

Democratie openbaart de waarheid niet

Joseph Ratzinger over christendom en democratie

De moderne interpretatie van democratie lijkt onverbreekelijk te zijn verbonden met het heersende relativisme: omdat er niet één morele waarheid meer zou zijn, moeten toevallige meerderheden maar de dienst uitmaken. De bijbelse grondgedachte is echter dat de waarheid aan de politiek van de meerderheid voorafgaat. De kerk mag zich echter niet tot staat verheffen. Hoe de democratie ondanks dat toch vanuit het christendom kan worden bijgelicht, beschrijft Joseph Ratzinger in een tekst die dateert uit de periode vlak voordat hij paus Benedictus XVI werd. De tekst is geïntroduceerd door Lieven Boeve, kenner van het werk van Ratzinger.

Introductie

door *Lieven Boeve*

Hoogleraar systematische theologie aan de faculteit godgeleerdheid van de Katholieke Universiteit te Leuven

DE ROOMS-KATHOLIEKE KERK HEEFT een bewogen geschiedenis achter de rug wat betreft haar omgang met de principes van de moderne democratie en rechtsstaat. Ook al hebben katholieken, onder meer in België na 1830, aan liberaal-democratische grondwetten meegewerkt,¹ de kerk van de negentiende eeuw staat uitdrukkelijk op gespannen voet met wat wij

vandaag als moderne politieke verworvenheden beschouwen, zoals de scheiding tussen kerk en staat, democratische besluitvorming en vrijheid van geweten en godsdienst. In de *Syllabus Errorum* (1864)², een verzameling van stellingen door het Roomse leergezag afgewezen stellingen, staan ze in verspreide opstelling vermeld.³ Ook de veroordeling van Lammenais door paus Gregorius xvi (in de encycliek *Mirari vos* (1832)⁴ getuigt hiervan. Zeker vanaf het Tweede Vaticaanse concilie, in het bijzonder in de pastorale constitutie over de verhouding over de kerk in de wereld van deze tijd (*Gaudium et spes*, 73-76) maar in de feiten al eerder (op zijn minst met de vorming van christen-democratische partijen), heeft de kerk deze moderne politieke principes aanvaard voor de organisatie van het maatschappelijke leven. Verder heeft de kerk, onder meer via concordaten met de staten, haar eigen verhouding tot de moderne samenleving geherformuleerd en haar positie erin veiliggesteld. Meer nog: vandaag ziet ze, daar waar ze zelf tot een minderheidsgroepering wordt, opnieuw de voordelen van de vrijheid van geweten en godsdienst, vereniging en pers en beroept ze zich er weer op.

Ook Joseph Ratzinger is de democratie en de mensenrechten niet ongenegen, zo blijkt uit de geschriften die hij publiceerde kort voordat hij, op 19 april 2005, tot paus Benedictus xvi werd gekozen. Wel past zijn denken hierover in een specifieke analyse van onze Europese samenleving. De huidige paus vreest immers dat in Europa krachten aan het werk zijn die het oude continent zijn eigen wortels doen verliezen en het in libertinisme, nihilisme en relativisme (dreigen te) storten. Zowel in zijn recente *Waarden in tijd van ommekeer*⁵, waaruit de hier opgenomen tekst komt, als in andere bijdragen⁶, waarschuwt Joseph Ratzinger voor het radicale liberale zelfbeschikkingsrecht en relativisme dat Europa van binnenuit uitholt. Het individu wordt er tot norm van moraliteit en waarheid verklaard, hierbij geholpen door het radicale relativisme van de meerderheidsdemocratie. Waar Europa ten diepste aan lijdt, is een verwarde, maar uiterst dogmatische ideologie van de absolute vrijheid. In combinatie met de technocratie, schrijft deze voor dat wat technisch kan, ook moreel moet kunnen – en dit in zaken aangaande levensbegin en levenseinde, samenlevingsvormen, ecologie, enz. Het zelfbeschikkingsrecht heeft vrij spel omwille van het verlies van een morele consensus, die het menselijke leven en samenleven betekenis en een morele grondslag verleent. Op zijn beurt heeft dit waardeverlies in cultuurhistorisch opzicht te maken met Europa's afkeer van christendom en het verlies van het Godsbesef. In feite, betoogt Ratzinger, is Europa het veld geworden waarop twee tegengestelde culturen met elkaar de strijd aangaan, namelijk van de grote religieuze culturen (in het bijzonder het christendom) en een soort verabsoluteerde

Verlichtingscultuur die God uit het publieke bewustzijn wil verdrijven, zij het bij wijze van ontkenning of twijfel aan het Godsbestaan, zij het door de privatisering van het godsdienstige en de irrelevantie van God voor het publieke domein. Voor Ratzinger is deze bepaalde Verlichtingscultuur duidelijk op de voorgrond getreden in de discussies over de preambule van de Europese grondwet: respectievelijk over de referentie aan God en aan de christelijke wortels van Europa.

De wijze waarop democratie functioneert en over democratie wordt nagedacht, is voor Ratzinger dan ook symptomatisch voor het conflict tussen deze twee tegengestelde culturen. Tegen het liberale vrijheidsdenken en relativisme, betoogt hij dat democratie slechts kan functioneren als ze niet op zichzelf draait, maar gebed zit in een breder levensbeschouwelijk kader van waarden en principes. Democratie is immers geen waarde, geen ideaal op zichzelf, het is gewoon in de praktijk het beste systeem gebleken om het menselijk samenleven vorm te geven. Het noodzakelijke relativisme dat de democratie veronderstelt, kan dus niet absoluut zijn. (Beslissings)macht moet immers steeds gekoppeld blijven aan recht, dat op zijn beurt berust op ethische grondslagen, op een morele consensus. Recht, het goede en waarheid zijn immers niet zomaar producten van meerderheidsbeslissingen, maar dienen te worden erkend omdat ze intrinsiek rechtvaardig, goed en waar zijn. Hier botsen we op de niet-relativistische kern van de democratie, stelt de voormalige kardinaal. Europa heeft deze kern vastgelegd in de mensenrechten. Nu toont precies het wedervaren van de democratie in Europa volgens Ratzinger heel goed aan dat rationaliteit, vrijheid en samenleven een moreel fundament vereisen, die ze uit zichzelf niet kunnen opwekken of creëren. Wat Europa betreft zijn deze waarden van oudsher door het christelijke geloof toegeleverd, en verbonden met het geloof in God. Het is Europa's weigering nog langer te vragen naar de wortels of geestelijke fundamenten hiervan, die dan ook haar crisis veroorzaakt. Naarmate de christelijke basisconsensus ondermijnd raakt en het naakte verstand overblijft, dat zich niet over zijn wortels bezint en alleen naar zichzelf luistert, aldus de huidige paus, komt ook de evidentie van de zedelijkheid in verval.

Voor Ratzinger komt het Europese geestelijke erfgoed immers ten diepste voort uit 'de fundamentele verenigbaarheid van de morele erfenis van het christendom met de morele erfenis van de Verlichting' – een welbegrepen Verlichting die ruimte laat voor God.⁷ Deze heeft een universaliserende kracht, maar haar 'feitelijke niet universeel-zijn' toont de historisch-contextuele verknoping van beide aan: de evidentie van de seculiere rationaliteit is feitelijk aan culturele contexten gebonden⁸ – wat uiteindelijk betekent: aan het christelijke geloof. Ratzinger gewaagt in

dit verband van een noodzakelijke ‘correlationaliteit’ en complementariteit van geloof en rede, christendom en seculiere rationaliteit.⁹ Zowel de pathologieën van de rede (technocratie, cynisme van de ideologieën, inhoudsloos vrijheidsbegrip) als van de godsdienst (fanatisme, fundamentalisme, enz.) kunnen zo worden verholpen. Wat dat betreft, stelt Ratzinger, heeft het christelijke geloof ‘bewezen de meest universele en rationale religieuze cultuur te zijn, waardoor ook tegenwoordig aan het verstand de basisstructuur van het morele besef wordt aangeboden. Dit leidt hetzij tot een bepaalde evidentie, hetzij op zijn minst tot het leggen van een basis voor een verstandelijk moreel geloof. Zonder dat kan een gemeenschap niet bestaan’.¹⁰ De beste dienst die christenen daarom tijdgenoten kunnen bieden, is het voorhouden van een wereld en een ethiek met God. Het radicale verlichtingsparadigma moet daarom op zijn kop worden gezet, want een wereld zonder God leidt tot een wereld zonder mens. Zoals Pascal zijn ongelovige vrienden uitdaagde een wereld te denken vanuit de mogelijkheid dat er een God bestaat, zo ook moeten christenen dit vandaag doen.¹¹ Zoals het *etsi deus non daretur* functioneerde in een tijd van religieuze conflicten om een ethische basis te creëren voor een mogelijk samenleven boven deze conflicten uit, zo ook kan een actueel moreel denken *si Deus daretur* dit vandaag realiseren in een samenleving die zonder God aan haar eigen contradicties ten onder gaat.¹²

Wat is waarheid?

De betekenis van religieuze en zedelijke waarden in de pluralistische maatschappij

.....
 door *Joseph Ratzinger*

RELATIVISME ALS VOORWAARDE VOOR DEMOCRATIE

Na het uiteenvallen van de totalitaire regeringssystemen die op zo’n grote schaal en zo zwaar hun stempel op de 20^{ste} eeuw hebben gedrukt, is een groot deel van de wereld er tegenwoordig van overtuigd dat democratie

weliswaar niet de ideale maatschappij tot stand brengt, maar in de praktijk het enige redelijke systeem is. Het zorgt voor verdeling van en controle over macht en biedt daarmee de best denkbare garantie tegen willekeur en onderdrukking, voor de vrijheid van het individu en de instandhouding van de mensenrechten. Spreken wij tegenwoordig over democratie, dan denken we vooral aan dit positieve punt: de gezamenlijke participatie in de macht als uitdrukking van vrijheid. Niemand zal nog geheel onderworpen zijn aan een heerser, maar over zichzelf heersen; iedereen zal in politiek opzicht zijn zegje kunnen doen en daarmee zijn wensen kenbaar maken. Want alleen wie inspraak heeft, kan als echt vrije burger worden aangemerkt.

Het feitelijke positieve punt waarnaar door participatie in de macht wordt gestreefd, is dus de vrijheid en de gelijkheid van alle mensen. Maar omdat directe macht niet constant door allen kan worden uitgeoefend, moet ze bij tijden worden gedelegeerd. Ook wanneer deze machtsoverdracht slechts aan een termijn gebonden is, om precies te zijn tot de volgende verkiezingen, dan is er toch controle nodig om ervoor te zorgen dat aan de gemeenschappelijke wil van hen die de macht hebben overgedragen, wordt voldaan en niet aan de wil van hen die de macht uitoefenen. Bij dit punt aangekomen houden velen halt om te zeggen: als de vrijheid van iedereen is gegarandeerd, dan is het doel van de staat bereikt.

Op deze manier wordt de zelfbeschikking van het individu tot het feitelijke doel van de saamhorigheid gemaakt; de maatschappij op zichzelf heeft eigenlijk geen waarde, maar zou er veeleer alleen zijn om de afzonderlijke personen zichzelf te laten zijn. Maar de inhoudloze individuele vrijheid, hoezeer die ook het hoogste doel lijkt, heft zichzelf op omdat individuele vrijheid slechts kan bestaan in een ordening van vrijheden. Er zijn maatstaven nodig omdat vrijheid anders verwordt tot geweld tegen de anderen: niet toevallig leggen zij die de totalitaire heerschappij

nastreven het in eerste instantie aan op de ordeloze vrijheid van het individu en een situatie van strijd van allen tegen allen, om zich vervolgens met een eigen ordening op te werpen als de ware redder der mensheid. *Vrijheid heeft dus in-*

*Vrijheid heeft dus
inhoud nodig*

houd nodig. Die inhoud kunnen we definiëren als garantie op de mensenrechten. Maar we kunnen hem met wat meer woorden ook omschrijven als het instaan voor de welvaart van allen en tegelijkertijd voor het welzijn van de enkeling. Wie wordt geregeerd, dat wil zeggen hij die de macht heeft overgedragen, ‘kan vrij zijn wanneer hij in datgene wat zij die rege-

ren nastreven als goed voor allen, zichzelf herkent, met andere woorden dat wat goed voor hem is'.¹³

Door deze overweging zijn behalve de idee van vrijheid twee andere begrippen naar voren gekomen: recht en kwaliteit. Beide, dat wil zeggen de vrijheid, zijnde de levensvorm van de democratie, en zowel het recht als de kwaliteit, zijnde haar inhoud, verhouden zich tot elkaar met een zekere spanning, een spanning die inherent is aan de wezenlijke meningsverschillen die bestaan over de interpretatie van de juiste vorm van democratie en politiek.

Maar laten we eerst nog teruggaan naar de gedachte dat de vrijheid het hoogste goed van de mensen is; alle andere positieve kwaliteiten lijken dan eerder tegenstrijdig en gemakkelijk te misbruiken. Wij willen niet dat de staat ons oplegt wat wij positieve kwaliteiten moeten vinden. Het probleem wordt nog helderder wanneer we voor de duidelijkheid voor het begrip 'goed' het begrip 'waarheid' stellen. De idee van vrijheid van de enkeling komt ons tegenwoordig voor in wezen daaruit te bestaan, dat wat waar is niet door de staat kan worden bepaald: de waarheid, dus ook de waarheid over wat goed is, wordt niet gemeenschappelijk aanvaard, maar kwestieus gevonden. De poging om aan iedereen dat voor te schrijven wat een deel van de bevolking als waarheid ziet, zal dus als onderdrukking van het geweten worden ondervonden: het begrip waarheid is opgeschoven in de richting van antidemocratische intolerantie. Het is niet een voor iedereen geldend goed, maar één voor een groep die zich uitspreekt namens allen. Anders gezegd: de moderne interpretatie van democratie lijkt onverbreekelijk te zijn verbonden met relativisme; dit laatste doet zich echter voor als de feitelijke garantie voor vrijheid, en zo ook de kern ervan: de geloofs- en gewetensvrijheid.

Dit is tegenwoordig voor ons allen volkomen plausibel. Maar bij nader onderzoek komt de vraag naar voren of er in de democratie toch ook een niet-relativistische kern moet zitten. Is democratie tenslotte niet opgebouwd rond de mensenrechten, die onaantastbaar zijn en waarvan toekenning en zekerstelling de grondslagen vormen die maken dat democratie als noodzakelijk wordt gezien? Mensenrechten zijn hunnerzijds niet onderworpen aan de eis tot pluralisme en tolerantie, inhoudelijk zijn ze tolerantie en vrijheid. Het afnemen van de rechten van anderen kan nooit de essentie van het recht worden en nooit de essentie van vrijheid zijn. Dit betekent dat er in democratie beslist een basiselement van waarheid, namelijk een morele waarheid moet zitten, waarvan niet kan worden afgestapt. Tegenwoordig spreken we liever over 'waarden' dan over 'waarheid', dit om niet in conflict te komen met de begrippen tolerantie en democratisch relativisme. Maar een terminologische aanpassing kan de zojuist gestelde

vraag niet ontwijken, want waarden ontlenen hun onaantastbaarheid aan het feit dat ze waar zijn en overeenstemmen met de ware verlangens van de mens.

Des te dringender doet nu de vraag zich voor hoe deze algemeen aanvaarde waarden moeten worden gestaafd. Of, in modern idioom gesteld: hoe zijn de basiswaarden te omkleden met redenen die niet onderhevig zijn aan het spel van meerderheid en minderheid? Hoe kunnen we ze kennen? Wat staat los van het relativisme, waardoor en hoe is dat gekomen?

Deze vraag vormt de kern in de tegenwoordige discussie rond de politieke filosofie en in onze wrijving rond de ware democratie. Ietwat simplificerend kan men zeggen dat er twee basisstandpunten zijn die tegenover elkaar staan en in verschillende varianten optreden, maar ook voor een deel met elkaar overeenstemmen. Aan de ene kant vinden we het radicaal relativistische standpunt dat het begrip van het goede (en dus ook van het ware) geheel los wil zien van de politiek omdat het de vrijheid bedreigt. Om het relativisme consequent door te drukken wordt het 'natuurrecht' afgewezen als metafysisch besmet; verder is er uiteindelijk geen ander principe in de politiek dan het besluit van de meerderheid dat in het reilen en zeilen van de staat de plaats van de waarheid inneemt. Recht kan niet anders dan puur politiek worden opgevat, wat erop neerkomt dat recht datgene is wat door de daartoe bevoegde instituties als recht wordt vastgesteld. Aldus redenerend wordt democratie niet inhoudelijk maar zuiver formeel gedefinieerd: als een systeem van regels dat het vormen van een meerderheid en het overdragen en wisselen van macht mogelijk maakt. Democratie zou daarmee in wezen bestaan uit een mechanisme van verkiezingen en stemmingen.

Deze opvatting staat tegenover een andere: dat de waarheid niet een product is van de politiek (van de meerderheid), maar daaraan voorafgaat en haar pad verlicht. Niet de praktijk zorgt voor de waarheid, maar de waarheid zorgt ervoor dat de praktijk op de juiste manier gebeurt. Politiek is pas dan gerechtvaardigd en vrijheidsbevorderend, wanneer ze ten dienste staat van een systeem van waarden en rechten zoals het verstand ons ingeeft. Tegenover de uitgesproken scepsis van de relativistische en positivistische theorieën vinden we hier dus een basisvertrouwen in het verstand dat de waarheid kan aantonen.¹⁴

De essentie van beide standpunten komt zeer goed naar voren uit het proces tegen Jezus, wanneer Pilatus aan de Verlosser vraagt: 'Wat is waarheid?' (Joh. 18, 38). Niemand minder dan de voortreffelijke vertegenwoordiger van het streng positivistische standpunt, de later naar Amerika geëmigreerde Oostenrijkse rechtsgeleerde Hans Kelsen, heeft in een bespiegeling over deze bijbelse tekst zijn opvatting ondubbelzinnig uiteengezet.¹⁵

We zullen later op zijn filosofie over de politiek terugkomen, maar eerst

buigen we ons over zijn uitleg van de geciteerde bijbeltekst. Volgens hem is de vraag van Pilatus de uitdrukking van de noodzakelijke scepsis van de politicus. En daarom is de vraag in zekere zin ook meteen het antwoord: de waarheid is onbereikbaar. Dat Pilatus dat zo bedoelt ziet men uit het feit dat hij volstrekt niet op het antwoord wacht, maar zich in plaats daarvan rechtstreeks tot het volk wendt. Aldus heeft hij volgens Kelsen de beslissing over de omstreden zaak aan de volksstemming overgelaten en heeft Pilatus zich, nog steeds volgens Kelsen, gedragen als een waarachtige democraat. Omdat hij niet weet wat gerechtigheid is, laat hij de meerderheid daarover beslissen. Pilatus wordt in de stelling van de Oostenrijkse geleerde op deze manier tot een zinnebeeldige figuur van de relativistische en sceptische democratie, een figuur die zich niet baseert op waarden en waarheid, maar op procedures. Dat in het geval van Jezus een onschuldige wordt veroordeeld, schijnt Kelsen niet te betwisten. Er is nu eenmaal geen andere waarheid dan die van de meerderheid, en het heeft geen zin om daarachter verder te zoeken. Kelsen gaat op een zekere plaats zelfs zo ver dat hij zegt dat deze relativistische zekerheid desnoods met bloed en tranen mag worden opgelegd; men moet er even zeker van zijn als Jezus zeker was over zijn waarheid.¹⁶

Geheel anders en juist vanuit politiek gezichtspunt veel overtuigender, is de uitleg die de grote exegeet Heinrich Schlier aan de tekst heeft gegeven. Hij kwam ermee op het ogenblik dat het nationaal-socialisme zich klaarmaakte om in Duitsland de macht te grijpen en zijn uitleg was een bewust getuigenis tegen die delen van het evangelistische christendom die bereid waren hun geloof en hun volk op datzelfde niveau te brengen.¹⁷ Schlier vestigt in zijn bespiegeling de aandacht op het feit dat Jezus in het proces de volmacht van Pilatus om in naam van de staat recht te spreken, geheel en al erkent. Hij perkt dat evenwel meteen in door te zeggen dat Pilatus een dergelijke volmacht niet uit zichzelf heeft ontvangen, maar 'van boven' (19, 11). Pilatus corrupteert zijn macht en daarmee ook die van de staat op het ogenblik dat hij zich niet meer opstelt als gevolmachtigde lasthebber van een hogere, aan waarheid gehechte ordening, maar deze ten eigen nutte gebruikt. De stadhouder vraagt niet meer naar de waarheid, maar ziet de macht als zijn eigen, zuivere macht. 'Zo gauw hij zichzelf machtigde, werd hem de gerechtelijke moord op Jezus in handen gespeeld'.¹⁸

WAAROM EEN STAAT?

De aanvechtbaarheid van een streng relativistisch standpunt is hiermee wel duidelijk geworden. Aan de andere kant zijn we ons tegenwoordig ter-

dege bewust van de problemen die kleven aan het standpunt dat de waarheid ook binnen de democratische praktijk fundamenteel is en ten uitvoer dient te worden gebracht; de vrees voor de inquisitie en voor andere verkrachtingen van het geweten is ons met de paplepel ingegeven. Hoe aan dit dilemma te ontkomen? Vragen we ons eerst af wat de staat eigenlijk is, waartoe hij dient en waartoe niet. Vervolgens zullen we een blik werpen op de verscheidenheid aan antwoorden op die vraag en ten slotte proberen daaruit tot een sluitend antwoord te komen.

Wat is dus de staat? Waartoe dient hij? We zouden een simpel antwoord kunnen geven door te zeggen dat het de taak van de staat is ‘de menselijke samenleving in orde te houden’,¹⁹ dus een dermate compromis tussen vrijheid en kwaliteit te scheppen dat eenieder een menswaardig bestaan kan leiden. Ook kunnen we zeggen: de staat garandeert het recht als voorwaarde voor vrijheid en de gezamenlijke welstand. Hieruit volgt enerzijds dat de staat moet worden geregeerd, anderzijds echter dat het regeren niet het simpele uitoefenen van macht mag zijn, maar de rechten van de enkeling moet beschermen en het welbevinden van allen moet voorstaan. Het is niet de taak van de staat om het geluk van de mensheid te bewerkstelligen en evenmin om nieuwe mensen te doen ontstaan. Verder is het ook niet de

*Het is niet de taak van de staat
de wereld in een paradijs te
veranderen*

taak van de staat de wereld in een paradijs te veranderen en dat kan hij ook niet; probeert hij dat toch, dan stelt hij zich absoluut op en gaat hij zijn grenzen te buiten. Hij gedraagt zich dan alsof hij God was en verwordt daardoor — zoals de

Openbaring van Johannes zegt — tot een dier uit de afgrond, tot de macht van de antichrist.

Het is dit verband van belang twee bijbelteksten steeds bij elkaar te houden die, ofschoon ze elkaar lijken tegen te spreken, in werkelijkheid wezenlijk bij elkaar horen: Romeinen 13 en Openbaring 13. De brief aan de Romeinen beschrijft de staat in zijn geordende vorm, de staat die zich aan zijn grenzen houdt en zichzelf niet voor bron van waarheid en recht aanziet. Paulus ziet de staat als mandataris van de geordendheid, de staat die het bestaansrecht van het individu en dat van de samenleving waarborgt. Deze staat komt gehoorzaamheid toe. Gehoorzaamheid aan het recht is geen belemmering van de vrijheid, maar juist de voorwaarde ervan. De Openbaring van Johannes duidt daarentegen op de staat die zichzelf tot God verklaart en zelf bepaalt wat als gerechtigheid en waarheid geldt. Een dergelijke staat vernietigt de mensen. Hij ontkent zijn eigenlijke wezen en kan daardoor ook geen gehoorzaamheid meer eisen.²⁰

Het is kenmerkend dat zowel het nationaal-socialisme als het marxisme in essentie de staat en het recht ontkent, de rechtsorde als onvrijheid bestempelt en daartegenover aanspraak maakt op wat hogers: de zogenoemde volkswil of de klassenloze maatschappij die voor de staat in de plaats moet komen, omdat die het instrument van de hegemonie van een klasse zou zijn. Als op die manier de staat en zijn geordendheid als vijand van de absoluutheid van de aanspraken van de eigen ideologie wordt beschouwd, dan ligt juist in die afwijzing nog enig achtergebleven bewustzijn van het eigenlijke wezen van de staat. De staat als staat richt een relatieve geordendheid van de samenleving in, maar kan niet alleen het antwoord geven op de vraag van de menselijke existentie. Hij moet niet slechts ruimte openlaten voor iets anders en mogelijk hogers, hij moet ook de waarheid over het recht steeds opnieuw van buitenaf ontvangen omdat hij deze niet in zich draagt. Maar hoe en van wie? Naar het definitieve antwoord op deze vraag moeten we zoeken.

DE TEGENSTRIJDIGE ANTWOORDEN OP DE VRAGEN
NAAR DE GRONDSLAGEN VAN DE DEMOCRATIE

De relativistische theorie

Op deze vragen wordt, zoals hiervoor al gesteld, antwoord gegeven vanuit twee, lijnrecht tegenover elkaar staande standpunten, beide echter zienswijzen inhoudend die elkaar halverwege ontmoeten. De eerste mening, die van het strenge relativisme, hebben we al gevonden in het door Hans Kelsen gestelde. Voor hem kan de relatie tussen religie en democratie niet anders dan negatief zijn. Vooral het christendom onderwijst absolute waarheden en waarden, en staat daarmee lijnrecht tegenover de scepsis die uit de relativistische democratie niet weg te denken is. Religie betekent voor hem heteronomie van het individu, terwijl daartegenover democratie diens autonomie inhoudt. Het betekent ook dat het kernpunt van de democratie de vrijheid is, niet het goede. Het goede lijkt hier juist een bedreiging van de vrijheid te zijn.²¹ Tegenwoordig is de bekendste vertegenwoordiger van deze kijk op democratie ongetwijfeld de Amerikaanse rechtsfilosoof R. Rorty. Zijn opvatting over de samenhang van democratie en relativisme sluit in grote lijnen aan op wat de tegenwoordige mens, ook de christen, in doorsnee voelt. Juist hierom verdient hij bijzondere aandacht. Voor Rorty is de enige maatstaf volgens welke het recht ten uitvoer kan worden gebracht, de overtuiging die onder de meerderheid der bevolking leeft; een andere filosofie, een andere bron van recht staat de democratie niet toe. Wel is Rorty zich enigszins bewust van de onvolkomenheid van het loutere meerderheidsprincipe als bron van

waarheid, maar toch denkt hij dat het pragmatische, uit de meerderheid gepeurde gezonde verstand altijd wel enkele intuïtieve ideeën met zich meeneemt, zoals de afschaffing van de slavernij.²² Hier vergist hij zich echter: honderden, zelfs duizenden jaren lang is een dergelijke intuïtie niet automatisch uit het gevoelen van de meerderheid voortgekomen en niemand weet hoe lang dit zo zal blijven. Wat hier heerst, is een leeg begrip van vrijheid, dat zelfs zo ver gaat dat het de ontbinding voorstaat van het ik in een fenomeen zonder kern en zonder wezenlijkheid, en wel omdat dit nodig is om onze intuïtie over de prioriteit van de vrijheid gestalte te geven. Maar wat als deze intuïtie inderdaad tevoorschijn komt? En wat als een meerderheid zich tegen de vrijheid keert en zegt dat de mensheid niet tegen vrijheid opgewassen is, moet deze dan *volens nolens* in stand worden gehouden?

De gedachte dat in de democratie slechts de meerderheid beslissingen neemt en dat slechts de overtuiging van de meerderheid van de burgers de bron van het recht is, houdt ongetwijfeld iets aantrekkelijks in. Want wanneer steeds iets wordt aangenomen wat voor de meerderheid bindend, evenwel door haar niet gewenst is, lijkt precies die meerderheid haar vrijheid te worden ontnomen, waarmee de essentie van de democratie is afgewezen. Iedere andere theorie schijnt uit te gaan van de veronderstelling van een dogmatisme dat de zelfbeschikking ondermijnt en daarmee de burger onmondig en onvrij maakt.

Anderzijds kan echter niet worden ontkend dat ook de meerderheid dwaalwegen kan bewandelen en dat die dwalingen niet alleen op onbelangrijke zaken betrekking hoeven te hebben, maar ook de grondvesten van het goed kunnen aantasten, zodat waardigheid en rechten van de mens niet meer zijn gewaarborgd. Ook dat betekent het einde van de vrijheid. Want wat mensenrechten zijn en waaruit menselijke waardigheid bestaat, ligt voor de meerderheid beslist niet altijd voor de hand. Dat deze om de tuin geleid en gemanipuleerd kan worden en dat vrijheid in naam van de vrijheid vernietigd kan worden, is dramatisch genoeg gebleken uit de geschiedenis van de vorige eeuw. Bij Kelsen hebben we bovendien gezien dat het relativisme zijn eigen dogmatisme in zich draagt: die is in zichzelf zo zeker dat hij ook moet worden opgelegd aan hen die zich er niet in kunnen vinden. Uiteindelijk zit hier het onvermijdelijke cynisme, dat zowel bij Kelsen als bij Rorty dicht aan de oppervlakte ligt: wanneer de meerderheid — zoals in het geval van Pilatus — altijd het recht aan haar zijde heeft, dan kan het niet anders dan dat het recht met voeten getreden wordt. Dan geldt in de grond tenslotte de macht van de sterkere, die de meerderheid voor zich kan winnen.

De metafysische en christelijke these

Er staat een sterke stelling tegenover het tot dusver beschouwde sceptische relativisme. De vader van die andere manier van naar de politiek kijken is Plato, die ervan uitgaat dat alleen hij kan regeren die het goede kent en ervaren heeft. Alle gezag moet dienstbaar zijn, wat wil zeggen dat men moet afzien van de eigen contemplatieve verhevenheid en de daarmee verkregen vrijheid. Het moet een vrijwillige terugkeer inhouden naar de 'holen', in de duisternis waarvan de mensen leven. Alleen dan ontstaat het waarachtige regeren en niet het voortdurende schijnbare gekissebis met de schijnbare verantwoordelijkheid die in de meeste gevallen de politiek kenmerkt: de blindheid van de doorsneepolitiek wijt Plato aan het feit dat de politieke vertegenwoordigers vechten om de macht, 'als was dit een groot goed'.²³ Met dergelijke overwegingen sluit Plato zich aan bij de bijbelse grondgedachte dat waarheid niet door de politiek wordt geproduceerd: wanneer de relativisten dat menen, dan trekken ze ondanks de door hen gezochte hegemonie de vrijheid in de richting van het totalitaire. De meerderheid wordt dan tot een soort godheid die geen hoger beroep toestaat.

Uit dergelijke beschouwingen heeft J. Maritain een filosofie over politiek ontwikkeld, die probeert de diepe beschouwingen uit de Bijbel van toepassing te maken op de theorie van de politiek. Het is niet nodig hier op de historische veronderstellingen van deze filosofie in te gaan, hoezeer dat ook de moeite waard zou zijn. Wel kunnen we in het kort, en dus ook zeer simplificerend zeggen dat in de moderne tijd het begrip democratie twee wegen bewandelt en daarmee ook op twee verschillende grondslagen is gevestigd. In het Angelsaksische gebied is democratie minstens ten dele op de natuurrechtelijke tradities en, zij het geheel pragmatisch uitgelegde, christelijke basisopvattingen geconcipieerd en verwezenlijkt.²⁴ Bij Rousseau daarentegen heeft ze zich tegen de christelijke overlevering gekeerd. Van hem uit is vervolgens een stortvloed op gang gekomen van een in tegenstelling tot het christendom vermeende conceptie van de democratie.²⁵

Maritain heeft geprobeerd het begrip democratie weer los te koppelen van Rousseau en haar — zoals hij zegt — te bevrijden uit de dogma's van de vrijmetselarij met haar noodzakelijke vooruitgang, haar antropologische optimisme, haar vergoddelijking van het individu en haar zichzelf vergegende mensen.²⁶ Voor hem kan het oorspronkelijke recht op zelfregering van het volk nooit het recht zijn om over alles een oordeel te vellen: 'regering door het volk' en 'regering voor het volk' horen bij elkaar; het gaat om het evenwicht tussen de volkswil en de doelstellingen van de politiek. In deze zin heeft Maritain een drievoudig personalisme — het ontologische,

axiologische en sociale — ontwikkeld, waarop we in deze samenhang niet kunnen ingaan.²⁷

Het is duidelijk dat het christendom hier wordt gezien als de bron van kennis die aan de politieke actie voorafgaat en haar bijlicht. Om iedere verdenking van politiek christelijk absolutisme uit te sluiten, antwoordt V. Possenti op de lijn van Maritain dat het christendom als openbaringsreligie niet als waarheidsbron voor de politiek bedoeld is, maar eerder als zuurdesem en uit de historie opgenomen levensvorm. De waarheid over het goede dat uit de christelijke overlevering komt, wordt ook voor het verstand inzichtelijk en aldus tot een verstandelijk principe; een onderdrukker van het gezonde verstand en de politiek door gebruikmaking van het ene of het andere dogmatisme is ze niet.²⁸ Natuurlijk wordt hier een zeker optimisme ten aanzien van de evidentie van de zedelijkheid en de christelijkheid verondersteld, terwijl die door de relativisten wordt bestreden. En hiermee zijn we weer beland bij het hachelijke punt van de theorie van de democratie en de christelijke interpretatie daarvan.

Evidentie van de zedelijkheid? Tussenliggende standpunten

Het is nuttig om alvorens te proberen een antwoord te vinden, te kijken naar de tussenliggende standpunten, die bij het ene noch bij het andere kamp geheel en al zijn in te delen. V. Possenti noemt als vertegenwoordigers van een dergelijke middenweg N. Bobbio, R.K. Popper en J. Schumpeter; voor een vroege voorloper kan men de cartesiaan P. Bayle (1647-1706) houden. Bayle gaat namelijk al uit van een strikte scheiding van de metafysische en de morele waarheid. Het politieke bedrijf heeft volgens hem de metafysica niet nodig. Metafysische vragen mogen omstrede blijven en komen daardoor in het gebied van het niet door de politiek beroerde pluralisme. Als existentiële grondslag moet de staatsgemeenschap genoeg hebben aan de praktische waarheid. Wat zijn herkenbaarheid betreft hangt Bayle echter een optimisme aan dat in de loop van de latere geschiedenis allang verloren is gegaan. In de tweede helft van de zeventiende eeuw kon Bayle nog denken dat de zedelijke waarheid voor alle mensen openstaat. Er is slechts een enkele, universele en onvermijdelijke moraal, een helder licht dat door alle mensen wordt waargenomen, zo gauw zij hun ogen openen. Deze ene morele waarheid komt van God en moet het oriëntatiepunt zijn voor alle afzonderlijke wetten en normen.²⁹ Bayle beschrijft hiermee niets anders dan het algemene bewustzijn van zijn eeuw; de door het christendom naar voren gebrachte morele basisinzichten stonden de mensen zó duidelijk en onweerlegbaar voor ogen, dat men ze zelfs midden in een geloofsstrijd voor het vanzelfsprekende inzicht van ieder redelijk mens kon aanzien als evidentie van het verstand, dat ook door de verschillende

geloofsuiteenzettingen van het verdeelde christendom niet kon worden verstoord.

Maar wat destijds het dwingende inzicht door het van God ontvangen verstand leek te zijn, behield zijn evidentie slechts zolang de gehele cultuur, dus de samenhang van de gemeenschap, het stempel van de christelijke overlevering droeg. Naarmate de christelijke basisconsensus verder ondermijnd raakte en het naakte verstand overbleef, dat zich niet door de historische werkelijkheid de les liet lezen en alleen naar zichzelf wilde luisteren, kwam ook de evidentie van de zedelijkheid in verval. Het verstand, dat zijn wortels had in een geloof in een historische, religieuze cultuur en deze afsnijdt om alleen nog maar een empirisch verstand te zijn, wordt met blindheid geslagen. Voor wie louter en alleen nog het experimenteel verifieerbare als algemene zekerheid apprecieert, blijft in plaats van de waarheden die boven het puur materiële uitstijgen, alleen nog het functioneren, te weten het spel van meerderheid en minderheid, als maatstaf over, wat echter — zoals we hebben gezien — in zijn geïsoleerdheid onvermijdelijk tot cynisme en tot vernietiging van mensen leidt. Het eigenlijke probleem waarvoor we tegenwoordig staan, is de blindheid van het verstand voor de gehele, niet-materiële dimensie van de werkelijkheid.

Laten we nog even een blik werpen op de sociaalfilosofie van K. Popper, van wie men misschien kan zeggen dat hij in een relativistische tijd de basisvisie van Bayle probeert te redden. Tot Poppers kijk op de open samenleving behoort de vrije discussie en verder instituties ter bescherming van de vrijheid en steun van de achtergestelden. De waarden waarop de democratie als beste verwezenlijkingvorm van de open maatschappij rust, worden met een moreel geloof waargenomen; rationeel zijn ze niet te beredeneren, maar een op de vooruitgang van de wetenschap lijkend proces van kritiek en inzicht leidt toch tot een benadering van de waarheid. De principes van de gemeenschap kunnen dientengevolge niet worden beredeneerd, alleen bediscussieerd. Aan het einde ervan moet men daarover een oordeel vellen.³⁰

Zoals men ziet ontbreken in deze visie veel elementen. Enerzijds ziet Popper dat uit het proces van de vrije discussie geen evidentie betreffende de zedelijke waarheid komt, maar anderzijds is die voor hem in een soort verstandelijk geloof toch te bevatten. Voor Popper is het duidelijk dat het meerderheidsprincipe niet onbeperkt kan gelden. Bayles grootse idee van de collectieve zekerheid van het verstand in zedelijke zaken, is hier verschrompeld tot een door discussie naar voren komend geloof, dat in elk geval, ook wanneer de grondslag onzeker is, basiselementen van de zedelijke waarheid blootlegt en deze onttrekt aan het pure functionalisme. Alles in overweging nemend mogen we wel zeggen dat ook dit kari-

ge overblijfsel van de verstandelijke basiszekerheid over de moraal, niet uit het blote verstand voortkomt, maar berust op een nog altijd aanwezig rudiment van inzichten van christelijk-joodse signatuur. Lange tijd al is ook dit rudiment van zekerheid niet meer onomstreden, maar een minimale moraal is in de afkalvende christelijke cultuur nog wel toegankelijk gebleven.

Voordat we ons wagen aan een poging om een antwoord te vinden, kijken we terug. De absolute staat die zich als bron van waarheid en recht presenteert, moet worden afgewezen. Maar ook afgewezen moet worden

De staat zelf is niet de bron van waarheid en moraal

het strikte relativisme en functionalisme, omdat de verheffing van hun waarheid tot enige bron van het recht de zedelijke waardigheid van de mens bedreigt en een tendens inzet die naar het totalitaire neigt.

Het spectrum van aannemelijke

theorieën reikt aldus van Maritain tot Popper, waarbij Maritain een maximaal vertrouwen in de verstandelijke evidentie van de morele waarheid van de christenheid en haar mensbeeld aan de dag legt, terwijl bij Popper hiervan het nog net toereikende minimum overeind is gebleven om hem te behoeden voor een vrije val in het positivisme.

Ik zal hier naast of tussen beide auteurs niet een nieuwe theorie over de verhouding tussen staat en zedelijke waarheid poneren, maar alleen proberen een samenvatting te geven van de inzichten die ons tot nu toe zijn aangeboden. Deze kan dan dienen als een soort platform, of als ontmoetingsplaats van de politieke filosofieën die in enigerlei vorm het christendom en zijn morele boodschap als uitgangspunt voor het politieke bedrijf beschouwen, zonder daarbij de grenzen tussen politiek en geloof uit te wissen.

SAMENVATTING EN GEVOLGTREKKINGEN

Het komt mij voor dat een gevolgtrekking uit onze rondgang door de moderne debatten zich in de volgende zeven verklaringen laat samenvatten:

- 1 De staat zelf is niet de bron van waarheid en moraal. Noch uit iets dat hem eigen is, door volk, ras, klasse of op grootse ideeën gebaseerde ideologie is ingegeven, noch uit de uitspraken van de meerderheid kan de waarheid uit zichzelf ontstaan. De staat is niet absoluut.
- 2 Het doel van de staat kan niet liggen in een simpele, inhoudloze vrijheid. Om met elkaar een zinvolle en leefbare geordendheid te grondvesten, is het nodig een minimale waarheid te kennen en het goede te her-

kennen, terwijl deze niet manipuleerbaar mogen zijn. Zo niet, dan zal, zoals Augustinus zegt, langs de helling een goed functionerende roversbende afglijden, omdat er alleen vanuit de functionaliteit gedefinieerd zal worden en niet vanuit de gerechtigheid die voor allen goed is.

- 3 Dienovereenkomstig moet de staat de voor hem absoluut noodzakelijke mate aan inzicht en waarheid over het goede van buitenaf toelaten.
- 4 Dit ‘buitenaf’ kan in het gunstigste geval het pure inzicht van het verstand en bijvoorbeeld overgenomen en behouden zijn uit een onafhankelijke filosofie. Maar praktisch is een dergelijke pure, niet aan de historie gebonden verstandelijke evidentie niet. Metafysisch en moreel wordt het verstand pas werkzaam in samenhang met de geschiedenis, is het van haar afhankelijk en haalt haar tegelijkertijd in. In feite zijn alle staten zich bewust geworden van het zedelijke verstand dat uit de religieuze overleveringen uit hun geschiedenis komt en maken ze daarvan gebruik, ook al omdat ze zedelijke opvoedingslessen bevatten. De toegankelijkheid van het verstand en de mate van besef van het goede zijn natuurlijk zeer divers, zoals ook het karakter van samengaan van staat en religie dat is. De poging tot vereenzelviging met en daarmee tot religieuze absolutisering van de staat, die daarbij meteen de religie corrupteert, is in de hele geschiedenis aan te wijzen. Maar er zijn beslist ook positieve modellen van relaties tussen religieus gefundeerd moreel besef en staatse ordening. Men mag zelfs zeggen dat zich over gewichtige elementen van het morele goed in de grote religieuze en staatse beschavingen een basisconsensus aftekent, die wijst op een gemeenschappelijke verstandelijkheid.
- 5 Het christelijke geloof heeft bewezen de meest universele en rationele religieuze cultuur te zijn, waardoor ook tegenwoordig aan het verstand de basisstructuur van het morele besef wordt aangeboden. Dit leidt hetzij tot een bepaalde evidentie, hetzij op zijn minst tot het leggen van een basis voor een verstandelijk moreel geloof; zonder kan een gemeenschap niet bestaan.
- 6 Dienovereenkomstig ontvangt de staat – zoals al eerder is gesteld – datgene wat wezenlijk van belang is van buitenaf en niet vanuit het blote verstand, omdat dit op moreel gebied niet toereikend is wanneer het niet door een historische geloofsvorm tot rijpheid is gebracht. Het is van wezenlijk belang dat dit onderscheid niet wordt weggepoetst: de kerk mag zichzelf niet tot staat verheffen, of als machtsorgaan binnen of boven de staat willen optreden. Doet de kerk dat wél, dan maakt hij daarmee zichzelf tot de staat met de totalitaire inslag die hij juist wil uitsluiten. Hij zou door de versmelting met de staat de essentie van de staat en ook zijn eigen essentie verwoesten.

- 7 De kerk blijft voor de staat een ‘van buitenaf’. Alleen dan zijn beide wat ze moeten zijn. De kerk moet zich evenzeer op zijn eigen terrein en binnen zijn grenzen blijven als de staat. Hij moet zijn eigenheid en zijn eigen vrijheid respecteren, ook om de staat de diensten te kunnen bieden die deze nodig heeft. Ook moet hij alle beschikbare kracht aanwenden om het licht van de morele waarheid te laten schijnen, teneinde de burgers van de staat inzicht te verschaffen. Slechts wanneer deze waarheid in zichzelf kracht bezit en de mensen vormt, kan ze ook anderen overtuigen en daarmee een kracht voor allen worden.³¹

SLOTBESCHOUWING: HEMEL EN AARDE

Hiermee wint een christelijke leer een betekenis terug die in de vorige eeuw nauwelijks aan het woord is gekomen. Ze komt tot uitdrukking in de paulinische stelling: ‘Ons staatswezen bevindt zich in de hemel’ (Fil. 3, 20).³² Het Nieuwe Testament heeft deze overtuiging met grote nadruk behartigd. Voor de nieuwtestamentische schrijver is de stad in de hemel niet slechts een ideale, maar veeleer een volstrekt reële grootheid — het nieuwe thuis waarheen we gaan. Hij is de innerlijke maatstaf waarmee we leven, de hoop die ons in het heden op de been houdt. De nieuwtestamentische auteurs weten dat die stad ook nu al bestaat en dat we er nu al thuis horen, ook al zijn we nog onderweg. De brief aan de Hebreërs heeft deze gedachte buitengewoon indringend uiteengezet: ‘We hebben hier geen blijvende stad, veeleer zoeken we de toekomstige’ (13, 14). Van de in de tegenwoordige tijd al effectief bestaande stad zegt hij: ‘Ge zijt naar de berg Sion gegaan en naar de stad van de levende God, het hemelse Jeruzalem’ (12, 22). Bijgevolg geldt voor de christenen weer wat over de patriarchen van Israël werd gezegd: het zijn vreemdelingen en logés, want ze zijn onderweg naar een toekomstig vaderland (11, 13-16).

Dergelijke teksten worden al sinds lange tijd ongaarne geciteerd, omdat ze de mensen lijken te vervreemden van de aarde en af te houden van hun wereldse, eventueel hun politieke bezigheden. *Bruder, bleibt der Erde treu*, zo riep Nietzsche ons in onze era toe, en de grote marxistische stroming heeft er bij ons ingehamerd dat we voor de hemel geen tijd hebben: de hemel is voor de vogeltjes, zei Bertolt Brecht, wij bekommeren ons om de aarde en maken hem bewoonbaar.

In werkelijkheid is het juist deze ‘eschatologische’ houding, die garant staat voor het eigen recht van de staat en zich tegelijkertijd verzet tegen het absolutisme, doordat ze de grenzen van zowel de staat als de kerk in de wereld aantoot. Waar dus deze basishouding wordt ingenomen, daar weet de kerk dat hij niet zelf de staat kan zijn. Daar weet hij ook dat het uit-

eindelijke staatswezen zich elders bevindt en dat hij op aarde niet de godsstaat kan oprichten. De kerk respecteert de aardse staat als diens eigen geordendheid van het tijdsgewricht, met zijn rechten en wetten, waarmee hij instemt. Hij doet dan ook zijn best loyaal met de aardse staat mee te leven en te werken, ook wanneer dat geen christelijke staat is (Rom. 13, 1; 1, Petr. 2, 13-17; 1, Tim. 2, 2). Doordat de kerk van zichzelf eist loyaal mee te werken in het staatswezen, kweekt hij daarin ook deugden die de staat ten goede komen. Echter werpt hij meteen ook een barrière op tegen de almacht van de staat: omdat men 'meer naar God moet luisteren dan naar de mensen' (Hand. 5, 29) en omdat hij uit Gods woord weet wat het goede en het kwade is, roept de kerk op tot verzet, waardoor de staat het feitelijke kwade, het zich tegen God kerende, wordt bevolen. Het op weg zijn naar die andere stad vervreemdt niet, het is in werkelijkheid juist het teken dat we herstellende zijn en dat onze staat herstellende is. Want als mensen niets anders hebben te verwachten dan wat deze wereld hun biedt en als ze dat alles van de staat mogen en moeten verlangen, dan maken ze zichzelf kapot en daarbij hun gemeenschap. Willen we niet opnieuw in de val van het totalitarisme lopen, dan moeten we over de staat heen kijken, omdat deze een deel en niet het geheel is. Hoop op de hemel druist niet in tegen trouw jegens de aarde; hij betekent ook voor de aarde hoop. Hopend op het hogere en onherroepelijke, mogen en moeten wij christenen ook in de huidige, uit staten bestaande wereld hoop aan de dag leggen.

Dit artikel is met toestemming van de uitgever overgenomen uit: J. Ratzinger (Benedictus xvi), Waarden in tijden van ommekeer, Tiel: Lannoo, 2005.

Noten

- 1 Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio xxxix, Hg. Peter Hünermann, Freiburg: Herder 2001. § no. 2901-2980.
- 2 Zie hierover het interview met historicus Emiel Lamberts elders in dit boek
- 3 Zie over Lamennais het artikel van Henk van den Berg.
- 4 Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio xxxix, Hg. Peter Hünermann, Freiburg: Herder 2001. § no. 2730-2732.
- 5 J. Ratzinger (Benedictus xvi), *Waarden in tijden van ommekeer*, Tiel: Lannoo, 2005.
- 6 Zie onder meer: J. Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, in *Communio: International Catholic Review* 32 (2005) 345-356; zijn bijdragen tot M. Pella & J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln: Der Relativismus und die Krise der Europäischen Kultur*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2004 en J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Bazel/Wenen: Herder, 2005
- 7 Ratzinger, *Waarden in tijden van ommekeer*, p. 101.
- 8 Cf. *ibid.*, p. 41.
- 9 J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, p. 57.
- 10 *Ibid.*, p. 68.
- 11 Cf. J. Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, p. 354-355.

- 12 Voor een meer omstandige uitwerking van Ratzingers positie en een theologische evaluatie, zie: L. Boeve, *De crisis van Europa: een zaak van geloof of ongelooft? Perspectieven uit het Vaticaan*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 67 (2006) ter perse. Delen van deze inleiding zijn op dit artikel gebaseerd.
- 13 H. Kuhn, *Der Staat: Eine philosophische Darstellung*, München: Kösel 1967, p. 60.
- 14 Deze fundamentele kwestie in het huidige debat om het juiste begrip van democratie wordt zeer verhelderend uiteengezet in V. Possenti, *Le società liberali al bivio: Lineamenti di filosofia della società*, Genova: Marietti 1991, m.n. p. 289 e.v.
- 15 Hierover uitvoerig Possenti, *o.c.*, pp. 315-345. Voor de discussie met Kelsen is ook informatief Kuhn, *o.c.*, 41 e.v.
- 16 Vergelijk Possenti, *o.c.*, 336.
- 17 H. Schlier, 'Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament' (1938) in id., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br.: Herder ²1958, pp. 1-16. Vgl. ook id., 'Jesus und Pilatus', *ibid.* pp.56-74.
- 18 Schlier, *o.c.*, p.3.
- 19 *Ibid.* p.11.
- 20 Vgl. *ibid.*, pp.3-7; pp.14-16.
- 21 Vgl. Possenti, *o.c.*, p.321.
- 22 *Ibid.*, p.293.
- 23 Plato, *Republiek* vii 520 c; vgl. Possenti, *o.c.*, p. 290; H. Kuhn, 'Plato' in: *Klassiker des politischen Denkens*, Hg. H. Maier/H. Rausch/H. Denzer, München: Beck ³1969, pp. 1-35.
- 24 Vgl. Kuhn, *Der Staat*, l.c. (nt. 1), p. 263 e.v.
- 25 Vgl. R. Spaemann, *Rousseau, Bürger ohne Vaterland: Von der Polis zur Natur*, München: Piper 1980.
- 26 Possenti, *o.c.*, p. 309.
- 27 Vgl. *ibid.* pp. 308-310.
- 28 *Ibid.* p. 308 e.v.
- 29 Vgl. *ibid.* p.291.
- 30 *Ibid.* p.301.
- 31 In deze richting gaan de overdenkingen van Vladimir Solovjov over de kerk en staat die opnieuw uitgevonden zouden moeten worden, ook al is de idee van 'theocratie' in de door Solovjov ontwikkelde zin niet houdbaar; vgl. zijn *La grande controverse et la politique chrétienne*, Paris: Aubier 1953, pp. 129-168.
- 32 Vergelijk voor het volgende Schlier, *o.c.*(nt. 5), p. 7 e.v.