

Dr E. Brongersma

Katholicisme
en
rationele
staats
en
maatschappij
leer

Het Spectrum

< 282 >

ON

KATHOLICISME
EN
RATIONELE STAATS- EN MAATSCHAPPIJLEER

DR E. BRONGERSMA

KATHOLICISME
EN RATIONELE
STAATS- EN
MAATSCHAPPIJLEER



UTRECHT BRUSSEL
UITGEVERIJ HET SPECTRUM
MCMXLVIII

KATHOLICISME EN RATIONELE STAATS- EN MAATSCHAPPIJLEER

Veel en intensief is er in de jaren van de bezetting, en daarna, gesproken over de principiële grondslagen van onze staatkundige en maatschappelijke orde. Het was niet zo verwonderlijk, dat dit gebeurde, en ook niet zo nieuw. Nieuw was alleen de omgeving, waarin deze discussies werden gevoerd, en de wijze waarop. Want het ging er thans niet meer om, zoals dat vroeger meestal het geval was geweest, geloofs- of partijgenoten te doordringen van de voortreffelijkheid van eigen en de verderfelijke van anderer visie. Men trachtte nu, in een sfeer van irenisch overleg met hen, bij wie men andere opvattingen aanwezig wist, niet zozeer de toehoorders te overtuigen, als hen een inzicht bij te brengen omtrent de werkelijke inhoud en strekking van de eigen leer. Natuurlijk kon het nimmer de bedoeling zijn, daarbij principiële verschilpunten te verdoezelen, want het was juist het streven om vast te stellen, waar samengaan mogelijk was bij respectering van elkanders uiteenlopende beginselen. De punten van onderscheid waren daarbij minstens even belangrijk als de punten van aanknopng.

Ik heb het steeds als een voorrecht beschouwd, aan dergelijke discussies te kunnen deelnemen en verschillende malen kreeg ik daarbij van de niet-katholieke aanwezigen het verzoek, hun eens een uiteenzetting te geven van „de katholieke staats- en maatschappijleer”. Uit hetgeen ik hierop ten antwoord zeide, en de daaruit voortvloeiende debatten, zijn de

volgende beschouwingen gegroeid. Er staan enkele dingen in, die een publicatie in drukvorm verontschuldigen, omdat zij misschien hier en daar nut kunnen doen. Al was het alleen maar, om nog eens met nadruk te verkondigen, zoals ik dat steeds aan het begin van een mondelinge uiteenzetting placht te doen, dat de term „katholieke staats- en maatschappijleer” een gruwel is. Men mag vragen: Hoe ziet een katholiek de fundamentele problemen van staat en maatschappij? Hoe benadert hij deze vraagstukken? Dat is een juiste en aanvaardbare vraagstelling. Maar laten wij zwijgen over een „katholieke staats- en maatschappijleer”, want dat is een term die boordevol misleiding en gevaar zit.

Misleidend is die term immers zowel tegenover andersdenkenden als tegenover de katholieken zelf. Wanneer gesproken wordt over een „katholieke” staats- en maatschappijleer, kan het niet anders, of een niet-katholiek moet de indruk krijgen, dat hij hier te doen heeft met een specifiek-katholieke opvatting, een opvatting, die innig samenhangt met de katholieke dogmatiek, en die dus voor hem, als niet-katholiek, op zijn best alleen van academische betekenis kan zijn. Tenzij hij zich tot taak gesteld heeft, de voornaamste stelsels van staats- en maatschappijleer grondig te bestuderen, zal een dergelijk niet-katholiek, volkomen begrijpelijk, een met de qualificatie „katholiek” aangeduide opvatting als voor hem oninteressant verwaarlozen.

Bij katholieken is natuurlijk de indruk, door deze aanduiding gewekt, een geheel andere. Dat een staats- en maatschappijleer als „ka-

tholiek" beschreven wordt, zal voor hen een aanbeveling zijn — en dat kan geen kwaad —, maar in menig geval ook een geruststelling, en dat is heel gevaarlijk. Niet weinig katholieken zullen dan overwegen, dat een mens zich onmogelijk in alle vraagstukken kan verdiepen, en dat, nu het epitheton „katholiek” hun de aangename zekerheid biedt omtrent de juistheid van deze leer, zij zich dus van verder onderzoek ontheven kunnen achten. Zij zullen bereid zijn, deze staats- en maatschappijleer in alle gemoedsrust zonder verder nadenken op gezag te aanvaarden. En afgezien nog van het bezwaar, dat in de orde van het kennen gezagsgeloof toch altijd de laagste vorm blijft, en dat een redelijk mens dus goed doet, aan het aannemen op gezag geen nodeloze uitbreiding te geven, is nu juist gemoedsrust iets, dat den burger ten aanzien van staats- en maatschappijleer allerminst past. Staats- en maatschappijleer zijn immers geen speculatieve wetenschappen, maar practische: zij zijn een onderdeel van de ethica, zij geven een richtsnoer voor handelen. Van den hedendaagsen mens, die in politiek opzicht meer wil en meer moet zijn, dan het lijdelijk subject van een overheid, wordt daarom geëist, dat hij een staats- en maatschappijleer opneemt in zijn leven, in zijn handelen, dat hij die leer dus begrijpt, en niet alleen maar op gezag aanvaardt.

In de politieke strijd heeft men de misleidende term wel gaarne gebruikt, omdat men er op uit was de suggestie te wekken, dat een bepaalde partij, door een „katholieke” staats- en maatschappijleer te huldigen, als uitsluitend behoedster van een specifiek-katholieke poli-

tieke opvatting onontbeerlijk was. De katholieke wetenschappelijke auteurs hebben evenwel de term zeer duidelijk vermeden. Koenraadt en van Poll in hun *Handboek der maatschappijleer* en Keulemans in zijn *Maatschappijleer* onthouden zich van nadere omschrijving; Beysens noemde zijn boek *Wijsgeerige staatsleer*, Angelinus sprak van *Wijsgeerige gemeenschapsleer*, Hollenberg van *De natuurlijke inrichting der samenleving*. Het beste lijkt mij de titel, die Nielke aan zijn boek gaf: *Rationeele maatschappij- en staatsleer*.

Want de staats- en maatschappijleer, die ik hier bedoel, is inderdaad zuiver rationeel. Er bestaat geen samenhang tussen haar en enig specifiek-katholiek leerstuk. Het is volstrekt niet nodig, katholiek te zijn, om haar te aanvaarden; zij berust geheel en uitsluitend op rationeel nadenken over het wezen van den mens.

Niet-katholieken, die zich de moeite getroosten de zogenaamd „katholieke” maatschappijleer te bestuderen, komen dan ook dikwijls met een zekere verbazing tot de ontdekking, dat nergens een beroep op een of ander dogma gedaan wordt, en dat er voor hen heel wat meer aanvaardbaars in schuilt, dan zij ooit durven vermoeden. Interessant is het b.v. te zien, op welke wijze de orthodox-protestant, dr C. Beekenkamp in zijn boek *Ordering de encycliek Quadragesimo Anno* bespreekt; het *Liberale Weekblad* toonde destijds grote instemming met vele beschouwingen uit mijn boek over Portugal; een bekend protestants politicus liet mij eens zien, hoe hij op verschillende plaatsen en marge van Salazar's rede-

voeringen genoteerd had: „Dit is christelijk-historisch”; het meest zeggend is misschien wel het getuigenis van Van Cleeff, die na een uiteenzetting van het katholieke aspect in zijn boek *Sociaal-economische ordening* constateert:

„De niet-katholiek, die zich even heeft ingewerkt in de voor hem misschien wat vreemde terminologie, zal bemerken, dat er in deze ideologische hoofdlijnen niets steekt, dat op specifiek-katholieke theologische dogma's berust. Er is, uitgaande van door iedereen te controleren algemene waarheden omtrent mens en maatschappij, gewoon redelijk geredeneerd. Om de conclusies te accepteren behoeft men — ook volgens de katholieken zelf — allerminst op de basis van het katholicisme te staan; thomisme en neo-thomisme, aldus Sassen, zien af van elke niet zuiver-redeelijke fundering. Wel is er een bepaald verband met het katholicisme: de katholiek kan het thomisme aanvaarden, omdat het nergens strijdt met zijn geloof, en hij zal het bovendien aanvaarden, omdat het historisch verwant is met het katholicisme en omdat de Kerk deze leer aanbeveelt. Dat alles kan de niet-katholiek echter naast zich neer leggen; deze kan, een aantal opmerkingen over de taak der Roomse Kerk daargelaten (wij denken b.v. aan het straks te noemen oppergezag van den paus op sociaal-ethisch gebied), de kern van de solidaristische ideologie aanvaarden of verwerpen, zonder zich ooit om katholiek-theologische dogma's te bekommeren.”

Ik kan mij evenwel heel goed voorstellen, dat sommigen geneigd zullen zijn, protest tegen deze wijze van voorstellen aan te tekenen. Zij zullen aanvoeren, dat er toch wel degelijk op het stuk van staats- en maatschappijleer een communis opinio onder de katholieken bestaat; sterker nog: dat deze communis opinio gevormd en gesterkt is door uitspraken van het hoogste leergezag in de katholieke Kerk. Paus Leo XIII vaardigde zijn grote encyclieken over staats- en maatschappijleer uit; de vorige Paus Pius XI, was niet alleen de auteur van *Quadragesimo Anno*, maar ook van andere encyclieken, waarin belangrijke vraagstukken van maatschappijleer en rechtsleer behandeld worden — zie b.v. zijn veroordeling van het fundament van de nationaal-socialistische rechtsleer; „Recht ist was dem Volke nützt“, in de encycliek *Mit brennender Sorge*. De tegenwoordige Paus heeft een nieuwe vorm gekozen voor zijn fundamentele uiteenzettingen, en wel zijn radioredevoeringen met Kerstmis. In de jaren 1939, 1940 en 1941 heeft hij op deze wijze de beginselen van het volkenrecht uiteengezet, zeer beknopt, doch zo volledig, dat Guido Gonella zijn in 1942 bij de vaticaanse drukkerij verschenen werk *Presupposti di un ordine internazionale* geheel op deze uitspraken kon baseren.

Weliswaar zijn dergelijke encyclieken en redevoeringen als zodanig geen uitspraken ex cathedra, en zijn het dus niet per se onfeilbare uitspraken, waaraan elk katholiek zich zou moeten onderwerpen; maar de gelovige zou toch wel zeer sterke gronden moeten hebben om een afwijkende mening te handhaven, zon-

der in eerbied voor het pauselijk leergezag te kort te schieten. In de practijk zijn vooral de encyclieken zeker normen voor het denken der katholieken, en in ieder geval staat voor den katholiek het recht van den Paus, om zich met gezag over deze zaken uit te laten, dogmatisch vast.

Maar het feit, dat een bepaalde staats- en maatschappijleer door pauselijke uitspraken gesanctionneerd wordt, maakt die leer nog niet afhankelijk van een of ander specifiek-katholiek dogma. Want het leergezag van de Kerk, dat zich uitstrekt over geloofs- en zedenleer in hun volle omvang, is wel zelf een specifiek-katholiek dogma, maar in de uitoefening van dat leergezag put de Kerk niet uitsluitend uit specifiek-katholieke of zelfs maar specifiek-christelijke bronnen.

Een specifieke kenbron is voor haar de Openbaring. Deze Openbaring is neergelegd in de heilige Schrift en in de Overlevering. Bepaalde waarheden zijn onmiddellijk geopenbaard, met zoveel woorden; zo bij voorbeeld de verlossing door Christus. Andere waarheden daarentegen liggen wel in de Openbaring opgesloten, al werden zij niet met zoveel woorden uitgesproken; zij kunnen dus alleen door redenering daaruit worden gevonden, en dit is de taak van de theologische wetenschap, die op deze wijze onze kennis van de waarheid verdiept en vergroot, en daardoor bijdraagt tot de groei en de ontwikkeling van het dogma.

Maar dit theologisch denken, dit denken over de Openbaring en uitgaan van de Openbaring, is voor den katholiek niet iets, dat zich soortelijk zou onderscheiden van ander denken.

Het bovennatuurlijke onderscheidt zich van het natuurlijke, maar beide staan met elkander in verbinding, er is geen absolute scheiding tusschen. Van de allergrootste betekenis blijft op dit gebied die fundamentele uitspraak van Sint Thomas: „*Gratia non tollit naturam, sed perficit*”: „De genade vernietigt de natuur niet, zij neemt de natuur niet weg, doch zij vervolmaakt de natuur, vult aan, waar de natuur te kort schiet” (*Summa theologica, Pars I, Quaestio I, Art. 8 ad 2*). Het theologisch denken is een denken over bovennatuurlijke dingen, het kan op bijzondere wijze verlicht worden door de genade, doch het is niet een andersoortig denken dan het denken in welke profane wetenschap ook. Er is geen kloof tusschen theologisch en logisch denken.

Noch de theologie, noch de logica laten een andere conclusie toe. De theologie leert ons, dat het menselijk verstand door de zondeval is verzwakt en verduisterd, en dat het de storende werking ondervindt van de ten kwade geneigde wil. Maar nergens leert de theologie ons, dat het menselijk verstand zo zou zijn geperverteerd, dat er geen goed, geen waar inzicht meer mee zou vallen te bereiken. Toen de straatsburger professor Louis Bautain in 1834 een ander standpunt verkondigde, formuleerde Rome de officiële katholieke opvatting zeer nadrukkelijk aldus: „*Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation*”.

Zou inderdaad ons verstand niet tot een objectieve en zekere kennis van de waarheid

kunnen komen, dan zou het ook geen zin hebben, hier nog verder over te redeneren. Als het een waarheid is, dat wij met ons verstand geen waarheid kunnen achterhalen, dan moeten wij ook geen poging doen deze waarheid (dat ons verstand geen waarheid kan achterhalen) met ons verstand te achterhalen. Wie twijfelt aan zijn verstand, dient er van af te zien, die twijfel verstandelijk te funderen.

Maar wie een poging tot logisch redeneren niet zinloos acht, zal ook gemakkelijk tot het inzicht komen, dat er geen strijd kan bestaan tussen zijn logisch denken en zijn theologisch denken.

Elke kracht immers, die een uitwerking op iets anders uitoefent, werkt naar haar eigen aard, en daarom weerspiegelt elke werkende kracht zich in haar uitwerking. Zo weerspiegelt een machine het constructief technisch denken van den ingenieur; haar weldoordachte constructie bewijst, dat zij door een intelligent wezen gemaakt is. Zo weerspiegelt ook de schepping het wezen van God. En zoals de eigenschappen van den mens ook het volledigst tot uitdrukking komen in de hoogste voortbrengselen van zijn kunnen, zo komen ook de wezenstrekken van God in de zichtbare schepping het volledigst tot uitdrukking in het verhevenste schepsel: den mens. Daarom wordt van den mens bij uitstek gezegd, dat hij geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis.

Aldus is het menselijke verstand een afschaduwing van het goddelijke. En hieruit volgt, dat alle gepraat over de „strijd tussen geloof en wetenschap” nonsens is, zoodra men onder geloof slechts dat verstaat, wat waarlijk vervat

ligt in de goddelijke Openbaring, en zodra men onder wetenschap slechts dat verstaat, wat wij waarlijk met zekerheid weten, en wat niet slechts hypothese is. Het menselijk verstand, beeld en gelijkenis van het goddelijke, kan tot geen zekere kennis komen, die zou indruisen tegen de kennis van het goddelijke verstand zelve. En dat het menselijk verstand alleen maar zou kunnen dwalen, nooit tot een vaste, objectieve waarheidskennis zou kunnen komen, is op deze zelfde grond al evenmin aannemelijk.

Verdiepen wij ons wijsgerig in het wezen van het menselijk verstand, dan moeten wij zelfs concluderen, dat de voorstelling van een intellect, dat niet tot objectieve waarheidskennis bij machte zou zijn, een nonsensikaal iets, een contradictio in terminis vormt. Het is hier niet de plaats deze filosofische demonstratie te geven; wie er belang in stelt mag ik verwijzen naar het werk van Garrigou-Lagrange *Le réalisme du principe de la finalité*.

Tot de objectieve kennis, die wij met ons verstand kunnen bereiken, behoort in de eerste plaats de kennis van het bestaan van God. Deze zuiver verstandelijke kennis van het bestaan van God en van het feit der Openbaring is voor de mensheid onontbeerlijk, daar zonder de mogelijkheid van deze kennis het geloof slechts een „*motus animi caecus*”, een blindelinge beweging van de ziel zou zijn, weinig passend bij onze redelijke natuur. Het geloof van den redelijken mens moet een redelijk geloof zijn; en het zou niet redelijk zijn, geloof te hechten aan een goddelijke Openbaring, alvorens wij tot de redelijke conclusie zijn geko-

men, dat God bestaat en dat Hij ons bepaalde feiten heeft geopenbaard.

In zijn Brief aan de Romeinen bevestigt Sint Paulus ons dan ook de mogelijkheid van een dergelijke natuurlijke godskennis: „Immers, wat men weten kan over God, kan ook door hen (t.w. de ongerechten) worden gekend. God toch heeft het hun duidelijk gemaakt. Want Zijn onzichtbaar wezen, Zijn eeuwige macht en Zijn Godheid is van de schepping der wereld af bij enig nadenken uit het geschapene duidelijk te kennen” (1 : 19-20). Met een beroep op deze tekst bepaalde het vaticaan's Concilie in 1870 als dogma: „Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse”. Dit natuurlijk licht van het menselijk verstand beheerst dan ook geheel het betoog in Beysens' *Natuurlijke godsleer*, Mercier's *Théodicée*, Garrigou-Lagrange's *Dieu, Son existence et Sa nature*, Robbers' *Mensche-lijk weten over God en schepping* en dergelijke werken.

Behalve over een natuurlijke, door verstandelijk nadenken en demonstrenen gevonden kennis van God en schepping, beschikken wij eveneens over een rationele zedenleer, die bij voorbeeld vrijwel de gehele decaloog omvat.

Een eerste kennismaking met de hier verkondigde opvattingen zou wellicht de indruk wekken, dat in dit systeem de gehele Openbaring overbodig wordt. Maar niets is minder waar. De Openbaring geeft immers enerzijds meer, dan het verstand ons ooit kan verschaffen. Hoe ver ons verstand ook kan doorgronden, er blijft altijd een reeks waarheden, en

zelfs allerbelangrijkste waarheden, die ons verstand noch funderen, noch zelfs begrijpen kan. Dat er in de ene goddelijke natuur drie personen zijn, zal ons verstand bij voorbeeld nooit kunnen bewijzen, en, nu wij het door de Openbaring eenmaal weten, blijft het nog steeds een mysterie voor ons. De Openbaring leert ons dus meer dan het verstand en anderzijds bevestigt zij de resultaten van ons redelijk denken. Zij bevestigt ons bij voorbeeld, dat God bestaat, dat Hij één en almachtig is. Ook dit heeft zijn nut, want het vergroot onze zekerheid, het behoedt ons voor dwaling en bovenal is het voor velen een gemakkelijker kenmethode. Niet ieder mens heeft de gelegenheid, de zin en de aanleg, zich te verdiepen in dikwijls zeer zwaarwichtige wijsgerige speculaties; slechts weinigen zouden, aan zichzelf overgelaten, die hoogten bereiken, waartoe het redelijk denken ons opvoeren kan. Theoretisch zou de mensheid voor de kennis van vele waarheden genoeg hebben aan het eigen verstand; praktisch is voor de meesten een economischer kenmethode onontbeerlijk, en kunnen zij ook voor de waarheden van natuurlijke godsleer en natuurlijke zedenleer de Openbaring niet missen.

Zo kunnen wij dan in de Openbaring twee groepen van waarheden onderscheiden. In de eerste plaats waarheden als het bestaan van God, die ook door redelijk denken te achterhalen zijn; in de tweede plaats waarheden, die de natuurlijke rede te boven gaan.

Dat een waarheid de natuurlijke rede te boven gaat, wil zeer bepaaldelijk niet zeggen, dat die waarheid op enigerlei wijze in strijd zou zijn met de rede. Ik heb hierboven al uiteen-

gezet, dat van een dergelijke strijd tussen geloof en redelijk denken nimmer sprake kan zijn. Maar de redelijkheid van het geloof sluit niet uit, dat er voor ons verstand ondoorgrondelijke mysteries over blijven. Hoe zou het anders kunnen? Het zou een kleine oceaan zijn, die men met een theekopje zou kunnen omvatten; en het zou een kleine god zijn, wiens wezen door een stel mensenhersens volledig zou kunnen worden omvat, begrepen. Indien ik God volledig zou kunnen begrijpen, zou ik groter zijn dan Hij, en zou niet ik voor Hem, maar Hij voor mij moeten knielen.

Wij, die zelfs in onze natuurwetenschappen voortdurend voor raadsels blijven staan, die het wezen van de materie, van de zwaartekracht, van de electriciteit niet kunnen doorgronden, mogen ons er niet over verbazen, dat ook de theologie haar mysteries heeft. Ons verstand moet reeds uit eigen beweging het bestaan van dergelijke mysteries vermoeden, en het is zeker niet onverstandig of onredelijk aan een mysterieuze waarheid geloof te hechten, mits de inhoud van het mysterie niet tegen onze rede ingaat, dus niet onredelijk is, en mits wij tevens behoorlijke gronden hebben om de waarheid van het mysterie te aanvaarden.

Ook ten aanzien van de mysteries van het geloof heeft het logisch denken dus een taak. Het zal moeten onderzoeken of bij voorbeeld een leerstuk als de transsubstantiatie (de verandering van brood en wijn in het Lichaam en Bloed van Christus) of de goddelijke en menselijke natuur van Christus, ergens in strijd komt met de natuurlijke rede. Voor dit rationele onderzoek van haar dogma's is de katho-

lieke theologie nooit teruggeschrokken.

Behalve deze meer negatieve taak — het aantonen van de niet-onredelijkheid van het mysterie — blijft nog voor het verstand de mogelijkheid zich in het mysterie te verdiepen, er zover in door te dringen als onze beperkte gaven dit toelaten en er nog een rijkdom van gedachten uit te putten, zoals Scheeben dit bij voorbeeld in zijn *Mysterien des Christentums* op bewonderenswaardige wijze heeft gedaan.

Maar bovenal dient het verstand ons aan te tonen, dat er voor ons redelijk dwingende gronden bestaan, dit bepaalde mysterie voor waar te houden. En daarvoor moet een dubbel bewijs geleverd worden: ten eerste, dat er een alwetende God bestaat; ten tweede, dat deze God dit bepaalde feit heeft geopenbaard.

Aldus gefundeerd tast het mysterie de rede niet aan en is het geloof een redelijk verantwoord geloof. Geloof is bij definitie: het aanvaarden van een waarheid op gezag van een ander, in casu God. Het is dus een vorm van kennen, geen „caecus animi motus”, geen gevoelskwestie, maar een daad van het verstand.

Ons geloof moet een redelijk geloof zijn, omdat alleen een redelijk geloof overeenkomstig is met de ons door God geschonken redelijke natuur. Ons geloof is een erkenning door ons verstand van bepaalde feiten, die wij deels mede uit eigen inzicht, deels uitsluitend op gezag van Gods woord voor waar houden. Maar deze geloofswaarheden zijn voor het verstand niet steeds en nog minder onmiddellijk evident. Het zijn geen waarheden als „twee maal twee is vier” of „iets kan niet onder hetzelfde opzicht tegelijkertijd zijn en niet zijn”.

waarheden, die ons verstand moet accepteren zodra het ze ziet, omdat de evidente waarheid voor ons verstand dwingend is. Het zijn waarheden, die ons verstand alleen na een min of meer lange bewijsvoering kan inzien of als door God geopenbaard aanvaarden, en voor het volgen van deze bewijsvoering is altijd de medewerking van de wil nodig.

Zo vraagt het aanvaarden van de geloofswaarheden een bereidheid van de wil, en zonder de inwerking van de genade is deze bereidheid niet aanwezig. Het geloof is een daad, en, evenmin als een andere goede daad, wier waarde boven het aardse uitgaat, is het geloof zonder genade mogelijk. Dit impliceert nog niet, dat de genade den mens als met een bliksemstraal tot het inzicht van de waarheid voert, zoals het Paulus verging op de weg naar Damascus. De genade kan ook geleidelijk werken, en stap voor stap ons verstand voeren, van argument tot argument, eer de laatste zekerheid van het geloof bereikt is.

Hiermede is in het kort het katholieke standpunt aangaande de verhouding tussen geloof en rede uiteengezet. En alvorens over te gaan tot de consequenties van dit standpunt voor het gebied van de staats- en maatschappijleer, wil ik nog even wijzen op twee grote voordelen, aan deze visie verbonden.

Het eerste is, dat de mens niet gedwongen wordt zijn hersens in tweeën te knippen, en een schot te timmeren tussen zijn religieus en zijn werelds denken.

En het tweede, dat men niet alleen geen scheidingslijn behoeft te trekken in zijn eigen

denkleven, maar dat er ook geen sprake meer is van een scheiding tussen denkleven en practijk. In de practijk gedragen wij ons allen, alsof wij aan het bestaan van een niet-ik geloven en zekere kennis daaromtrent bezitten. Dit gedrag wordt ons door de common sense voorgeschreven. Het lijkt mij een voordeel, een overtuiging te hebben, die de leringen van deze common sense, zij het in meer wijsgerige vorm, bevestigt. Het lijkt mij een nadeel, in het dagelijks leven af te moeten gaan op de conclusies van een verstand, waaraan men achter de schrijftafel de mogelijkheid, tot juiste conclusies te komen, ontzegt.

In het voorafgaande hebben wij gezien, dat de leer, die door de katholieke Kerk verkondigd wordt, voor een deel het verstand te boven gaat, en zich dus aan een logische bewijsvoering onttrekt, maar voor het overige slechts een bevestiging inhoudt van datgene, waartoe het verstand ook op eigen kracht kan komen. Tot dit overige behoren nu alle stellingen op het gebied van staats- en maatschappijleer, welke in pauselijke encyclieken en andere officiële uitspraken vervat zijn.

Deze stellingen hebben derhalve geen specifiek-katholiek karakter. Zij lenen zich tot zuiver logische discussie en tot een logische bewijsvoering. Het gevolg hiervan is, dat niets in de weg staat aan een samenwerking tussen de katholieken en die niet-katholieken, die aan hun opvattingen uitsluitend een redelijke fundering willen geven. Daar bovendien de katholieken de heilige Schrift onvoorwaardelijk als Woord Gods accepteren, bestaat tevens een

gemeenschappelijke grondslag met althans velen van die protestanten, die voor elk punt naar een bijbelse fundering zoeken. Het komt mij daarom voor, dat de katholieken hier een bijzondere positie innemen, dat zij een brug kunnen slaan tussen twee standpunten, waartussen op het eerste gezicht verzoening niet mogelijk lijkt, en dat zij als zodanig een eigen taak hebben bij de vorming van een nationale eenheid.

Wie een oordeel wil vellen over een bepaald onderdeel van het menselijk handelen en streven, zal goed doen, daarbij allereerst het oog te richten op het einddoel van alle handelen en streven.

Wat dit einddoel is, leert ons de natuurlijke godsleer. Deze wetenschap, tak van de wijsbegeerte, toont ons, dat al hetgeen wij waarnemen slechts contingent is, niet noodzakelijk bestaat, en als zodanig getuigenis aflegt van het bestaan van een niet-contingent wezen, een wezen, dat noodzakelijk bestaat, dat niet, zoals alle andere dingen, het bestaan *heeft*, maar zijn bestaan *is*. Dit absolute zijn noemen wij God. En deze conclusie van de natuurlijke godsleer wordt ons bevestigd door de Openbaring, waarin God Zichzelf omschrijft als „Ik ben, die *is*”, en waarin Christus het woord spreekt: „Voor Abraham was, *ben* Ik”.

Deze God heeft de wereld geschapen, en indien wij vragen: waartoe?, geeft de natuurlijke theologie daarop ten antwoord, dat God dit niet kan gedaan hebben ter verkrijging of vermeerdering van eigen gelukzaligheid — die immers volkomen is —, doch uitsluitend ter

openbaring en mededeling van Zijn volmaakt-
heid. Hieruit volgt, dat het doel van de scep-
ping dus is: de openbaring van en het deel-
achtig zijn aan Gods volmaaktheid.

Elk schepsel behoort dit doel na te streven
op zijn eigen wijze, volgens zijn eigen natuur.
De redeloze wezens kunnen ook niet anders
dan dit doel nastreven. Zij worden daartoe ge-
dwongen, hetzij door de fysieke natuurwet-
ten, hetzij — indien zij zintuigelijke wezens
zijn — door instincten. Zij openbaren iets van
Gods volmaaktheid, zuiver door te bestaan en
door te werken volgens hun natuur.

Minder eenvoudig is het gesteld met den
mens. Ook hij moet Gods volmaaktheid open-
baren door te bestaan en te werken volgens
zijn natuur, maar hem is geen blinde, onont-
koombare dwang tot dit werken volgens zijn
natuur ingeschapen. Hij is een redelijk wezen;
hij is de enige in de zichtbare schepping, die
bij machte is in te zien wat van hem geëist
wordt, en bovendien is hij in staat, niet te be-
antwoorden aan zijn natuurlijke bestemming.
Hij zal vrijwillig zijn doel moeten verwezen-
lijken, zijn taak is, zo zuiver mogelijk te wer-
ken volgens zijn natuur, de menselijke natuur
zo veel mogelijk in zich tot uitdrukking te
brengen, zo veel mogelijk, zo volmaakt moge-
lijk mens te zijn. „Weest volmaakt, gelijk uw
hemelse Vader volmaakt is.”

Het is zaak, goed te beseffen, wat wij hier
onder „natuur” verstaan, daar wij anders ge-
vaar lopen, in een reeks van misverstanden
verstrikt te raken. Met de „natuur” van den
mens wordt hier bedoeld datgene, wat hem tot
mens maakt, zijn aard, zijn wezen als mens.

Beysens definieert de natuur als „de realiteit der dingen voor zover deze het beginsel is van activiteit (passiviteit) en in het bewustzijnsleven van streving, behoeften en begeerte”. Aldus in navolging van Aristoteles: „Principium et causa motus et quietis ejus, in quo est per se et non secundum accidens”. Wanneer wij dus den mens definiëren als een „animal rationale”, dan hebben wij daarmede tevens een omschrijving van zijn natuur gegeven.

Houden wij dit scherp voor ogen, dan valt tevens de objectie weg, dat men toch bezwaarlijk een goede orde kan afleiden uit de menselijke natuur, omdat ook kwaad doen, liegen, stelen en moorden tot de menselijke natuur behoort. Verstaan wij „natuur” in de hierboven aangegeven wijsgerige zin, dan is dit volkomen onjuist. Want het kwaad, zowel het physieek als het moreel kwaad, is immers per definitie het ontbreken van de goede orde, een defect in de natuur. Een mens doet pas kwaad, wanneer hij anders handelt, dan hij als redelijk wezen moest doen, wanneer hij handelt tegen zijn natuur van redelijk wezen in. Daarom kan er van kwaad en zonde ook alleen sprake zijn, waar redelijk overleg aanwezig was, en kan een bewusteloze of een krankzinnige geen moreel kwaad doen. Het moreel kwaad is een handelen tegen de natuur in, het is onredelijk.

De overweging, dat het morele kwaad altijd bestaat in het verkiezen van een lager goed boven een hoger goed, leidt tot hetzelfde resultaat. Wie een groter goed opoffert voor een kleiner, handelt onredelijk, vergrijpt zich aan zijn eigen natuur als redelijk wezen. Wat onzedelijk is, is altijd onredelijk; en evenzo valt

ook „natuurlijk” (in de zin van „volgens de natuur”), samen met „behoorlijk”.

De bewering, dat het zondigen tot de menselijke natuur behoort, is dus ongerijmd. Tot de menselijke natuur behoort de mogelijkheid tot zondigen, zoals tot het menselijk lichaam behoort de mogelijkheid om ziek te worden. Maar feitelijk kwaad doen, liegen, stelen of moorden, behoort evenmin tot de natuur van den mens, als blindheid of maagkramp daartoe behoren.

Krachtsens het doel der schepping, dat hij met zijn verstand kan kennen, is de mens zedelijk verplicht volgens zijn natuur als redelijk wezen te leven. Uit de zichtbare wereld erkent hij de orde, die in deze wereld is gelegd, en die in deze wereld gerealiseerd moet worden. En deze erkenning strekt hem tot wet, een wet, die hem zijn verhouding tot God, tot zijn medemens, tot de overige schepselen en tot zichzelf voorschrijft.

En zo komen wij tot het begrip van het naturrecht. De natuurlijke godsleer, een wetenschap, die niet met geopenbaarde begrippen, doch met zuiver verstandelijke deducties werkt, heeft ons gevoerd tot inzicht in het doel der schepping, en uit dat doel hebben wij weer de specifiek-menselijke, onvoorwaardelijk geldende zedelijkheidsregel afgeleid: „Handel altijd naar de voorschriften der rede of naar redelijk oordeel”.

Naturrecht kunnen wij nu dat complex van regels noemen, dat per se en onvoorwaardelijk uit deze algemene zedelijkheidsregel voortvloeit. Dat deze regels te zamen nooit een compleet rechtsstelsel zullen opleveren, is reeds a priori duidelijk. Want op talloze gebieden van

het menselijk handelen kan men niet per se, onvoorwaardelijk, afgezien van tijd en plaats, vaststellen dat een bepaalde handelwijze onredelijk is. Om een concreet voorbeeld te geven: Wanneer door de vooruitgang van de techniek het snelverkeer toeneemt, is het redelijk, dat er verkeersregels worden uitgevaardigd om ongelukken te voorkomen. Dát er een wet op het verkeer komt, is onder die omstandigheden dus een eis van natuurrechtelijke aard, maar over de feitelijke inhoud van die wet leert het natuurrecht ons niets. Dat men rechts moet houden is geen voorschrift, dat per se, onvoorwaardelijk, overal en altijd, alleen en uitsluitend redelijk is. Men kan even goed voorschrijven, links te houden.

De aristotelisch-thomistische natuurrechtsleer gelooft dus allerminst aan een complete codificatie, die *ratio scripta* zou zijn, geldig voor alle landen en alle tijden. Integendeel: het natuurrecht geeft slechts weinig talrijke, en door hun algemeenheid ook weinig-concrete regels. Als zodanig laten deze regels een zeer grote speelruimte, en het is de taak van het positieve recht, het door den wetgever gestelde recht, deze ruimte naar gebleken behoefte op te vullen.

In een praeadvies, dat hij in 1959 voor de Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte uitbracht, heeft prof. mr W. Duynstee C.ss.R. een opsomming gegeven van deze grondregels van het natuurrecht, van de regels dus, die perse en onvoorwaardelijk uit de natuur van den mens als redelijk wezen voortvloeien.

Juist omdat, in herinnering aan het „droit naturel” van Rousseau e.s., veel misverstanden bestaan omtrent de uitgebreidheid van het na-

tuurrecht, meen ik goed te doen hier van dit deel van dit praecadvies een overzicht te geven.

Strikt natuurrechtelijk is dan volgens Duynstee de volgende reeks beginselen:

- A. Doodslag en slavernij in de strikte zin van het woord zijn ongeoorloofd.
- B. Ieder geweld, iedere dwang, die den mens verhindert te handelen secundum rationem, is onrechtvaardig.
- C. De mens is bevoegd, de stoffelijke natuur tot zijn nut te bestemmen.
- D. Tussen de mensen bestaat noodzakelijk een gemeenschap ter verwezenlijking van het natuurlijk algemeen welzijn.
- E. De mens is verplicht, zijn woord inderdaad uitdrukking van zijn gedachte te doen zijn (m.a.w.: liegen is verboden).
- F. De mens is verplicht tot trouw aan het gegeven woord.
- G. De mens heeft recht op voortplanting.
- H. De opvoeding van de kinderen is plicht en recht van de ouders.

Van deze beginselen, waarvan de toepassing veelal nadere regeling behoeft, maar op wier wezen door niemand of niets en onder geen enkele omstandigheid inbreuk mag worden gemaakt, omdat zij gegeven zijn met de menselijke natuur als zodanig, en dus even onwrikbaar zijn als deze, onderscheidt Duynstee andere regels, die voortvloeien uit de menselijke natuur, niet als zodanig, doch in verband met de omstandigheden, waarin de mens zich feitelijk bevindt. Indien bepaalde omstandigheden gelijk zijn voor het gehele mensenge-

*slacht en indien zij daarenboven onveranderlijk zijn, zullen de daarmede samenhangende regels ook algemeen en onveranderlijk gelden, zodat zij zich dan practisch nauwelijks onderscheiden van de eerstgenoemde reeks. Om een voorbeeld te noemen: de natuurlijke gemeenschap, die tussen de mensen bestaat, zal, zodra het contact zich enigszins ontwikkelt, niet zonder enige organisatie kunnen. Zo worden de staat en het staatsgezag een eis van de natuurlijke rede, „zodra het contact tussen de mensen zich enigszins ontwikkelt”, een voorwaarde, die zich echter voor het mensengeslacht sinds menseneigenis overal heeft verwezenlijkt.

Ook deze tweede groep regels wil Duynstee nog natuurrecht noemen, zij het ook in minder strikte zin; zij zijn niet *iustum natura*, maar *iustum ratione positum*. Als voorbeelden geeft hij het recht op ongedeedheid van lichaam, op vrijheid van beweging, op vrijheid van omgang, op vrijheid zich te verbinden; het instituut van de persoonlijke eigendom; het bestaan van staat en staatsgezag; het verbod van polyandrie en polygamie; de onontbindbaarheid van het huwelijk, enz. De betekenis van deze regels is zeer groot, doch zij missen de eigenschappen van het strikte natuurrecht: volstrekte noodzakelijkheid, onveranderlijkheid en indispen-sabiliteit.

Hoe ver men nu ook met zijn redelijke afleiding gaat, meer dan zeer algemene beginselen geeft het natuurrecht niet. De concrete ordening van de samenleving zal altijd op positieve rechtsregels moeten berusten, wier geldigheid in laatste instantie wel steunt op het natuurrecht, doch wier inhoud daar geen deel van

uitmaakt. Van de inhoud van het positief recht kan alleen worden gezegd, dat het nimmer tegen de beginselen van het natuurrecht mag indruisen. Men zou het natuurrecht hier wel kunnen vergelijken met de ringdijk om een polder. De ringdijk bepaalt niet, hoe de polder verdeeld, de wegen gelegd, de sloten gegraven moeten worden; dit alles kan men vrijelijk uitmaken binnen het bestek van de ringdijk. Evenmin bepaalt het natuurrecht, hoe een staat ingericht en in alle onderdelen geregeerd moet worden. Maar wanneer het staatsgezag de grenzen, door het natuurrecht getrokken, zou willen overschrijden, dan handelt het evenals een polderbestuur, dat zich niet kan schikken binnen de ringdijk, en deze daarom maar doorsteekt. De polder loopt onder; het staatsgezag onttaardt tot macht-zonder-meer, hetgeen na korter of langer tijd tot ineenstorting voert.

Hiermede is tevens de objectie ontzenuwd, dat het natuurrecht te vaag en te algemeen is om er veel aan te hebben. Vooral zogenaamd practische mensen hebben wel eens de neiging, weinig waarde te hechten aan algemene beginselen. Wie zich evenwel de moeite geeft, een enkele blik te slaan in de cultuurgeschiedenis, moet wel tot de overtuiging komen, dat er geen practischer dingen zijn, geen dingen met groter practische uitwerking, dan juist de algemene beginselen. Reeds daarom lijkt mij deze objectie tegen het natuurrecht ongegrond. Wie de reeks beginselen nagaat, die ik hierboven opsomde, zal toch moeilijk de buitengewone betekenis en waarde daarvan kunnen ontkennen. De grote politieke en sociale moeilijkheden van onze dagen hangen nauw samen met

de miskenning van bepaalde natuurrechtelijke beginselen.

Veel fundamenteler is een andere opmerking, waartoe de zoëven gegeven opsomming van natuurrechtelijke beginselen kan leiden. „Gij zegt wel,” aldus deze objectie; „dat gij al deze beginselen grondt op een verstandelijke beschouwing van de menselijke natuur, of dat gij ze door redenering uit die natuur afleidt. Maar is dat wel zo? Is het niet veeleer uw christelijke levensbeschouwing, die u doodslag en slavernij, gewetensdwang, leugen en woordbreuk doet verwerpen, die een gemeenschap tussen de mensen, opvoeding van de kinderen door de ouders, de persoonlijke eigendom en de onontbindbaarheid van het huwelijk in uw oog tot noodzakelijkheden maakt? Is niet, terwijl gij meent conclusies te trekken, in werkelijkheid uw geweten of uw katholicisme aan het woord?”

Ik zou in strijd komen met hetgeen ik hierboven over de verhouding tussen geloof en rede heb betoogd, indien ik alle juistheid aan deze opmerking ontzegde. Ik heb toen immers verkondigd, dat een mens zijn hersens niet in tweeën moet knippen, en ik zou er nu aan willen toevoegen, dat hij het practisch ook niet doen kan. Niemand kan bij het denken over zulke problemen, als ons hier bezig houden, abstraheren van zijn godsdienstige overtuiging en zijn levensbeschouwing, onverschillig of hij nu liberaal of orthodox, katholiek of atheïst is. Elk verstandig mens geeft zich daarvan rekenschap, en wat zich met veel ophef, als bij uitstek „onbevooroordeeld” aandient, is al bij voorbaat verdacht, geeft in ieder geval blijk

van een buitengewoon gemis aan zelfkennis en intelligentie, en is gewoonlijk inderdaad geladen met vooroordelen, die de aanhanger alleen niet meer als zodanig kan zien, omdat hij ze in alle naïveteit voor vanzelfsprekend houdt.

Ik beken dan ook volmondig, dat ik bij het vaststellen van de eerste natuurrechtelijke beginselen te werk ga als katholiek nederlander uit de twintigste eeuw, om de eenvoudige reden dat ik niet anders te werk kan gaan. Ik moet toegeven, dat mijn geloofsovertuiging, mijn opvoeding en mijn geweten mij reeds bij voorbaat de inhoud van deze beginselen deden kennen. Ik bestrijd echter, dat dit afdoet aan de objectiviteit en de logica van mijn betoog. Ik verkeer in precies dezelfde positie als de schooljongen, die van zijn leraar of uit het antwoordenboekje te weten is gekomen, dat een algebraïsche bewerking op nul moet uitdraaien. Het is voor den jongen heel aangenaam dit te weten, het biedt hem een test voor de zuiverheid van zijn oplossing, maar het doet niets toe aan de objectiviteit en de logica van de redenering, die hij moet opstellen om de juistheid te bevestigen, van wat hij al te voren wist.

Op gelijke wijze ondervindt ook de katholiek bij zijn wijsgerig denken de steun van zijn geloofs- en zedenleer, terwijl deze hem een test bieden voor de juistheid van de door hem bereikte resultaten. In die zin, maar ook in die zin alleen, mag mijns inziens gesproken worden van een „philosophie chrétienne” en een „katholieke staats- en maatschappijleer”. Doch men begripe goed, dat de middelen, welke deze wijsbegeerte en deze staats- en maatschappijleer gebruiken, om tot hun conclusies

te komen, zuiver natuurlijk en logisch zijn en voor iedereen te controleren.

Het gaat dus niet aan te beweren: „Gij zegt dat waarheid in het onderling verkeer der mensen een natuurrechtelijk postulaat is, omdat uw katholieke zedenleer u het intrinsiek verkeerde van de leugen leert”. Dit is onjuist. De katholieke zedenleer leert mij inderdaad het verkeerde van de leugen. Maar tot de overtuiging, dat bedrog een natuurrechtelijke misdaad is, ben ik gekomen door middel van een redenering, die ik in de woorden van Duynstee als volgt kan weergeven: „De natuurlijke gemeenschap brengt mede een met elkander als mens in contact kunnen treden; en voor dit natuurlijk contact heeft de natuur ook den mens het middel gegeven, nl. de mogelijkheid zijn gedachten uitwendig kenbaar te maken, met name door de spraak. Het woord is dus natuurlijkerwijze de uiting van de gedachte en als zodanig een natuurlijk goed; hieruit vloeit natuurlijkerwijze de verplichting voort, het woord ook inderdaad een uiting van de gedachte te doen zijn”. Deze redenering kan nog worden aangevuld met een argumentatie, dat geen gemeenschap tussen de mensen mogelijk zou zijn, indien liegen geoorloofd was. Men ziet, in deze redenering wordt nergens een beroep op iets gedaan, dat specifiek katholiek of zelfs maar godsdienstig is, het betoog is zuiver rationeel. Dat de aldus bereikte conclusie in overeenstemming is met de Openbaring, houdt voor den katholiek niets verwonderlijks in. Het betoog zelf echter staat volkomen buiten de Openbaring.

Het is betreuenswaardig, dat men van ka-

tholieke zijde, bij de discussies over 'eigen „principiële" organisatie, nogal eens voedsel heeft gegeven aan de hier besproken objectie. Veelal wordt slechts min of meer schoorvoetend erkend, dat „onze" staatkundige en maatschappelijke principes niet specifiek katholiek, doch zuiver natuurrechtelijk zijn, en men haast zich er dan bij te voegen, dat door menselijke zwakheid het inzicht in deze natuurlijke waarheden toch wel zo gemakkelijk vertroebeld wordt, dat men practisch buiten de katholieke wereld de juiste opvattingen niet zal aantreffen. Zo maakt men een onderscheid tussen het inzicht der katholieken, voorgelicht door de genade, en het inzicht der niet-katholieken, dat deze voorlichting mist, en dus, gezien de gevallen staat van den mens, ofschoon het bij gezond redeneren juist zou kunnen zijn, actueel wel altijd in dwaling zal moeten geraken.

Deze zienswijze is aantrekkelijk door haar buitengemene eenvoudigheid. Zij deelt de wereld in twee groepen, waarvan de ene, kenbaar aan het predicaat R.K., gelijk heeft, en de andere, de niet-katholieke, ongelijk. Het zou inderdaad het leven zeer vergemakkelijken, indien dit zo was; maar in zijn ondoorgrondelijke wijsheid heeft God het toch wel wat ingewikkelder gemaakt. De werking der genade beperkt zich immers niet tot hen, die zich hebben aangesloten bij de uiterlijke zichtbare Kerk. Niemand gaat anders dan door eigen schuld verloren, omdat ieder mens van God voldoende genadekracht krijgt. God rust nergens; bovennatuurlijke heiligheid kan zich openbaren, waar mensen zijn, en een bovennatuurlijk verlangen doortrilt het gehele mens-

dom, de gehele natuur. „Wij weten toch — schreef Sint Paulus aan de Romeinen — dat heel de schepping kreunt en zucht in barensweeën tot heden toe.” „Reikhalzend toch smaacht de schepping naar de openbaring der kinderen Gods” en overal tintelt „de hoop, dat ook de schepping zelf bevrijd zal worden van de slavernij der vergankelijkheid, om deelachtig te worden aan de vrijheid der glorie van kinderen Gods”.

Dat iemand niet de genade ontvangen heeft van een juiste en bewuste kennis van God, van de Openbaring, van Christus, van zijn Kerk, stempelt hem nog niet tot een van genade verstokene. Waar hij van goeden wil is, en ernstig streeft naar inzicht in de grote problemen van het leven, van staat en maatschappij, zal God hem zeker niet de hulp onthouden, welke zijn menselijke zwakheid niet kan ontberen. „De Geest blaast waar Hij wil”, en het is het eeuwig boeiend mysterie der geschiedenis, dat het goede zo dikwijls wordt bewerkt door hen, wier inzicht in allerbelangrijkste waarheden vertroebeld is, en nagelaten door degenen, wier inzicht door de genade bijzonder is verhelderd. Hij, die den barmhartigen Samaritaan ten voorbeeld stelde aan orthodox-gelovigen, en Wiens apostelen sliepen, toen Hij in doodsnoed verkeerde, kent er de voor ons verborgen zin van.

De voorafgaande uiteenzettingen hebben, naar ik vertrouw, de thomistische natuur-rechtsleer scherp genoeg uitgetekend, om nu tot een bespreking van het onderdeel staats- en maatschappijleer over te gaan.

De eerste conclusie, waartoe een beschouwing van de menselijke natuur ons op dit gebied leidt, is deze, dat de mens is een animal sociale, een gemeenschapswezen. Vroeger zagen wij reeds, dat het de taak van den mens is, zo zuiver mogelijk te werken volgens zijn natuur, de menselijke natuur zo veel mogelijk in zichzelf tot uitdrukking te brengen. Dit natuurlijke streven tot zelfontplooiing, tot bereiken van het eigen bonum, het eigen welzijn, berust op de liefde, die ieder noodzakelijk zichzelf en dus ook zijn eigen natuur toedraagt. Zelfontplooiing veronderstelt liefde voor het eigen ik, en streven naar volmaakte menselijkheid veronderstelt liefde voor het menselijke, de menselijke natuur. Maar als wij liefde koesteren voor de menselijke natuur, dan bestaat deze liefde ook overal, waar wij de menselijke natuur aantreffen. Dit is het natuurlijk fundament van de algemene menselijkheid: wij beminnen onze medemens, wanneer wij volgens onze redelijke natuur handelen, niet alleen *zoals*, maar juist ook *omdat* wij ons zelf beminnen. De leer van de naastenliefde is niet specifiek-christelijk; de Openbaring in het Evangelie bevestigt ook hier weer slechts het natuurlijk-redelijke, om dit dan op hoger plan te vervolmaken.

Deze liefde voor den medemens bestaat hierin, dat wij niet alleen ons eigen, doch ook zijn natuurlijk goed zoeken en nastreven; dat wij hem, voorzover dit in onze macht ligt, helpen de menselijke natuur zo volmaakt mogelijk in zich te verwezenlijken. Verder dan dit gaat de strikt natuurlijke naastenliefde niet, doch dit is reeds voldoende om de mensen duurzaam te

verenigen tot het nastreven van een gezamenlijk doel. En een duurzame vereniging van meerderen tot het nastreven van een gezamenlijk doel is bij definitie een gemeenschap.

In deze redenering is de noodzakelijkheid van de gemeenschap afgeleid uit haar diepste gronden. De feitelijke hulpbehoevendheid van den mens voert tot dezelfde conclusie langs andere weg. Ten eerste is de mens in stoffelijk opzicht hulpbehoevend. De samenwerking van andere mensen is nodig om hem het leven te geven en om hem de eerste jaren in het leven te behouden. Zodra de mens zich iets verder ontwikkelt en zelfs maar een eerste trap van stoffelijke beschaving bereikt, zien wij het verschijnsel van de arbeidsverdeling optreden, waardoor ook in materieel opzicht de mensen voortdurend meer op elkander worden aangewezen. Ten tweede is de mens hulpbehoevend in verstandelijk opzicht. Zelfs een zeer eenvoudige graad van kennis kan hij alleen door de voorlichting van anderen verwerven. Elke wetenschap berust op de samenwerking van talloze personen. Ten derde is de mens hulpbehoevend in zedelijk opzicht. Weliswaar spreekt in ieder de stem van het geweten; maar in de gevallen staat, waarin de mens zich bevindt, spreekt deze stem niet steeds even krachtig en zuiver. Ook zonder morele leiding — die zelfs het voornaamste in de opvoeding is — kan de mens het feitelijk niet stellen.

Voegen wij hier nog bij, dat de natuur nog door de spraak aan den mens het middel verschaft heeft tot innig geestelijk contact met anderen, dan behoeven wij geen beroep meer te doen op het sterke gemeenschapsinstinct van

den mens, om zijn sociale natuur tot een onloochenbare zekerheid te verheffen.

Deze sociale natuur is, gelijk uit het eerste, wijsgerige argument blijkt, met de natuur van den mens zelve noodzakelijk gegeven. Het animal rationale is noodzakelijk ook een animal sociale. God, die den mens als redelijk wezen geschapen heeft, heeft dus tezelfder tijd ook de menselijke gemeenschap gewild.

Dit wil niet zeggen, dat God nu ook een gehele reeks van menselijke gemeenschappen rechtstreeks geschapen heeft. Met uitzondering van de Kerk en haar voorafbeelding in het volk van Israël — die ik, over zuiver aardse gemeenschappen sprekende, hier natuurlijk verder buiten beschouwing laat — heeft God geen enkele bepaalde gemeenschap door een speciaal wilsbesluit ingesteld. God heeft slechts de menselijke natuur zo gemaakt, dat de mensen van nature noodzakelijk tot gemeenschapsvorming moesten overgaan.

Ten aanzien van twee gemeenschapsvormen spreekt de natuur daarbij zo dwingend, dat wij ze met recht natuurnoodzakelijk kunnen noemen; dit zijn het gezin en de staat. Zonder gezins- en staatsvorming kan van een enigszins menselijk bestaan geen sprake zijn. Over de concrete gedaante van gezin en staat is hiermede echter nog niets gezegd. Alleen kan men vaststellen, dat deze gemeenschappen hun taak niet zullen kunnen vervullen zonder gezagsuitoefening. Met deze gemeenschappen is dus ook het gezag als een eis van de redelijke natuur gegeven, en daar de redelijke natuur van God komt, komt dus ook alle gezag — indirect — van God. Zo dient men het dan ook te verstaan.

dat een vorst regeert „bij de gratie Gods”.

Op dit punt bestaat een duidelijk contrast tussen de thomistische en de calvinistische visie. Voor de thomistische staatsleer wordt de staat vereist door de menselijke natuur als zodanig, afgezien van de toestand, waarin de mens zich feitelijk bevindt. Voor Calvijn is de staat eerst door de zondeval noodzakelijk geworden, en dr Abraham Kuyper noemt de staat daarom zeer karakteristiek „een chirurgisch verband na breuke”. Calvijn zette zijn opvatting uiteen in deze woorden: „Si nous estions demeurez in integrité de nature, telle que Dieu l'avoit crée: l'ordre de justice qu'on appelle, ne seroit point tant requis: d'autant qu'un chacun porteroit la Loy en son coeur, tellement qu'il ne faudroit nulle contrainte pour nous ranger: chacun sauroit sa reigle, et d'un accord nous suyvrans ce qui seroit bon et juste. Et pourtant la justice est comme remede de ceste corruption qui est aux hommes. Toutes fois et quantes qu'on parle de la police terrienne, cognoissons que là nous avons un miroir de notre perversité: d'autant qu'il faut que par force nous soyons amenez à suyvre equité et raison... Cognoissons donc que non sans cause Dieu a establi l'ordre de justice terrienne: mais qu'il a regardé à la corruption que est en nous”.

Terwijl volgens de thomistische leer de staat slechts indirect, volgens de menselijke natuur, op God berust, laat Calvijn hem direct op God berusten. Doumergue formuleert het standpunt van Calvijn in deze woorden: „God is de oorzaak van de staat, de zonde de aanleiding”. Wij hebben dus hier met een staatsleer te doen, die niet zoals de thomistische, uitsluitend op rede-

lijke overweging gefundeerd is, doch die uitgaat van een specifiek-christelijk mysterie: het dogma van de zondeval.

Het komt mij voor, dat in Galvijn's woorden de noodzakelijkheid van de sanctie met de noodzakelijkheid van het voorschrift zelf verward wordt. Het is waar, dat de mens voor de zondeval alle regels uit eigen beweging zou hebben nageleefd, en dat alle sancties dus overbodig zouden zijn geweest, alleen onze „perversité” is inderdaad oorzaak „que par force nous soyons amenez à suyvre equité et raison”. Maar de staat is er niet alleen om ons tot naleving van de wetten te dwingen; de staat is er in de eerste plaats om positief-wettelijk datgene te regelen, waaromtrent „equité et raison” ons geen uitsluitel geven. „La Loy”, die „un chacun porteroit en son coeur”, kan toch immers nooit meer dan de voorschriften van het natuurrecht inhouden.

Was de mens in zijn paradijstoestand gebleven, dan zou hij zeker met zijn scherp verstand de techniek tot een hoog peil hebben opgevoerd en ook in de Hof van Eden waren dan op een gegeven ogenblik verkeersvoorschriften en verkeersagenten nodig geweest. Billijkheid en gezond verstand alleen zullen een chauffeur niet leren, naar welke kant hij moet uitwijken, wanneer hij met een snelheid van honderd kilometer per uur een tegenligger ontmoet. Daar is een positief voorschrift voor nodig, en ook in het Paradijs had men dus niet een staatsgezag kunnen ontberen, dat dergelijke voorschriften uitvaardigde.

De gemeenschap is er niet om wille van de zonde, al heeft de zonde het bestaan van de

gemeenschap nog veel noodzakelijker gemaakt. De hoogste betekenis en het laatste doel van de gemeenschap is geen ander dan het laatste doel van de gehele schepping; de openbaring van Gods volmaaktheid. En om aan te tonen, op welke wijze de gemeenschap Gods volmaaktheid openbaart, waarom zij zelfs voor een vollediger openbaring van die volmaaktheid onmisbaar is, moet ik weer herhalen, dat het de natuurlijke taak van den mens is, de menselijke natuur zoveel mogelijk, zo volkomen mogelijk in zichzelf tot uitdrukking te brengen. Met opzet heb ik in deze regel voortdurend het woord „mogelijk”, „zoveel mogelijk”, „zo volkomen mogelijk” ingelast. Want geen enkel mens kan hier de volkomenheid bereiken. De menselijke natuur heeft zoveel aspecten, dat geen enkel mens zich alzijdig volkomen kan ontwikkelen. Zelfs zij, die hun doel het best benaderen, de heiligen, hebben toch altijd maar bepaalde zijden van hun wezen ontwikkeld. Vandaar, dat er zoveel soorten van heiligen zijn, en dat de Kerk in haar brevier telkens weer met verbazing uitroept: „Non est inventus similis illi”: „Zo een is er nog nooit geweest!”

In de gehele geschiedenis is er slechts één geweest die de perfectie van het mens-zijn, al de rijkdom van het menselijke in zich had: Christus. En daarom ligt er een diepe mystieke zin in het woord, waarmede Hij aan de menigte werd voorgesteld: „Ecce homo”. Voor één enkele maal was het werkelijk waar, dat daar stond *de* mens. Alleën aan Hem was niets menselijks vreemd.

Maar allen, die voor en na Hem kwamen,

ook de grootsten, waren slechts een mens. Wij allen dragen slechts een deel van de menselijke rijkdom in ons, en alleen een gemeenschap van mensen kan tot uitdrukking brengen, wat voor verscheidenheden de menselijke natuur inhoudt. En onwillekeurig denken wij hier terug aan het scheppingsverhaal in het boek Genesis, waar God na iedere dag Zijn blik liet gaan over Zijn werk: „En God zag dat het goed was”. Maar aan het einde, als het werk voltooid is en de schepping in al haar rijke verscheidenheid voor Hem ligt, staat er: „En God zag dat het zeer goed was”.

Op gelijke wijze is ook de gemeenschap van goede mensen een zeer goed iets. Beter dan welke enkeling dit ook kan, openbaart zij Gods heerlijkheid. En in die zin heeft Thomas van Aquino dan ook kunnen zeggen, dat de gemeenschap verhevener, „goddelijker” is dan de enkeling.

Zelfs dit verheven karakter van de gemeenschap kan evenwel niet wegnemen, dat het bestaansrecht en dus de werkingssfeer van de gemeenschap zich toch nooit verder kunnen uitstrekken, dan volgt uit de gronden, waarop het bestaan van de gemeenschap berust. Deze gronden zijn — zoals wij boven zagen — de gepastheid van de samenwerking, opdat een ieder zijn natuurlijk doel, dat is: zijn persoonlijke vervolmaking, de volheid van het menszijn, bereike, en de hulpbehoevendheid, de ongenoegzaamheid van den mens in stoffelijk, verstandelijk en zedelijk opzicht. In deze gronden voor haar bestaan liggen de natuurlijke beperkingen van de gemeenschap tevens besloten.

Er blijkt immers uit, dat de gemeenschap er is om wille van haar leden, en daaruit volgt weer, dat die leden nooit alleen maar middel kunnen zijn bij het nastreven van het gemeenschapsdoel. Het gemeenschapsdoel is: aan de leden de gelegenheid en de middelen te verschaffen, om hun persoonlijk doel, hun persoonlijke vervolmaking, zo goed mogelijk te bereiken. Het gemeenschapsdoel is dus een eigensoortige grootheid, het bestaat niet — zoals het individualisme leert — uit de som van de belangen van de enkelingen, maar het is ook weer niet — zoals de totalitaire stelsels leren — los te denken van de individuele belangen. Zou de gemeenschap ten slotte, in plaats van een hulpmiddel een belemmering worden voor de persoonlijke vervolmaking, de volledige ontplooiing van de persoonlijkheid van haar leden, dan zou zij dus handelen in strijd met haar natuurlijk doel, tegennatuurlijk, corrupt geworden zijn.

De naturrechtelijke gemeenschapsleer keert zich derhalve met gelijke scherppte tegen het individualisme, dat geen ware gemeenschap kent, als tegen iedere collectivistische of totalitaire opvatting, waarin de gemeenschap alles is en eigen, zelfstandige rechten aan den enkeling worden ontzegd. Ieder mens heeft een eigen, persoonlijk einddoel: zijn persoonlijke vervolmaking. Zijn natuur is zo geconstitueerd, dat hij dit doel niet zonder samenwerking met anderen kan bereiken. Dus mag de gemeenschap niet worden weggecijferd. Maar ook mag niet worden weggecijferd, dat het ten slotte toch altijd gaat om een *persoonlijk* einddoel, een einddoel, dat ieder *door zich* moet bereiken.

dat echter ook ieder *verplicht* is te bereiken, zodat het voor ieder persoonlijke plichten medebrengt. Aan iedere plicht zit evenwel een recht vast; niemand kan tot iets verplicht zijn, als hij niet tegelijkertijd recht heeft op de nodige vrijheid, om deze plicht te volbrengen. En daarom heeft ieder mens eigen, persoonlijke rechten, die hij niet aan de een of andere positieve wet, maar aan zijn natuur als redelijk wezen ontleent, en die dus voor iedere gemeenschap onaantastbaar zijn.

Dat de gemeenschap er is om wille van de onzelfgenoegzaamheid van den enkeling, brengt de naturrechtsleer tot een eigen opvatting omtrent bevoegdheid en taak van de gemeenschap. Indien het de taak van de gemeenschap is, in deze onzelfgenoegzaamheid te voorzien, dan kan haar taak ook nimmer verder reiken dan deze onzelfgenoegzaamheid. Met andere woorden: de gemeenschap heeft slechts recht van handelen, waar de enkeling te kort schiet. Dit is dan het subsidiariteitsprincipe, of beginsel van de aanvullende werkzaamheid der gemeenschap, dat in de encycliciek *Quadragesimo Anno* als volgt is omschreven: „Evenals datgene, wat de individuen op eigen initiatief en door eigen energie kunnen tot stand brengen, hun niet ontnomen en niet in handen ener gemeenschap mag gesteld worden, zo is het ook een onrechtvaardigheid en tevens een ernstig nadeel, ja een verstoring van de goede orde, datgene, wat door kleine lichamen van ondergeschikte rang kan verricht en verschaft worden, over te dragen op grotere van hogere orde; want iedere speciale werkdadigheid moet uiteraard de ledematen van het sociale lichaam

steunen, maar mag nooit, met vernietiging hunner individualiteit, hen doen opgaan in het geheel".

Dit beginsel staat onwrikbaar vast; wat hier tegen indruist is bepaaldelijk onrecht. De toepassing van het beginsel zal echter in verschillende tijden tot verschillende gevolgtrekkingen voeren. Naarmate het maatschappelijk leven ingewikkelder wordt en dus onoverzichtelijker voor den enkeling, neemt ook het aantal onderwerpen toe, die niet meer op eigen initiatief en met eigen energie door den enkeling kunnen worden geregeld. Zo zien wij de grenzen verschuiven. Bij de primitieve verkeersmiddelen van voorheen kon men de manoeuvres op de weg wel aan het eigen inzicht van de bestuurders overlaten; eerst de toenemende techniek maakte een regeling door de politieke gemeenschap, een motor- en rijwielwet noodzakelijk. Ook de coördinatie van de openbare vervoermiddelen is een onderwerp, dat oorspronkelijk wel door de betrokkenen zelf kon worden opgelost en pas later een voorwerp van staatszorg behoefde te worden.

Het schijnt het onvermijdelijke gevolg van cultuur en techniek te zijn, dat zij het gebied van de individuele vrijheid verkleinen. De indiaan in de Pampa's is vrijer in zijn bewegingen dan de amsterdammer, die het Muntplein wil oversteken. Schijnbaar ligt hier een tegenstrijdigheid. Enerzijds beschouwen wij de cultuur, de uitbreiding van het menselijk kennen en kunnen, terecht als een perfectie van het menselijke, als iets, dat dus in de lijn van het natuurlijke doel van den mens ligt; anderzijds ervaren wij, dat deze uitbreiding van ons ken-

nen en kunnen ons aan steeds meer voorschriften, steeds meer belemmeringen onderwerpt, en dus schijnt in te druisen tegen die ontplooiing van ons wezen, die wij als ons natuurlijk doel leerden zien.

Ik geloof, dat deze paradox alleen oplosbaar is, indien wij onderscheid maken tussen den mens als individu en den mens als persoon. Dit onderscheid werpt een aantal wijsgerige puzzles op, die ik hier uit de aard der zaak niet zal aanroeren. Zonder aanspraak te willen maken op vlekkeloosheid van definitie zou ik de lijn zo willen trekken, dat de mens individu is, in zoverre hij tot de wereld behoort, een onderdeel van het wereldse is, en dat de mens persoon is, in zoverre hij die eigen sfeer heeft van eigen rechten en plichten, die uit zijn redelijke natuur voortvloeien en die voor iedere macht onaantastbaar zijn.

Maken wij deze onderscheiding, dan kunnen wij vaststellen, dat vervolmaking en ontplooiing van de persoon zeer wel verenigbaar zijn met sterke binding van het individu. Het blijkt zelfs, dat de disciplinaire onderwerping van het individu aan een krachtig gemeenschapsgezag zeer bevorderlijk, zo niet noodzakelijk is voor de ontwikkeling van de persoonlijkheid. Alleen zo is het te begrijpen, dat krachtige, karakteristieke persoonlijkheden, „types” in de prettige zin van dat woord, kunnen opgroeien in kloostergemeenschappen, waar de individuele vrijheid tot een minimum is gereduceerd. De bekende psycholoog Klages vond bij graphologisch onderzoek veel meer „persoonlijkheid” in handschriften uit de middeleeuwen, toen men leefde onder het gezag van

een sterke geestelijke gemeenschap, dan in de schrifttrekken van den hedendaagsen zogenaamd vrijgevochten mens. Eerst een eeuw van individualisme heeft den volkomen onpersoonlijken massamens gekweekt, die niet alleen in stoffelijk maar ook in geestelijk opzicht geheel door modestromingen wordt beheerst, en die ten slotte in grote getale bereid is geweest zijn laatste restje persoonlijkheid, zijn laatste eigen rechten op te offeren aan de godheid van de alles-absorberende totalitaire staat.

Ik wil hier geen poging doen dit verschijnsel wijsgerig of psychologisch te ontleden, omdat dit mij te ver zou voeren; ik volsta met het als een ervaringsfeit te vermelden. Ook zo dringt het zich naar mijn mening sterk genoeg aan onze overtuiging op, om de stelling te funderen, dat een krachtig gemeenschapsgezag allerminst een beletsel voor den onderdaan behoeft te zijn, zijn persoonlijk einddoel te bereiken. Hoofdzaak is, dat het gezag de grenzen niet uitwist, die het volgens het subsidiariteitsbeginsel door het eigen wezen van de gemeenschap zijn gesteld. Hun, die neiging hebben dieper op de natuurrechtelijke opvattingen over de verhouding van enkeling en gemeenschap in te gaan, kan ik het glasheldere werk *Wijsgeerige Gemeenschapsleer* van dr Angelinus O.F.M. Cap. of het prachtige, maar vrij zware boek van Eberhard Welty O.P.: *Gemeinschaft und Einzelmensch*, bijzonder aanbevelen.

Hetgeen ik tot dusver uiteenzette, had betrekking op de gemeenschap in het algemeen. Passen wij dit alles toe op de politieke gemeenschap, de staat, in het bijzonder, dan is ook

wel het meeste verteld, wat de natuurrechtsleer over de staat als zodanig te zeggen heeft.

De staat is de hoogste en meest volkomen aardse gemeenschap. Zijn taak is de behartiging van het algemeen welzijn, dat wil zeggen het scheppen van die omstandigheden, waaronder zijn burgers het best hun persoonlijk einddoel kunnen bereiken. Tegenover de staat hebben de burgers een aantal eigen, niet van de staat afgeleide en voor deze onaantastbare rechten. Ook lagere, kleinere gemeenschappen, met name het eveneens natuurnoodzakelijke gezin, hebben bevoegdheden, waarop de staat geen inbreuk kan maken, zonder onrecht te plegen. Zo komt bij voorbeeld de opvoeding van de kinderen aan de ouders toe en mag de staat slechts subsidiair, waar en in zoverre de ouders klaarblijkelijk te kort schieten, ingrijpen.

Veel uitvoeriger dan over de staat is de natuurrechtsleer over het gezin, omdat uit de samenstelling van het gezin op natuurlijke wijze indicaties voortvloeien omtrent de gezagsuitoefening, de rechten en verplichtingen van de verschillende gezinsleden. Bij de staat is dat niet het geval, zodat de natuurrechtsleer ons niets mededeelt aangaande de aanwijzing van den gezagsdrager en de verdere inrichting van de staat.

In abstracto is iedere staatsvorm goed, die niet onverenigbaar is met de behartiging van het algemeen welzijn. De keuze tussen alleenheerschappij, oligarchie en democratie, tussen koningschap en republiek, kan alleen gedaan worden op grond van de concrete omstandigheden, waarin land en volk verkeren, nooit op grond van een abstract beginsel, dat een van

deze staatsvormen voor intrinsiek rechtvaardiger dan de andere verklaart.

Het is begrijpelijk, dat katholieke aanhangers van een bepaalde staatkundige gedachte wel eens pogingen hebben gedaan, aan de naturrechtsleer een draai in de door hen gewenste richting te geven, en het voor te stellen, alsof hun systeem meer overeenkomstig de menselijke natuur, rechtvaardiger en zelfs christelijker was dan een ander. Maar het hoogste kerkelijke gezag heeft hier keer op keer protest tegen aangetekend. Dat ondervonden de franse monarchisten, dat ondervond ook de ultra-democratische beweging van *le Sillon*, waaraan Paus Pius X in zijn encycieliek „Notre charge apostolique” toeriep: „Ainsi la démocratie seule inaugurerà le règne de la parfaite justice? N'est-ce-pas une injure faite aux autres formes de gouvernement, qu'on ravale de la sorte au rang de gouvernements de pisaller impuissants? En enseignant donc que la justice est compatible avec les trois formes de gouvernement qu'on sait, il (c.à.d. Léon XIII) enseignait que, sous ce rapport, la Démocratie ne jouit pas d'un privilège spécial”.

Een van de weinige punten van concrete staatsinrichting, waarbij men een beroep zou kunnen doen op een naturrechtelijk leerstuk, namelijk het subsidiariteitsbeginsel, is de toekenning van autonomie en zelfbestuur aan provincies en gemeenten. Maar of er provincies en gemeenten zullen bestaan, is al weer een vraag, die alleen in concreto kan worden beslist.

Zo af en toe wordt daarom wel eens de opmerking gemaakt, dat deze thomistische staatsleer, die zelfs niet eens een concrete voorstel-

ling van de staatsinrichting en van de aanwijzing van den gezagsdrager geeft, toch weinig inhoud heeft en geen houvast biedt. Ik acht deze bewering geheel misplaatst. Bij mijn studie van de portugese grondwet heb ik zelf kunnen ervaren, hoe veel steun men aan deze eerste beginselen heeft. De portugese grondwet is trouwens zo doortrokken van de opvattingen, die ik hier heb uiteengezet, dat zij zonder kennis daarvan nooit behoorlijk begrepen kan worden. En ik kan niet inzien, dat men een leer zonder inhoud zou mogen noemen, die ons tot een kritische waardering van calvinistische staatsleer, liberalisme, socialisme, communisme, fascisme, nationaal-socialisme en nog enige minder verbreide -ismen meer in staat stelt.

Nog minder dan tegen de staatsleer kan tegen de rationele maatschappijleer het verwijt van gebrek aan inhoud uitgesproken worden. Want deze concludeert tot de noodzakelijkheid van corporatieve organisatie, en stelt daarmede een eis, die tegenwoordig in het middelpunt van de discussies staat.

De conclusie berust op deze grond, dat een arbeidsverdeling onmisbaar is en ook nooit uitblijft, zodra de beschaving zich boven een uiterst primitief peil gaat verheffen. De arbeidsverdeling voert tot het ontstaan van beroepen. Al deze beroepen te zamen produceren de goederen en verrichten de diensten, waaraan de mensheid behoefte heeft, die dus door het algemeen welzijn worden vereist. Elk beroep afzonderlijk verzorgt een onderdeel van dit algemeen welzijn.

Allen nu, die te zamen werken aan de ver-

zorging van een onderdeel van het algemeen welzijn, alle beroepsgenoten dus, hebben een gezamenlijk doel, namelijk het zo goed mogelijk verzorgen van dat onderdeel: en hieruit volgt weer, dat zij ook een gezamenlijk belang hebben, namelijk dat die omstandigheden gescha- pen worden, waaronder de bereiking van het gezamenlijke doel het best mogelijk is.

Dit gezamenlijk belang en dit gezamenlijk doel maken, dat tussen de beroepsgenoten een gemeenschap bestaat. Een gemeenschap is immers de duurzame vereniging van meerderen in samenwerking tot één doel. Het bindend beginsel in deze gemeenschap is de dienst, die de beroepsgenoten gezamenlijk aan de samenleving bewijzen, of het artikel, dat zij produceren. Niet de wijze *waarop*, doch het feit, *dat* iemand medewerkt aan deze dienstverrichting of productie stempelt hem tot lid van de beroepsgemeenschap. De beroepsgemeenschap omvat dus iedereen, onverschillig of hij werkgever of bedrijfsingenieur, ambachtsman of arbeider is, welke functie hij ook vervult, zodra hij medewerkt aan de dienstverrichting of de productie, welke behartiging het doel van de beroepsgemeenschap vormt. Deze medewerking maakt iemand automatisch tot lid van de beroepsgemeenschap, even automatisch als iemand ingezetene van een gemeente wordt door zich in die gemeente te vestigen.

Deze gemeenschap is een natuurlijk gegeven, dat overal en altijd bestaat waar de beroepsindeling zich voordoet. De beroepsgemeenschap heeft echter niet overal en altijd een uitwendige organisatie. Toch is de instelling van een uitwendige organisatie en de aanwijzing

van een bepaald gezag in deze gemeenschap een dwingende eis, welke zo redelijk is, dat alleen de individualistische negentiende eeuw een poging heeft gedaan hem te loochenen. Deze poging is nooit volledig geslaagd en heeft de meest rampzalige gevolgen gehad voor de gehele maatschappij.

Het ligt immers voor de hand, dat het doel van de beroepsgemeenschap, de verzorging van een bepaald onderdeel van het algemeen welzijn, nooit behoorlijk behartigd kan worden, indien er niet een zekere orde onder de beroepsgenoten heerst. Handelen allen op eigen gelegenheid, naar eigen inzicht en alleen gedreven door hun eigenbelang, dan kan men nooit een bevredigend gemeenschappelijk resultaat verwachten. In welke mate de beroepsgenoten in hun beroepsbehandelingen geordend moeten worden, zal voor ieder beroep, voor ieder tijdperk en voor ieder land verschillend zijn. Daarover kan men geen algemene regels opstellen. Maar dát een zekere ordening van het beroep, en dus een organisatie van de beroepsgemeenschap onontbeerlijk is, is duidelijk.

De aldus georganiseerde beroepsgemeenschap noemen wij corporatie. De tilburgse hoogleraar Weve heeft deze zeer treffend gedefinieerd als: „de georganiseerde eenheid dergenen, die in hogere of lagere functie betrokken zijn bij het tot stand brengen van een der afzonderlijke goederen — van geestelijke of stoffelijke aard — die de samenleving nodig heeft”.

De corporaties geven een natuurlijke indeling aan het maatschappelijk leven. Daarmede is geenszins het bestaan van een klasse-onder-

scheid en de betekenis daarvan voor de samenleving geloofchend. Gesteld wordt alleen; dat de corporatieve indeling voor de maatschappij belangrijker is. Niet het arbeider-zijn, of het werkgever-zijn bepaalt iemands waarde voor de samenleving, en dus zijn plaats daarin, want niet alle arbeid is even waardevol voor de samenleving. De waarde voor de samenleving wordt in de eerste plaats bepaald door de dienst, waaraan men medewerkt, of het artikel, aan welks productie men deel heeft; pas secundair rijst de vraag naar de functie, die iemand bij die dienstverrichting of productie inneemt.

Terwijl in ons maatschappelijk bestel het accent tot dusver lag op de klassentegenstelling, willen de voorstanders van een corporatieve organisatie dit verleggen naar de beroepsindeling. De klassentegenstelling verliest daarbij aan scherpte, zonder dat het klassenonderscheid uitgewist wordt. De door de menselijke natuur vereiste opvoering van de beschaving is niet mogelijk zonder een ver doorgevoerde arbeidsverdeling; een ver doorgevoerde arbeidsverdeling leidt noodzakelijk tot een verschil tussen uitvoerende en leidende functies; uitvoerende en leidende functies stellen onmiskenbaar andere eisen aan kennis en vooropleiding, bovendien hebben zij een uiteenlopende waarde voor de samenleving, zodat zij recht geven op een verschillende beloning. Dat er in de maatschappij dus groepen ontstaan, die zich van elkaar onderscheiden in ontwikkeling — en dus belangstelling —, in levensstandaard — en dus levenswijze —, is iets geheel natuurlijk. Het vindt zijn grond in

de arbeid zelve.

Een naturrechtelijke opvatting zal dus nooit het bestaan van klassen en klassenonderscheid kunnen loochenen. Maar reeds op wijsgerige gronden zal zij nimmer kunnen aanvaarden, dat er een natuurnoodzakelijke, onoplosbare vijandschap tussen de klassen bestaat, die onherroepelijk moet voeren tot de verdelging van de ene klasse door de andere. De eenheid van de natuur verzet zich immers tegen het denkbeeld, dat van nature het ene deel der mensheid gedwongen zou zijn aan het andere deel het bereiken van zijn natuurdoel onmogelijk te maken.

Het valt niet te ontkennen, dat in iedere branche een belangentegenstelling bestaat tussen arbeiders en werkgevers: de opbrengst van het bedrijf moet immers tussen arbeiders en werkgevers verdeeld worden, en wat de ene groep meer krijgt, krijgt de andere minder. Maar het is een bedenkelijke eenzijdigheid, alleen deze belangentegenstelling te zien en te propageren, en de ogen te sluiten voor de belangengemeenschap, die even noodzakelijk in iedere branche tussen arbeiders en werkgevers bestaat: het gemeenschappelijk belang bij de welvaart van deze branche. En het is nog bedenkelijker eenzijdigheid, de onloochenbare belangentegenstelling tussen arbeiders en werkgevers in iedere branche te veralgemenen tot een tegenstelling tussen „de” arbeiders en „de” werkgevers, en op grond daarvan een solidariteit te eisen van de gehele klasse, indien in een bepaalde branche een conflict ontstaat. Hebben inderdaad „de” arbeiders er belang bij, dat hun collega's in het transportbedrijf een

staking winnen, als het doel van die staking was een onredelijke loonsverhoging? Of zal de schade, die door onredelijke loonsverhoging aan het transportbedrijf wordt toegebracht, niet indirect ook een schade betekenen voor alle andere takken van bedrijf, en dus ten slotte ook een schade voor de arbeiders, werkzaam in die andere bedrijven? Hebben inderdaad „de” werkgevers belang bij een onredelijke loonsverlaging in de een of andere branche, of zal de verminderde koopkracht van een deel der arbeiders ook weer zijn schadelijke weerslag doen gevoelen in andere bedrijven?

De constructie van het maatschappelijk leven op de klassentegenstelling is dus irreëel, nog afgezien van het feit, dat men nooit een orde kan funderen op een tegenstelling. Geen wonder, dat de maatschappij instabiel en chaotisch werd, zolang deze grondgedachte haar beheerste. Alleen een constructie op corporatieve basis is natuurlijk, logisch en redelijk; alleen zo kan men aan de samenleving de stabiliteit verschaffen, die nodig is voor een gezonde ontwikkeling en vooruitgang.

De enorme ontwikkeling van de techniek, de verruiming van de markt, de ontzagwekkende groei van industrie en handel, die daarvan het gevolg waren, hebben in de vorige eeuw aan de westerse mensheid een unieke speelruimte gegeven, waarin het individualisme jarenlang rooibouw kon plegen, zonder dat de gevaren en de nadelen daarvan terstond aan het licht kwamen.

De stijgende welvaart van de machthebbende groepen gaf aan hen, die de teugels in handen hielden, zelfs de illusie, dat de deugdelijkheid

van hun systeem bewezen was. In werkelijkheid heeft de vooruitgang van de techniek de onvermijdelijke catastrofe tientallen jaren uitgesteld, maar toen was de chaos ook des te erger. Noodgedwongen moest men toen wel een einde maken aan de overdreven vrijheid. Maar Chesterton zegt terecht, dat het moeilijk is een overdrijving te corrigeren, zonder de correctie te overdrijven. Overdreven staatsonthouding sloeg om in overdreven staatsbemoeiing.

Het feit van deze overdreven staatsbemoeiing maakt het mogelijk, in onze dagen ook via het subsidiariteitsbeginsel een apologie voor de corporatieve gedachte op te stellen. Het is een onrechtvaardigheid en tevens een ernstig nadeel, een verstoring van de goede orde, wanneer de staat, de hoogste politieke gemeenschap, zich bezig houdt met datgene, wat ook door een kleiner lichaam van ondergeschikte rang, de georganiseerde eenheid der beroeps-genoten, de corporatie, verricht en verschaft kan worden. Wie deze these nuchter beziet zal moeten erkennen, dat dit allerminst een aantasting van het staatsgezag, doch veeleer een vindicatie van de hoogheid van de staat is.

Levert het subsidiariteitsbeginsel dus onder de huidige omstandigheden een bijzonder sprekend en krachtig argument voor de instelling van corporaties, of liever nog voor de erkenning van dergelijke lichamen, hoofdargument blijft toch altijd, dat de corporatie het noodzakelijk eindresultaat is van een natuurlijke ontwikkeling, en dat zij dus in een samenleving, die een zeker cultuurpeil bereikt heeft, niet gemist kan worden zonder deze samenleving onnatuurlijk en dus wankel te maken

Hieruit volgt, dat het den mens niet vrijstaat maar naar eigen willekeur al dan niet corporaties te maken. Het zijn geen vrije verenigingen, zoals een sportclub of een muziekgezelschap, waarvan men oprichting en lidmaatschap afhankelijk mag stellen van persoonlijke neigingen. De corporatie is, gezien het peil van ontwikkeling, dat onze samenleving sinds vele eeuwen heeft bereikt, een eis van de menselijke natuur, omdat deze menselijke natuur ons een doel stelt, dat wij *moeten* nastreven en dat zonder de instelling van corporaties niet op een behoorlijke wijze nagestreefd kan worden.

Hier is geen sprake van opportuniteit. Er moeten corporaties zijn. Hoeveel er moeten zijn, en hoe wij ons de inrichting er van moeten voorstellen, is een vraag van andere orde. Daarvoor geeft de natuur ons in het algemeen geen dwingende richtlijnen, en wij zullen dus zo moeten handelen, als de omstandigheden van tijd en plaats dit wenselijk maken.

Zo is het bij voorbeeld een open vraag, of werkgevers en arbeiders op gelijke wijze en rechtstreeks bij de corporatie aangesloten moeten worden, zodat men de zogenaamde „corporation mixte” krijgt, of dat het beter is, werkgevers en arbeiders eerst afzonderlijk te groeperen, en hen dan pas via deze afzonderlijke groeperingen tot de corporatie te doen behoren. In mijn praeadvies over *De juridische constructie der corporaties in onze rechtsorde* heb ik in 1941 het laatstgenoemde standpunt verdedigd, doch ter vergadering is toen wel gebleken, dat omtrent dit punt geenszins eenstemmigheid onder voorstanders van een corporatieve organisatie heerst.

Ik wil op dit onderdeel niet verder ingaan, omdat ik mij hier uitsluitend de taak gesteld had, uiteen te zetten, welk standpunt een katholiek als zodanig huldigt over de wijze, waarop men problemen van staats- en maatschappijleer moet aanvatten, en wat de voornaamste consequenties zijn, waartoe deze wijze van wetenschappelijke bestudering leidt. Die taak is hiermede in grote lijnen vervuld. Ik meen wel te hebben aangetoond, dat het verlangen naar een corporatieve inrichting der maatschappij op iets anders berust dan op een soort heimwee naar het middeleeuwse gildenstelsel. Alles wat zweemt naar sociale romantiek wordt zelfs door de encycieliek *Quadragesimo Anno* uitdrukkelijk van de hand gewezen. De katholiek eist een logische fundering voor zijn maatschappelijke desiderata.

Deze logische, redelijke fundering heb ik in het voorgaande geschetst. Geheel volledig was mijn betoog niet, daar ik zonder nader bewijs hier heb aangenomen, wat de natuurlijke godsleer ons door logisch redeneren leert: het bestaan van God, het feit van de schepping en het doel van de schepping. Vóorts heb ik zonder nader bewijs het standpunt ingenomen van het kencritisch realisme: de mogelijkheid van objectieve kennis aangaande het niet-ik. Ik heb dit gedaan, omdat het niet aangaat, telkens weer alle fundamenteën en grondstellingen van een redenering te bewijzen; ook in de wiskunde is dat geen gebruik. Bovendien zou door een zo diepgaande inleiding deze uiteenzetting een onbehoorlijke lengte hebben gekregen. Ten slotte mag ik aannemen, dat het aanbod van de thomistische wijsbegeerte, een redelijke zeker-

heid te geven omtrent de objectiviteit van onze kennis en omtrent het bestaan van God, voor ieder denkend mens belangrijk genoeg is om er ook buiten het kader van een korte inleiding over staats- en maatschappijleer op in te gaan.

Het critisch realisme, de natuurlijke godsleer, de naturrechtsleer, de rationele staats- en maatschappijleer werken uitsluitend met natuurlijke, redelijke argumenten. Nergens wordt beroep gedaan op een waarheid, die niet door het verstand zelve achterhaald kan worden; elk specifiek-katholiek of specifiek-christelijk element ontbreekt. En misschien komt, bij het volgen van deze uiteenzetting, bij den niet-katholieken christen het gevoelen op, dat deze gehele visie op staat en maatschappij dan toch vrij heidens blijft, en dat de bevruchtende invloed van het Christendom er volkomen gemist wordt.

De grief is niet juist. Want wil ik, op grond van deze staats- en maatschappijleer tot een conclusie komen ten aanzien van hetgeen ons nu te doen staat, dan grijp ik als vanzelf op die uitspraak van Thomas van Aquino terug, die ik in het begin aanhaalde: „*Gratia non tollit naturam, sed perficit*”: „De genade vernietigt de natuur niet, doch vervolmaakt haar”. De genade bouwt altijd voort op het in de natuur gegevene. Natuur en bovennatuur staan niet in onoverbrugbare scheiding onverzoenlijk tegenover elkander. Het is onze taak het natuurlijke te veredelen, maar zonder de hulp van het bovennatuurlijke zullen wij daar nooit in slagen. Maar om het natuurlijke te kunnen veredelen, moeten wij eerst terdege weten, wat

het natuurlijke is. Zo hoort een zuiver rationele studie van het natuurlijke aan ons handelen vooraf te gaan, is het een onmisbare basis om als christen te kunnen werken aan maatschappelijke verbetering.

Wat de katholieek wenst, is uiterst scherp omschreven in de ondertitel van de encycliek *Quadragesimo Anno*: „het herstel der sociale orde en haar vervolmaking volgens de wet van het Evangelie”. De sociale orde moet hersteld worden volgens de natuur en vervolmaakt volgens de wet van het Evangelie. Het een kan niet zonder het andere; hier grijpen natuur en bovennatuur in elkaar.

Het is een noodlottige dwaling, te menen, dat men slechts de samenleving goed behoeft te ordenen, en dat dan alles vanzelf goed zal gaan en de mensen vanzelf van goeden wille zullen zijn. De goede wil kan niet leven zonder bovennatuurlijke genade. Maar het is ook een noodlottige dwaling, te menen, dat de mensen slechts een andere mentaliteit behoeven te krijgen, van goeden wil behoeven te zijn, en dat dan alles in de samenleving vanzelf goed zal gaan. Een rationele inrichting van de samenleving moet de omstandigheden scheppen, waarin de goede wil kan leven, waarin het bovennatuurlijke niet door de imperfecties van het aardse wordt verstikt.

Hier, bij het handelen, introduceren zich dus de eigen, specifieke opvattingen van den katholieek. Er is niets, dat een overeenstemming met niet-katholieken zou beletten omtrent de rationele grondslag van ons maatschappelijk streven. Voor een confessioneel verdeeld land als het onze is het een groot goed, dat katholieek

en niet-katholiek in volkomen eensgezindheid een plan kunnen opstellen voor het herstel van de natuurlijke orde in de samenleving. Niets behoeft hen hier te scheiden. Ook waar met natuurlijke middelen kan worden samengewerkt aan de verwezenlijking van dat plan, zullen katholiek en niet-katholiek elkander in eendracht kunnen vinden. Maar ten slotte geloof de katholiek niet, dat men zelfs een natuurlijke orde geheel met natuurlijke middelen kan herstellen; hij is overtuigd, dat maatschappelijk herstel hand in hand moet gaan met godsdienstig en moreel herstel, en wel met godsdienstig en moreel herstel volgens de leer van de Openbaring, zoals ons deze door de Katholieke Kerk vertolkt wordt. En hier gaan de wegen van katholiek en niet-katholiek dus uiteen.

Als katholiek nederlander zou ik wenschen met andersdenkende landgenoten tot overeenstemming te komen omtrent het herstel der natuurlijke orde in de nederlandse samenleving, en omtrent de natuurlijke middelen om dit herstel te bewerken. Van eminent belang is het naar mijn mening, het eens te worden over het subsidiariteitsbeginsel. Dit beginsel wordt, met woorden of met daden, in onze dagen van vele zijden aangetast. Ik ben er van overtuigd, dat elke inbreuk zich op den duur op verschrikkelijke wijze wreekt.

Daarom moge ik hier nog eens in herinnering roepen de woorden, die ik sprak in een vergadering der Katholieke Wetenschappelijke Vereniging aan het slot van de gedachtenwisseling over mijn praeadvies betreffende de juridische constructie der corporaties in onze

rechtsorde. In dat praeadvies had ik getracht aan de verwording van het gildenstelsel te demonstrenen, hoe noodlottig iedere verwaarlozing van het subsidiariteitsbeginsel voor de maatschappelijke orde wordt. En ik besloot de discussie aldus:

„Het was geen toeval, dat een zo groot deel van mijn praeadvies werd besteed aan een verdediging der subsidiariteit. De corporatieve gedachte staat of valt met de toepassing of de verwaarlozing van dit beginsel, en niet alleen de corporatieve gedachte, maar ook de gezondheid van het staatsbestel, ja, de toekomst van onze gehele beschaving.

Want subsidiariteit betekent aanvullende werkzaamheid van het hogere en dus maximale zelfwerkzaamheid van het lagere, met name van de persoon. Pater Sertillanges heeft de zeer ware uitspraak gedaan, dat beschaving bestaat in ontwikkeling der persoonlijkheid, en deze is zonder een hoge mate van zelfwerkzaamheid niet denkbaar. Dit betekent, dat wij nog slechts aan het begin der beschaving staan, want in onze hedendaagse samenleving is een ware ontplooiing der persoonlijkheid nog steeds het voorrecht van enkelen.

Strijden voor de subsidiariteitsgedachte wil dus zeggen: strijden voor een krachtige, sterke gemeenschap, geleid door een hoog, ongerept gezag, dat zich weet te verheffen boven wat relatief slechts beuzelarij is; een gemeenschap, schoon en rijk van aanzien, omdat zij bestaat uit ware persoonlijkheden van verschillende schakering, en niet uit eendere kuddedieren.

Zo is de strijd voor dit beginsel niet een studeerkamerenthousiasme. Hij kan en moet ge-

voerd worden met al die bezieling, waarop grote sociale revoluties berusten. Want in diepste wezen is het een worsteling voor de levensrechten van den gewonen, gemiddelden mens; van hem, die bij verloochening van dit principe een slaaf wordt in een massa van slaven, omdat hij de capaciteiten mist zich tot opzichter over andere slaven of tot slavenhouder omhoog te werken.

Die ontplooiing der persoonlijkheid, waarin de ware beschaving bestaat, mag in een goed geordende samenleving niet beperkt blijven tot enkele uitzonderlijk bevoorrechten. Onze maatschappij zal eerst tot beschaving en welvaart komen bij de beschaving en de welvaart van den gemiddelden mens, van den gewonen man. Het doel van een gezonde sociale politiek moet zijn, voor den gewonen mens de levensomstandigheden te verbeteren.

Dit doel zal misschien aan velen nietig en onbelangrijk toeschijnen in een tijd als de onze: een tijd van grandioze worsteling tussen nietzscheaanse Uebermensen, waarin de gewone man verloren dreigt te gaan. Maar daarom grijp ik juist in deze dagen zo gaarne terug naar het werk van Chesterton, die overal en altijd den „common man” op de voorgrond heeft gesteld en hem tot middelpunt maakte van zijn gehele denken en streven. Hij heeft ons onvermoeid voorgehouden, dat de wereld er niet is ten dienste van de buitengewonen en de uitzonderlijken, maar voor den gewonen alledaagsen mens. En als er zijn, die over een buitengewoon talent, over een grote aanleg voor organisatie, over uitstekende bekwaamheid tot leiding geven of over zeldzame ver-

standelijke gaven beschikken, dan bezitten zij dit alles slechts om er den gewonen man, die in niets uitblinkt, mee te dienen.

En daarom wil ik eindigen met een parafraze over een passage uit een van Chesterton's minder bekende werken. Want wat hij daar zegt is ongeveer dit:

„Zij, die wij dienen, zullen nooit regeren. Zij; voor wie wij strijden, zullen nooit aan de top staan. Wij pleiten voor hen, die nooit onze woorden zullen lezen, die ons nooit voor onze arbeid zullen belonen, zelfs niet met hun dankbaarheid”.

Het zijn kleine, vluchtige en voorbijgaande dingen die ons aansporen in onze strijd, „dingen, die wij tevergeefs trachten vast te houden: nietigheden, als een gebroken levensgeluk en een verstrooid gezin; kleine tragedies, die in een ommezien worden verzwolgen in die grote draaikolk van de tijd; een angstkreet, die vervaagt in de voorbijbruisende storm; woorden van wilde wanhoop, maar neergeschreven als op stromend water.

Zij vervluchtigen, gaan voorbij. Wat de onbekende, de naamloze, de gewone mens lijdt onder de fouten der machtigen, der heersers, onder de vergissingen en misgrepen van hen, die leiding moeten geven in staat en maatschappij, in bedrijf en onderneming, het is vergeten voor eeuwig met het verstrijken van enkele jaren.

Tenzij het waar is — zegt Chesterton — wat wij lezen in de oude boeken, „dat dit alles ergens diep gegrift staat in rotssteen: in het rode graniet van de toorn Gods”.

185
185

