

ELLEN VAN STICHEL

Economisch handelen vanuit christelijk  
perspectief: de trinitaire antropologie als  
alternatief voor de *homo economicus*

INLEIDING

‘De bubbelisering van de economie’, ‘het alpinisme van het beurspapier’, ‘de regeringen die als pompiers geld, krediet en kapitaal spuiten’, ‘de pandorados van artificiële financialisering en van rommelkrediet’: met deze en andere metaforen wil de Leuvense econoom-emeritus Louis Baeck de huidige financiële crisis toegankelijk maken voor economische leken.<sup>1</sup> Dit taalgebruik illustreert dat velen denken dat deze crisis het gevolg is van de evolutie binnen het dominante economische denken om in het Westen, na de industriële economie, niet langer de ontwikkeling van de kenniseconomie, maar de zogenaamde ‘financialisering’ te beklemtonen. Als verdediging tegen de industrialiserende opkomende groeilanden, wordt de financiële sector gepropageerd als winstgevende economische activiteit van de Verenigde Staten, en later van de westerse wereld. Aangezien men deze winst uit kapitaal genereert, wordt de financiële omkadering belangrijker dan de arbeidssector. Gedragen door een breed maatschappelijk draagvlak (gaande van bedrijf elites tot consumenten) kende deze evolutie een toenemend succes, ondersteund door een sterke coalitie tussen winstbejag van twee trouwe bondgenoten, namelijk investeerders en consumenten. Een massale schuldenlast was het gevolg. Ter illustratie: “Zelfs in 2008 toen de crisis al voor de deur stond, groeide de [Britse consumenten]schuld iedere 11 minuten met 1 miljoen pond.”<sup>2</sup>

Enkele vaststellingen dringen zich op. Ten eerste, aangezien men deze winst uit kapitaal genereert, wordt de financiële omkadering belangrijker dan de arbeidssector, dan investeringen in arbeidsproductieve sectoren met kapitaal als middel ter bevordering van het reële productieproces en het inkomen uit arbeid. Dit persoonlijk winstbejag, dat vrij gemakkelijk en in hoge mate vervuld kon worden, reduceert de aantrekkelijkheid van investeringen in arbeidsproductieve sectoren, met alle nadelige gevolgen van dien voor de arbeiders en hun gezinnen. Ten tweede, de overheidssteun voor de financiële instellingen resulteert in een discrepantie tussen degenen die verantwoordelijk zijn voor het ontstaan van de crisis en diegenen die de kosten ervan moeten dragen, onder andere de belastingbetaler. Ten derde, de wereldwijde economische afhankelijkheid zorgt ervoor dat deze crisis niet beperkt blijft tot de Verenigde Staten, maar dat de rimpels, of liever: de golven, zich over het economische watervlak van de hele wereld verbreiden. Ten vierde, ondanks deze onderlinge interdependentie moet de redding komen van individuele nationale acties, gecoördineerd volgens het ieder-voor-zich-principe. Ten vijfde, wat geldt voor de westerse belastingbetaler, geldt nog meer voor de ‘verre armen’<sup>3</sup>: ondanks de schade voor de westerse landen, bevinden de zwaarst getroffen slachtoffers zich vooral in het Zuiden, ver verwijderd van de thuishaven van de crisis,<sup>4</sup> en als ‘verre armen’ dreigen zij uit ons gezichtsveld te verdwijnen. Ten slotte, de financiële crisis is een systeemcrisis als gevolg van een onevenwichtige economie en kan bijgevolg niet gereduceerd worden tot het resultaat van het onethische of onverantwoordelijke gedrag van enkele individuen. Daarom vraagt zij naast een kritische analyse van het eigen gedrag ook om een structurele herziening van de huidige wereldeconomie.

De hierboven vermelde vaststellingen weerspiegelen een onderliggende normativiteit die een hermeneutisch kader biedt voor de waardebeoordeling van de oorzaken en

de gevolgen van de economische crisis. Tegelijkertijd wordt ook de economie gekenmerkt door bepaalde waarden en kan de economische wetenschap niet gereduceerd worden tot een positieve wetenschap, ondanks het verlangen van sommige economen.<sup>5</sup> De christelijke ethiek is niet in staat een nieuw economisch model te ontwikkelen. Maar door de normativiteit die zowel christelijke ethiek als economie kenmerkt, is het wel mogelijk en relevant om op het niveau van economische en christelijke waarden het gesprek tussen beide aan te gaan en de ‘intellectuele silo’s’<sup>6</sup> te doorbreken.

De invalshoek van waaruit ik dit gesprek wil aanvangen is die van de achterliggende mens- en maatschappijbeelden van beide disciplines, vanuit de overtuiging dat dit de kern van de zaak uitmaakt. Immers, deze verschillende antropologieën zijn niet louter neutraal als verklaringstheorieën om het gedrag van mensen te analyseren. Ze drukken zelf ook waarden uit en moedigen bijgevolg aan tot bepaalde houdingen en daden. Zo zal blijken dat een christelijk geïnspireerde antropologie oproept tot verandering in de huidige economie. Anders gezegd: een andere antropologie zal leiden tot een andere visie op de economie. Daartoe zal ik eerst de antropologie van het huidige economische model, de *homo economicus*, uiteenzetten om vervolgens enkele kritieken en alternatieven vanuit de christelijke, meer bepaald de katholieke, sociale leer toe te lichten.

#### HOMO ECONOMICUS

In het kielzog van de Verlichtingsidealen beschouwen economen – daarin gesteund door het utilitarisme – het individu als *homo economicus*: als rationele mens primeert voor hem of haar het eigenbelang en is hij of zij door zijn of haar subjectieve voorkeuren gericht op de optimalisatie van nut en plezier, wat uiteindelijk resulteert in de totstandkoming van het algemeen welzijn. Zoals Adam Smith’ bekende voorbeeld aangeeft: mijn brood ontstaat niet uit de goed-

heid van de bakker, maar uit zijn eigenbelang.<sup>7</sup> Wat Smith nog in neutrale termen omschreef, klonk enkele jaren voordien uit de mond van Mandeville minder onschuldig als: “hebzucht is een publieke deugd”. Deze visie impliceert een reductie van het individu tot een louter onverzadigbaar wezen, gericht op respectievelijk goederen en winst. Bijgevolg is welvaart het equivalent voor accumulatie van goederen en/of geld; andere doeleinden of interesses zijn irrelevant, of zelfs irrationeel,<sup>8</sup> of laten mensen onverschillig.<sup>9</sup> Hoewel het nastreven van het individuele belang leidt tot algemeen welzijn, worden mensen in eerste instantie beschouwd als afzonderlijke atomen die vrij rondzweven en in een conflictueuze verhouding staan ten opzichte van elkaar. Zo zijn mensen als atomen die omwille van hun concurrerende behoeften slechts noodgedwongen met elkaar door botsing in contact komen omdat deze behoeften vervuld moeten worden met schaarse goederen; ze komen enkel met elkaar in contact wanneer ze elkaar nodig hebben om hun wensen te vervullen. Sociale relaties zijn secundair aan het individu en constitueren de identiteit niet als dusdanig. Mensen zijn met andere woorden in staat relaties met anderen aan te gaan, maar deze relaties maken geen intrinsiek deel uit van hun identiteit – met Robinson Crusoe als ultiem voorbeeld van dit individualisme.<sup>10</sup> Er is dan ook niet echt sprake van een gemeenschapsideaal, maar de gemeenschap wordt gedefinieerd als de som van de individuen en dus als de som van het nut of de preferenties van individuen.

De erkenning van het individu als persoon met behoeften, wensen en verlangens, alsook het idee dat de economie een sociale praktijk is waarin mensen in een netwerk van relaties verbonden zijn, heeft belangrijke voordelen. Maar spontaan roept de extreme interpretatie van dit individualisme toch ook enkele bedenkingen op. Vooreerst is het niet ondenkbaar dat wat geïntroduceerd wordt als een ‘methodologisch individualisme’<sup>11</sup> waarin het menselijk gedrag op een ‘invariabele’ en ‘deterministische’ manier beschouwd

wordt als verklaringmodel voor economische praktijken, resulteert in een ‘moreel individualisme’.<sup>12</sup> Is het immers niet zo dat onze economie leeft – meer zelfs: groeit – bij de gratie van individuen die hun eigenbelang nastreven en dus van de vraag naar meer goederen die op zijn beurt de productie aanzwengelt? Hier komen we terecht in de vicieuze cirkel waarin de huidige samenleving zich bevindt. Enerzijds creëert de economie nieuwe behoeften en noden die zij zelf kan inlossen door de productie van de noodzakelijke goederen om daaruit winst te puen. Anderzijds vervullen materiële goederen een sociale functie en zijn ze middelen geworden om zich te onderscheiden van anderen.<sup>13</sup> Of zoals volgend citaat weergeeft: “Een gelukkig man is een man die honderd euro per maand meer verdient dan de man van de zus van zijn vrouw.”<sup>14</sup> Veralgemeend betekent dit dat mensen leven met een onverzadigbare drang naar materiële goederen. De band met echte levensnoodzakelijke noden is doorgeknipt, wat resulteert in wat de Amerikaanse econoom en socioloog Thorstein Veblen in de 19de eeuw al ‘conspicuous consumption’ noemde.<sup>15</sup> Ten tweede, en daarbij aansluitend, ontvouwt zich hier een opmerkelijke paradox. Hoewel het individu op normatief niveau centraal staat, maken de feiten duidelijk dat dit autonome individu niet bestaat omdat zijn of haar beslissingen haast altijd genomen worden in functie van de sociale vergelijking met anderen, zoals voornoemd voorbeeld aangeeft. Ten derde doet het idee dat het individuele eigenbelang leidt tot algemeen welzijn de wenkbrouwen fronsen in het kader van de huidige economische crisis: de ellende die de economische crisis wereldwijd heeft veroorzaakt, valt nauwelijks te rijmen met deze band tussen algemeen welzijn en eigenbelang. Of, hoe kan men aan mensen die hun baan verloren door de crisis uitleggen dat de jacht op winst tot algemeen welzijn zou leiden? Ten slotte is dit economische maatschappijbeeld om tenminste twee redenen problematisch. Indien de maatschappij beschouwd wordt als een som van individuele preferenties, betekent

dit dat de onderlinge sociale relaties er niet toe doen – en wordt bijvoorbeeld geen rekening gehouden met de nadelige gevolgen voor het sociale netwerk wanneer mensen moeten emigreren op zoek naar een nieuwe werkkring. Dat hun sociale netwerk en dus hun psychosociale welbevinden geschaad wordt, is daarin bijzaak. Daarnaast is lidmaatschap van de gemeenschap louter afhankelijk van de productiviteit in termen van consumptie of productie, respectievelijk koopkracht of arbeidskracht. Een economisch model waarin *hebben* noodzakelijk is om iemand te *zijn*, kan niet anders dan de christelijke ethiek tegen de borst stuiten.

#### VORMEN VAN KRITIEK OP HET DOOR DE ECONOMIE BEPAALDE MENSBEELD

De verhouding tussen het christendom en het geschetste mensbeeld is ambigu. Uit de manier waarop ik voorgaande problematiek beschreven heb, klinkt al iets door van mijn potentiële kritieken en achterliggende normativiteit. Toch dient te worden opgemerkt dat bepaalde strekkingen in de christelijke traditie deze visie zouden beamen, zij het vanuit een heel ander perspectief. Was het niet Augustinus die eigenbelang als zelfliefde beschreef als een typisch kenmerk van de ‘aardse stad’ na de zondeval, onderscheiden van de ‘hemelse stad’ waarin de liefde voor God en voor de naaste centraal staat? Terwijl het calvinisme deze lijn voortzet met een wantrouwen ten aanzien van menselijke deugdzaamheid en de nadruk op eigenbelang als dominante eigenschap van de menselijke bestaansconditie, benadrukt de katholieke traditie, geïnspireerd op de thomistische traditie, echter de wenselijkheid en de mogelijkheid van gemeenschapsopbouw – mogelijk gemaakt door de goddelijke genade die ons nu reeds uitrust om dit werk aan te vangen. Vanuit deze meer positieve antropologie wil ik hier drie vormen van kritiek op de geschetste economische evoluties geven. Deze kritieken zijn progressief, wat bete-

kent dat het volgende argument voortbouwt op het voorgaande.

DE MENS IS MEER DAN EEN *HOMO ECONOMICUS*:  
DE KRITIEK VAN HET ACTON INSTITUTE

In het boek *Human Nature and the Discipline of Economics* beweert de katholieke neoliberale denktank *Acton Institute* dat de mens meer is dan een *homo economicus* die als consument of producent tot de markt gelimiteerd wordt.<sup>16</sup> Deze stelling is reeds een belangrijke stap naar een bredere mensvisie door de erkenning dat de mens meer is dan zijn of haar arbeids- en koopkracht, maar ook verantwoordelijkheden, waarden, passies en interesses heeft. Toch is deze visie nog erg beperkt. Immers, deze menselijke eigenschappen die de sociale aard van de mens weerspiegelen, hebben volgens deze denkers geen invloed op de economie; ze zijn louter van belang voor relaties buiten de markt. In navolging van sommige liberale denkers die een strikte scheiding tussen het private en het publieke voorstaan, resulteert deze visie in een scheiding tussen de mens als agent op de economische markt die enerzijds handelt binnen de economie waar waarden als kosten-batenanalyse en efficiëntie overheersen en als actor buiten die economische transacties waar andere principes, verlangens en waarden gelden. Concreet betekent dit bijvoorbeeld dat solidariteit geprezen wordt, maar dat iemand dit enkel mag toepassen in het private leven en dat deze solidariteit verder geen publieke relevantie heeft. Omgekeerd betekent dit dat deze denkers de intrinsieke kenmerken van de economie niet bevragen: de sociale logica, het eigenbelang, het winstbejag, enzovoort baart hen geen zorgen, tenzij wanneer deze elementen van de *homo economicus* de andere levenssferen zouden 'koloniseren'. Denk maar aan de vermarkting van seksualiteit, vakantie, schoonheid, spiritualiteit en zelfs academisch onderzoek. Christen-zijn impliceert echter meer dan op zondag aan de eucharistieviering deelnemen,

waarna het geloof voor de rest van de week in de lade verdwijnt. Daarom is het idee dat de dagelijkse realiteit van de economie die ons allen aangaat niets te maken heeft met deze geloofsinspiratie niet toereikend. Er dringt zich bijgevolg een tweede, meer fundamentele, kritiek op.

#### RELATIONELE ANTROPOLOGIE: OVERWEGINGEN VANUIT HET KATHOLIEKE SOCIALE DENKEN

Op basis van het christelijke multidimensionale mensbeeld groeit de overtuiging dat de economie zelf meer dient te zijn dan een samenspel van de belangen van de *hominines economici*. Hoewel deze visie niet beperkt blijft tot het katholieke sociale denken, maar ook in andere theologische strekkingen te vinden is, zal ik me beperken tot deze beperktere traditie. Daartoe is het belangrijk even in te zoomen op dit mensbeeld alvorens de implicaties voor de economie uit te diepen.

Het katholieke sociale denken beschouwt de mens als een *persoon*, veeleer dan als een *individu* dat louter gericht is op eigenbelang en subjectieve preferenties. Het beeld van de mens als persoon is gebaseerd op twee kenmerken ontleend aan het scheppingsverhaal: a) iedere mens is beeld van God (*imago Dei*) en heeft als dusdanig een onaantastbare menselijke waardigheid, en b) de schepping van niet één, maar twee personen, namelijk Adam én Eva, wijst voor de katholieke sociale leer op de intrinsieke sociale natuur van elke menselijke persoon en dus op de ontologisch verankerde verbondenheid van de hele mensheid. Deze visie wordt ontleend aan het Eerste Testament waarin later het verbond tussen God en het godsvolk – en dus niet louter een individu – centraal staat. Daarna bevestigt Jezus de eenheid van de menselijke gemeenschap in het Tweede Testament door God Vader te noemen, waardoor allen kinderen van God zijn. Het dubbele karakter van het christelijke mensbeeld wordt bijgevolg adequaat samengevat als ‘persoon-in-gemeenschap’.<sup>17</sup> Dit betekent niet dat



menselijke vrijheid onbelangrijk is, maar anders dan bij de *homo economicus* is deze vrijheid niet het ultieme goed en staat zij in functie van verantwoordelijkheid. Bovendien dienen sociale relaties niet louter instrumenteel ter vervulling van de eigen noden, maar zijn ze opbouwend voor de menselijke identiteit. Anders gezegd: gemeenschap impliceert respect voor de uniciteit van elke mens en dus voor de menselijke waardigheid van elke persoon alsook aandacht voor sociale relaties als zodanig. Door de introductie van de notie van het algemeen welzijn komen beide aspecten samen wanneer tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie ‘algemeen welzijn’ omschreven wordt als “het totaal van die sociale voorwaarden, waardoor zowel groepen als enkelingen hun eigen volmaaktheid vollediger en vlugger kunnen bereiken” (*Gaudium et spes*, §26). Waar de sociale leer vanaf *Rerum novarum* (1891) de nationale dimensie van dit algemeen welzijn heeft erkend, is sinds de encycliek *Mater et magistra* (1961) het bewustzijn van de globale dimensie van deze visie enkel nog toegenomen. Het katholieke denken beklemtoont bijgevolg de universele gemeenschap van de mensheid om particularistische interpretaties van deze gemeenschapsdimensie te vermijden.

Op die manier reikt deze antropologie twee criteria aan voor de morele beoordeling van het economische leven, namelijk menselijke waardigheid en gemeenschap. Voor eerst de implicaties van de nadruk op de menselijke waardigheid. Om de Bijbel te parafaseren: de economie moet ten dienste staan van de mens en niet omgekeerd. Met de stelling dat de subjectiviteit van de arbeid prioriteit heeft op het kapitaal geeft Johannes Paulus II in zijn encycliek *Laborem exercens* (1981) een hernieuwde interpretatie van dit idee vanuit het arbeidersvraagstuk. In plaats van slaaf te zijn van de god van de markt die louter gericht is op winst, dient de economie weer een middel te worden om de menselijke waardigheid op te bouwen door in de menselijke behoeften te voorzien en de mogelijkheden tot zelfontplooiing te promoten. Bijgevolg staan sociaal-economi-

sche rechten zoals recht op voedsel, onderdak, gezondheidszorg, onderwijs, enzovoort centraal, waarbij het tot de rol van de overheid en civiele maatschappij behoort om toe te zien op de vervulling ervan. Daarnaast leidt de menselijke waardigheid tot de erkenning van het belang van het privé-initiatief enerzijds en participatie aan de arbeid als middel tot zelfontplooiing anderzijds. Ook het recht op privé-eigendom wordt gewaardeerd als erkenning voor deze inzet. Ten slotte verzet het katholieke denken zich uitdrukkelijk tegen een omkering van de doel-middelrelatie, waarbij de economie uitsluitend gericht is op winst en de consumptiecultuur meer geïnteresseerd is in *hebben* dan in *zijn*. Ter illustratie: in zijn encycliek *Populorum progressio* (1967) sprak Paulus VI over de behoefte aan een integrale ontwikkeling van de hele persoon en elke persoon (§14). In diezelfde lijn bekritiseert zijn opvolger Johannes Paulus II uitdrukkelijk het consumentisme als blijk van overontwikkeling wat in schril contrast staat met de armoede van anderen, zeker wanneer meer ‘hebben’ ook niet noodzakelijk leidt tot meer ‘zijn’ (*Sollicitudo rei socialis*, §28). De inherente waardigheid van elke menselijke persoon waarborgt bovendien dat deze niet afhankelijk wordt gemaakt van voorwaardelijke eisen zoals de bijdrage in termen van koop- of arbeidskracht.

Ten tweede is er het criterium van de gemeenschap, waarbij alle aspecten in dit verband wijzen in de richting van het idee van inclusie. Het economisch model van de *homo economicus* vertrekt vanuit bestaande relaties tussen de betrokkenen in het economisch systeem om verantwoordelijkheden aan te duiden: de producenten hebben verantwoordelijkheden ten aanzien van de consumenten alsook de *stakeholders* en *shareholders*; werkgevers hebben verantwoordelijkheden ten aanzien van hun werknemers, enzovoort. Als atomistische individuen beperken de verantwoordelijkheden en verplichtingen zich tot hen met wie we in een productieve verhouding staan; wie buiten het marktplaatje valt, valt ook buiten de sfeer van bezorgd-

heid. Maar wat met die vele mensen die van de resten op de vuilnisbelten leven en dus geen arbeid aan de maatschappij leveren noch consumeren? Een bijbels geïnspireerd model werkt heel anders: Gods scheppend en bevrijdend handelen roept het godsvolk op ook bevrijdend op te treden. Meer zelfs: de trouw aan Gods verbond wordt afgemeten aan de omgang met de gemarginaliseerden, met hen die uit de maatschappelijke boot vallen.<sup>18</sup> Het criterium is dus de inzet voor het algemeen welzijn, uitgedrukt in de zorg voor de inclusie van de verstotene uit de maatschappij. De profeet Amos bijvoorbeeld herinnert het joodse volk eraan dat offers en erediensten niet volstaan wanneer ze niet gepaard gaan met zorg voor de zwaksten in de maatschappij. Op die manier wordt de feitelijke afhankelijkheid, gebaseerd op de verbondenheid zoals het scheppingsidee die weergeeft, een ideaal en visioen: op basis van de lotsverbondenheid hebben we verplichtingen ten aanzien van elkaar, onder meer uitgedrukt in de principes van solidariteit en de voorkeursoptie voor de armen. Dit betekent ook dat het delen van welvaart belangrijker is dan de accumulatie ervan.<sup>19</sup> Of uitgedrukt in termen van de katholieke sociale leer: het principe van privé-eigendom moet getoetst worden aan het principe van de universele bestemming van de goederen. In eerste instantie zijn alle aardse goederen door God voor allen geschapen; privé-eigendom is slechts secundair. Daartoe wordt een onderscheid gemaakt tussen bezit van goederen enerzijds en rechtmatig gebruik ervan anderzijds, waarbij dit laatste van sociale aard is en dus in functie moet staan van het algemeen welzijn. De bedoeling van deze inclusie is dat allen aan de maatschappij, i.c. aan de economie kunnen participeren. Behoeft het nog meer uitleg dat de nadruk op menselijke waardigheid en gemeenschap een grondige herziening van de huidige economie zou betekenen?

DE TRINITAIRE ANTROPOLOGIE ALS FUNDE-  
RENDE BRON VOOR ECONOMISCH LEVEN

Een economisch model gebaseerd op de criteria van menselijke waardigheid en algemeen welzijn betekent een grondige kritiek op de antropologie en implicaties van de *homo economicus*. Het is echter opmerkelijk dat deze criteria voornamelijk gefundeerd worden op theologische vooronderstellingen als schepping en verbond, en dus de gevolgen van het *goddelijke handelen* op de mensheid. Waarom neemt de theologie niet haar *godsbeeld*, of liever: God als Triniteit zelf, als uitgangspunt? Dit brengt ons bij de derde, en laatste, kritiek op het mensbeeld van de *homo economicus*. Mijns inziens zou het doordenken van God als Triniteit belangrijke consequenties hebben voor de theologische antropologie en dus ook voor haar sociale ethiek. Zo werd reeds gewezen op het belang van inclusie en dus participatie van de gemarginaliseerden en kwetsbaren aan de gemeenschap. De voornoemde principes die dit realiseren zoals de preferentiële optie voor de armen, het delen, de solidariteit, enzovoort worden in de katholieke sociale leer echter niet zelden geïnterpreteerd vanuit de zelfgave van God: zoals God zichzelf in Jezus Christus voor de mensheid gegeven, of liever opgeofferd heeft, moeten ook mensen zichzelf opofferen voor hun naaste. Zo beschrijft Johannes Paulus II solidariteit als volgt: “In het licht van het geloof streeft de solidariteit ernaar zichzelf te overstijgen en de specifiek christelijke dimensies van de volledige onbaatzuchtigheid, de vergeving en de verzoening aan te nemen” (*Sollicitudo rei socialis*, §40). Dit doet echter onvoldoende recht aan de betrokkenen, de armen, die hierdoor gereduceerd worden tot objecten van hulp, wanneer zij geld of noodhulp toegestopt krijgen. Of in het beste geval is het de bedoeling om de armen te helpen om zelf verantwoordelijk te worden voor hun leven, om subjecten van hun *eigen* geschiedenis te worden en dus verantwoordelijk te zijn voor hun eigen leven.

Het trinitaire godsbeeld biedt echter een ander interpretatiekader: de Triniteit veronderstelt mijns inziens een volledige gelijkwaardigheid en wederkerigheid tussen de drie goddelijke personen. Bijgevolg zijn niet alleen individuele mensen het beeld van God, maar zijn ook de relaties tussen mensen beeld van God. Daarom dienen deze relaties gebaseerd te worden op eenzelfde wederkerigheid. Als mensen beeld van God zijn, en dus van de Triniteit, zijn ze meer dan louter objecten van hulp of zelfs subjecten van hun *eigen* geschiedenis. Als we deze wederkerigheid werkelijk ernstig willen nemen, betekent dit dat iedereen een onmisbaar element is voor onze gemeenschappelijke en toekomstige geschiedenis. Allen leveren met andere woorden een cruciale bijdrage aan het realiseren van het algemeen welzijn en de maatschappij. Anderzijds is het niet voldoende enkel oog te hebben voor de gemarginaliseerden en hen in de kring van economische interacties te betrekken, zoals het idee van participatie tot nu toe geïnterpreteerd werd. Immers, werkelijke wederkerigheid impliceert dat allen mee kunnen bepalen hoe die geschiedenis er dan uit zal zien. Anders gezegd: het is niet voldoende de gemarginaliseerden in de boot te hijsen, waarbij iedereen wat zal moeten opschuiven om hen hun rechtmatige plaats te geven; zij moeten de kans krijgen om de boot zelf te helpen construeren en vorm te geven. Participatie in wederkerigheid betekent dat zij mee kunnen bepalen hoe die boot er zal uitzien! Dit is misschien wel het moeilijkste gevolg, omdat dit vereist dat bestaande machtsverhoudingen ter discussie gesteld worden en nieuwe geïnstalleerd. Beide aspecten worden vrijwel verwaarloosd in de katholieke sociale leer. Vandaar mijn betoog om na de erkenning van de sociale aard van de mens een stap verder te gaan in de christelijke antropologie, namelijk door de implicaties van het trinitaire godsbeeld voor de mens door te denken.<sup>20</sup>

## BESLUIT

Het antropologische onderscheid tussen het dominante economische model en de christelijke ethiek is eigenlijk niets nieuws, maar heeft resonanties in het aristotelische onderscheid tussen *chremastike* en *oikonomia*, tussen het kortetermijndenken gericht op accumulatie van winst en groei versus de primaire zorg voor alle leden van het huishouden, in casu de gemeenschap, om te voorzien in hun eindige noden en zelfontplooiing.

Wanneer dit echter vanuit christelijke inspiratie beargumenteerd wordt, zijn smalende reacties niet ondenkbaar. Geven deze ideeën immers geen blijk van al te jeugdig idealisme, naïeviteit of voorbijgestreefde radicaliteit? Tegelijkertijd tonen ophefmakende boeken van economen zoals Jeffrey Sachs, Georges Soros, Tim Jackson of de zich uitbreidende literatuur van de gelukseconomie dat gelijkaardige tendensen binnen het economische denken aanwezig zijn. Daarnaast wil ik graag verwijzen naar het kleinschalige maar uitdijende initiatief van de gemeenschapseconomie, een economisch model dat probeert te beantwoorden aan de uiteengezette theologische antropologie. Ontstaan in de schoot van de Focolarebeweging omvat deze christelijke economie, die ook vele academici aan economische faculteiten intrigeert, een achthonderdtal bedrijven. Deze bedrijfsleiders verplichten zich er immers toe om een aanzienlijk deel van hun winst af te staan voor drie doeleinden: noodzakelijke investeringen in het bedrijf, hulp aan de noodlijdende 'verre armen' en vorming en educatie. Ondanks hun christelijk geloof plaatst de jaarlijkse confrontatie met de vraag hoeveel ze willen en zullen afstaan hen voor een gewetensdilemma. Toch tonen zij aan dat verandering mogelijk is, dat een christelijk-geïnspireerd economisch model niet louter utopie of toekomstmuziek is, maar een verschil kan maken. Of zoals de dialoog tussen de Portugese kolonisator en de nuntius in de film *The Mission* weergeeft: aan het einde zegt de Portugese kolonisator

tegen de nuntius: *You had no alternative, your eminence. We must work in the world. The world is thus.* Waarop de nuntius antwoordt: *No, senhor Hontar, thus we have made the world.*

## NOTEN

1. Zie respectievelijk de standpunten *De financiële systeemcrisis in geopolitiek perspectief* en *Systeemverandering in de wereldeconomie met speculatieve bubbels* van Louis Baeck. Deze zijn vrij toegankelijk op zijn eigen website: <https://perswww.kuleuven.be/~u0004464/> (toegang 20.11.2010).
2. T. Jackson, *Welvaart zonder groei. Economie voor een eindige planeet*, vert. Jan Matthieu en Jan Mertens, Utrecht 2010, Uitgeverij Jan van Arkel, p. 36.
3. De term *distant poor* is gebaseerd op het boek van D. Chatterjee, *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, Cambridge 2004, Cambridge University Press. Hoewel de term niet noodzakelijk neutraal en onproblematisch is, wil ik hem hier hanteren om de geografische afstand aan te duiden.
4. Zie World Bank, *Report. Swimming against the Tide: How Developing Countries are Coping with the Global Crisis*, 2009. <http://www.un.org/ga/president/63/PDFs/World-Bankreport.pdf> (toegang 15.11.2010).
5. C.M.A. Clark, 'A Christian Perspective of the Current Economic Crisis', *American Economist* 53 nr. 1 (2009), p. 18.
6. J.D. Sachs, *Common Wealth. Economic for a Crowded Planet*, New York 2008, Penguins Book Ltd., p. 14.
7. Toch zou het een vertekenend beeld geven om Smith te zien als grondlegger van dit mensbeeld wat zou duiden op een onvolledige lezing van zijn werken. In *Theory of Moral Sentiments* pleit hij immers voor de rol van sympathie in menselijke relaties, ook marktgebonden relaties. Zie A. Barrera, *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Washington DC 2001, Georgetown University

- Press, p. 142; C.M.A. Clark, 'Christian Morals and the Competitive System Revisited', *Journal of Economic Issues* 40, nr. 6 (2002), p. 269.
8. C. Collins en M. Wright, *The Moral Measure of the Economy*, Maryknoll NY 2007, Orbiss Books, p. 31.
  9. H.E. Daly en J.B. Cobb jr., *For the Common Good. Redirecting the Economy Toward Community, the Environment and a Sustainable Future*, Boston MA 1994, Beacon Press, 2e ed., p. 86.
  10. Daly en Cobb, *For the Common Good*, pp. 160-161.
  11. Voor de terminologie, zie P. Donohue-White *et al.*, *Human Nature and the Discipline of Economics. Personalist Anthropology and Economic Methodology, Foundations of Economic Personalism*, Lanham MD 2002, Lexington Books. Zoals uit deze analyse blijkt, delen deze auteurs de analyse echter niet.
  12. C.M.A. Clark, 'Practical Wisdom and Understanding the Economy', *Journal of Management Development* vol. 29, nr. 7-8 (2010), p. 680.
  13. Jackson, *Welvaart zonder groei*, hoofdstuk 6. Zie in dit verband ook alle literatuur rond de gelukseconomie, zoals bijvoorbeeld R. Layard, *Waarom zijn we niet gelukkig?*, vert. door Bert Meelker, Amsterdam/Antwerpen 2005, Atlas.
  14. Naar een citaat van H.L. Mencken zoals opgetekend in Layard, *Waarom zijn we niet gelukkig?*, p. 49.
  15. Charles Clark 'Wealth and Poverty. On the Social Creation of Scarcity', *Journal of Economic Issues* 36, nr. 2 (2002), p. 418 verwijst naar Thorstein Veblen.
  16. Donohue-White *et al.*, *Human Nature*, p. 73.
  17. Daly en Cobb, *For the Common Good*, p. 7.
  18. J.R. Donahue, 'Biblical perspectives on Justice', in: J.C. Haughey, *The Faith That Does Justice. Examining the Christian Sources for Social Change*, New York 1977, Wipf and Stock Publishers, pp. 68-112.
  19. Collins en Wright, *The Moral Measure of the Economy*, p. 32.



20. Een andere consequentie van deze trinitaire antropologie is een hernieuwde visie op de ecologische crisis – ook een haast onontgonnen terrein in de officiële sociale leer van de kerk. Deze problematiek voert ons echter te ver en is stof voor een ander debat.