

## 4

# Een theologisch perspectief op economische rechtvaardigheid

## Theologische vragen bij de relatie tussen economie en ethiek

Toine van den Hoogen

### Inleiding

In de geschiedenis van de economie gaat het vaak om twee soorten vragen, namelijk vragen naar verdeling en vragen naar rechtvaardigheid van die verdeling. Nu de interesse voor 'political economy' herleeft, raken deze twee onderscheiden vraagcomplexen weer nauwer met elkaar verweven dan lange tijd het geval was. In dit boek staat daarom de relatie tussen economie en ethiek centraal.

Dit opstel schrijf ik vanuit de fundamentele theologie. Dat is een discipline waarin de aard van de redenen onderzocht wordt van waaruit religieuze mensen hun bestaan definiëren. In dit opstel wijd ik me aan een bepaald aspect van deze definiëring van het bestaan. Ze impliceert namelijk een 'wereldbeeld', een voorstelling van de voorhanden werkelijkheid als datgene wat toe te eigenen is en door de mens als maatstaf wordt toegeëigend (zie Heyde, 2000, 58). De herleving van de 'political economy' maakt deel uit van het moderne fenomeen dat wordt aangeduid door het begrip 'wereldbeeld' en is daarvan een uitdrukking. In dit wereldbeeld ben ik geïnteresseerd. In dit opstel gaat het me om de vraag welke plaats de theologie kan hebben in het gesprek over economie en ethiek. Om deze plaats te preciseren, maak ik gebruik van de verwijzing naar het wereldbeeld dat het mogelijk maakt om een verband te leggen tussen economie en ethiek.

Ik ga als volgt te werk. Tot de werkelijkheid van onze cultuur behoort de geschiedenis van de veelsoortige verwickelingen tussen christelijke godsdienst enerzijds en economie anderzijds. In dat verband is vele malen nagedacht over het 'wereldbeeld' dat het mogelijk maakt om een verband te leggen tussen economie en ethiek. Omdat christendom au fond eerder een religieus verlangen is dat tot rechtvaardig handelen wil aanzetten dan een *theoria*, een visie die de werkelijkheid in haar geheel wil 'beschouwen', is het begrijpelijk dat het nadenken over een 'wereldbeeld' plaats vindt in confrontatie met praktische, vaak met conflicten beladen handelingsproblemen en keuzevraagstukken. Ik geef daarom in de eerste paragraaf een exemplarisch voorbeeld van het christelijk perspectief op

de verhouding tussen economie en ethiek. In de tweede paragraaf geef ik twee (historische) voorbeelden van de padafhankelijke manier waarop onder het gesternte van zeer verschillende paradigma's dat perspectief op economie en ethiek door christenen geherinterpreteerd is. De veranderingen in paradigma's betroffen zowel het gebied van de economie als ook het gebied van de theologie. In de derde paragraaf zal ik laten zien hoe onder het huidige gesternte de theologie een plaats kan innemen in het gesprek over economie en ethiek.

### **Een narratief religieus perspectief op de verhouding tussen economie en ethiek**

In de theologische tradities binnen het christendom wordt in toenemende mate erkend dat 'het wezen' van het christendom (om het met een filosofische en theologische term uit de negentiende eeuw te zeggen) besloten ligt in de zogenoemde christologische belijdenis. Laten we deze negentiende-eeuwse term (het wezen van het christendom) voor wat hij waard is. Van binnenuit bekeken, dat wil zeggen vanuit het religieuze verlangen dat kenmerkend en doorslaggevend is voor het christendom, gaat het om een gelovig 'commitment' met de persoon en de geschiedenis van Jezus van Nazareth. In de naam 'Christus' ligt dit 'commitment' besloten. Er wordt in die naam uitgedrukt dat in deze persoon en geschiedenis een humaan perspectief op de werkelijkheid besloten ligt dat hoopvol is voor ieder mens omdat het geluk en vrede aankondigt voor allen. De 'christologische belijdenis' is dus een uitspraak die met de naam 'Christus' een specifieke kijk op de werkelijkheid van de menselijke geschiedenis en van menselijke gemeenschappen verbindt.

In de theologie groeit steeds duidelijker en wereldwijd de overtuiging dat de christologische belijdenis bij uitstek een zaak van *menselijke praxis* is, en dat *beschouwing* daarvan - onder meer theoretische verantwoording ervan - vertrekt uit, steunt op en gericht staat op een menselijke praxis. De christologische belijdenis, zo erkennen steeds meer theologen, is op de eerste plaats een *handelings-oriëntatie* en pas in tweede instantie een *visie*. De visie ontstaat onder meer telkens wanneer in wisselende cultuurbepaalde contexten van de handelings-oriëntatie een theoretische (ook wetenschappelijke) verantwoording behoort te worden gegeven.

In de bronteksten van het christendom, in de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament, is de christologische belijdenis vervat in een reeks van teksten die een breed scala van literaire vormen en tradities kennen. Een van deze literaire vormen is die van de parabel.

In de hedendaagse fundamentele theologie is het geen novum om het literaire genre van de parabel op te vatten als een verdichting van religieuze voorstellingen over de relatie tussen de werkelijkheid en God. Parabels bevatten een expressie van kennis omtrent de werkelijkheid waarin ervaringen worden verdicht, geconcentreerd. Deze verdichte ervaringen worden in de godsdienstige traditie van het christendom in een religieus perspectief geplaatst en verstaan als expressies van Gods aanwezigheid (vgl. Link 1976, Schillebeeckx 1989). Para-

bels zijn dus literaire expressies van manieren waarop zin gegeven wordt aan de werkelijkheid. In een parabel wordt de zin die de werkelijkheid kan krijgen, in verband gebracht met het transcendente. Een parabel 'doet' dat op een typerende manier. Om het transcendente ter sprake te brengen, wil de parabel de immanente kant van onze ervaring exploreren. Ze exploreert hoe in onze ervaring van de werkelijkheid de zin daarvan kan oplichten. En ze wil de luisteraar op het verkeerde been zetten door deze te bestoken met de vraag of de voor hem /hen gangbare veronderstellingen bij zijn handelen (onder meer het wereldbeeld) niet aan herformulering toe zijn. Parabels geven dus geen visie weer. Ze stellen de luisteraar voor een uitdaging. Ze stellen de vraag of het niet zo is dat de zin van de werkelijkheid daarin oplicht omdat en wanneer de werkelijkheid verbonden kan worden met een specifieke geschiedenis.

Men kan parabels definiëren op een inmiddels 'klassieke' wijze als narratieve metaforen (vgl. Carter and Heil, 1998, 1-22). Ze hebben hun oorsprong in het genre van de joodse 'mashal'. Ze introduceren met een korte narratieve fictie een gelijkenis tussen een aspect van het dagelijks leven en het 'rijk der hemelen', een symbool van het transcendente. Ze verhalen op een beknopte en gecondenseerde wijze een reeks van fictieve gebeurtenissen waarin veelal meerdere actoren betrokken zijn. De reeks en de interacties vertonen kenmerken van iets ongevoons in de situatie, in de 'plot' of in de 'karakters', van iets tegendraads of van iets overdrevens. Daardoor stelt de parabel de luisteraar in staat tot een 'transfer' van betekenissen waarmee het alledaagse leven vorm krijgt. Betekenissen waarmee het alledaagse leven wordt geconstrueerd, worden door een parabel 'getransfereerd' naar betekenissen waarmee men een onbekende, nieuwe en verrassende keerzijde van dit alledaagse leven (het transcendente aspect ervan) kan reconstrueren. Parabels brengen het transcendente aspect van het dagelijks leven niet naar voren als iets dat komt boven op de alledaagse betekenis. Ze willen laten zien dat de alledaagse betekenissen zelf op een verrassende en nieuwe wijze kunnen worden gereconstrueerd. In dit verband is het van belang melding te maken van de opvatting dat parabels te karakteriseren zijn als 'incomplete metaforen'. Het hangt van de directe sociaal-historische context van de parabel af welke realiteit in de transfer betrokken wordt. Maar hoe dan ook willen parabels met een dergelijke transfer de luisteraar desoriënteren. Ze willen de bekende handelingskaders openbreken en het gedrag van de luisteraar heroriënteren. Op deze wijze en met name over deze band wordt in parabels het transcendent aspect van het alledaagse leven aan de orde gesteld.

Er zijn heel wat parabels die een economisch relaas bevatten. Voorbeelden zijn het verhaal van de rentmeester die het bezit van zijn heer verkwistte (Lucas 16: 1-8a); de parabel van de succesvolle boer (Lucas 12: 13-21); de parabel van de misdadige knechten van de bezitter van een wijnberg (Marcus 12: 1-11). Winst en verlies zijn als het ware richtinggevend begrippen die een eerste tekening in dergelijke geschiedenissen mogelijk maken.

Om mijn vraagstuk in dit opstel te verhelderen biedt de parabel van de wijnboer in Mattheus 20: 1-16 een mooi voorbeeld. In deze parabel vervullen mensen die *agaroi* (werkloos) zijn een belangrijke rol. Op een literair gestileerde wijze gaat het in dit fictieve verhaal over een arbeidsconflict tussen dagloners en een werkgever en over de vraag wat rechtvaardig en goed is.

1 Want met het koninkrijk der hemelen gaat het als met een landeigenaar die 's morgens heel vroeg erop uit ging om arbeiders te huren voor zijn wijngaard. 2 Hij werd het met de arbeiders eens over een denarie per dag en stuurde hen naar zijn wijngaard. 3 Toen hij rond het derde uur eropuit ging, zag hij nog andere mensen zonder werk op het marktplein staan. 4 Hij zei tegen hen: "Ga ook naar mijn wijngaard en ik zal betalen wat billijk is." 5 En ze gingen. Rond het zesde en het negende uur ging hij weer en deed precies zo. 6 Toen hij rond het elfde uur eropuit ging, zag hij nog andere mensen staan, en hij zei tegen hen: "Waarom staan jullie hier de hele dag zonder werk?" 7 Ze antwoordden hem: "Omdat niemand ons gehuurd heeft." Waarop hij tegen hen zei: "Ga ook naar mijn wijngaard." 8 Toen het avond was geworden, zei de eigenaar van de wijngaard tegen zijn opzichter: "Roep de arbeiders en betaal hun het loon uit, de laatsten het eerst." 9 De arbeiders van het elfde uur kregen ieder een denarie. 10 De eersten verwachtten toen dat ze meer zouden krijgen. Maar ook zij kregen ieder een denarie. 11 Ze namen het aan, maar mopperden tegen de landeigenaar: 12 "De laatsten daar hebben één uur gewerkt, en u stelt hen gelijk met ons die de last van de dag en de brandende hitte gedragen hebben." 13 Maar hij gaf een van hen ten antwoord: "Vriend, ik doe je geen onrecht. We waren het toch eens geworden voor een denarie? 14 Pak je geld maar aan, en ga. Ik wil die laatsten even veel geven als jou. 15 Of mag ik niet met het mijne doen wat ik wil? Of ben jij jaloers omdat ik goed ben?" 16 Zo zullen de laatsten de eersten zijn en de eersten de laatsten.

*De Bijbel* (Willibrordvertaling, 1995)

In de vertelling van de wijnboer in Mattheus 20: 1- 16 is de belangrijkste metafoor die van het 'loon' (vgl. Hezser, 1990). De parabel maakt deel uit van een palet van religieuze en wijsgerige teksten uit de antieke cultuur die vanwege hun thema aangeduid worden als de 'household tradition' (vgl. Carter, 1998). Er bestond in de antieke cultuur waarin de parabeltekst oorspronkelijk functioneerde, een set van gestandaardiseerde voorstellingen over de wijze waarop een man geacht werd te handelen als *despotès* (manager) van een *oikos* (huis) (*oikodespotès*, v. 1). Deze voorstellingen hadden betrekking op de patriarchale rol in de verhoudingen tussen man en vrouw, vader en kinderen, meester en slaven. In tal van religieuze en wijsgerige teksten wordt ingegaan op deze rollen van de *oikodespotès*, onder meer op de behartiging van de economische kanten van een huis.

Het is aannemelijk om te veronderstellen dat het in deze parabel gaat over een situatie waarin druiven rijp zijn en moeten worden geplukt. De bezitter van een landgoed gaat daarvoor dagloners huren. Ze dienen zijn slaven aan te vullen. Slaven behoren tot de vaste bezittingen van een eigenaar en hebben een economische waarde die veel groter is dan het huren van dagloners. Een eigenaar zal dus niet voortdurend een overmaat aan slaven in bezit houden en zal bij incidentele maar belangrijke inspanningen als de druivenoogst dagloners huren.

Dagloners leidden in de toenmalige economie een zeer onzeker bestaan en konden vaak niet anders aan de kost komen dan door bedelarij en stelen. Deze eigenaar biedt een denarie, een bedrag waarvoor men 12,5 kilo brood kon kopen. Een dagloner die gedurende alle beschikbare werkdagen van een jaar een denarie zou kunnen verdienen, zou daarmee net boven de toenmalige armoedegrens blijven. Dagloners hadden geen rechten en veel teksten over het managen van

een 'huis' sporen de eigenaars aan om hen in ieder geval hun loon te geven. De zegswijze dat een arbeider zijn loon waard is, is daarom een kritische aansporing en geenszins een uitdrukking die een gevestigde orde bestendigt. Niet zelden werd er geen loon uitbetaald.

Deze eigenaar zegt toe aan de dagloners datgene te willen betalen wat billijk (*dikaïos*, v.4) is. In ieder geval kon een denarie voor werk van dagloners toen worden beschouwd als een fatsoenlijke loonafspraken. Toch werkt de parabel toe naar een problematisering van dit handelen. Op literaire wijze wordt een ritme geschapen van vier momenten gedurende de dag waarop dagloners gehoord worden. Telkens krijgen ze hetzelfde bedrag hoewel door de arbeidsduur (aantal uren) en de arbeidsomstandigheden (hitte van de dag) de verhouding tussen loon en prestatie voor de laatsten gunstiger was dan voor de eersten. En hoewel de eigenaar zich beroept op het feit dat hij zich aan de afspraak met de eersten gehouden heeft, roept de parabel door deze encenering de vraag op welke de betekenis is van het woord 'rechtvaardig' (*dikaïos*, v.4 en 14). De parabel introduceert dus een vraag aan de luisteraars omtrent de constructie van de sociale werkelijkheid. De betekenis van het gedrag van de eigenaar, door hemzelf omschreven als rechtvaardig, wordt ter discussie gesteld.

De manier waarop dit gebeurt, is meerzinnig. Aan de ene kant roept de parabel de vraag op of een meer evenredige verhouding tussen loon en prestatie niet beter de kwalificatie 'rechtvaardig' zou verdienen. Dat wordt gesuggereerd door het protest van de dagloners die vroeg zijn begonnen. Aan de andere kant wordt gesuggereerd dat het alleen aan de eigenaar is om te beoordelen wat rechtvaardig is ("Mag ik niet met het mijne doen wat ik wil"? v.15). Tenslotte wordt de vraag opgeroepen of "het boze oog" (v.15) niet verhindert te onderkennen dat hier sprake is van rechtvaardigheid? Als de parabel tenslotte de voorstelling oproept van een omkering van alle verhoudingen (de laatsten de eersten en de eersten de laatsten (v.16), dan is dat niet de oplossing van de problemen omtrent de constructie van de sociale en economische werkelijkheid, maar de meest kernachtige formulering van het probleem zelf! Juist door de radicaliteit van het probleem zijn de vragen zo dringend. Wanneer de sociale en economische werkelijkheid zo indringend wordt gereconstrueerd, zijn de vragen 'wat is de betekenis van rechtvaardig' van het grootste belang.

De omkering tussen laatsten en eersten in v.16 is geen oplossing maar de radicaalste formulering van het probleem, schreef ik al. De parabel laat in het midden in welk opzicht er sprake is van een omkering en wie de laatsten en wie de eersten zijn. Een incomplete metafoor kan gelezen en verstaan worden vanuit uiteenlopende sociale en historische contexten. Vanuit een rabbijnse achtergrond is ze gelezen vanuit de vraag naar de relatie tussen wetsgetrouwe en niet-wetsgetrouwe joden. Binnen het evangelie van Mattheus kan ze gelezen worden in relatie tot de geschiedenis en de dood van Jezus van Nazareth en tevens in relatie tot de betrekkingen tussen de joodse Thora en de christelijke gemeente. Bij de kerkvaders is ze gelezen in relatie tot de vraag waarin het geloof in de genade van God bestaat en welke de relatie is tussen Christus en de christenen. Steeds is er evenwel in deze parabel sprake van de 'Lohnmetaphorik' (Hezser). Daarom acht ik het

theologisch ook legitiem om de parabel nu te lezen in confrontatie met de dialoog tussen economie en ethiek.

In al die verschillende leestradiities is het ook steeds gegaan om een hermeneuse (interpretatie) van de vraag die de tekst zelf al in v.1 aan de orde stelt: hoe is het gesteld met "het koninkrijk der hemelen"? Dat woord zelf is reeds een metafoor voor een transcendente werkelijkheid die naar het oordeel van vele hedendaagse theologen niet anders dan in metaforen ter sprake kan komen. En dat impliceert dat de ene metafoor door andere dient te worden toegelicht en dat deze 'string' van tekens geen einde kent.

Nog één maal terug naar de parabel. Wat bewerkt de vertelling van de parabel? Welke is haar performatieve effect? Hij brengt in de vorm van een open vraag die niet wordt beantwoord, de kwestie naar voren of evenredigheid tussen inspanning en beloning niet radicaal anders moet worden bekeken. De vraag luidt eigenlijk of rechtvaardige beloning niet anders bezien zou kunnen worden. Of er niet zoiets is als een perspectief van waaruit alle vormen van rechtvaardigheid, opgevat als evenredigheid, relatief worden. Dat perspectief heet in de tekst van de parabel de goedheid van de eigenaar (v.15). Dat is een uitermate apolitieke en onpraktische, oneconomische en zelfs onethische wending in het verhaal. De parabel schetst wat je zou kunnen voorstellen onder het 'koninkrijk der hemelen'. Ze geeft geen voorbeeld van een ethische toepassing van goedheid als ethische waarde. En toch probeert de parabel op deze wijze de (terechte) vraag naar de evenredigheid in een ander, verrassend nieuw perspectief te plaatsen. Het geheel van de geschiedenis van de parabel wordt op deze wijze als het ware nog eens getranscendeerd. En dat gebeurt niet door naar iets bovennatuurlijks te wijzen. Dat gebeurt door vragenderwijs de betekenisgeving op een andere horizon te richten. Die andere horizon houdt een surplus in dat aan de strijd voor evenredigheid een nieuwe en verrassende zin geeft.

De parabel van de wijnboer (Mattheus 20: 1-16) maakt op een narratieve wijze duidelijk hoe vanuit het christendom tegen de werkelijkheid kan worden aangekeken. In de kern van de zaak, in zijn normatieve midden, bevat het christendom een belijdenis aangaande de persoon en de geschiedenis van Jezus van Nazareth, de Christus, die onder meer deze ethische vraag bevat aangaande de (toenmalige en hedendaagse) economische werkelijkheid: de vraag luidt wat in de economische werkelijkheid eigenlijk rechtvaardig is en of rechtvaardigheid niet leeft vanuit een perspectief waarin alle verhoudingen relatief worden, omdat ze worden gerelateerd aan een gift zonder ruil, een gift 'om niet'. Het fundamentele kenmerk van een theologisch perspectief op de vraag naar de relatie tussen economie en ethiek berust in deze vraag.

### **Een praktisch perspectief op economisch handelen**

In het praktische leven, in economische verhoudingen, volstaat het niet om verhalen te vertellen. Het volstaat evenmin om de werkelijkheid slechts met vragen te bejegenen. Er worden immers keuzen gemaakt en de 'gang der dingen' dwingt

daartoe, ook wanneer deze ontwikkelingen niet te herleiden zijn tot individuele menselijke beslissingen. Zo schrijft Amartya Sen in een opstel over 'Individuele vrijheid als maatschappelijke betrokkenheid' dat er verband is tussen hongersnoden en vrijheden. 'Bij het verklaren van hongersnoden moeten we niet op de eerste plaats kijken naar de totale voedselvoorraad (hoewel die een van de vele causale factoren is) maar naar de 'rechten' van de kwetsbare groepen, zoals het eigendomsrecht dat deze doen gelden ten aanzien van het beschikbare voedsel' (Sen, 1995, 247). Economische vraagstukken kun je volgens Sen en vele anderen niet herleiden tot individuele beslissingen.

Hierboven bleek dat de fameuze zin over de omkering van de laatsten en de eersten in de parabel de meest kernachtige formulering is van de constructie van de sociale werkelijkheid en derhalve ook van de economische werkelijkheid. Wanneer de sociale en economische werkelijkheid zo indringend wordt gereconstrueerd, zijn de vragen omtrent de betekenis van rechtvaardigheid van het grootste belang. Ze zijn van belang voor de fundamentele kennistheoretische en methodologische uitgangspunten van een economische theorie.

In de tweede paragraaf wil ik laten zien hoe het perspectief op de werkelijkheid dat besloten ligt in de *praktische* kern van het christendom, uitdrukking gekregen heeft in beschouwingen met een *theoretisch* karakter over economie. De confrontatie met de feitelijke economische werkelijkheid heeft in de geschiedenis van het christendom veelvuldig geleid tot uiteenzettingen omtrent deze economische werkelijkheid. Want de keuzen binnen de feitelijke economische realiteit vroegen om een intellectuele verantwoording. Daarom zijn er binnen de geschiedenis van het christendom leerstukken ontstaan waarin een christelijke benadering van economische realiteiten werd uitgewerkt. In de zogenoemde christelijke sociale leer van de Rooms Katholieke Kerk en van de Wereldraad van Kerken vindt men daarvan voorbeelden.

In deze paragraaf zal ik overigens twee voorbeelden geven die een *regionaal* stempel dragen en historisch goed afgrensbaar zijn: één voorbeeld uit Nederland anno 1850 en één voorbeeld uit de Verenigde Staten anno 1980. Leerstukken uit Rome (Rooms Katholieke Kerk) en uit Genève (Wereldraad van Kerken) vormen een genre dat een universele strekking heeft. Want ze willen spreken voor 'de hele wereld'. Maar in regionale voorbeelden kan men beter reconstrueren hoe de economische padafhankelijkheid en een specifiek ethisch bewustzijn in wisselwerking staan met de religieuze overtuiging.

*Armenzorg in het midden van de negentiende eeuw, of: economie in het licht van een wereldbeeld met stoïsche trekken*

In 1857 vaardigt de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk (NHK) een 'algemeen diaconaal reglement' uit (Hoekstra, 1999, 82-86). Het biedt een juridisch kader voor de kerkelijke armenzorg vanwege de NHK. Het document staat in de lijn van de armenwet die 1854 werd aangenomen door de Tweede Kamer. Vanaf 1851 had de liberale regering onder leiding van Thorbecke geprobeerd om de kerkelijke armenzorg op te nemen als een staatszaak. Thorbecke was van

mening dat de kerkelijke armenzorg de armen blijvend afhankelijk maakte van liefdadigheid en dat ze zorgeloosheid en luiheid in de hand werkte. Daardoor zou de armenzorg de vrije werking van de economische wetmatigheden belemmeren. Na veel verzet vanuit de NHK en politiek geharrewar wordt in 1854 een wet aangenomen die voorschriften bevat voor de kerkelijke armbesturen. Hierin wordt het primaat en de zelfstandigheid van de kerk op het gebied van de armenzorg erkend maar tevens toezicht van staatswege geregeld op de kerkelijke armbesturen en het beheer van de diaconieën. Binnen dit wettelijk kader neemt de NHK in 1857 een algemeen diaconaal reglement aan.

Vanuit ons hedendaagse historische perspectief zou men dit een voorbeeld van het Nederlandse poldermodel *avant la lettre* kunnen noemen. De staat had er een financieel-economisch belang bij om in tijden van grote staatsschuld greep te houden op de diaconieën. De fondsen van de kerkelijke gemeente wensen onafhankelijk van de staat te blijven en brengen naar voren dat de diakenen *christelijke* liefdegaven beheren die besteed moeten worden om een christelijk bestaan te voeden en deugden aan te kweken. Ruim tien jaar eerder, in 1844, had men vanuit de synode er reeds op gewezen doordrongen te zijn van de noodzaak tot doelmatig beheer en tot aanmoediging van de werkzaamheid bij armen, 'naar mate wetenschap en ervaring den weg daartoe hebben gewezen'.

Om welk probleem ging het? Nederland is in het midden van de negentiende eeuw een redelijk welvarend land met een pre-industriële economische structuur (Hoekstra, 1999, 51-77). De industrialisatie blijft in die periode (nog) uit omdat onder het protectionisme van Koning Willem I een heropleving plaats vindt van de handelskapitalistische economie. Pas in de periode 1850-1860 ontstaat langzaam een nieuw type kapitalisme. Tot aan die tijd vertoont Nederland, dat anno 1850 een bevolking kent van ruim drie miljoen mensen, nog veel trekken van een standenmaatschappij. Ruim de helft van de beroepsbevolking van ongeveer 860.000 mensen wordt tot arbeidende klasse gerekend, en onder hen is slechts 4 procent werkzaam in een fabriek. Het analfabetisme is groot en er zijn geen organisaties van arbeiders in de zin van vakbewegingen. Hoewel betrouwbare schattingen moeilijk zijn, schommelt het percentage van bedeeden rond de 20 tot 25% van de bevolking.

Het reglement van 1857 ordent voor de diaconieën van de NHK deze bedeling. Ik noem hier een aantal elementen van het concept van de bedeling dat werd uitgewerkt.

Artikel 4: De zorg der diakenen voor de stoffelijke belangen der armen wordt, zoveel maar immer mogelijk, dienstbaar gemaakt aan de bevordering van hunnen geestelijken welstand.

Artikel 8: Geen arme heeft regt op bedeeeling; de kerkelijke verzorging is vrije en ongedwongene liefdadigheid.

Artikel 12: Diakenen zorgen, zoveel zij kunnen, voor de verstandelijke, zedelijke en godsdienstige belangen van de bedeeden en hunne kinderen; zij dienen hen met raad, zorg en vertroosting; zij zoeken hun arbeid te verschaffen en bevorderen werkzaamheid onder hen; zij zorgen voor het bijwonen der openbare godsdienstoefeningen bij de bedeeden, voor het gebruik maken van de catechisatie, vooral ook voor het schoolgaan der kinderen.



Het klinkt in onze oren bevoogdend en moralistisch en menigeen zal in dergelijke teksten de bevestiging vinden van zijn vermoeden of overtuiging dat het christendom de vrije menselijkheid onderdrukt en sociale afhankelijkheid propageert en bestendigt. Ik zal hier geen pogingen doen om de indruk van bevoogding en moralisme weg te nemen. Er schuilt veel waars in dit verwijt.

Toch vraag ik om een ogenblik stil te staan bij deze tekst. Ze geeft namelijk een voorbeeld van het vraagstuk dat ik in dit opstel wil bespreken. Ze geeft een voorbeeld van het (christelijk) perspectief op de verhouding tussen economie en ethiek anno 1850.

Het zou nu te ver voeren om de geschiedenis na te gaan die verhelderen kan waarom en hoe het 'dikaios' in vs 4 en 14 van de tekst van Mattheus en zijn toenmalige context van de 'household tradition' zijn veranderd in 'vrije en ongedwongen liefdadigheid' in de context van het beheer van de armenzorg anno 1850 in Holland. Maar men kan hier wel een analogie zien in de relatie tussen enerzijds wat in de tekst van Mattheus beschouwd wordt als een kernpunt van de christelijke religiositeit en een bepaalde, historisch af te bakenen configuratie van de verhouding ethiek en economie, en anderzijds wat de tekst van het NHK reglement zegt.

Waarom kan men spreken van analogie? Om dat te verstaan, dient men zich een moment te verplaatsen in het religieuze denken van de mensen uit wier midden dit reglement ontstond (Hoekstra 1999, 143-182). Binnen de toenmalige NHK ontstond dit concept van armenzorg uit de zogenoemde 'Groninger richting', een theologische en kerkelijke beweging van intellectuelen van wie de lutherse staatsrechtsgeleerde J. de Bosch Kemper een representatief voorbeeld was. Deze mensen namen in hun denken over godsdienst een positie in die het midden hield tussen conservatieven en liberalen. Anders dan conservatieven beschouwden ze de samenleving niet als een in standen geled geheel dat door God zo gewild was. Mensen kunnen worden aangemoedigd en ondersteund door zorg om een waardig mens te worden. Anders dan liberalen beschouwden ze de samenleving niet als een geheel dat steunt op burgerlijke rechten waardoor in beginsel iedere mens gelijk is aan de ander. Ook een arme heeft naar deze opvatting een menselijke natuur die ontplooid kan worden, en de ontwikkeling van de mensheid tot ware humaniteit is mogelijk door een opvoeding tot moraliteit, godsdienstigheid en arbeidzaamheid. Armenzorg is daarom niet alleen een zaak van financiële ondersteuning maar bovenal een zaak van opvoeding, moraliteit en godsdienstigheid. Zo dient de armenzorg het hogere en ware belang van mensen, hun 'geestelijke welstand'. Juist in dit licht was volgens hen bedeling geen 'recht' maar diende ze vrij en ongedwongen te zijn. Het is wel eens omschreven als het 'vertoog van de productieve deugdzaamheid'. 'Deze productieve deugdzaamheid wijst de weg uit de armoede vandaan in het arbeidzaam, rationeel en spaarzaam verwerven en beheren van inkomen, zodat men een zelfstandig en waardig bestaan kan leiden als lid van de burgerlijke maatschappij' (Hoekstra, 1999, 146-147). Het beheer van de *oikodespotēs* in de tekst van Mattheus is de opvoeding tot productieve deugdzaamheid geworden en het *dikaios* heet nu vrije en ongedwongen liefdadigheid.

Het reglement zegt eigenlijk dat deze productieve deugdzaamheid de vrucht zal zijn van vrije en ongedwongen liefdadigheid. Bij de overgang van een pre-industriële handelskapitalistische economie naar een industriële economie zeggen de verlichte, conservatief-liberale mensen uit wier midden het reglement is ontstaan, dat het van uitermate groot belang is om de autonomie, verantwoordelijkheid en productiviteit tot een zaak van allen te maken en dat een productieve economie daarom vraagt om een beschavingsideaal waarin allen kunnen worden opgenomen. Het wereldbeeld van 'de Groningers' stelt de maatschappij van die dagen voor 'als een veelbelovende fase in de ontwikkeling van de mensheid tot ware humaniteit, tot eenwording met God' (Hoekstra 1999, 146). Het is een wereldbeeld met sterk stoïsche trekken. Voor 'de Groningers' geldt dat de armen tot humane ontwikkeling gebracht kunnen worden naar het model van de welopgevoede, weldenkende en gevestigde burger. De voedingsbodem waarop deze 'pedagogie' mogelijk is, is aanwezig in de menselijke natuur, dus in elk mens, ook de arme. Want elk mens is door God geschapen en daardoor in beginsel 'aangelegd' op deze humaniteit die het aan ieder mogelijk maakt om het uiteindelijke doel, de vereniging met God, te bereiken en z'n eigen productieve plaats in de maatschappij in te nemen.

Voor iemand als de Bosch Kemper bijvoorbeeld zijn de wetten van de economie door God in de schepping gelegd. Wanneer men de economische wetten analyseert, komt men dus de in de natuur ingeschapen goddelijke voorzienigheid op het spoor. Zo schrijft hij in een publicatie uit 1851: 'Het is eene wet door de Voorzienigheid aan het maatschappelijk leven gesteld, dat de vermeerdering der bevolking telkens tot nieuwe ontwikkeling verplicht' (De Bosch Kemper, 1851, 151). Maar men dient volgens hem deze demografische ontwikkeling niet te zien als oorzaak van armoede. De armoede ziet hij veeleer veroorzaakt door traagheid, onkunde en verkwisting. 'Moraliteit, kennis en kapitaal, met de daarbij behorende deugden van arbeidzaamheid, kunde en spaarzaamheid, die op hun beurt weer corresponderen met capaciteiten als kracht, verstand en vermogen' verschijnen hier als de drie bronnen van de rijkdom' (Hoekstra, 1999, 103). De Bosch Kemper heeft in zijn concept van de economische ontwikkeling een wereldbeeld ingewerkt dat drie dimensies kent: een theologische dimensie: deze betreft de teleologie, want uiteindelijk heeft de economie doelen die gegeven zijn door Gods voorzienigheid; een antropologische dimensie: deze betreft de menselijke capaciteiten; en een economische dimensie: deze betreft de aanwending van kennis en kapitaal. Samen worden ze gebundeld in zijn uitgangspunt: de 'strekking tot vermeerdering die de Voorzienigheid in het menselijk geslacht gelegd heeft' (De Bosch Kemper, 1851, 154).

*Een herderlijke boodschap in midden van de twintigste eeuw, of: economie in het licht van het wereldbeeld van de Amerikaanse droom*

Ruim honderd jaar nadat de Nederlandse Hervormde Kerk haar algemeen diaconaal reglement uitvaardigde, hebben de rooms katholieke bisschoppen van de Verenigde Staten van Amerika in 1986 een herderlijke brief uitgebracht over "de

katholieke sociale leer en de economie van de Verenigde Staten”, zoals de ondertitel luidt. Als redenen noemen ze een aantal grote uitdagingen waarvoor de economie van de Verenigde Staten staat.

Deze uitdagingen hebben ten eerste betrekking op de relaties tussen de Amerikaanse economie en de economie in vele ontwikkelingslanden. Ze hebben vervolgens betrekking op de wereldwijde gevolgen van de economie voor het milieu. Ten derde is er een grote vlucht van kapitaal en technologie naar buitenlandse economieën. Mede daardoor bestaat in de eigen binnenlandse economie een enorme werkeloosheid en grote armoede. Er is tenslotte een diep conflict tussen de gigantische omvang van het militair-industrieel complex en de schrijnende sociale problemen in de Amerikaanse samenleving die met werkeloosheid en armoede samenhangen en die vooral vóórkomen onder zwarten, Hispanics, jongeren en vrouwen.

De rooms-katholieke bisschoppen schrijven dat deze economische problemen hen confronteren met de vraag waarin nu de inhoud van de ‘belofte van de Amerikaanse droom’ (ER, 19) bestaat. Ze willen hun stem laten horen in het debat over een rechtvaardige economie (ER, 22) en willen hun bijdrage leveren aan “een onvoltooide taak in het Amerikaanse experiment in vrijheid en rechtvaardigheid” (ER, 18). Ze verwijzen naar Abraham Lincoln en zeggen dat hij en de andere “voorouders” aan een politiek experiment in vrijheid en rechtvaardigheid begonnen zijn. “Wij geloven dat de tijd is gekomen voor een soortgelijk experiment om de economische rechten te waarborgen: het scheppen van een orde die de minimumvoorwaarden voor de menselijke waardigheid in de economische sfeer garandeert voor iedereen” (ER, 44).

Het is duidelijk dat de Amerikaanse bisschoppen hun boodschap en brief beschouwen als een bijdrage in een debat over het wereldbeeld. Het gaat hen in deze tekst niet alleen over economie en ethiek in de strikte zin. Hun voorwerp van studie omschrijven ze als de discussie over “de fundamentele stromingen die het huidige economische leven van de Verenigde Staten bepalen: de strijd om zin en waarde te vinden in de menselijke arbeid, pogingen om de persoonlijke vrijheid te steunen in de samenhang van hernieuwde sociale samenwerking, de dringende noodzaak om billijke vormen van wereldomspannende onderlinge afhankelijkheid te scheppen in een wereld die nu gekenmerkt wordt door uiterste ongelijkheid” (ER, 21).

Om dit wereldbeeld verder te onderzoeken, ga ik nu in op één van de problemen die ze aansnijden, het probleem van ‘full employment’. In een publicatie (CST, 1984) die verscheen enkele jaren vóór de brief en die een reeks van voorbereidende studies bevat, wordt verduidelijkt welk probleem hier aan de orde is en welke de keuzemogelijkheden zijn voor de uitspraken van de Amerikaanse bisschoppen over dit onderwerp. Daarin zal duidelijk worden welke aspecten van het wereldbeeld van de Amerikaanse droom in het geding zijn.

Men kan (vgl. Pichler, 1984) namelijk onderscheid maken tussen ten minste vier soorten van werkeloosheid wanneer men uitgaat van de oorzaken ervan. Ten eerste wisselen mensen in de Amerikaanse arbeidsmarkt periodiek vaker van baan dan elders (we spreken over jaren 1980 en daarna!) en dat brengt mee dat

een aantal van hen op een gegeven moment tijdelijk zonder werk zijn. Men spreekt van 'frictional unemployment'. Ten tweede expandeert en krimpt de economie ten gevolge van de 'business cycle' die op zijn beurt in relatie staat met economische beleidsprogramma's van de overheid. Men spreekt van 'cyclical unemployment'. Ten derde veroorzaken met name technologische veranderingen dat mensen niet langer de goede 'skills' voor arbeid bezitten, de goede attitudes ontwikkeld hebben of zelfs niet langer op de goede locatie zijn. Men spreekt dan van 'chronic or structural unemployment'. Ten vierde ondergaat de economie van de Verenigde Staten een soort 'paradigmatische' verandering welke uiteraard samenhangt met de drie voorafgaande factoren, vooral met de derde factor, maar welke niet alleen de samenvatting daarvan is. Deze dimensie wordt wel 'secular unemployment' genoemd. Want ze lijkt samen te hangen met wat genoemd wordt de 'de-industrialisatie' van de Verenigde Staten. Daardoor ondergaat niet alleen de arbeidsverdeling maar in samenhang daarmee ook de arbeidsdeling ingrijpende veranderingen. Men ziet dit bij de verhuizing van banen naar lage lonen landen, de kwantitatieve en kwalitatieve herwaardering van banen in de klassieke industrieën in confrontatie met die in de sector informatietechnologie, en bij de ontwikkeling van de banen in de dienstensector in relatie tot die in de productiesector. Juist in verband met deze paradigmatische verandering kan men spreken van pluralisme.

De theoloog Hollenbach die behoort tot de belangrijke adviseurs van de bisschoppen in deze materie, wijst erop (Hollenbach, 1984) dat er onder vakgenoten discussies zijn welke lijn de bisschoppen moeten kiezen in confrontatie met deze problematiek. Vooral het genoemde pluralisme scherpt het probleem aan. Sommigen vragen zich af of de tijd niet is gekomen dat de Kerk haar klassieke arbeidsethos en de daarmee verbonden optie voor volledige werkgelegenheid moet laten varen. Welke zin heeft het nog om in een situatie van pluralisme te blijven verkondigen dat de waardigheid van elk mens vraagt om een streven naar arbeid voor iedereen? Ja, dient men niet te erkennen dat het streven naar werk voor iedereen de bevordering impliceert van een collectieve neurose, zoals gezegd kan worden in het marxistisch en freudiaans perspectief van Herbert Marcuse?

Hollenbach laat meteen weten dat hij deze suggestie van de hand wijst. Hij ziet de vraag als een uitdaging om de urgentie te verstaan tot verduidelijking van de waarde die arbeid heeft voor een waardig menselijk leven. En hij preciseert dat deze waarde juist verduidelijking behoeft wanneer het gaat over werkloosheid. De verduidelijking van de waarde van arbeid staat niet los van deze kritieke omstandigheden en dient in relatie daarmee verduidelijkt te worden. Want het marxistisch en freudiaans perspectief weerspiegelt een *deel* van het christelijk perspectief op werk, maar *slechts* een deel ervan, zo redeneert Hollenbach. Naast de vervreemdende en frustrerende aspecten van de arbeid die de menselijkheid van de mens bedreigen, zijn er ook de creatieve aspecten, de helende en 'energetische' aspecten die de menselijkheid bevorderen. In dat licht is arbeid een uitdrukking en realisering van de "actieve menselijke participatie in de menselijke gemeenschap" (Hollenbach, 1984, 119). Er kan geen menselijke beschaving

zijn zonder deze aspecten. Daarom dienen de bisschoppen het op te nemen voor mensen die beschadigd worden door werkloosheid en zich kritisch uit te laten over de verstoring van de samenleving die hiervan het gevolg is (Hollenbach, 1984, 120).

Hollenbach neemt evenwel ook de kritiek serieus. Om daaraan tegemoet te komen, doet hij een voorstel over de relatie tussen economie en ethiek. Gebruikelijk is in het perspectief van de sociale leer van de Kerk, zo zegt hij, om de ethische verantwoordelijkheid voor de economie in het algemeen en de arbeidsvraagstukken in het bijzonder te definiëren in termen van 'distributie'. Maar wanneer men wordt geconfronteerd met mensen die – zeker door werkloosheid van het type van de 'secular unemployment' – worden gemarginaliseerd, verliest een ethiek die in naam van de participatie gericht staat op herverdeling, haar zin. De kerkelijke traditie aangaande sociale rechtvaardigheid vraagt dan om een herinterpretatie. Ze vraagt om een actieve notie van rechtvaardigheid. Hollenbach noemt dit nieuwe begrip "aggregative justice" (Hollenbach, 1984, 129-131). De ethische doelstelling van het 'bonum commune' impliceert dat het BNP gegenereerd wordt door aggregatie van zoveel mogelijk mensen. Dus de productieve kant van de economie impliceert ook een sociale organisatie die erop gericht staat om zoveel mogelijk mensen aan het werk te helpen. Deze sociale organisatie kan vanuit de economie niet (langer) beschouwd worden als een extern effect ('externalities'). Het recht op werk is een sociaal recht en de implementatie ervan wordt gevergd door de morele verantwoordelijkheden van uiteenlopende actoren in een complex sociaal systeem. Het recht op werk vormt een integraal deel van de economische activiteit, schrijft Hollenbach. Hij ziet de verantwoordelijkheid van de overheid in deze als een herdefinitie van het aloude subsidiariteitsbeginsel.

Hebben de bisschoppen zich iets aangetrokken van een dergelijk pleidooi? Het lijkt erop dat dit zo is. In ieder geval kan worden vastgesteld dat ze het als een eis van fundamentele rechtvaardigheid beschouwen om vast te stellen welk het minimum niveau is van deelneming aan het leven van de menselijke gemeenschap voor allen (ER, 38). Daarbinnen maken ze een (klassiek) onderscheid tussen ruilrechtvaardigheid, de verdelende rechtvaardigheid en de sociale rechtvaardigheid (ER, 36).

De ruilrechtvaardigheid vereist fundamentele eerlijkheid in alle overeenkomsten en wisselverkeer tussen individuen of particuliere sociale groepen (nr. 69)

De verdelende rechtvaardigheid vereist dat het aandeel in inkomen, rijkdom en macht in de samenleving wordt beoordeeld in het licht van zijn gevolgen voor mensen in wier eerste materiële behoeften niet is voorzien (nr. 70)

De sociale rechtvaardigheid houdt in dat personen een verplichting hebben om actieve en productieve deelnemers te zijn in het leven van de samenleving en dat de samenleving een plicht heeft om hen in staat te stellen op die wijze deel te nemen (nr. 71)

De bisschoppen noemen dit de bijdragende rechtvaardigheid (ER, 36) en ze schrijven: "Productiviteit is wezenlijk wanneer de gemeenschap het welzijn van

allen moet dienen. De productiviteit kan echter niet alleen worden beoordeeld naar haar opbrengst in goederen en diensten. Vormen van productie moeten ook worden beoordeeld in het licht van hun uitwerking op de vervulling van basisbehoeften, niveaus van werkgelegenheid, vormen van discriminatie, kwaliteit van het milieu en de gemeenschapszin" (ER, 37).

De manier waarop de Amerikaanse bisschoppen zich hebben uitgesproken over rechtvaardigheid, kan men opvatten als een nieuwe, eigentijdse voortzetting van de interpretatiegeschiedenis van het beheer dat in de Mattheustekst metafoor werd voor het Koninkrijk der Hemelen.

Het beheer van de *oikodespotès* uit de tekst van Mattheus is hier niet gericht op het doel van de opvoeding tot productieve deugdzaamheid maar de erkenning van het recht van bijvoorbeeld werklozen op fundamentele eerlijkheid en het *dikaios* heet nu niet meer de vrije en ongedwongen liefdadigheid maar de erkenning van de plicht tot het in staat stellen van bijvoorbeeld werklozen tot productieve deelname aan de samenleving. Beide vormen van erkenning worden verbonden met elkaar door het criterium dat ieders aandeel in inkomen, rijkdom en macht wordt beoordeeld in het licht van zijn gevolgen voor mensen in wier eerste materiële behoeften niet is voorzien. Op deze wijze willen de bisschoppen uitwerken wat volgens hen de inhoud is van het doel van de bijbelse rechtvaardigheid. Dat is de herformulering van het handelingsperspectief dat volgens de bisschoppen behoort tot de kern van de christologische belijdenis.

#### *Conclusie uit de twee voorbeelden*

In de tweede paragraaf heb ik twee voorbeelden gegeven die laten zien dat het perspectief op de verhouding tussen economie en ethiek zeer uiteenlopend geherinterpreteerd is. Die verschillen kunnen op uiteenlopende wijzen worden verklaard. De veranderingen hebben namelijk zowel te maken met verschuivingen in het economisch denken als met verschuivingen in het ethisch denken.

In beide voorbeelden wordt het vraagstuk van de relatie tussen economie en ethiek en de bemoeienis ermee vanuit de theologie ingegeven door een keuze-probleem. De christelijke *belijdenis* die in zijn kern een vorm van *praxis* is, wordt in de voorbeelden geconcretiseerd door een praktijk die ontstaat uit de confrontatie tussen de feitelijke *economische* en *morele* werkelijkheid en het perspectief hierop wanneer ze bezien wordt vanuit ervaringen met *genade van Godswege*, vooral in de geschiedenis van Jezus van Nazareth. Die praktische confrontatie is in de laatste decennia van de twintigste eeuw door pausen en belangrijke bisschoppenconferenties veelvuldig beschreven als een preferentiële, zij het niet exclusieve optie voor de armen. Die praktische confrontatie heeft in de geschiedenis van het christendom veelvuldig geleid tot theoretische uiteenzettingen omtrent deze economische werkelijkheid. Want de keuzen binnen de feitelijke economische realiteit vroegen om een intellectuele verantwoording. Uit de voorbeelden moge duidelijk geworden zijn dat deze preferentie vanuit de gelovige traditie en vanuit het daadwerkelijk geloven gemotiveerd is. Haar kern ligt in het verstaan (met woorden van de theoloog Bonhoeffer) van wie Christus

op dit moment, in deze tijd voor ons eigenlijk is. Bonhoeffer zegt dit in een van zijn zogenoemde gevangenisbrieven uit 1944. Daarin pleit hij voor een seculiere interpretatie van de geloofstraditie. De theoloog Sperna Weiland zegt hierover: "Binnen deze horizon kan geen christologie van de laatste vragen en het verlossende Antwoord worden geschreven maar moet een niet-religieuze, 'politieke' christologie ontstaan" (Sperna Weiland, 1970, 174). Ik verwijs hiernaar omdat ik de hypothese koester dat precies daarom de theologie stuit op de problematiek van de relatie tussen economie en ethiek. De theologie kan in een gesecculariseerde samenleving die gekenmerkt wordt door modernisering en globalisering haar 'referent' niet langer zoeken in een bovennatuurlijk geachte werkelijkheid die naast en boven de seculiere werkelijkheid bestaan zou. Bonhoeffer zag dat reeds vroegtijdig in en begreep dat alleen in de seculiere werkelijkheid de weg te vinden is naar de Christus die in de christologische belijdenis ter sprake wordt gebracht. Daarom is het gesprek over economie en ethiek voor theologie een zeer belangrijk veld van onderzoek geworden. De studie van het wereldbeeld dat in het gesprek over economie en ethiek aan de orde is, maakt het mogelijk om onderzoek te doen naar de praktische en intellectuele draagwijdte van de christologische belijdenis. Men zou kunnen zeggen dat het gesprek over economie en ethiek een 'interface' is die de theologie nodig heeft in haar weg en methodologie bij de aangeduide intellectuele verantwoording. Deze interface zelf is niet statisch. Ze is niet voorhanden op de wijze van een instrument. Ze is voorhanden op de wijze van een 'set up', een 'configuratie' van betekenissen en theorieën waarvan (onder meer) een padafhankelijke theorie van de economie én een hermeneutisch en/of analytisch bepaalde theorie van de ethiek deel uitmaken. In het eerste voorbeeld heeft deze interface economische kenmerken die mercantilistisch zijn en ethische kenmerken die stoïsch te noemen zijn. De bevordering van de geestelijke welstand wordt gezien als het doel van de diakonale zorg voor de armen die erop gericht is hen de gelegenheid te bieden een productief en deugdzaam lid van de burgerlijke maatschappij te worden. In het tweede voorbeeld heeft de interface kenmerken die sterk doen denken aan Schumpeter's herinterpretatie van de neo-klassieke economische opvattingen van Walras. Een mooi voorbeeld van de invloed van Schumpeter's theorieën op de brief van de bisschoppen is het volgende. Schumpeter schrijft in zijn werk *Capitalism, Socialism and Democracy* (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 te weeg brengt (Ekelund and Hébert, 1990, 568-569). Het is precies deze *entrepreneur* die door de brief van de Amerikaanse bisschoppen wordt aangesproken. Hij is in hun ogen de *oikodespotēs*. Ze schrijven (nr. 110) 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*" (cursivering van mij, TvdH). Ze zeggen (in dezelfde passage) 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...". Daarom zeggen de bisschoppen in nr. 94 van

hun brief dat de fundamentele prioriteiten geen beleidsvormen zijn maar normen bij keuzen. Ze richten zich in eerste instantie niet op de politiek verantwoordelijken maar op de ondernemers. En de normen voor de keuzen worden uitgewerkt op een wijze die herinnert aan het ethisch pragmatisme van Rorty. In nr. 131 schrijven de bisschoppen dat ze “in de geest van de Amerikaanse pragmatische verbeteringstraditie” zoeken naar een meer rechtvaardiger economie. 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.

Er is derhalve geen logisch evidente relatie tussen economie en ethiek. De relatie zelf is padafhankelijk, of contextueel bepaald zoals theologen zeggen. De relatie is verweven met het wereldbeeld van degenen die zich over deze relatie uitspreken en ze is vervat in een ‘set up’ van theoretische posities, economische zowel als ethische. Het is daarom niet mogelijk om vanuit het religieuze perspectief van een theologie over deze relatie onbemiddeld uitspraken te doen. De theologie kan alleen maar uitspraken doen over haar eigen object, de christologische belijdenis, door zich te begeven in een dergelijke ‘set up’. De theologie kan haar eigen object alleen maar inbrengen in het gesprek over economie en ethiek door ook na te denken over het wereldbeeld dat in dat gesprek aan de orde is. In de beide voorbeelden komt dat heel duidelijk ter sprake.

De term ‘wereldbeeld’ gaat terug op de filosoof Heidegger. De voorstelling van de wereld is in diens interpretatie een product van de mens die het voorgestelde op zichzelf betreft als de maatstaf ervan. We leven, zo denkt Heidegger, in een tijd van het wereldbeeld (Heidegger, 1950, 82). Het is een tijd waarin de wereld wordt ervaren als een werkelijkheid die door de mens toe te eigenen is en wordt toegeëigend. Heidegger ziet een innerlijke verstrengeling van twee processen: het proces waarin de wereld tot beeld wordt en het proces waarin de mens tot subject wordt.

Aan de beide voorbeelden kan dit worden geïllustreerd. De liberaal-conservatieve Groningers zien de weldenkende, gefortuneerde burger als de realisatie van dit subject en zijn van mening dat ook armen die van de bedeling moeten leven, ‘subject’ kunnen worden door zich de wereld eveneens met een arbeidzaam leven toe te eigenen. Daarom heb ik gesproken van een wereldbeeld met stoïsche trekken. Anders dan in de historische Stoa het geval is, staat bij deze Groningers de mens als maatstaf centraal in de werkelijkheid en anders dan bij de historische Stoa is de subject geworden mens het telos in deze teleologie. En de Amerikaanse droom van de bisschoppen uit de VS is de droom van subjecten met gelijke burgerrechten. Ook zij pleiten ervoor, in een opvallende analogie met het pleidooi van de Groningers, dat alle burgers, ook mensen zonder werk, in staat gesteld worden om hun verplichting tot activiteit en productiviteit te realiseren. De analogie is merkwaardig omdat de fundering van de bisschoppen niet ligt in een teleologisch concept van de werkelijkheid maar in een pragmatistisch concept.



Wanneer christenen de draagwijdte van de christologische boodschap willen uitdrukken in termen van de institutionele coördinatie van onze werkelijkheid, zijn ze er in onze tijd op aangewezen de wereld als beeld te begrijpen. Daarom is vanuit de theologie de relatie tussen economie en ethiek een interface bij haar weg en methodologie die nodig is om een intellectuele verantwoording te geven van het onderzoek naar haar eigen object.

### Een theoretisch perspectief op economisch handelen

Zoals ik in de inleiding schreef, is er veel veranderd in het gesternte waaronder theologie kan deelnemen aan het gesprek over economie en ethiek. In twee van de openingsartikelen van dit boek worden de veranderingen in dit gesternte aangeduid als bewegingen. Er is sprake van een beweging van segregatie tussen economie en ethiek naar reïntegratie van beide benaderingen van menselijk handelen. En er is sprake van een beweging van een inbedding van economie in de ethiek, via een 'echtscheiding' daartussen, naar een dialoog tussen beide benaderingen van menselijk handelen. In de derde paragraaf wil ik vanuit een theoretisch perspectief onderzoeken welke rol de theologie kan vervullen in het gesprek over economie en ethos.

#### *De luifel van het wereldbeeld*

De theoloog die deelneemt aan het gesprek tussen economen en ethici, staat onder hetzelfde gesternte als zijn gesprekspartners. In twee voorafgaande paragrafen werd duidelijk gemaakt dat de wetenschappelijke bekommernis van de theologie, omschreven als het onderzoek naar de ontwikkeling van interpretaties van de christologische belijdenis benaderd kan worden onder dit gesternte. Je zou dit gesternte met een term van de Amerikaanse godsdienstsocioloog Peter Berger een *sacred canopy* kunnen noemen, een wereldbeeld dat als een luifel de gesprekken tussen economen, ethici en theologen overspant en dat voor allen een vanzelfsprekende rationaliteit en zin heeft. De voorbeelden in de tweede paragraaf illustreren dat deze luifel ooit stoïsche kenmerken vertoonde en nu veeleer familiegelekenissen vertoont met de Amerikaanse droom.

In de derde paragraaf wil ik onderzoeken welke bijdrage verwacht kan worden van de theologie die deelneemt aan het gesprek tussen economie en ethiek. In de inleiding heb ik opgemerkt dat die bijdrage betrekking heeft op het wereldbeeld dat een rol speelt in het gesprek tussen economie en ethiek. Laat ik met enkele voorbeelden verduidelijken dat ook in hedendaagse methodologische debatten over economie en ethiek de discussie (mede) gaat over het wereldbeeld. In de debatten over positieve en normatieve economie gaat het, zo laat de bijdrage van Garretsen en Peil onder de titel "Economie en ethiek. Van segregatie naar reïntegratie" zien, eerst en vooral over de status van de economische kennis. Enerzijds wordt naar voren gebracht dat economische kennis zich richt op de economische werkelijkheid *zoals deze is*, en dat deze kennis duidelijk onderscheiden dient te worden van beschouwingen over de economische werkelijk-

heid zoals deze dient te worden nagestreefd. Anderzijds brengt men naar voren dat kennis die gericht is op de werkelijkheid zoals deze is, zelf een verholde normativiteit impliceert en horig is aan subjectieve voorkeuren, ideologieën en politieke idealen. Het is een debat dat onvermijdelijk allerlei spraakverwarring meebrengt en dat historisch teruggaat op pogingen van zeventiende- en achttiende-eeuwse auteurs die destijds al spraakverwarring stichtten en tegelijk wilden opheffen door de economische wetenschap te oriënteren aan een nieuwe van onbetwifelbare en op zekere fundamentele gebaseerde kennis. Daarop terug kijkend kan men vaststellen dat die wens uitdrukking gaf aan het verlangen zich aan de voorgedij van traditionele kennis en haar autoriteiten te onttrekken. Daaruit kan men concluderen dat met de ontstaansgeschiedenis van de economische wetenschap ook verweven is de voorstelling van de wereld als iets dat kan worden toegeëigend door de mens die zichzelf als maatstaf neemt. De ontstaansgeschiedenis van de economische wetenschap is een gestalte van de poging om een autonoom subject te worden dat zichzelf in het centrum van de wereld plaatst. En dat is ook in het spel bij de recente opleving van de discussies over economie en ethiek. Het hoeft dus geen verwondering te wekken dat er gemakkelijk spraakverwarring ontstaan kan.

Ik wil nog een tweede voorbeeld geven dat illustreert dat in het gesprek over economie en ethiek vragen rond het wereldbeeld in het spel zijn. Vanuit de ethiek wordt bijvoorbeeld de vraag gesteld of het mogelijk is om te spreken over de morele verantwoordelijkheid van collectieven, zoals gebeurt in de bijdrage van M. Becker en K. Klop, "De relatie tussen economie en ethiek, gezien vanuit de ethiek: van inbeddingsrelatie via echtscheiding tot dialoog". Individualistische stromingen binnen de ethiek worstelen met dat probleem omdat het klassiek is om alleen individuele natuurlijke personen als een moreel subject te beschouwen. Ondernemingen zouden vanuit dit perspectief op ethiek nooit dragers, subjecten van een morele verantwoordelijkheid kunnen zijn.

Toch laten ethische analyses zien dat er ruimte komt tussen individuele morele verantwoordelijkheid en systeemeisen die gesteld worden aan een onderneming. Systeemeisen die aan een onderneming worden gesteld hebben niet het karakter van een gesloten systeem want perfecte mededinging in een perfecte markt is zelden of nooit aanwezig in de reële markt. Ondernemingen *interpreteren* hun plaats en mogelijkheden in de markten waarin ze willen optreden. Deze interpretaties komen tot stand in besluitvormingsprocessen die een bepaalde structuur kennen waarvoor politieke verantwoordelijkheid bestaat en die capaciteiten heeft om morele argumenten te gebruiken. Deze besluitvorming is daarom niet alleen geïndiceerd door systeemeisen. Er vormt zich in een onderneming ook een geschiedenis van de 'corporate identity'. Daarom is het mogelijk om morele analyses uit te voeren van strategische beslissingen die een onderneming op de markt maakt.

Bij dergelijke beslissingen is derhalve ook sprake van de wereld, in casu de markt als iets dat door de mens die zichzelf als maatstaf neemt, kan worden toegeëigend. In morele analyses van dergelijke beslissingen gaat het onder meer over de vraag hoe de markt als wereld van de onderneming wordt gedefinieerd

en geïnterpreteerd en op welke doelen de onderneming zich in deze wereld richt. Deze interpretaties en doelen kunnen geconfronteerd worden met andere waarden en doelen en laten een morele analyse toe, een analyse onder het opzicht van "an intersubjectively based framework of rules and values", zoals de inhoud is van Adam Smith's 'mutual sympathy' (Peil, 1999, 88ff).

Het gesprek over economie en ethiek speelt zich dus af onder de luifel van een wereldbeeld. Economie en ethiek kun je opvatten als twee benaderingen van menselijk handelen, de economische en de ethische, waarin men menselijk handelen ziet als een toe-eigening van de wereld. In economisch opzicht gaat het over toe-eigening onder het opzicht van de institutionele coördinatie van de werkelijkheid. In ethisch opzicht gaat het over toe-eigening onder het opzicht van een intersubjectief gedeeld netwerk van morele regels en waarden. Alleen door deze opzichten te operationaliseren en thematisch grijpbaar te maken, kan duidelijk worden waarover een gesprek tussen economie en ethiek concreet en feitelijk gaat. En alleen op deze wijze wordt de concrete en feitelijke inzet van het wereldbeeld duidelijk. Men kan het wereldbeeld dat in het geding is niet op een 'chemisch zuivere' wijze afzonderen uit het debat. In een historische reconstructie kan het worden aangewezen. Daarom heb ik in de tweede paragraaf twee voorbeelden van een dergelijke reconstructie gegeven.

In deze twee voorbeelden blijkt tevens waarin de bijdrage van de theologie aan het gesprek tussen economie en ethiek kan bestaan. Haar eigen object van onderzoek heb ik hierboven omschreven als een onderzoek naar de draagwijdte van de christologische boodschap. En dat object van onderzoek kan de theologie benaderen vanuit de vraag welk wereldbeeld een rol speelt in het debat over economie en ethiek.

Wanneer de theologie haar object van onderzoek op deze wijze definieert, geeft ze invulling aan de programmatische heroriëntatie die al een halve eeuw geleden werd geformuleerd door de theoloog Dietrich Bonhoeffer. Het gaat erom dat men ophoudt aan de theologie toe te schrijven een verlossend antwoord op Laatste Vragen te kunnen bieden. Het gaat erom dat men begint van de theologie te verwachten dat ze deelneemt aan het gesprek over economie en ethiek omdat ze vanuit haar christologische belijdenis een specifiek vertrekpunt kan inbrengen voor een kritische, niet-religieuze analyse van ons wereldbeeld.

#### *Een gesprek over capaciteiten*

Wanneer het gesprek over economie en ethiek gaat, gaat het over het wereldbeeld. Teneinde mijn voorstel over de bijdrage van de theologie aan dat gesprek te verduidelijken, wil ik het niet laten bij een programmatische formulering. Ik zal met een voorbeeld verduidelijken wat men van de theologie kan verwachten in zo'n gesprek.

Daarbij ga ik als volgt te werk. Aansluitend bij de twee concrete voorbeelden in de tweede paragraaf zoek ik bij de econoom Amartya Sen naar een economische benadering van het begrip welzijn. Zijn benadering wil recht doen aan economische en aan wijsgerig-ethische aspecten van welzijn. Binnen zijn benadering

richt ik me vooral op het wereldbeeld. Vervolgens wil ik aansluiten bij het theologisch uitgangspunt dat aanwezig is in de twee voorbeelden in de tweede paragraaf. Ik wil onderzoeken in hoeverre het theologisch uitgangspunt een bijdrage kan leveren aan het debat over economie en ethiek.

In zijn opstel *Capaciteit en welzijn* (Sen, 1995, 174-201) schetst Sen hoe men kan komen tot een maatschappelijke beoordeling van ongelijkheden. Over een dergelijke zaak ging het zowel in de situatie in Holland anno 1850 waarin de synode wilde komen tot een kerkelijk reglement aangaande de diakonie als ook in de situatie in de Verenigde Staten anno 1980 waarin de Rooms Katholieke bisschoppen van de USA wilden komen tot een herderlijke brief over de economie. Hoe verschillend de omstandigheden ook waren, in beide gevallen ging het over een confrontatie met situaties van ongelijkheid tussen mensen in een samenleving. Dit bracht de kerkelijke leiders tot de noodzaak om zich daarover uit te spreken in het licht van hun verstaan van de bijbelse boodschap en dienaangaande een praktische koers te bepalen. Het onderwerp van Sen's opstel heeft derhalve te maken met de kern van de voorbeelden die ik hier onderzoek.

In de manier waarop anno 1850 en anno 1980 door kerkelijke leiders gezocht is naar een reactie op de maatschappelijke ongelijkheden van hun tijd, speelt een bepaald wereldbeeld en daarbinnen een opvatting over de relatie tussen economie en ethiek een belangrijke rol. Het verschaft hen een 'interface' tussen de praktische situatie waarmee ze worden geconfronteerd en de boodschap van het Evangelie die ze als richtsnoer voor hun handelen willen nemen. Het is voor de theologie van belang om te onderzoeken of Sen's voorstel om maatschappelijke ongelijkheden te beoordelen, een rol kan spelen in deze 'interface'. Want hij geeft een benadering van de vraag hoe je maatschappelijke ongelijkheden kunt beoordelen, die beschouwd kan worden als bijdrage aan de reïntegratie van economie en ethiek en als een voorbeeld van een dialoog daartussen. Om de specifieke aard van zijn bijdrage te karakteriseren voor zover die van belang is voor mijn onderzoek in dit opstel, ga ik in op het begrip 'capaciteit'.

In de noten bij zijn opstel verwijst Sen (in noot 2) ernaar dat het begrip 'capaciteit' verband houdt met het Aristotelische begrip 'dunamis'. Aristoteles gebruikt dit begrip soms om een aspect aan te geven van het menselijk goede. Men kan het vertalen met 'potentialiteit' of ook met 'capaciteit om te bestaan of te handelen'. Ik wijs erop dat het begrip ook een rol speelde in de redenering van De Bosch Kemper. Capaciteit krijgt in zijn vertoog de betekenis van productieve deugdzaamheid. Ook in de tekst van de Amerikaanse bisschoppen speelt het een belangrijke rol. Capaciteit slaat dan op het vermogen van ieder bij te dragen aan de aggregatie van het BNP.

De betekenis die Sen eraan geeft, wordt door hemzelf verduidelijkt (Sen, 1999, 198-199). Hij schrijft zijn benadering te willen onderscheiden van de gewone, op nut gebaseerde benaderingen en ook te willen onderscheiden van de niet-utilitaristische benaderingen. De eerste definiëren welzijn uitsluitend door het geluk te waarderen en dat te zien als één doel temidden van vele anderen of ze definiëren welzijn uitsluitend als de vervulling van wensen. De tweede benaderen welzijn uitsluitend als het bezit van primaire goederen. De capaciteiten-

benadering van Sen wil naast de vervulbaarheid van wensen ook de realiseerbaarheid van prestaties waarderen en wil niet alleen oog krijgen voor het bezitten van goederen, opgevat als hulpbronnen, maar ook voor de mate van handelingsvrijheid. Bij de beoordeling van levensstandaarden bijvoorbeeld gaat het volgens Sen niet alleen om de afweging van waardeobjecten in een interpersoonlijke nutsvergelijking, maar ook om de vraag of een persoon gebruik kan maken van sociale structuren om verder liggende doelen te bereiken. En in het voorstel van Sen wordt de mate van welzijn niet alleen bepaald door wat iemand kan presteren, maar ook door de vraag naar de vrijheid die iemand bezit om te presteren. Iemands capaciteit omschrijft Sen als de combinatie van vermogens om gewaardeerde dingen te doen of gewaardeerde levensomstandigheden te bereiken (Sen, 1999, 174).

Sen zou waarschijnlijk het voorstel van De Bosch Kemper destijds waarderen én bekritisieren. Hij zou het waarderen omdat het aandacht heeft voor wat Sen de welzijnsprestatie noemt, namelijk te kunnen ontsnappen aan ziekelijkheid en sterfte, aan onvoldoende voeding, onvoldoende mobiliteit enzovoort, en aan gebrek aan zelfrespect, gebrek aan deelname aan het gemeenschapsleven en leven onder schaamte om in het openbaar te durven verschijnen. Hij zou het bekritisieren omdat het geen aandacht schenkt aan verdere handelingsdoelen noch aan de vrijheidsruimte. Het voorstel van de Amerikaanse bisschoppen zou hij, dunkt me, eveneens waarderen vanwege de aandacht voor de welzijnsprestatie van allen en voor de welzijnsvrijheid van allen. Sen schrijft: 'Het onvermogen om gelukkig te zijn dat in brede kringen erkend zal worden als een tekortschieten van een belangrijke functie, kan zowel voortkomen uit bronnen binnen iemands leven (bijvoorbeeld ziekte, of ondervoeding of andere ontberingen), als uit bronnen erbuiten (bijvoorbeeld de pijn die ontstaat door het medeleven met de ellende van anderen)' (Sen, 1999, 183).

Sen acht het duidelijk dat zijn voorstel tot een capaciteitsbenadering van maatschappelijke ongelijkheden niet alleen betrekking heeft op de confrontatie met armoede, hoewel hij deze problematiek wel als een lakmoesproef beschouwt voor zijn voorstel. Dat houdt verband met Sen's opvatting dat economische welvaartstheorieën geherformuleerd dienen te worden in het licht van een politiek en economisch pluralisme. 'Hij vraagt voortdurend aandacht voor een veelvoud aan instellingen en waarden en de samenleving. ... Hij gelooft niet dat men al het sociale kan reduceren tot rationeel egoïsme of tot maatschappelijke voordelen die alleen de economische behoeftenbevrediging betreffen', zegt De Beus over Sen (Sen, 1999, 33). En De Beus benadrukt sterk dat Sen ernaar streeft dat de economische wetenschap naast een gedragstheorie van het sociale ook aandacht heeft voor wetten, organisaties, de religie, opinies en gewoonten, sociale normen. Een economische theorie gaat niet alleen over de perfecte markt. Ze impliceert ook een mensbeeld en moet bovendien aandacht hebben voor het chaotisch en dubbelzinnig karakter van veel verschijnselen.

Interessant is het in dit verband te lezen dat Sen in zijn hier besproken opstel pleit voor de weloverwogen onvolledigheid van de capaciteitsbenadering, zoals hij het noemt. Hij acht het niet mogelijk en niet wenselijk om de menselijke

natuur in al haar functies die van belang zijn voor een goed leven, uitputtend te beschrijven. Een algemene benadering van de menselijke capaciteiten onderscheidt hij van een volledige blauwdruk voor de beoordeling van de samenleving. Binnen z'n algemene benadering die bewust onvolledig blijft, ziet hij ruimte voor een brede scala van specifieke waarderingstheorieën. Voor Sen staat het armoedevraagstuk in dit verband. In z'n kern is het vanuit een economische optiek een vraagstuk hoe de minimaal aanvaardbare niveaus van capaciteiten bereikt kunnen worden, zegt hij (Sen, 1999, 188).

Zoals ik reeds opmerkte, zou Sen het voorstel van de Amerikaanse bisschoppen wellicht waarderen vanwege de aandacht die erdoor gegeven wordt aan de welzijnsprestatie van allen en aan de welzijnsvrijheid van allen. Zou hij het ook bekritisieren? Wellicht zou hij begrip hebben voor het feit dat de bisschoppen hun twee belangrijkste uitgangspunten formuleren op een religieuze, dus praeter-morele wijze. Deze twee uitgangspunten zijn de voorkeursoptie voor de armen en de dienst aan de sociale rijkdom van de gemeenschap. Ze liggen naar het inzicht van de bisschoppen besloten in de kern van de christologische belijdenis en in het bijbelse scheppingsgeloof. Maar dan zou hij wellicht vragen formuleren inzake de ordening in preferenties. Want de bisschoppen schrijven dat het voorzien in de fundamentele behoeften van de armen de hoogste prioriteit dient te hebben, dat toenemende actieve deelneming van kwetsbare mensen een hoge sociale prioriteit moet hebben en dat investering van rijkdom, talent en menselijke energie ten goede moet komen aan wie arm of economisch onbeschermd zijn. Tenslotte schrijven ze dat economisch en sociaal beleid beoordeeld moeten worden op hun effecten op de stabiliteit van het gezinsleven (ER, 90-93). Ze beschouwen het als prioriteiten (in onderscheid tot beleidsnormen ER, 94) voor wat ze 'institutioneel pluralisme' noemen (ER, 100).

Formuleren de bisschoppen daarmee capaciteiten? Ik meen dat ze dat niet doen. Naar mijn oordeel formuleren ze oriëntatiepunten die vragen om een vertaalslag. Deze oriëntatiepunten hebben overigens reeds een vertaalslag ondergaan omdat de religieuze, praeter-morele vertrekpunten omschreven geraakt zijn in termen van een opvatting over de relatie tussen ethiek en economie. De bisschoppen hebben met hun brief met name de *entrepreneur* aangesproken op zijn verantwoordelijkheid binnen de problemen en uitdagingen waarvoor de economie van de Verenigde Staten staat. Dat hebben ze gedaan door te herinneren aan het scheppingsgeloof van de bijbelse traditie en aan de christologische belijdenis. In het licht hiervan hebben de bisschoppen drie fundamentele beginselen van rechtvaardigheid geformuleerd en deze geconcretiseerd in normen bij de keuzen die de *entrepreneur* dient te maken. De fundamentele beginselen van rechtvaardigheid en de normen bij de keuzen vormen samen een 'interface' tussen de specifieke gelovig-religieuze tradities van waaruit de bisschoppen willen spreken en de economische problematiek waarbinnen ze over economie willen spreken. Maar vanuit deze 'interface' zou de volgende stap dienen te zijn hoe men deze termen kan omzetten in een economisch betoog over maatschappelijke ongelijkheid.

Daartoe zou de benadering van capaciteiten die Sen voorstelt, goede diensten

kunnen bewijzen. Want de notie 'capaciteiten' vormt in Sen's conceptie een notie die zowel institutionele als persoonlijke dimensies kent. Als de ondernemer die door de bisschoppen wordt aangesproken, wordt opgeroepen om zich verantwoordelijk te weten voor de capaciteiten van allen om actieve en productieve deelnemers te zijn in het leven van de samenleving (nr. 71), dan wordt de *entrepreneur* aangesproken om zich verantwoordelijk te weten voor de realiseerbaarheid van de *welzijnsprestatie* en verder liggende prestatiedoelen. Maar tevens wordt de *entrepreneur* aangesproken om zich verantwoordelijk te weten voor de *welzijnsvrijheid* van allen die actieve en productieve deelnemers kunnen zijn in het leven van de samenleving. Precies onder dat opzicht is voor de bisschoppen de *homo oeconomicus* niet langer de referent van het economisch handelen. Onder het opzicht van de *welzijnsvrijheid* kan de *entrepreneur* niet meer worden gedefinieerd als een *homo oeconomicus* die morele bekommernissen serieus neemt als een 'Zugabe', als een additionele preferentie, als een vorm van 'externalities'. In het wereldbeeld van de bisschoppen is er een intrinsiek verband in het handelen van de *entrepreneur* tussen economie en ethiek, een verband dat vanuit hun scheppingsgeloof en vanuit hun Christusbelijdenis in de werkelijkheid van de *entrepreneur* oplicht.

Zoals ik hierboven heb toegelicht, vat Sen zijn capaciteiten-benadering op als een benadering die ruimte laat voor 'weloverwogen onvolledigheid'. Sen laat dit gelden voor de theorie over de *welzijnsvrijheid* zelf. Hij wil ruimte open laten voor een pluralisme van theorieën over de *welzijnsvrijheid*. Ik zou eraan willen toevoegen dat deze 'weloverwogen onvolledigheid' ook in acht genomen dient te worden voor de verantwoordelijkheid van de *entrepreneur* voor de *welzijnsvrijheid* van allen. Elk begrip van een *volkomen* *welzijnsvrijheid* van allen dat in economisch opzicht operationeel gemaakt kan worden, zou immers de legitimatie kunnen worden van dwang en onderdrukking en zou daarmee het tegendeel bewerken van een pluralisme zoals Sen het voorstaat. Het zou leiden tot gevaarlijke en uiterst bedenkelijke vormen van een verabsoluteerd wereldbeeld. Een seculiere interpretatie (Bonhoeffer) van de christologische belijdenis en van het scheppingsgeloof is een interpretatie die erop gericht is het wereldbeeld in het economische en ethische vertoog 'voorlopig' te laten blijven. Wanneer *welzijnsvrijheid* geplaatst wordt in het perspectief van het bijbelse scheppingsgeloof en van een christologische belijdenis, kan ze op een originele wijze worden geïnterpreteerd. *Welzijnsvrijheid* kan in dat perspectief beheerd worden, zoals de brief van de bisschoppen zegt, als een doel dat rechtvaardigheid eist en tegelijk concrete gestalten daarvan open houdt in het licht van een gift zonder ruil, een gift 'om niet'. Op deze wijze kan de theologie met haar religieus perspectief deelnemen aan het gesprek over economie en ethiek. Ze brengt geen verlossend antwoord op laatste vragen maar roept een perspectief op dat het debat open houdt en daarmee onze vrijheid dient.

## Literatuur

- Bosch Kemper, J.de, *Geschiedkundig onderzoek naar de armoede in ons vaderland, hare oorzaken en de middelen die tot hare vermindering zouden kunnen worden aangewend*, Haarlem 1851.
- Carter, W., The Parable of the Householder in Matthew 20:1-16, in: W. Carter and J.P. Heil, *Matthew's Parables. Audience Oriented Perspectives*, Washington 1998, 124-146.
- Ekelund Jr, R.B. and R.F.Hébert, *A History of Economic Theory and Method*, 3-rd Ed., New York etc., 1990.
- Economische rechtvaardigheid voor allen. Herderlijke boodschap en brief over de katholieke sociale leer en de economie van de Verenigde Staten* (vert. van United States Catholic Conference, Inc., *Economic Justice for all: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*), Den Haag 1986 (afgekort als ER).
- Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt aM 1950.
- Heyde, L., *De maat van de mens. Over autonomie, transcendentie en sterfelijkheid*, Amsterdam 2000.
- Hezser, Catherine, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt. 20: 1-16*, Göttingen 1990.
- Hoekstra, T., *Economie en geloven. Een spanningsveld belicht aan de hand van het eerste algemene diaconale reglement in de Nederlandse Hervormde Kerk 1840-1860. Een zoektocht naar een kritische theologie*, Kampen 1999.
- Hollenbach, D., *Unemployment and Jobs: A Theological and Ethical Perspective*, CST 1984, 110 - 138.
- Hoogen, T. v.d., *Ernstige lichtzinnigheid. Een theologisch essay over hedendaagse cultuur als idoom van taal van God*, Baarn 1998.
- Houck, J.W. & Williams, O.L. (Eds), *Catholic Social Teaching and U.S. Economy. Working papers for a Bishops' Pastoral*, Washington D.C., 1984 (afgekort als CST).
- Link, Chr., *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München 1976.
- Peil, J., *Adam Smith and Economic Science. A Methodological Reinterpretation*, Cheltenham / Northampton 1999.
- Pichler, J.A., *Capitalism and Employment*, in CST 1984, 37 - 76.
- Saler, B., *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden / New York / Köln 1993.
- Sen, *Welzijn, vrijheid en maatschappelijke keuze. Opstellen over politieke economie van het pluralisme (gekozen door Jos de Beus)*, Amsterdam 1995.
- Sperna Weiland, J., *Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer*, Baarn 1970.
- Schillebeeckx, E., *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989.
- Tolbert, M.-A., *Perspectives on the Parables. An Approach to multiple Interpretations*, Philadelphia 1979.