

DE POLITIEKE THEOLOGIE VAN EEN *POTESTAS INDIRECTA*

Marin Terpstra | Centrum voor Ethiek, Radboud Universiteit Nijmegen | april-september 2008

“Soevereiniteit behoort alleen God toe.”¹

“Het subject van het politieke gezag is het volk, dat in zijn totaliteit als de bezitter van soevereiniteit wordt beschouwd.”²

Het actuele belang van het kerkelijk spreken over de politieke gemeenschap

Het kerkelijk spreken over politiek is voor een hedendaagse politieke filosofie van grote betekenis omdat het bij uitstek een voorbeeld is van de bijzondere denkfiguur van een ‘indirecte macht’. De kerk oefent geen politieke macht uit in een directe zin van het woord, maar wel indirect: ze bepaalt mede de betekeniskaders waarin de politiek handelen zich kan of zelfs moet rechtvaardigen. Het behoort tot de gemeenplaatsen van de dag van vandaag dat staat en kerk gescheiden zijn. Wie dit niet erkent, hoort niet in deze tijd thuis, maar ‘in de middeleeuwen’ – zo valt vaak te beluisteren. Men bedoelt met deze uitdrukking meestal dat de moderne democratische staat de enige bron van recht is (het gezag dat dwingende voorschriften kan opleggen) en dat godsdienst een zaak is die thuishoort in de persoonlijke levenssfeer. Eigenlijk bedoelt men dus een scheidslijn te trekken tussen publiek en privaat. Dat door de toenemende invloed van de *media* het publieke inmiddels privaat is geworden en het private publiek, lijkt nog weinigen tot denken aan te zetten over de genoemde gemeenplaats.³ Maar minstens even zorgeloos is men wanneer het gaat om de *herkomst* van dit bekende onderscheid tussen staat en kerk en om het feit dat deze herkomst nog steeds actueel aanwezig is in de hedendaagse geloofsleer van de Rooms-Katholieke Kerk.

De kerk bestaat bij de gratie van dit onderscheid. Zij verwijst in haar leer naar het bestaan van *twee* rijken (*civitates*): het rijk dat we tegenwoordig als staat aanduiden en het door Christus ingestelde rijk – dat niet *van* deze wereld is, maar wel *in* deze wereld bestaat. Nemen we dit onderscheid ernstig, dan hebben we in het uiterste geval te maken met twee bronnen van recht, twee aanspraken op legitiem gezag in het dwingend of verplichtend opleggen van voorschriften – kortom, twee kapiteins op één schip. Thomas Hobbes had dit alles in 1651 nog perfect in de gaten en verwoordde (zeker niet als enige) het probleem. Wie moest men méér gehoorzamen: God of de staat?⁴ Hij durfde niet onomwonden te stellen dat men alleen

¹ Pauselijke Raad voor rechtvaardigheid en Vrede, *Compendium van de sociale leer van de kerk* (voortaan afgekort als *Compendium*, met verwijzing naar de paragraafnummers), §383.

² *Compendium*, §395.

³ De huidige crisis van de politiek bestaat er in dat de ‘publieke zaak’ nauwelijks nog onderscheiden kan worden van ‘private zaken’, aangezien de *openbaarheid* gevuld is met persoonlijke uitingen. Een paar voorbeelden kunnen dit duidelijk maken. Als een minister zich excellentie wil laten noemen om zijn publieke functie te benadrukken wordt dit weggehoond als een persoonlijke eigenaardigheid, niet als een zaak die van publiek belang is. Sommigen vinden het verenigbaar om met een beroep op de vrijheid van meningsuiting in het openbaar een bepaalde godsdienst achterlijk te noemen, en tegelijk deze godsdienst te verbieden zich in het openbaar te verdedigen, omdat godsdienst toch een privézaak is. De grote moderne oplossing van de scheiding tussen publiek en privaat is langzamerhand vervaagd. Het is politiek gezien uiterst relevant geworden op persoonlijke kenmerken te letten en de ontwikkelingen in het persoonlijke denken van burgers te volgen. Enquêtes en reality-shows behoren tot dezelfde stroom van publiek worden van het private en privatisering van het publieke domein – of wat men ook wel de medialisering van de maatschappij noemt. Hoe zou men hier nog godsdienst en politiek kunnen scheiden?

⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan. The matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil* (ed.C.B.MacPherson), Harmondsworth 1980; (ed.J.C.A. Gaskin), Oxford University Press, Oxford & New York 1996. Zie met name hoofdstuk 43. Hobbes leidt het wereldlijke gezag af uit het natuurrecht alleen, geeft dit

de staat moest gehoorzamen en probeerde daarom met alle middelen te verdedigen dat God de mensheid opdroeg aan het wettige wereldlijke gezag te gehoorzamen, zolang men *innerlijk* maar bleef geloven “that Jesus is the Christ”. Geloof is voor het eeuwige heil (dat wil zeggen het burgerschap van Gods Rijk) voldoende; uiterlijk mag men alles doen wat de overheid voorschrijft. Hobbes heft het onderscheid tussen staat en kerk als publieke machten op, maakt de kerk ondergeschikt aan de staat en is alleen nog bereid de godsdienst als innerlijke overtuiging vrijheid te kunnen. Tegenover deze *moderne* opvatting verdedigt de kerk juist het beginsel van scheiding van staat en kerk:

“De politieke gemeenschap en de Kerk zijn *autonoom en onafhankelijk* van elkaar op hun eigen terrein en beide zijn, weliswaar op een verschillende manier, ‘dienstbaar aan de persoonlijke en maatschappelijke roeping van dezelfde mensen’. Men mag inderdaad stellen dat het onderscheid tussen religie en politiek en het principe van de godsdienstvrijheid specifieke verworvenheden van het christendom zijn die een groot historisch en cultureel belang bezitten.”⁵

Dit betekent echter niet dat de kerk instemt met een louter politieke uitleg van dit onderscheid, want voorafgaand aan deze zinnen lezen we:

“De Kerk stelt zichzelf concreet ten dienste van het koninkrijk van God en dit bovenal door de verkondiging en de mededeling van het Evangelie van het heil en door het oprichten van nieuwe christelijke gemeenschappen. Bovendien dient de Kerk “tevens het Rijk door in de wereld de ‘evangelische waarden’ te verspreiden [...]. Men moet hieraan onmiddellijk toevoegen dat deze tijdelijke dimensie van het Rijk onvolledig is als zij niet georiënteerd is op het Rijk van Christus, dat in de Kerk aanwezig is en gericht is op de eschatologische volheid”. Hieruit volgt in het bijzonder dat de Kerk niet mag worden verward met de politieke gemeenschap en dat zij niet gebonden is aan gelijk welk politiek systeem”

Deze uitspraak wijst op een algemene vraag die ook voor een politieke filosofie van betekenis is: bestaat er naast de wereldlijke rechtsorde een onafhankelijk domein van *recht* dat als zodanig erkenning behoeft? Het belang van deze vraag voor de hedendaagse discussie ligt naar mijn idee in het feit dat de kerk in haar leer de consequentie van de privatisering van de godsdienst niet aanvaardt.⁶ Ze meent namelijk dat een *oordeel* over zaken in deze wereld niet alleen onafhankelijk kan zijn van die wereldlijke zaken maar ook een vorm van *rechtspraak* is die verwijst naar een soevereine bron van rechtsnormen. Wanneer men deze stellingname van de kerk afwijst, moet men zich afvragen of men niet instemt met de rechtsnormen die de kerk verkondigt of met het feit dat de kerk deze als dogma leert, dan wel of men in het algemeen ook elk ander onafhankelijk en publiek oordeel over politieke gemeenschappen en hun regering iedere rechtsstatus wil ontzeggen. Dat laatste, de aangehaalde opvatting van Hobbes, maakt namelijk het spreken over een *illegitiem* regiem of over *onrechtvaardige* wetten zinloos. Dit spreken kan niet meer zijn dan een al of niet goed onderbouwde uiting van een persoonlijke morele voorkeur. De kerk daarentegen *representeert* een recht in deze wereld dat onafhankelijk bestaat van de positieve rechtsorde van de verschillende staten in de wereld, en daarmee ook een *rechtmatig oordeel* over de politieke gemeenschappen die mensen inrichten en beheren.

Deze leer van de scheiding van staat en kerk zou leiden tot een weinig problematische nevenschikking van twee sferen van het menselijke leven (publiek en privaat, uiterlijk en innerlijk, wereldlijk en geestelijk), wanneer ze beide ook inderdaad *volledig* onafhankelijk van elkaar zijn. Er zullen in deze wereld echter onvermijdelijk zaken zijn waarin de sferen

gezag een soevereine status en vraagt zich vervolgens af of een christen met een dergelijke staat kan instemmen gegeven de gehoorzaamheid die hij aan God verschuldigd is. Het antwoord is bevestigend.

⁵ *Compendium*, §50.

⁶ Ik spreek in deze tekst over de leer van de kerk zoals die naar voren komt in het *Compendium* en zie af van een onderzoek naar de vraag hoe representatief deze tekst is.

elkaar raken of overlappen, de zogenaamde *res mixtae* – en dan is de vraag welke zaken hiervoor in aanmerking komen en wie daarover uiteindelijk beslist.⁷ Het blijft dan mogelijk dat wat in de ene orde rechtmatig is in de andere orde niet is toegestaan: een *zonde*. Christelijke denkers leren over het algemeen dat de wereld waarin wij leven getekend is door de zondigheid van de mens. Dit wordt ook zichtbaar in het samenleven van mensen en in de regering van en over mensen. Opmerkelijk is dat omgekeerd ‘de andere partij’ een soortgelijke opvatting lijkt te koesteren, wanneer godsdienstige aanspraken als strijdig met de moderne gesecculariseerde orde worden verklaard: een soort ‘zonde tegen de Verlichting’. Hoe dan ook, zodra er *res mixtae* zijn, komt de theologie onvermijdelijk in aanraking met politiek (en de politiek met ‘de theologie’) en verschijnt binnen de sfeer waarin de overheid de wereldlijke zaken behartigt *een andere oordelende macht* die de eigenlijke soeverein representeert – een *potestas indirecta in temporalibus*.⁸

Politieke theologie? Potestas indirecta?

De vraag die dit oproept is of we door dit kerkelijke spreken over politiek, dat voor zichzelf rechtmatigheid opeist, te maken hebben met een politieke theologie. Kan men godsdienstig of theologisch gesproken iets zinvol over politiek en staat zeggen, zonder met de eigen beginselen of met die van de staat in tegenspraak te zijn? Bezoedelt men met een politieke theologie niet de zuiverheid van de theologische wijding aan de godsdienstige sfeer en schendt men niet de eigenstandigheid van de politieke sfeer? Of zou het zo kunnen zijn dat politieke theologie of theologische politiek overal daar verschijnt waar politiek en godsdienst niet strikt gescheiden kunnen worden?⁹ Is dat laatste het geval dan komt de vraag aan de orde van de voorrang. De leer van de *potestas indirecta* luidt, kort gezegd, dat in wereldlijke zaken de bevoegdheid tot machtsuitoefening bij de overheid of staat ligt, maar dat de wereldlijke macht niet het hoogste is en het laatste woord heeft. Het behartigen van wereldlijke zaken (*potestas in temporalibus*) komt een hogere macht dan de staat toe wanneer deze behartiging ten koste gaat van hogere zaken. De vorm die deze machtsuitoefening (volgens de oorspronkelijke leer: de *potestas spiritualis* oftewel de kerk) aanneemt kan verschillen: van een protest tot aan excommunicatie of zelfs ingrijpen met geweld.¹⁰ Vandaag de dag beschikt de kerk uiteraard over weinig andere middelen dan die van het woord. In de ‘gesecculariseerde’ wereld nemen nog maar weinig mensen de kerk als representatie van de goddelijke wet ernstig. Niettemin doet de Rooms-Katholieke Kerk geen afstand van de kern van de leer van de *potestas indirecta*; de *res mixtae* worden in de sociale leer uitgebreid tot nagenoeg alle aspecten van het maatschappelijke en politieke leven, hoezeer de kerk ook

⁷ Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (1970), Duncker & Humblot, Berlin 1984 (vierde druk), p.107: “Wer entscheidet in concreto für den in kreatürlicher Eigenständigkeit handelnden Menschen die Frage, was Geistlich und was Weltlich ist und wie es sich mit den *res mixtae* verhält, die nun einmal in dem Interim zwischen der Ankunft und der Wiederkunft des Herrn die ganze irdische Existenz dieses geistig-weltlichen, spiritual-temporalen Doppelwesens Mensch ausmachen?”

⁸ Zie Hans Barion, ‘Potestas indirecta’, in H. Barion, *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, Hrsg. v. W. Böckenförde, Ferdinand Schöningh, Paderborn [etc.] 1984, blzn.509-510.

⁹ Deze vragen kunnen bevestigend beantwoord worden, zoals Hans Barion met wellicht al te grote overdrijving doet wanneer hij de wending van de kerk naar een sociale en politieke leer (het Tweede Vaticaans Concilie) als een “zondeval” ziet, een verloochening van de zuiver religieuze en eschatologische opdracht van de kerk. Met een beroep op ‘Romeinen 13’ (Paulus) meent hij dat het heil gezocht kan worden onder ieder politiek regiem: de kerk moet dan ook politiek neutraal zijn (zelfs in het geval van een autoritair of totalitair bewind). Met een uitdrukking van Abbé de Nantes spreekt hij wat betreft de sociale leer geringschattend van een “geestelijke bezieling van de universele democratie”. Niettemin erkent ook Barion het probleem van de *res mixtae* en de *potestas indirecta* en vat hij als kenner van het canonieke recht de kerk als rechtsorde op. Zie *Kirche und Kirchenrecht*, a.w., blzn.668 e.v. Daar spreekt hij ook over de politieke theologie van de kerk.

¹⁰ Barion meent dat paus Bonifatius VIII in zijn *Unam sanctam* (1302) zelfs tot de formulering van een *potestas directa* van de kerk komt, het pauselijke oppergezag in deze wereld: *Kirche und Kirchenrecht*, blzn.509-510.

afstand houdt tot de feitelijke uitoefening van taken daarin. Wat betreft het hoofdstuk over de politieke gemeenschap kan men daarom spreken van een politieke theologie ontwikkeld door een macht die *indirect* aanspraak maakt op zeggenschap in wereldlijke zaken.

Een *potestas indirecta* kan dus verschillende vormen aannemen, uiteenlopend van een politieke macht met bevoegdheden en middelen om een oordeel over de directe macht kracht bij te zetten tot een louter geestelijke macht die met woorden een beroep doet op het geweten van mensen. En ook dat laatste kan nog op verschillende manieren gebeuren: langs de weg van een uitgewerkt zondenregister met regelmatig toezicht op de naleving ervan of langs de weg van prediking en het uitbrengen van stichtelijke geschriften. De leer van de *potestas indirecta* is doorgaans vooral omstreden geweest vanwege de politieke vorm die zij aannam. De kritiek kwam uiteraard van de kant van degenen die niet gediend waren van dit toezicht en meenden hun zaken zelf te kunnen regelen en beoordelen. In het bijzonder de politieke orde echter heeft zich maar moeilijk kunnen onttrekken aan de verleidelijkheid van een *potestas indirecta*, aangezien politieke macht veel meer dan andere maatschappelijke machtsvormen of autoriteiten geassocieerd wordt met de dreiging van despotie. Het liberalisme is wat dat betreft een goede opvolger geweest van het christendom in de overtuiging dat politieke macht onder toezicht moet worden geplaatst omdat het zo dicht op de bekoring van het kwaad zit. Dat is één van de redenen voor de relevantie van een politieke theologie.

In een beroemd geworden tekst uit 1935 wijst Erik Peterson uitdrukkelijk de mogelijkheid van een *christelijke* politieke theologie af.¹¹ Christendom en politieke theologie zijn onverenigbaar in zijn ogen. De stilzwijgende vooronderstelling in zijn gedachtegang is evenwel dat politieke theologie niets anders kan zijn dan een bijzondere, te weten een ‘monotheïstisch-monarchistische representatieve politieke theologie’, waarvan de vergoddelijking van de Egyptische farao of de Romeinse keizercultus de duidelijkste voorbeelden zijn.¹² De polemische strekking van zijn betoog was na de machtsovername door Adolf Hitler in Duitsland zonneklaar: er bestaat geen christelijke rechtvaardiging voor dit regiem. De kritiek van de politieke theologie richt zich allereerst op de voorstelling van God: de idee dat er maar één God is met zijn analogie in de aardse alleenheerschappij: de monarch, staat haaks op de goddelijke drie-eenheid waarvoor geen aardse tegenhanger zou zijn.¹³ Het laatste woord is daarmee nog niet gezegd, ook al meende Peterson dat de zaak “erledigd” was.¹⁴ De bevrijdingstheologie in al zijn vormen heeft sedert de jaren zestig de voorstellingswereld op dit punt al verbreed, maar vooral de godsdienstfilosoof Jacob Taubes (1923-1987) deed in de jaren tachtig een poging politieke theologie op te vatten als de theorie van de politieke betekenis van alle religieuze activiteiten van mensen. Ook de welbewuste en uitdrukkelijke terugtrekking van mensen uit de politiek kan als een antipolitieke of negatieve

¹¹ Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig 1935.

¹² Een monotheïstisch-monarchistische representatieve politieke theologie stelt God voor als een vorst en de vorst als een quasi-goddelijk persoon en wel de laatste als een representatie van de eerste. Het universum als een eenheid kan slechts door één God geschapen zijn en bestuurd worden; analoog daaraan kan een staat als eenheid ook slechts door één vorst als hoofd van dit politieke lichaam geleid worden. Bij Aristoteles is deze analogie al te vinden, maar sprekende voorbeelden zijn Thomas van Aquino en vooral Dante Alighieri in hoofdstuk 1.9 van zijn *Monarchia*.

¹³ Wat overigens zonder veel moeite weersproken kan worden. Zie A. Schindler, *Der Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978.

¹⁴ Dat Petersons verhandeling zich kritisch keert tegen Carl Schmitt is subtiel verstoep in de laatste noot van de tekst, a.w., blz.158: “Der Begriff der ‘politischen Theologie’ ist m.W. von Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München 1922 in die Literatur eingeführt worden. Seine damalige kurzen Ausführungen waren nicht systematisch gehalten. Wir haben hier den Versuch gemacht, an einem konkreten Beispiel die theologische Unmöglichkeit einer ‚politischen Theologie‘ zu erweisen”. Schmitt zelf reageert 35 jaar later en wijst dan onmiddellijk naar de zwakke plek: één voorbeeld kan niet de theologische onmogelijkheid van politieke theologie weerleggen. De term “Erledigung” komt van Schmitt (zie noot 7).

politieke theologie worden uitgelegd.¹⁵ Ik gebruik de term hier in deze lijn van denken. Politieke theologie betekent dan niet langer uitsluitend het samenhangen of zelfs samenvallen van godsdienst en politieke macht, of de functionaliteit van godsdienst voor de politieke orde zoals in de Romeinse *theologia politikē*, maar verwijst naar alle zaken waarin beide elkaar onvermijdelijk raken. Tenslotte is het pas de meer of minder vergaande scheiding tussen politiek en godsdienst die het mogelijk maakt over politieke theologie als verbinding tussen beide te spreken. Dat is het geval wanneer vanuit of in verband met godsvoorstellingen over menselijk handelen in de wereld, in de geschiedenis en in de maatschappelijke en politieke orde wordt gesproken waarbij deze voorstellingen een verschil heten te maken.

De kritiek van Peterson wijst echter wel op het ernstig te nemen feit dat uitgaande van het christendom een fundamenteel *voorbehoud* geldt ten aanzien van de maatschappelijke en politieke orde. Dit voorbehoud kan tot een volledige afwijzing van elke politieke theologie worden opgerekt - zij het niet zonder de dubbelzinnigheid die Petersons polemieek zelf treft: in 1935 is deze tekst bij uitstek een theologisch gefundeerde politieke daad. De titel van mijn tekst verwijst dan ook naar een bijzondere vorm van politieke theologie die zegt dat menselijk handelen in deze wereld, en in het bijzonder het politieke handelen in de vorm van regeren, wetten geven, macht uitoefenen over andere mensen enzovoort, *niet volledig uit zichzelf gerechtvaardigd is*. Dit handelen behoeft ook een rechtvaardiging die 'van elders' komt.¹⁶ Soevereiniteit behoort alleen God toe, aldus het *Compendium*, niet de staat.¹⁷ Het naakte feit van de macht in deze wereld - van het recht van de sterkste van Kallikles of Thrasymachus tot het rechtspositivisme in de voorbijgaande eeuwen¹⁸ - is illegitiem: feitelijke machtsuitoefening door mensen behoeft volgens deze opvatting altijd een grondslag die niet in die macht zelf gelegen kan zijn. Elke *potestas directa* is op een of andere manier ondergeschikt aan een *potestas indirecta*, die waakt en oordeelt over de feitelijke machtsuitoefening. Niemand zal willen loochenen dat dit ook een gedachte is die in de politieke filosofie een plaats heeft. Wordt de *potestas indirecta* vervolgens theologisch begrepen, dan beschikken we over een bijzondere vorm van politieke theologie.

Kleine geschiedenis van een christelijk paradigma

Men hoeft niet zo ver te gaan als die wellicht wat al te gnostische christelijke denkers die in navolging van een woord dat reeds onder Romeinse intellectuelen valt, in de staat niets anders kunnen zien dan een roversbende - een *rogue state*, zoals men tegenwoordig zegt. De staat is dan louter een op persoonlijke wereldlijke belangen en geneugten gericht complot van een heersende klasse die alles in het werk stelt haar macht over een overgrote meerderheid van de bevolking te behouden, maar die ook bereid en in staat is desnoods ten koste van anderen haar doelen door te zetten. Dat deze machtsuitoefening niet kan geschieden zonder aanvaardbare voorwendzelen en werkelijke gunsten aan de onderworpenen, doet niets af aan de ware aard

¹⁵ Zie over Taubes: Marin Terpstra en Theo de Wit, 'Het "uitzonderlijke" als messiaanse mogelijkheid: De negatieve politieke theologie van Jacob Taubes', in *Tijdschrift voor Theologie*, 36(1996)4, blzn.365-386. (Uitgebreide Engelstalige versie: 'No spiritual investment in the world as it is. On the negative political theology of Jacob Taubes', in I.N. Bulhof, L. ten Kate (eds.), *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, New York 2000.)

¹⁶ Natuurlijk is deze gedachte niet noodzakelijk christelijk en bouwen christelijke denkers voort op de gedachten van voorgangers - de joodse traditie van de *Torah* (de goddelijke wet) of de ideeënleer van Plato. De gedachte heeft echter pas een systematische uitwerking en een institutionele inbedding gekregen in de lange geschiedenis van 'het' christendom omdat pas daar de 'plaats van het oordeel' een institutionele vorm aanneemt, de geestelijke macht van de kerk die als indirecte macht optreedt in deze wereld.

¹⁷ Het *Compendium* maakt in dit opzicht een strikt onderscheid tussen autoriteit of gezag en soevereiniteit. Wat dat laatste betreft: deze wordt niet alleen aan God, maar ook aan het volk toegekend - zoals uit de motto's boven de tekst bleek. Ik kom daar nog op terug.

¹⁸ Of ook het Nietzscheaanse gezichtspunt volgens welke elke wending naar een *potestas indirecta* als ressentiment kan worden geduid, als een geestelijke wraak van machtelozen op hun daadkrachtiger medemensen.

van een dergelijk regiem. Het goede dat hier blijkt, kan echter ook - zoals Sokrates in zijn antwoord op Thrasymachus laat zien¹⁹ - op zich gesteld worden en als maatstaf gaan dienen. Het goede, dat het leven biedt, kan in weerwil van alle ellende hoop geven op een bevrijding van alle kwaad. De verlossing kan komen van een persoon die zich van wereldlijke macht bedient en het gemeenschappelijke goed in deze wereld realiseert (de Filosoof-Koning van Plato of de *pax Romana* van Augustus, de politieke mythe ten tijde van het optreden van JC), maar ook van een geestelijke of goddelijke heiland die van elders komt en naar elders leidt. Het vroege christendom lijkt bezielde door de aangekondigde en op handen zijnde wederkomst van Christus en is bereid de aardse verdrukking nog even te verdragen, maar dit messianistische en apokalyptische christendom houdt geen stand naarmate de wederkomst van JC uitblijft.²⁰ De christelijke gemeenschappen nestelen zich in deze wereld en vormen weldra een unieke instelling *naast* de politieke orde, een instelling die vervolgens nauwe en conflictrijke betrekkingen met dezelfde politieke orde aangaat. Later zal deze wending naar de wereld van de macht als een zondeval van het christendom uitgelegd en de rol van het christelijke geloof opnieuw geschreven worden, maar dan is een totaal nieuwe verhouding tussen politieke orde en godsdienst al diep geworteld in de Europese wereld.

Vanaf de Constantijnse wending verschijnt de leer van de twee machten, zwaarden of rijken: *duo sunt*. Niet langer is het christelijke verlangen gericht op de ondergang van het Romeinse Rijk en het aanbreken van een nieuwe dag, maar verschijnt een nevenstelling in deze wereld van twee sferen met onderscheiden doeleinden.²¹ Daarmee worden ongetwijfeld allerlei 'wilde' stromingen bedwongen die vanaf het vroegste begin deel uitmaken van de christenheid en zich tegen de politieke orde afzetten, maar raakt tegelijk de theologie met politieke zaken verstrengeld. Allereerst *theologisch* dient zich dus de vraag aan hoe staat en kerk te scheiden; het politieke gezichtspunt (van de Romeinse keizer) ziet vooralsnog voordelen in de steeds monomythischer wordende godsdienst en neemt afstand van het polytheïstische verleden.²² Wereldlijke en geestelijke macht kunnen vanuit het christelijke gezichtspunt in deze wereld nooit samenvallen, maar worden alleen verenigd in Jezus Christus, de enige met de titel priester-koning.²³ Deze vereniging rechtvaardigt de analoge behandeling van beide machten zodat zowel de wereldlijke als de geestelijke sfeer een *politieke* vorm krijgen, waarbij de tweede macht voorbeeld en maatstaf van de eerste zal zijn.

¹⁹ Zie Plato's *Politeia*, 338C e.v. Om dit goede een eigen kracht te geven ten opzichte van de vervallen wereld stelt Plato vervolgens voor nieuwe typologieën op te stellen voor de theologie die de oude mythes van de dichters moeten vervangen: de idee dat God eeuwig en dat God de schepper is van het goede (*Politeia*, 376C e.v.). Voorzover mij bekend is dit de eerste keer dat de term *theologie* in een tekst voorkomt.

²⁰ Zie onder andere Jacob Taubes, 'Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum', in *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus), Wilhelm Fink Verlag, München 1996, blzn.85 e.v..

²¹ Aan het voorbeeld van Eusebius van Caesarea met zijn lofrede op Constantijn kan men zien dat het Romeinse Rijk van een belichaming van de antichrist tot een macht wordt die de antichrist tegenhoudt en de kerk van de christenen beschermt. Dat vraagt om een christelijke herwaardering van de politieke macht die dan wellicht niet de vorm hoeft aan te nemen van een politieke theologie die de staat een plaats geeft in de goddelijke heilsgeschiedenis, maar in ieder geval de mogelijkheid inruimt dat een staat tot op zekere hoogte aan de christelijke normen kan beantwoorden.

²² Pas als de 'monomythe' van het christendom in de tijd van en na de Reformatie uiteenvalt en de oorlog om de ware representatie van Gods Rijk op aarde losbrandt, komt er een eigen politieke leer van de scheiding van staat en kerk (of godsdienst), die verder gaat en principiëler is dan de scheidslijn die altijd al inzet was van de strijd om bevoegdheden (zoals de Investituurstrijd).

²³ De teksten van Gelasius I zijn opgenomen in O. O'Donovan, J.L. O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625*, Eerdmans, Cambridge 1999, blzn.178-179. Het argument is dus dat alleen Jezus Christus priester en koning kan zijn, maar dat een mens nooit beide functies of competenties in zich kan verenigen. Deze leer wordt verder geperfectioneerd door Bernhard de Clairvaux (1150) en door Leo XIII (1885).

Dat betekent wel, zoals de voorvechter van de *potestas directa*, Thomas Hobbes, sarcastisch opmerkt, dat mensen dubbel gaan zien en niet meer weten wie hun werkelijke soeverein is, dat wil zeggen aan wie ze moeten gehoorzamen.²⁴

De ‘goede’ christen zal dit echter ontkennen: hij weet heel goed dat hij God moet dienen. In christelijke ogen is het wel denkbaar dat mensen leven in twee ‘steden’, of beter: burgers kunnen zijn van twee ‘steden’ - de aardse stad van de mensen en de hemelse stad van God.²⁵ In deze wereld zijn zij allereerst burger van een stad van mensen; als burgers van de stad van God zijn zij vreemdelingen of pelgrims. Zij verlangen naar huis, maar moeten wel zorgen in dit leven hun burgerrechten op het hemelse rijk niet te verspelen. Ze moeten leven als ware dit rijk reeds van deze wereld, maar zullen daar als gebrekkige en zondige mensen nooit in slagen. Hoe dan ook, deze vreemdelingen zullen er voor kunnen zorgen dat de maatschappelijke en politieke orde beter af is, dan als ze in handen is van goddeloze lieden die alleen hun aardse begeerten volgen. De zorg voor wereldlijke zaken stelt weliswaar eisen die met deze zaken als zodanig zijn verbonden, maar de mens die ook burger is van Gods Rijk zal dit doen op een wijze die beantwoordt aan de goddelijke wet. En ze zullen hier des te meer in slagen wanneer ze deel uitmaken van een geestelijke macht in deze wereld die een voorbereiding is op Gods Rijk. In de heilzame kerk (*extra ecclesiam nulla salus*) zal het vreemdelingschap kunnen overgaan in een waarachtig burgerschap – zodat mensen met ‘twee paspoorten’ komen te zitten van twee verschillende, maar samen bestaande ‘steden’.

Er zijn dus twee politieke orden. De ene orde is door God en de andere is door mensen gesticht; de menselijke orde kan meer of minder de goddelijke orde benaderen, maar er nooit mee samenvallen. In het middeleeuwse denken ondergaat het schema van Augustinus echter toch een belangrijke wijziging wanneer beide orden als van God gegeven machten in deze wereld beschouwd en als wereldlijke en geestelijke macht onderscheiden worden. In natuur- en openbaringstheologische termen, die een uitleg zijn van Gods scheppingsorde (de natuur en de rede die haar begrijpt) en Gods Woord (de bijbel), is zowel vastgelegd wat doel en legitimiteit van de politieke orde en van de geestelijke orde is. De feodale orde, die in wezen politieke macht en grondeigendom gelijk stelt, kan daarmee zowel theologisch gelegitimeerd als geïdealiseerd worden. Dat laatste maakt het overigens ook mogelijk de tirannieke heerser te veroordelen of zelfs opstand te rechtvaardigen. Het is niet nodig alle bijzonderheden van en de verscheidenheid aan leerstellingen op dit gebied uiteen te zetten. Het gaat er nu vooral om hoe de christelijke leer van de *potestas indirecta*, die zich voordoet als een politieke theologie van Gods regering over de wereld en de mensen, zich ontwikkelt ná het institutioneel uiteenvallen van de christelijke kerkgemeenschap in Europa, de godsdienstoorlogen, en de opkomst van de moderne staat. Het belangrijkste gevolg is dat het politieke denken zelf zich losmaakt van de theologische taal, deels door deze te ‘seculariseren’, deels door de wereldlijke kanten van deze taal te verzelfstandigen.²⁶ Dat betekent echter niet dat de

²⁴ *Leviathan*, a.w., 39.5: “Temporal and spiritual government, are but two words brought into the world, to make men see double, and mistake their *lawful sovereign*. It is true, that the bodies of the faithful, after the resurrection, shall be not only spiritual, but eternal; but in this life they are gross, and corruptible. There is therefore no other government in this life, neither of state, nor religion, but temporal; nor teaching of any doctrine, lawful to any subject, which the governor both of the state, and of the religion, forbiddeth to be taught. And that governor must be one; or else there must needs follow faction, and civil war in the commonwealth, between the *Church* and *State*; between *spiritualists*, and *temporalists*; between the *sword of justice*, and the *shield of faith*; and (which is more) in every Christian man’s own breast, between the *Christian*, and the man.”

²⁵ Augustinus gebruikt verschillende termen in zijn over een periode van 13 jaar geschreven *De civitate Dei* die een zekere ambivalentie bevatten tussen een ‘gnostische’ verwerping van de aardse stad als duivels en een meer ‘Romeinse’ aanvaarding van de aardse stad als voorafspiegeling van Gods Rijk.

²⁶ Een uitspraak (gemaakt in het kader van een herformulering van het internationale recht in de zestiende eeuw dat voorheen het monopolie van de theologie was: de leer van de rechtvaardige oorlog) die dit het best uitdrukt is die van Gentili: *Silet theologi in munere alieno*.

denkfiguur van de *potestas indirecta* verdwijnt en dus evenmin de daarbij horende politieke theologie. Beide blijven bestaan: ofwel in de oude vorm of nieuwe varianten daarvan (achtereenvolgens de contra-reformatorische leer van de Kerk in Rome en de ‘theocratische’ politieke theorieën van de calvinisten), ofwel in een verder uit elkaar vallen van de wereldlijke en de geestelijke sfeer (verinnerlijking van de godsdienst, neutralisering van de wereld), ofwel in een poging een nieuwe *potestas indirecta* te ontwikkelen (waaruit langzaam de grondbeginselen van de liberaal-democratische rechtsstaat voortkomen – de hedendaagse symbolische orde²⁷). De erfenis van de christelijke scheiding tussen staat en kerk en de daarbij passende politieke theologie moet men niet onderschatten. De religiekritiek van Verlichting treft – in het voetspoor van de Reformatie – vooral de kerkelijke hiërarchie en het autoritaire spreken van de kerk: de idee dat het godsdienstige geweten en de daarbij horende moraal alleen door de traditie en het leergezag bemiddeld kan zijn. God spreekt voortaan onmiddellijk het geweten van de mens aan. Deze religiekritiek laat echter het *schema* van de twee orden overeind door te blijven aannemen dat er over de politieke orde in deze wereld een oordeel mogelijk is dat van een *andere* orde is. Wat zich werkelijk tegenover deze leer stelt, is niet een religiekritiek als zodanig, maar de politieke leer die het monopolie van een *potestas directa* verdedigt, een leer die zich vanaf Machiavelli, Hobbes en Spinoza (het moderne natuurrecht) via het rechtspositivisme naar een ‘realistisch’ politiek denken ontwikkelt. De ‘goddeloosheid’ van deze denkstroming bestaat uiteindelijk daarin zich los te maken van elke politieke theologie van een *potestas indirecta*, in ieder geval in de ogen van de tegenstanders.²⁸

De hedendaagse burger van een liberaal-democratische rechtsstaat deelt in beide kanten van het moderne politieke denken: een verwaterde natuurrechtsleer waarin op ambivalente wijze naar beginselen wordt verwezen die tegelijk als ‘subjectieve’ overtuigingen kunnen worden weggezet en een louter zakelijke, positivistische en utilitaire verhouding tot de wereld.²⁹ Het hoofdstuk uit de sociale leer van de kerk over de politieke gemeenschap is, evenals dat geldt voor de politieke opvattingen van andere christelijke denominaties, niet wezensvreemd aan deze denkwijze om de eenvoudige reden dat deze wijze van denken haar wortels in de christelijke denkbeelden heeft. De beginselen van deze leer zullen nauwelijks op weerstand stuiten bij de meeste ongelovige burgers, die stilzwijgend aan een eigen *potestas indirecta* blijven vasthouden - dat wil zeggen de gerechtvaardigheid van hun beginselen en de mogelijkheid de bestaande maatschappelijke en politieke orde op grond daarvan te kunnen en mogen beoordelen. De ongelovige burger richt zich toch vooral op zaken van deze wereld en maakt zich weinig zorgen over de grond van zijn geloof in de grondbeginselen van de liberaal-democratische rechtsstaat. Waarheid of absolute geldigheid van deze beginselen zijn voor hem moeilijk denkbaar. Deze burger is ‘relativist’. Hij kijkt vreemd aan tegen een sociale leer van de kerk volgens welke de *potestas indirecta* en daarmee de afstand tussen morele beoordeling en politieke werkelijkheid een concrete gestalte krijgt: een geestelijke macht die Gods Koninkrijk in deze wereld vertegenwoordigt – als een ambassadeur zagezegd.³⁰ De waarheidsaanspraak van de kerk brengt de ongelovige burger in verlegenheid,

²⁷ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Public Planet Books, Durham and London 2004.

²⁸ Deze teksten zijn zelden zonder dubbelzinnigheden: ook bij Hobbes en bij Spinoza behoudt ‘de rede’ voldoende gelijkenis met een *potestas indirecta*, hetgeen later leidt tot de explicitering daarvan in Kants tribunaal van de rede en alle normatieve politieke theorieën en praktijken die daarvan zijn afgeleid.

²⁹ Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953.

³⁰ M.A. Casey, *Meaninglessness. The Solutions of Nietzsche, Freud, and Rorty*, kritiseert voorstellen van verzwakking van ‘theologisch-metafysische’ aanspraken vanuit de idee dat dit geen antwoord kan zijn op de vraag wat de grond is van bijvoorbeeld een veroordeling van Auschwitz. De christelijk-metafysische cultuur van Europa kan dat wel: “The vocabulary of resistant truth is the only vocabulary which no project – liberal or totalitarian – can control. [...] The denial that there is any basis on which to distinguish good from evil, and truth from lies, made Auschwitz possible [...]” (blz.125)

omdat het hem confronteert met de grondeloosheid van zijn eigen geloof in grondbeginselen. Maar omgekeerd laat deze waarheidsaanspraak de incongruentie zien van de kerkelijke leer met de moderne democratische cultuur.³¹

De vraag die ik in het vervolg van deze tekst zal proberen te formuleren betreft dan ook deze spanning tussen de politieke theologie van de Rooms-Katholieke Kerk als *potestas indirecta* en de grondslag van de liberaal-democratische rechtsstaat vanuit niet-gelovig perspectief gezien. Het autoritaire spreken van de kerk lijkt een intrigerend spiegelbeeld te vormen van het ‘slechte geweten’ van de ongelovige burger die niet weet te kiezen tussen tolerantie en grenzen aan tolerantie, tussen relativisme en de universele aanspraak van de democratische cultuur boven alle andere culturen. Dat er een geloof moet zijn om een democratie mogelijk te maken, lijkt voor deze burger buiten kijf te staan; wat dat geloof moet zijn en welke waarheidsaanspraak daarmee verbonden is, blijft echter onduidelijk. De sociale leer van de kerk doorbreekt deze impasse ondubbelzinnig.

De verhouding tussen kerk en staat - volgens de kerk

Deze inleiding heeft het kader geschetst waarin ik de kerkelijke opvatting over de politieke gemeenschap uit de sociale leer wil plaatsen. Ik houd het voor mogelijk en gerechtvaardigd de sociale leer van de kerk te beschouwen vanuit de herkomst van het onderscheid tussen kerk en staat (de twee rijken of ordes). Deze herkomst zelf wordt in een ‘geseculariseerd’ wereldbeeld problematisch: er is maar één wereld, er is maar één maatschappelijke werkelijkheid – te weten de wereld die we feitelijk kunnen vaststellen. Voor dit wereldbeeld heeft de scheiding van staat en kerk een volstrekt andere betekenis: beide kunnen slechts gelden als delen van de ene maatschappij. Het ‘geseculariseerde’ gezichtspunt, dat wil zeggen het ‘gesociologiseerde’ wereldbeeld kent alleen een onderscheid tussen objectief vaststelbare maatschappelijke feiten en subjectieve interpretaties en waarderingen van die feiten (die als geuite meningen wederom feiten zijn). Beide gezichtspunten, de kerkelijke en de sociologische, staan uiteraard ook als twee waarheidsaanspraken tegenover elkaar. Het ‘geseculariseerde’ wereldbeeld is naar mijn idee de eigenlijke ‘grondslag’ voor de vanzelfsprekendheid van de liberaal-democratische rechtsstaat. De maatschappelijke orde is een objectief gegeven: een geheel van instellingen, organisaties, procedures enzovoort. In die orde zijn de plaatsen aangegeven waarin mensen een rol spelen en hun ‘meningen’ kunnen doen gelden – als een soort subjectieve invoer in sociale systemen. Een systeem werkt niet rechtvaardig of onrechtvaardig, er zijn mensen die een systeem rechtvaardig, anderen die het onrechtvaardig vinden werken. Dat kun je meten en weergeven in percentages (mee eens, niet mee eens, geen mening). Dat is de maatschappelijke werkelijkheid. Dit wereldbeeld maakt een ‘objectieve’ geestelijke of morele grondslag van de politieke orde intrinsiek problematisch.³² Wie toch een poging daartoe wil ondernemen, kan dit alleen maar op grond van andere vooronderstellingen. Dat is precies wat de sociale leer van de kerk in haar uitspraken over de politieke gemeenschap incongruent maakt met de aard

³¹ Joseph Ratzinger, ‘The Spiritual Roots of Europe: Yesterday, Today, and Tomorrow’, in Joseph Ratzinger (now Pope Benedict XVI) and Marcello Pera, *Without Roots. The West, Relativism, Christianity, Islam*, Basic Books, New York 2006.

³² Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, blz.60: “*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und - auf säkularisierter Ebene - in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.*” Uiteraard wordt daarmee ook de waarheidsaanspraak van het ‘geseculariseerde’, ‘gesociologiseerde’ wereldbeeld zelf problematisch, maar dat is een kwestie die ik hier buiten beschouwing laat.

van die politieke orde. De kerk gaat uit van een niet-menselijke en dus niet-subjectieve bron van beoordeling; deze kan daarom niet tot mening en ‘invoer’ worden herleid. In de vergelijking van beide waarheidsaanspraken is het ook van belang te bezien wat de betekenis is van de wending die de kerk in haar verhouding tot de liberaal-democratische rechtsstaat sedert de jaren zestig heeft genomen. Is daarmee de tegenstelling opgeheven? Ik begin daarom mijn schets met een oudere verwoording van de kerkelijke opvatting over de verhouding tussen kerk en staat.³³

De plichten en rechten van mensen berusten uiteindelijk op een goddelijke aanspreking en gave. God is wetgever en stichter van een rechtsorde of een morele orde waarin is vastgelegd wat de bestemming van de mens is en wat al of niet geoorloofd handelen van mensen inhoudt. Deze rechtsorde geldt algemeen voorzover ze met de menselijke natuur gegeven is en door de rede kan worden blootgelegd (natuurrecht) en in het bijzonder wanneer God bijzondere regels of instellingen heeft geopenbaard (de Bijbel opgevat als ‘goddelijk positief recht’). In deze orde geldt een scheiding van machten, ook wel *societates perfectae* genoemd, die gericht zijn op verschillende aspecten van het gemeenschappelijk goed. De wereldlijke macht of de staat is gericht op aards geluk, de geestelijke macht of kerk is gericht op de eeuwige zaligheid. Dit laatste en hoogste doel moet de mens in deze wereld bereiken, hetgeen betekent dat het doel van de staat ondergeschikt is aan dat van de kerk.³⁴ Dat heeft verregaande gevolgen.

De staat heeft een volledige bevoegdheid of macht om over mensen te regeren, maar deze macht is begrensd door het doel van de staat en de vormen van verwerkelijking (rechtsorde en rechtshandhaving, het bevorderen van de mogelijkheden van menselijke ontwikkeling in het belang van de burgers en hun nageslacht) en door de hogere doelen. De kerk onthoudt zich daarbij uitdrukkelijk van bemoeienis met wereldlijke zaken: de wijze waarop de staat deze taak volbrengt is godsdienstig gezien neutraal. Waar echter de staat de gestelde grenzen overschrijdt, verschijnt de macht of bevoegdheid van de kerk.³⁵ De macht van de kerk in deze wereld is evenwel ook begrensd, want haar door openbaring gegeven bevoegdheden gelden alleen voor de gelovigen, waarbij een onderscheid wordt gemaakt tussen ‘juridische subjecten’ (degenen die gedoopt zijn en hun nageslacht) en ‘leden’ (waarvan uitgesloten zijn degenen die wel gedoopt zijn, maar niet meer geloven, of geëxcommuniceerd zijn en dergelijke meer). Het gezag van de kerk hangt dus af van de vraag of “de fysieke personen die de morele persoon van de staat vormen zelf subjecten van de kerk zijn”. Dat betekent dat deze leer rechtens alleen opgaat voor een staat waarin de genoemde personen (een koning, een politieke klasse, of alle kiezers in een democratie - dat wordt niet expliciet gemaakt) daadwerkelijk katholiek zijn. In een niet-christelijke staat ontbreekt de grondslag voor rechtsaanspraken van de kerk. Interessanter zijn de andere twee gevallen: een christelijke, maar niet-katholieke staat en een staat met een verscheidenheid aan godsdiensten of opvattingen. In het eerste geval geldt de rechtsaanspraak wel, maar is de uitoefening *per accidens* onmogelijk. In het tweede geval, een gemengde staat, is er ook een praktische belemmering van de rechtsaanspraken van de kerk op geestelijk vlak en ingeval *res mixtae*, maar gelden deze direct alleen voor de katholieke burgers en indirect voor de staat door de

³³ Deze paragraaf steunt op Charles Macksey, ‘State and Church’, in *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1912 (bewerkt voor New Advent door Tomas Hancil en Joseph P. Thomas). [Retrieved June 5, 2008 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/14250c.htm>.] De encyclopedie had destijds kerkelijke goedkeuring: “Ecclesiastical approbation. *Nihil Obstat*. July 1, 1912. Remy Lafort, S.T.D., Censor. *Imprimatur*. +John Cardinal Farley, Archbishop of New York.”

³⁴ Een belangrijk argument in Hobbes’ verzet tegen de leer van de *potestas indirecta* is dat onderschikking van doel niet leidt tot onderschikking van gezag. Ik kom daar aan het slot van deze tekst op terug.

³⁵ Deze is daarom een *indirecte* macht: de directe macht ligt bij de staat, maar deze geldt slechts voorzover de staat zich strikt binnen de eigen grenzen ophoudt. De staat is daarmee in laatste instantie ondergeschikt aan de kerk aangezien deze zich beroepend op Gods wet de grenzen stelt en beslist wanneer deze grenzen worden overschreden met name waar het gaat om *res mixtae* (zaken die zowel wereldlijk als geestelijk zijn).

invloed van deze burgers.

De machtsaanspraken van de kerk in de maatschappij worden hiermee enigszins teruggenomen. Gods wet kan alleen door bemiddeling van waarachtige gelovigen in deze wereld in positief recht worden omgezet.³⁶ De macht van de kerk is echter niet begrensd door een onderschikking aan de rechtsaanspraken van de staat: de “kerk is universeel en kan geen lid of onderdaan zijn van een of andere staat”, zelfs niet als er een wereldstaat zou zijn. De kern van deze leer is dus de volstrekte onafhankelijkheid van de kerk als instelling: ze bezit een eigen rechtsbevoegdheid die niet onder die van de staat valt, maar kan omgekeerd wel de staat tot de orde roepen door middel van katholieke politieke actoren.

Het is van belang hier kort bij stil te staan. De staat heeft volgens deze leer geen *potestas indirecta* waar het de kerkelijke zaken betreft. Dit element in de kerkelijke leer kan door een moderne staat die soevereiniteit opeist principieel niet worden erkend: de kerk is *geen vrijplaats* (hoe behoedzaam de overheid in de praktijk verder ook is). Deze opvatting bevestigt mijn stelling dat wezenlijk voor de christelijke leer is dat het politieke handelen van mensen geen eigen legitimiteit heeft, maar deze uitsluitend ontleent aan de goddelijke rechtsorde die voorafgaat aan elke menselijke orde. Tegelijk erkent de kerk dat er praktische belemmeringen zijn om deze leer gelding te verschaffen, aangezien de verwerkelijking afhankelijk blijft van de verspreiding van het katholicisme onder de mensen die aan de maatschappelijke en politieke orde bijdragen.

De leer van de *societates perfectae* sluit overigens geenszins uit dat staat en kerk verenigd kunnen zijn. De scheiding tussen kerk en staat is institutioneel en finalistisch, maar niet substantieel en inhoudelijk. Tenslotte steunen ze beide op de goddelijke wet en wanneer deze door beide machten volledig wordt gevolgd - in een strikt katholieke staat - is er geen sprake meer van een werkelijke scheiding tussen staat en kerk. Mensen blijven echter kwetsbaar voor het kwaad: hun dienstbaarheid aan het goddelijke heilsplan is vaak verre van volmaakt. De feitelijke toestand kan dus aanzienlijk afwijken van de maatstaf. Alles hangt af van de kracht van het geweten waarmee degenen die macht uitoefenen hun plicht vervullen. De macht van de kerk (en daarmee de hogere doeleinden die God heeft vastgesteld) is louter geestelijk van aard. Vooral daar waar de plichtsbetrachting faalt in een staat, kan het nodig zijn de kerk van de staat te scheiden, dat wil zeggen kan het voor de kerk noodzakelijk zijn afstand te nemen van de staat teneinde haar verkondiging zuiver te houden. Dit mag echter niet betekenen dat omgekeerd de kerk geheel buiten de staat wordt gesteld, aangezien dan de staat los komt te staan van zijn heilige verplichtingen. De *Catholic Encyclopedia* spreekt schande van de scheiding van staat en kerk zoals voltrokken in Portugal en Frankrijk (1905). Dit zijn pogingen de kerk te onderschikken aan de staat en de gelovigen te onderwerpen aan een tirannieke regering die godsdienst verafschuwt. In een gemengde staat kan het ten slotte praktisch nodig zijn de politieke orde in confessioneel opzicht te neutraliseren en de burgers de uitoefening van de eigen godsdienst toe te staan. Dergelijke “donkere tijden” waarin het menselijke geweten blijkbaar op verschillende manieren wordt aangesproken door de goddelijke wet, vragen om een *modus vivendi*.

De leer over de ware verhouding tussen kerk en staat is allereerst weersproken door wat het “absolute liberalisme” wordt genoemd. Deze opvatting loochent het bestaan van God en aanvaardt de positieve rechtsorde van God (de openbaring) niet. Het laat alleen natuurlijke

³⁶ Maar dat is iets anders dan beweren zoals Hobbes en uitdrukkelijker Spinoza doen, dat Gods wet *in het algemeen* en zonder uitzondering alleen als positief recht kunnen gelden door bemiddeling van de staat. Zie name hoofdstuk 19 in Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1997. De stelling dat de staat beslist over de plaats van de godsdienst of de kerk, legt weliswaar de soevereiniteit bij de staat, maar maakt bijvoorbeeld een protestante, joodse of islamitische staten niet onmogelijk, en een ‘neutrale’ staat niet noodzakelijk. Zelfs de scheiding tussen publiek en privaat laat de vraag open wat als publiek geldt en wat als privaat, dat wil zeggen bevat nog geen antwoord op de vraag wie daarover beslist.

beginselen tellen en trekt daaruit de conclusie dat alleen de staat bron van recht is en gezag alleen bestaat met instemming van het volk. De kerk heeft dan alleen recht (of zelfs recht van bestaan) wanneer de burgermacht dit toestaat. Het aanwijzen van de grote tegenstander of vijand van de kerkelijk leer maakt nog eens duidelijk waar haar kern ligt: de onrechtmatigheid van een vrije machtsvorming door mensen los van Gods wet, onafhankelijk van een indirecte macht. Een gematigd liberalisme, dat de waarde of waarheid van de godsdienst erkent, verdedigt “een vrije kerk in een vrije staat”, een strikte scheiding tussen beide zonder onderwerping van de één aan de ander. Tussen beide opvattingen in zien we dan nog het “regalisme”, dat het recht van de kerk erkent maar tegelijk de staat bevoegdheden geeft de kerk grenzen op te leggen of in te zetten voor een staatsbelang. In al deze gevallen kan de kerk geen *societas perfecta* zijn. (Tot zover de tekst uit de *Catholic Encyclopedia*.)

Deze politieke leer van de kerk kan dus alleen leven met een onderschikking van de staat aan de kerk op grond van een bovenschikking van geestelijke doeleinden aan wereldlijke doelen. Laat ik tot slot van deze paragraaf deze denkfiguur eigen aan een politieke theologie van de *potestas indirecta* samenvatten. Het gaat de kerk om een ‘indirecte macht’: haar machts-, waarheids- en rechtsaanspraken verwijzen naar een goddelijke rechtsorde die gegeven is in de (menselijke) natuur en het geopenbaarde Woord van God. Beide rechtsbronnen bieden geen onmiddellijke toegang tot de goddelijke wet, maar behoeven bemiddeling door uitleg. We belanden daarmee in een hermeneutische cirkel aangezien ook het antwoord op de vraag wie bevoegd is de uitleg te geven en wat de betekenis is van die uitleg eveneens aan dezelfde rechtsbron moet zijn ontleend. De natuur wijst de rede aan als uitlegger, de Bijbel de kerk als bemiddelaar - dat is kortweg de stelling van de kerk. De macht (*potestas*) die aan deze rechtsbronnen ontleend kan worden is geestelijk van aard: een aanspreking van het geweten. Dit geweten leidt mensen onder andere in hun politieke handelen. Daarom kan ik spreken van de politieke theologie van een indirecte macht. Politieke macht berust op een theologische grondslag, maar alleen op indirecte wijze - via het geweten van gelovige mensen.³⁷ Deze gelovige mensen vallen echter als “juridische subjecten” onder het directe gezag van de kerk en behoren als zodanig tot de ‘objectieve orde’ van de goddelijke wet.

Het artikel dat ik zojuist heb weergegeven, wijst ook uitdrukkelijk op de ‘zwakke plekken’ van de leer, dat wil zeggen de punten waarop ze weerlegd zou kunnen worden. Ten eerste kan men loochenen dat er betrouwbare kennis mogelijk is over het bestaan van God, een goddelijke wet, en van het geopenbaarde Woord van God, of zelfs verkondigen dat het spreken daarover louter een menselijk bedenkensel is. Het ‘lijntje met God’ wordt van zijn legitimiteit beroofd. Het geweten wordt dan niet aangesproken door een uitwendige rechtsbron, maar spreekt alleen nog voor zichzelf (of in ieder geval voor zaken of mensen in deze wereld: dat waar iemand zich in deze wereld van afhankelijk weet). En wanneer het geweten voor zichzelf spreekt, is het vrij en goddeloos. De gewetens van alle burgers onderling bepalen dan in het beste geval de ‘morele grondslag’ van de maatschappelijke en politieke orde: het normatieve politieke model is dan de deliberatieve democratie.³⁸ Dit heet het “absolute liberalisme”. Consequent doorgedacht is zelfs twijfelachtig of het geweten nog wel een morele betekenis kan houden en niet louter als het rekencentrum van de menselijke

³⁷ Deze voorstelling van zaken laat al een overgang zien van de goddelijke wet als ‘objectieve orde’ naar de goddelijke wet als innerlijk voorschrift van het menselijke geweten, een overgang die kenmerkend is voor de moderne verzoening tussen godsdienst en verwereldlijking. Zie Rémi Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Parijs 2005, blzn.279 e.v. Tegelijk betekent dat een overgang van een statische ordening naar een historische voorstelling, aangezien de bemiddeling door het menselijk geweten een voortdurende herneming is van de traditie in nieuwe omstandigheden.

³⁸ Ik zou zeggen dat alle normatieve politieke theorieën, van Habermas tot Rawls, nog schatplichtig zijn aan het spreken van een kerkelijke *potestas indirecta*, waarbij de zichtbare kerk is vervangen door de onzichtbare kerk van mensen die in de democratische constitutie geloven.

lusthuishouding moet worden opgevat. Het passende model is dan alleen nog de collectieve regeling van de lusthuishoudingen. Een gebiedende en verbiedende God kan hier alleen nog als paradigmatische spelbreker verschijnen.

Ten tweede kan men de uitleg afwijzen die de kerk geeft van natuurrecht of openbaring, en een andere uitleg voorstaan.³⁹ Deze mogelijkheid ligt haast in de aard der zaak. Juist omdat de kerk de noodzaak van redelijke en gelovige (door de Heilige Geest bezielde) bemiddeling erkent, is haar bestaan en haar leergezag geheel en al een hermeneutisch waagstuk. De spanningen tussen orthodoxie en heterodoxie behoren tot de geschiedenis van het christendom zelf evenals de wisselingen in wat als orthodox wordt beschouwd.⁴⁰ De orthodoxie kan ingevuld worden tussen twee uitersten: de volledige representatie van de goddelijke wet in een wereldlijke instelling of persoon en het strikte verbod aan de mens te pretenderen namens God waarheid of recht te mogen spreken. Beide uitersten worden doorgaans vermeden, maar de *toon* van het kerkelijke spreken zit vaak eerder bij het eerste uiterste dan bij het tweede: deze vertoont zelden tekenen van agnosticisme.

Theocratie en politieke gemeenschap

“Maar de HEER zetelt voor eeuwig, zijn rechterstoel staat onwrikbaar vast. Hij bestuurt de wereld naar recht en wet, alle volken berecht hij eerlijk.” [Psalm 9, vers 8 en 9]

Ik kom nu toe aan de politieke theologie van de *potestas indirecta* zoals die in het *Compendium* onder woorden wordt gebracht. Ik doe dit tegen de achtergrond van de kentering die de kerk in de jaren zestig zou hebben voltrokken: een erkenning van de grondbeginselen van de liberaal-democratische rechtsstaat. Is hier sprake van een breuk? Een aanpassing van de leer uit praktische overwegingen - de leegloop van de kerk in een zich ‘seculariserend’ West-Europa - lijkt moeilijk te rijmen met de aanspraken van de traditionele kerk: toegeven aan het liberalisme in welke vorm dan ook zou betekenen dat de kerk haar idee van een *societas perfecta* opgeeft. Het beslissende punt blijft de gewetensvrijheid van de kerkleden wat betreft hun maatschappelijke en politieke handelingen.⁴¹ Zou deze worden toegestaan, dan erkent men de legitimiteit van de twee genoemde tegenwerpingen of ten minste van de tweede (interpretatievrijheid).

Het achtste hoofdstuk over “De politieke gemeenschap” begint met een overzicht van de belangrijkste bijbelteksten over de politieke orde. Het *theocratische* wereldbeeld volgens welke de wereld is geschapen door God, wordt geregeerd door God, door God van een rechtsorde is voorzien en door God beoordeeld zal worden, heeft een Bijbelse herkomst. Exemplarisch daarvoor is het verhaal waarin Yahweh het joodse volk uit Egypte bevrijdt, het een eigen grondgebied toewijst en het van een ‘rechtsorde’ voorziet (*Exodus*). Mozes is hier weliswaar een bemiddelaar, maar uit zichzelf hebben koningen geen legitimiteit.⁴² De koning

³⁹ Beide ‘zwakke punten’ worden in de kerkelijke leer erkend, maar vervolgens toegeschreven aan de zwakte van het menselijke geweten dat zich ofwel te veel door aardse zaken laat leiden, ofwel aan het dwalen slaat door zich los te maken van de overgeleverde uitleg en het eigen denken te ernstig te nemen (*salus extra ecclesiam*). Deze leer biedt aldus een ‘onweerlegbare’ wereldbeschouwing.

⁴⁰ Hedendaagse filosofen zoals Marcel Gauchet (het christendom als ‘la religion de la sortie de la religion’), Jean-Luc Nancy (‘déconstruction du christianisme’) en Gianni Vattimo (het zwakke denken) wijzen vooral op deze hermeneutische betekenis van het christendom voor het westerse denken, daarbij impliciet de reformatie gelijk gevend waar het de afwijzing van de kerk als bemiddelaar betreft. Deze positie wordt in Nederland uitgewerkt door Donald Loose. Zie onder andere zijn bijdragen aan Donald Loose (en anderen), *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Damon, Budel 2007.

⁴¹ Het bisschoppelijk mandement uit 1954 is het bekende voorbeeld van een kerkelijke oproep aan de katholieken om hun trouw aan de kerk ook in maatschappelijke en politieke organisaties uit te dragen. Dit mandement bevestigt de gelding van de leer zoals in de vorige paragraaf uiteengezet.

⁴² Een koning kan gezag hebben, maar geen soevereiniteit. De keuze van Bijbelteksten lijkt bepaald door de

die met Israel en de theocratie verenigbaar is, is een geschenk van Yahweh, een zoon van God, herkenbaar omdat hij opkomt voor de zwakken en rechtvaardigheid voor het volk waarborgt.⁴³ Deze gedachte leidt tot een onderscheid tussen de falende en de ideale koning. De koning die trouw is aan Yahweh, die wijs en rechtvaardig regeert, is de ideale koning, die ook de vorm aanneemt van een komende Messias. Deze traditie mondt uit in de figuur van Jezus Christus, de zoon van David. In de joodse teksten zien we steeds meer de (eschatologische) verwachting van de ideale koning die volledig in Gods geest zal regeren, een verwachting die in Christus vervuld zal worden (§378: “de definitieve incarnatie van wat in het Oude Testament werd voorgezegd over de figuur van de koning”).⁴⁴

De boodschap van Christus is voor de kerk beslissend.⁴⁵ Het gaat om een politieke theologie die verhaalt over de heerschappij van Christus die door Zijn Vader zal worden overgenomen nadat alle vijanden overwonnen zijn. Niettemin erkent Christus dat zijn koninkrijk niet van deze wereld is en dat ook de gelovige de wereldlijke macht in zijn legitieme vorm moet erkennen: geef de Keizer wat hem toekomt. Dit is het beroemde onderscheid waarin Christus in antwoord op een vraag verwijst naar wat men een menselijke heerser verschuldigd is. Men moet belasting betalen, is zijn antwoord. Impliciet in de teksten van het evangelie blijft dat hij daarmee bedoelt dat men de keizer niet als een god mag vereren of beschouwen, maar het compendium maakt dit expliciet en bovenal dat God *alles* mag vragen van de mens, in tegenstelling tot de keizer die alleen belasting mag opeisen.⁴⁶ Het onderscheid is hier in ieder geval dat tussen goddelijke en wereldlijke heerschappij. Daarbij wordt slechts één ding duidelijk: wat in ieder geval behoort tot het recht van de keizer. Dit zegt dus de ‘eigenlijke koning’ tegen ‘zijn onderdanen’: gij zult aan het wereldlijke gezag belasting betalen. Christus als messiaanse koning verkondigt de onderwerping aan Gods heerschappij alleen (godsdiens), maar wijst het af in naam daarvan zelf te heersen over de volken van de wereld. Dat roept de grote vraag op hoe men dan als onderdaan van Gods Rijk *in* deze wereld moet handelen. In ieder geval is politieke heerschappij uitgesloten. Vormen

bedoeling dit te benadrukken; er zijn wellicht joodse Bijbelteksten te vinden waarin het koningsschap anders wordt benaderd. Zie Moshe Halbertal, ‘Afgoderij en politiek’, in *Nexus*, 21(1998), blzn.77-86.

⁴³ De weergave in §377 richt zich op een monotheïstisch-monarchistische politieke theologie waarin het vooral gaat om een verschil in interpretatie van politieke leiders, niet om een verschil in politieke structuur. Alleen een politiek leider die namens Yahweh regeert en Yahweh als enige hoogste macht erkent, is aanvaardbaar. Een strikt theocratische interpretatie wordt erkend, maar een beetje weggemoffeld. De vraag wie interpreteert en beslist of aan de voorwaarden is voldaan, komt slechts aan de orde in de verwijzing naar profeten. Het is in ieder geval de theocratie als eigenlijke politieke orde die over de legitimiteit (of beter: legaliteit) van menselijke heerschappij beslist.

⁴⁴ Deze teksten scheppen dus *binnen een voorgegeven monarchistische denkfiguur* een ruimte voor eigenstandige beoordeling van menselijke heerschappij, zowel in loyalistische termen (trouw aan Yahweh) als in morele termen (rechtvaardigheid, zorg voor de zwakken). De geldingskracht van deze beoordeling wordt verwoord vanuit de aanname van een ‘geestelijk rijk’, een politieke orde waarin God regeert. De beoordeling interpreteert en beslist over de *rechtmatigheid* van menselijke heerschappij. De beoordeling komt mede tot stand door onderlinge vergelijking van koningen of andere politieke leiders: in welke mate voldoen zij aan de goddelijke maatstaven van trouw en recht? Het compendium besluit met de stelling dat uiteindelijk alleen Christus kan gelden als een koning die het goddelijke rijk vertegenwoordigt. De ideale koning is dan een ‘geïdealiseerde’ of vergeestelijkte koning - een *potestas indirecta* - die model staat voor de menselijke koningen. Zie voor de transformaties in het idee van de koning in de middeleeuwse politieke theologie (waaronder de “Christ-centered kingship”): Ernst Kantorowicz, *The King’s Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957.

⁴⁵ *Compendium*, par.383: “De Kerk verkondigt dat Christus, de overwinnaar van de dood, heerst over het universum dat hijzelf vrijgekocht heeft. Zijn koninkrijk strekt zich ook over de huidige tijd uit en zal slechts een einde nemen wanneer alles aan de Vader wordt overgedragen en de menselijke geschiedenis door het laatste oordeel voltooid zal zijn (vgl. 1 Kor 15, 20-28).” [Tekst is cursief in het origineel.]

⁴⁶ Dit is beslist een vergaande interpretatie van de teksten, die zelf uitermate ontwijkend zijn: Marcus 12, 13-17; Mattheus 22, 15-22; Lucas 20, 20-26.

van heerschappij worden als een gegeven in deze wereld aanvaard, maar tegelijk gedelegeerd. Politieke heerschappij (als vertegenwoordiger van God) is een duivelse verleiding, die Christus weerstaat.

De teksten van de apostelen bieden een verdere uitwerking van de christelijke staatsleer. Allereerst is er Paulus met zijn uitspraak dat alle macht van God is, hetgeen het theocratische model bevestigt. Paulus lijkt in *Romeinen 13* een einde te maken aan de onderscheidingen door godsdienst en gehoorzaamheid aan het wereldlijke gezag te vereenzelvigen. De aard van het wereldlijke gezag lijkt er niet meer toe te doen: Gods Koninkrijk is een *rangorde* waarin mensen weliswaar God behoren te dienen, maar ook de door God aangestelde wereldlijke leiders. Stilzwijgend vooronderstelt Paulus dat de morele regels van de christenen en van de overheid dezelfde zijn. Het wereldlijke gezag zal goed gedrag belonen.⁴⁷ Ook Petrus huldigt de opvatting dat christenen de menselijke instellingen moeten eerbiedigen in de veronderstelling dat deze op het gemeenschappelijke goed gericht zijn. Er is dus mogelijk sprake van een zekere verschuiving in de waardering van menselijke heerschappij.

Niettemin vinden we aan de andere kant ook een meer zwartgallige opvatting van menselijke heerschappij, die in de anti-Romeinse tekst van de *Apokalyps* het sterkst naar voren komt. Deze wereld is getekend door menselijke gebreken: hier verschijnt wederom de beoordeling van menselijke heerschappij. Deze wordt nu echter veralgemeniseerd. In de joodse teksten was er een verwachting dat in deze wereld tussen goede en slechte heersers kon worden onderscheiden (al was het in een messiaanse toekomst). Hier breekt het bewustzijn door dat *in deze wereld* goede menselijke heerschappij niet moet worden verwacht: alleen van God hebben we iets goeds te verwachten. Enkel in een relatieve zin kunnen menselijke instellingen meer of minder goed genoemd worden: het maakt nog wel wat uit. Tot het Nieuwe Testament behoort ook de symbolische tegenstelling tussen het apokalyptische beest en het zegevierende lam. Er bestaat een duivelse macht die niet alleen op een vreselijke manier heerst, maar er ook in slaagt mensen te verleiden hem te vereren als een goddelijke weldoener. Deze macht zal uiteindelijk worden overwonnen door Christus – aldus het visioen van Johannes.⁴⁸ In dit visioen keert het onderdrukte oordeel met volle kracht terug. Het Laatste Oordeel is reeds geopenbaard: we weten hoe God zal oordelen over de aardse rijken – vernietigend.

De wending van de kerk naar de liberaal-democratische rechtsstaat

De overgang van de Bijbelteksten naar de systematische uiteenzetting van de sociale leer over de politieke gemeenschap is nogal abrupt. De Bijbel biedt alleen het theocratische referentiepunt. In de daarop volgende tekst haakt de sociale leer aan bij het actuele spraakgebruik. Het doet wat de titel suggereert: een samenvatting bieden van kerkelijke documenten over maatschappelijke kwesties.⁴⁹ Het *Compendium* herneemt in iets voorzichtiger bewoordingen de traditionele leer van de *societates perfectae*. Staat en kerk zijn onderscheiden organisaties zowel wat vorm als wat doel betreft. Beide sferen bestaan onafhankelijk van elkaar en beheren zichzelf (§424). De twee sferen zijn “de spirituele behoeften van de gelovigen” en “het tijdelijke algemeen welzijn”. Beide organisaties

⁴⁷ Het compendium suggereert dat Paulus vasthoudt aan het onderscheid tussen goede en slechte heersers, maar uit de aangehaalde teksten blijkt dat niet. Hij benadrukt vooral de houding van aanvaarding, en zwijgt over de beoordeling. Wellicht moet dat gelezen worden tegen de achtergrond dat Paulus spoedig de eindtijd verwachtte.

⁴⁸ De Apokalyps kan gelezen worden als het meest gnostische boek uit het Nieuwe Testament: de wereld is kwaadaardig en kan alleen van buiten worden bevrijd door de stichting van een nieuw rijk door Christus.

⁴⁹ Ik ga in dit artikel voorbij aan de verhouding tussen deze samenvatting en de verschillende kerkelijke documenten waar (al of niet) naar wordt verwezen. Zie uitvoeriger daarover het thema nummer van *Communio. Internationaal Katholiek Tijdschrift*, 30(2005)5-6, over ‘Geloof & Inrichting van de Samenleving. Opstellen over de huidige betekenis van de sociale leer van de Kerk’.

bemoeien zich niet met elkaars terrein.⁵⁰ Aangezien beide instellingen betrokken zijn op dezelfde mensen sluit de scheiding tussen staat en kerk geenszins samenwerking uit, maar veeleer in. Ze dienen beide in dienst te staan van de bevordering van de deugden van achtereenvolgens de burger en de christen. De zending van de kerk betreft echter ook de gehele mensheid en de mensheid als geheel, dat wil zeggen alle kanten van het mens-zijn. Dat is de grondslag van het recht van de kerk op een wettelijke erkenning van haar eigenheid. Dat houdt in: “vrijheid van meningsuiting, onderwijs en evangelisatie; vrijheid van publieke eredienst, vrijheid van organisatie en eigen intern bestuur; vrijheid van keuze, onderwijs, benoeming en overplaatsing van haar bedienaren; vrijheid om godsdienstige gebouwen op te richten, vrijheid om voldoende goederen voor haar functioneren te verwerven en te bezitten; vrijheid van vereniging, niet alleen voor godsdienstige maar ook voor opvoedkundige, culturele, medische en liefdadige doeleinden” (§426).

Niettemin zijn er ook belangrijke verschillen met de traditionele leer, waarvan nu te onderzoeken staat hoe diepgaand die zijn. Onmiskenbaar is in ieder geval dat de kerk niet langer uitgaat van twee vormen van macht of heerschappij, de geestelijke en de politieke, die elk op eigen wijze *over* de gelovige burgers regeren. Een democratische en vrije maatschappelijke en politieke orde is te verkiezen boven autoritaire of totalitaire regimens.⁵¹ De kerk schaart zich aan de kant van de burgers en bovenal de burgermaatschappij (*civil society*). De burgers zijn de grondslag van de maatschappelijke en politieke orde en wel als persoon, als mensen die met verstand en vrije wil begiftigd zijn.⁵² Ronduit in strijd met de Bijbelse theocratie, de soevereiniteit van God, wordt in het onderhavige hoofdstuk zelfs gesproken over de soevereiniteit van het volk.⁵³ Toch is deze soevereiniteit niet absoluut. De natuur oftewel de goddelijke scheppingsorde kent twee grondbeginselen: de mens hoort in een samenleving thuis en er is geen “gemeenschap mogelijk, zonder dat één aan het hoofd van allen staat en krachtig en op dezelfde wijze de afzonderlijke leden richt op het gemeenschappelijk doel” (§393).⁵⁴ In naam van het algemeen welzijn mag de vrijheid van mensen gedisciplineerd en gericht worden. Politiek gezag heeft die persoon, groep of instelling die deze taak uitvoert. Deze moet naar geweten gehoorzaamd worden indien dit politiek gezag zijn taak uitvoert binnen de morele orde en in de vorm van recht (§394).⁵⁵ Het politieke gezag is echter niet soeverein. De soevereiniteit ligt bij het volk, dat het politiek

⁵⁰ “De Kerk eerbiedigt de *wettige autonomie van de democratische orde* en heeft geen reden om voorkeur uit te drukken voor de ene of voor de andere institutionele of constitutionele oplossing” (*Centesimus Annus*), maar kan zich wel uitlaten over de religieuze en morele implicaties van politieke programma’s (niet over andere implicaties). Ook hier blijkt dat de reden voor politieke inmenging (*potestas indirecta*) van de kerk: het bestaan van *res mixtae*. Het beginsel blijft dat mensen in vrijheid moeten kunnen beslissen over hun leven in deze wereld. De kerk kan zich dus over alle inhoudelijke politieke kwesties vrij uitlaten, maar aanvaardt de vrije beslissing van mensen.

⁵¹ §352: “Opdat hij zijn taak zou kunnen vervullen, moet de staat een geschikte wetgeving invoeren; tevens moet hij oordeelkundig de sociale en economische politiek sturen opdat hij niet als plichtverzaker verkeerdelijk betrokken geraakt in de verschillende marktactiviteiten, waarvan de uitvoering vrij is en moet blijven van autoritaire — of erger nog, totalitaire — superstructuren en inperkingen.”. Zie ook §48: “Elke totalitaire visie op de maatschappij en de staat en elke zuiver binnenwereldse ideologie van vooruitgang zijn strijdig met de integrale waarheid omtrent de menselijke persoon en Gods plan in de geschiedenis.” De kerk staat niet indifferent tegenover het politieke regiem dat heerst en heeft als zodanig een politieke theologie, waarbij in dit geval een voorkeur voor een ‘kapitalistische’ of marktgerichte boven een ‘communistiche’ staatsvorm blijkt.

⁵² De christelijke sociale leer deelt met niet-christelijke liberale opvattingen deze onderschikking van de staat aan de burgermaatschappij, zij het dat er wel onderscheiden redenen voor zijn. Gemeenschappelijk is in ieder geval het wantrouwen in wereldlijke macht, die nu juist een *potestas indirecta* nodig maakt.

⁵³ §395: “Het subject van het politieke gezag is het volk, dat in zijn totaliteit als de bezitter van soevereiniteit wordt beschouwd.”

⁵⁴ God heeft de mens dus niet het vermogen meegegeven zelf te bepalen wat het algemeen welzijn inhoudt.

⁵⁵ Staat hier met zo veel woorden dat de gehoorzaamheid voorwaardelijk is, of dat men bovenal gehoorzaamheid verschuldigd is aan de morele orde?

gezag verkiest en beoordeelt. Het beste is dit in een democratie geregeld (§395).

Hoe strijdig is nu de soevereiniteit van het volk met de soevereiniteit die aan God toekomt? Wanneer we beseffen dat de goddelijke heerschappij een *potestas indirecta* is en bovendien bemiddeling behoeft die vrijheid biedt aan de bemiddelaar, zou men kunnen zeggen dat de soevereiniteit in deze zin gedeeld is. Er is een goddelijke wet die soeverein geldt, maar in deze wereld is het aan de mens als persoon deze goddelijke wet in zijn leven gestalte te geven. Op dit punt lijkt de kerk in haar politieke theologie van de *potestas indirecta* een wending te hebben gemaakt die veelbetekenend kan zijn: niet instellingen als de kerk en de staat bemiddelen in de wereldlijke rangorde het goddelijke heilsplan, maar mensen. Of beter: het geweten van mensen is de plaats van de soevereiniteit. Op dit punt staat de kerk dus haaks op een representatieve politieke theologie van de *potestas directa*: gewetensdwang is uit den boze. De mens als persoon is vrij zowel in zijn sociale en politieke (grondrechten), als in zijn godsdienstige keuzes (godsdienstvrijheid). Dit alles betreft uiteraard alleen de *legaliteit* van de democratische orde die door de kerk wordt erkend, niet de eigen aanspraak van de kerk aan het geweten van de mens. In dat opzicht verwoordt de kerk hier alleen in een meer principiële zin wat voorheen in praktische zin al werd erkend voor de burgers die geen ‘subject’ van de kerk waren. De kerk matigt zich geen direct gezag in de maatschappij aan.

De consistentie van de sociale leer van de kerk wat betreft de soevereiniteitsvraag kan overeind blijven wanneer we inzien dat de soevereiniteit van God een eigen ruimte aan mensen laat om over hun leven te beslissen en daarmee een afgeleide soevereiniteit instelt. Het theocratische model is daarmee juist geen vorm van wereldse heerschappij en als zodanig kan het ook niet politiek worden genoemd. Niettemin is een politieke orde zonder dit model van een andere aard dan met dit model: dat is het wezenlijke punt van een politieke theologie van de *potestas indirecta* - het zij nogmaals gezegd. Heerschappij neemt in deze wereld onvermijdelijk de vorm aan van door mensen uitgeoefende macht, een feit waaraan de kerk niet voorbij kan gaan:

“Soevereiniteit behoort alleen God toe. De Heer heeft nochtans ‘de uitoefening van heel zijn volmacht niet voor zich alleen willen behouden. Hij laat elk schepsel de functies uitoefenen die het volgens zijn eigen natuurlijke begaafdheden aankan. Deze wijze van besturen moet navolging vinden in het sociale leven. Gods gedrag bij het besturen van de wereld getuigt van zijn grote eerbied voor de menselijke vrijheid. Dit zou de wijsheid van hen die de menselijke gemeenschappen besturen, moeten inspireren. Bestuurders moeten zich gedragen als dienaren van de goddelijke voorzienigheid’.”⁵⁶

Aan de Bijbelse overlevering met haar vele onderscheidingen wordt hier één belangrijk onderscheid toegevoegd waarvan in die traditie eigenlijk nauwelijks sprake is: het onderscheid tussen ‘het maatschappelijke leven’ en het ‘geweten’.⁵⁷ Dat betekent echter wel dat Gods Rijk alleen maar kan heersen in de hoofden en harten van mensen (wel een Bijbelse uitdrukking) en het van het grootste belang is de vorming daarvan niet te verwaarlozen. Het geweten ontstaat niet vanzelf. De grote strijdvrage is immers of Gods Rijk *bemiddeld* wordt door de Kerk of alleen door de Heilige Schrift of zelfs alléén door het menselijke geweten. In dit vraagstuk neemt de RK Kerk haar stellingen in.

De scheiding tussen politiek en religie (of zelfs tussen staat en kerk) wordt dus zowel niet

⁵⁶ §383, met een verwijzing naar Pauselijke Commissie “Iustitia et Pax”, *De kerk en de mensenrechten*, 70-90, Vaticaanstad 1975, pp. 45-54.

⁵⁷ Dit onderscheid, dat verwijst naar het onderscheid tussen maatschappelijke en psychische systemen, is modern: het weerspiegelt het opkomen van de legitimiteit van het innerlijke geestelijke leven als belangrijkste ontmoetingsplaats tussen God en mens, dat maatschappelijk en politiek beantwoordt aan de ‘privatisering’ van de godsdienst. De Bijbelse traditie kent dit onderscheid niet en denkt nog in termen van *res mixtae* in de maatschappelijke en politieke orde zelf. Nu gaat het om *res mixtae* als raakvlakken tussen geweten en maatschappelijke en politieke orde.

als wel erkend. Ze wordt niet erkend in de christelijke wereldbeschouwing als zodanig waarin de politieke orde deel uitmaakt van de goddelijke orde. Niettemin geldt de goddelijke orde alleen bemiddeld door het menselijke geweten. De mens heeft de vrijheid aan de goddelijke wet op zelfstandige wijze gestalte te geven in deze wereld. In de menselijke wereld bestaat dus een bepaalde, nog nader te bepalen, autonome sfeer: de vrije vormgeving van de maatschappelijke en politieke orde door de mens. Men zou kunnen zeggen dat hier de machtsaanspraak wordt onderscheiden van de waarheidsaanspraak. Machtsaanspraken worden vrij door mensen geregeld, waarheidsaanspraken gelden alleen voor het persoonlijke geweten. Het *compendium* bevat dus geen betoog over deze vrij geregelde maatschappelijke en politieke orde als zodanig, maar schetst de goddelijke orde (de theocratie) voorzover die betrekking heeft op de menselijke wereld en zoals die aan het persoonlijke geweten van de opstellers is geopenbaard. Het bevat dus een *normatieve theorie* van de maatschappelijke en politieke orde in de vorm van een beschrijving van een bestaande politieke orde van geestelijke aard die alleen gezag heeft voor mensen die erdoor aangesproken worden.

De waardigheid van de mens en zijn geweten

Maar hoe staat het precies met deze mens door wiens geweten de *potestas indirecta* tot spreken wordt gebracht? De mens weegt, wikt en kiest, legt verantwoording af en geeft betekenis aan het persoonlijke en maatschappelijke leven. De mens staat vrij tegenover een wereld. De mens is *in* de wereld, maar niet helemaal *van* de wereld. De mens heeft ook een bestemming, die alleen verkregen kan worden in de betrekking tot het Transcendente en tot anderen. De mens is van nature niet alleen een sociaal en politiek, maar ook een geestelijk wezen.

Volgens de kerkelijke leer openbaart het geweten van de mens hem echter een morele en religieuze orde waaraan hij bevolen wordt te gehoorzamen. De mens moet allereerst gevolg geven aan deze innerlijke stem en niet aan overwegingen die betrekking hebben op de stoffelijke buitenwereld. De opdracht aan de mens is in antwoord op deze aanspreking de morele orde te ontdekken en te ontwikkelen. Zonder deze gehoorzaamheid kan de politieke gemeenschap haar doel niet bereiken. De maatschappelijke en politieke orde heeft dus alleen betekenis als *middel*, of misschien beter: als *bemiddelende ruimte* die betreden moet worden ten behoeve van een hoger doel. Het doel komt als vormgevend element echter van buiten die orde.⁵⁸ Een groep mensen mag niet bestuurd worden als ware ze een vormeloze menigte (§385). Mensen moeten beschouwd worden als wezens die een mening kunnen vormen over publieke zaken; ze hebben het recht deze te uiten met het oog op het algemeen welzijn. De scheiding tussen maatschappij en geweten moet erkend worden door de vorming van een eigenstandige ruimte van persoonlijk bestaan, ongeacht de vraag of het volk waartoe mensen behoren een organische eenheid vormt. Het geestelijke leven van mensen moet daarmee persoonlijk gestalte krijgen in de maatschappelijke en politieke orde in de vorm van een gemeenschappelijk geestelijk en moreel leven. Dit leven tot stand komend in vrije

⁵⁸ Men zou hier kunnen spreken van een indirecte *pietas*: eerbied voor de maatschappelijke en politieke orde voorzover deze middel is tot het bereiken van het doel dat werkelijk eerbied verdient. Op dit punt zou men kunnen zeggen dat de kerk het eigen karakter van de moderne democratie niet erkent. Moderne democratie, aldus Claude Lefort, laat 'het politieke' (datgene wat constitutief is voor de zingeving, vormgeving en inscenering van het maatschappelijke en politieke leven) onbepaald – de lege plaats van de macht. Zie voor deze problematiek onder andere 'Permanence du théologico-politique?', in J.B. Pontalis (red.), *Le temps de la réflexion*, II, Paris 1981, blzn.13-60. In deze problematiek komt een eerbied naar voren die veeleer geworteld is in een *orthopraxie*: de praktische eerbiediging van de constitutionele regels van het democratische spel. De kerk vraagt om eerbieding van een *orthodoxie*: de ware morele beginselen die aan een politieke gemeenschap ten grondslag liggen. Zie ook mijn artikel 'Fortdauer der *theologia politikè*? Varro, Spinoza, Lefort: drei Etappen im Geschichte der Politischen Theologie', in M.Walther (Hrsg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2004, blzn.179-198.

uitwisseling zal de ordeningen van de maatschappij bepalen. Er is dus weliswaar een onderscheid tussen een *vrije menselijke geest* en *vaste maatschappelijke ordeningen* (waaronder de politieke orde en de wetten), en dus tussen religie en politiek, maar ook weer niet voorzover de eerste bepalend is voor de tweede. Alles wat maatschappelijk gestalte krijgt is gevormd door de gezamenlijke geest van alle mensen in een bepaalde samenspraak. Hoe dan ook betekent dit dat mensen hun godsdienstige opvattingen vrij in het publieke domein moeten kunnen uiten. De politieke orde is *niet neutraal*, maar ook niet ‘discriminatoire’. Minderheden behoeven wettelijke bescherming, hebben het recht hun eigen cultuur, taal en godsdienst te behouden, maar zijn ook verplicht zich voor het algemeen welzijn in te zetten (§387). Afscheiding is mogelijk, maar geweld is geen gepast middel.

Het geestelijke bestaan van de mens is grondslag van de maatschappelijke en politieke orde en gaat daarmee vooraf aan die orde. Daaruit kan afgeleid worden dat er objectieve mensenrechten bestaan die niet door die orde mogen worden aangetast.⁵⁹ De positieve wetten steunen op deze objectieve normen en dienen ze te waarborgen. Het is de taak van de overheid voor de mensen een omgeving te scheppen waarin hun rechten beschermd worden en het mogelijk voor hen wordt hun plichten te vervullen. Grote ongelijkheid tussen mensen staat dit in de weg (§389). De kerk ondersteunt met andere woorden een liberale en egalitaire rechtsstaat.

Rechten en plichten zijn echter niet voldoende: een gemeenschap van mensen moet steunen op burgerlijke vriendschap en broederschap. Daarmee wordt onzelfzuchtig handelen van mensen mogelijk. Juist dit aspect van vriendschappelijkheid onder burgers is verwaarloosd als gevolg van individualistische en collectivistische ideologieën (§390). Liefde voor de medemens dient de leidraad te zijn en dat betekent allereerst ieder in zijn recht te laten. Ook moet erkend worden dat de mens meer is dan een wezen met stoffelijke behoeften. De mens is persoon: een wezen met verstand en een vrije wil. Zijn bestaan met anderen moet ook door vrijgevigheid gekenmerkt worden. Het kernbegrip van de christelijke kijk op de samenleving is: een gemeenschap die bestaat uit mensen met een rechtvaardigheidsgevoel.

De ideologiekritiek die uit de sociale leer van de kerk spreekt, laat zien dat de vrijheid van de mens niet inhoudt dat deze in zijn maatschappelijke en politieke handelen ongebonden is en willekeurig zijn stempel mag drukken op de samenleving, ofwel door daarin alleen eigen voordeel te zoeken, ofwel door anderen met dwang een bepaalde maatschappelijke orde op te dringen. De mens is verantwoordelijk voor de maatschappelijke en politieke orde waaraan hij deelneemt, maar deze verantwoording geldt allereerst zijn geweten. Gezamenlijke beslissingen van mensen hebben uit zichzelf nog steeds geen geldigheid of legitimiteit. De politieke theologie van de kerk als *potestas indirecta* blijkt juist hier. De macht (*potestas*) die het politieke gezag uitoefent moet worden onderscheiden van de dwang die een historisch of maatschappelijk contingente macht (*potentia*) oplegt: macht (*potestas*) is rechtmatig uitgevoerde dwang overeenkomstig de morele orde die op God teruggaat (§396). De betekenis van de uitspraak dat alle macht van God komt, verwijst dus naar een bevoegdheid die ontleend wordt aan een geldige orde. Gods regering is bemiddeld door mensen en is alleen daadwerkelijk aanwezig waar mensen de morele orde eerbiedigen. Politiek gezag mag niet zomaar uitgeoefend worden namens een meerderheid, maar alleen op grond van de natuurwet die in ieders hart geschreven staat. Die natuurwet schrijft overigens voor de waardigheid van de persoon te eerbiedigen. Waar deze natuurwet niet gehoord wordt, vervalt de staat tot “een

⁵⁹ In dit opzicht neemt de kerk een soortgelijke positie in als een libertair denker zoals Nozick die zijn bekende boek *Anarchy, State, and Utopia* begint met de zin: ‘Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights).’ Dit is de natuurrechtelijke positie van het ‘absolute liberalisme’. Het verschil schuilt uiteraard in de aanname van natuurrechtelijke grenzen en door God vastgelegde plichten van mensen. In vergelijking met Nozick blijkt ook dat vanuit het kerkelijke gezichtspunt rechten van individuen minder gemakkelijk door de staat te schenden zijn omdat er ook menselijke plichten zijn.

mechanisme voor de pragmatische behartiging van verschillende en tegengestelde belangen” (§397). In het geval belangen in strijd zijn met de goddelijke wet, moeten de eerste wijken. Er is bovenal een onderscheid tussen de wetten van een juist politiek gezag en geweldshandelingen die de vorm van een wet aannemen.⁶⁰ Ongehoorzaamheid aan een rechtvaardige overheid is een afwijzing van God, zoals een onrechtvaardige overheid zichzelf in de ogen van God van zijn legitimiteit berooft. Gehoorzaamheid is dan in geweten niet verplicht wanneer de overheid van de burgers vraagt tegen de morele orde, de rechten van mensen, of de Bijbelse leer te handelen. De goddelijke orde gaat boven de politieke orde (§399). Er bestaat een *natuurlijk* recht van verzet. In het uiterste geval kan dit gewelddadig zijn, maar alleen op grond van bepaalde voorwaarden die de natuurwet voorschrijft; doorgaans is lijdzaam verzet te verkiezen (§401). In deze paragrafen blijkt de uiteindelijke betekenis van de aanname van een *potestas indirecta*: er is een andere macht *in naam waarvan* men de gewone menselijke macht mag aanklagen of zelfs tot aftreden mag dwingen. Er is een *beroep* mogelijk op een oordelende instantie die boven de directe macht van feitelijke overheden staat. Loyaliteit en gehoorzaamheid aan de wereldlijke macht is altijd *voorwaardelijk*. De soevereiniteit ligt elders.⁶¹

De andere kant van de medaille

Een leer van de *potestas indirecta* erkent de uitoefening van wereldlijke macht slechts voorwaardelijk, onder het voorbehoud van de onschendbaarheid van een vooraf gegeven orde.⁶² Menselijke macht is niet uit zichzelf legitiem. De sociale leer van de kerk biedt aldus een politieke theorie die op een dubbelzinnige wijze democratisch is: alle wereldlijke macht dient de menselijke waardigheid te eerbiedigen en is verantwoording verschuldigd aan de burgers, maar tegelijk zijn deze burgers in geweten verantwoording verschuldigd aan God, dat wil zeggen moeten zij hun handelen rechtvaardigen in het licht van de goddelijke wet. Dit ‘moeten’ is een morele plicht, een aanspreking die onafhankelijk dient te zijn van de aandrang van wereldlijke machten of lichamelijke aandriften.

Hoe verhoudt deze leer zich nu tot politieke denkbeelden die niet vanuit de katholieke sociale leer vertrekken? Deze vraag zal ik beantwoorden op tweeledige wijze, aangezien we moeten onderscheiden tussen denkbeelden die uitgaan van een of andere vorm van een hoger recht (en dus van een *potestas indirecta*) en die daar niet van uitgaan.

De sociale leer van de kerk is één van de levensbeschouwingen die zich in een liberaal-democratische rechtsstaat uiten en maakt daarmee deel uit van een arsenaal van opvattingen die vertrekken vanuit de gedachte dat de uitoefening van politieke macht niet alleen aan het positieve recht is gebonden, maar ook aan morele beginselen. Uiteraard kunnen deze beginselen reeds meer of minder zijn verwerkt in de bestaande rechtsorde, maar niettemin wordt het positieve recht niet met rechtvaardigheid of ‘het goede’ als zodanig gelijkgesteld. Er is een verschil tussen legaliteit en legitimiteit, tussen recht en moraal. Mensen die op deze wijze denken zullen voor hun maatschappelijke en politieke handelen een verantwoordelijkheid erkennen die verwijst naar een hoger recht. Zij leven als het ware allereerst in een *geestelijke polis* en pas in tweede instantie in ‘de stad van deze wereld’. Hun eerbied voor de maatschappelijke en politieke orde is niet onmiddellijk, maar afgeleid van

⁶⁰ Dat kan worden gezien als een voorbeeld van *politiek augustinisme*. Zie Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 2007, blzn.242 e.v., verwijzend naar het boek van Arquillière.

⁶¹ Zie Jacques Maritain, ‘The Concept of Sovereignty’, in *The American Political Science Review* (1950)2, blzn.343-357.

⁶² Uiteraard is er een onderscheid tussen deze voorwaardelijkheid en het bekende verwijt aan Rooms-Katholieke burgers dat zij meer loyaal zouden zijn aan de Kerk in Rome, dat wil zeggen het Vaticaan als zelfstandige staat, dan aan hun eigen staat. Dat laatste is hier niet aan de orde, aangezien het dan gaat om het probleem van gehoorzaamheid aan twee directe machten – zoals in het geval van iemand die twee nationaliteiten heeft.

hun trouw aan morele beginselen. Zij zijn nog steeds eerder burgers van de stad van God en vreemdelingen in de menselijke steden, alhoewel de afstand inmiddels aanmerkelijk minder groot is geworden dan deze in de tijd van de vroege christenen en van Augustinus was. De modernisering van de godsdienst, van deze trouw aan een *potestas indirecta*, heeft er evenwel voor gezorgd dat het geweten zich heeft ontwikkeld van een feodale of absolutistische gehoorzaamheid naar een in vrijheid verkozen binding waarover de enkeling uiteindelijk altijd zelf beslist. Deze vrijheid houdt de kerk ook voor fundamenteel, want door God gegeven. Binnen deze ruimte is echter de politiek-theologische vraag urgent op welke wijze het geweten van de enkeling ondersteund moet worden: door binding aan een instituut met een leergezag (representatie van de goddelijke wet op aarde) of door een gesprek van de ziel met zichzelf (afwijzing van elke representatie) - en uiteraard alles daartussenin.

Deze vraag laat ik nog even liggen. Het antwoord hangt namelijk mede af van de inschatting die men maakt van de gevolgen van het tweede uiterste: het vrije geweten dat alleen of allereerst bij zichzelf te rade gaat. De innerlijke wet verplicht alleen *in foro interno*, wist Hobbes al: het verplicht alleen tot een *streven* naar de vervulling ervan.⁶³ Het geweten van de enkeling is te zwak om uit zichzelf tot handelen in overeenstemming met de natuurwet te komen; bovendien bieden de omstandigheden altijd wel voldoende redenen om van daadwerkelijke vervulling van de wet af te zien. Is de mens geheel overgelaten aan zijn eigen geweten, dan zijn de natuurwetten niet meer dan goede bedoelingen. Hobbes reflecteerde hiermee niet alleen op de wanorde van een burgeroorlog of anarchistische toestand, maar ook op het uiteenvallen van de kerkelijke *potestas indirecta* in een veelheid van godsdienstige groeperingen die alle menen de goddelijke wet te representeren: een veelheid van indirecte machten. Tegenover deze verscheidenheid aan absolute waarheidsaanspraken kan alleen nog de soevereiniteit van een *wereldlijke* scheidsrechter gezet worden, die de knoop doorhakt waar God niet langer hoorbaar voor ieder het geweten bindt: *auctoritas non veritas facit legem*.⁶⁴ Hobbes ontwikkelt zogezegd een negatieve politieke theologie van de *potestas directa*: de afwezigheid van de soevereiniteit van God (die pas aan het einde der tijden zal spreken) noopt tot een ‘sterfelijke God’ die in ieder geval tot het zover is voor vrede en orde in deze wereld zorgt. De *potestas directa* van de staat is een soort *interregnum* tussen de laatste openbaring van God in Christus en de wederkomst van Christus en het laatste oordeel: in de tussentijd beslist alleen de op de volksinstemming berustende politieke macht.⁶⁵ Elke *potestas indirecta* en daarmee ook elk *recht* op verzet is illegitiem. Hobbes opteert dus inderdaad voor “een mechanisme voor de pragmatische regeling van verschillende en tegengestelde belangen”, een besluitvormingsmachine die strikt onderscheidt tussen wat in de publieke ruimte geldt en wat ieder voor zich voor waar of rechtvaardig houdt. Elke *potestas*

⁶³ *Leviathan*, a.w., 15.36-39: “The laws of nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not always. [...] The same laws, because they oblige only to a desire, and endeavour, I mean an unfeigned and constant endeavour, are easy to be observed. For in that they require nothing but endeavour; he that endeavoured their performance, fulfilleth them; and he that fulfilleth the law, is just.”

⁶⁴ Zie voor een hedendaagse verdediging van dit decisionistische standpunt Hermann Lübke, ‘Dezisionismus - eine kompromittierte politische Theorie’, in *Schweizer Monatsheft*, 55(1976)12, blzn.949-960, waarin de auteur ook Hobbes behandelt.

⁶⁵ *Leviathan*, a.w., 42.128: “But Spiritual Commonwealth there is none in this world: for it is the same thing with the Kingdom of Christ; which he himself saith, is not of this world; but shall be in the next world, at the Resurrection, when they that have lived justly, and believed that he was the Christ, shall (though they died Natural bodies) rise Spiritual bodies; and then it is, that our Saviour shall judge the world, and conquer his Adversaries, and make a Spiritual Commonwealth. In the meantime, seeing there are no men on earth, whose bodies are Spiritual; there can be no Spiritual Commonwealth amongst men that are yet in the flesh; unless we call Preachers, that have Commission to Teach, and prepare men for their reception into the Kingdom of Christ at the Resurrection, a Commonwealth; which I have proved already to be none.”

indirecta moet worden afgewezen omdat men daarmee de willekeur van de enkeling vrij baan geeft. Een leer van de soevereiniteit van de staatsmacht steunt op een radicale scheiding tussen publieke orde en private orde, zoals Hobbes die bijvoorbeeld maakt wat betreft het vraagstuk van het wonder (en daarmee natuurlijk van elke inmenging van God in deze wereld):

“A private man has always the liberty, (because thought is free,) to believe, or not believe in his heart, those acts that have been given out for Miracles, according as he shall see, what benefit can accrue by men’s belief, to those that pretend, or countenance them, and thereby conjecture, whether they be Miracles, or Lies. But when it comes to confession of that faith, the Private Reason must submit to the Public; that is to say, to God’s Lieutenant. But who is this Lieutenant of God, and Head of the Church, shall be considered in its proper place hereafter.”⁶⁶

Deze politieke filosofie sluit de ontwikkeling van een liberaal-democratische rechtsstaat geenszins uit, mits deze maar de pure politieke beslissing respecteert en deze niet als meer of minder volmaakte uitdrukking van morele beginselen opvat die altijd boven deze beslissing uitgaan. Het enige wat als verplichting geldt, is dat wat mensen gezamenlijk besluiten of tot stand brengen en deze verplichting geldt alleen zo ver als de armen van de *potestas directa* reiken.⁶⁷ De maatschappelijke en politieke orde geldt alleen voor het handelen, dat zich aan de wet of aan de functionele regels van maatschappelijke ordeningen moet houden; voor de rest is men vrij om te denken wat men wil (en zelfs om te zeggen wat men denkt, mits dit de openbare orde niet schaadt).⁶⁸ Ogenschijnlijk is daarmee de wereldlijke macht onafhankelijk geworden van het geestelijke domein en de geestelijke macht gebroken. Zowel Hobbes als Spinoza verbinden deze politieke filosofie bovendien met een metafysica die aan alle dualiteit in de werkelijkheid een einde maakt: de doodsteek voor de tweerijkenleer. Een politieke theologie van de *potestas directa* zal uitgaan van de substantiële gelijkstelling van God, Natuur en Maatschappij, waarbij de mogelijkheid om de maatschappelijke en politieke orde aan een goddelijke wet te meten is verdwenen.

Het probleem dat deze leer oproept is wat dan nog de *grond* kan zijn waarop de politieke macht kan bouwen en zich kan beroepen. Hobbes komt, zoals bekend, op dit punt in de problemen omdat hij eigenlijk toch een uitgekledde vorm van natuurrecht aanneemt dat de mens kan binden of verplichten, bijvoorbeeld om zich aan de eigen belofte te houden: het eenmaal ondertekende maatschappelijke verdrag kan niet meer ongedaan gemaakt of herroepen worden. Toch is er een voorbehoud bij Hobbes: een mens behoudt het recht tot lijfsbehoud en hoeft zich niet te laten doden door de staat.⁶⁹ Spinoza probeert het probleem op te lossen door een onderscheid te maken tussen de logische consequenties van de overdracht van macht in het maatschappelijk verdrag die een absoluut recht van de politieke macht

⁶⁶ *Leviathan*, a.w., 37.13. Zie ook 29.6: “In the second place, I observe the Diseases of a Common-wealth, that proceed from the poison of seditious doctrines; whereof one is, *That every private man is Judge of Good and Evill actions*. This is true in the condition of mere Nature, where there are no Civil Laws; and also under Civil Government, in such cases as are not determined by the Law. But otherwise, it is manifest, that the measure of Good and Evil actions, is the Civil Law; and the Judge the Legislator, who is always Representative of the Common-wealth.”

⁶⁷ Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., hoofdstuk 16, werkt deze gedachte nog verder uit maar amendeert Hobbes ook. Weliswaar is er geen legitiem of legaal verzet tegen de soevereine politieke macht mogelijk, feitelijk moet de regering altijd rekening houden met weerstand of verzet en kan zij niet alles doen wat zij wil – ook al heeft zij dit recht. Spinoza brengt de leer van de *potestas* in sterke mate in verband met een theorie van de *potentia*, een leer van de (maatschappelijke) krachten. De macht van de overheid reikt namelijk zover als haar vermogen om haar besluiten uitgevoerd of nageleefd te krijgen. Geldigheid is dan tot feitelijke gehoorzaamheid teruggebracht.

⁶⁸ Idem, hoofdstuk 20.

⁶⁹ Zie uitvoeriger over dit punt: Marin Terpstra en Theo de Wit, ‘Afschrikking en zelfopoffering. Thomas Hobbes en het nucleaire tijdperk’, in *Krisis* 29, 7(1987)4, blzn.27-46

schept en de praktische uitoefening van deze macht die niet zo ver hoeft te gaan. Het voorbehoud geldt alleen in de praktijk: in de daadwerkelijke aanvaarding door burgers van de besluiten van de overheid. Hier lijkt van legitimiteit geen sprake meer, maar alleen van de inwerking van een positieve rechtsorde op de samenleving, die tot orde en vrede kan leiden, maar ook tot onrust of burgeroorlog.

Het hoeft geen verbazing te wekken dat deze politieke filosofie de kerk een doorn in het oog is: ze is volstrekt goddeloos.⁷⁰ Een goddeloze maatschappelijke en politieke orde is een geheel van ordeningen die louter uit de inherente *utilistische* logica van handelende personen ontstaat die hun eigen doeleinden proberen te bereiken - of het nu gaat om het naderbij brengen van een samenleving die steunt op liefde, rechtvaardigheid, solidariteit en vrijheid of om het naderbij brengen van een eigen aards paradijs. Deze orde kent geen transcendente maatstaf meer, hoezeer ze ook bevolkt kan zijn door mensen die ter rechtvaardiging van hun eigen strevingen daar graag naar verwijzen om deze kracht bij te zetten. God zwijgt en laat de mensen begaan. En zie daar wat ervan komt. Deze maatschappelijke en politieke orde kent geen andere maatstaf om te onderscheiden tussen waarachtige en verderfelijke denkbeelden dan de kracht die ze hebben zich door te zetten.

Dit is het moment om terug te keren naar Hobbes' kritiek op de leer van de *potestas indirecta* zoals verwoord door kardinaal Bellarminus.⁷¹ Hij maakt duidelijk dat een *potestas indirecta* van de paus (want dat is hier de kwestie) indruist tegen de natuurrechtelijke grondslag van de staat, te weten de instemming met hun regering door degenen die geregeerd worden. Het punt is dus dat de legitimiteit van politieke macht een *immanente* zaak is tussen regering en geregeerden. Directe macht kan de paus alleen opeisen op dezelfde grond: als hij als soeverein erkend zou zijn. Indirecte macht kan de paus opeisen als een door God gegeven recht, maar deze aanspraak is van generlei waarde als *potestas*.⁷² Welnu, een mens kan geen twee heren dienen, dus het is een van tweeën: de vorst dienen of de paus dienen.

“For this distinction of Temporal, and Spiritual Power is but words. Power is as really divided, and as dangerously to all purposes, by sharing with another Indirect Power, as with a Direct one.”

Ik voer hier slechts één argument van Hobbes uitvoeriger aan dat een belangrijk element van deze kritiek op een *potestas indirecta* duidelijk maakt. De leer van de indirecte macht zegt dat de wereldlijke macht aan de geestelijke macht onderworpen is in die gevallen en in de mate waarin het doel van de eerste macht ondergeschikt is aan het doel van de tweede macht. Hobbes maakt echter een onderscheid tussen een rangorde van competenties (die aan doelen zijn gebonden) en politieke gezagsverhoudingen tussen mensen:

“For we cannot understand, that one Power hath Power over another Power; and that one Power can have Right or Command over another. For Subjection, Command, Right, and Power are accidents, not of Powers, but of Persons: One Power may be subordinate to another, as the art of

⁷⁰ Beide genoemde werken werden tegelijk, samen met sociniaanse geschriften, in 1674 in de staten Holland en Zeeland verboden, als zijnde strijdig met de godsdienst. Deze politieke filosofie is goddeloos in de zin dat ze God niet als schepper, wetgever, koning en rechter opvat: Hobbes niet in een accidentele zin (God is dit alles wel, maar oefent tijdelijk zijn macht niet uit – is een *deus absconditus*), Spinoza niet omdat hij God met de Natuur gelijk stelt. Beiden werken alleen met het natuurrecht. Beide denkers horen daarmee wel thuis in de geschiedenis van de politieke theologie.

⁷¹ *Leviathan*, a.w., 42.121 e.v.

⁷² *Leviathan*, a.w., 42.123: “But by what way soever he pretend, the Power is the same; and he may (if it be granted to be his Right) depose Princes and States, as often as it is for the Salvation of Souls, that is, as often as he will; for he claimeth also the Sole Power to Judge, whether it be to the salvation of men’s Souls, or not. And this is the Doctrine, not only that Bellarmine here, and many other Doctors, teach in their Sermons and Books, but also that some Councils have decreed, and the Popes have accordingly, when the occasion hath served them, put in practice.”

a Sadler, to the art of a Rider. If then it be granted, that the Civil Government be ordained as a means to bring us to a Spiritual felicity; yet it does not follow, that if a King have the Civil Power, and the Pope the Spiritual, that therefore the King is bound to obey the Pope, more then every Sadler is bound to obey every Rider. Therefore as from Subordination of an Art, cannot be inferred the Subjection of the Professor; so from the Subordination of a Government, cannot be inferred the Subjection of the Governor.”⁷³

Voor Hobbes nemen mensen beslissingen en niet finalistische principes. Wat men ook over een doelmatige ordening van de menselijke wereld mag denken, en zelfs als men meent dat het geestelijke boven het aardse leven gaat, dan nog telt wat de maatschappelijke bevelsmacht betreft alleen de daadwerkelijke uitoefening van dit gezag. Nergens komt het absolutisme van Hobbes dat onverenigbaar is met de leer van de indirecte macht duidelijker tot uitdrukking dan in zijn weerwoord op het derde argument van Bellarminus, volgens welke de paus toch het recht heeft een ketterse vorst tot de orde te roepen omdat alleen de paus oordeelt over wat ketterij is en wat het ware geloof. Voor Hobbes is er echter maar één ‘geloof’ en dat is de belofte van de burgers zich te onderwerpen aan de wereldlijke macht:

“For Christians, (or men of what Religion soever,) if they tolerate not their King, whatsoever law he maketh, though it be concerning Religion, do violate their faith, contrary to the Divine Law, both *Natural* and *Positive*: Nor is there any Judge of Heresy amongst Subjects, but their own Civil Sovereign: *for Heresy is nothing else, but a private opinion, obstinately maintained, contrary to the opinion which the Public Person* (that is to say, the Representant of the Commonwealth) *hath commanded to be taught*. By which it is manifest, that an opinion publicly appointed to be taught, cannot be Heresy; nor the Sovereign Princes that authorize them, Heretics.”⁷⁴

Maar wie beslist dat de scheidsrechter beslist? Wellicht een zwak punt in deze kritiek op elke indirecte macht en dus in elke politieke theorie die slechts spreekt over de immanente betrekking tussen regering en geregeerden, is deze theorie zelf. Neemt Hobbes zelf niet de plaats in van een indirecte macht die de politieke orde van buitenaf beoordeelt en toetst aan natuurrechtelijke maatstaven? De onafhankelijkheid van wereldlijke macht van het geestelijke domein is wellicht schijn, aangezien ook deze politieke filosofie een interpretatie is die een monopolie opeist bijvoorbeeld in de vorm van een wetenschappelijke, waardevrije waarneming van de maatschappelijke werkelijkheid. Het geweten dat hier spreekt, roept op tot een realistische, pragmatische en utilistische moraal: onderscheiden tussen handelen in deze wereld en dromen of denken in de persoonlijke binnenwereld. Deze politieke filosofie verwijst daarmee zelf naar een *potestas indirecta* in naam waarvan bijvoorbeeld tussen publiek en privaat moet worden onderscheiden - en in het bijzonder tussen het publieke domein en de godsdienstige overtuiging. In deze politieke filosofie herkennen we moeiteloos het ‘absolute liberalisme’ waartegen de traditionele leer van de kerk zich altijd heeft verzet, of deze nu gestalte krijgt in een moraal van ‘laissez-faire, laissez-aller’ of in een theorie van de klassenstrijd.⁷⁵ De kerk zal op dit punt de verabsolutering van de legitimiteit van een vrije, menselijke heerschappij (een zelfmachtiging) in deze wereld afwijzen. Een dergelijke legitimiteit zou daarmee vervallen zijn aan deze wereld en in niets meer zijn wat ze ooit meende te zijn: een licht dat schijnt vanuit het Rijk Gods. De mens kan of mag in deze wereld niet vrij zijn om te doen wat hij of zij wil, alsof alleen een afhankelijkheid van de eigen kracht

⁷³ *Leviathan*, a.w., 42.124.

⁷⁴ *Leviathan*, a.w., 42.130.

⁷⁵ In wezen verschillen beide opvattingen niet van elkaar, behalve in hun historische verwachting wat mensen zullen doen en bereiken wanneer ze volledig aan zichzelf worden overgelaten: zich individueel of in een collectief ontwikkelen, een evenwichtstoestand of een klassenloze maatschappij nastreven. Gemeenschappelijk is alleen dat mensen hun krachten vrij ontplooiën, niet gebonden door een ‘goddelijke wet’ of een of andere functionele equivalent daarvan.

ten opzichte van andere krachten telt. De mens is gebonden aan een *potestas indirecta* die zich aandient in zijn geweten. Uiteindelijk vooronderstelt ook Hobbes een politieke theologie.

Besluit: het probleem van de *potestas indirecta* als autoriteit

Slechts weinigen zullen bij hun maatschappelijke en politieke handelen niet de taal van een *potestas indirecta* spreken: een machtsaanspraak dient zich slechts zelden zonder rechtvaardiging aan.⁷⁶ Het liberalisme is bij uitstek verwant aan deze taal: het verwijst altijd naar rechten die voorafgaand en onafhankelijk van het positieve recht bestaan en die het recht van politieke macht begrenzen. De vraag is daarom veeleer waarop een *potestas indirecta* de mensen aanspreekt en welke vorm deze aanspreking krijgt. Wanneer men een indirecte macht aanvaardt, oftewel de bevoegdheid recht te spreken over de staat en zijn positieve rechtsorde in naam van een hoger recht, dan doet zich toch de vraag voor wat de *sterkste vorm* is om dit te doen - een institutionele rechtsorde van een *potestas spiritualis* die daadwerkelijk recht spreekt over politiek handelen van mensen (zonder wereldlijke sancties⁷⁷), of een 'onzichtbare kerk' van menselijke gewetens die 'voor zichzelf' spreken?

Wie voor dit laatste kiest, moet antwoord geven op de uitdagende reflectie van Thomas Hobbes: een maatschappij van mensen met vrije gewetens is overgeleverd aan een *potestas directa* die ordent wat deze gewetens gezamenlijk nooit vast kunnen leggen. Overgeleverd aan deze ene *potestas directa* is de maatschappelijke en politieke orde zoals die zich aandient aan mensen echter de enige toets waaraan het geweten zich kan vormen (het *forum externum*). Hobbes vertrekt uiteraard van een volledig doorgevoerde 'individualisering': de natuurtoestand is die wereld waarin ieder aan zichzelf is overgeleverd. Deze wereld laat slechts de keus tussen vele autoriteiten (de burgeroorlog) of één alles beslissende autoriteit (de soeverein).

Het idee van een geweten dat zich geheel uit zichzelf voedt, is uiteraard slechts te ontwikkelen vanuit de uiterste grens van het menselijke bestaan: de volstreekte verlorenheid van een mens tegenover zijn medemensen. Die zal ook niets anders kunnen voortbrengen dan een grenzeloze angst en de bereidheid zich aan elke beschermende macht over te leveren. Deze toestand is uiteraard nooit helemaal afwezig (en helaas soms maar al te zeer aanwezig), maar toch niet het enige kenmerk van de *condition humaine*. Het geweten kan eigenlijk nooit anders ontstaan dan als verinnerlijking van grenzen die door de sociale omgeving aan de enkeling worden gesteld. Deze grenzen kunnen ook alleen maar aanvaard worden omdat dezelfde sociale omgeving de enkeling voedt, beschermt, waardeert of zelfs liefheeft, mogelijkheden biedt enzovoort. De vorming van het geweten is dus gebaat bij zichtbare en op z'n minst vriendelijke machten die de enkeling voortdurend herinneren aan wat beslist deel moet uitmaken van het innerlijke gesprek van de ziel met zichzelf.

Een omgeving die slechts benadrukt dat ieder mens in vrijheid het eigen geweten moet vormen, levert het geweten over aan het moeras waaruit het zich niet meer aan de eigen haren kan optrekken. Kortom, de opvoeding behoeft een autoriteit die geëerbiedigd moet worden niet vanwege *wat* deze gezagspersoon gebiedt of verbiedt, maar omdat dit gezag geboden en verboden schept waaraan de mens zich kan omhoogtrekken uit het geestelijke drijfzand. De kerk is daarom terecht nog voldoende verbonden met de traditionele opvatting van autoriteit, ondanks haar toenadering tot een samenleving waarin het vrije geweten van de enkeling

⁷⁶ Dit ligt verankerd in een sociale ontologie die altijd moet uitgaan van een relationeel begrip van macht, een *differentie* tussen de macht die onderwerpt en de onderdaan die *zich* onderwerpt – die zelfstandigheid, hoe gering ook, maakt elke machtsuitoefening tot een communicatie gekenmerkt door 'double contingency' die kan worden overbrugd en doorgaans wordt overbrugd door een rechtvaardiging die beide polen van de macht verbindt.

⁷⁷ Het wereldlijke alternatief is het tot positief recht maken van de morele grondbeginselen van de liberaal-democratische rechtsstaat - de mensenrechten -, met als evident probleem dat dan juist het indirecte karakter van deze macht verdwijnt en dus de mogelijkheid deze te beoordelen vanuit een 'hoger recht'.

nagenoeg heilig is verklaard. Moeilijker dan de zichtbaarheid, dat wil zeggen de institutionele belichaming van een leergezag of een traditie, is de vraag of deze belichaming ook als representatie van de goddelijke wet moet gelden - theologisch of zelfs theocratisch moet zijn. Uit mijn betoog komt naar voren dat de vrijheid die God op soevereine wijze aan de mens laat om aan de goddelijke wet gestalte te geven en aldus een eigen soevereiniteit van de mens scheidt, geen rechtvaardiging kan vormen voor een 'goddeloos' humanisme dat vergeet dat de mens dit recht niet alleen als geschenk heeft ontvangen, maar ook gebonden blijft aan de verplichting de goddelijke wet en niet iets anders te interpreteren. De onlosmakelijke verbondenheid in de sociale leer van de kerk tussen vrijheid en geweten (oftewel: binding aan een leergezag) levert een paradoxale dynamiek op die elk moment in één van de twee polen kan blijven stil staan. Daar zal ontdekt worden dat de ene pool niet zonder de ander kan, juist omdat deze de tegenpool is. Een volledig vrij geweten weet niets uiteindelijk, en louter binding is gewetenloos. De vrije en 'goddeloze' mens is zonder kompas, maar de mens die een krampachtig slaaf wordt van de ene geloofswaarheid kan geen genade vinden in de ogen van een God die hem juist vraagt het zelf uit te zoeken. Zo opgevat is 'de politieke theologie van een *potestas indirecta*' een mooie beeldspraak voor de zoektocht van de mensheid naar verlossing van het kwaad - een zoektocht die duidelijk nog niet is afgesloten. Vat men haar echter werkelijk op als beeldspraak, dan verwatert de *potestas indirecta* tot de machteloze bescheidenheid van 'de eigen mening' en doemt de maatschappelijke en politieke orde langzaam op als de enige werkelijkheid die er toe doet - tot aan de dood.

Dit alles betekent voor degenen die de kerkelijke sociale leer in de praktijk (moeten) brengen dat ze zich bewust zijn van de complexe verantwoordelijkheid die deze de (gelovige) mens oplegt. Maar ook de kerkelijke leiding zal zich ervan bewust moeten zijn met welke verantwoordelijkheid zij haar 'dienaren' opzadelt. De plicht een eigen weg te zoeken in de maatschappelijke en politieke werkelijkheid en tegelijk de waarheidsaanspraak van de kerkelijke sociale leer als representatie van de goddelijke wet te aanvaarden, is een kwetsbare taak die zowel door de uitvoerder als de toezichthouder met behoedzaamheid moet worden gezien. Men kan geen vrijheid schenken en dan straffend optreden als de mens in vrijheid een andere keuze maakt dan de toezichthouder wenst. Maar omgekeerd kan de geschonken vrijheid ook geen vrijbrief zijn. De kerk heeft een waarheidsaanspraak zonder een interpretatiemonopolie op te kunnen eisen. Door dit verschil te maken heeft de kerk afstand genomen van de oude leer van de twee machten en bovenal van de onderschikking van wereldlijke aan geestelijke macht. Het erkende verschil tussen de waarheid van de leer en het tussen haakjes zetten van de waarheid van de interpretatie van de leer lijkt me een probleem dat niet met een leer valt op te lossen, laat staan met een disciplinaire praktijk.