

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/94981>

Please be advised that this information was generated on 2021-06-21 and may be subject to change.

TOINE VAN DEN HOOGEN/JAN PEIL

Gesprek tussen theologie en economie

Verkenningen van de economische werkelijkheid in het licht van de menselijke waardigheid

Theologie kan 'geen reine theologie... zijn en de opname van een niet-theologische, maar wel historisch bewust maatschappijtheorie – en van hieruit voortkomend sociaalwetenschappelijk onderzoek, bijvoorbeeld naar processen van verarming – [is] onontbeerlijk... om de menselijke bewegingen van toewending tot God en afwending van God in onze geschiedenis te leren onderkennen'¹. Met deze woorden uit de rede die hij op 6 november 1992 hield bij zijn afscheid als lector in de moraaltheologie verduidelijkt Theo Beemer trefzeker waarom de theologie zich met sociale en economische vraagstukken dient in te laten. De redenen liggen in de kern van wat theologie op een kenmerkende en overtuigende wijze steeds opnieuw dient te representeren. Als geloof op zoek naar inzicht (*fides quaerens intellectum*) dient ze er steeds op uit te zijn de toewending tot God en de afwending van God in onze geschiedenis te verstaan. Beemer ontleent de woorden 'toewending' en 'afwending' aan Thomas van Aquino. In diens theologische perspectief op het praktische leven is het uiteindelijke doel van de mens niet te verdelen in een individueel en een gemeenschappelijk domein. 'In de gerichtheid op het meest universele goed is tevens het meest subjectieve goed omvat'². Deze gelovige gerichtheid op God vraagt volgens Beemer niet zozeer aandacht voor ieders eigen morele balans, maar veeleer een kritisch verstaan van de maatschappelijke conflicten en mogelijke verbeteringen van de situatie waarbij mensen zich betrokken voelen. Hij beschouwt dit 'als een goede manier om in deze tijd de waarheid over God te zoeken', de kern van de theologie³.

Vanuit een eveneens door Thomas geïnspireerde opvatting heeft David Tracy uitgelegd dat de theologie zich niet mag inlaten met een vorm van privatisering die de waarheidsaanspraken van de theologie marginaliseert tot een particuliere optie binnen een pluralistische cultuur⁴. Tracy vat hierbij de theologie op als een onderneming die pluralisme accepteert als een fundamentele verrijking van de menselijke conditie. Daarom dient zij zich af te spelen in de openbaarheid; ze moet zich voltrekken voor drie publieken en haar kritische verstaan en haar waarheidsaanspraak op een drievoudige wijze in de openbaarheid verantwoorden. We zullen in het vervolg spreken van drie podia waarop de theologie verantwoording aflegt van de gelovige gerichtheid op God waaruit ze ontstaat: het podium van de geloofsgemeenschap, van de samenleving en van de academie. We gebruiken deze drie podia als hulpconstructies om de complexe vraagstukken betreffende theologie en economische wetenschap in hun onder-

¹ TH. BEEMER, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*, Nijmegen 1992, 7.

² Beemer citeert met instemming deze woorden van filosoof W. Kluxen in: TH. BEEMER, *Een weg voor de beoefening van de moraaltheologie*, in: *TvT* 13 (1973) 374-390, hier 382.

³ *Ib.* 383.

⁴ Vgl. D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, 3-46.

linge verhouding te ordenen. Dit impliceert dat het gesprek tussen theologie en economische wetenschap wordt bekeken vanuit de theologie, die in de openbaarheid op elk podium kritisch wil verantwoorden welke rol ze kan spelen in het gesprek met de economische wetenschap over de werkelijkheid van de economie⁵.

Dit artikel bestaat uit drie delen. Eerst bespreken wij de recente ontwikkelingen die ertoe geleid hebben dat de theologie zich in gesprek met de economische wetenschap wil bezighouden met economische problemen. In het tweede gedeelte onderzoeken we de redenen hiervoor en proberen ze systematisch te ordenen. In het derde gedeelte gaan we na wat het raakvlak is tussen theologie en economische wetenschap en doen we een voorstel voor een centraal onderzoeksthema op dit raakvlak.

I. Drie herinneringen als kader

Om op exemplarische wijze te onderzoeken uit welke recente ontwikkelingen in de theologie de redenen voortkomen zich in gesprek met de economische wetenschap bezig te houden met economische problemen, gaan we terug naar de drie herinneringen waarmee Beemer in zijn afscheidsrede zijn positie verduidelijkt⁶. Hij verwijst naar een debat over de zending van de christelijke geloofsgemeenschap, wijst terug op een discussie in de moraaltheologie en brengt een nieuwe richting in de fundamentele theologie naar voren. Zij zijn de achtergrond van zijn overtuiging dat theologie geen reine theologie kan zijn, maar vraagt om de opname van niet-theologisch onderzoek.

A. De zending van de christelijke geloofsgemeenschap

De eerste herinnering van Theo Beemer betrof het ontstaan van een nieuw missionair bewustzijn sinds de jaren veertig van de 20ste eeuw binnen de katholieke kerk, vanuit Frankrijk. Hierdoor kwamen tal van nieuwe vragen aan de orde over de zending van de (katholieke) geloofsgemeenschap in de samenleving. Omdat vragen over de zending gaan zowel over de identiteit als over de rollen van de geloofsgemeenschap, raakten zij niet alleen de pastoraal, maar ook de betekenis van de rituelen (sacramenttheologie), de interpretatie van de religieuze ervaringen waaruit het christelijke geloof ontstaat en leeft (genadetheologie), en de relatie daarvan tot ethische vraagstukken (moraaltheologie).

De zending van de christelijke geloofsgemeenschap is in dit licht het eerste kader waarbinnen wij de aandacht van de theologie voor de economische ontwikkelingen in de samenleving situeren. Als voorbeeld hiervan mogen twee in dit tijdschrift gepubliceerde artikelen gelden.

Alleen het programmatische artikel van Arend van Leeuwen uit 1973, 'Op weg naar een economische theologie', waarin hij verdedigde dat een economische theologie niets anders wil zijn dan een fundamentele theologie, waarmee in het oude ver-

⁵ Elders hebben we deze kwestie vanuit de economie bekeken: T. VAN DEN HOOGEN/J. PEIL, *Visies op de markt: een markt van visies*, in: *Markt en waarden*, red. E. de Jong, Nijmegen 2002, 80-126.

⁶ Er bestaan veel historische studies die verduidelijken hoe en waarom de theologie in het verleden zich met economische vraagstukken heeft beziggehouden. Vgl. L. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londen 1978; *Religious Thought and Economic Society: Four Chapters of an Unfinished Work* by Jacob Viner, ed. J. Melitz/D. Winch, Durham 1978; B. GORDON, *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, Leiden etc. 1989.

taalprobleem van bijbel en traditie naar eigentijdse samenleving een nieuwe dimensie is binnengetreden. 'De neergeslagen projectie van het mathematisch-fysisch wereldbeeld, getransponeerd in de verhoudingen van de menselijke samenleving, is de moderne wereldmarkt. Daarvan de logos te ontdekken en te construeren, is de opdracht van de zuivere economie, de sociologische gestalte van de moderne fysica', aldus Van Leeuwen. Fundamentele theologie kan, zo meent hij, niet meer terug achter Kant's kritiek van de moderne natuurwetenschappen en Hegel's kritiek van de 'burgerlijke maatschappij'. Ze zal het wereldbeeld dat gestalte heeft gekregen in de logos van de economie, op kritische wijze dienen te analyseren in een interdisciplinaire samenwerking met de economie⁷. Zestien jaar later maakte Theo Salemink in ditzelfde tijdschrift duidelijk dat het project van Arend van Leeuwen verbonden is met vragen over de zending van de christelijke geloofsgemeenschap. De 'afwijkende plaats' die Van Leeuwen inneemt in de nederlandse discussie over economie en theologie en de kritiek van veel academische economen en theologen op zijn 'economische theologie', mag volgens Salemink niet verhullen dat hij, komend uit de zendingswetenschap, vanaf zijn werk 'Christianity in World History' uit 1970 een optie uiteengezet heeft die hij niet meer heeft verlaten. 'De inzet van de joodse en christelijke traditie is altijd geweest een kritiek op de afgoden te formuleren, een profetische aanklacht van de wereldmachten die zichzelf tot God maken. In dat opzicht is Van Leeuwen een leerling van Barth en Miskotte'⁸.

Op de tweede plaats noemen we het in 1985 uitgebrachte themanummer van dit tijdschrift over 'Economie als uitdaging', en vooral de bijdrage erin van Theo van Eupen, 'Theologische peiling naar economische keuzen', en van Harry M. de Lange en Harry Spec over 'Kerkelijk spreken over vragen van macro-economie'. Dit themanummer kwam tot stand vanuit een voorbereidende commissie waaraan ook Beemer deelnam. In het 'Ten geleide' wordt aangegeven dat de theologie 'in haar pogingen om het evangelie voor onze wereld verstaanbaar te maken, dringend aandacht moet besteden aan de economische problematiek die aan de wortel ligt van de samenlevingsvragen'⁹. Het themanummer is voor een belangrijk gedeelte gewijd aan de problematiek van de sociale zekerheid in die dagen. Het 'Ten geleide' signaleert 'dat theologen slechts moeilijk toegang vinden tot concrete economische gegevens en beschouwingen, en er vanuit hun vak ook weinig greep op kunnen krijgen'. Theo van Eupen lijkt hierop aan te sluiten wanneer hij aan het slot van zijn bijdrage opmerkt dat een theoloog die de ontwikkelingen van de sociale zekerheid volgt, erdoor in verwarring raakt. Kennelijk betreurt hij het dat de economische wetenschap geen 'beschouwende' aspecten (meer) kent, waarover hij als theoloog mee kan spreken. Economen die niet slechts met cijfers werken maar een 'totaal maatschappijbestel ontwerpen', lijken een zeldzaamheid te worden, zegt Van Eupen. En ook al vindt hij dit geen reden voor theologen om 'hautain neer te zien op het overigens hoogst bekwaam beoefende handwerk van de praktische economie', het gesprek tussen economen en theologen acht hij toch dringend nodig. Hierbij ziet hij als een centraal punt dat 'de veranderingspassie van de theologen' getoetst dient te worden aan de realiteitszin van de eco-

⁷ A. VAN LEEUWEN, *Op weg naar een economische theologie*, in: *TvT* 13 (1973) 391-406, cit. 403.

⁸ TH. SALEMINK, *Economische theologie: Object en methode*, in: *TvT* 29 (1989) 344-364, cit. 363. – In dit artikel zullen we het debat over de economische theologie van Van Leeuwen niet opnemen. Zijn project wordt hier vermeld als voorbeeld van hoe vraagstukken over de zending van de christelijke geloofsgemeenschap een kader vormen voor bezinning op de relatie tussen theologie en economie.

⁹ *TvT* 25 (1985) 3.

nomen. En vanuit de theologie zullen vooral ideologiekritische vragen aan de economie gesteld worden 'naar de onbewuste, resp. verzwegen uitgangspunten, doeleinden en belangen'¹⁰.

Vanuit de eerste herinnering van Theo Beemer willen we onder de aandacht brengen dat de discussie over de verhouding tussen theologie en economie in onze tijd voortkomt uit een hernieuwde reflectie op de zending van de geloofsgemeenschap. De aandacht van de theologie ging uit naar samenlevingsvragen en direct politieke implicaties van economische keuzen, en de theologische bijdrage werd vooral gezien in de urgentie om de boodschap van het evangelie verstaanbaar te maken in discussie met het 'handwerk van de praktische economie'. De theologen gaan ervan uit dat de burgerlijke maatschappij als systeem, en evenzeer de theologische traditie zelf, in naam van het Godsgeloof kritisch dienen te worden ontdaan van hun 'afgodische' gestalten.

B. Ontwikkelingen in de moraaltheologie

De tweede herinnering die Theo Beemer ophaalde in zijn afscheidsrede betrof het debat binnen de moraaltheologie over de norm van het geweten. Met Thomas van Aquino vat hij de moraaltheologie op als een 'bewegingsleer', die gaat over het menselijk handelen als toewending tot (conversio) God of afwending van God (aversio). God kan men in deze bewegingsleer omschrijven als het 'hoogste goed' en het goede leven als een 'liefde zonder eigengerechtigheid waarin de andere mens mij helpt tot zelfoverschrijding te komen'. Beemer zegt dat de *naastenliefde* (cursief van hem) de oorspronkelijke betrekking is van de mens tot God en daarom in theologisch opzicht de maatstaf van het 'goede leven'. In de moraaltheologie worden de conversio en aversio onderzocht naar de maatstaf van deze oorspronkelijke betrekking van de mens tot God: de naastenliefde, dat wil zeggen 'de vrije beslissing waarin de naaste volstrekt ernstig genomen wordt'¹¹.

De discussie over het bonum commune in de moraaltheologie is het tweede kader waarin we de aandacht van de theologie voor economische vraagstukken situeren. Vooral op het terrein van het sociale onderricht van de geloofsgemeenschap¹² en de sociale ethiek zijn er veel raakpunten tussen de bezinning op de zending van de christelijke geloofsgemeenschap en de economie¹³. De sociaal-ethische problematiek concentreert zich op de vraag 'hoe men (in het sociaal-economische leven) de waardigheid van de menselijke persoon, zijn roeping in haar geheel en het welzijn van heel de samenleving (moet) respecteren en bevorderen'¹⁴. De kerk ziet het sinds Vaticanum II

¹⁰ TH. VAN EUPEN, *Theologische peiling naar economische keuzen*, ib. 39-59, cit. 57.

¹¹ BEEMER, *Het geboorterecht*, l.c. (nt. 1), 6.

¹² Wat de eerste term betreft: vroeger sprak men van 'sociale leer' van de kerk, hetgeen suggereert dat de kerkgemeenschap een gesloten institutie is. Met velen delen wij de overtuiging dat de kerkgemeenschap haar zending alleen kan ontdekken en formuleren in een open en kritisch gesprek met de samenleving waarin ze ontstaat en gebruiken daarom de term 'sociaal onderricht', in aansluiting bij M.-D. CHENU, *La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie*, Parijs 1979.

¹³ Deze bezinning vindt al plaats sinds het begin van de industrialisering in het westen in de 19de eeuw. Steeds opnieuw staat de vraag centraal welke zending de geloofsgemeenschap heeft in samenlevingen die als gevolg van de reeks industriële revoluties diepgaand veranderden in economisch en sociaal opzicht. Vgl. CH.E. CURRAN, *Catholic Social Teaching, 1891-present: A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Washington 2002; *Christian Faith and the World Economy Today: A Study Document from the World Council of Churches*, Genève 1992.

¹⁴ Vaticanum II, Past. const. *Gaudium et spes* (1965), nr. 63.

als een aspect van haar zending de waardigheid van de menselijke persoon te bevorderen, hetgeen volgens Arno Anzenbacher sociaal-ethisch leidt tot de vraag hoe men het hierin uitgedrukte verstaan van de menselijke persoon in verband moet brengen met het subjectbegrip van het markteconomische systeem. Dit subject omschrijft hij als degene die op de markt de rol inneemt van ondernemer, kapitaalbezitter, werknemer of consument. In de moderne tijd, zo redeneert hij, is de rationaliteit van deze subjecten binnen het marktsysteem, met zijn 'naturwüchsige Koordinationsleistung' (!), van instrumentele aard en staat in dienst van een emancipatorische rede, omdat ze gericht is op de realisering van de materiële voorwaarden voor de concrete vrijheid voor allen. De ethische vraag is voor hem hoe de markt, als mechanisme dat de coördinatie bewerkstelligt tussen deze materiële voorwaarden, kan functioneren als een systeem van middelen ter zelfverwerkelijking van de mens (O. von Nell Breuning: 'Mittelsystem zur Selbsterwirklichung des Menschen'), dat wil zeggen ten dienste van een kritisch en concreet idee over de mens en diens bestemming¹⁵. Volgens Anzenbacher dienen de materiële voorwaarden voor de concrete vrijheid van allen daarom te worden ingebed in een concept van sociale mensenrechten dat teruggevoerd kan worden op de bijbelse optie voor de armen.

De tweede herinnering van Theo Beemer is aanleiding geworden ons te realiseren dat er een sociaal-ethische operationalisering nodig is om de relatie te kunnen leggen tussen de zending van de geloofsgemeenschap en de realiteit van de economie. De geloofsgemeenschap die op de bres wil staan voor de waardigheid van de menselijke persoon omdat ze deze beschouwt als deel van haar religieuze boodschap, dient langs die weg (een sociaal-ethische operationalisering) een verbinding te zoeken tussen de normatieve aspecten van haar mensbeeld en de realiteit van de economische actoren.

C. Ontwikkelingen in de fundamentele theologie

Als derde herinnering noemde Beemer in zijn afscheidsrede de ontdekking dat zijn opvattingen over de zending van de christelijke geloofsgemeenschap nog onhistorisch waren, 'want gekenmerkt door een verkeerde abstractie van de reële historische en maatschappelijke tegenstellingen tussen de mensen: tussen kapitaal en arbeid, tussen Eerste en Derde Wereld, tussen posities van mannen en die van vrouwen, tussen posities van machtigen en die van machtelozen en onmachtigen'¹⁶. Daarom sloot hij zich aan bij het project van de 'politieke theologie' van Johann Baptist Metz, dat men moet verstaan als een project binnen de fundamentele theologie.

De 'nieuwe politieke theologie' en haar benadering van vrijheid en emancipatie is het derde kader waarin wij de aandacht van de theologie voor economische vraagstukken situeren. Beemer sluit zich bij dit project aan op een eigen manier, die naar voren komt in het feit dat hij het onderwerp van zijn rede, het geboorterecht van de berooiden, omschrijft als 'speculatief van aard'. Dit wil zeggen dat hij vertrekt vanuit een denken over de wezenlijke bestemming van de mens. Hieraan ontleent het geboorterecht zijn aanspraak op universaliteit. Metz probeert daarentegen zijn vertrekpunt een 'logica' te geven die hij omschrijft als een 'narratief-anamnetische diep-

¹⁵ A. ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997, 81. Anzenbacher spreekt van het 'marktwirtschaftliche Konzept der Moderne', dat gekenmerkt wordt door een 'eigen-gesetzliches System, das gewissermaßen "von selbst" gesteuert wird durch rationale Eigeninteressen des homo oeconomicus'.

¹⁶ BEEMER, *Het geboorterecht*, l.c. (nt. 1), 7

testructuur'. Daarin is niets 'definitief' en 'onherroepelijk'. Beemer omschrijft zijn eigen logica als speculatief wanneer hij spreekt van een 'geboorterecht', waarin hij de positie fundeert van waaruit de fundamentele theologie vertrekt. Dat recht vat hij op als een historisch-concreet uitgangspunt van elk ethos, want het formuleert een waarde die slechts op anti-realistische wijze in het geweer te brengen is tegen mensen en situaties die ons beroven van onze menselijkheid. Tegen zulke vormen van 'privatio' verzet Beemer zich met een beroep op een aanspraak op waardigheid die voortvloeit uit het feit dat mensen uit mensen geboren zijn. 'Berooid is het missen van een goed dat je krachtens geboorte verschuldigd is'¹⁷.

Metz redeneert dat de geloofsgemeenschap aandacht dient te geven aan hen die lijden, omdat ze een gemeenschap is die leeft uit een bewustzijn van deelneming aan de vertelling over en herinnering aan het lijden van Jezus, wiens eerste aandacht uitging naar 'het vreemde lijden'¹⁸. Metz gebruikt de term 'vreemd lijden' om een realiteit aan te wijzen die zich consequent verzet tegen 'herinnering' en die in onze cultuur voortdurend wordt verdrongen en vergeten (amnesie)¹⁹. Jezus' waarneming van de werkelijkheid werd gekarakteriseerd door zijn primaire belangstelling voor het vreemde lijden in zijn context. In de bijbelse tradities over Jezus dient de boodschap van en over Jezus dan ook niet op een universaliseerbare wijze verantwoord te worden door gebruik te maken van een begrip als het 'bonum commune', zo redeneert Metz. Anders dan Metz wil Beemer de aandacht van de geloofsgemeenschap voor de berooiden wél funderen vanuit het klassieke vraagstuk van het 'bonum commune'. In zijn theologisch ontwerp geeft hij de ontologie niet op. Metz doet dat wel; bij hem krijgen de theologische begrippen een 'zwakke structuur'²⁰. Beemer sluit zich aan bij de filosoof Theo van Velthoven en stelt dat de zijnservaring zich niet richt op het zijnde als gegevenheid, maar op de waarde van het zijnde, 'op wat wij mensen in relatie tot elkaar fundamenteel en eigenlijk *zijn*'²¹. Protest en verzet, stelt hij, worden gedragen en bezielde door een fundamentele instemming met wie mensen eigenlijk zijn en waartoe ze bestaan. Daarom noemt hij zijn opvatting 'anti-realistisch'. Overigens heeft Beemer niet meer duidelijk gemaakt hoe dit anti-realisme, dat zoveel weg heeft van de apocalyptische oriëntatie van Metz, inhoudelijk met de aandacht voor ontologie te verbinden is.

De derde herinnering van Theo Beemer maakt ons duidelijk dat het verband tussen de zending van de geloofsgemeenschap en de economie begrepen dient te worden binnen het project van de 'nieuwe politieke theologie'. Tevens maakt deze herinnering duidelijk dat het binnen dit verband onvermijdelijk is na te denken over de categorie 'bonum commune' en over de zijnsuitspraak die in deze categorie besloten ligt.

¹⁷ Ib. 11.

¹⁸ Metz spreekt in een artikel uit 1997 van 'Christentum als eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen Blick dem fremden Leiden galt'; vgl. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 197-206: 'Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten: Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm', hier 200.

¹⁹ Vgl. de tekst *Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoa im Zeitalter der kulturellen Amnesie* (1997), ib. 149-155.

²⁰ Vgl. de tekst *Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik* (1996), ib. 160-162

²¹ BEEMER, *Het geboorterecht*, l.c. (nt. 1), 12 (curs. orig.); vgl. TH. VAN VELTHOVEN, *Intersubjectiviteit van het zijn*, Kampen 1988.

II. Podia voor het gesprek tussen theologie en economische wetenschap

Welke redenen heeft de theologie om in gesprek te gaan met de economische wetenschap over de werkelijkheid van de economie, en hoe kunnen deze redenen systematisch worden geordend? Deze vraag dient apart te worden besproken. Een historische reconstructie zoals hierboven werd gegeven, volstaat niet als antwoord. De theologie kent een eigen vorm van systematisering, evenals de economie en de economische wetenschap. Beide vormen van systematisering kennen een autonome ontwikkeling.

In dit tweede deel willen we de vraagstukken die een rol spelen in de relatie tussen theologie en economische wetenschap ordenen én onderscheiden, met behulp van de podia waarover Tracy spreekt. We willen verhelderen welke specifieke redenen de theologie heeft om met de economische wetenschap in gesprek te gaan. Vooral in subparagraaf C komen ook redenen aan de orde die de economische wetenschap heeft om met de theologie in gesprek te gaan.

A. Het gesprek op het podium van de christelijke geloofsgemeenschap

Waarover gaat het gesprek op het podium van de christelijke geloofsgemeenschap²²? Met 'Gaudium et spes', de pastorale constitutie van het tweede vaticaanse concilie, luidt het meest fundamentele antwoord dat de geloofsgemeenschap op dit podium in actie is om 'de tekenen van de tijd te onderzoeken en in het licht van het evangelie te interpreteren'²³. De theologie heeft tot taak de zending van de geloofsgemeenschap 'in de wereld van deze tijd' te verhelderen in een zelfkritisch en interpreterend verstaan van de boodschap van het evangelie. In deze zin dient de theologie op dit podium het medium te zijn waarin de gelovige gemeenschap verantwoording aflegt van 'de hoop die in u leeft' (1 Petr. 3, 15).

Nu drukt de taakstelling 'de tekenen van de tijd te onderzoeken en in het licht van het evangelie te interpreteren' het besef uit dat de christelijke geloofsgemeenschap op inductieve wijze verantwoording dient af te leggen van haar perspectief op de werkelijkheid en op zichzelf. 'Gaudium et spes' pleit niet voor een benadering waarin de zending van de geloofsgemeenschap wordt geformuleerd vanuit een transcendentale analyse van onze kennis en ervaringen met de wereld en de geschiedenis, maar voor een inductieve zoekstrategie. Vanuit de wisselende historische en sociale contexten van de geloofsgemeenschap kan de inhoud naar voren komen van haar zending. Dit vraagt om een telkens te hernemen interpretatie van de betekenis van de christelijke boodschap, waarin het gesprek over de economische analyse van de context een belangrijke rol speelt. In 'Gaudium et spes' wordt deze inductieve benadering, en daarmee het belang van een economische analyse, op tweevoudige wijze gefundeerd. Dat gebeurt vanuit de wijze waarop de gemeenschap gelooft dat God zich openbaart en vanuit het mensbeeld dat die gemeenschap als normatief beschouwt.

Aan de ene kant is Gods openbaring van zijn gerechtigheid en liefde, genade en trouw aan de wereld en aan de mens, een werkelijkheid die zich ontvouwt in en door-

²² TRACY (*o.c.* [nt. 4], 21-28) maakt onderscheid tussen 'kerk' als sociologische en als theologische categorie en bepleit een correlatietheorie die beide verbindt. Theologisch gezien is de kerk volgens hem een institutie waartoe theologen op basis van vrije instemming behoren en een gemeenschap wier zelfverstaan teruggaat op een gave die is gefundeerd in Gods zelfopenbaring in Christus. De kerk in deze zin staat onder het eschatologisch voorbehoud van Gods openbaring in de wereld.

²³ *Gaudium et spes*, nr. 4.

breekt als een verbonds- of heilsgeschiedenis. Aan de andere kant is, zo brengt 'Gaudium et spes' naar voren, de mens zelf te verstaan als een wezen dat slechts in en door een geschiedenis en een cultuur tot de ontdekking komt dat zijn menselijke bestemming persoonlijk en gemeenschappelijk van aard is. De verbondsgeschiedenis is daarom niet alleen een geschiedenis van Gods relatie tot de mensen en hun wereld, maar ook een geschiedenis van relaties van mensen tot elkaar en tot hun wereld, die even zovele potentiële verwijzingen zijn naar Gods betrokkenheid op mensen en hun wereld. Binnen dit heilshistorische perspectief brengt het document naar voren dat het algemene welzijn 'heden steeds meer algemeen wordt en dus rechten en plichten insluit die op de hele mensheid betrekking hebben'. Er vindt, zo wordt gesteld, een mondialisering plaats van het 'bonum commune', van 'het totaal van die voorwaarden waardoor zowel groepen als enkelingen hun eigen volmaaktheid vollediger en vlugger kunnen bereiken'. En omdat de kerk het binnen haar zending tot haar opdracht rekent 'het proces van een gezonde socialisatie en van burgerlijke en economische sociale samenwerking te erkennen en te bevorderen', wordt in het tweede deel van het document uitvoerig aandacht besteed aan 'enkele bijzonder urgente problemen'²⁴. Eén van de domeinen die dan ter sprake komen is 'het sociaal-economische leven'.

Vanuit dit gezichtspunt wordt het gesprek tussen de theologie en de economische wetenschap over de werkelijkheid van de economie belangrijk. Het gesprek over de werkelijkheid van de economie is niet zomaar een specifieke toepassing van een generieke opvatting van de zending van de geloofsgemeenschap. Nee, in de concrete economische werkelijkheid en de daarin voorkomende conflicten stuit de geloofsgemeenschap op haar eigen zending²⁵. Het sociale onderricht van de kerk gaat in op tal van uiteenlopende sociale conflicten, spreekt zich daarin uit over een reeks sociale en economische vraagstukken en daarin ook over de vraag waarin de zending van de kerk bestaat. Het gaat dan over sociale ongelijkheid op de arbeidsmarkt, humanisering van de arbeid, de werking van de arbeidsmarkt en de werking van de arbeidsorganisatie. Kortom, de economische ontwikkelingen, crisisverschijnselen en verschijnselen van stagnering komen in het kerkelijke sociale onderricht vooral aan de orde via de confrontatie van geloofsgemeenschappen en haar leiders met sociale problemen. Op dit podium komt de *economische* werkelijkheid ter sprake via de *sociale* problemen.

Hierbij dient steeds te worden verdisconteerd dat de geloofstraditie zelf inhoudelijk gezien in dit opzicht slechts te reconstrueren is via haar reacties op en confrontaties met eerdere gestalten van soortgelijke sociale vraagstukken²⁶. En hieruit groeit ook het besef dat een gesprek met de economische wetenschap belangrijk is. Er lijkt in deze richting een verdieping van het probleembewustzijn te ontstaan. Een voorbeeld hiervan biedt de herderlijke brief van de Amerikaanse bisschoppen uit 1986, 'Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the US Economy'. Daarin is duidelijk de invloed te zien van Joseph Schumpeter. Deze schreef in zijn boek 'Capitalism,

²⁴ Zie ib. nr. 26 en 42.

²⁵ Een overzicht van dertig jaar bisschoppelijk sociaal onderricht in elf westerse geïndustrialiseerde landen bieden J. VAN DER WAL, *Bisschoppen en arbeiders: Register van het bisschoppelijk sociaal onderricht 1961-1990*, Baarn 1992; ID. *Gerechtigheid, solidariteit, Rijk Gods: Een studie naar thematiek, methode en doelstelling van het bisschoppelijk sociaal onderricht in elf westerse geïndustrialiseerde landen 1961-1990*, Nijmegen 1994.

²⁶ Vgl. T. VAN DEN HOOGEN, *Een theologisch perspectief op economische rechtvaardigheid: Theologische vragen bij de relatie tussen economie en ethiek*, in: *Economie en ethiek in dialoog*, red. M. Becker e.a., Assen 2001, 54-77.

Socialism and Democracy' uit 1942 dat de kern van alle economische problemen ligt in de schepping en vernietiging van economische structuren en dat het de ondernemer is die deze turbulenties in het industriële en commerciële leven teweegbrengt²⁷. Precies deze ondernemer wordt in de brief van de Amerikaanse bisschoppen aangesproken. Zij schrijven dat 'het welslagen van de economie bij het voldoen aan de eisen van de rechtvaardigheid zal afhangen van de wijze waarop de grote hulpbronnen en rijkdom ervan worden *beheerd*' (curs. T.v.d.H./J.P.) en, met de woorden van paus Johannes Paulus II, 'dat de mate van welvaart welke de samenleving vandaag geniet, ondenkbaar zou zijn zonder de dynamische figuur van de zakenman...'²⁸. Daarom leggen de bisschoppen de prioriteit niet in de beleidsvormen, maar in normen bij keuzen en richten zij zich in eerste instantie niet op de politiek verantwoordelijken, maar op de ondernemers²⁹. De normen voor de keuzen worden uitgewerkt op een wijze die herinnert aan het ethisch pragmatisme van Richard Rorty; de bisschoppen schrijven dat ze 'in de geest van de Amerikaanse pragmatische verbeteringstraditie' zoeken naar een rechtvaardiger economie³⁰. De armoede is het gevolg van een structurele ontwikkeling in de economie die het model kent van de business-cycle en waarin de verdelende rechtvaardigheid vereist dat ieders aandeel in inkomen, rijkdom en macht beoordeeld wordt in het licht van de gevolgen voor mensen in wier eerste materiële behoeften niet is voorzien.

Op het podium van de geloofsgemeenschap gaat de theologie in gesprek met de economische wetenschap over de werkelijkheid van de economie omdat zo te verhelderen en kritisch te verantwoorden is waarin de zending van de geloofsgemeenschap bestaat. Alleen in de openbaarheid van dit podium, waar het gesprek gaat over menselijke waardigheid als maatstaf van economisch handelen en wie daarover dient te worden aangesproken, is deze zending te operationaliseren, zo is de consequentie van 'Gaudium et spes'. Een reconstructie van vele decennia van dit sociale onderricht maakt duidelijk dat het resultaat van het gesprek tussen theologie en economie op dit podium bepaald niet heeft geleid tot een mager en bloedeloos resultaat. Veelmeer is dit een van de weinige domeinen waarop de religieuze boodschap van de geloofsgemeenschap in onze samenleving nog intellectuele en sociale plausibiliteit heeft.

B. Het gesprek op het podium van de samenleving

Waarover gaat het gesprek van de theologie met de economische wetenschap over de werkelijkheid van de economie op het podium van de samenleving³¹? Het podium van

²⁷ Vgl. R.B. EKELUND/R.F. HÉBERT, *A History of Economic Theory and Method*, New York 1990, 568-569.

²⁸ *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the US Economy*, nr. 110, opgenomen in D.J. O'BRIEN/TH. A. SHANNON, *Catholic Social Thought*, New York/Maryknoll 1992, 572-680; vert.: *Economische rechtvaardigheid voor allen*, Leusden 1987.

²⁹ Ib. nr. 94. – Een verschuiving naar meer aandacht voor de markt als theoretisch economisch perspectief is niet alleen te vinden in de brief van de Amerikaanse bisschoppen uit 1986, maar ook in een document dat in 1992 in Nederland onder auspiciën van de Dienst aan de Industriële Samenwerking vanwege de Kerken (DISK) werd uitgebracht door een oecumenisch verband van christelijke en kerkelijke organisaties onder de titel *De keerzijde van de economische medaille: Een geloofsbrief over de economie*.

³⁰ Ib. nr. 131.

³¹ D. TRACY (o.c. [nt. 4], 6-14) geeft voor hoog-ontwikkelde samenlevingen de voorkeur aan de term 'samenleving' boven 'cultuur' en maakt in het spoor van de sociale wetenschappen onderscheid tussen drie maatschappelijke domeinen: het techno-economische domein (organisatie en allocatie van goederen en diensten), het politieke domein (controle van wet- en regelgeving en ordening en organisatie daarvan), en

de samenleving is dan in feite dat van de *marktsamenleving*; het gesprek gaat dus over de werkelijkheid van de markt.

In eerste instantie kan men wellicht denken dat een markt een geheel is van vraag en aanbod in een context van vrije, autonome individuen en particulier eigendom. Een markt lijkt een ontmoetingsplaats waar vrije en autonome actoren goederen en diensten tegen elkaar ruilen, in overeenstemming met de waarden die zij er vanuit hun voorkeuren aan toekennen. Een specifiek kenmerk van de markt als coördinerende institutie is dat concurrentie een centrale rol speelt. Coördinatie komt tot stand via rivaliteit tussen de verschillende deelnemers. Hierbij lijkt de markt in beginsel waarde vrij te functioneren. Op dit punt begint echter het debat dat op het podium van de marktsamenleving vandaag de dag de gemoederen verhit en dat bekend staat als het debat tussen 'globalisten' en 'anti-globalisten'. Niet zonder reden zeiden wij dat de markt vrij lijkt te zijn. Het begrip 'marktmechanisme' illustreert het probleem. Het suggereert dat de interactie- en de coördinatieprocessen van de concurrentie in beginsel zo kunnen verlopen dat alle individuen in hun transacties vrij zijn, rationeel handelen in het realiseren van hun wensen en verlangens, en competent zijn in hun keuzen. Deze benadering van de markt staat in de economie bekend als de 'neoklassieke' optiek.

In deze optiek worden verstoringen van de marktwerking veelal omschreven als coördinatiefouten en opgevat als betreurenswaardige neveneffecten die op den duur vanzelf zullen verdwijnen. Dient men bijvoorbeeld de voedselmarkten open te stellen? Als antwoord schetsen de voorstanders in abstracte termen de voordelen van meer markt, en de tegenstanders houden niet op onder verwijzing naar de concrete alledaagse verhoudingen en processen de negatieve kanten onder de aandacht te brengen. Met betrekking tot de globalisering protesteren sommigen bijvoorbeeld tegen de toenemende druk vanuit vooral de Verenigde Staten om West-Europa – via de Wereldhandelsorganisatie (WTO), met een beroep op onnodige handelsverstoringen – ertoe te dwingen haar grenzen open te stellen voor het aanbod van hormoonvlees en genetisch gemodificeerde gewassen zoals maïs en soja³². Anderen achten het gezien de dreigende tekorten in het aanbod van primaire goederen en diensten niet acceptabel dat de Wereldbank en het Internationaal Monetair Fonds via hun leningsvoorwaarden ontwikkelingslanden als Brazilië ertoe dwingen hun energie- en watervoorziening te privatiseren³³. De debatten over zulke economische kwesties illustreren dat op het podium van de samenleving niet slechts technische economische vraagstukken vragen om aandacht en niet alleen conflicten om een oplossing. Evenmin gaat het in het gesprek op dit podium over de vraag of er aan de economische werkelijkheid – met zijn 'naturwüchsige Koördinationsleistung' (A. Anzenbacher) – een ethische dimensie kan worden toegevoegd.

Er is een wereldwijde beweging van mensen die zich afficheren als 'anti-globalisten' en die hun kritiek op fundamentele ontwikkelingen in onze samenleving bijeen (trachten te) brengen in hun vaak heftige zorg over en afwijzing van de effecten van een 'vrije markt'. Deze critici zien hierdoor fundamentele morele waarden in de verdrukking komen, zoals naastenliefde en solidariteit, zien een grote scheefgroei ontstaan in inkomensverdeling en zien een 'afrekencultuur' opkomen waarin zachte sec-

het cultureel domein (geheel van vormgeving aan symbolische expressies). Tracy waarschuwt tegen de tendens dat theologen zich marginaliseren door zich te (laten) beperken tot het cultureel domein.

³² Zie bv. de publicaties van het 'Gen-ethisches Netzwerk': www.gen@gen-ethisches-netzwerk.de.

³³ Zie bv. B. ZAGEMA, *Laat WTO buiten liberalisering overheidsdiensten*, in: *Milieudefensie* 30 (2001) nr. 3, 24-25.

toren als zorg en onderwijs in samenleving en politiek het onderspit delven. Voorstanders van een 'vrije markt' wijzen erop dat in veel ontwikkelingslanden de welvaart is toegenomen doordat waarden als persoonlijke vrijheid en creativiteit erdoor worden bevorderd en dat juist in sectoren als zorg en onderwijs de invloed van de overheid zo groot is dat van marktwerking nauwelijks sprake is, zodat de kritiek op de 'vrije markt' niet kan zijn ingegeven door wat in deze sectoren gebeurt. Het lijkt een debat tussen mensen die elkaar niet (kunnen) verstaan. Kennelijk hebben voor- en tegenstanders van liberalisering en commercialisering een heel ander begrip van zaken als 'markt' en 'vermarkting' en is er in de debatten hierover sprake van een andere interpretatie van de problemen die zich voordoen bij de concrete processen van vermarkting.

Op het podium van de samenleving is daarmee de fundamentele vraag aan de orde wat men eigenlijk dient te verstaan onder 'markt' en 'vermarkting'. Hier botsen maatschappijvisies op elkaar en wordt een machtsstrijd uitgevochten. Op dit podium gaat het gesprek over de vraag hoe wij het bonum commune inhoud geven in termen van de werking van markten³⁴, hoe we het definiëren en onder welke methodische voorwaarden we dit vraagstuk benaderbaar maken.

Elders hebben we ervoor gepleit de vrijheid en autonomie van de economische actoren op te vatten als een capaciteit (Amartya Sen), beter nog als een reeks capaciteiten die in relatieve autonomie zijn ingebed in zich steeds ontwikkelende maatschappelijke en politieke instituties³⁵. Tevens hebben we voorgesteld de markt te definiëren als een institutie van vrije mededinging, waarvan de regels gebaseerd zijn op een visie op intersubjectiviteit. De vrijheid van de economische actoren valt niet te verstaan buiten bepaalde mens- en wereldbeelden om. Amartya Sen nodigt uit welvaart te verstaan in termen van de concrete positieve vrijheid die mensen ervaren in hun sociaal-economische positie en demonstreren in hun handelen. Bij welvaart gaat het volgens Sen primair om iemands potentieel aan economische functies: wat kan iemand doen of zijn in het economische verkeer? De capaciteit om te kiezen kan men volgens hem niet losmaken van wat voor actoren in hun situatie een waardevol leven is. In meer ethische termen gesteld betekent dit dat de voorstelling van het geluk (eudaimonia, bonum commune) in wederkerig-kritische relatie staat tot de reikwijdte van waardevolle functies en capaciteiten. Alleen feitelijk als waardevol beleefde functies en capaciteiten kunnen inhoud geven aan 'het goede leven'. De inhoud van deze categorie is niet anders te formuleren dan met behulp van tijd- en cultuurbepaalde, werkelijke mogelijkheden een humaan leven te leiden. Deze particulariteit maakt van het ideaal van 'het goede leven' telkens weer iets anders. Maar hecht men in de concrete markten binnen een reële economie aan de realisering van functies en capaciteiten de betekenis van 'het goede leven', dan wordt de economische werkelijkheid geplaatst binnen een horizon die een zin ervan uitdrukt. In deze functies en capaciteiten komt een verband naar voren dat samenhangen sticht en het wordt mogelijk om van een concrete set functies en capaciteiten te zeggen dat ze in dienst staan van humaniteit.

In de verbeelding van de humaniteit als horizon hebben ook religieuze tradities een zinvolle plaats³⁶. De theoloog Ignacio Ellacuría heeft duidelijk gemaakt dat een reli-

³⁴ Vgl. *Markt en waarden*, l.c. (nt. 5), 13-37.

³⁵ Vgl. VAN DEN HOOGEN/PEIL, o.c. (nt. 5).

³⁶ Vgl. B. KLEIN GOLDEWIJK/V. SCHEFFERS, *Het primaat van de sociale ethiek: Het sociale denken van*

gieuze traditie een utopisch potentieel heeft dat onmisbaar is om een heersend beeld van het bonum commune kritisch te kunnen blijven benaderen³⁷. Zonder het voorbehoud dat voortkomt uit een religieuze utopie dreigt de universele strekking van een bonum commune ideologisch te worden. Ellacuría maakt duidelijk dat juist een religieuze utopie ertoe aanzet een voorstelling ervan te confronteren met fundamentele mensenrechten. Dat lijkt ons ook de inzet van de gedachten die Beemer ontwikkelde in zijn afscheidsrede. Ook hij benadrukte dat het onderkennen van het geboorterecht van de berooiden slechts geschiedt in het licht van een religieus en profetisch gezichtspunt. Volgens hem vormen het aanroepen van Gods verborgen godheid in het boek Jesaja (45, 15) en ook de mystagogie van martelaren in Midden-Amerika de herkomst van het onderkennen van het geboorterecht van de berooiden. Dit geeft aan de categorie 'geboorterecht' een ingrijpende en onontkoombare particulariteit, die voorafgaat aan alle theoretische bemiddelingen ervan. Alle theorieën over het goede leven en alle economische vertalingen daarvan vinden in de categorie 'geboorterecht' een vertrekpunt en een maatstaf. Maar tevens denkt hij het begrip 'geboorterecht' vanuit de lichamelijke: mensen zijn drager van rechten omdat zij als mens uit andere mensen zijn geboren. Hierdoor bezit 'geboorterecht' een universaliteit die pre-rationeel is. Omdat Beemer dit recht tegelijk opvat als een religieuze, profetische categorie en als een zijnservaring, is het ook te verstaan als een kritisch vertrekpunt ten overstaan van elke talige en reflexieve uitwerking ervan in een rechtscode, die altijd deel uitmaakt van onze steeds contextueel bepaalde opvattingen over het bonum commune.

Vanuit deze bronnen kan de theologie een bijdrage leveren aan de debatten over het bonum commune. In 1985 schreef Theo van Eupen dat het zaak was het veranderingspathos van theologen te combineren met het realisme van de economen. Op het podium van de samenleving blijkt dat het pathos van de theologen aan het veranderen is en nu gevoed wordt door Gods verborgen godheid en door de mystiek van mensen die martelaren werden voor de humaniteit van de mens. Ook het realisme van de economen is aan het veranderen. Het raakt nu afgestemd op de vraag binnen welke sociaal en cultureel bepaalde zinhorizon de regels van de marktsamenleving begrepen en onderzocht dienen te worden. Op het podium van de samenleving ontstaan hierdoor nieuwe mogelijkheden tot gesprek tussen theologie en economische wetenschap over de werkelijkheid van de economie. De juridische, sociale en economische dimensies van de marktsamenleving kan de theologie verstaan als kritische bemiddelingen van het religieus-profetische gezichtspunt. En in de confrontatie met de potentiële gestalten van de markteconomische structuren kan de theologie opnieuw ontdekken waarin het bonum commune kan bestaan dat uitzicht biedt op de verborgenheid van God. Hierover gaat op het podium van de samenleving het gesprek tussen theologie en economische wetenschap³⁸.

de katholieke kerk in het perspectief van een rechtvaardige internationale orde, in: Naar gelijkwaardige partners?! Aanzetten tot een christelijk geïnspireerde visie op de positie van arme landen, red. E. de Jong, Assen 1998, 13-29, hier 24: 'In het sociale denken van de katholieke kerk heeft de menselijke waardigheid het primaat op de individuele keuzevrijheid en autonomie (...) de diepste waarde van het mens-zijn (wordt) uiteindelijk niet ontleend aan het recht op of het vermogen tot zelfbeschikking (...), maar de waarde van het menselijk leven (wordt) als zodanig als iets onaantastbaars gezien. Dit gaat veel verder dan de kantiaanse benadering van de menselijke waardigheid, die vaak bepalend is in discussies over mensenrechten'.

³⁷ Vgl. I. ELLACURÍA, *Utopia and Prophecy in Latin America*, in: *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts in Liberation Theology*, ed. I. Ellacuría/J. Sobrino, Maryknoll 1993.

³⁸ Vgl. TH.L. SCHUBECK, *Liberation Theology and Economics: God's Reign and a New Society*, in: *Religion and Economics: Normative Social Theory*, ed. J.M. Dean/A.M.C. Waterman, Boston etc. 1999, 69-84.

C. Het gesprek op het podium van de wetenschappen

Vanouds beweegt de theologie zich ook op het podium van de wetenschappen. Waarover gaat op dit podium het gesprek wanneer theologie en economische wetenschappen met elkaar in debat gaan over de werkelijkheid van de economie? Er zijn nog niet veel academisch werkende theologen die aan dit debat deelnemen; op dit podium lijkt het gesprek tussen theologie en economische wetenschap vooral belangstelling te ondervinden van theologen die zijn geïnteresseerd in bevrijdingstheologie en kritische theorie. Onder economen zijn er wel een aantal die op dit podium het debat zoeken. In het vervolg zullen we onderscheid maken tussen twee krachtlijnen in deze interesse, namelijk een interesse vanuit het neoliberale paradigma en een interesse vanuit neo-institutionele stromingen.

Voor onderzoekers die werken binnen het klassieke neoliberale paradigma zijn er niet veel redenen een gesprek aan te gaan met de theologie; een dergelijk gesprek is binnen dit paradigma ook niet erg gebruikelijk. H. Geoffrey Brennan en Anthony Waterman schrijven in 'Economics and Religion: Are They Distinct?' dat de analytische kaders waarin een wetenschappelijke studie van de economie wordt uitgevoerd, de wetenschap zover mogelijk verwijderd willen houden van alle levensbeschouwelijke en ideologische invloed³⁹. Joseph Schumpeter formuleerde in 1954 de stelregel dat een wetenschappelijke benadering van de economie wordt gekenmerkt door het gebruik van een gereedschapskist die bestaat uit drie delen: geschiedenis, statistiek en theorie⁴⁰. Wetenschappelijke beoefening van de economie is volgens deze opvatting positief, descriptief en analytisch van aard en wil strikt gescheiden blijven van normatieve theorieën.

In de gangbare wetenschappelijke studie van de economie, die zichzelf graag als orthodox kwalificeert, zal men daarom niet snel met de theologie in gesprek gaan. Er zijn overigens invloedrijke economen die binnen dit neoklassieke paradigma vragen zijn gaan stellen over de grenzen ervan. Nieuwe studies van markteconomische processen stellen de idee van een markteconomie die tendeert naar Pareto-optimaliteit⁴¹, steeds vaker ter discussie. De oude keynesiaanse analyse van de falende marktcoördinatie heeft zijn evenknie gevonden in nieuw neoklassiek onderzoek naar fenomenen als transactiekosten, asymmetrische informatie, incomplete en impliciete contracten, en beperkt rationeel gedrag⁴². Kortom, de neoklassieke economie begint ook zelf vragen te stellen bij de figuur van de homo oeconomicus, het atomistisch individu dat volledig geïnformeerd, op volstrekt rationele wijze zijn behoeften probeert te bevredigen.

De vragen beperken zich echter niet meer tot de veronderstelde volledige informatie en onbegrensde rationaliteit. Ook het wellicht meest centrale uitgangspunt van de neoklassieke economie, het methodologisch individualisme, is inmiddels voorwerp van discussie, zoals blijkt uit de belangstelling van neoklassiek georiënteerde institutionele economen voor sociale normen en waarden. De idee dat economische proces-

³⁹ H.G. BRENNAN/A.M.C. WATERMAN, *Economics and Religion: Are They Distinct?* Boston etc. 1994, 3-15.

⁴⁰ J. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, New York 1954, 12.

⁴¹ Een toestand wordt gekwalificeerd als Pareto-optimaal of Pareto-efficiënt als geldt dat niemand een hoger nutsniveau kan bereiken zonder dat dit voor een ander een geringere behoeftebevrediging impliceert.

⁴² Vgl. C.A. HAZEU, *Institutionele economie: Een optiek op organisatie- en sturingsvraagstukken*, Bussum 2000.

sen verklaard worden door ze te herleiden tot afwegingen van middelen om een doel te bereiken door atomistisch opgevatte actoren, geldt steeds minder als bevredigend. Steeds meer studies wijzen erop dat sociale waarden en normen een onmisbaar bindweefsel zijn in de samenleving. Daarvoor kan men onder meer wijzen op een aantal recente publicaties van Theo van de Klundert. Diens werk is hier vooral interessant omdat het duidelijk aangeeft voor welk fundamenteel dilemma de neoklassieke economie staat nu er grotere aandacht komt voor de invloed van mens- en maatschappijopvattingen in de economische wetenschap. Van de Klundert laat zien dat handhaving van het methodologisch individualisme noopt tot markteconomische verklaringen waarin levensbeschouwelijke, ethische en godsdienstige normen opgevoerd worden als *deus ex machina* omdat ze als 'hogere normen' de 'gaten in incomplete contracten moeten vullen'⁴³. Anderzijds geeft hij ook aan dat de neoklassieke economie met het verlaten van het methodologisch individualisme – via de 'endogenisering', het naar binnen brengen van de voorkeuren van de subjecten – haar laatste houvast verliest⁴⁴.

In de nieuw-institutionele variant van het neoklassieke denken over economie gaan steeds meer stemmen op die aandacht vragen voor de betekenis van waarden en normen in een goed functionerende markteconomie. De interpretatie van het menselijke gedrag met behulp van het idee van de *homo economicus* wordt fundamenteel ter discussie gesteld⁴⁵. Zowel de autonomie van het individu als het begrip 'waarde' behoeft herinterpretatie. Nu waarde en waarderrationaliteit verbonden raken met tal van sociologische en sociaal-psychologische inzichten, komt er (weer) ruimte in de economische wetenschap om het handelen op de markt te benaderen als door regels geleid gedrag. In de optiek van economen als Amartya Sen en Samuel Bowles zijn doeleinden en middelen inhoudelijk aan elkaar gerelateerd via de persoonlijke waarderende interpretatie die actoren geven aan hun eigen persoonlijke handelingscontexten.

Hiermee komt de neo-institutionele benadering van de economie in zicht. Biedt dit ook ruimte voor een gesprek tussen economische wetenschap en theologie? Zijn economen daarin geïnteresseerd? Vanuit deze vraag is het boeiend te zien welk vervolg het werk 'Religion and Economics: Are They Distinct' van H. Geoffrey Brennan en Anthony Waterman kreeg. In 1999 verscheen onder redactie van James Dean en Anthony Waterman 'Religion and Economics: Normative Social Theory'⁴⁶. In de inleiding schrijven de redacteuren dat geen enkele moderne samenleving volledig seculier en pluralistisch is, zelfs niet (sic!) de Verenigde Staten van Amerika, maar dat er in een samenleving altijd voorstellingen en ideeën schuilen die teruggaan op religieuze tradities. De geschiedenis van de economische wetenschap is daarom op vele punten verweven met theologische debatten en ook in de huidige situatie zijn de stemmen van kerken en religieuze genootschappen veelvuldig te horen. Omdat grote delen van de westerse samenleving pluralistisch zijn geworden, vinden theologen en leken steeds meer redenen om ontwikkelingen te bepleiten of te kritiseren die te maken hebben met de openbare inrichting van de samenleving. De bundel 'Religion and Economics: Normative Social Theory' weerspiegelt vooral de christelijke veelkleurigheid van de Verenigde Staten. Het weerspiegelt ook dat daar de private religiositeit

⁴³ L. BOVENBERG/TH. VAN DE KLUNDERT, *Christelijke traditie en neo-klassieke economie in gesprek*, in: *Econ. Stat. Berichten*, 19 nov. 1999, 848-852, hier 848 en 851.

⁴⁴ TH.C.M.J. VAN DE KLUNDERT, *Economic Efficiency and Ethics*, in: *The Economist* 147 (1999) 127-149, hier 148.

⁴⁵ R.L. HEILBRONER/W. MILBERG, *The Crisis of Vision in Modern Economic Thought*, Cambridge 1995.

⁴⁶ *Religion and Economics*, l.c. (nt. 38).

vaak verbonden is met kerkgenootschappen die zich in het openbare leven expliciet profileren als behartigers van een specifiek sociaal-religieus belang. En het weerspiegelt de blijvende behoefte bij de economen die aan het project deelnamen om de autonomie van het economische vakgebied keer op keer te bevestigen.

De bundel kan men ook lezen als een verzameling bijdragen op de twee eerder genoemde discussiepodia die in dit artikel worden onderscheiden. Maar in het licht ervan en van andere recente studies is het mogelijk om vooral binnen de tweede krachtlijn op het derde podium een aantal typische accenten te onderscheiden in het gesprek tussen theologie en economische wetenschap over de werkelijkheid van de economie. Het eerste accent betreft de zorg voor de autonomie van beide vakgebieden. Het gesprek tussen theologie en economische wetenschap dient de wetenschappelijke autonomie van beide te respecteren. Dit is ingewikkelder dan het lijkt, want de aanspraak op autonomie interfereert met de kwestie van het belang van mens- en maatschappijbeelden in beide vakken. Juist op dit punt hebben veel economen moeite met benaderingen van de economische werkelijkheid door bevrijdingstheologen, die ze verwijten geen of onvoldoende economische analyse te verwerken in hun theoretische studies. Omgekeerd hebben bevrijdingstheologen moeite met economen, die ze verwijten in hun methodologisch individualisme onvoldoende aandacht te hebben voor machtsverhoudingen. De onlangs overleden Amerikaanse econoom Paul Heyne vraagt zich in zijn bijdrage aan 'Religion and Economics: Normative Social Theory' af of kennis van de theologie economen kan helpen in hun werk. Hij meent van wel, hoewel het naar zijn oordeel zelden gebeurt. Want zelfs indien de theoloog een competente econoom is, wordt het gesprek vaak gedomineerd door een 'pontifical mode' en is het niet wederzijds kritisch. Toch kan alleen in een wederzijds kritische relatie tussen beiden vakgebieden de theologie bijdragen aan het verwijden van het kader dat economen gebruiken om economisch handelen te interpreteren⁴⁷.

Het tweede accent is de zorg om het statuut van de kennis in beide disciplines. In dit probleemveld liggen vele mijnen. Aan de kant van de economie wordt duidelijk onderscheiden tussen 'economy' en 'economics'. Economie wordt enerzijds gekenmerkt door wetmatigheden en anderzijds door haar publieke karakter, dat vraagt om sturing door niet alleen individuele actoren (marktpartijen), maar ook door overheden. De gereedschapskist van Schumpeter dient ertoe om economisch onderzoek te doen naar de werkelijkheid van de economie. Bij dat onderzoek wil men positieve en normatieve benaderingen duidelijk gescheiden houden. Zolang het economisch onderzoek wordt gedefinieerd binnen het dominante neoliberale paradigma, kan deze scheiding worden gehandhaafd. Zodra dit paradigma echter ingrijpende veranderingen ondergaat en mens- en maatschappijbeelden binnentreden in de definitie van de economische werkelijkheid, verandert het statuut van de economische kennis. Ook aan de theologische kant liggen er mijnen. In veel van de bijdragen in 'Religion and Economics: Normative Social Theory' wordt eerder gesproken over religie dan over religiestudies⁴⁸. En de bijdrage vanuit de religie aan de economische werkelijkheid benadert men afwisselend op functionele en substantiële wijze. Bovendien is er een duidelijk onderscheid tussen studies die de gerichtheid bestuderen van godsdienstige

⁴⁷ P. HEYNE, 'If the trumpet does not sound a clear call', in: *Religion and Economics*, l.c. (nr. 38) 141-151.

⁴⁸ TRACY (o.c. [nr. 4] 14-21) onderscheidt tussen theologie en religiestudies. Dit onderscheid laten we hier terzijde, omdat we ons willen concentreren op de relatie tussen theologie en economische wetenschap.

leerstukken, bijvoorbeeld uit het sociale onderricht van de kerk, en historisch of empirisch onderzoek naar de reële invloed van een religieuze overtuiging op de economische werkelijkheid. Tenslotte is er de vraag welk statuut en welke realiteitswaarde men toekent aan religieuze uitspraken over de werkelijkheid, inclusief die over de werkelijkheid van de economie.

Het statuut van de kennis in beide disciplines is dus een ingewikkeld probleem. De canadese econoom Anthony Waterman stelt voor deze kwestie te benaderen via de vraag hoe hun taalspelen zich ten opzichte van elkaar verhouden⁴⁹. 'Hebben theologie en economie dan een relatie?', vraagt hij zich af. Zijn antwoord is positief. Theologie genereert waarde-inzichten en economie genereert feitelijke waarnemingen, maar de theologie kan alleen tot waarde-inzichten komen indien ze geen abstractie maakt van de feitelijke waarneming van de werkelijkheid. De relatie tussen theologie en economie is echter, zo meent Waterman, geen relatie tussen overlappende of compatibele wetenschapsdomeinen of taalspelen. Theologische kennis is van belang voor de economische wetenschap om te voorkomen dat zij haar eigen taalspel verabsoluteert dat, evenals dat van de theologie, in zichzelf circulair is opgebouwd.

In verband met het statuut van de kennis binnen economie en theologie vermelden we vervolgens enkele punten uit de bijdrage van de schotse econoom Sheila Dow aan de bundel 'Religion and Economics'. Zij wijst erop dat heel vaak over het hoofd gezien wordt dat er een fundamenteel epistemologisch probleem schuilt in de relatie tussen economische wetenschap en theologische wetenschap. Dit probleem omschrijft zij als het vraagstuk van de inductie. David Hume volgend brengt ze naar voren dat in de debatten over de relatie tussen feiten en waarden over het hoofd wordt gezien dat alle kennis, ook die in de wiskunde, een kern heeft van 'sentiment' of 'belief'. Vanuit deze kern is elk economisch en ook elk theologisch inzicht in de kern een weten waarin de fundamentele onzekerheid aangaande de empirische werkelijkheid wordt bestreden met 'geloof'. Overigens is in de seculiere economie het geloof anders gestructureerd dan in de theologie. Het verschil zit niet in de graad van onzekerheid, want die is er in beide vakgebieden. Het verschil zit evenmin in de beperkte rationaliteit van dit geloof. Het verschil zit in de tijdshorizon die verbonden is met het type van geloof. 'De betekenis van zonde als onderdeel van voorkeuren, en van pogingen om zonde te overwinnen, is groot voor economen die het menselijk gedrag proberen te analyseren. Evenzo heeft ook het relativeren van het doel van de accumulatie van rijkdom binnen een tijdshorizon die zich uitstrekt over de dood heen, grote theoretische consequenties voor economen'⁵⁰.

Tenslotte vermelden we hier de studie van de Amerikaanse econoom Robert Nelson, 'Economics as Religion', uit 2001⁵¹. In het voorwoord schrijft deze dat economen zichzelf beschouwen als wetenschappers, maar zich in feite gedragen als theologen. Niet Isaac Newton en Albert Einstein zijn de mensen met wie ze het meest verwant zijn, het zijn veeleer de seculiere nazaten van Thomas van Aquino en Maarten Luther.

⁴⁹ A.M.C. WATERMAN, *Social Thinking in Established Protestant Churches*, in: *Religion and Economics*, l.c. (nt. 38), 51-67.

⁵⁰ S. DOW, *Economics, Ethics and Knowledge*, in: *Religion and Economics*, l.c. (nt. 38), 123-130, hier 130: 'The significance of sin embedded in preferences, and attempts to overcome sin, is great for economists' attempts to analyse human behaviour, for example. Similarly, the downgrading of the goal of wealth accumulation in a time frame that extends beyond death also has profound theoretical implications for economists'.

⁵¹ R.H. NELSON, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park 2001.

Nelson laat niet alleen zien dat de hedendaagse beoefening van de economische wetenschap (in de Verenigde Staten) veel aandacht heeft gekregen voor sociologische en ethische aspecten in de voorkeuren en keuzes van actoren op de markt, maar wil vooral aantonen, in het spoor van Robert Bellah, dat de economie de rol heeft overgenomen van de priesterkaste in een premoderne maatschappij. Zij pretenderen op objectieve wijze wetenschap te beoefenen, maar in feite hanteren ze een 'verborgen metafysica', en de economische wetten functioneren als de tien geboden of de gulden regel. Het is volgens Nelson een illusie te denken dat er een objectieve (economische) waarheid bestaat die waarde-neutraal is. Hij verwijst naar de categorie waarmee Paul Tillich religie definieerde, 'ultimate concern'. Nelson werkt met de hypothese dat economen de waarheid in de economische wetenschap opvatten in termen van een 'ultimate concern' en dat het adagium 'de markt werkt' fungeert als het centrale (seculiere) dogma in het geloof van de moderne natie-staat in de economische vooruitgang⁵².

Op het derde podium komt dus ruimte voor een gesprek tussen economie en theologie. Economen zijn daarin geïnteresseerd. Men kan beslist niet stellen dat zij voor theologische inzichten slechts aandacht hebben binnen hun eigen schema's, die ze zelf niet ter discussie willen stellen. Economen geven zich er in hun wetenschap rekenschap van dat het handelen van mensen op de markt waardebepaald is. Maar belangrijker voor het gesprek op dit derde podium is nog dat economen zich er rekenschap van geven dat de onderscheidingen tussen 'feiten' en 'waarden', tussen 'positieve' en 'normatieve' kennis, ook binnen hun eigen vakgebied aan een fundamenteel nieuw onderzoek toe zijn.

Wat kan de theologie bijdragen aan het gesprek op dit podium? In een ander artikel hebben we gepleit voor een hermeneutisch perspectief op de markteconomie⁵³. In dit perspectief wordt het menselijk handelen in de context van een markt te verstaan en te onderzoeken vanuit een tweezijdige visie op de menselijke rationaliteit. Deze is functioneel, omdat de nutswaarde van goederen op de markt wordt benaderd op doelrationele wijze, en tevens substantieel, omdat de nutswaarde ook wordt nagestreefd omdat ze uitdrukt wat in een gegeven sociaal-culturele context begerenswaardig is voor de actor op de markt. Deze is naar onze overtuiging een 'interpreterende agent'⁵⁴. Juist onder dit hermeneutische gezichtspunt kan de theologie een rijke traditie binnenbrengen in het gesprek op dit podium. Ze heeft kennis van en maakt de toegang mogelijk tot concepten die een religieuze zinhorizon formuleren waarbinnen men kritisch kan nadenken over zowel nut als geerte.

III. Het thema van het gesprek tussen theologie en economische wetenschap

In de vorige paragraaf hebben we onder drie invalshoeken de vraagstukken geordend en onderscheiden die een rol spelen in de relatie tussen theologie en economische

⁵² Nelson's stelling doet op het eerste gezicht sterk denken aan die welke destijds A. van Leeuwen heeft uitgewerkt. Maar bij de verwijzing naar Tillich blijkt het grote verschil. Van Leeuwen onderbouwde de analyse dat de 'economie' zelf religieus was geworden door zijn lezing van Marx en de kritiek op het religieus karakter van de economie vanuit een barthiaans onderscheid tussen religie en geloof. Nelson baseert zich op politiek-economische analyses van het politieke gebruik van het keynesianisme en zijn kritiek wordt ingegeven door het paradigma van het 'New Institutionalism'.

⁵³ Vgl. VAN DEN HOOGEN/PEIL, o.c. (nt. 5).

⁵⁴ Vgl. T. VAN DEN HOOGEN/J. PEIL, *De interpreterende agent*, in: *Econ. Stat. Berichten*, 2 nov. 2001, 846-848.

wetenschap. In deze paragraaf onderzoeken we of er een raakvlak is tussen theologie en economische wetenschap en doen we een voorstel voor een centraal thema van onderzoek op dit raakvlak. Eerst zullen in het licht van het bovenstaande nagaan waar theologie en economische wetenschap elkaar overlappen en compatibel zijn. Daarna zullen we een concreet thema voorstellen dat een centrale rol speelt in dat domein.

A. Het raakvlak tussen theologie en economische wetenschap

In onze eerste paragraaf trachtten wij aannemelijk te maken dat ook de theologie in de tweede helft van de 20ste eeuw redenen heeft om zich bezig te houden met economische problemen en de economische wetenschap. Deze redenen komen voort uit haarzelf, omdat men de theologie moet begrijpen als geloof op zoek naar begrip, dat in de openbaarheid van geloofsgemeenschap, samenleving en academie dient te onderzoeken waarin men, zoals Theo Beemer formuleerde, de menselijke bewegingen van toewending tot en afwending van God in onze geschiedenis kan onderkennen en verstaan. Om deze bewegingen te onderzoeken dient de theologie (ook) in gesprek te gaan met de economische wetenschap over de werkelijkheid van de economie. Op de drie te onderscheiden podia blijkt er pluralisme te bestaan in de redenen die de theologie tot dit gesprek brengen. David Tracy onderscheidt tussen vakgebieden die 'compact' zijn, zoals de natuurwetenschappen, en disciplines die 'diffuus' zijn, zoals de geesteswetenschappen. Het genoemde pluralisme van redenen voor de theologie om in gesprek te gaan met de economische wetenschap over economische vraagstukken, typeert haar als een 'diffuus type wetenschap'.

In een zekere spanning met deze typering staat een andere conclusie uit het onderzoek naar de debatten op de drie podia: er kwam naar voren dat de theologische bijdrage aan de debatten over het bonum commune bestaat in het expliciteren en verantwoorden van het religieuze en utopische potentieel in de christelijke geloofstraditie. De thematiek van het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God formuleert hoe in dit potentieel een welbepaalde vorm van mystiek en een welbepaalde historische praxis hand in hand gaan. Deze thematiek drukt uit dat de theologische bijdrage aan het debat over het bonum commune een niet op te heffen spanning kent tussen de particulariteit van Gods verborgen aanwezigheid in het bestaan van 'berooiden' en de pre-rationele universaliteit van hun geboorterecht.

In het licht van beide kenmerken van de theologische gesprekspartner en in het licht van de beschreven ontwikkelingen die het paradigma van de economische wetenschap in onze dagen kenmerken, zoeken we naar het punt waar theologie en economische wetenschap elkaar overlappen en compatibel zijn. Vertrekkend vanuit het inzicht dat bij actoren op de markt doeleinden en middelen inhoudelijk aan elkaar zijn gerelateerd via de persoonlijke waarderende interpretatie die zij geven aan hun eigen persoonlijke handelingscontexten, valt dit domein te bepalen. Om het handelen van actoren op de markt te begrijpen, is het vruchtbaar het concept vrijheidsgeschiedenis te verdisconteren waarin zij op de markt hun capaciteiten trachten te realiseren, veranderen en verbeteren, teneinde hun persoonlijke, intersubjectief bepaalde voorstelling van het bonum commune vorm te geven. Tevens is het vruchtbaar de zinhorizon te verdisconteren die schuilt in de voorstellingen van nut en begerenswaardigheid die de actor op de markt hecht aan goederen en diensten. Dit is het domein waarbinnen theologie en economische wetenschap met elkaar in gesprek gaan over de werkelijkheid van de economie.

Met inachtneming van de autonomie van beide disciplines en van hun eigen methodologische vertrekpunten, kennen theologie en economie op dit domein *overlappen*, die te formuleren zijn met behulp van de categorie 'betekenisconstructie'. Goederen en diensten zijn dragers van waarden die betekenis hebben voor de actoren, omdat ze voor hen nut uitdrukken maar tevens hun begeerte richten. De economische actor is een 'interpreterende agent' die handelt binnen instituties die mede worden gekenmerkt door mens- en maatschappijbeelden. Onder het gezichtspunt van betekenisconstructie kan de theologie met de economische wetenschap in gesprek gaan, want de religieuze en gelovige bronnen van de theologie zijn ook te verstaan als betekenisconstructies die willen verhelderen binnen welk perspectief noties als humaniteit, geschiedenis en bonum commune hun strekking kunnen aanduiden⁵⁵. Met inachtneming van de autonomie van beide vakgebieden en van hun eigen methodologische vertrekpunten, kennen beide op dit domein ook *compatibiliteit*. De betekenisconstructies worden benaderd binnen een pluralisme van horizonten en deze behoeven in het gesprek tussen theologie en economische wetenschap niet herleid te worden tot één, laatste of hoogste, doel om zinvolle én bestrijdbare visies op de werkelijkheid van de economie te kunnen blootleggen. De bestrijding van ideologisch denken is een taak zowel van de theologie als van de economische wetenschap en zal als zodanig innerlijk verbonden blijven met het onderzoek naar betekenisconstructies.

B. Het centrale thema van het gesprek tussen theologie en economische wetenschap

Hierboven hebben we voorgesteld de vrijheidsgeschiedenis van de actor en de zinhorizon die verbonden is met de nutswaarde en begerenswaardigheid van goederen en diensten die op de markt worden verhandeld en uitgewisseld, te zien als het raakvlak tussen theologie en economische wetenschap in hun gesprek over de werkelijkheid van de economie. Onder het formele gezichtspunt van de betekenisconstructie kunnen een hermeneutische beoefende theologie en een eveneens met hermeneutische inzichten verdiepte economische wetenschap met elkaar in gesprek gaan. Welk is nu het centrale thema dat op dit gebied aandacht verdient in het gesprek? Hier kan de categorie 'erkenning' belangrijke diensten bewijzen⁵⁶; we stellen voor erkenning als het centrale gespreksthema te nemen. Dit thema maakt het mogelijk de vraag te stellen hoe de vrijheidsgeschiedenis van de actor op de markt functioneert en waarin haar 'substantialiteit' (Ludwig Heyde) bestaat. Tevens kan binnen dit thema kritisch worden nagegaan binnen welke zinhorizon op de markt goederen en diensten worden verhandeld en uitgewisseld.

1. *Erkenning en de vrijheidsgeschiedenis van de actor op de markt.* – Eerst willen we verduidelijken in welke zin men kan spreken van de vrijheidsgeschiedenis van de actor op de markt en waarin haar substantialiteit bestaat. Hiertoe grijpen we eerst terug op de redenering van Arno Antzenbacher. Zoals we zagen omschrijft deze het subject in het markteconomische systeem als degene die de rollen op zich neemt van

⁵⁵ Vgl. voor het begrip 'betekenisconstructies': *Van grenservaring tot routine: Kwalitatief onderzoek naar hedendaagse zingevingspraktijken*, red. E. Hijmans/T. van den Hoogen, Maastricht 2002.

⁵⁶ Vgl. *Anerkennung der Anderen: Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Hg. E. Arens, Freiburg etc. 1995; A. HONNETH, *Kamp um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt-M. 1992; J.-P. WILS, *Autonomie und Anerkennung*, in: *Freib. Zts. f. Phil. u. Theol.* 47 (2000) 27-51.

ondernemer, kapitaalbezitter, werknemer of consument. In de moderne tijd, zo beoogt hij, is de rationaliteit van deze subjecten binnen het marktsysteem, met zijn 'naturwüchsigse Koordinationsleistung', van instrumentele aard en staat in dienst van een emancipatorische rede, gericht als ze is op de realisering van de materiële voorwaarden van de concrete vrijheid voor allen. Ook wij verstaan de actor op de markt als degene die de rollen inneemt die hier worden aangeduid. Maar we zijn van oordeel dat de rationaliteit van het handelen van deze actor niet uitsluitend instrumenteel van aard is en dat de werking van de markt niet kan worden omschreven met de term 'naturwüchsig'. Dit vereist een nauwkeurige toelichting, zowel vanuit het huidige economische debat als vanuit het hedendaagse theologische debat.

Vanuit het economische debat herinneren we aan de stellingname in Francis Fukuyama's boek 'Trust'. Op de markt, zo zegt hij, streven mensen niet altijd op een rationele manier hun nut na, dat wil zeggen door uit de beschikbare alternatieven die goederen en diensten te kiezen die hun nut op de lange duur het beste maximaliseert. Hun keuzen worden vaak mede gestuurd door allerlei gebruiken en gewoonten die ook cultureel bepaald zijn en/of ingegeven door ethische overwegingen. Merken-trouw bij het kopen van een auto en kiezen voor Max Havelaar-koffie in de supermarkt kunnen als voorbeelden dienen. Fukuyama noemt dit de diepe, adaptieve rationaliteit van een cultuur⁵⁷. Uit de cultuurgebondenheid mag men volgens hem niet concluderen dat de actor op de markt irrationeel handelt. Zijn studie van de wereldwijde integratie van landen in de globale kapitalistische arbeidsdeling behandelt de verschillen tussen de economische prestaties van landen door gedrag te relateren aan de verschillende zinverlenende waardepatronen. Toch blijft Fukuyama vasthouden aan een (neoklassiek) traditioneel aspect in de economie, al is het welhaast onvermijdelijk geworden om meer aandacht te geven aan de rol van mens- en wereldbeelden bij het verklaren van het gedrag van actoren op de markt dan in het neoklassieke model. Hij stelt dat de invloed van de cultuur weliswaar voor twintig procent het gedrag kan verklaren, maar dat voor de overige tachtig procent de rationele keuze-theorie verklarend is. De neoklassieke benadering, ook wel omschreven als de homo oeconomicus-interpretatie van het menselijke gedrag, stelt hij als zodanig niet ter discussie. Zijn standpunt staat bekend als de 'eighty-twenty percent solution'.

Vanuit het perspectief van ons concept 'betekenisconstructie' is deze oplossing onbevredigend, omdat ze impliceert dat de vrijheidsgeschiedenis van de economische actor verdeeld kan worden in twee delen, waarvan de ene sterk gestempeld wordt door culturele inbedding en door factoren die buiten de beslissingen staan en de andere door een doelrationele beslissing die niet intrinsiek wordt geraakt door contextuele factoren. Daarom dienen we verder na te gaan wat onder de vrijheidsgeschiedenis van actoren op de markt is te verstaan en hoe kan worden voorkomen dat in dit begrip van meet af aan een dichotomie binnensluipt.

⁵⁷ F. FUKUYAMA, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Londen 1995; vgl. m.n. 20-34: 'In the view of economists, culture becomes a grab bag or residual category used to explain whatever cannot be accounted for by general theories of human behavior. Culture, however, can have its own deep adaptive rationality, even if this is not evident at first glance. [...] culture is inherited ethical habit. [...] A Chinese person eats with chopsticks not because he or she has compared chopsticks to Western knives and forks, and finds the former better suited to manipulating Chinese food, but simply because those are the implements that all Chinese typically use. [...] The most important habits that make up cultures have little to do with how one eats one's food or combs one's hair but with the ethical codes by which societies regulate behavior – what the philosopher Nietzsche called a people's "language of good and evil" '.

Dit probleem stelt zich ook vanuit het theologische debat. Antzenbacher's betoog is daarvan een voorbeeld. Gebruik makend van een systeemtheoretische benadering om de markt te omschrijven, kan hij de coördinerende werking van de markt niet anders definiëren dan als voorgegeven aan de menselijke vrijheid. Met de suggestieve term 'naturwüchsig' – die bovendien herinnert aan de veelal verkeerd begrepen categorie van Adam Smith, 'invisible hand'⁵⁸ – wordt de coördinatie gezien als een systeemimmanente werkelijkheid. De emancipatorische vrijheid omschrijft Antzenbacher als een buiten de marktwerking gelegen realiteit. De markt schept in beginsel materiële voorwaarden voor de vrijheid van alle individuen en deze schepping dient van buitenaf ingebed en begrensd te worden door een begrip van sociale mensenrechten dat is terug te voeren op de bijbelse optie voor de armen. Enerzijds slaat het concept 'vrijheidsgeschiedenis' bij hem op het geheel van middelen en mogelijkheden die in een gemeenschap beschikbaar dienen te zijn opdat alle personen die ervan deel uitmaken hun levensdoel kunnen realiseren. Anderzijds benadrukt het begrip dat dit individuele levensdoel voor ieder persoonlijk een actualisering inhoudt van het gezamenlijke doel dat in de samenwerking tussen alle individuen omwille van zichzelf waarde heeft en daarom als een norm kan gelden voor alle individuele levensdoelen.

Ook met deze benadering kunnen we moeilijk vrede hebben in het perspectief van ons concept 'betekenisconstructie'. Eigenlijk is ook dit een soort 'eighty-twenty percent solution'. Tegenover de massale druk van het marktsysteem staat de zwakke bijbelse optie voor gerechtigheid, in naam waarvan de 'vrijheidsgeschiedenis van de moderniteit' tot taak heeft een politiek en juridisch deelsysteem te ontwikkelen dat kaders stelt die de andere deelsystemen – waaronder de markt – en individuele actoren hun plaats toegewijzen. Marktsysteem en individueel gedachte vrijheid blijven extern aan elkaar.

In beide voorbeelden blijft de relatie tussen markt en cultuur, en hiermee die tussen markt en religie, gekenmerkt door dichotomie. Om deze te overwinnen is een fundamentele herbezinning nodig op de vrijheidsgeschiedenis van de actoren op de markt. We willen daartoe een aanzet geven door een hernieuwde lezing en reconstructie van de teksten van Adam Smith, de grondlegger van de moderne economische wetenschap. Dat gebeurt in een leesprogramma dat veel gelijkenis heeft met de 'herbronning' die we kennen uit de theologiegeschiedenis van de 20ste eeuw. De herlezing staat in functie van eigentijdse vragen en kan niet anders tot stand komen dan door de gangbare recepties kritisch te onderzoeken en af te breken. Die brengen veelal een splitsing aan tussen de Smith van 'The Theory of Moral Sentiments' en die van 'The Wealth of Nations'. Men ziet met dit laatste boek de eigenlijke economische wetenschap ontstaan, die vervolgens bij auteurs als Ricardo, Mill, Nassau Sr., Walras en vele anderen volwassen wordt, want in toenemende mate gekenmerkt door een mechanistische opvatting van de economische werkelijkheid en door een atomistische opvatting van de economische actor. Markt en cultuur, en markt en religie, zijn dan niet meer of noch slechts extern met elkaar in relatie te brengen. Zo was bij Theo van Eupen te lezen over het spanningsveld tussen het realisme van de econoom en het veranderingspathos van de theoloog.

⁵⁸ De 'invisible hand' is bij Adam Smith een metafoor voor het zelfordenende beginsel van de 'mutual sympathy' – zie voor dit begrip verderop.

Vooral een hernieuwde studie van het begrip dat Adam Smith gebruikt voor erkenning, namelijk 'mutual sympathy', kan veel licht werpen op de hedendaagse problematiek van de vrijheidsgeschiedenis van de actor op de markt. Smith vatte deze op als een sociaal individu, dat wil zeggen als een individu voor wie de relaties met anderen mede constituerend zijn voor zijn zelfbewustzijn en handelingsmotivatie. Het is met andere woorden een misvatting dat Smith het probleem van de relatie tussen individu en samenleving zou hebben trachten op te lossen door aan de mens zowel egoïstische als altruïstische motieven toe te schrijven. Met 'sociaal individu' wordt hier niet bedoeld dat een individu eerder altruïstisch dan egoïstisch is ingesteld, maar dat de handelingsmotivatie – en meer algemeen de zingeving en de zinbeleving – van het individu altijd een maatschappelijke context veronderstelt.

Smith zag heel goed dat rivaliteit een belangrijke rol speelt in de onderlinge relaties van mensen. Hij interpreteerde deze echter niet louter als botsing tussen volledig gesloten – monadische – individuen, waarbij winst voor de één verlies voor de ander impliceert. Smith zag dat rivaliteit ook een aspect van wederkerigheid heeft en daarmee een zeker samenbindend vermogen. Concurrentie krijgt in dat perspectief de dubbele betekenis die we ook aantreffen in het oorspronkelijke latijnse werkwoord 'concurrere': wedijver en verenigen. Een voortdurend verlangen naar wederzijds ervaren waardering impliceert rivaliteit in verbondenheid. Aan de hand van diverse voorbeelden demonstreert Smith in 'The Theory of Moral Sentiments' dat aan ons menszijn een wederzijdse betrokkenheid op prijszwaardigheid – 'mutual sympathy' – eigen is⁵⁹. We zijn ons echter van deze betrokkenheid vaak niet bewust en verwarren haar met de affecties die zich manifesteren tegen de achtergrond daarvan, zoals sympathie of medeleven. Smith bespreekt tal van situaties waarin deze en andere affecties gevoeld worden. Door ze in dialoog met de lezer opnieuw te duiden expliciteert hij de grondervaring dat wij ons menszijn in concurrentie met anderen zelf gestalte geven en beleven. Ons verlangen naar mutual sympathy impliceert dat wij voortdurend zowel reëel als imaginair communicatie met de ander zoeken en in gedeelde kaders van zin- en betekenisverlening zowel zelfbewustzijn als handelingsmotivatie ontwikkelen⁶⁰.

Als representant van de schotse verlichting plaatste Smith de mutual sympathy in het kader van zijn idee van politieke economie. Vrij handelen overeenkomstig het eigenbelang vormde in zijn interpretatie van de eigentijdse 'commercial society' geen bedreiging van maar een voorwaarde voor het bonum commune. De liberalisering en commercialisering van de economie werden positief gewaardeerd, in overeenstemming met het algemene verlangen naar autonomie van het individu in denken en handelen. Smith's benadering was bijzonder. Hij zocht de oplossing van economische vraagstukken niet in aangeboren eigenschappen of 'faculteiten', waardoor de vreedzame, stabiele maatschappelijke orde als het ware in de mens voorgeprogrammeerd zou zijn. Evenmin gaf hij toe aan de angst dat door het nastreven van eigenbelang zonder externe dwang de samenleving zou desintegreren. In Smith's optiek wordt de maatschappelijke orde gedragen door de cohesie van de mutual sympathy. De orde wordt verstaan als de neerslag van de communicatie- en de concurrentieprocessen

⁵⁹ A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976, m.n. deel I-III.

⁶⁰ Vgl. J. PEIL, *Adam Smith and Economic Science: A Methodological Reinterpretation*, Cheltenham 1999, 82-113.

waarin mensen zichzelf en hun wereld zin en betekenis verlenen. De orde noch de autonomie zijn in dit perspectief voorgegeven. Naar vorm en inhoud zijn ze onverbreekelijk verbonden met de concrete maatschappelijke praktijk van zingeving en betekenisverlening.

2. *Erkenning en de zinhorizon van de actor op de markt.* – In Smith's werk wordt de idee van de vrije markteconomie verbonden met het concept van het natuurlijke systeem van volmaakte vrijheid en volmaakte gerechtigheid, dat fungeert als een utopie, een horizon die – met de blik op de toekomst – de geldende regels voor de productie en de verdeling van rijkdom in een kritisch perspectief plaatst⁶¹. Vatten we de communicatie en de concurrentie volgens de mutual sympathy op als een spel, dan veronderstelt een welvarende samenleving verder dat de actoren vooral ook in de sfeer van de productie en de verdeling van rijkdom competent en gemotiveerd zijn⁶².

In het perspectief van deze utopische horizon van Smith's denken kan er een nieuw besef ontstaan van 'ultimate concern' in de marktsamenleving. De regels die op de markt gelden, komen tot stand in een voortdurende concurrentie en dienen verstaan te worden binnen de horizon van een natuurlijk systeem van perfecte vrijheid en rechtvaardigheid, zo zegt Smith. Hier dient zich een ander denken over 'natuur' aan dan gebruikelijk is. Meestal wordt Smith zo begrepen dat hij hier de gangbare regels op de markt als uitgangspunt neemt en deze in een mechanisch verband brengt, in een systemisch geheel dat eigenlijk onttrokken is aan de menselijke vrijheid en in deze zin 'natuurlijk'. Maar Smith wil eigenlijk juist het omgekeerde zeggen. 'Natuurlijk' betekent volgens hem dat een actor op de markt een zeker grondpatroon voor waarden, normen en regels in zijn handelen meeneemt en dat het menselijk handelen daarom door regels geleid wordt. Het maatschappelijke verkeer op de markt wordt gestuurd door een aantal deugden die functioneren als globale regels die indicatief van aard zijn. Het zijn dus geen vooraf gegeven beginselen die slechts een correcte toepassing vergen.

In dit verband is het van belang vast te stellen dat Smith er in zijn duiding en analyse van mutual sympathy niet aan ontkomt de gerichtheid van de actor te voorzien van een soort grens-begrip. Een actor op de markt, zo meent hij, zal in de meeste gevallen voldoende houvast hebben aan de wetenschap dat een onpartijdige toeschouwer hem prijzenswaardig zal achten. Maar er zijn conflictsituaties waarin gedrag van de actor ten onrechte wordt afgekeurd en waarin de druk van deze afkeuring zo ondraaglijk wordt dat herstel van communicatie en concurrentie onmogelijk lijkt. In zulke situaties kan een mens alleen nog een beroep doen op een laatste beroepsinstantie die tot dan toe verborgen bleef, namelijk God. In Smith's optiek is deze Gods-idee een menselijke creatie die zijn oorsprong en betekenis vindt in de existentiële behoefte van de mens aan *mutual sympathy*.

Deze imaginaire ander kan uiteraard een ideologische functie krijgen en op een volstrekt losstaande manier in relatie tot de markt worden gebracht. Dit zou overigens afbreuk doen aan Smith's visie op de markt. Hij ziet de mutual sympathy als een beginsel dat in zijn concrete algemeenheid het doel is van menselijk handelen. We

⁶¹ Zie o.m. A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford 1976, I.vii.6, I.vii.30, I.x.c.1, IV.ix.17, IV.ix.51.

⁶² Zie o.m. ID., *The Theory of Moral Sentiments*, I.c. (nt. 59), I.iii.2.1, I.iii.2.8; ID., *The Wealth of Nations*, I.c. (nt. 61), V.i.g.12, V.i.f.48-61.

zijn als mensen capabel om met onze rede, gevoelens en daden die doelen na te streven teneinde te realiseren wat menselijk gezien wijs is om te doen en kan gelden als een *bonum commune*. Daarom kan hij de bestemming van de mens beschouwen als zijn natuurlijke realiteit. De feitelijke regels, en dus ook de onrechtvaardigheid die daarin schuilt, dienen onderzocht te worden in het perspectief van de uiteindelijke bestemming van de mens. Smith bestudeert de feitelijke economie in een wederzijds kritische correlatie met zijn visie op de bestemming van het menselijk samenleven. Dat is de functie van zijn Godsidee.

Verbindt men het thema van de erkenning met het begrip geboorterecht van de berooiden en de verborgenheid van God, dan kan men bij dit thema kritisch nagaan binnen welke zinhorizon goederen en diensten op de markt worden verhandeld en uitgewisseld. Juist het concept geboorterecht van de berooiden kan voorkomen dat we onze voorstelling van de bestemming, die een inhoudelijk aspect én een maatstaf is van de *mutual sympathy*, op onkritische wijze invullen. Dat geboorterecht is, juist in verbondenheid met het idee van Gods verborgenheid, een grensbegrip in het licht waarvan de existentiële behoefte van de mens aan *sympathy* op een kritische manier te thematiseren is als een behoefte die niet gesloten en idolatrisch is (J.-L. Marion) en verkeert in een eindeloze uitvergroting van bedenkelijk particulier of collectief egoïsme.

Welke potenties heeft het begrip 'erkenning' in het gesprek tussen economie en theologie? De reconstructie van het begrip via een herlezing van Adam Smith heeft laten zien dat het de dichotomie kan overwinnen tussen cultuur en markt en tussen religie en markt.

Deze overwinning maakt het mogelijk vanuit de theologie op tweevoudige wijze bij te dragen aan onderzoek naar de werking van de markt. Op de eerste plaats kan zij vanuit haar traditie een kritische bijdrage leveren aan de thematisering van mens- en maatschappijbeelden waarbinnen de actor op de markt is ingebed, en op deze wijze noties als nut en begerenswaardigheid van goederen en diensten helpen verhelderen. Langs deze weg kan de theologie een eigen bijdrage leveren aan het debat over het *bonum commune*, dat in de politieke economie een centrale rol speelt. Op de tweede plaats kan de theologie vanuit datgene wat ze in haar kern steeds dient te representeren, een kritische verantwoording bieden van de thematisering van de grensvoorstellingen, zonder welke begrippen als nut en begerenswaardigheid van goederen en diensten een idolatrische strekking kunnen krijgen.

Deze overwinning maakt het voor de economische wetenschap mogelijk zich duidelijker te richten op de werkelijke economie. Bovendien kan zij bijdragen aan het debat over de menselijke waardigheid en over de zinhorizon van waaruit deze waardigheid is te onderkennen.

SUMMARY

In the Light of Human Dignity: A Dialogue between Theology and Economics

The first part of this article examines the reasons late 20th-century theology had to enter into dialogue with economics. (1) In a new reflection on the mission of the community of believers, theology focused on social questions and theologians wanted to free the social system of its 'idolatrous' images. (2) Moral theology emphasised that promoting human dignity is an aspect of the Church's mission and realised that it is necessary to relate this to the person functioning

in the market economy system. (3) J.B. Metz' 'new political theology' sought to take into account the actual position of people in history and to engender commitment to their emancipation.

The second part of the article uses the podiums that D. Tracy distinguished for theological justification (the community of believers, society and science) to examine the subject of the dialogue. On the podium of the community of believers, theology enters into dialogue with economy to justify critically the community's mission to promote human dignity. The podium of society focuses on the questions of what must be understood by 'market' and whether and how the idea of a *bonum commune* (common good) can be expressed in terms of market forces. The article presents two accents from the podium of science, which has been less intensively developed: concern for the autonomy of the two disciplines with regard to one another and concern for the status and knowledge of the two disciplines. It is noted that economics increasingly takes into account that the values in the marketplace are set by the way people behave there and that the economists are aware that the distinction between 'facts' and 'values', between 'positive' and 'normative' knowledge, is ripe for fundamentally new research in their own discipline. This opens the way for further dialogue between theology and economics.

Finally, construction of meaning is put forward as tangent between theology and economics. Market behaviour is ultimately the actors' attempt to give shape to their personal but inter-subjectively determined view of the common good. Goods and services are useful and desirable within a given horizon of meaning and in that domain theology and economics can enter into dialogue. In confrontation with Adam Smith, particularly, the present article defines the theme of this dialogue as one of recognition. People desire recognition and thus interact with one another in the marketplace, where they often receive this recognition; but this is also a critical situation that conflicts with the real relationships that dominate the market. This is linked to the notion of 'the birthright of the destitute' that is cited by the moral theologian Th. Beemer of Nijmegen and that plays a central role in this article. The purpose is to show the meaning of this concept for the debate on the *bonum commune* and the meaning of this common good in economics and theology.

(tr. Cath. Romanik)

A.J.M. van den Hoogen, in 1947 te Waalwijk (Ned.) geboren, studeerde filosofie en theologie aan de Kath. Univ. te Nijmegen en aan het Institut Catholique en de Facultés Saulchoir te Parijs. In 1984 promoveerde hij bij Edward Schillebeeckx op een onderzoek naar de theologie van M.-D. Chenu (vgl. *TvT* 24 [1984] 295). Sinds 1985 was hij hoogleraar dogmatische theologie aan de Univ. voor Theologie en Pastoraat te Heerlen en vanaf 1993 hoogleraar fundamentele theologie aan de theologische faculteit van de K.U. te Nijmegen. Zijn onderzoek richt zich op de relaties tussen religie en sociaal-culturele vraagstukken. Naast wat in de noten vermeld is, redigeerde en publiceerde hij bijdragen in verschillende bundels en tijdschriften, o.m. *TvT*. Zijn huisadres is: Mr. Franckenstraat 1, 6522 AA Nijmegen; e-mail: T.vdHoogen@theo.kun.nl.

J.J.M. Peil, in 1953 geboren te Kerkrade, studeerde Economische Wetenschappen aan de Universiteit van Tilburg, waar hij in 1995 promoveerde op een proefschrift over herinterpretatie van Adam Smith in het licht van de hedendaagse scholensstrijd. Sedert 1986 is hij als docent verbonden aan de faculteit der managementwetenschappen, afd. economie, van de K.U. te Nijmegen, waar hij onderzoek doet naar de geschiedenis en de methodologie van het economisch denken. Met zijn mede-auteur geeft hij uitwerking aan het nijmeegse deel van het interuniversitaire project 'Economie en christelijke levensvisie'. Zijn huisadres is: B. de Mauregnaultstraat 7, 5361 HG Grave; e-mail: j.peil@nsm.kun.nl.