieve ordening en niet als basisbeginsel voor de eendracht in de politiek economische orde.

Subsidiariteit zou ruimte en vrijheidsgraden moeten scheppen om te kunnen inspelen op sociale, economische en technologische veranderingen. Daarvan is hier feitelijke geen sprake. Die ruimte wordt gesmoord door complexe regels en procedures die bijna niet meer zijn te voorzien.¹⁸⁵⁷

Er werken twee factoren tegen elkaar in: de noodzaak van fixering van bevoegdheden om een permanente machtsdiscussie te voorkomen en van flexibiliteit die de maatschappelijke dynamiek in een veranderende werkelijkheid vereist. Het subsidiariteitsbeginsel kan functioneel zijn om de machtsbalans binnen de politieke economie te ordenen door een evenwicht te scheppen tussen stabiliteit en dynamische aanpassing. Een dergelijke toepassing van het subsidiariteitsbeginsel moet evenwel gefundeerd zijn in een reële wilsovereenstemming van alle deelnemers. Als die ontbreekt wordt het subsidiariteitsbeginsel zelf inzet van een

en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, p. 46-48. Zie Titel I, Categorieën en bevoegdheden van de Unie, Artikel 2 A; Artikel 2 B over gebieden waarop de Unie exclusief is bevoegd; Artikel 2 C over gedeelde bevoegdheden van de Unie en de lidstaten; Artikel 2 D en E over ondersteunende en coördinerende bevoegdheden.

¹⁸⁵⁶ *Verdrag van Lissabon*, tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, p. 12, nieuw Artikel 3 ter: “1. De afbakening van de bevoegdheden van de Unie wordt beheerst door het beginsel van bevoegdheidstoedeling. De uitoefening van die bevoegdheden wordt beheerst door de beginselen van subsidiariteit en evenredigheid...”

¹⁸⁵⁷ De kritiek die Dewachter twee jaar eerder formuleerde is ook na het *Verdrag van Lissabon* onverminderd actueel. Zie: Wilfried Dewachter, *Subsidiariteit heeft geen schijn van kans in deze Europese Unie. De gids op maatschappelijk gebied* 96, juni: 12, (2005), 12.

machtsspel. Subsidiariteit krijgt dan slechts een relatieve betekenis binnen de executieve verhoudingen. Die situatie is in feite door het Verdrag van Lissabon bestendigd, ondanks de aanpassingen van de politieke structuur die in het verdrag zijn opgenomen.¹⁸⁵⁸ Het Verdrag van Lissabon bevestigt dat subsidiariteit vooral is gebaseerd op een gebrek aan onderling vertrouwen en solidariteit. In zo'n context zullen conflicten over subsidiariteit het integratieproces verlammen en de dynamiek belemmeren die nodig is in de Europese ordening.¹⁸⁵⁹

6 • GROOT WILLEN ZIJN VOOR GROTE ZAKEN EN KLEIN VOOR DE KLEINE

Zestig jaar na het Verdrag van Rome had Europa nog een lange weg te gaan. De *methode communautaire* kwam volgens het Europees Parlement steeds meer in de verdrinking.¹⁸⁶⁰ Ook was er kritiek op toezicht op de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel door de nationale parlementen.¹⁸⁶¹ Op 1 maart 2017 hield de Commissie, onder het voorzitterschap van Jean Claude Juncker, met een Witboek over de toekomst van Europa de Unie een spiegel voor.¹⁸⁶² Daarin ziet men een

¹⁸⁵⁸ Cf. Adviesraad internationale vraagstukken, *Goed geschakeld? Over de verhouding tussen regio en de EU*

No. 100. p. 14. Den Haag: januari 2016.

¹⁸⁵⁹ König, *Das Spannungsverhältnis zwischen Subsidiarität und europäische Gesetzgebung*, 107. König zegt: "Aus strategischer Sicht werden Kommission und Mitgliedstaaten stets versuchen, einem Subsidiaritätskonflikt mit hohen Kosten und geringen Gewinnen aus dem Weg zu gehen".

¹⁸⁶⁰ In februari 2017 nam het Europees Parlement twee resoluties aan. Er was zorg over het kunnen behouden van de communautaire methode, die steeds meer gedwarsboemd wordt door intergouvernementele oplossingen, zelfs op terreinen waar niet alle lidstaten aan de voorwaarden voor deelname voldeden. Zie: *Resoluties, aanbevelingen en adviezen, Europees Parlement*, februari 2017; Publicatieblad van de Europese Unie, 18.7.2018; C 252/201. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/NL/TXT/PDF/?uri=OJ:C:2018:252:FULL&from=IT>

¹⁸⁶¹ *Resoluties, aanbevelingen en adviezen, Europees Parlement*, februari 2017, p. 225, punt 49.

¹⁸⁶² Europese Commissie, *Witboek over de toekomst van Europa: Beschouwingen en scenario's voor de EU27 tegen 2025*, 3., Brussel 1.3.2017; COM(2017)2025final;

voortgang die rond 1950 nog onmogelijk leek. Door visionaire geesten is een proces gestart dat uiteindelijk tot een Europese Unie heeft geleid die de belofte van vrede, vrijheid, verdraagzaamheid en solidariteit vervulde. Die belofte moet worden vernieuwd.¹⁸⁶³ Het Witboek over de toekomst van Europa roept op om beter samen te werken op basis van een gedeelde overtuiging. De lidstaten moeten begrijpen dat een gezamenlijke aanpak niet alleen goed is voor het geheel, maar ook beter is voor ieder afzonderlijk.¹⁸⁶⁴ De Europese Unie is een eenheid in verscheidenheid. Het is een ordening waarin unieke afzonderlijke elementen door hun diversiteit kunnen bijdragen aan de collectieve belangen.¹⁸⁶⁵ De begrippen ‘federalisme’ en ‘subsidiariteit’ worden in het witboek geen enkele keer gebruikt. In een toespraak over de staat van de unie 2017 ging Commissievoorzitter Juncker wel expliciet in op het subsidiariteitsbeginsel.¹⁸⁶⁶ Er werd een *tastforce* aangekondigd voor subsidiariteit en evenredigheid. De nieuwe these bij de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel was om groot te zijn bij grote zaken en klein bij kleine zaken.¹⁸⁶⁷ Subsidiariteit wordt niet alleen gerelateerd aan het streven naar minder, maar ook aan betere regelgeving. Europa moet zich niet klein maken op de gebieden waar het ertoe doet. Dat

https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:b739b382-ff4f-11e6-8a35-01aa75ed71a1.0002.02/DOC_1&format=PDF

¹⁸⁶³ Ibidem, 19. De Commissie zegt: “Nu het verenigd Europa zestig jaar bestaat, is het tijd om onze belofte te vernieuwen, onze trots te hervinden en onze toekomst vorm te geven.”

¹⁸⁶⁴ Ibidem, p. 3

¹⁸⁶⁵ Ibidem, 19. De Commissie zegt: “... Een sinecure is de Unie nooit geweest en volmaakt evenmin, maar zij blijkt keer op keer zichzelf te kunnen hervormen en heeft haar waarde mettertijd bewezen. Onder het motto ‘eenheid in verscheidenheid’ zijn de EU en haar lidstaten erin geslaagd hun unieke nationale troeven en diversiteit te benutten om ongekende vooruitgang te bereiken.”

¹⁸⁶⁶

Europese Commissie, *Toespraak over de staat van de Unie 2017*, Voorzitter Jean-Claude Juncker, 13 september 2017 te Brussel; https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/nl/SPEECH_17_3165

¹⁸⁶⁷ Ibidem, Juncker zegt: “... De burgers willen niet dat Europa hen in hun dagelijks leven lastigvalt door elk aspect ervan te reguleren. We moeten groot zijn voor grote zaken. ... We moeten bevoegdheden teruggeven aan de lidstaten waar dit zinvol is.”

geldt met name voor de geopolitieke rol van Europa in veranderende internationale verhoudingen.¹⁸⁶⁸

De kernvraag voor het verdere integratieproces is in feite: waar moet Europa zich sterk voor maken in het belang van de toekomst van de komende generaties. Het antwoord op die vraag kan gevonden en geleitimeerd worden door de burgers van Europa daar zelf het antwoord op te laten geven.

Op 9 mei 2019 vond, tijdens het Roemeense voorzitterschap, een informele Europese top plaats in Sibiu (Hermannstadt). De leiders van de Europese Unie legden een plechtige verklaring af, waaruit bleek dat Europa prioriteiten wilde stellen op basis van het principe ‘groot zijn bij grote zaken’. De belangrijkste prioriteit is om de volgende generaties Europeanen een toekomst te bieden.¹⁸⁶⁹ In een gezamenlijke verklaring hebben de voorzitter van het Europees Parlement, de Raad en de Europese Commissie in maart 2021, midden in de coronatijd, groen licht gegeven voor een procedure die moet leiden tot een grote ‘Conferentie over de Toekomst van Europa’.¹⁸⁷⁰ Deze moet ruimte geven voor de inbreng van de burgers vanaf de basis. Door meer rekening te houden met de inbreng van burgers zal de Unie veerkrachtiger worden. Het subsidiariteitsbeginsel moet aan de orde komen bij grote strategische vraagstukken, maar ook bij ‘horizontale kwesties’ die de samenhang in het dagelijks leven bepalen.¹⁸⁷¹

¹⁸⁶⁸ Cf. Advisory Council on International Affairs, *Report on the seminar on changing perspectives of political relations in Europe*. Den Haag: 13 November 2015.

¹⁸⁶⁹ Europese Raad, *Verklaring van Sibiu over gemeenschappelijke toekomst*. Persmededeling (335/19) van 9 mei 2019; <https://www.consilium.europa.eu/nl/press/press-releases/2019/05/09/the-sibiu-declaration>

¹⁸⁷⁰ Europese Raad, *Gezamenlijke Verklaring over de Conferentie over de toekomst van Europa*, (Brussel, 5 maart 2021), p. 3: “... Wij verbinden ons er gezamenlijk toe naar de Europeanen te luisteren en gevolg te geven aan de aanbevelingen van de Conferentie, met volledige inachtneming van onze bevoegdheden en de in de Europese Verdragen neergelegde beginselen van subsidiariteit en evenredigheid..” <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-6796-2021-INIT/nl/>

¹⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 3, onder a). Door meer rekening te houden met de inbreng van de burgers zal de Unie veerkrachtiger moeten worden.

Ibidem, p. 5, onder b). Niet alleen in de debatten over de grote strategische vraagstuk-

De officiële aftrap vond plaats op 9 mei 2021 in het Europees Parlement te Straatsburg. De afronding van de Conferentie over de Toekomst van Europa vond een jaar later plaats met een feestelijke slotceremonie, tijdens de jaarlijkse dag van Europa in Straatsburg.

De discussies werden gevoerd langs een aantal lijnen. Om subsidiariteit te verbinden aan de vraag welke besluiten op welk niveau genomen moeten worden en te koppelen aan proportionaliteit lag voor de hand en is ook niet nieuw.¹⁸⁷² De uitdaging om subsidiariteit te bezien vanuit het perspectief van de geordende eendracht vraagt om een diepgaandere beschouwing naar de bedoeling van de Europese integratie. Door subsidiariteit enkel te bezien vanuit de vraag naar de toedeling van bevoegdheden wordt het begrip wederom bestuurlijk geplaatst in de machtsverhouding tussen de Unie en de lidstaten. Het niet beantwoorden van de vraag naar de relevantie van het subsidiariteitsbeginsel tegen de achtergrond van de bedoeling van de Europese Unie, als het gemeenschappelijk huis voor de Europese burgers, zal ertoe leiden dat de samenwerking kwetsbaar blijft. Juist nu kan Europa zich deze kwetsbaarheid minder dan ooit veroorloven. Tijdens de slotconferentie op 9 mei 2022 sprak voorzitter Ursula von der Leyen de volgende woorden:

“Democracy, peace, individual and economic freedom. This is what Europe stands for today when the war rages again on our continent. This is at the heart of the Conference on the future of Europe. The European Union has to continue to deliver on European citizens’ expectations. Today, their message has been received loud and clear. And now, it is time to deliver.”¹⁸⁷³

Een sterk Europa moet de vrede en welvaart dienen en haar cultu-

ken moet het subsidiariteitsbeginsel aan de orde komen, maar ook bij ‘horizontale kwesties’ die verband houden met het vermogen om beleidsprioriteiten te verwezenlijken.

¹⁸⁷² Vraagstukken van de conferentie over de toekomst: *Subsidiariteit en proportionaliteit*. https://www.europa-nu.nl/id/vh7il22b7rnr/de_conferentie_over_de_toekomst_van

¹⁸⁷³ The Conference on the Future of Europe concludes its work, (Brussels, 9 May 2022). https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/speech_22_2944.

rele waarden als gezamenlijke rijkdom beschermen. Een sterk Europa vraagt om goed bestuur, gebaseerd op een positieve invulling van het subsidiariteitsbeginsel.

7 • SAMENVATTENDE CONCLUSIE

In het Europees integratieproces is het subsidiariteitsbeginsel, zoals besproken in de hoofdstukken 18-22 niet uit de verf gekomen. Formeel maakt het sinds het Verdrag van Maastricht van 1992 deel uit van het *Acquis Communautaire*. Dit is de verdienste van Jacques Delors. Het subsidiariteitsbeginsel in het Unieverdrag is evenwel slechts een afschaduwing van het ideaal waarover hij vanuit een persoonlijke overtuiging sprak in 1989 te Brugge.

Subsidiariteit is verengd tot een ordeningsbegrip voor uitvoeringskwesties om de machtsbalans in de politieke verhoudingen te bewaken. Het is niet gebruikt om een geordende eendracht te realiseren op basis van een deelgenootschap van de dingen die men gezamenlijk lief heeft. De eigenliefde van de lidstaten bleef steeds prevaleren.

Gesteld kan worden dat de interpretatie van het subsidiariteitsbeginsel na Delors steeds platter is geworden. Dat is tegengesteld aan de ontwikkeling van het katholiek sociaal denken waar meer oog kwam voor de relevantie van het subsidiariteitsbeginsel voor de complexe geïmpliciteit van de grote problemen van deze tijd. De verwevenheid van subsidiariteit met de menselijke waardigheid en het functioneren van de democratische rechtsstaat wordt vooral in de laatste encyclieken benadrukt, terwijl het in Europa blijft steken in de negatieve toepassing in een bevoegdheden afbakening.

Het besef is evenwel gegroeid dat Europa op deze voet niet kan doorgaan. De these van Jean-Claude Juncker, over een Europa dat groot moet zijn in grote zaken en klein bij kleine zaken, biedt mogelijk meer perspectief voor een functionele invulling van het subsidiariteitsbeginsel in een robuust en standvastig Europa. De noodzaak van een eendrachtig Europa in de dynamiek van de geopolitieke ordening van deze tijd is de uitdaging voor ieder die de vrede en gerechtigheid lief heeft.

8 • SCHEMATISCHE SAMENVATTING VAN HOOFDSTUK 23

Leeswijzer Figuur 23.1

GEOPOLITIEKE ORDENING

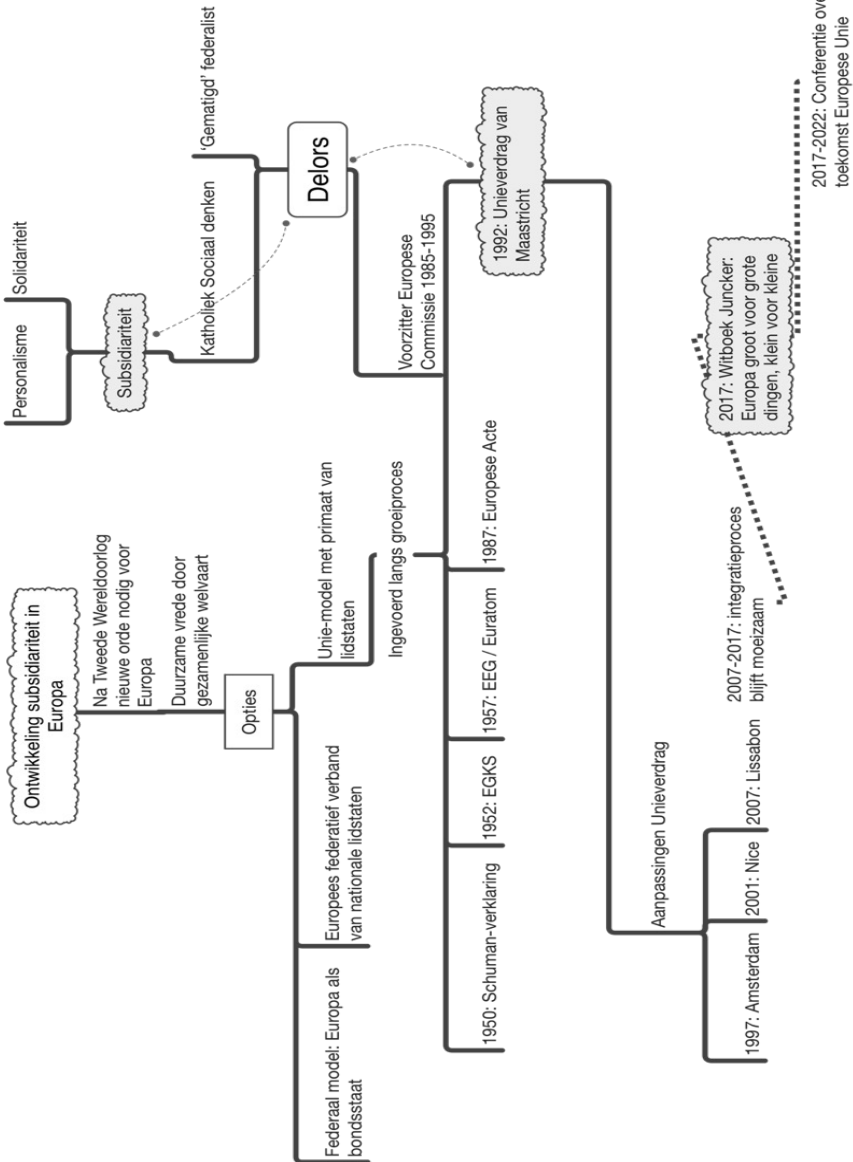
Europa moest in de periode van na 1945 opnieuw opgebouwd worden. Daarvoor waren verschillende opties denkbaar. Met name de Frans-Duitse as heeft een belangrijke rol gespeeld in de Europese eenwording. De stabiliteit van deze as was de basis voor de vrede en een nieuwe welvaartseconomie.

PERSOONLIJKE RELATIES EN GEDEELDE IDEALEN

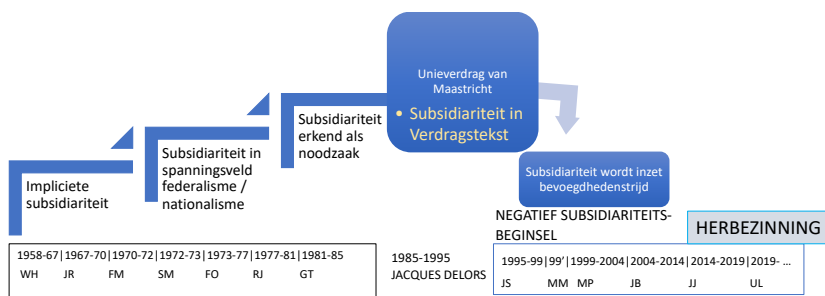
De persoonlijke verhoudingen tussen sleutelfiguren waren van groot belang. De gedeelde idealen vormden een grensoverschrijdende band. Er zijn raakvlakken tussen de idealen van het katholiek sociaal denken en het federalisme. Het subsidiariteitsbeginsel heeft vanuit beide denkrichtingen de opvattingen van Delors beïnvloed. Delors was niet enkel gedreven door zijn idealen. Hij was ook een pragmatische politicus die wist hoe hij zijn rol moest spelen in een omgeving waarin macht en invloed belangrijke factoren zijn.

UNIEVERDRAG VAN MAASTRICHT

Subsidiariteitsbeginsel wordt in verdrag opgenomen. Het ontwikkelt zich steeds verder tot een negatief beginsel in de complexe machtsbalans van bevoegdhedenverdeling tussen de unie en de lidstaten. Na Delors is het subsidiariteitsbeginsel een platgeslagen begrip geworden. Het is een negatief principe geworden waarin niet de geordende eendracht van Europa als geheel het uitgangspunt is, maar de machtsbalans tussen de delen versus het geheel. [zie onderstaande figuur].



FIGUUR 23.1 Schematische samenvatting hoofdstuk 23



FIGUUR 23.2 Schematische weergave ontwikkeling subsidiariteitsbegrip tijdens het Europese integratieproces, vanaf de verdragen van Rome tot heden.

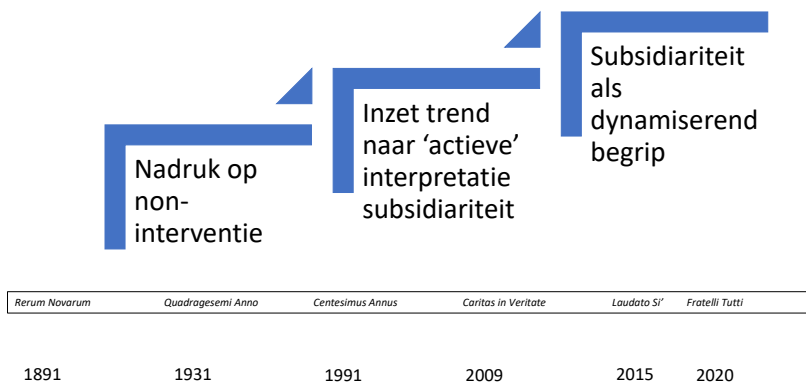
9 • SCHEMATISCHE WEERGAVE ONTWIKKELING SUBSIDIARITEITSBEGRIJ IN EUROPA EN IN KATHOLIEK SOCIAAL DENKEN

Leeswijzer Figuren 23.2 en 23.3

EUROPESE ONTWIKKELING

In de eerste figuur is de ontwikkeling geschetst van het subsidiariteitsbegrip tijdens het Europese integratieproces in de periode vanaf de verdragen van Rome tot heden.¹⁸⁷⁴ Pas tijdens het voorzitterschap

¹⁸⁷⁴ De letters in de tijdbalk verwijzen naar de initialen van de commissievoorzitters: Walther Hallstein, Jean Rey, Franco Maria Malfati, Sicco Mansholt, François Xavier Ortoli, Roy Jenkins, Gaston Thorn, Jacques Santer, Manuel Marin, Romano Prodi, Jose Manuel Barroso, Jean Claude Juncker, Ursula von der Leyen.



FIGUUR 23.3 Schematische weergave ontwikkeling van het subsidiariteitsbegrip in het katholiek sociaal denken, van eind negentiende eeuw tot heden.

van Delors wordt subsidiariteit expliciet als uitgangspunt genoemd voor de ordening van de Europese samenwerking. Voordien speelde het beginsel wel op de achtergrond een rol, mede door de concrete verwijzing naar een subsidiair Europa in de Duitse federale grondwet. De periode rond 1990 en het Unieverdrag van Maastricht is cruciaal.

KATHOLIEK SOCIAAL DENKEN

In de tweede figuur wordt de ontwikkeling van het subsidiariteitsbegrip in het katholiek sociaal denken weergegeven, in het tijdvak van eind negentiende eeuw tot heden. In de beginperiode wordt subsidiariteit impliciet verondersteld. In 1931 wordt het subsidiariteitsbeginsel voor het eerst expliciet genoemd, als een functioneel criterium voor het beschermen van de natuurlijke sociale verbanden tegen oneigenlijke invloeden door institutionele machtsstructuren. Aanvankelijk lag de nadruk op non-interventie. Sinds de jaren zestig wordt herkenbaar dat

subsidiariteit gerelateerd wordt aan wereldwijde solidaire verantwoordelijkheid. Het nemen van verantwoordelijkheid voor de wereldvrede en bestrijden van wereldwijde armoede leidt tot een actievere interpretatie van subsidiariteit. Ook hier ziet men dat de periode rond 1990 cruciaal is, honderd jaar na *Rerum Novarum*.

TEGENGESTELDE TREND

Opvallend is dat er vanaf 1990 een tegengestelde ontwikkeling plaats vindt. Het subsidiariteitsbeginsel mag dan wel in het Unieverdrag staan, maar de praktijk tussen de lidstaten en de unie wordt beheerst door competentiediscussies. In feite verwatert subsidiariteit steeds meer tot een negatief non-interventiebeginsel. In de sociale encyclieken ziet men een omgekeerde ontwikkeling. Subsidiariteit wordt steeds meer gerelateerd aan het nemen van verantwoordelijkheden in een dynamische ordening waarin wereldwijde problemen in een complexe gelaagdheid moeten worden opgelost. Dit is met name zichtbaar in de beide encyclieken van paus Franciscus.



Samenvatting en conclusies
Deel I, II en III

Samenvatting en Conclusies

*Subsidiariteit Als Kernbegrip
Voor een Humane Politieke Economie*

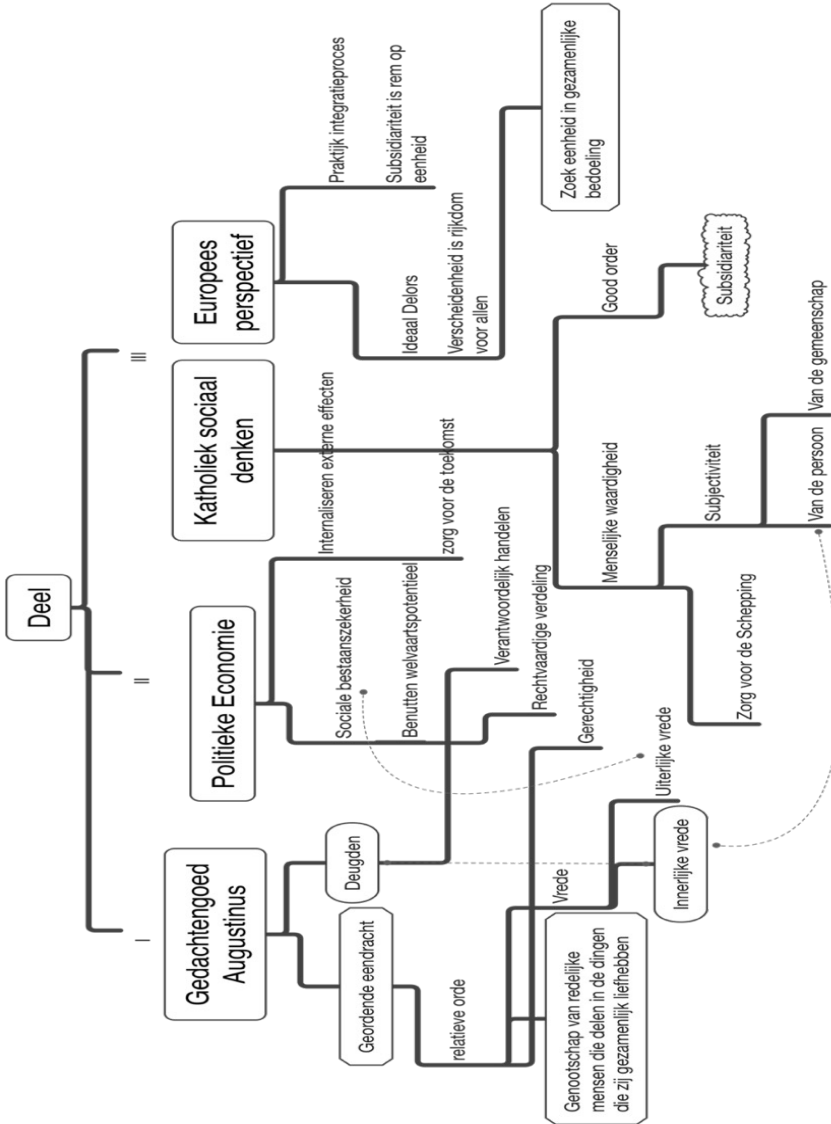
IN dit afsluitende hoofdstuk wordt een samenvatting gegeven, allereerst in gecomprimeerde vorm voor de drie delen, vervolgens in een *overall* samenvatting, waarin de narratieve lijn van deze studie gevolgd is.

Hierna wordt de belangrijkste conclusie geformuleerd met betrekking tot het subsidiariteitsbeginsel en de geordende eendracht in de politieke economie. Subsidiariteit is essentieel voor de ordening van een politieke economie waarin de waardigheid en bestaanszekerheid van de mens en het algemeen belang voorop staan.

Het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken kan een verbindend element zijn voor een synthese tussen wetenschappelijke theorieën en sociale filosofieën die willen bijdragen aan de humaniteit van de politieke economie. Het houdt rekening met de gelaagdheid in de werkelijkheid van de politieke economie, die in deze tijd van globale geopolitieke, ecologische en humanitaire vraagstukken bijzondere voorwaarden stelt voor besluitvormingsprocessen en -structuren.

I • GECOMPRIMEERDE SAMENVATTING EN LEESWIJZER DEEL I-III

In deel I van deze studie is de geordende eendracht en de dynamiek van de *ordo* beschreven vanuit het gedachtegoed van Augustinus. Daarbij is de samenhang tussen de *ordo pacis* en de *ordo iustitiae* in de co-existentie van de gemengde aardse stad van betekenis. De geordende eendracht van de vreedstafel in Boek XIX van *De civitate Dei* kent een



FIGUUR 24.1 Gecomprimeerde samenvatting deel I-III

gelaagde, trapsgewijze opbouw. In deel II en III komt de gelaagde opbouw van de samenleving en politieke economie aan bod, welke gelijkenis heeft met het multilayer karakter van de vredestafel. De *ordo* is onlosmakelijk verbonden met de deugd. In de *ordo rerum humanarum* speelt persoonlijke verantwoordelijkheid en ethisch handelen dan ook een essentiële rol.

In deel II is de geordende eendracht belicht vanuit verschillende theoretische stromingen in de politieke economie. De brede welvaartstheorie, de *ordo*-economie en het politiek liberalisme kennen belangrijke punten van overeenkomst. Op de eerste plaats hun kritiek op de klassieke politieke economie. Op de tweede plaats het benadrukken van het menselijk perspectief, vanuit de reële dagelijkse werkelijkheid. Die werkelijkheid is complex. De politieke economie kent een gelaagdheid op verschillende niveaus. Het ontkennen van die gelaagdheid leidt tot een institutionele bestuurlijke logica, waardoor de politiek vervreemdt van de werkelijkheid van gewone mensen. Het derde punt hangt daarmee samen, namelijk dat de effectiviteit van een politiek economische ordening beoordeeld moet worden vanuit een ethisch referentiekader, niet vanuit een dogmatische ideologie. Vanuit deze invalshoeken is belicht welke eisen gesteld kunnen worden aan een ordening van de politieke economie en is bezien of en in hoeverre het subsidiariteitsbeginsel hierbij relevant is. Daarbij is met name de sociale markteconomie en de werking van de federale rechtsstaat belicht.

In deel III is de oorsprong van het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken behandeld, tegen de achtergrond van de bevindingen uit deel I en II. Daarbij is allereerst de vraag gesteld in hoeverre vanuit een religieuze invalshoek een ideologisch dogmatische vooringenomenheid een onbevungen oordeel van de politieke economie in de weg staat. De katholiek sociale leer is niet waarden-neutraal. Zij beoordeelt de sociale verhoudingen nadrukkelijk vanuit een ethisch principe. Het vertrekpunt is de liefde. Zij abstraheert vanuit een verheven standpunt van de waan van de dag en veroordeelt dat de menselijke waardigheid ondergeschikt wordt aan ideologische dogma's, die de mens onderwerpen aan de macht van systemen. De katholieke kerk wil met alle mensen van goede wil mee denken en handelen om de

vrede en gerechtigheid in de wereld te dienen. De boodschap van de sociale encyclieken komt voort uit het evangelie, maar zij is in ruime zin bedoeld voor de samenleving en de praktijk van de politieke economie. Vanuit die optiek is in deel III besproken hoe de invulling van het subsidiariteitsbeginsel zich verhoudt tot de leerpunten uit deel I en II. In het laatste hoofdstuk van deel III kwam aan de orde hoe het subsidiariteitsbeginsel een rol heeft gespeeld in het Europees integratieproces. Het katholiek sociaal denken heeft een ontwikkeling doorgemaakt en is steeds meer gaan benadrukken hoe functioneel het subsidiariteitsbeginsel kan zijn in de complexe gelaagdheid van de problemen. In Europa is het subsidiariteitsbeginsel platgeslagen onder de druk van een op wantrouwen gebaseerde bevoegdhedenafbakening.

2 • SAMENVATTING VAN DE HOOFDLIJN

Deze studie gaat over het subsidiariteitsbeginsel. Dit beginsel maakt onderdeel uit van het katholiek sociaal denken. Subsidiariteit gaat over een manier van ordenen. Over de relatie tussen de persoon en zijn omgeving. Cruciaal is de vraag naar de voorwaarden waaronder instituties invloed mogen uitoefenen op de natuurlijke sociale vrijheden en verantwoordelijkheden van de menselijke persoon en zijn sociale verbanden.

De probleemstelling van dit proefschrift spitst zich toe op de vraag hoe in een tijd van globalisering, digitalisering en klimaatverandering het subsidiariteitsbeginsel functioneel kan zijn voor goed bestuur in de complexe gelaagdheid van de politieke economie.

Subsidiariteit is nauw verbonden met de ethiek van de menselijke waardigheid en de verantwoordelijkheid van de mens voor zijn medemens.

De begrippen verantwoordelijkheid en vrijheid hangen samen. De sociale natuur van de mens bepaalt dat hij niet zonder anderen kan bestaan. De mens leeft in co-existentie met andere mensen. Het belangrijkste gemeenschappelijke goed van de mensen is de sociale vrede. Dit is een geordende vrede. Voor die vrede is het belangrijk dat mensen een bepaalde zekerheid nodig hebben om te kunnen voorzien in hun

eigen bestaan en dat van hun naasten. De primaire leefverbanden, zoals het gezin, verdienen daarom een bijzondere bescherming.

De sociale vrede kan niet bestaan zonder sociale rechtvaardigheid. De ordening van de politieke economie bepaalt de wijze waarop schaarse goederen geproduceerd en verdeeld worden. De staat heeft een belangrijke taak om toe te zien op de sociale vrede en de publieke gerechtigheid. De geordende eendracht van de politieke economie wordt behandeld in het tweede deel van deze studie. De kernvraag is hier op welke wijze het subsidiariteitsbeginsel een bijdrage kan leveren aan een humaan geordende politieke economie. De vraag die hier aan vooraf gaat is wat de filosofische fundering kan zijn voor de geordende eendracht. Daarover gaat het eerste deel.

De uitdaging in deze studie was de vraag of in het gedachtegoed van de kerkvader Augustinus aanknopingspunten te vinden zijn voor een filosofische onderbouwing van een kernbegrip uit de katholieke sociale leer in de twintigste eeuw.

Het eerste deel heeft het karakter van een ontdekkingsstocht. Op die avontuurlijke reis heeft nieuwsgierigheid een belangrijke rol gespeeld. Hoe kan het denken van een bisschop in de overgang van de vierde naar de vijfde eeuw nog van betekenis zijn voor de complexe uitdagingen bij het begin van de eenentwintigste eeuw?

Om tot het gedachtegoed van Augustinus te kunnen doordringen was het goed om eerst kennis te nemen van de levensloop van de kerkvader. In het eerste hoofdstuk wordt, op een beknopte wijze, beschreven welke fasen Augustinus in zijn leven heeft doorlopen. Zijn omarming van het katholieke geloof is niet van de ene dag op de andere gegaan. Hij was dwalend en zoekend. Hij maakte vanuit Romeins Afrika de oversteek naar Rome. In Milaan stond hij als Romeins ambtenaar midden in de wereld. De kennismaking met bisschop Ambrosius leidde tot een keerpunt in zijn leven. Augustinus ging zijn vroegere, neoplatonische denkwijze kritisch overwegen. Elementen daaruit, met name het ordodenken, verbond hij op zijn eigen manier met de bijbelse heilsgeschiedenis en het christendom. Tijdens zijn verblijf in de gemeenschap van Cassiciacum vonden de dialogen plaats over de orde.

Het ordododenken van Augustinus is de rode draad door deze studie geworden.

De dynamiek tussen orde, vrede en gerechtigheid staat bij de kerkvader Augustinus allereerst in een eschatologisch perspectief, maar krijgt ook betekenis voor de ordening van de menselijke samenleving. Het besef dat een vorm van sociale vrede nodig is, die stabiliteit biedt om mensen met elkaar in harmonie te laten samenleven is een kernelement in het eerste deel van deze studie.

Belangrijk is om goed te onderscheiden of Augustinus spreekt over de volmaaktheid van de *ordo*, of een relatieve orde in de onvolmaaktheid van het aards bestaan.

Alleen in de eeuwigheid van God kunnen de *ordo pacis* en de *ordo iustitiae* volmaakt zijn. Zonder innerlijke vrede van de mens in zijn relatie tot God is er geen uiterlijke vrede in het samenleven van de mensen mogelijk. Het ordododenken van Augustinus heeft een antropologische dimensie. In de menselijke samenleving moet een afspiegeling herkenbaar zijn van een geordende vorm van liefde. Dit moet beginnen door de interne vrede bij de mens zelf. Het realisme van Augustinus in zijn betrokkenheid op de mens in de context van zijn dagelijks bestaan is een belangrijk inzicht in het tweede hoofdstuk.

Door het scherpe beeld dat Augustinus heeft van de spanningen in het menselijk bestaan en de kwetsbaarheid van de gemeenschap legt de kerkvader een sterke nadruk op de natuurlijke sociale aard van de mens en zijn verlangen naar sociale vrede. De sociale vrede maakt deel uit van een trapsgewijze ordening, die wordt aangeduid als 'vredestafel'. Voor de co-existentie in de pluriformiteit van de samenleving is een vorm van geordende eendracht (*ordinata concordia*) nodig. Door de trapsgewijze geleding van de vredestafel is een overeenkomst te vinden met het in deel II en III beschreven subsidiariteitsbeginsel. Een kernelement in het derde hoofdstuk is dat niet alleen een uiterlijke vrede nodig is, maar ook een innerlijke vrede en een morele verantwoordelijkheid van de mens.

Bij verantwoordelijkheid horen ook daden. De vraag of in het gedachtegoed van Augustinus de mens in staat is om tot goede werken te komen wordt beantwoord vanuit twee interpretatiekaders. Onderzoek-

kers die het accent leggen op de zondeval van de mens benadrukken de *remedial structures* die nodig zijn om de mens in bedwang te houden en tegen zichzelf te beschermen. De staat is nodig om een burgeroorlog te voorkomen. Andere onderzoekers benadrukken dat Augustinus ook een positieve kant belicht, namelijk de liefdevolle zorgzaamheid van de mens en de natuurlijke behoefte om in vrede met andere mensen te leven. In de gemengde aardse stad hebben christenen de plicht om hun verantwoordelijkheid te nemen ten dienste van de gemeenschap. Zij doen dat samen met niet gelovige mensen van goede wil. Door het vermogen van mensen om goede werken te doen wordt het aardse bestaan draaglijk. Dit is een belangrijk inzicht in het vierde hoofdstuk.

Er is een samenhang tussen de *ordo* en de deugden. Beide hebben betrekking op het *esse*, het wezen van ons bestaan. De gehoorzaamheid is het contrapunt van de hoogmoed. De gehoorzaamheid is gericht op het dubbel liefdesgebod. De gerechtigheid wordt in verband gebracht met het ‘gericht’ zijn. Zij gaat over de vraag of de mens wel ‘in orde’ is. Voorzichtigheid is de deugd die mensen waakzaam maakt om het goede van het kwade te onderscheiden, geholpen door de dapperheid als de deugd van uithoudingsvermogen en geduld. Gematigdheid is het zich kunnen beheersen en niet laten meeslepen door begeerten. In het vijfde hoofdstuk wordt gesteld dat de mens één geheel (integer) is: lichaam en geest. Hij mag zichzelf daarom niet verwaarlozen.

Er zijn twee contrasterende wereldbeelden: op basis van de angst voor chaos of op basis van het verlangen naar een geordende eendracht. Daaruit vloeien verschillende benaderingen voort over de rol van de staat. Bij de eerste past de opvatting van een repressieve staat om broedermoord te voorkomen. Bij de tweede een zorgzame staat in dienst van de sociale vrede. In het zesde hoofdstuk wordt geconcludeerd dat de essentiële verbinding in de *ordo rerum humanarum* niet de harde hand van het politieke gezag is, maar het feit dat de samenleving in haar veelvoudigheid bijeen wordt gehouden door een bepaald gemeenschapsideaal. De staat heeft een dubbele functie ten opzichte van de gemeenschap: het handhaven van de orde en de het bewaren van de welgevoegde eenheid in de gemeenschap. De staat gaat niet over het in-

nerlijk leven van zijn burgers, maar heeft wel een verantwoordelijkheid voor het welbevinden van de mensen in de gemeenschap

De vraag is wat relevante paradigma's zijn voor het besturen van de samenleving. Er zijn drie benaderingen, gebaseerd op verschillende manieren van ordenen van de eendracht. De eerste is gebaseerd op *law and order*, de tweede op een collectief van eigenbelangen en de derde op een dynamische gemeenschap op basis van dingen die mensen liefhebben. Dit laatste is afgeleid uit hoofdstuk 24 van Boek XIX van de *Stad van God*. Voorwaarde voor de dynamisch geordende eendracht is de aard van de betrekkingen tussen burgers onderling en tussen de burgers en het bestuur van de stad (staat). De dynamiek ontstaat door de dialectiek van tegenstellingen. In dit derde paradigma worden tegenstellingen binnen relaties niet ontkend of met macht onderdrukt, maar vormen zij de basis voor de bewegingen binnen de orde. De relaties in deze orde zijn ook wezenlijk anders dan een 'contract' tussen de afzonderlijke delen in het tweede paradigma. In het zevende hoofdstuk blijkt hoe belangrijk relaties zijn voor de bewegingen in de orde. Dit wordt nader uitgewerkt in het achtste hoofdstuk.

Relaties veroorzaken door hun wederzijdse beïnvloeding de dynamiek binnen en tussen de ordes. Het gaat hier vooral om de relatie tussen de ordening van de vrede en gerechtigheid. Daarnaast om de relatie tussen de sociale, politieke en economische orde. De politieke orde staat in dienst van de vrede en gerechtigheid in de sociale orde. Augustinus spreekt over de natuurlijke aanleg en het verlangen van de mens om in gemeenschap met anderen te leven. De mens is in staat om bij te dragen aan goed bestuur dat rekening houdt met de juiste verbondenheid van alle geledingen in de samenleving. Geen enkel deel mag uitgesloten worden, zo lang het bijdraagt tot het geheel. De orde wordt bewaard door rangschikking van de delen op basis van maatvoering, maar ook door actief te zoeken naar de harmonie tussen de delen. Dat is de kern van goed bestuur: de balans bewaken tussen de adequaatheid van het geheel en de adequaatheid van de delen.

Augustinus gebruikt de term 'politieke orde' niet. Er is ook geen afgebakend begrip 'politiek'. De politieke structuren krijgen hun betekenis door het gewicht van de natuurlijke sociale orde. De politieke

orde heeft instrumentele eigenschappen, maar ook sporen van de natuurlijke sociale orde. Zij heeft duale kenmerken. De natuurlijke behoefte om een gemeenschap aan te gaan hoort bij het wezen van de mens.

Wanneer de staat en de staatsgemeenschap niet in een gezamenlijke ordening zijn ingebed, gaan de wetten van de staat en de *lex naturae* divergeren. De staat wordt dan een instituut dat enkel door macht en geweld zichzelf in stand kan houden. Niet om de samenleving te dienen, maar om zichzelf in stand te houden. Of de aard van een staatsgemeenschap goed of slecht is hangt af van de mate waarin men de goede dingen liefheeft, als basis voor het eendrachtig deelgenootschap. Dit is de kern van het negende hoofdstuk. Er spelen twee elementen een rol. Ten eerste gaat het om de goede dingen, de vraag naar wat het *common good* is. Ten tweede is bepalend of de mensen het vermogen hebben om als redelijke wezens de deelgenootschappen te organiseren. Voor de ordening van het economisch leven staat de zorg voor de noodzakelijke middelen van bestaan centraal. De productie en verdeling van de aardse goederen is de zorg van elk mens en valt onder het dubbel liefdesgebod. De beschikbaarheid van de aardse goederen ziet de kerkvader vooral in het belang van de aardse vrede. God heeft de mensen bepaalde goederen geschonken die passen bij dit aardse leven, in dienst van de tijdelijke vrede.

Het eerste deel wordt, in hoofdstuk 10, afgesloten met een samenvatting en een aantal stellingnames. De essentie is dat de geordende eendracht, die nodig is voor de relatieve vrede en gerechtigheid in een plurale samenleving, gebaseerd is op een relatieve liefdesordening. Deze kan niet volmaakt zijn, maar wel kenmerken hebben van de *ordo*. De sociale vrede en gerechtigheid zijn gebaseerd op de natuurlijke behoefte van redelijke mensen om deelgenootschappen te sluiten voor de dingen die men gezamenlijk liefheeft. Voor de behandeling van het subsidiariteitsbeginsel in deel II en III is met name de stellingname relevant dat binnen zo'n relatieve liefdesordening de kwetsbare delen van de gemeenschap ondersteund worden vanuit de zich nabij bevindende delen. Als het voor de orde als geheel noodzakelijk is worden verbindingen van bijstand aangegaan vanuit het geheel van de orde.

Na het eerste deel, waarin het gedachtegoed van Augustinus centraal staat, volgen in het tweede deel de hoofdstukken die betrekking hebben op de geordende eendracht in de politieke economie. Centraal staat de vraag of er in de verschillende stromingen in de politieke economie aanknopingspunten zijn voor ordeningsbeginselen die zijn gebaseerd op humaniteit en het dienen van het algemeen belang.

Allereerst wordt de klassieke economie besproken, die uit gaat van een ordening van de politieke economie door een dynamisch evenwicht in een vrije markt. Het prijsmechanisme bepaalt de dynamiek. Er is interactie tussen de delen, maar niet tussen de delen en het geheel. Het geheel is slechts de som der delen. De neoklassieke economie mist net als de klassieke economie de aansluiting bij de reële sociale werkelijkheid. Moraliteit is niet gerelateerd aan deelgenootschappen van de dingen die men lief heeft, maar aan de bescherming van het eigenbelang. De onzichtbare hand van Adam Smith is een fictieve veronderstelling, gebaseerd op een ethiek waarin de individuele ijver naar bezitsvorming en rijkdom tot welzijn voor de gemeenschap zou leiden. Van een geordende eendracht is geen sprake. Er is geen eendracht en geen ordening op basis van een dynamisch samenspel tussen het geheel van de delen. Conclusie in het elfde hoofdstuk is dat in de klassieke economie een duurzaam harmonisch evenwicht in de samenleving niet mogelijk is, omdat geen rekening wordt gehouden met factoren, zoals externe effecten, die een gelijk speelveld onmogelijk maken.

In contrast hiermee staat de brede welvaartstheorie, die de politieke economie ziet als een interdependent geheel. De samenleving is meer dan de optelsom van individuen. Sociale welvaart kan niet uitsluitend tot stand komen door de werking van het prijsmechanisme in vrije markten. In een breed welvaartsbegrip wordt rekening gehouden met externe effecten en de beschikbaarheid van collectieve goederen, die nodig zijn voor het functioneren van de samenleving als geheel. De nadruk ligt op de ethische verantwoordelijkheid en de toepasbaarheid van de theorie voor de verbetering van het perspectief van gewone mensen in het leven van alledag. Kernpunt in het twaalfde hoofdstuk is dat de brede welvaartstheorie in de lijn van Pigou- Bergson relevant is voor het denken over subsidiariteit. Met name vanwege de noodzaak om

externe effecten te internaliseren en het door Pigou geduide perspectief van de *plain man*. De *Cambridge School of Economics* heeft door dit perspectief een zekere verwantschap met de *Freiburger Schule*, die behandeld wordt in het volgende hoofdstuk.

In de ordo-economie van de *Freiburger Schule* wordt de relevantie van een samenhangend perspectief vanuit de menselijke werkelijkheid als vertrekpunt genomen. Eucken heeft fundamentele kritiek op de klassieke en neoklassieke economie. Hij wijst op het risico van de afhankelijkheid van ideologische doctrines en machtsvorming door monopolies en oligopolies. Een echte vrije economie kan niet gebaseerd zijn op macht of ideologische dogma's, maar moet aansluiting hebben bij de belevingswereld van mensen en de problemen die zij dagelijks ervaren. De wetenschap heeft de opgave om de politieke economie zo te doorgronden dat zij doordringt tot de werkelijkheid, zowel vanuit het perspectief van het stadspanorama [als metafoor voor het geheel] als vanuit de krochten van de huizen [de delen] waarin de mensen wonen. In dit spanningsveld kunnen de samenhangen in de orde worden ontdekt. Tot de reële werkelijkheid horen ook ethische en niet-economische aspecten van het menselijk bestaan. Het kunnen duiden van reële samenhangen in de politieke economie, vanuit de humaniteit in het dagelijks leven, staat in contrast met het redeneren vanuit theoretische ficties of ideologische dogma's. De *Gesamtzusammenhang* is de kerngedachte van het ordoliberalen denken, dat in het dertiende hoofdstuk is behandeld.

Een belangrijke vraag is hoe, in het denken over subsidiariteit, sociale en economische verschillen in de realiteit van een heterogene samenleving moeten worden geduid. Deze vraag wordt in hoofdstuk veertien behandeld. Allereerst komt het gedachtegoed van Alberto Alesina en Enrico Spolaore over heterogeniteitskosten in de theorie van *nation-building* aan de orde. De kern van deze benadering is dat de geordende eendracht van een land afhankelijk is van de mate waarin burgers elkaars waarden delen en in staat zijn daarover te communiceren. Vervolgens wordt de theorie van het politiek liberalisme van John Rawls uiteen gezet. Deze is gebaseerd op politiek-filosofische denkbeelden over rechtvaardigheid en gelijkheid in een democratisch constitutioneel bestel.

De vraag is of en op welke wijze de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel kan bijdragen aan een stabiel en duurzaam evenwicht, dat nodig is voor het rechtvaardig omgaan met ongelijkheid. Als door heterogeniteit spanningen optreden, die ten gevolge van ongerechtigheid de vrede verstoren, is een extra criterium nodig als aanvulling op de sociale welvaartsfunctie. Dit criterium is het *difference principle* in de rechtsvaardigheidstheorie van John Rawls. Er zijn overeenkomsten tussen het *difference principle* en het subsidiariteitsbeginsel. Een wezenlijk verschil is dat subsidiariteit niet primair bedoeld is als correctie op bepaalde vormen van ongelijkheid. Het kenmerk van subsidiariteit is dat het is gebaseerd op ongelijkheid als een vorm van verscheidenheid. De verscheidenheid maakt de dynamiek van de orde mogelijk. De politiek filosofische fundering van het *difference principle* en het subsidiariteitsbeginsel is verschillend. Beide begrippen kunnen echter naast elkaar bestaan in de praktische ordening van de politiek economie.

In het volgende, vijftiende, hoofdstuk wordt het subsidiariteitsbeginsel benaderd vanuit de context van de sociale markteconomie. De problematiek van machtsconcentraties door kartels en monopolievorming is reden om te zoeken naar een ordening van de politieke economie, waarin individuele vrijheid en concurrentie samengaan met de menselijke waardigheid. Het subsidiariteitsbeginsel heeft in de ontwikkeling van de sociale markteconomie van het naoorlogse Duitsland een rol gespeeld in een ingewikkeld politiek economisch krachtenveld.

De ontwikkelingen in het naoorlogse Duitsland komen ook in hoofdstuk zestien aan de orde, waar de relatie tussen subsidiariteit en federaal bestuur wordt behandeld. Het wezenskenmerk van een federale staat is de eenheid in verscheidenheid. Het is de combinatie van federalisme en subsidiariteit die deze geordende eendracht tussen het geheel en de delen mogelijk maakt. Zij voorkomt dat de samenleving binnen een staat een onsamenvangende smeltkroes wordt. Open verbindingen en onderlinge communicatie zijn een vereiste. Er is een 'democratisch ethos' nodig om een verbindende publieke moraal te dragen. De kracht van een federatie is dat burgersoevereiniteit niet alleen als lokale autonomie wordt uitgelegd, maar ook een 'constitutionele equivalentie' kent op de hogere bestuurlijke

niveaus. Alleen op die voorwaarde kunnen externe effecten worden geïnternaliseerd. Dit is belangrijk voor de federatie als geheel, maar zeker ook voor de bescherming van het lokaal en regionaal niveau. Om die reden is een federale ordening wezenlijk verwant aan het subsidiariteitsbeginsel.

Het tweede deel wordt afgesloten met samenvattende conclusies in het zeventiende hoofdstuk. Kern is dat subsidiariteit is onder bepaalde voorwaarden een orderingsbeginsel kan zijn voor een humane politieke economie.

De politieke economie gaat over de wijze waarop publieke goederen tot stand komen en toegankelijk zijn voor burgers en over de wijze waarop markten gereguleerd worden voor de totstandkoming en verdeling van productiemiddelen en consumptiegoederen. De centrale vraag is hoe de politieke economie zodanig kan worden geordend dat wordt voorzien in de bestaansmiddelen voor alle mensen. De mate waarin de politieke economie erin slaagt bij te dragen aan de bestaanszekerheid van mensen is mede bepalend voor de sociale vrede en gerechtigheid. De co-existentie in de plurale samenleving kan niet zonder consensus op basis van deze vrede en gerechtigheid. Het subsidiariteitsbeginsel kan bijdragen aan zowel de stabiliteit als de dynamiek die nodig zijn om zo'n samenleving te ordenen en te besturen. Dit is een samenleving waarin elk mens een waardig bestaan kan hebben. Er zijn verbindende kernelementen als basis voor een humane politieke economie, vanuit de brede welvaartstheorie, het ordoliberalisme, het politiek liberalisme en het subsidiariteitsbegrip uit het katholiek sociaal denken. Deze kern-elementen zijn: de menselijk waardigheid is het ethisch fundament voor de politieke economie; er is een publieke moraal en een gedeeld besef van het *common good*; het onderscheiden van preferenties vindt plaats op het juiste niveau; door de verscheidenheid is communicatie in open verbindingen belangrijk; samenleven is finaal gebaseerd op een verlangen naar vrede; de zorg voor de toekomst vraagt nu doortastend optreden voor de gevolgen van extreme externe effecten; er zijn investeringen nodig in de vorming [*Bildung*] van burgers om hun verantwoordelijkheid te kunnen nemen in de samenleving.

De conclusies uit het eerste en tweede deel vormen de opmaat naar

het derde deel. Hierin komt de ontwikkeling van het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken aan de orde en de ontwikkeling van subsidiariteit in het Europees integratieproces.

In hoofdstuk achttien wordt de ontwikkeling van het subsidiariteitsbeginsel in de sociale encyclieken behandeld. De katholiek sociale leer, zoals die is verwoord in de pauselijke encyclieken, beweegt mee in de tijd. Zij is de vrucht van het katholiek sociaal denken door de tijd heen, als antwoord op de sociale kwesties die in een bepaalde periode actueel of zelfs urgent zijn. Ongeacht de politieke, sociale en economische omstandigheden, variërend in de tijd en geografie, gaat het steeds om het welzijn en de vrede van de hele mensenfamilie. In alle documenten wordt een oproep gedaan tot een dialoog en samenwerking tussen mensen van goede wil, die verantwoordelijkheid willen nemen voor het *common good*. De toegevoegde waarde van de katholiek sociale leer is dat zij steeds nieuwe problemen belicht vanuit een constante lichtbron. Daardoor kan de actualiteit benaderd worden vanuit een perspectief dat kan abstraheren van de waan van de dag. De mens blijft in zijn oorspronkelijke, natuurlijke waardigheid en ordening in beeld.

De centrale vraag is hoe het subsidiariteitsbeginsel kan bijdragen aan een ordening van 'de stad van de mens'. Hoe kan binnen de harmonie van het geheel de eigenheid en vrijheid van personen en verbanden worden ondersteund ten bate van de vooruitgang van allen. De vraag naar welke verbindingen op micro- en macroniveau nodig zijn voor de ordening van de vrede en gerechtigheid komt in alle sociale encyclieken aan de orde.

De essentie van deze studie wordt in feite gecomprimeerd in het volgende, negentiende hoofdstuk. Hier wordt de samenhang besproken tussen subsidiariteit en de *unifying force of the good order*. De beginselen van solidariteit en subsidiariteit zijn de pijlers van deze orde. De dynamiek tussen de delen van de orde zorgt voor zowel beweging als stabiliteit. Met name het denken van Thomas van Aquino is richtinggevend geweest voor de encycliek *Quadragesimo Anno*. Het denken van Thomas over de orde is mede gebaseerd op het gedachtegoed van Augustinus. Belangrijk is het uitgangspunt van Augustinus om de innerlijke en uiterlijke vrede met elkaar te verbinden voor de sociale vrede

in de samenleving. De juiste orde wordt bepaald door de natuur van de sociale ordening waarin de lagere (subordinale) delen voorrang hebben boven grotere en hogere delen, voor zover de lagere delen in staat zijn bij te dragen aan de gemeenschap. Een inbreuk op het primaat van de subordinale delen wordt gezien als een onrechtvaardigheid en een inbreuk op de juiste ordening. De rol van de staat ligt in het toezien op de graduele ordening van de verschillende verbanden. Die gradatie moet zijn gebaseerd op het principe van een subsidiaire functionaliteit. De staat zelf moet zich ook aan dit principe houden en de harmonieuze samenwerking in de samenleving bevorderen. In de door Paus Franciscus aangeduide ‘politieke naastenliefde’ gaat het om het aangesloten zijn op de goede inspiratiebron, maar ook om een ordenend kader waarbinnen de liefde voor de gemeenschap praktisch gestalte kan krijgen. De uit de liefde voortkomende solidariteit kan niet zonder het principe van de subsidiariteit. Omgekeerd zal de toepassing van het subsidiariteitsprincipe niet zonder het beginsel van de solidariteit kunnen.

De relatie tussen subsidiariteit en de sociale gerechtigheid in het katholiek sociaal denken komt in het twintigste hoofdstuk aan de orde. Voor de ontwikkeling van de welvaart is een omgeving nodig die zorgt voor stabiliteit en een zekere voorspelbaarheid van de toekomst. Aan de andere kant moet er ruimte zijn voor dynamiek waardoor de welvaart zich verder kan ontwikkelen. De drijfveer achter deze dynamiek is niet de zelfzuchtige ijver, maar het verlangen naar bestaanszekerheid en de voldoening om bij te dragen aan de *commonwealth*. Het subsidiariteitsprincipe moet bevorderen dat de bereidheid om bij te dragen aan die *commonwealth* gewaarborgd kan worden in grotere maatschappelijke, politieke en economische eenheden. Naarmate een gemeenschap groter en complexer wordt is het een steeds grotere uitdaging om de onderlinge vrede en sociale rechtvaardigheid te handhaven. Een complexe gemeenschap kent haar eigen dynamiek. Die moet niet bestreden worden, maar geordend. Zij is de motor van de voorspoed. De mensen moeten gemotiveerd zijn om actief te participeren.

Door het optreden van externe effecten kan de dynamiek zodanig verstoord worden dat de overheid moet optreden. Dat is ook in het

belang van de rechtvaardigheid ten opzichte van toekomstige generaties. Een rechtvaardige en sociale markteconomie kan niet harmonisch geordend blijven als er geen rekening wordt gehouden met de op wereldschaal optredende (extreme) negatieve effecten. De gevolgen voor de geordende eendracht doen zich gevoelen op alle niveaus. Uiteindelijk, of juist te beginnen, in de haarvaten van de samenleving. Om die reden zullen de grote geopolitieke en ecologische vraagstukken mede dienen te worden benaderd vanuit het subsidiariteitsbeginsel. Politiek-economische vraagstukken kunnen niet alleen door de overheden opgelost worden. De burgers in de civiele samenleving zijn mede-eigenaar. Het verantwoordelijkheidsbesef moet in de persoon van elke burger en in de gemeenschap zijn verankerd. Anders kan het subsidiariteitsbeginsel niet functioneel zijn.

Voor de betekenis van deze studie is het nodig om dieper in te gaan op de betekenis van subsidiariteit in de verwevenheid van de democratische rechtsstaat en de *civil society*. Dit vraagstuk wordt uitgewerkt in hoofdstuk eenentwintig.

Alleen door samenspraak kan het vertrouwen groeien om verantwoordelijkheid met elkaar te delen. Subsidiariteit in een moderne en open samenleving veronderstelt een klimaat van toenadering en gedeelde verantwoordelijkheid. Het persisteren van eigen belang en strijd over bevoegdheden kan voorkomen worden door te blijven reflecteren op de *order of purpose*. In een subsidiair en democratisch geordende rechtsstaat moet er een deelgenootschap zijn in de liefde voor het *common good*. De verwevenheid van democratie en *civil society* ontstaat niet op de eerste plaats door institutionalisering. Het gaat vooral om een morele verbondenheid.

Die morele verbondenheid roept op tot het nemen van verantwoordelijkheid. Daarover gaat het tweeëntwintigste hoofdstuk. De wereld staat voor grote uitdagingen. Door recente technologieën zijn nieuwe verbindingen tussen mensen en gemeenschappen mogelijk. Toch leven wij in een wereld waarin sprake is van verdeeldheid en polarisatie. Het probleem van deze tijd is dat de digitale wereld een globaal netwerk heeft gecreëerd, maar dat de tegenstellingen tussen mensen in dat netwerk toenemen en scherper worden. De vraagstukken waarvoor

de wereldgemeenschap zich geplaatst ziet, zoals de leefbaarheid van de aarde, de armoede en toenemende ongelijkheid, oorlogsgeweld en geopolitiek machtsvertoon vragen om ordening en eendracht in plaats van wanorde en schisma's. Mensen vervreemden van de politiek als deze niet meer herkenbaar is vanuit de beleving in de dagelijkse realiteit. Het katholiek sociaal denken is een manier om de samenleving en de politieke economie te ordenen op basis van humaniteit en een perspectief van hoop en vooruitgang. Er moeten eisen gesteld worden aan de inrichting van de politieke economie vanuit moraliteit en functionaliteit. De uitdaging is vanuit het katholiek sociaal denken de dialoog te zoeken om het subsidiariteitsbeginsel op een eigentijdse manier in te zetten. Er kunnen gezamenlijke morele en functionele criteria gevonden worden voor een synthese waarmee het natuurlijk sociaal weefsel van de mens behouden kan blijven, maar ook de natuur van de aarde zelf. Het uitgangspunt voor het katholiek sociaal denken is een humane samenleving, die zich in vrijheid vanuit de mensen en de gemeenschappen ontwikkelt. Die vrijheid kan alleen bestaan als de sociale vrede bewaard blijft. Zonder welvaart wordt de bestaanszekerheid van mensen bedreigd, en daarmee de sociale vrede. Wij moeten blijven denken en handelen vanuit het *common good* en de waardigheid van elk mens. Daar maakt een leefbare aarde en het respect voor de schepping deel van uit.

Voor een goed begrip van de ontwikkeling van het subsidiariteitsbegrip is het nodig om na te gaan welke factoren in de praktijk een rol spelen. Voor deze studie is specifiek onderzocht welke rol het subsidiariteitsbeginsel heeft gespeeld binnen het kader van het Europese integratieproces. Dit thema wordt besproken in hoofdstuk drieëntwintig.

Tot medio jaren tachtig bleef het subsidiariteitsbeginsel op de achtergrond. Alleen in de grondwet van 1949 van de Bondsrepubliek Duitsland is het expliciet benoemd als uitgangspunt voor de ordening van het nieuwe, naoorlogse Europa. Pas bij het aantreden van Jacques Delors als voorzitter van de Europese Commissie werd subsidiariteit een thema voor de ordening van de Europese samenwerking. De toepassing van het subsidiariteitsbeginsel heeft in de gespannen sfeer

gestaan tussen de voorstanders en felle tegenstanders van een federaal Europa. In dat spanningsveld is uiteindelijk het Verdrag van Maastricht tot stand gekomen. Formeel maakt het subsidiariteitsbeginsel sinds dit Unieverdrag van 1992 deel uit van het *Acquis Communautaire*. Subsidiariteit is gaandeweg verengd tot een ordeningsbegrip voor uitvoeringskwesties om de machtsbalans in de politieke verhoudingen te bewaken. Het is niet gebruikt om een geordende eendracht te realiseren op basis van een deelgenootschap van de dingen die men gezamenlijk lief heeft. De eigenliefde van de lidstaten bleef steeds prevaleren. Het besef is evenwel gegroeid dat Europa op deze voet niet kan doorgaan. De these over een Europa dat groot moet zijn in grote zaken en klein bij kleine zaken, biedt perspectief voor een functionele invulling van het subsidiariteitsbeginsel in een robuust en standvastig Europa.

Deze studie wordt in hoofdstuk vierentwintig afgesloten met een *overall* samenvatting en conclusies over subsidiariteit als kernbegrip voor een humane politieke economie. Er is een schema opgenomen met een gecomprimeerde leeswijzer.

Een belangrijke uitkomst is dat het subsidiariteitsbeginsel handelingsperspectief biedt in de bestuurlijke complexiteit van problemen die een gelaagde structuur hebben. Het is belangrijk om overzicht te houden, om zowel op micro- als macroniveau samenhangen te ontdekken. Het subsidiariteitsbeginsel kan helpen voorkomen dat slagvaardige besluitvorming wordt verlamd door een bureaucratische bevoegdhedenstrijd of een doorgeschoten dadendrang op het verkeerde bestuurlijke niveau. Het subsidiariteitsbeginsel houdt rekening met de gelaagde opbouw van de samenleving en de politieke economie. Een *subsidi-aire* ordening is functioneel door verticale relaties te leggen tussen de niveaus, en ruimte te laten voor de horizontale samenwerking zo dicht mogelijk bij de mensen die het betreft. Samenwerken is niet het afbakenen van bevoegdheden, maar het leggen van verbindingen tussen hen die verantwoordelijk zijn. Het bestuurlijk uitgangspunt van exclusieve bevoegdheden leidt tot onvruchtbare competentiestrijd.

Met name in de Europese Unie is het tijd om het subsidiariteitsbeginsel uit de negatieve sfeer van een macht- en bevoegdhedenstrijd te

halen. De les die paus Franciscus het Europees Parlement voorhield, op 25 november 2014, is onverminderd actueel.

3 • SLOTCONCLUSIES OVER SUBSIDIARITEIT ALS KERNBEGRIJ VOOR EEN HUMANE POLITIEKE ECONOMIE

Subsidiariteit is essentieel voor de ordening van een politieke economie waarin de waardigheid en bestaanszekerheid van de mens en het algemeen belang voorop staat. Het subsidiariteitsbeginsel in het katholiek sociaal denken kan als een verbindend bestanddeel dienen voor een synthese tussen wetenschappelijke theorieën en sociale filosofieën die willen bijdragen aan de humaniteit van de politieke economie:

Subsidiariteit is gebaseerd op de menselijke waardigheid

In een humane politieke economie staat de menselijke waardigheid voorop. Een voorwaarde voor de vrede en bestaanszekerheid is dat in een samenleving een zeker welvaartsniveau moet zijn en een rechtvaardige verdeling. Vrede, gerechtigheid en welvaart vragen om een ordening van de politieke economie waarin de staat, de markt en de samenleving zich op een bepaalde manier tot elkaar verhouden. Over die verhouding gaat het subsidiariteitsbegrip.

Subsidiariteit beschermt de subjectiviteit van de mens en de gemeenschap

De subjectiviteit van de persoon en van de gemeenschap komen idealiter met elkaar overeen. Als deze te ver uiteenlopen ontstaat er vreemding. De mens raakt dan de natuurlijke verbinding met zijn medemensen kwijt. De opgave is om de samenleving en de politieke economie zodanig te organiseren dat sociale verhoudingen intact kunnen blijven bij de voorziening van publieke goederen of bij het realiseren van schaalvoordelen die moeten worden benut om sociale welvaart te creëren.

Subsidiariteit is gelieerd aan de sociale vrede en bevordert de democratie

Subsidiariteit is in wezen verwant met het beginsel van democratie. Ook bij democratie horen open relaties waarbinnen tweezijdige communicatie mogelijk is. De twee begrippen versterken elkaars effectieve werking ten behoeve van een humane politieke economie. Een verbinding kan worden gelegd tussen subsidiariteit en het idee van Augustinus over deelgenootschappen in de dingen die mensen liefhebben.

Subsidiariteit bevordert contexten voor een gedeelde publieke moraal.

Een deelgenootschap van de dingen die de mensen lief hebben is een consensus van waarden. De publieke moraal zorgt voor de stabiliteit van een democratische rechtsstaat, maar ook voor een humane economie. Door een subsidiaire ordening worden contexten gecreëerd waarbinnen publieke en persoonlijke waarden met elkaar verenigd worden. Dat begint met de opvoeding en vorming in de primaire leefgemeenschappen waarin mensen opgroeien en zich ontwikkelen.

Subsidiariteit veronderstelt een ethische dimensie in de politieke economie

In een subsidiaire ordening wordt het samenspel bevorderd tussen dynamische en stabiliserende krachten. Een bloeiende economie heeft beide nodig om het welvaartspotentieel te benutten. Welvaart is bedoeld om voor de hele mensengemeenschap wereldwijd een waardig bestaan mogelijk te maken. Als de welvaart een doel op zichzelf wordt, waaraan de menselijke waardigheid kan worden opgeofferd, verliest zij haar morele grondslag.

Subsidiariteit ordent de samenhang tussen solidariteit en gerechtigheid

De publieke gerechtigheid vereist dat groeperingen of toekomstige generaties die door negatieve externe effecten schade ondervinden recht wordt gedaan. Op basis van het subsidiariteitsbeginsel moeten hogere instanties hun verantwoordelijkheid nemen om kwetsbare groepen te

beschermen en bij te staan. Hier zien wij de relatie tussen subsidiariteit, solidariteit en gerechtigheid. Als de solidariteit echter te ver doorslaat kan dit ten koste gaan van de gerechtigheid.

Subsidiariteit biedt handelingsperspectief in bestuurlijke complexiteit

Als bestuurders afzonderlijke problemen als een los puzzelstuk zien binnen een systeemlogica moeten zij loskomen van de waan van de dag. Het is belangrijk om overzicht te houden om zowel op micro- als macroniveau samenhangen te ontdekken. Het subsidiariteitsbeginsel kan helpen voorkomen dat slagvaardige besluitvorming wordt verlamd door een bureaucratische bevoegdhedenstrijd of een doorgeschoten dandendrang op het verkeerde bestuurlijke niveau. Het subsidiariteitsbeginsel houdt rekening met de gelaagde opbouw van de samenleving en de politieke economie. Een subsidiaire ordening is functioneel door verticale relaties te leggen tussen de niveaus, en ruimte te laten voor de horizontale samenwerking zo dicht mogelijk bij de mensen die het betreft. Samenwerken is niet het afbakenen van bevoegdheden, maar het leggen van verbindingen tussen hen die verantwoordelijk zijn. Het bestuurlijk uitgangspunt van exclusieve bevoegdheden leidt tot onvruchtbare competentiestrijd.

Subsidiariteit stelt het algemeen belang voorop, ook op lange termijn

Een politieke economie die het menselijk kapitaal van de arbeid tot een kostenpost reduceert en gezonde bedrijven, met een duurzaam toekomstperspectief, opdeelt om op korte termijn zo hoog mogelijke opbrengsten te verkrijgen, is niet alleen blind voor de sociale-ethische en ecologische gevolgen. Het creëert ook chaos in de economie zelf door potentiële welvaartstoenames in de toekomst ondergeschikt te maken aan extreme rijkdom op de korte termijn voor een kleine groep.

Subsidiariteit brengt de plain man in de gemeenschap in beeld

Hoe de politieke economie zich de komende tijd ook zal ontwikkelen,

op basis van de menselijke waardigheid zal steeds het belang van de *plain man* en de toekomstige generaties voorop staan. Het referentiekader moet allereerst de context van gewone mensen zijn, in hun primaire leefverbanden, van familie of anderszins. De bestaanszekerheid in de omgeving waarin kinderen worden opgevoed, waarin mensen hun talenten kunnen ontplooien en betekenis hebben voor elkaar is een eerste vereiste die voortvloeit uit het subsidiariteitsbeginsel. Mensen moeten zijn toegerust om de zorgzame liefde uit te oefenen voor hen voor wie zij verantwoordelijkheid zijn. Daar hoort vrijheid bij, maar ook solidariteit. Subsidiariteit ordent de vrijheid en solidariteit, vooral voor hen die kwetsbaar zijn. Daaronder vallen ook de toekomstige generaties die straks deze aarde moeten kunnen bewonen.

4 • TENSLOTTE: NU IS HET TIJD OM BRUGGEN TE SLAAN

Door een interdisciplinaire dialoog over de inrichting van de politieke economie kan de weg worden gevonden naar een manier van denken en handelen op een niveau dat ons optilt boven het alledaagse. Het op enige afstand kunnen beschouwen van de werkelijkheid is niet om er afstand van te nemen, maar juist om er dieper in te kunnen doordringen. Het kunnen plaatsen van verschijnselen in de orde van de tijd is vooral in het belang van de toekomstige generaties. De beschouwing van Augustinus over de tijd is een aansporing om verantwoordelijkheid in het moment van nu te nemen. Zeker nu de leefbaarheid van de aarde op het spel staat is het gezamenlijk nemen van verantwoordelijkheid voor de ordening van de politieke economie noodzakelijk. Met het zoeken en uitvergroten van verschillen en tegenstrijdigheden is de wereld niet gebaat. Dat wil niet zeggen dat wij naïef mogen zijn en doen of die tegenstellingen er niet zijn. Tegenstellingen kunnen op verschillende manieren worden gebruikt. Zij kunnen dienen om de kloof tussen opvattingen nog breder en dieper te maken, maar ook als bruggenhoofden naar een nieuwe synthese. Een van de belangrijkste dingen die ik in mij onderzoek heb geleerd is het inzicht dat de dynamiek van de *ordo* de drijvende en verbindende kracht is in een zich steeds vernieuwende vooruitgangsbeweging.

English Summary

TITLE OF THE DISSERTATION

IN ORDINATA CONCORDIA: The Principle of Subsidiarity and Ordered Concord in the Political Economy

PROBLEM STATEMENT

The problem statement of this dissertation focuses on how, in an age of globalization, digitization and climate change, the principle of subsidiarity can help to further good governance in the complex layers of the political economy.

INTRODUCTION

The dissertation consists of three parts. The first offers a study of the concept of *ordo* in the work of the church father Augustine. It examines whether, and if so to what extent, certain elements of a political philosophy can be deduced from Augustine's thought that can help underpin the principle of subsidiarity. The concept of ordered concord (*ordinata concordia*) emerges as the outcome of this first part of the study. The second part investigates whether, and if so to what extent, this concept is relevant for the political economy. It focuses particularly on the question of dynamic cohesion within the political economy and its consequences for the daily lives of individuals and of the community. It examines how this question has been answered

Translation by Brian Heffernan.

by classical political economics, ordo economics, broad welfare theory and political liberalism. The second part concludes with a study of the political aspects of a well-ordered political economy. One of the themes broached is the relationship between subsidiarity and federalism. The third part focuses on the development of the principle of subsidiarity in Catholic social thought. It investigates to what extent traces of Augustine's concept of ordered concord can be found in the development of the principle of subsidiarity. The conclusions of the second part are used to compare themes where Catholic social thought can bring the principle of subsidiarity into play, in a way that is appropriate to current circumstances, to realise a humane political economy. This requires interdisciplinary dialogue, and Catholic social thought has a valuable contribution to make to this. On the basis of a survey of the post-war history of Europe, this part asks what role the principle of subsidiarity played in the practice of European integration, looking specifically at the role of Jacques Delors, a convinced federalist and proponent of Catholic social thought. The dissertation then formulates conclusions, based in part on the European experience, for a humane political economy, showing that subsidiarity can be a key concept in this.

I • PART I: ORDERED CONCORD IN AUGUSTINE

In Chapter 1, Augustine's biography forms the basis for an examination of the arc of tension that bridges the period between the dialogue in *De Ordine* and Book XIX of *De civitate Dei*. Augustine always remained true to the basic idea of *De Ordine*. The *City of God* does not pretend to make any claims about the organisation of the political system. In the table of peace (Book XIX), *ordinata concordia* is linked also to the human society of the earthly city. Augustine is concerned with the subject of earthly peace. He primarily views the dynamics between order, peace and justice in an eschatological perspective, but also looks at their relevance for the mixed city. The relative order of human affairs in the earthly city is subordinate to this perspective. A form of social peace is required to create the stability that people need

to live together in harmony. The ordered concord of the heavenly city can serve as inspiration for a quest – in a spirit of concord – for agreement that can build the social, political and economic structures upon which earthly peace and justice can be founded.

Chapter 2 addresses the church father's philosophy of *ordo*. Augustine's philosophical thinking on order and his views on the divine *ordo* cannot be separated. The order of love encompasses the order of peace and of justice. The *ordo pacis* and the *ordo iustitiae* can be perfect only in God's eternity. If human beings lack inner peace in their relationship with God, external peace in society is impossible. Augustine's philosophy of order has an anthropological dimension. God knows every human being as a person. The universal order is something close, nearby. The dialectic between the all-encompassing and the uniquely nearby is an essential aspect of Augustine's philosophy of order.

Due to their nature, human beings desire to live in peace with other human beings. This requires social, political and economic structures that prevent human beings from ruin and chaos through mutual discord. The challenge is to ensure that human beings can live together in society as unique and free beings through relative peace and justice. Ordered concord in the earthly existence of human beings is founded upon a kind of peace and justice inspired by the perfect peace and justice that cannot be of this world; they reflect this perfect peace and justice. There must be in human society the reflection of an ordered form of love. This must begin with inner peace within human beings themselves. Human beings must be wholly in equilibrium, as regards both mind and body; they must be a whole. They must become integrated, honest persons.

Chapter 3 addresses the table of peace as a model for ordered concord. The metaphor of the doctrine of the two cities brings the dynamics of *ordo* to light. The ideal of the order of the heavenly city can never be realised in the earthly city. But it is possible to have a relative order. Given the nature of human beings, they desire a form of social peace. This is part of the graduated order of peace, which is called the 'table of peace'. In the reality of the *saeculum*, the citizens of the city of God and of the earthly city form a *permixtum*, a mixed body. A form

of social peace is necessary for the coexistence of the mixed city. This peace is based on an ordering of the houses of families, of society and of the government. This graduated ordering has a certain similarity with the principle of subsidiarity that will be discussed in part II and III. The *ordinata concordia* of social peace requires not only external peace, but also inner peace within human beings. Social peace rests upon human actions motivated by a moral responsibility for the other.

Chapter 4 enquires into ordered concord by asking whether, in Augustine's thought, human beings are capable good works. This question can be answered from the perspective of two distinct paradigms. Scholars who emphasise the Fall of humankind will stress human beings' powerlessness to control their ambitions and instincts. Only a small group of the elect will, by God's grace, find the concord that is fitting for the natural human order. Remedial structures are needed to keep human beings in check and protect them from themselves. The state is necessary to prevent civil war. Other scholars have pointed out another side to Augustine's work: the loving care that human beings have and their natural desire to live in peace with other people. In the mixed earthly city, Christians must take responsibility to serve society. They do this together with all non-believers of good will. Life on earth becomes bearable through hope, the desire for peace, and trust in the human capacity to do good.

Chapter 5 deals with the significance for ordered concord of the virtues. Augustine called obedience the mother and guardian of all virtues. Obedience is the opposite of pride. Pride is the pursuit of undue exaltation, and results from taking excessive delight in oneself. Justice is associated with being rightly *oriented*; it is a personal virtue which human beings will once have to account for before God. It is about whether human beings are in order. According to Augustine, prudence is the virtue of vigilance in distinguishing good from evil and preventing error from creeping in. Fortitude is the virtue of endurance and patience. The virtue of temperance is the ability to control oneself and not let oneself be swept away by the passions. Temperance curbs the passions and helps the mind not to engage in wrongdoing. Augustine's view of *savoir vivre* is about loving care, not about attachment

to material things. This is not to say that human beings must neglect their bodies. They should deal responsibly with their health and take care of themselves, while giving due consideration to human nature. Human beings are a whole.

The virtues cannot be separated from *ordo*. Both are related to *esse*, the essence of our existence.

Chapter 6 describes the tension that exists between order and disorder. Two contrasting world views are evoked: one based on fear of chaos and the other based on love of ordered concord. From these flow two distinct approaches to the role of the state: the former that of the repressive state which is there to prevent fratricide, the latter that of the caring state that serves social peace. The conclusion is that the essential bond that binds the *ordo rerum humanarum* together is not the strong hand of political authority, but the fact that society is kept together in its diversity through a particular ideal of community. The state has a double function with regard to the community: to maintain order and to protect well-ordered unity in the community. The state does not govern the inner lives of its citizens, but has a responsibility to ensure the wellbeing of the members of the community.

Chapter 7 presents three paradigms for the ordering of concord. The first is based on law and order, the second on a collectivity of self-interests, and the third on a dynamic community based on people's objects of love. The latter is derived from chapter 24 of Book XIX of the *City of God*. The nature of relations between citizens, and between citizens and the government of the city, is a condition for dynamically ordered concord. The dynamic is the result of a dialectic of opposites. In the third paradigm, opposites are not denied or suppressed by force, but are the basis for movement within the order. Without mutual relations, order cannot exist. It is precisely the double-sidedness of relations that is crucial.

Chapter 8 examines the meaning of the concept *relatio* more closely. Because of the mutual influence that they imply, relationships cause the dynamics within and between the orders. The main issue here is the relationship between the order of peace and that of justice, and between the social, political and economic order. The political order

serves peace and justice in the social order. The political order does not define its own moral framework. Officials are guided by greater principles, on the basis of the *ordo*, *pax* and *iustitia*. The state's explicit task is to protect the legal order, but the responsibility to let justice run its course lies primarily with citizens themselves. It should go without saying that citizens treat each other justly. Augustine speaks of human beings' natural inclination and desire to live in community with others. Human beings are capable of contributing to a *bene moderatae civitatis ordinem*. An ordered city includes a government that gives due consideration to the right cohesion between all sectors of society. No part must be excluded, as long as it contributes to the whole. The order is maintained by arranging the parts according to their dimensions, but also by actively pursuing a harmony of the parts. This is the essence of good governance: protecting the balance between the adequacy of the whole and the adequacy of the parts. The basic idea that underlies this is that relations are always open on either side.

Chapter 9 discusses ordered concord in politics. Augustine never used the term political order, nor did he have a clearly defined concept of politics. But he addresses political issues in many places. Scholars are not agreed on how these passages must be interpreted. One much-debated issue is whether politics can be related to some natural order or whether it is exclusively instrumental. I wish to refute the view that a political structure must a priori and exclusively be unnatural, simply because of Augustine's critical comments on empirical states. Political structures acquire their meaning through the weight of the natural social order. The political order has instrumental aspect, but also bears traces of the natural social order. It has dual features. The natural need to form a community is part of the human essence.

The bonds that tie a community together are not based on coercion but on the desire for peace. There is a close connection between peace and justice in the earthly society. The peace and justice mentioned here are relative, but they are derived from the natural order of human beings as social beings. If the state and the community of the state are not embedded together in a joint order, the laws of the state will begin to diverge from the *lex naturae*. The state will then turn into

an institute that can only maintain itself through force and violence, not to serve society but to preserve itself. Whether the nature of a community of the state is good or bad depends on whether it loves good things as a basis for harmonious agreement. Two elements play a role here. First, there is the question what good things are, what the common good is. Second, a determining factor is whether people have the capacity to organise these agreements as rational beings. For Augustine, a human being is a whole, with a spiritual and a bodily aspect. The bodily aspect must not be neglected. Care for the necessary means of existence is crucial for the ordering of economic life. The production and distribution of earthly goods is a matter that concerns every human being and is subject to the two great commandments. Taking care and responsibility for helping others is an act of love of God but also of one's neighbour. Augustine regards the availability of earthly goods mainly in the context of the importance of earthly peace. God has given humankind certain goods that correspond to this earthly life, in the service of temporal peace.

Chapter 10 summarises part I, and concludes with the following propositions:

The social order and the order of the political economy are part of the order of human affairs in the temporality of earthly existence. They are relative orders that must contribute to relative peace and justice.

The relative orders cannot be perfect, but they possess certain features of the *ordo*. Social peace and justice in the *ordo rerum humanarum* are based on the natural desire of rational people to come to agreement concerning the objects of their love.

The ordered concord that is required for relative peace and justice in a plural society is based on a relative order of love.

Ordered concord is characterised by the harmony of order. This arises through an interchange between the whole and the separate parts. The relationships between citizens, social relations and the institutions of the political economy are dual in nature. This duality makes these relationships interactive and establishes a dynamic equilibrium within the order.

If this dynamic is absent, the order will not last. Every part must be

able to participate in social peace and justice, considering the diversity of plural societies. Whenever the equilibrium is disturbed, it will be necessary to restore the equilibrium in the public interest and the interest of each part.

One feature of the relative order of love is that vulnerable parts of society must be supported by neighbouring parts. And if it is necessary for the order as a whole, aid relations must be established by the order as a whole.

Such aid relations may take the form of temporary compensation for temporary vulnerability or structural removal of structural injustice.

2 • PART II: ORDERED CONCORD IN THE POLITICAL ECONOMY

Chapter 11 addresses classical and neo-classical economics. Classical economics is based on the principle that the political economy is ordered through a dynamic equilibrium in a free market. The pricing mechanism determines the dynamic. There is interaction between the parts, but not between the parts and the whole. The whole is merely the sum of the parts. Like classical economics, neo-classical economics lacks any connection with real social reality. Morality is not related to agreement concerning people's mutual objects of love, but to the protection of self-interest. Public justice is largely based on a bourgeois morality of propriety and minimalist views of the role of the state. Adam Smith's invisible hand is a fictitious concept based on an ethics in which the individual accumulation of property and wealth is regarded as leading to wellbeing for the community.

There is no ordered concord in this perspective. There is no concord and no order on the basis of a dynamic interplay between the whole and the parts. No enduring harmonious balance is possible in society because no consideration is given to factors that subvert a level playing field. Classical political economics is unsuited to contribute to ordered social peace and justice.

Chapter 12 examines the social welfare function and the influence of external effects on ordered concord in the political economy. Broad welfare theory regards the political economy as an interdependent whole.

Society is more than the sum of its individuals. Social welfare cannot be achieved exclusively through the pricing mechanism in a free market. A broad concept of welfare takes external effects into consideration, as well as the availability of collective goods that are necessary for the functioning of society as a whole. The emphasis is not on the beauty of the theory, but on ethical responsibility and on whether it is liable to improve the perspective of ordinary people in their everyday lives. Broad welfare theory along the lines of Pigou-Bergson is relevant to thinking about subsidiarity, particularly because it stresses the need to internalise external effects and the perspective of what Pigou has called the 'plain man'. This common perspective gives the Cambridge School a certain affinity with the Freiburg School.

Chapter 13 discusses *ordo* economics and the relevance of a coherent perspective based on human reality. It addresses Eucken's fundamental critique of classical and neo-classical economics. He criticises its dependence on ideological doctrines and the creation of power blocks by monopolies and oligarchies. Eucken has argued for thoughtful penetration into the order of political economic reality. A truly free economy cannot be based on power or ideological dogma, but must be connected to the experience of people and the problems they face every day. Individual people can never oversee the whole that influences their lives. Science has the task to fathom the political economy so thoroughly that it penetrates reality, both from the perspective of a panorama of the city [as a metaphor for the whole] and from the depths of individual houses where people live [the parts]. This tension is the place where cohesions in the order can be discovered. The ethical and non-economic aspects of human existence are also part of reality. The Freiburg School has been very influential on the subsidiary ordering of the political economy in post-war West Germany. This will be addressed in chapters 15 and 16.

Chapter 14 asks how thinking about subsidiarity can deal with differences in a heterogeneous society. First it discusses the thought of Alberto Alisina and Enrico Spolaore on the costs of heterogeneity in the theory of nation building. The core of their approach is that the ordered concord of a country depends on the measure in which

citizens share each other's values and are able to communicate about this. The chapter then discusses the difference principle from John Rawls's theory of political liberalism. This theory is based on political and philosophical ideas about justice and equality in a democratic constitutional system. In a pluriform society, the dialectic between unity and difference is reflected in the ordering of the political economy. The key question in this chapter is whether, and if so how, application of the principle of subsidiarity can contribute to that stable and enduring equilibrium that is required to deal justly with inequality. If heterogeneity brings about tensions that threaten peace due to forms of injustice, an additional criterium is needed to complement social welfare theory. The criterium in question is the difference principle from John Rawls's theory of justice. There are certain similarities between the difference principle and the principle of subsidiarity. One essential difference is that subsidiarity is not primarily intended to correct certain forms of justice. The characteristic feature of subsidiarity is that it is based on inequality as a form of diversity. Diversity facilitates the dynamics of the order. Ordered concord requires an equilibrium between the order of peace and the order of justice. Any disruption of justice will lead to a disruption of social peace. The political philosophical foundations of the difference principle and of the principle of subsidiarity are different. But the two concepts can coexist in the practical order of the political economy.

Chapter 15 deals with subsidiarity in the context of the social market economy.

The problem of the formation of power blocks by cartels and monopolisation has inspired the search for an order of the political economy in which individual freedom and competition can go hand in hand with human dignity. The challenge is to find an alternative to the centralised planned economy of the state on the one hand and the capitalist *laissez-faire* state on the other. This quest for a democratic model that charts a middle course between a communist planned economy and a *laissez-faire* political economy directed by an 'invisible hand' was important during the drafting of the German constitution. The principle of subsidiarity played a role in the development of Germany's

social market economy in the context of a complex politico-economic array of forces. Once powerful, Germany had to be newly ordered in a way that would serve peace in Europe. This was an important reason to choose a federal structure. It will become clear in the next chapter that subsidiarity and federalism go hand in hand. The federal structure of the Federal Republic of Germany was a political consequence of the war and was intended to ensure the dispersal of power. Adenauer ensured that the political Catholicism of the Rhineland, which had eagerly embraced the principle of subsidiarity, was one of the strands that influenced the political economy of the new Germany. The influence of ordoliberals was certainly as strong. Freedom and enterprise, particularly small and medium-sized enterprises, the promotion of personal property and social security correspond closely to the principle of subsidiarity. The Christian social and ordoliberal strands, together with other democratic movements, felt a common interest in ordering the new Germany through its federal constitution.

Chapter 16 addresses the principle of subsidiarity and the ordered concord of the federal state. The essential characteristic of a federal state is unity in diversity. It is the combination of federalism and subsidiarity that enables this ordered concord between the whole and the parts. It prevents society within a state from becoming an incoherent melting pot. Open relations and mutual communication are a requirement for this. A 'democratic ethos' is necessary to support a unifying public morality. The strength of a federation is that the sovereignty of citizens does not refer exclusively to local autonomy, but also has a *constitutional equivalent* at the higher levels of government. Only on this condition can external effects be internalised. It is important for the federation as a whole, but certainly also to protect against vulnerability at local and regional level. This is why a federal order has an essential affinity with the principle of subsidiarity.

Chapter 17 summarises the conclusions of Part II. Subsidiarity is a principle of order that facilitates a humane existence. The political economy concerns the way public goods are realised and are made accessible to citizens and the way in which markets are regulated to realise and distribute the means of production and consumer goods.

The central question is how the political economy can be ordered in such a way that all people are assured of the means of subsistence. The extent to which the political economy is successful in contributing to livelihood security is co-constitutive of social peace and justice. There can be no coexistence in a plural society without consensus on the basis of this peace and justice. The principle of subsidiarity can contribute both to the stability and to the dynamics required to order and govern such a society, a society in which every human being is able to lead a dignified life. The following conclusions of Part II can serve as elements for a possible synthesis between broad welfare theory, ordoliberalism, political liberalism and the concept of subsidiarity as it exists in Catholic social thought:

Human dignity is the ethical foundation of the political economy;
There must be a public morality and a shared awareness of the common good;

Diversity requires communication in open relations;

Coexistence in society is ultimately based on a desire for peace;

Care for the future requires decisive action now to forestall the consequences of extreme external effects;

Investment is required in the formation [*Bildung*] of citizens so that they can take their responsibility in society.

3 • PART III: SUBSIDIARITY IN THE DEVELOPMENT OF CATHOLIC SOCIAL THOUGHT AND ITS SIGNIFICANCE FOR EUROPEAN INTEGRATION

Chapter 18 addresses the development of the principle of subsidiarity in the social encyclicals. Catholic social teaching as articulated in papal encyclicals has developed over time. This doctrine is the fruit of Catholic social thought as it evolved over time in response to the social issues that were current or even urgent in particular periods. Regardless of the political, social and economic circumstances as they vary according to time and place, the issue at stake is always the wellbeing and peace of the whole human family. All documents call for dialogue and cooperation between people of good will who are willing to take responsibility

for the common good. The added value of Catholic social teaching is that it continually highlights new problems from a constant source of light. This means it looks at the current situation from a perspective that can abstract from fleeting hypes.¹⁸⁷⁵ Human beings remain in focus in their original, natural dignity and order.¹⁸⁷⁶

The central question is how the principle of subsidiarity can contribute to the ordering of the ‘city of man’. How can the identity and freedom of persons and relations be supported within the harmony of the whole and with the benefit of progress for all? The question what connections are necessary at micro and macro levels to determine the order of peace and justice is addressed in all social encyclicals¹⁸⁷⁷, starting with the first one, *Rerum Novarum* [1891]. Subsidiarity is inherently part of Catholic social thought to such an extent that it appears implicitly in this encyclical even before it was used explicitly in *Quadragesimo Anno* [1931].

Chapter 19 considers subsidiarity and the unifying force of the good order. The principles of solidarity and subsidiarity are the pillars of a coherent order. The dynamics between the parts of the order cause both movement and stability. Thomas Aquinas’s thought in particular was an important influence on the encyclical *Quadragesimo Anno*. Thomas’s ideas about order are partly based on the work of Augustine. Augustine’s principle that inner and external peace must go hand in hand if there is to be social peace in society was an important aspect. The right order is determined by the nature of the social order in which lower (subordinate) parts take precedence over greater and higher parts, to the extent that the lower parts are able to contribute to the community. Any infringement of the primacy of the subordinate parts is regarded as an injustice and a breach of right order. The state’s role is to supervise the graduated ordering of the various relations. This gradation must be based on the principle of subsidiary functiona-

¹⁸⁷⁵ Cf. *Caritas in Veritate*, nr. 12; *Sollicitudo rei socialis*, nr. 3.

¹⁸⁷⁶ Cf. Bouton-Touboulic, *L’ordre caché*, 505.

Zie ook: *Confessiones* 4, 11,17; 11, 20,26,32,41. *Belijdenissen*, Vertaling W. Sleddens, pp. 81, 248.

¹⁸⁷⁷ *Fratelli Tutti*, nr. 181.

lity.¹⁸⁷⁸ The state itself must also respect this principle and promote harmonious cooperation in society. The ‘political charity’ that Pope Francis has mentioned is about being connected to the right source of inspiration, but also about a framework of order within which love of the community can take shape in practice. The solidarity that springs from charity cannot exist without the principle of subsidiarity. Conversely, the application of the principle of subsidiarity cannot exist without the principle of solidarity.

Chapter 20 discusses the relationship between subsidiarity and social justice in Catholic social thought. For prosperity to develop, there needs to be a context that guarantees stability and a certain predictability of the future. On the other hand, there needs to be dynamism so that prosperity can develop further. The driving force behind this dynamism is not selfishness but the desire for livelihood security and the satisfaction of contributing to the commonwealth. The principle of subsidiarity must promote safeguarding this willingness to contribute to the commonwealth in larger social, political and economic units. The larger and more complex a community is, the greater the challenge of maintaining mutual peace and social justice. A complex community has its own dynamic. This must not be repressed but must be ordered. It is the engine of prosperity. People must be motivated to actively participate.

The intrusion of external effects can disrupt the dynamic to such an extent that the government must intervene. This is also necessary in order to do justice to future generations. A just and social market economy cannot remain harmoniously ordered if it neglects the extreme negative effects that are occurring at a global level. The consequences for ordered concord can be felt at all levels, including ultimately, or perhaps initially, at grassroots level in society. This is why the great geopolitical and ecological questions must also be approached from

¹⁸⁷⁸ *Quadragesimo Anno*, nr. 80: “Therefore, those in power should be sure that the more perfectly a graduated order is kept among the various associations, in observance of the principle of ”subsidiary function,” the stronger social authority and effectiveness will be the happier and more prosperous the condition of the State”.

the perspective of the principle of subsidiarity. Political and economic issues cannot be solved by governments alone. Citizens in the civil society are co-owners. Every citizen and every community must have a sense of responsibility if the principle of subsidiarity is to function properly.

Chapter 21 addresses the theme of subsidiarity with respect to the intertwinement of democracies governed by the rule of law and civil society. These two realities are not mutually exclusive but presuppose each other. Dialogue has gained in importance over time in Catholic social thought. Only dialogue can foster the trust needed to share responsibility. Subsidiarity in a modern and open society requires a climate of rapprochement and shared responsibility. The persistence of self-interest and power struggles can be prevented by continued reflection on the 'order of purpose'. In a subsidiarily and democratically organised society that is under the rule of law there must be agreement in love of the common good. The intertwining between democracy and civil society does not happen primarily through institutionalisation. It is first and foremost a matter of moral connection. The *Ordo* is about virtue. The virtues of political charity also include wisdom, temperance, fortitude, justice, hope and faith in the future. This faith is the light that Catholic social thought seeks to shine on public debate in society.

Chapter 22 outlines the challenges that Catholic social thought faces in applying the principle of subsidiarity to important future challenges. The world is facing great challenges indeed. Recent technologies have enabled new connections between people and communities. And yet we live in a world marked by divisions and polarisation. The problem of our time is that the digital world has created a global network, but that the antagonism between people within this network is increasing and becoming ever sharper. The issues that the global community faces, such as the inhabitability of the world, poverty and growing inequality, the violence of war and geopolitical displays of power, all demand order and concord rather than disorder and schism. People become alienated from politics if they no longer see any convergences between it and their experience of everyday reality. Catholic

social thought is a way of ordering society and the political economy on the basis of humanity and a perspective of hope and progress. Norms must be set for the organisation of the political economy on the basis of morality and functionality. The challenge is to seek dialogue from the perspective of Catholic social thought to find contemporary ways of applying the principle of subsidiarity. Common moral and functional criteria can be found for a synthesis which will protect the natural social fabric of humankind but also the natural world. The European Union and COMECE have a role to play here. A disrupted order of the political economy will lead to loss of prosperity, including for future generations. Subsidiarity can prevent external effects from generating social injustice and unrest. The principle of Catholic social thought is not to consolidate the existing order, but to create scope for a humane society that can develop in freedom and arises from people and communities themselves. This freedom can exist only if social peace is maintained. There is no prosperity without peace. And lack of prosperity threatens the livelihood security of people, and thus also social peace. We must continue to think and act on the basis of real relations, the common good and the dignity of every human being. An inhabitable world and respect for creation are part of this.

Chapter 23 examines to what extent the principle of subsidiarity played a role in the process of European integration. Although the 1949 constitution of the Federal Republic of Germany mentions it explicitly as the starting point for the ordering of a new post-war Europe, the principle of subsidiarity remained somewhat in the shadows until the mid-1980s.¹⁸⁷⁹ Subsidiarity became an explicit theme for the ordering of European cooperation only when Jacques Delors became president of the European Commission. His speech in Bruges in the autumn of 1989 was personal testimony to how Catholic social thought had influenced him. Delors's views also show how closely the concept of subsidiarity is related to federalism. The application of the principle of subsidiarity accordingly became caught up in the tensions

¹⁸⁷⁹ Bundestag der Bundesrepublik Deutschland, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, Art. 23.

between proponents and vehement opponents of a federal Europe, the atmosphere in which the Treaty of Maastricht ultimately came about. Not much was realised of the ideal of a subsidiary and federal Europe as articulated in the German constitution, despite all Delors's efforts and the groundwork done by the pioneers of European reconstruction. The principle of subsidiarity as described in chapters 18-22 never played much of a role in the process of European integration. Formally speaking, it has been part of the *acquis communautaire* since the 1992 Treaty of Maastricht, at Jacques Delors's behest. But the principle of subsidiarity as articulated in the treaty of the Union is a mere shadow of the ideal which Delors described in Bruges. Subsidiarity has been narrowed down to a regulatory concept for executive issues to protect the balance of power in political relations. It has not been used to realise ordered concord founded on agreement with regard to the common objects of love. The self-love of the member states has continued to prevail, but at the same time the awareness has grown that Europe cannot continue in this manner. Jean-Claude Juncker's thesis of a Europe that must be great in great matters and small in small matters offers a perspective on a functional application of the principle of subsidiarity in a robust and steadfast Europe. The necessity of a unified Europe in the dynamic of the geopolitical order of our time is a challenge for anyone who seeks peace and justice. There are indications that politicians and citizens are realising that the common home of European citizens will remain vulnerable as long as we fail to penetrate to the real purpose, the *essē* of the European Union. Europe cannot afford this vulnerability, least of all at the present moment. President Ursula von der Leyen said on 9 May 2022: "...The European Union has to continue to deliver on European citizens' expectations. Today, their message has been received loud and clear. And now, it is time to deliver."¹⁸⁸⁰

A strong Europe must serve peace and prosperity and protect its

¹⁸⁸⁰ The Conference on the Future of Europe concludes its work, (Brussels, 9 May 2022). https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/speech_22_2944.

cultural values as a common treasure. A strong Europe can incorporate subsidiarity. And a Europe that incorporates subsidiarity can be strong.

4 • PART I, II, III: SUBSIDIARITY AS A CORE CONCEPT FOR A HUMAN POLITICAL ECONOMY

Chapter 24 begins with a succinct summary of the three parts.

Part I of this study described ordered concord and the dynamics of *ordo* on the basis of Augustine's thought. The coherence between the *ordo pacis* and the *ordo iustitiae* in the coexistence of the mixed earthly city is of prime importance. The *ordo* is inseparably linked with virtue. Personal responsibility and acting ethically therefore play an essential role in the *ordo rerum humanarum*.

Part II discussed ordered concord in the light of the various theoretical strands in political economics. Broad welfare theory, *ordo* economics and political liberalism all have important similarities. First and foremost their critique of classical political economics, but also, secondly, their emphasis on the human perspective as it arises from actual everyday reality. The third, and related, point is that the effectiveness of a political economic order must be assessed on the basis of an ethical frame of reference, not of dogmatic ideology. On the basis of these approaches, this part looked at the requirements that can be formulated for the ordering of the political economy and investigated to what extent the principle of subsidiarity bears any relevance to this. Particular attention was given to the social market economy and the functioning of a federal state subject to the rule of law.

Part III examined the origins of the principle of subsidiarity in Catholic social thought, against the backdrop of the conclusions of parts I and II. First of all, it raised the question to what extent, from a religious point of view, ideological and dogmatic bias impedes an open-minded assessment of the political economy. Catholic social teaching is not value-free. It explicitly evaluates social relations on the basis of an ethical principle based on charity. Speaking from an elevated standpoint, it abstracts from fleeting hypes and condemns the subordination of human dignity to ideological dogmas that subject human beings to

systemic powers. The Catholic church desires to join all people of good will in reflecting on and acting in the interests of peace and justice in the world. The message of the social encyclicals is based on the gospel, but it is intended broadly for society and the practice of the political economy. On this basis, part III discussed how the application of the principle of subsidiarity relates to the lessons learned in parts I and II. The last chapter of Part III addressed the role that the principle of subsidiarity has played in the process of European integration.

This is followed by the **Summary conclusions**:

Subsidiarity serves human dignity

Human dignity must be the main priority in a humane political economy. It is a condition for peace and livelihood security that a society must have a certain level of prosperity and just distribution of goods. Peace, justice and prosperity require an ordering of the political economy in which the state, the market and society are related to each other in a particular way. This relationship is the object of the principle of subsidiarity.

Subsidiarity protects the subjectivity of human beings and of the community. Ideally, the subjectivity of the person and of the community coincide. If they diverge too much, this causes alienation, and human beings will lose their natural bonds with other human beings. The challenge for good governance is to organise society and the political economy in such a way that social relations can remain intact while public goods are provided or economies of scale are realised that can be exploited to create social prosperity.

Subsidiarity is linked to social peace and promotes democracy

Subsidiarity is essentially linked to the principle of democracy. Democracy, too, requires open relations that facilitate mutual communication. The two concepts reinforce each other and strengthen a humane political economy. A connection can be made between subsidiarity

and Augustine's notion of agreement concerning people's common objects of love.

Subsidiarity promotes contexts for a shared public morality

Agreement concerning people's common objects of love is a consensus of values. Public morality ensures the stability of a democratic state governed by the rule of law, but also a humane economy. A subsidiary order creates contexts within which public and personal values are united. This starts with education and formation within the primary communities where people grow up and develop.

Subsidiarity presupposes an ethical dimension in the political economy

A subsidiary order promotes the interplay between dynamic and stabilising forces. A flourishing economy needs both if it is to fully exploit its potential for prosperity. Prosperity is meant to facilitate a dignified existence for the entire human community across the globe. If prosperity becomes a goal in its own right, for the sake of which human dignity may be sacrificed, it loses its moral foundations.

Subsidiarity orders the coherence between solidarity and justice

Public justice requires that justice must be done to groups or future generations that experience loss due to negative external effects. On the basis of the principle of subsidiarity, higher bodies must take responsibility for protecting and assisting vulnerable groups. This constitutes the bond between subsidiarity, solidarity and justice. But if solidarity is emphasised excessively, this may harm justice.

Subsidiarity offers a framework for action in situations of management complexity

If managers regard individual problems as isolated pieces of a puzzle within a system-based rationality, they need to start looking beyond

fleeting hypes. It is important to keep a wider perspective so as to be able to discover interconnections on both micro and macro levels. The principle of subsidiarity can help prevent the paralysis of robust decision-making processes through bureaucratic turf wars or excessive interventionism at the wrong level of government.

Subsidiarity prioritises the common good, also in the long term

A political economy that reduces the human capital of labour to a cost factor and splits up healthy companies that have sustainable prospects to generate short-term revenue is blind to the social-ethical and ecological consequences. Moreover, it creates chaos in the economy itself by subordinating potential future growth of prosperity to extreme wealth for a small group in the short term.

Subsidiarity brings the 'plain man' in the community into focus

Whatever future developments may await the political economy, human dignity dictates that the interests of the 'plain man' and future generations will always be paramount. The frame of reference must be the context of ordinary people, within their primary networks, whether of the family or otherwise. Livelihood security in the environment in which children are raised, where people develop their talents and are meaningful to each other is a first requirement that flows from the principle of subsidiarity. People must be sufficiently equipped to show loving care for those for whom they are responsible. This involves freedom, but also solidarity. Subsidiarity orders freedom and solidarity, particularly for those who are vulnerable. This also includes future generations who must be able to inhabit this earth.

5 • FINALLY: NOW IS THE TIME TO BUILD BRIDGES.

Interdisciplinary dialogue about the organisation of the political economy can discover ways to achieve a manner of thinking and acting at a level that raises us up above everyday life. Looking at reality from a

certain distance is a way not to create distance, but to penetrate reality ever more deeply. The ability to situate phenomena in the order of time is important primarily for future generations. Augustine's meditation on time encourages us to take responsibility now. Particularly at a time that the very inhabitability of the earth is at stake, it is necessary that we take responsibility together for the ordering of the political economy. Seeking out and magnifying differences and divisions does not benefit the world. This is not to say that we must naively pretend that such divisions do not exist. But divisions can be used in various ways. They can serve to widen and deepen the chasm between conflicting views, but also as bridgeheads for a new synthesis. One of the most important things I have learned in my research is that the dynamic of *ordo* is the driving and connecting force within a progressive movement that is always intent on renewing itself.

Geraadpleegde Bronnen

I • BRONNEN MET BETREKKING TOT HET GEDACHTEGOED VAN AUGUSTINUS (DEEL I)

Primaire bronnen Augustinus

WERKEN VAN AUGUSTINUS IN LATIJNSE TEKST

Augustinus, Aurelius, *Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor* (CSEL 52,325-582).

Augustinus, Aurelius, *Breviculus conlationis cum Donatistis libri tres* (CCL 149/A,261-306).

Augustinus, Aurelius *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus* (CSEL 25/1, 115-190).

Augustinus, Aurelius, *Contra Adversarium legis et prophetarum libri duo* (CCL 49,35-131).

Augustinus, Aurelius, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus* (CSEL 25/1, 193-248).

Augustinus, Aurelius, *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos, Epistolae ad Galatas expositionis liber unus, Epistolae ad Romanos inchoata expositio*. Sancti Aureli Augustini opera (sect. IV pars I). ed. Johannes Divjak. Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky, 1971. (CSEL 84,3-52).

Augustinus, Aurelius, *Contra Faustum Manichaeum libri quattuor* (CSEL 60,423-570).

Augustinus, Aurelius, *Contra Gaudentium Donatisium episcoporum libri duo*. (CSEL 53,201-274).

Augustinus, Aurelius, *Contra Julianum* (PL 44,641-874).

Augustinus, Aurelius, *De bono coniugali* (CSEL 41, 187-230).

Augustinus, Aurelius, *De magistro*, 11, 38 (CSEL 71).

- Augustinus, Aurelius. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo* (PL 32,1309-1368).
- Augustinus, Aurelius, *De natura Boni* (CSEL 25/2,855-889).
- Augustinus, Aurelius, *De sermone domini in monte libri duo* (CCL 35,1-188).
- Augustinus, Aurelius, *Enarrationes in Psalmos* (CCL 38,1-616; CCL 39,623-1417; CCL 40,1425-2196).
- Augustinus, Aurelius, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* (CCL 36,1-688).

WERKEN VAN AUGUSTINUS IN VERTALING

- Aurelius Augustinus, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe [Epistola]*. Aus dem Lateinischen mit Benutzung der Übersetzung von Kranzfelder übersetzt von Alfred Hoffmann. 2.Band. Kempten: Verlag Jos. Kösel, 1917.
- Aurelius Augustinus, *Die Grösse der Seele [De quantitate animae]*. Naar het Duits vertaald door Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh, 1950.
- Aurelius Augustinus, *Dreiundachtzig verschiedene Fragen [De diversis quaestionibus octoginta tribus]*. Zum erstenmal in deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn: Verlag Fredinand Schöningh, 1972.
- Augustinus van Hippo, *Regel voor de gemeenschap [Praeceptum]*. Vertaling Tars van Bavel. Averbode: Altiora, 1982.
- Aurelius Augustinus, *Sermo 302*. Vertaling Edmund Hill. New York: New City Press, 1994.
- Augustinus, *De libero arbitrio [Der freie Wille]*. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Paderborn: Fredinand Schöningh, 2006.
- Augustinus, *De vera religione [Die wahre Religion]*. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Josef Lössl. Paderborn: Fredinand Schöningh, 2007.
- Aurelius Augustinus, *De orde [De ordine]*. Ingeleid en vertaald door Cornelis Verhoeven. 2^e gew.ed. Budel: Damon, 2007.
- Aurelius Augustinus, *Het huis op de rots: Verhandeling over de bergrede [De sermone Domini in monte]*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Leo Wenneker en Hans van Reisen. Budel: Damon, 2007.
- Aurelius Augustinus, *De goede geur van Christus. Preken over heiligen. [Sermones de sanctis]*. Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien

- door A. Akkermans, E. Van Ketwich-Verschuur en H. Van Reisen. Budel: Damon, 2010.
- Aurelius Augustinus, *De stad van God* [*De civitate Dei*]. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo-Anthos, 2014.
- Aurelius Augustinus, *Belijdenissen* [*Confessiones*]. Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Wim Sleddens. Eindhoven: Damon, 2017.
- Aurelius Augustinus, *De Bijbel als spiegel* [*Speculum*]. Bezorgd door Vincent Hunink en Joost van Neer. Ingeleid door Paul van Geest. Heerenveen: Uitgeverij Royal Jongbloed, 2018.
- Aurelius Augustinus, *Goed onderwijs: Christendom voor beginners* [*De catechizandis rudibus*]. Ingeleid, bezorgd en vertaald door Vincent Hunink en Hans van Reisen.^{4^e} gew.ed. Budel: Damon, 2018.
- Auerelius Augustinus, *Schrijf me en ik stuur je antwoord: Acht brieven* [*Epistula 29 en 132-138*]. Ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzien door Arie Akkermans (+) en Hans van Reisen met medewerking van Vincent Hunink. Eindhoven: Damon, 2021.

Andere primaire bronnen Deel I

- Althusius, *Politica Methodice Digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*. Oorspronkelijke uitgave Herborn: Corvinus, 1603. Reprint Aalen: Scientia, 1981.
- Ambrosius, *De Ioseph patriarcha*, 4. CSEL 276/8.
- Cicero, Marcus Tullius, *De finibus bonorum et malorum*. Uit het Latijn naar het Engels vertaald door H. Rackham. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971. Opgenomen in The Loeb classical library, nr. 40.
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis*. Uit het Latijn naar het Engels vertaald door Walter Miller. London/ Cambridge (Mass.): Heinemann, 1975 (reprinted). Opgenomen in The Loeb classical library, nr 30.
- Cicero, Marcus Tullius, *Tusculan disputations* [*Tusculanae Disputationes*]. Uit het Latijn naar het Engels vertaald door J.E. King. Londen / Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971. Opgenomen in The Loeb classical library, nr. 141.
- Cicero, Marcus Tullius, *Re Publica*. Uit het Latijn naar het Engels vertaald door Clinton Walker Keyes. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1966. Opgenomen in The Loeb classical library, nr. 213.

- Plato, *De ideale staat [Politeia]*. Vertaling Gerard Koolschijn. Amsterdam: Atheaeum-Polak & Van Genneep, 2019.
- Thomas van Aquino, *Summa contra gentiles ad codices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographum exacta ... cum commentariis. 2: Liber Tertius*. Roma: Garroni, 1930.
- Thomas van Aquino, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem. De perfectione spiritualis vitae. Contra doctrinam retrahentium a religione In opuscula introductio generalis. Contra errores*. Roma: Sancta Sabina, 1970.
- Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, Translated by Fathers of the English Dominican Province. Gedownload via file:///D:/Documenta%20Catholica%20Omnia/99%20-%20Prov...Thomas%20Aquinas%20-%20Summa%20Theologica/00-index.htm2006-05-29 20:35:48

Secundaire bronnen Deel I

- Ahn, In-Sub, *Augustine and Calvin about Church and State: A Comparison*, Kampen: Drukkerij Van Den Berg, 2003.
- Armstrong, Karen., *Jeruzalem: Een geschiedenis van de Heilige Stad [Jerusalem: One city, three faiths]* Vertaling door R.Berlang-Verlaan, Shirah Lachmann, Bert van Rijswijk, Judith Boer, René Nabbe. Amsterdam: Anthos, 1996.
- Arquillière, Henri-Xavier, *L'augustine politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris: J. Vrin, 1955.
- Behr, Thomas C, *Social justice and subsidiarity: Luigo Taparelli and the origins of modern Catholic Thought*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2019.
- Bouwsma, W.J., *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Bouton-Touboullic, Anne-Isabelle, *L'ordre caché: La notion d'ordre chez saint Augustin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004.
- Brown, P.R.L., *Political Society*. In *Augustine, A collection of Critical Essays*. Ed.and introd. by R.A. Markus. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1972, 311-35
- Bruno, Michael J.S., *Political Augustinianism: Modern Interpretations of Augustine's Political Thought*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

- Budzik, Stanislaw, *Doctor Pacis: Theologie des Friedens bei Augustinus*. Innsbruck: Tyrolia Verl., 1988.
- Collingwood, Robin C. *The idea of History*. Oxford: University Press, 1983.
- Combès, Gustave, *La doctrine Politique de Saint Augustin*. Paris: Plon, 1927.
- Crouzel, H., *Commentaire sur la Genèse d' Origène*. In G.S. Gasparo, *Studi Storico-religiose in onore di Ugo Bianchi* Roma: Bretschneider, 1994.
- Deane, Herbert A., *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Foreword by Richard A. Munkelt: A response to Herbert Deane. Tacoma: Angelico Press, 2013.
- Decroll, Volker Henning, *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Diggins, John Patrick, *Why Niebuhr Now?* Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Dodaro, Robert, *Christ and the Just Society*. In *the Thought of Augustine*. Cambridge: University Press. 2004.
- Dodaro, Robert, *Ecclesia and Res Publica: How Augustinian are Neo-Augustinian Politics?* In *Augustine and Post Modern Thought: A New Alliance Against Modernity?* eds. Lamberigts, Wisse, Boeve. Leuven: Peeters Press, 2008.
- Duchrow, U., *Christenheit und Weltverantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur zur Zweireichlehre*. Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25, Stuttgart: Verlag Klett-Cotta, 1970.
- Dyson, R.W., *The pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*. Woodbridge: The Boydell Press, 2001.
- Franz.,E. *Totus Christus: Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1956.
- Fischer, Norbert, *Augustinus: Spuren und Siegelungen seines Denkens*. Hamburg: Meiner, 2009.
- Flasch, Kurt, *Augustin: Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1994.
- Fuchs, Harald, *Augustin und der antike Friedensgedanke*. 2e unveränderte Auflage 1926. Berlin: Weidmann, 1965.
- Gedenkboek *Miscellanea Augustiniana* bij gelegenheid van de viering van het vijftiende eeuwfeest van Sint Augustinus' overlijden. Onder verantwoordelijkheid van Orde der Augustijnen Nederland. Redactie-secretariaat en

- inleiding door W.S. Jurgens. Rotterdam: Brusse's uitgeversmaatschappij, 1930.
- Geerlings, Wilhelm., *Augustinus Leben und Werk: Eine bibliografische Einführung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995.
- Geest van, Paul, *Stoic against his will? Augustine on the good life*. In *De beata vita and the Praeceptum*. Bijdrage In Mélanges offerts à T.J. van Bavel à l'occasion de son 80e anniversaire, 532-50. eds. Lam Cong Quy, B. Bruning. Leuven: Peeters Publishers, 2004.
- Geest, van, Paul, *Waarachtigheid: Levenskunst volgens Augustinus*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2011.
- Geest van, Paul en Hunink, Vincent, *Met zachte hand: Augustinus over dwang in kerk en maatschappij [Epistula 185.]* Budel: Damon 2012.
- Geest van, Paul, *Imitatio en aemulatio in Possidius' Vita Augustini: Ter inleiding*. In *Possidius, Het leven van Augustinus: Biografie uit de vijfde eeuw met een lijst van al zijn werken*. ed. Vincent Hunink. p. 7-64. Budel: Damon, 2016.
- Geest van, Paul, *quae ad veritatem ac beatitudinem via...* [De vera religione III.3]: *Augustine on the Truth outside time and space, which can nonetheless be encountered*. *Filosofia e Teologia*, 427-43. 2017.
- Geest van, Paul, *Protreptic and Mystagogy. Augustine's Early Works*. In *When Wisdom calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*. eds A. Kotzé, S. Van der Meeren, O. Alieva, p. 349-64. Turnhout: Brepols, 2018.
- Geest van, Paul, *The Rule of Augustine [Chapter 5]*. In *A Companion to Medieval Religious Rules and Customaries*. Brill's Companions to the Christian Tradition, a series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe. ed. Krijn Pansters, 126-53. Leiden: Brill, 2020.
- Geest van, Paul, *Paying attention to what a church fathers do not say: Augustine's hermeneutics, his fear of judges and his aversion to the concept of fortuna in his Retractationes*. In *Nos sumus tempora*. Studies on Augustine and his reception offered to Mathijs Lamberigts, door A. Dupont, G. Partoens (eds). 299 - 314. Leuven: Peeters Publishers, 2020.
- Geest van, Paul, *Morality in the Marketplace: Reconciling Theology and Economics*. Leiden, Boston: Brill, 2022.
- Geest van, P.J.J.. Ordo (lemma). In *Augustinus -Lexikon*, door K.-H. Chelius, A. Grote (ed.) C. Mayer, 374-379. Basel-Berlin: Schwabe Verlag, 2014.
- Ghymers, Christian, *Miranda visionnaire: l'intégration régionale, dimen-*

- sion indissociable de l'émancipation Latino-Américaine*. In *Francisco de Miranda l'Europe et l'intégration Latino-Américaine*. eds. Luis Xavier Grasanti et Christian Ghymers. Louvain-la-Neuve: Versant Sud, 2001.
- Gilson, Étienne, Foreword in *Saint Augustin The City of God: Book I-VII* door Etienne Gilson. Vertaling D. Zema, G. Walsh, p. lxxx. New York: Fathers of the Church Inc., 1950.
- Gilson, Étienne, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Vertaling. L.E.M. Lynch. New York: Random House., 1960
- Gilson, Stefan.. *Der heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*. Leipzig: Hellerau, 1930.
- Hoping, Helmut, *Freiheit im Widerspruch: Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*. Innsbruck-Wien: Innsbrucker theologische Studien, 1990.
- Horn, Christoph, *Augustinus*. München: Beck, 2015.
- Horn von, Carl-Victor, *Beiträge zur Staatslehre St. Augustins nach De civitate Dei*. Breslau: Ostdeutsche Verlagsanstalt, 1934.
- Jaspers, Karl, *Plato Augustin Kant: Drei Gründer des Philosophierens*. München: Piper, 1957.
- Krings, H., *Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländische Idee*. Halle-Saale: Max Niemeyer Verlag, 1941.
- Lettieri, Gaetano, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*. Roma: Borla, 1988.
- Lubac de, Henri, *Augustinisme politique*. In *Théologies d'occasion*, 255–308. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.
- Lubac de, Henri, *Theological Fragments*. Transl. Rebecca Howell Balinski. San Francisco: Ignatius Press. 1989.
- Markus, R.A., *Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine*. Cambridge UK, New York: Cambridge University Press, 2007.
- Markus, Robert. *Christianity and the Secular*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006
- Mayer, Cornelius, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins: Teil 2 Die antimanichäische Epoche*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1974.
- Meer van der, F. *Augustinus de zielzorger*. Utrecht, Brussel: Het Spectrum. 1949.
- Munkelt, Richard A., *Foreword: A response to Herbert Deane*. In *The Poli-*

- tical and Social ideas of St. Augustine*, door Herbert A. Deane, I- XXIX. Tacoma: Angelico Press, 2013.
- Niebuhr, Reinhold, *Christian Realism and Political Problems*. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.
- Perl, C.J. *Einführung*. In *Der Gottestaad I. Band (I-VIII)*, door Carl Johann Perl, 453-69. Salzburg: Otto Mülller, Salzburg 1951.
- Ramsey, Paul, *Basic Christian Ethics*. Louisville/Kentucky: 1993
- Ratzinger, Joseph, *Ecumenism and Politics, New Endeavors in Ecclesiology*. Vertaling Michael Miller. San Francisco: Ignatius Press, 2008.
- . *Europe Today and Tomorrow*, trans. Michael Miller. San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- . *Werte in Zeiten des Umbruchs; Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2005.
- Reiter, F., *Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus*. Wien: Diss., 1974.
- Reul, Augustin. *Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus*. Paderborn: Diss., 1928.
- Rief, J. *Der Ordo-begriff des jungen Augustinus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1962.
- Ritter, Adolf Martin, *Religion und Politik im frühchristlichen Denkens bis zu Augustin*. In *Augustinus- Ethik und Politik*, door Cornelius Mayer, 203-222. Würzburg: Augustinus Verlag bei echter, 2009.
- Roberts Ogle, Veronica, *Politics and the Earthly City in Augustine's City of God*. Cambridge University Press, 2020.
- Rondet, H., *Pax, tranquillitas ordinis. La liberté et la grace dans la theologie augustinienne*. Ciudad de Dios 167, vol. 2 (1955) 343-364.
- Ruokanen, Miikka, *Theology of Social Life in Augustine's De civitate Dei*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.
- Schmaus, Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münsterische Beiträge zur Theologie, 11. 1927.
- Schrama, Martijn, *De regel van de liefde: Over de volgelingen van Augustinus*. Kampen: Ten Have, 2006.
- Schrama, Martijn, *Praepositus tamquam patri oboediatur: Augustinus über Frieden und Gehorsam*. In *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, eds. Bruning, Lamberigts, VanHoutem. 847-878. Leuven: 1991.
- Störig, Hans Joachim, *Geschiedenis van de filosofie*, deel 1. Utrecht: Het Spectrum, 1970.

- Stevenson, William R. (Jr.), *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*. Macon, GA USA: Mercer University Press, 1987.
- Verhoeven, Cornelis, *Inleiding op De orde van Aurelius Augustinus*. In *De orde*, door Aurelius Augustinus, 7-16. Budel: Damon, 2007.
- Ward, Graham, *Cities of God*. London: Routledge, 2000.
- Weissenberg, Timo J., *Die Friedenslehre des Augustinus: Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung*. Stuttgart: W.Kohlhammer, 2005.
- Weber, Leonard J, *Christianity at War: Religious Ideas and Political Consequences*. Beverly Hills, Bruce: 1972.
- Williams, Rowan, *Politics and the Soul*. In *A reading of the City of God*, 55-72. Milltowns Studies: 1987.

Artikelen uit vaktijdschriften Deel I

- Chroust, Anton-Hermann, *The fundamental ideas in St. Augustine's Philosophy of Law*. *The American Journal of Jurisprudence* 57-17. 1973.
- Cranz, F.E., *De civitate Dei, XV,2 and Augustine's idea of a Christian society*. *Speculum*, 25 p. 215-25. 1950.
- Drecoll, Volker Henning, *Etiam posteris aliquid profuturum: Zur Selbststilisierung bei Augustin und der Beeinflussung der eigenen Wirkungsgeschichte durch Bücher und Bibliothek*. *Revue des Études Augustiniennes* 47, 313-35. 2002.
- Geest van, Paul, en Everard Jong de, *Niet hemels, niet aards, niet sterfelijk, niet onsterfelijk*. In *Christen Democratische Verkenningen*, 36-45. Winternummer 2011. Amsterdam: Boom, 2011.
- Laufs, J., *Der Friedensgedanke bei Augustinus: Untersuchungen zum XIX. Buch des werkes ‚De civitate Dei‘*. *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie* Heft 27. 1973.
- Vasumu, Isaac, *Pointing the Way for Peace and Justice: The Pater familias as Peacebuilder in De civitate Dei, Book XIX*. *Cuestiones Teológicas*, Vol. 49, no. 112., 1-17. Medellín-Colombia: 2022.

Bijbelvertaling

- De Bijbel, *De nieuwe Bijbelvertaling met Deuterocanonieke boeken*. 2004. 's Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2004.

Kerkelijke documenten

Compendium, Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican City: Libreria editrice Vaticana, 2004.

Zie ook: Encyclieken (Deel III)

2 • BRONNEN DIE BETREKKING HEBBEN OP POLITIEKE ECONOMIE (DEEL II)

Primaire bronnen politieke economie

Bergson, Abram, A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics. *Quarterly Journal of Economics*, vol LII, 310-334. 1938.

Bergson, Abram, Socialist Economics. In *Survey of Contemporary Economics*, door H.S. Ellis (ed.)

Barone, Enrico, Il ministro della produzione nello stato collettivista. *Giornale degli Economisti* 267-293; 391-414. Vertaling door F.A. Hayek, London, 1935.

Eucken, Walter, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. 9. unveränderte Auflage Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 1989.

— *Kapitaltheoretische Untersuchungen*. Jena: Gustav Fischer, 1935.

Keynes, John-Maynard, *The General Theory of Employment Interest and Money*. London, Basingstoke: Macmillan Press, 1973.

Marshall, Alfred, *Principles of Economics*. Macmillan, 1920.

Pareto, Vilfredo, *Manual d'Économie Politique (2e ed.)*. Paris: 1929.

Pigou, A.C., *The economics of welfare*. London: Macmillan and Co., 1921.

Rawls, John, *Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1971.

— *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

— *The idea of Public Reason Revisited (1997)*. Opgenomen in *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, 440-90.

Samuelson, Paul A., *Foundation of Economic Analysis*. Cambridge, Mass. USA: 1947.

Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Unwin University Books, 1974

— *History of Economic Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 1972

- Scitovski de, T., A Reconsideration of the Theory of Tariffs. *Review of Economic Studies*, vol. IX (2) 89-110. 1941-42.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. [1776]. Introduction by Andrew Skinner. Books I-III. London: Penguin Books, 1999.
- *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. [1776], Books IV-V. London: Penguin Books, 2000.
- *The Theory of Moral Sentiments*. Edinburgh: 1759.
- Smith, Adam, *De theorie over menselijke gevoelens [The Theory of Moral Sentiments]*. Vertaling en annotaties door Willem Visser. Amsterdam: Boom uitgevers, 2020.

Secundaire bronnen betrekking hebbend op politieke economie

- Alesina, Alberto and Spolaore, Enrico, *The Size of Nations*. First paperback edition. Cambridge USA: MIT Press, 2005.
- Alesina, Alberto and Reich, Bryony. *Nation Building*. Harvard / IGIER Bocconi, University College London: 2015. [https://scholar.harvard.edu/files/alesina/files/nation_building_feb_2015_0.pdf].
- Andriessen, J.E., *Economie in theorie en praktijk*. Vierde geheel herziene druk bewerkt door R. Schöndorff en N. Cohen. Amsterdam/Brussel: Agon Elsevier, 1972.
- Böckenförde, E.W.. *Demokratie als Verfassungsprinzip*. Handbuch des Staatsrechts, Bd II. Heidelberg: Müller-Verlag, 2004.
- Böhm, Franz, *Der Wettbewerb als Instrument staatlicher Wirtschaftslenkung*. In *Der Wettbewerb als mittel*. Hg Günter Schmölders. Berlin: Duncker & Humblot, 1942.
- Benz, Wolfgang, *Weichenstellungen für den Weststaat*. Bundeszentrale für Politische Bildung: 2008. <https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/grundgesetz-und-parlamentarischer-rat/39010/erste-schritte>.
- Bousquet, G.H., *Cours d'économie pure*. Paris: Libraire Des Sciences Politiques et Social, 1928.
- *Essai sur l'évolution de la pensée économique*. Paris : Marcel Giard, 1927.
- Burrow, J.W.(ed.), *The Limits of State Action*. Cambridge UK: Cambridge University Press. 1969.
- Doel van den, J., *Demokratie en welvaartstheorie*. Alphen aan den Rijn: Samsom Uitgeverij, 1975.

- Eichenberger, Reiner und Stadelmann, David, *Globalisierungstauglicher Föderalismus: Elemente eines Reformprogramms*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Eijffinger, Sylvester en Hinten, Annemarie, *Het subsidiariteitsbeginsel in economie en samenleving. Wat sociale encyclieken economen te zeggen hebben*. In *Vrienden met de mammon: De levensbeschouwelijke dimensie in de economie*, onder redactie van Marcel Poorthuis, Theo Wagenaar, Alette Warringa en Paul van Geest. Almere: Parthenon, 2013.
- Feld, Lars P., *Soziale Marktwirtschaft, Ordnungsökonomik und Freiburgerschule*. In *Christlich Demokratische Union: Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. München: Siedler, 2020.
- Dietz, Frank en Gerwen van, Olav-Jan (PBL), Boelhouwer, Jeroen en Broek van den, Andries (SCP), Romijn, Gerbert (CPB), *Naar een Verkenning Brede welvaart*. Den Haag: 2017.
- Gehler, Michael, *Die CDU, Europa und die europäische Einigung: Motor der Multifunktionalität im Mehrebenensystem*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. München: Siedler, 2020.
- Geißler, Heiner, *Zugluft, Politik in stürmischer Zeit*. München: Bertelsmann Verlag, 1990.
- Goderis, Benedict, *Towards well-being and sustainability as anchors for Dutch budgetary policy*. In *Liber amicorum Sylvester Eijffinger*, Tilburg: 2020.
- Graaff, J. de V., *Theoretical Welfare Economics*. Cambridge UK: University Press, 1957.
- Hagenbach, Karl Rudolf, *History of Doctrines*. Vol 1. Edinburgh: 1850.
- Hirsch Ballin, Ernst, *Waakzaam Burgerschap: Vertrouwen in democratie en rechtsstaat herwinnen*. Amsterdam, Querido Facto, 2022.
- Huber, Peter M., *Selbstbestimmung in Europa*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. München: Siedler, 2020.
- Humboldt, Wilhelm von, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Breslau: 1851. Deutsches TextArchiv.
- König, Thomas, *Das Spannungsverhältnis zwischen Subsidiarität und europäische Gesetzgebung*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgege-

- ben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Kohl, Helmut, *Eine CDU für ganz Deutschland*. In *Der Kurs der CDU: Reden und Beiträge des Bundesvorsitzenden 1973-1993*. eds. Peter Hintze und Gerd Langguth. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1993
- Lammert, Norbert, *Die Union: Christlich und demokratisch*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. München: Siedler, 2020.
- Lindner, Wolf, *Kompetenzzuordnung und Wettbewerb im Föderalismus*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Menger, Karl, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Wien: Holder-Pichler-Tempsky, (1871, 2. edition. 1923).
- Musgrave, Richard A. and Musgrave, Peggy. *Public Finance, In Theory and Practice*. Tokyo: Mcgraw-Hill Kogakusha Ltd., 1973.
- Nell Oswald von Breuning Institut, *Pater Oswald von Nell-Breuning SJ*. Frankfurt: 2022.
- Oates, Wallace, *Fiscal Federalism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich. 1972.
- Polacheck, S.W., *An economics approach to political international interactions*. Amsterdam: 1992
- Schmoller von, Gustav, *Die politische Ökonomie vom Standpunkte der Geschichtliche Methode (1853, enlarged 1883)*.
- Schroeder, Wolfgang, *Die Sozialpolitik der Union: Christdemokratische Sozialpolitik im Wandel der Zeit*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. München: Siedler, 2020.
- Sen, Amartya, *Equality of What?: Choice, Welfare and Measurement*. Cambridge Mass.: MIT Press, 1982.
- Skinner, Andrew S., *Analytical introduction*. In *The wealth of nations*, door Adam Smith. London: Penguin Books, 1999.
- Späth, Lothar, *Die Stunde der Politik: vom Versorgungsstaat zur Bürger Gesellschaft*. Berlin: Propyläen Verlag, 1999.
- Spruyt, Geurt Henk, *De paradox van Böckenförde: Waarden, normen en de staat*. In *Religie, democratie en samenleving*. Sophie van Bijsterveld en

- Sebastian Lenders, red. Opgenomen in *Annalen van het Thijningnootschap*, jrg 109, afl. 1. Utrecht: Eburon, 2021.), pp. 31-37.
- Vanberg, Viktor, *F. A. Hayek und die Freiburger Schule*. In *Friedrich A. von Hayek, Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*. Herausgegeben von Alfred Bosch, Manfred E. Streit, Viktor Vanberg und Reinhold Veit mit Unterstützung der Friedrich A. von Hayek-Gesellschaft und des Walter Eucken Instituts. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Vanberg, Viktor J., *Föderaler Wettbewerb: Bürgersouveränität und die zwei Rollen des Staates*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Vanberg, Viktor J., *The Freiburg School: Walter Eucken and Ordoliberalism*. Working Paper. Freiburg im Breisgau: Institut für Allgemeine Wirtschaftsforschung, 2004. <http://hdl.handle.net/10419/4343>
- Vaubel, Roland, *Sezessionen in der Europäischen Union*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Veenbaas, Jabik, *Ten geleide: Het toegankelijke humanisme van Adam Smith*. In *De theorie over morele gevoelens [The Theory of Moral Sentiments]*. Vertaling en annotaties door Willem Visser. Amsterdam: Boom uitgevers, 2020.
- Walter Eucken Institut, Kompetenzzentrum für Ordnungsökonomik, *Walter Eucken und die Freiburger Ordoliberale Schule*. Freiburg: 2021.
- Walther Eucken Institut, Kompetenzzentrum für Ordnungsökonomik. *Franz Böhm*. Freiburg: 2022
- Walther Eucken Institut, *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 68. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Young, Steven M., *Beyond the Union of Social Unions: Civil Society, Political Society, and Liberal Individuality in Wilhelm von Humboldt & John Stewart Mill*. Working Papers. Harvard University: Program for the Study of Germany and Europe, 1997.
- Zacher, Hans F.. *Vierzig Jahre Sozialstaat Bundesrepublik Deutschland: Schwerpunkte der rechtlichen Ordnung*. In *Vierzig Jahre Sozialstaat Bundesrepublik Deutschland*, Hrsg Norbert Blüm, Hans Zacher. Baden -Baden: Nomos Verl.Ges. 1989.

- Ziegler, Karl-Heinz, *Biblische Grundlagen des europäischen Völkerrechts*. 2000.
 Zwiedineck-Südenhorst von, O., *Allgemeine Volkswirtschaftslehre: Einleitung*.
 Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 1932.

Artikelen uit vaktijdschriften Deel II

- Arrow, K.J., Some Ordinalist Notes on Rawls Theory of Justice. *Journal of Philosophy* (1973) 253.
- Eijffinger, Sylvester, *Het verval van de economie en de economie van het verval*.
 In *Nexus* (2013) nr. 64 onder redactie van Rob Riemen. Tilburg: Nexus Instituut.
- Hayek, von, F. A., *Scientism and the Study of Society*. Part III. In *Economica* 11, no. 41 (1944): 27–39. <https://doi.org/10.2307/2549942>.
- Hollenbach, David, *Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture*. In *San Diego Review* (1993), nr. 30.
- Keynes, John Maynard, *Economische perspectieven voor onze kleinkinderen*.
 Uit het Engels vertaald uit de bundel *Essays in Persuasion (1931)* door Janneke van der Meulen en Piet van Wieringen. In *Nexus* (2013) nr. 64 onder redactie van Rob Riemen. Tilburg: Nexus Instituut.
- Oates, Wallace, An Essay on *Fiscal Federalism*, in *Journal of Economic Literature* 37 (1999), 1120-49.
- Oates, Wallace, *Fiscal and Regulatory Competition: Theory and Evidence*.
 In *Perspektiven der Wirtschaftspolitik*. Verein für Socialpolitik, vol. 3(4), 2002.
- Sideras, Jörn, *Konstitutionelle Äquivalenz und Ordnungswahl*. In *Ordo-Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* (2001) 52.
- Uitermark, P. J., *Economische mededinging en algemeen belang: Een essay over de bijdrage van economen aan de mededingingspolitiek*. In *MAB*, 39-48. 1992 (jan/febr).
- Ziegler, Karl-Heinz, *Biblische Grundlagen des europäischen Völkerrechts*. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 2000.

3 • BRONNEN DIE BETREKKING HEBBEN OP SUBSIDIARITEIT IN
KATHOLIEKE SOCIALE DENKEN EN EUROPESE INTEGRATIE
(DEEL III)

Encyclieken en pauselijke toespraken ^(chronologisch)

Leo XIII, *Immortale Dei: Encyclical on the christian constitution of states*.
Libreria Editrice Vaticana: 1885.

Leo XIII, *Rerum novarum: Encyclical on capital and labor*. Libreria Editrice
Vaticana: 1891.

Leo XIII, *Graves de communi re: Encyclical on christian democracy*. Libreria
Editrice Vaticana: 1901.

Pius XI, *Quadragesimo anno: Encyclical on reconstruction of the social order*.
Libreria Editrice Vaticana: 1931.

Pius XI, *Mit brennender Sorge: Über die Lage der Katholischen Kirche im
Deutschen Reich*. Libreria Editrice Vaticana: 1937.

Pius XII, *Discorso di sua santità Pio XII al sacro collegio e alla prelatura
Romana*. Domenica, 24 dicembre 1939. Libreria Editrice Vaticana: 1939.

Pius XII, *Humani Generis: Encyclical Concerning some false opinions threa-
tening to undermine the foundations of catholic doctrine*. Libreria Editrice
Vaticana: 1950.

Johannes XXIII, *Pacem in terris: Enzyklika über den Frieden unter allen
Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit*. Libreria Editrice
Vaticana: 1963.

Paulus VI, *Pastorale Konstitution Gaudium et Spes: Über Die Kirche in der
Welt von Heute*. Libreria Editrice Vaticana: 1965.

Paulus VI, *Populorum Progressio: Enzyklika über die Entwicklung der Völker*.
Libreria Editrice Vaticana: 1967.

Johannes Paulus II, *Laborem Exercens: Encyclical on Human Work on the ni-
netyeth anniversary of Rerum Novarum*. Libreria Editrice Vaticana: 1981.

Johannes Paulus II, *Sollicitudo Rei Socialis: Enzyklika zwanzig Jahre nach
Populorum Progressio*. Libreria Editrice Vaticana: 1987.

Johannes Paulus II, *Centesimus Annus: Enzyklika zum hundertsten Jahrestag
von Rerum Novarum*. Libreria Editrice Vaticana: 1991.

Benedictus XVI, *Caritas in Veritate: Enzyklika über die Ganzheitliche Ent-*

- wicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit*. Libreria Editrice Vaticana: 2009.
- Franciscus, *Ansprache von Papst Franziskus beim Neujahrsempfang für die Mitglieder des beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomatischen Korps*. Apostolischer Palast, Sala Regia, 13 januari 2014. Libreria Editrice Vaticana: 2014.
- Franciscus, *Ansprache des Heiligen Vaters an das Europaparlament*. Straatsburg, 25 november 2014. Libreria Editrice Vaticana: 2014.
- Franciscus, *Laudato Si': Enzyklika über die Sorge für das Gemeinsame Haus*. Libreria Editrice Vaticana: 2015.
- Franciscus, *Ansprache Von Papst Franziskus beim Neujahrsempfang für Das Beim Heiligen Stuhl Akkreditierte Diplomatische Korps*. Sala Regia, 11 januari 2016. Libreria Editrice Vaticana: 2016.
- Franciscus, *Ansprache über Atomwaffen*. (Nagasaki, 24 november 2019): L'Osservatore Romano (dt.), Jg. 49 (2019), Nr. 48/49 (29. November 2019), S. 14.
- Franciscus, *Fratelli Tutti: Enzyklika über die Geschwisterlichkeit Und die Soziale Freundschaft*. Libreria Editrice Vaticana: 2020.

Secundaire bronnen m.b.t. katholiek sociaal denken ^(zie ook onder Deel I en II)

- Behr, Thomas C, *Social justice and subsidiarity: Luigo Taparelli and the origins of modern Catholic thought*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2019.
- Bernstein, Carl and Marco Politi, *Zijne Heiligheid: Johannes Paulus II en de verborgen geschiedenis van onze tijd [His Holiness: John Paul and the hidden history of our time]*. New York, 1996. Vertaald uit het Engels door André Haacke en Ruud van der Helm. Amsterdam: Uitgeverij Jan Smets, 1996.
- Bornewasser, J.A.. *Katholieke Volkspartij 1945-1980*. Band I Herkomst en groei (tot 2009. 1963). Nijmegen: Valkhof Pers, 1995.
- Compendium, Pontifical Council for Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Vatican City: Libreria editrice Vaticana, 2004.
- Crijnen, Ton en Herbers, Ina, *Een groot emancipator: Mgr.dr. Herman Schaepman, politicus en dichter, 1844-1903*. Nijmegen: Valkhofpers 2022.
- Eijffinger, Sylvester en Hinten, Annemarie, *Het subsidiariteitsbeginsel in eco-*

- nomie en samenleving. Wat sociale encyclieken economen te zeggen hebben.* In *Vrienden met de mammon: De levensbeschouwelijke dimensie in de economie*, onder redactie van Marcel Poorthuis, Theo Wagenaar, Alette Warringa en Paul van Geest. Almere: Parthenon, 2013.
- Geest van, Paul, *Morality in the Marketplace: Reconciling Theology and Economics*. Leiden, Boston: Brill, 2022.
- Lammert, Norbert, *Die Union: Christlich und demokratisch*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. München: Siedler, 2020.
- Nell-Breuning, Oswald von, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*. Ostfildern: Patmos Verlag, 1972.
- Sengers, Erik, *Der Begriff, Subsidiarität‘ in der niederländischen katholischen Soziallehre vor Quadragesimo anno*. In *Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik*. Heft 1 (Amos International) 202115. Jg (2021).

Bronnen met betrekking Europese integratie

- Beaud, Olivier, *Théorie de la fédération*. Paris: Presses universitaires de France, 2007.
- Delors, Jacques. 1989. *Speech by president Delors at the opening session of the 40th academic year of the College of Europe*. Bruges: 1989. https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH_89_73.
- Dewachter, Wilfried, Subsidiariteit heeft geen schijn van kans in deze Europese Unie. *De gids op maatschappelijk gebied* 96, juni: 12, 2005.
- Ehlermann, Claus-Dieter, *The 1992 Project: Stages, Structures, Results and Prospects*. *Michigan Journal of International Law*, Volume 11 Issue 4, 1990. [11 Mich. J. Int'l L. 1097.] <https://repository.law.umich.edu/mjil/vol11/iss4/2/>
- Gehler, Michael, *Die CDU, Europa und die europäische Einigung: Motor der Multifunktionalität im Mehrebenensystem*. In *Christlich Demokratische Union, Beiträge und Positionen zur Geschichte der CDU*. Herausgegeben mit Einführung von Norbert Lammert. München: Siedler, 2020.
- König, Thomas, *Das Spannungsverhältnis zwischen Subsidiarität und europäische Gesetzgebung*. In *Föderalismus und Subsidiarität*. Herausgegeben von Lars P. Feld, Ekkehard A. Köhler und Jan Schnellenbach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

- Luyn van, Adr.H., *Subsidiarität: Ein Baustein nicht nur für Europa [Grüne Reihe, Nr. 404]*. Mönchengladbach: KSZ., 2013.
- *Waarden en deugden*. Kampen: Kok, 2006.
- Maritain, Jacques, *The end of Machiavellianism*. In *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*, door Jacques Maritain; Joseph W. Evans en Leo R. Ward. New York: Charles Scribners's Sons, 1955.
- Monnet, Jean, *Mémoires*. Paris: Fayard, 1976.
- Rougemont de, Dennis, *Vers une fédération des régions*. Laussane: Presses d'Europe, 1969.
- Foundation Rougemont, *Denis de Rougemont Biographie*. 2022. <https://www.fondationderougemont.org/biographie/>.
- Foundation Rougemont, *L'Europe des régions*. 2022. <https://www.fondationderougemont.org/l-europe-des-regions/>
- Ricard-Nihoul, Gaëtane, *Pour une fédération Européenne d'états-nations: La vision de Jacques Delors revisitée*. Bruxelles: Lacier, 2012.

4 • DIGITALE BRONNEN EN NASLAGWERKEN

- Carlos Sola, Jokin de, *Process of Modernization and Technological Development in Estonia*. <https://www.unav.edu/documentos/10174/16849987/Report-Estonia.pdf>
- Encyclopedia of Protestantism, *lemma Althusius, Johannes (1563-1638)*. Editor Hans Joachim Hillerbrand. 4-volume set, vol.1 (entries A-C). New-York: Routledge, 2004), 51-53.
- English Dictionary, Oxford. 2021. <https://www.oed-com.tilburguniversity.idm.oclc.org/view/Entry/68930?redirectedFrom=federation#eid>
- Gabler Wirtschaftslexikon, *Rawlsche Wohlfahrtsfunktion*.. 2018. <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/rawlsche-wohlfahrtsfunktion-46281/version-269566>
- Gabler Wirtschaftslexikon. *Föderalismus*. 2021. <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/foederalismus-35960/version-25943>
- Gabler Wirtschaftslexikon, *Definition Subsidiaritaet*. 2021. <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/subsidiaritaet-44920/version-384759>.
- Gabler Wirtschaftslexikon, *Sozialpolitik*. 2022. <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/sozialpolitik-gestaltungsprinzipien-44250/version-267566>.

Grote Winkler Prins Encyclopedie, *Althusius*. Dl. 2.. Amsterdam, Brussel: Elsevier, 1975.

Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*. 10e druk. 's Gravenhage: Martinus Nijhoff., 1976

Vormweg, Christoph, *Oswald von Nell Breuning*. WDR 5 Zeitzeichen: 2022. <https://www1.wdr.de/mediathek/audio/zeitzeichen/audio-oswald-von-nell-breuning-jesuit-todestag-100.html>

Woordenboek Latijn / Nederlands. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.

Overzicht van Geraadpleegde Officiële Documenten

I • EUROPA

Verdragen

- Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal (1951), http://data.europa.eu/eli/treaty/ceca/exl_1/sign
- Verdrag tot oprichting van de Europese Economische Gemeenschap (1957), <http://data.europa.eu/eli/treaty/teec/sign>
- Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap voor Atoomenergie (1957), <http://data.europa.eu/eli/treaty/teec/sign>
- Europese Akte (1987), Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 29.9.87, Nr.L 169/1
- Verdrag betreffende de Europese Unie, ondertekend te Maastricht (1992), Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 29.7.92, Nr. 92/C 191/0
- Verdrag van Amsterdam (1997), houdende wijziging van het verdrag betreffende de Europese Unie, de verdragen tot oprichting van de Europese Gemeenschappen en sommige bijbehorende akten, Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 10.11.97, Nr. 97/C 340/01
- Verdrag van Nice (2001), houdende wijziging van het verdrag betreffende de Europese Unie, de verdragen tot oprichting van de Europese Gemeenschappen en sommige bijbehorende akten, Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 10.3.2001, Nr. 2001/C 80/01
- Verdrag van Lissabon tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, Publikatieblad van de Europese Gemeenschappen, 17.12.97, Nr. 2007/ C 306/01

Verklaring 18, betreffende de afbakening van de bevoegdheden, Verdrag van Lissabon, Publicatieblad van de Europese Unie; 17.12.2007; C 306/256-257

Witboeken

Witboek van de Commissie voor de Europese Raad te Milaan: *De voltooiing van de interne markt*; Brussel, 14 juni 1985. Historisch archief van de Commissie, Vol 1985/0130, Nr. (85) 310: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/NL/TXT/PDF/?uri=CELEX:51985DC0310>

Witboek over de toekomst van Europa, *Beschouwingen en scenario's voor de EU27 tegen 2025*, Europese Commissie, Brussel 1.3.2017; COM(2017)2025final; https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:b739b382-ff4f-11e6-8a35-01aa75ed71a1.0002.02/DOC_1&format=PDF

Rapporten en nota's

Europese Commissie, Voorstel voor een beschikking van de raad inzake de verwezenlijking van een geleidelijke convergentie van de economische ontwikkeling gedurende de eerste fase van de economische en monetaire unie. Rapport Delors: 1989.

Europese Commissie, document COM/89/466DEF */ CELEX-nummer 51989PC0466.

Europese Commissie, The principle of subsidiarity. Communication of the Commission to the Council and the European Parliament, Document SEC (92) 1990 / CELEX-nummer 51992SC1990

Europees Parlement, Standpunten ter voorbereiding Europese top van Turijn van Raad en Parlement; Publicatieblad van de Europese Gemeenschappen, 1.4.96 Nr. C96/77; A4-0068/96. <https://www.europarl.europa.eu/about-parliament/files/in-the-past/ep-and-treaties/treaty-of-amsterdam/nl-resolution-embodiment-parliament-opinion-on-the-convening-of-the-intergovernmental-conference-19960313.pdf>

Europese Commissie, Politieke wil is onontbeerlijk. Advies van de Europese Commissie over de IGC. Brussel: 28 februari 1996, Nr. IP/96/179.

Conclusies Europese Raad

Europese Raad van Turijn, 29 maart 1996, conclusies van het voorzitterschap; https://www.europarl.europa.eu/summits/tor1_nl.htm

Europese Raad van Florence, 21 en 22 juni 1996, conclusies van het voorzitterschap; https://www.europarl.europa.eu/summits/fir1_nl.htm
Europese Raad van Dublin, 13 en 14 december 1996, conclusies van het voorzitterschap; https://www.europarl.europa.eu/summits/dub1_nl.htm
Europese Raad van Göteborg, 15 en 16 juni 2001, conclusies van het voorzitterschap; https://www.europarl.europa.eu/summits/pdf/got1_nl.pdf
Berliner Erklärung, anlässlich des 50. Jahrestages der Unterzeichnung der Römischen Verträge, 25 maart 2007; https://europa.eu/50/docs/berlin_declaration_de.pdf

Over toekomst EU

Delors, Jacques, *Speech by president Delors at the opening session of the 40th academic year of the College of Europe*. Bruges: 1989. https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH_89_73.
Europees Parlement, *Resoluties, aanbevelingen en adviezen*, februari 2017; Publicatieblad van de Europese Unie, 18.7.2018; C 252/201. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/NL/TXT/PDF/?uri=OJ:C:2018:252:FULL&from=IT>
Juncker, Jean-Claude, *Toespraak over de staat van de Unie 2017*. Brussel: 2017. https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/nl/SPEECH_17_3165
Europese Raad, *Verklaring van Sibiu over gemeenschappelijke toekomst*. Persmededeling (335/19) van 9 mei 2019. <https://www.consilium.europa.eu/nl/press/press-releases/2019/05/09/the-sibiu-declaration/pdf>
Gezamenlijke Verklaring over de Conferentie over de toekomst van Europa, die de Raad op 5 maart 2021 via de schriftelijke procedure heeft goedgekeurd; Brussel, secretariaat-generaal van de Raad, Nr. 6796/21. <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-6796-2021-INIT/nl/pdf>

2 • OVERIGE DOCUMENTEN

Nederland

Adviesraad internationale vraagstukken, *Goed geschakeld? Over de verbouwing tussen regio en de EU*. No. 100. Den Haag: januari 2016.
Adviesraad internationale vraagstukken, *De wil van het volk? Erosie van de democratische rechtsstaat in Europa*. No. 104. Den Haag: juni 2017.

- Adviesraad internationale vraagstukken, *Kernwapens in een nieuwe geopolitieke werkelijkheid: hoog tijd voor nieuwe wapenbeheersingsinitiatieven*. No. 109. Den Haag: januari 2019.
- Advisory Council on International Affairs, *Report on the seminar on changing perspectives of political relations in Europe*. Den Haag: 13 November 2015.
- Tweede Kamer der Staten-Generaal, *Verslag van de algemene commissie voor Europese Zaken: Verdrag van Amsterdam*. Kamerstuk 1997-1998, 25922-(R1613) nr. 4. Gepubliceerd op 29 mei 1998.
- Raad van State, *Advies inzake goedkeuring van het op 26 februari 2001 te Nice totstandgekomen Verdrag van Nice houdende wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie, de Verdragen tot oprichting van de Europese Gemeenschappen en sommige bijbehorende akten, met Protocollen*. Kamerstukken II 2000/01, 27 818 (R1692), nr A.
- Raad van State, *Advies de inzake goedkeuring van het op 16 april 2003 te Athene totstandgekomen Verdrag betreffende de toetreding van de Tsjechische Republiek, de Republiek Estland, de Republiek Cyprus, de Republiek Letland, de Republiek Litouwen, de Republiek Hongarije, de Republiek Malta, de Republiek Polen, de Republiek Slovenië en de Slowaakse Republiek tot de Europese Unie, met Toetredingsakte, Bijlagen en Protocollen*. Kamerstukken II 2002/03, 28 972 (R 1738), A.
- Raad van State, *Advies inzake Goedkeuring van het op 13 december 2007 te Lissabon totstandgekomen Verdrag tot wijziging van het Verdrag betreffende de Europese Unie en het Verdrag tot oprichting van de Europese Gemeenschap, met memorie van toelichting*. Kamerstukken II 2007/08, 31 384 (R 1850), nr 4.

Bondsrepubliek Duitsland

- Bundestag der Bundesrepublik Deutschland, *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Vom 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1), zuletzt geändert durch Artikel 1 des Gesetzes vom 28. Juni 2022 (BGBl. I S. 968); <https://www.bundestag.de/gg>
- Duitsland Instituut, *Deelstaten morrelen aan lockdown-afspraken*. Redactie Duitslandweb, 8 januari 2021. <https://duitslandinstituut.nl/artikel/41723/deelstaten-morrelen-aan-lockdown-afspraken>
- Duitsland Instituut, *Merkel: Minder Europa kan meer zijn*. 10 mei 2006.

<https://duitslandinstituut.nl/artikel/1640/merkel-minder-europa-kan-meer-zijn>

Kohl, Helmut, *Regierungserklärung von Bundeskanzler Dr. Helmut Kohl*, (13 okt. 1982). <https://dserver.bundestag.de/btp/09/09121.pdf>

Merkel, Angela, *Regierungserklärung von Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel*. (21 März 2018). <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/bulletin/regierungserklaerung-von-bundeskanzlerin-dr-angela-merkel-862358>.

Verenigde Staten

Senate of the United States, *Constitution of the United States*, (ratified in 1788, and in operation since 1789). https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm

Biden, Joseph R., *Inaugural Address by President Joseph R. Biden, Jr.* (20 Jan. 2021) <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2021/01/20/inaugural-address-by-president-joseph-r-biden-jr/>

Appendix

I • OVERZICHT SOCIALE ENCYCLIEKEN

Periode 1891 - 1937

De eerste encycliek, *Rerum Novarum*, uit 1891 is geschreven door Paus Leo XIII naar aanleiding van de sociale uitwassen en uitbuiting van de loonwerkers in de kapitalistisch industriële samenleving. De titel luidde aanvankelijk dan ook *Encyclical on capital and labor*. Het uitgangspunt om te voorkomen dat de samenleving door een klassenstrijd in chaos ten onder zou gaan is het bevorderen van evenwicht en harmonie op basis van wederzijdse overeenstemming.¹⁸⁸¹ Daarbij hanteert Leo XIII het begrip van *the beauty of good order*.

De periode tussen *Rerum Novarum* en de tweede encycliek *Quadragesimo Anno* (Pius XI, 1931) is vooral beïnvloed door de eerste wereldoorlog, de revolutionaire onrust aan het eind daarvan, de wereldwijde economische crisis door de beurskrach van 1929 en de opkomst van totalitaire ideologieën. In *Quadragesimo Anno* wordt voor het eerst expliciet het subsidiariteitsbeginsel genoemd.¹⁸⁸²

De verhouding tussen kerk en staat werd gespannen. In maart 1937 verscheen de encycliek *Mit Brennender Sorge* van Pius XI, gericht *an die Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands und die anderen Oberhirten, die in Frieden und Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhl leben, über die Lage der katholischen Kirche im deutschen Reich*. Hoe terecht de zorgen van Pius XI waren¹⁸⁸³ bleek toen in 1939 de tweede wereld-

¹⁸⁸¹ *Rerum Novarum*, nr.19.

¹⁸⁸² *Quadragesimo Anno*, nr. 80.

¹⁸⁸³ *Mit Brennender Sorge*, nr. 12.

oorlog uitbrak, met alle verschrikkingen die daarvan het gevolg waren, waaronder de *Shoah*.¹⁸⁸⁴

Periode 1963 - 1991

Het duurde tot 1963 eer een nieuwe sociale encycliek verscheen. Paus Johannes XXIII publiceerde *Pacem in Terris* over de vrede en gerechtigheid in de wereld. Het was de periode van de koude oorlog en de opkomst van nieuwe staten die zich bevrijd hadden van hun koloniale overheersers. De trauma's van de tweede wereldoorlog, met name van de Shoah, waren nog lang niet verwerkt, zo dat überhaupt mogelijk zou zijn. Johannes XXIII haalt Augustinus aan over de staat en de gerechtigheid.¹⁸⁸⁵

In 1965 publiceerde Paus Paulus VI de pastorale constitutie *Gaudium et Spes*. Het was de tijd van het tweede Vaticaans Concilie. In vele opzichten waren de jaren zestig een periode van vernieuwing en het zoeken naar nieuwe wegen. De maatschappelijke, politieke en culturele tegenstellingen namen toe. Dat veroorzaakte onrust en verwarring. Een kerk die haar ramen opende moest een visie hebben op wat er in de buitenwereld gebeurde.¹⁸⁸⁶

In 1967 verscheen de encycliek *Populorum Progressio* over de rechtvaardige verhoudingen tussen de volken. Een vrije markt moet een sociale markt zijn, ook in de internationale verhoudingen.¹⁸⁸⁷ De internationale rechtvaardigheid dient de vrede en welvaart voor alle volken. Juist ook de rijke landen hebben voordeel van een rechtvaardige ordening.¹⁸⁸⁸

Dat is een van de redenen voor het in 1987, twintig jaar na *Populorum Progressio*, verschijnen van de encycliek *Sollicitudo Rei Socialis* van Paus Johannes Paulus II. De ontwikkeling van

¹⁸⁸⁴ *Fratelli Tutti*, nr. 247.

¹⁸⁸⁵ *Pacem in Terris*, nr.51, met verwijzing naar *De civitate Dei*, 4, 4 over de staat als roversbende.

¹⁸⁸⁶ *Gaudium et Spes*, nr.4.

¹⁸⁸⁷ *Populorum Progressio*, nr. 61.

¹⁸⁸⁸ *Ibidem*, nr. 49.

een internationale ordening moet gebaseerd zijn op moraliteit die voortkomt uit de natuurlijke orde van Gods schepping.¹⁸⁸⁹ Er wordt nadrukkelijk een verband gelegd tussen de orde van de politieke economie en een groter geordend systeem waar ook de natuur en haar hulpbronnen deel van uitmaken.¹⁸⁹⁰ De moraliteit gebiedt dat de samenhang binnen deze orde niet mag worden verstoord.¹⁸⁹¹ Johannes Paulus II uit kritiek op het systeem van internationale samenwerking in de politieke economie.¹⁸⁹² In overeenstemming met het subsidiariteitsprincipe pleit hij voor een opschaling binnen de internationale ordening.

Een historisch moment was de presentatie van de encycliek *Centesimus Annus* in 1991 bij gelegenheid van de honderdste verjaardag van *Rerum Novarum*. Paus Johannes Paulus II legt de verbinding tussen *Rerum Novarum* en de blijvende actuele noodzaak van een maatschappelijke en politieke ordening die recht doet aan het solidariteitsprincipe.¹⁸⁹³ *Centesimus Annus* borduurt voort op het weefsel van *Sollicitudo Rei Socialis*. Solidariteit kan niet los gezien worden van subsidiariteit.¹⁸⁹⁴ De mens mag in zijn subjectiviteit niet los gemaakt worden van de subjectiviteit van de samenleving waarvan hij deel uitmaakt.¹⁸⁹⁵ Johannes Paulus staat uitvoerig stil bij de gevolgen van de nieuwe ordening van Europa na de val van de Berlijnse muur. Er is sprake van opluchting dat de nieuwe orde vreedzaam tot stand komt¹⁸⁹⁶, maar ook zorg over de integratie van de voormalige communistische landen. Deze zijn niet in staat geweest om een samenleving te

¹⁸⁸⁹ Ibidem, nr. 29.

¹⁸⁹⁰ *Sollicitudo Rei Socialis*, nr.34.

¹⁸⁹¹ Ibidem, nr.33.

¹⁸⁹² Ibidem, nr. 43.

¹⁸⁹³ *Centesimus Annus*, nr. 10: “... So erweist sich das Prinzip, das wir heute Solidaritätsprinzip nennen und ... als eines der grundlegenden Prinzipien der christlichen Auffassung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung.”

¹⁸⁹⁴ Ibidem, nr. 15: “...[Zur] Verwirklichung dieser Ziele muß der Staat, ...nach dem Prinzip der Subsidiarität möglichst günstige Voraussetzungen für die freie Entfaltung der Wirtschaft [bieten].....”

¹⁸⁹⁵ Ibidem, nr. 13.

¹⁸⁹⁶ Ibidem, nr. 23

creëren waarin ruimte was voor de subjectiviteit van de samenleving en van individuele personen.¹⁸⁹⁷ De ordening van de politieke economie op basis van een marxistisch model staat haaks op de katholieke sociale leer waarin solidariteit en subsidiariteit twee essentiële pijlers zijn. Het loslaten van solidariteit in een gemeenschap met andere mensen leidt tot vervreemding.¹⁸⁹⁸

Periode 2009 - 2020

In 2009 verscheen de sociale encycliek *Caritas in Veritate* van Paus Benedictus XVI, de eerste in de 21^e eeuw. Het is een oproep aan de wereldgemeenschap om op basis van een gemeenschappelijk *Sittengesetz* de dialoog aan te gaan die een veelzijdig pluralisme op basis van verschillende culturen mogelijk maakt.¹⁸⁹⁹ Subsidiariteit heeft in dat proces van dialoogvoering op micro- en macroniveau een essentiële functie. Niet eerder werd het begrip subsidiariteit zo vaak expliciet genoemd, liefst veertien keer. Benedictus geeft aan wat de maatschappelijk en politieke gevolgen zijn als het begrip liefde (*Caritas*) begrensd wordt tot het privédoel, in een cultuur waarin de liefde gereduceerd wordt tot een emotionele beleving. Door deze versmalling en verenging van de liefde wordt de samenleving een bepaalde waarheid onthouden, die nodig is om in het sociale en publieke domein betrekkingen betekenisvol te kunnen onderhouden.¹⁹⁰⁰ Sentimenten en emoties worden losgekoppeld van de *lógos* die nodig is om een *diá-logos* mogelijk te maken.¹⁹⁰¹ Dit leidt niet alleen tot vervreemding en isolement op het microniveau van de menselijke betrekkingen, maar ook op de hogere niveaus, met name ook op het hoogste internationale niveau. Subsidiariteit is zowel een middel om de vrijheid van de mens in zijn natuurlijke sociale gemeenschap te bewaken¹⁹⁰² en een hulpmiddel bij

¹⁸⁹⁷ Ibidem, nr.28.

¹⁸⁹⁸ Ibidem, nr.41.

¹⁸⁹⁹ *Caritas in Veritate*, nr. 59.

¹⁹⁰⁰ Ibidem, nrs. 2-3.

¹⁹⁰¹ Ibidem, nr 4.

¹⁹⁰² Ibidem, nr 57: "Die Subsidiarität ist vor allem eine Hilfe für die Person durch die

de ordening en besturing van de globalisering vanuit een menswaardig perspectief.¹⁹⁰³

De eerste sociale¹⁹⁰⁴ encycliek van Paus Franciscus, *Laudato Si'*, werd gepubliceerd in 2015 en haakt in op *Caritas in Veritate*¹⁹⁰⁵, met name bij het thema globalisering en behoud van de schepping. *Laudato Si'* heeft als ondertitel de zorg voor het gemeenschappelijke huis. Het document gaat over de zorg voor de schepping en het behoud van de aarde. Hoewel de thema's milieu, duurzaamheid en natuur centraal staan heeft *Laudato Si'* volledig de kenmerken van een sociale encycliek, die past in de lijn van sociale thema's sinds *Rerum Novarum*. De kracht van *Laudato Si'* is dat zij de samenhang zichtbaar maakt tussen de sociale orde, de politieke economie en de scheppingsorde. Ecologie is meer dan een milieuvraagstuk.¹⁹⁰⁶ De relevantie van deze encycliek is dat zij dat ecologische kwesties verbindt met de optiek van het *common good* en daarmee met een ordening voor vrede en gerechtigheid voor toekomstige generaties. De inzet voor dat *common good* kan alleen slagen als op alle niveaus verantwoordelijkheid wordt genomen. Daarom worden in de katholieke sociale leer de ecologische thema's expliciet gerelateerd aan het subsidiariteitsbeginsel.¹⁹⁰⁷

Autonomie der mittleren Gruppen und Verbände. ... Die Subsidiarität achtet die Würde der Person, in der sie ein Subjekt sieht, das immer imstande ist, anderen etwas zu geben. Indem sie in der Gegenseitigkeit die innerste Verfassung des Menschen anerkennt, ist die Subsidiarität das wirksamste Gegenmittel zu jeder Form eines bevormundenden Sozialsystems."

¹⁹⁰³ Ibidem, nr 57: "... Um nicht eine gefährliche universale Macht monokratischer Art ins Leben zu rufen, muß die Steuerung der Globalisierung von subsidiärer Art sein, und zwar in mehrere Stufen und verschiedene Ebenen gegliedert, da sie die Frage nach einem globalen Gemeingut aufwirft, das zu verfolgen ist; eine solche Autorität muß aber auf subsidiäre und polyarchische Art und Weise organisiert sein, um die Freiheit nicht zu verletzen und sich konkret wirksam zu erweisen."

¹⁹⁰⁴ Eerder verscheen in 2013 de encycliek *Lumen Fidei*

¹⁹⁰⁵ *Caritas in Veritate*, nrs. 48, 50-51, 53.

¹⁹⁰⁶ *Laudato Si'*, nr. 139.

¹⁹⁰⁷ Ibidem, nr 157 "... Es verlangt auch das soziale Wohl und die Entfaltung der verschiedenen intermediären Gruppen, indem es das Prinzip der Subsidiarität anwendet. Unter diesen ragt besonders die Familie als Grundzelle der Gesellschaft heraus. ..." Ibidem, nr. 196: "Was geschieht mit der Politik? Wir erinnern an das Prinzip der

Al in oktober 2020 verscheen de tweede sociale encycliek van Paus Franciscus. *Fratelli Tutti* is een aanklacht tegen een wereld waarin mensen niet meer in staat zijn de dialoog met elkaar te voeren en in versplinterde groepen tegenover elkaar staan. In zo'n klimaat is het niet mogelijk de omvangrijke problemen met elkaar op te lossen. De wereld vraagt om een nieuwe manier van omgaan met elkaar, die verder gaat dat het voortdurend proberen te verbeteren van systemen en regels die de bestaande orde proberen overeind te houden.¹⁹⁰⁸ Paus Franciscus trekt met betrekking tot de toepassing van het subsidiariteitsbeginsel consequent de lijn van *Laudato Si'* door. Hij pleit voor het nemen van verantwoordelijkheden op alle niveaus. Het globale niveau is nodig om het provincialistisch denken te overstijgen. Het lokale niveau is belangrijk omdat daar door de onderlinge gemeenschapsband de zuurdesem wordt gevormd voor de samenleving als geheel.¹⁹⁰⁹ Franciscus redeneert vanuit een orde waarin de eenheid ruimte laat voor de veelkleurigheid in een veelvlak (*polyeder*). Hij verwerpt een orde die is opgebouwd als opeenstapeling van homogene, gestandaardiseerde elementen. De wereld moet anders geordend zijn dan een toren van Babel.¹⁹¹⁰

Subsidiarität, das auf allen Ebenen Freiheit für die Entwicklung der vorhandenen Fähigkeiten gewährt, zugleich aber von dem, der mehr Macht besitzt, mehr Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl fordert.”

¹⁹⁰⁸ *Fratelli Tutti*, nr. 7.

¹⁹⁰⁹ *Ibidem*, nr 142.

¹⁹¹⁰ *Ibidem*, nr. 144.

2 • TABEL VAN IMPLICIETE VERWIJZINGEN NAAR SUBSIDIARITEITSBEGINSEL IN RERUM NOVARUM

TABEL 24.1 Impliciete verwijzingen naar subsidiariteitsbeginsel in Rerum Novarum

Loonwerkkenden moeten zelf invloed hebben op het verkrijgen van middelen voor verbetering van hun levensomstandigheden	<i>Rerum Novarum</i> , nrs. 5, 45.
Staat moet achter de hand blijven voor omstandigheden waarin een beroep moet worden gedaan op de bescherming van de overheid	<i>Rerum Novarum</i> , nrs. 37, 42, 45.
Stimuleren van spaarzin voor het veiligstellen van een (bescheiden) bron van inkomsten van gezinnen	<i>Rerum Novarum</i> , nrs. 12, 14, 46-47.
Taak van de staat is algemeen belang en <i>common good</i> te dienen	<i>Rerum Novarum</i> , nr. 32.
De staat mag niet het individu of het gezin 'absorberen' maar moet oog hebben voor noodzakelijk interventies als het <i>common good</i> dat vereist	<i>Rerum Novarum</i> , nr. 35.
Maatschappelijke organisaties moeten zoveel mogelijk ruimte krijgen voor sociale verantwoordelijkheden, waaronder ook vakbonden	<i>Rerum Novarum</i> , nrs. 48-49.
De door maatschappelijke verbanden gevormde <i>civil society</i> maakt deel uit van de <i>public body</i> en de <i>common wealth</i> en moet als zodanig ook door de overheid als een natuurlijke vanzelfsprekendheid gerespecteerd worden	<i>Rerum Novarum</i> , nr. 51.

