

RICHARD STEENVOORDE

Een katholiek-sociale visie op marktwerking en solidariteit in de publieke dienstverlening

Er is geen rechtvaardige staatsvorm die de dienst van de liefde overbodig zou kunnen maken. Wie de liefde wil afschaffen staat op het punt de mens als mens af te schaffen. Er zal altijd leed zijn dat om troost en hulp vraagt. Er zal altijd eenzaamheid zijn. Er zullen altijd situaties van materiële nood zijn, waarbij hulp in de zin van concrete naastenliefde nodig is. De totale verzorgingsstaat die alles naar zich toetrekt wordt uiteindelijk een bureaucratische instantie, die het wezenlijke niet kan geven dat de lijdende mens – ieder mens – nodig heeft: liefdevolle persoonlijke aandacht. Wij hebben geen behoefte aan een alles regerende en beheersende staat, maar aan een staat die, volgens het subsidiariteitsbeginsel, edelmoedig initiatieven erkent en steunt die uit de verschillende maatschappelijke krachten voortkomen en spontaniteit verbinden met het nabij zijn aan de mens die hulp nodig heeft.¹

INLEIDING

Een efficiënt gebruik van schaarse middelen is een noodzakelijk element in het voortbestaan van een samenleving. In die zin is er niets mis met het introduceren van marktwerking in de publieke sector. Bij een veelvoud aan publieke taken en verwachtingen is een zo prudent mogelijke inzet van de naar verhouding schaarse publieke middelen een zinvolle strategie. Marktwerking wordt echter wel een probleem als het een doel in zichzelf wordt.

Dit risico werd al vroeg onderkend door de Britse sociaal wetenschapper R.H. Tawney. Hij waarschuwde al in 1922 voor de problemen die zouden ontstaan als efficiency van een instrument ten dienste aan het welzijn van de samenleving zou veranderen in een instrument op zich zelf.² Met instemming citeert hij de Ierse filosoof George Berkeley (1685-1753):

“Whatever the world thinks, he who hath not much mediated upon God, the human mind and the summum bonum, may possibly make a thriving earthworm, but will most indubitably make a sorry patriot and a sorry statesman.”³

Efficiency is op zich een lofwaardig streven, maar andere menselijke behoeften verdienen ook aandacht. Geen enkele vooruitgang in materiële welvaart, zo meende Tawney, kan mensen compenseren voor de grove inbreuken die een zuivere economische rationaliteit maakt op hun menselijke waardigheid en hun vrijheid. Helaas is dat risico, zo blijkt uit de bijdragen uit deze bundel, voor een groot deel werkelijkheid geworden. Op veel plaatsen heeft marktwerking geleid tot een systeemmaatschappij, die mensen onverschillig als dode vliegen in een zinloos web gevangen houdt.⁴

Het zou makkelijk zijn geweest om, met de katholiek-sociale traditie in de hand, een lijst te maken die alle gevolgen van marktwerking in de publieke sector zou veroordelen. Maar voor een dergelijke veroordeling is een specifiek christelijke benadering helemaal niet nodig. Alleen de meest verstokte neoliberalen kan nog met droge ogen beweren dat de marktwerking in alle gevallen succesvol is geweest en een zegen voor het land. De Leuvense ethicus Johan Verstraeten heeft in een eerdere Thijmbundel gesuggereerd dat we voor een belangrijke keuze staan. Het rijk van de onzichtbare hand is van een heel andere orde dan het rijk van de onzichtbare handdruk.⁵

In deze bijdrage wil ik een verkenning maken van de diepere betekenis van de introductie van marktwerking voor ons denken over solidariteit en rechtvaardigheid. Achtereenvolgens zal ik de volgende thema's behandelen. Allereerst schets ik het christelijke mensbeeld. Daarna zet ik, met behulp van de sociale encyclieken, uiteen hoe er vanuit dit mensbeeld het kerkelijke denken over sociale rechtvaardigheid, de welvaartstaat en de groeiende rol van de publieke sector zich heeft ontwikkeld.

Eind jaren zeventig kwam de publieke sector onder zware kritiek te staan vanuit neoliberale hoek. Het was met name de kritiek van de Oostenrijkse econoom Friedrich von Hayek (1899-1992) op de onmogelijkheid van sociale rechtvaardigheid, die het christelijk denken in het nauw dreef. Toch blijkt het mogelijk om vanuit de christelijk sociale traditie twee relatief eenvoudige weerleggingen van Hayeks kritiek te formuleren.

Dat betekent echter niet dat daarmee de kolkende zee van de economische rationaliteit een halt kan worden toegeroepen. Het idee van de mens als homo economicus is zo krachtig dat het voorlopig in allerlei geledingen van onze samenleving zal doorwerken. Daarom zal ik in de laatste twee paragrafen aandacht besteden aan de gevolgen van de doorwerking van dat idee, en met behulp van de Benedictijnse kloostertraditie, enige alternatieve denkwijzen formuleren om de ontwikkelingen kritischer te bezien en werkbare alternatieven te formuleren. Dit betekent niet een concessie aan het marktdenken ten koste van de idealen vanuit het evangelie. Het is eerst en vooral een betoog om de ogen niet te sluiten voor de vaak weerbarstige realiteit en tegelijkertijd te streven naar iets beters.

DE GROEI VAN DE PUBLIEKE SECTOR

Respect voor de menselijke waardigheid is het uitgangspunt van het katholieke sociaal denken. Die waardigheid

moet beschermd worden, omdat ieder mens geschapen is naar het evenbeeld van God (Genesis 1:27). De Katechismus zegt daarover:

“Omdat het menselijk individu is als het beeld van God, heeft het de waardigheid van een persoon: hij is niet alleen iets, maar ook iemand. Hij is in staat zichzelf te kennen, zichzelf te bezitten en zichzelf in vrijheid te geven en in contact te treden met andere personen, en hij is door genade geroepen tot een verbond met zijn Schepper, om Hem een antwoord van geloof en liefde te geven, dat niemand in zijn plaats kan geven.”⁶

De menselijke waardigheid is intrinsiek. Dat betekent dat het recht op respect en bescherming niet afhangt van bijvoorbeeld wetten van een overheid. Tegelijkertijd houdt het een verantwoordelijkheid in, voor jezelf en voor anderen, om die vrijheid ook voor anderen te garanderen. Een persoon leeft altijd samen met anderen. Personen en gemeenschap veronderstellen elkaar en zijn niet los van elkaar te zien.

Vanuit dit mensbeeld ontstond de zorg om sociale rechtvaardigheid en het algemeen welzijn van de samenleving. Voor de realisatie van sociale rechtvaardigheid kreeg de overheid een (steeds grotere) publieke rol toebedeeld. Die historische groei van rol en betekenis van de publieke sector is bijna in zijn geheel terug te vinden in het sociale denken van de kerk.

Deze structurele aandacht begon met de eerste sociale encycliek van paus Leo XIII in 1891, *Rerum Novarum*. Deze eerste sociale encycliek, die ook vaak genoemd wordt als de Magna Charta van de katholiek-sociale leer, bemoeide zich expliciet met het lot van de arbeiders in een tijdperk van vergaande industrialisatie. De staat heeft volgens Leo XIII de plicht om het algemeen welzijn te waarborgen door een wettelijk kader te scheppen dat arbeiders beschermt tegen willekeur en uitbuiting. Tegelijkertijd,

maar met enige aarzeling, moedigt de encycliek ook eigen vakbewegingen aan en daarmee de vorming van een eigen, katholiek, middenveld.

De eerste sociale encycliek was niet echt succesvol. Hij werd niet gelezen door de mensen over wie de tekst sprak: de werkgevers, de werknemers en kerkleiders. En als deze de encycliek wel hadden gelezen, dan waren de reacties veelal negatief.⁷ Het probleem lag, volgens Dorr, niet zozeer in het feit dat de paus zich bezig hield met het sociale vraagstuk, maar dat hij, veel fundamenteeler, had beweerd dat de ‘wet’ van de vrije markt in verhouding moest staan tot ‘natuurlijke’ wetten, en daarom zich ook rekenschap moest geven van morele waarderingen en oordelen. En daar waren maar weinig mensen van overtuigd. Het duurde een aantal jaren voordat de boodschap van de encycliek naar ‘beneden’ was doorgesijpeld en voor een ‘revolutie’ zorgde.⁹ *Rerum Novarum* maakte pas na enige tijd een grote beweging van kerkelijke betrokkenheid met de sociale kwestie los, die uiteindelijk zou leiden tot de vorming van hulporganisaties, vakbonden, kredietmaatschappijen, katholieke vakbonden, coöperaties en politieke partijen.

De volgende grote sociale encycliek verscheen in 1931: *Quadragesimo Anno*. Na veertig jaar bleek de sociale context waarin de kerk opereerde drastisch veranderd te zijn. De Eerste Wereldoorlog, de communistische revolutie in Rusland en de grote beurskrach van 1929 hadden geleid tot een situatie waarin grote delen van Europa gebukt gingen onder massale armoede en werkeloosheid. In deze encycliek werd door de ghostwriter, de jezuïet Oswald von Nell-Breuning (1890-1991), voor het eerst een katholieke definitie van sociale rechtvaardigheid geïntroduceerd. Een echte uitwerking van het begrip volgde zes jaar later in de encycliek *Divini Redemptoris*:

“Now it is of the very essence of social justice to demand for each individual all that is necessary for the common good.
But just as in the living organism it is impossible to provide

for the good of the whole unless each single part and each individual member is given what it needs for the exercise of its proper functions, so it is impossible to care for the social organism and the good of society as a unit unless each single part and each individual member - that is to say, each individual man in the dignity of his human personality - is supplied with all that is necessary for the exercise of his social functions. If social justice be satisfied, the result will be an intense activity in economic life as a whole, pursued in tranquillity and order. This activity will be proof of the health of the social body, just as the health of the human body is recognized in the undisturbed regularity and perfect efficiency of the whole organism.”⁹

Quadragesimo Anno was ook de encycliek die het subsidiariteitsbeginsel met betrekking tot de taken van de overheid introduceerde. De overheid mocht niet in taken treden die door kleinere, ‘lagere’, organisaties in de samenleving gedragen konden worden, en omgekeerd.

In mei 1961 volgt dan de encycliek *Mater et Magistra* van paus Johannes XXIII. Deze encycliek kenmerkt zich door een groeiend vertrouwen in de sociale welvaartsstaat en actieve overheidsinterventies op grond van keynesiaanse economische modellen.¹⁰ Het takenpakket voor de overheid wordt flink uitgebreid, en voor het eerst komt de groeiende kloof tussen arme en rijke landen in het vizier. Een paar jaar later plaatst paus Paulus VI deze groeiende kloof in het centrum van de aandacht met de encycliek *Populorum Progressio* (1967). Het leek erop dat de katholiek-sociale traditie bijna geheel gelijk, en bijna kritiekloos, was komen samen te vallen met het idee van de actief betrokken sociale welvaartsstaat. Deze encycliek zou echter weinig bijval meer vinden omdat ze in haar uitwerking werd overschaduwed door de massale kritiek en afkeer van het leergezag die het gevolg was van de, een jaar later verschenen, encycliek *Humanae Vitae*.

Vanaf eind jaren zeventig en begin jaren tachtig begint er een andere politieke wind te waaien die veel kritiek heeft op de (al dan niet) vermeende uitwassen van de West-Europese welvaartsstaat. In Engeland introduceert premier Margaret Thatcher als eerste op grote schaal 'marktwerking' in de publieke sector. Tegelijkertijd worden een aantal grote sectoren, zoals de nationale spoorwegen, geprivatiseerd.

Een deel van die kritiek weerklinkt ook in de sociale encycliciek *Centesimus Annus* van Johannes Paulus II uit 1991. De Poolse paus neemt een positieve grondhouding ten opzichte van de markteconomie en bedrijfswinst, maar waarschuwt tegelijkertijd dat de arbeid van de mens en de mens zelf niet gereduceerd mogen worden tot koopwaar.

Een katholieke visie verzet zich niet tegen de markt, maar vraagt dat zij op passende wijze door de sociale krachten en door de staat gecontroleerd wordt met het oog op het algemeen welzijn.¹¹ Tegelijkertijd meent de encycliciek dat er wel degelijk een limiet aan het marktdenken is:

“Er zijn collectieve en kwalitatieve behoeften die niet bevredigd kunnen worden door middel van marktmechanismen; er zijn belangrijke menselijke aanspraken die zich aan de logica van de markt onttrekken; er zijn goederen die op grond van hun natuur niet verkocht en gekocht kunnen en moeten worden ... [De marktmechanismen] brengen het risico met zich mee van een 'idolaterie' van de markt, die het bestaan negeert van goederen die door hun natuur geen simpele koopwaar zijn en mogen zijn.”¹²

Voordat we nu verder in kunnen gaan op de katholieke kritiek op de vermarkting van de samenleving, is het goed om even wat langer stil te staan bij het neoliberale denken en haar kritiek op de sociale welvaartsstaat.

Volgens de Britse filosoof Roger Scruton zijn er af en toe momenten waarop historische denkers politiek herontdekt worden als ‘tijdloze’ filosofen.¹³ Dit overkwam St. Thomas van Aquino (1224-1274) toen paus Leo XIII (1878-1903) zijn denken als eerste toepaste op de politieke, sociale en economische uitwassen van de industrialisatie in de encycliciek *Rerum Novarum*. Het overkwam iets recenter Adam Smith (1723-1790) toen zijn boek *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) begin jaren tachtig in neoliberale en conservatieve kringen tot nieuwe ‘bijbel’ werd uitgeroepen.

Neoliberale en neoconservatieve denkers hebben forse kritiek op de al dan niet vermeende uitwassen van de welvaartsstaat en de daaraan verbonden publieke sector. Men verwijst hierbij vaak dankbaar naar het door Smith geïnspireerde werk van de Oostenrijkse econoom Friederich von Hayek (1899-1992). De opkomst van het idee om marktwerking in de publieke sector te introduceren kan grotendeels verklaard worden door een zekere aantrekkelijkheid van Hayeks kritiek op het concept van sociale rechtvaardigheid en de rol van de overheid.

Uitgangspunt voor Von Hayek is dat de vrije markt de motor van de vooruitgang en beschaving vormt. Vrijheid is de enige absolute waarde, en de vrije markt garandeert alle andere vrijheden, zowel politiek als intellectueel. Het functioneren van de vrije markt is voor Hayek méér dan de uitruil van goederen, het creëert namelijk nieuwe gemeenschappen, het vraagt om communicatie over en weer en dwingt partijen tot reconciliatie. De enige ethische beperking die aangebracht kan worden op het functioneren van de vrije markt is die van een procedurele rechtvaardigheid. Iedere poging om een inhoudelijke consensus te krijgen over wat goed en rechtvaardig is, zal inherent leiden tot onderdrukking en het toepassen van dwang.¹⁴

Hayek zet zich af tegen het succes van het idee van 'sociale rechtvaardigheid'. Bijna al het overheidsoptreden ten behoeve van specifieke groeperingen in de samenleving geschiedt met een beroep op 'sociale rechtvaardigheid'. Waar in klassiek liberale opvattingen ieder individu zelf verantwoordelijk was om rechtvaardig en moreel te handelen, wordt deze verantwoordelijkheid nu weggelegd bij machtige, maar vaak anonieme, instanties die de macht hebben om mensen te dwingen iets te doen of te laten.¹⁵ Volgens Hayek is 'de samenleving' nu de nieuwe godheid geworden voor wie we onze klachten en verzoeken om compensatie neerleggen. Maar die godheid faalt. Er is niet één persoon of groep van personen in die samenleving aan te wijzen die door een slachtoffer als dader kan worden aangewezen van het door hem of haar opgelopen leed. En er is niet één individuele moraal die tegelijkertijd de gehele maatschappelijke orde drijft en deze teleurstellingen kan voorkomen. Hayek meent dat de kerken dit verlies van een collectieve christelijke moraal, en daarmee hun verminderde maatschappelijke relevantie, al vroeg hebben onderkend. Zij hebben het probleem van de temporele rechtvaardigheid overgedragen aan de overheid, en hopen met een beroep op de eeuwige gerechtigheid nog enig positief perspectief te kunnen bieden.¹⁶

Hayek stelt dat we geen morele verplichtingen kunnen hebben tegenover vreemdelingen, alleen maar tegenover persoonlijk gekende individuen. Vanuit een christelijk perspectief zou je daar tegenin kunnen brengen dat de opdracht om de naaste lief te hebben en het verhaal van de Barmhartige Samaritaan (Lucas 10: 25-37), ons tot een breder begrip van naaste zou dwingen. Maar de neoconservatieve katholieke denker Novak, denkt daar anders over. Volgens de Amerikaanse filosoof stelt het christendom hoge morele eisen aan het menselijke gedrag. Als gevolg daarvan zullen mensen proberen om onder die eisen uit te komen.¹⁷ Het lijkt inderdaad makkelijker om van 'de armen' te houden dan van de cirkelzaagspelende buurman.

Ook de Britse politicus Brian Griffiths meent dat het niet zonder meer mogelijk is om vanuit de vroege, vrijwillige en persoonlijke, praktijken van barmhartigheid in de eerste christelijke kerken, gebaseerd op een moreel appèl van mensen die elkaar kenden, een overstap te maken naar een egalitaire sociale rechtvaardigheid in een pluralistische en seculiere samenleving met een beroep op de dwangmacht van de staat.¹⁸

Hayeks centrale stelling is dat het begrip sociale rechtvaardigheid geen enkele betekenis heeft, en een bedreiging vormt voor de vrijheid van mensen. En, gesteund door argumenten van Novak en Griffiths, er is geen morele basis te vinden waarom de overheid zich door middel van een publieke sector met deze problematiek zou moeten in laten.

Een eerste weerlegging

Hoe krachtig ook de aanval van Hayek c.s. op het begrip van sociale rechtvaardigheid moge lijken, het is relatief eenvoudig om haar vanuit christelijk perspectief te weerleggen door te kijken naar ‘commissiezonden’ en ‘omissiezonden’, praktijken waar zowel individuele personen als collectiviteiten zich schuldig aan kunnen maken.

Kort gezegd, Hayeks argumentatie is gebaseerd op de claim dat er alleen sprake van onrechtvaardigheid kan zijn op grond van een procedurele ‘commissiezonde’: een gewilde actie van een persoon ten nadele van een ander persoon. Maar hij vergeet dat het ook onrechtvaardig kan zijn als men nalaat om te handelen indien dit wel mogelijk was. Ook erkent hij niet de mogelijkheid dat een instantie die gelegitimeerd optreedt namens de hele samenleving – een politieke macht, de staat, een overheid – ook zondig kan zijn aan omissiezonden (zowel ten opzichte van bepaalde achtergestelde groepen als ten opzichte van individuen).

Gerechtigheid in praktijk brengen is, in formele zin, ‘ieder het zijne geven’. Maar zelfs in deze formele definitie ligt de betekenis ingesloten dat het onrechtvaardig kan

zijn om actief te stimuleren dat mensen krijgen wat hen niet toekomt, of om door passiviteit te voorkomen dat mensen krijgen wat hen daadwerkelijk toekomt.

Laten we nog een keer kijken naar het verhaal van de Barmhartige Samaritaan. Door ervan uit te gaan dat alleen gewilde handelingen van mensen ten nadele van andere mensen onrechtvaardig kunnen zijn, gaat Hayek ervan uit dat passiviteit nooit kan leiden tot onrechtvaardigheid. Hayek zou erkennen dat het actief in elkaar slaan van de reiziger door de rovers een onrechtvaardige daad is. Maar hij zou niet inzien dat het passeren van de gewonde man door de Priester en de Leviet ook onrechtvaardig is. De kernboodschap van de parabel is dat deze mensen wel een plicht hadden om de gewonde man te helpen. Dat wil zeggen, als het hun plicht is om ieder het zijne te geven, dan zijn ze verplicht om, onder de gegeven omstandigheden waarin ze het zwaargewonde slachtoffer vinden, hem hulp te bieden. Door dat niet te doen is er sprake van onrechtvaardigheid door omissie.

Stel nu dat de man geraakt was door een vallende steen, of aangevallen door een wolf? Zou dan de verplichting om hem te helpen er niet zijn geweest? De parabel laat aan duidelijkheid niet te wensen over, ook als het leed niet door mensenhanden is veroorzaakt, blijft er een plicht om te helpen.

Een tweede weerlegging

Wat nu als we meer specifiek gaan praten over sociale rechtvaardigheid? Om te beginnen, kunnen we alleen op een zinvolle manier over sociale rechtvaardigheid of gerechtigheid praten als er een instantie is die namens de hele samenleving kan handelen. Hayek lijkt te zeggen dat deze instantie niet bestaat, ondanks het feit dat om (democratische) politieke macht te begrijpen de term ‘instantie die namens de hele samenleving kan handelen’ wel degelijk van betekenis is (politieke autoriteit = overheid = de staat).

Dat wil nog niet meteen zeggen dat het duidelijk is wat de politieke autoriteit inhoudelijk zou moeten doen. Ik stel hier alleen maar vast dat het niet zinloos is om een bepaalde verantwoordelijkheid aan ‘de samenleving’ toe te kennen, omdat er nu eenmaal een instantie is die namens ‘de samenleving’ kan optreden.

Stel nu dat er mensen lijden in de samenleving als gevolg van economische uitsluiting. En stel daarbij dat de schuld voor deze economische uitsluiting niet meteen neergelegd kan worden bij één persoon of één groep van personen, maar dat de oplossing voor dit lijden wel bereikt kan worden door politiek handelen. Als je dan zou beargumenteren dat onder deze omstandigheden het wel degelijk de taak is van de politieke autoriteit om namens de samenleving te handelen om het lijden te voorkomen, in plaats van ‘aan de andere kant van de weg het slachtoffer voorbij lopen’, dan heeft het wel degelijk zin om over deze taken te spreken als sociale rechtvaardigheid, sociale gerechtigheid. Indien de overheid niet zou handelen om namens de samenleving aan ieder het zijne te geven, dan is er sprake van sociale onrechtvaardigheid door nalatigheid van de overheid.

Kort en goed, sociale onrechtvaardigheid ontstaat wanneer een instantie die namens de samenleving als geheel kan handelen, omkleed met politieke autoriteit, dat nalaat, door niet ieder het zijne te geven. Sociale rechtvaardigheid beschrijft die momenten waarin de politieke autoriteiten alles in het werk hebben gesteld om aan ieder te geven wat hem of haar toekomt. Vervolgens moet dan de inhoudelijke vraag gesteld worden wat eigenlijk iedereen toe behoort te komen. En hier strijden de verschillende ideologieën om het juiste antwoord.

Paus Johannes Paulus II was zich bewust van het feit dat er achter de keuzen van productie en consumptie een bepaald mensbeeld, een bepaalde cultuur steekt waarin niet-economische dimensies van het menselijke bestaan ten onrechte naar de achtergrond verdwijnen.¹⁹ In de encycliciek *Sollicitudo rei Socialis* laat hij zien waar het menselijke bestaan in de markteconomie op haar grenzen botst:

“...er zijn de weinigen die veel bezitten en er niet echt in slagen te ‘zijn’ omdat hun dit vanwege een omkeer van de hiërarchie van waarden verhinderd wordt door de cultus van het ‘hebben’, en er zijn de velen die weinig of niets bezitten en er niet in slagen hun fundamentele menselijke roeping te verwerkelijken omdat zij gebrek hebben aan onmisbare goederen.”²⁰

Meer recentelijk merkte Wim van de Donk op dat er duidelijke grenzen zijn aan de vermarkting van publieke waarden. In sommige delen van de publieke sector gaat het specifiek om diensten waarover mensen een opvatting hebben, om diensten met een ziel.²¹ Diensten waar de ontmoeting tussen mensen een kwetsbaar karakter hebben. Volgens de katholiek-sociale traditie is het de authentieke roeping van de mens om in die kwetsbaarheid ‘zichzelf terug te vinden door erkenning van de hoogste waarden: liefde, vriendschap, gebed en beschouwing’.²²

Christopher Jamison, abt van Worth Abbey, beschrijft indringend hoe mensen op zoek naar bezieling, bijna niet meer onder het marktdenken en de daarbij behorende stress uit kunnen komen.²³ Het begon volgens hem allemaal met een uitbreiding van het begrip markt en de fysieke plaats van de markt. Vroeger verkochten kooplieden hun koopwaar op een vaste plaats op een vaste manier tegen redelijk stabiele prijzen op een vast tijdstip. Tegenwoordig is alles groter of compacter dan de vorige versie

van een product, en je kunt het overal kopen, op ieder tijdstip.

Theoretisch kan de consument zeggen 'ik heb genoeg', en stoppen met consumeren, maar de overal aanwezige prikkels van de markt zorgen dat hij dat wel laat. Bovendien worden burgers nu bijna overal als 'klanten' gedefinieerd die 'producten' afnemen. Op het station zijn reizigers 'klant' geworden, met alle nadelige gevolgen voor de 'klant' maar ook voor het personeel:

"Midden jaren negentig beloofden de NS de treinreiziger nog gouden bergen. Als gevolg van verzakelijking en concurrentie zou alles mooier beter en goedkoper worden. In de praktijk namen de vertragingen even snel toe als de prijzen van treinkaartjes en werden loketten in rap tempo gesloten om plaats te maken voor pizzastalletjes en cd-boetieks waar niemand om gevraagd had.

De klantvriendelijkheid die beloofd was, bleek een farce. Het nieuwe beleid was er helemaal niet op gericht om het de klant zoveel mogelijk naar de zin te maken, het was gericht op het vinden van die balans tussen prijs en (wan)prestatie waarbij de klant net onvoldoende teleurstelling en frustratie ervoer om zijn heil elders te gaan zoeken... [De NS] medewerker weet dan onbewust ik lever geen service, ik hou slechts bezig ... De grote discrepantie tussen wat het bedrijf belooft en wat het daarvan in de praktijk waarmaakt zorgt voor een uitholling van de motivatie van medewerkers."²⁴

En het is nog niet zo makkelijk om zich aan die praktijken te onttrekken, zelfs niet voor een paar dagen. Want wie hier even tussen uit wil, boekt een verzorgde vliegreis naar de zon want 'u heeft het verdiend'. Therapie, spiritualiteit, tarot lezen op thuiswinkel-televisie, alles is te koop en wordt gekocht. Maar deze surrogaat uitvluchten uit de vermarkte samenleving blijven uiteindelijk onbevredigend. Je lost de ongemakken van het marktdenken niet op met nog meer marktdenken.

Voor velen is de dominantie van het marktdenken bijna net zo overweldigend geworden als een wild kolkende zee. Het overweldigt hen. Hoe kan een mens kiezen tussen 21 verschillende pakketten van zeven zorgverzekeraars? Of hoe kiezen we uit een overweldigend aanbod aan vakantiebestemmingen?

Ondertussen blijven we onrustig zoeken naar de volgende sensatie of ervaring, en tegelijkertijd komen we maar niet tot rust. De monnik Benedictus waarschuwde daar al voor in zijn Monnikenregel. Hij zag al hoe sommige monniken hun leven lang op reis blijven, zoekend naar de ultieme kick. Maar nooit vonden zij die. Zij doolden rond, iedere keer een paar dagen overnachtend in een klooster en dan weer verder, steeds weer op zoek naar nieuwe ervaringen. Omdat deze monniken zo met zichzelf en met hun eigen behoeften bezig waren lukte het ze nooit om zich ergens te wortelen, om zich echt ergens thuis te voelen.²⁵

En toch ontkomen we er niet aan. Marktwerving is er, en zal nog wel even blijven. De vraag is alleen hoe we er op een meer menselijke, menswaardige, manier mee om kunnen gaan?

Daarvoor zijn wijkplaatsen nodig. Fysieke of geestelijke plaatsen die zich onttrekken aan de logica van de markt. Maar tegelijkertijd wel plaatsen die midden in de werkelijkheid staan, die verbonden zijn met die vermarkte context, een beetje zoals de terpen in Friesland verbonden zijn met het land er om heen.

Maar hoe creëren we een dergelijke terp? De filosoof en Anglicaanse kerkleider Rowan Williams betoogde vorig jaar in Rome dat de regel van Benedictus hier een belangrijke aanzet voor kon geven.²⁶ Williams verwijst daarbij naar drie belangrijke thema's in de regel die ons ook op een ander spoor kunnen zetten: tijd, gehoorzaamheid en participeren. Deze drie thema's zouden drie belangrijke intel-

lectuele terpen kunnen vormen in de context van marktwerking.

Tijd

Het monastieke leven kenmerkt zich door een gestructureerde dagindeling waarbij er voor alles een tijd is, om te bidden en om te werken, om te studeren en om te rusten. Werk, zo schreef paus Johannes Paulus II is een essentieel onderdeel van ons leven waarin wij door onze gaven op creatieve wijze gestalte geven aan onze menselijke waardigheid.²⁷ Maar in onze huidige samenleving lopen de tijden voor werk en voor ontspanning door elkaar. En ook onze ontspanning betekent voor veel andere mensen weer werk. Een levende cultuur heeft echter afwisseling nodig tussen inzet en noodzakelijk herstel. Het benadrukken van een 24-uurs economie staat in een sterk contrast met een samenleving waarin ook tijd is voor herinneringen, ontspanning en zelfreflectie.

Om in de termen van economen te spreken, er is een tijd voor produceren en er is een tijd voor het opbouwen van productiecapaciteit en noodzakelijk herstel. Eén van de manieren waarop men naar herstel kan streven zonder meteen in de val van marktwerking te vallen is door studie, en meer specifiek door aandachtige studie: *lectio divina*.

De traditie van aandachtig lezen, *lectio divina*, die in kloosters beoefend wordt, is er op gericht om mensen aan te zetten tot kritische zelfreflectie. Maar ook niet kloosterlingen hebben er iets aan, door bijvoorbeeld tijd te nemen om een goed boek goed te lezen. Het gaat hierbij om het in contact krijgen en houden met bronnen van blijvende waarde:

“Lectio Divina is het volstrekt tegenovergestelde van het met een groene markeerstift digitaal scannen van een tekst, om eventjes snel die trefwoorden en aandachtspunten zichtbaar te maken die voor onderhandelingen of een vergadering belangrijk kunnen zijn.”²⁸

Het gaat volgens filosoof Wil Derkse bij *lectio divina* om een transformatieproces in dubbele betekenis, de tekst wordt getransformeerd naar een bepaalde context en de lezer wordt veranderd. Wie op die manier in staat is tot zelfreflectie, ziet ook ruimte om zich onafhankelijker tegen allerlei urgente, maar niet belangrijke, impulsen van de markt op te stellen.

Gehoorzaamheid

Het besef dat mensen die samenleven in een kloostergemeenschap afhankelijk zijn van elkaar, bracht met zich mee dat niet iedereen zijn of haar eigen gang kon gaan. Samenleven betekent gehoorzaam zijn aan elkaar. Gehoorzaam is niet alleen maar gedachteloos de leider volgen, het is een wederkerige levenshouding. Je geeft gehoor aan elkaar, degene die de opdracht geeft moet eerst hebben gehoord, met hart en ziel, wat de ander te zeggen heeft.²⁹ Degene die de opdracht krijgt kan zich deze, bij gebrek aan dwangmiddelen, alleen maar eigen maken door erop te mogen vertrouwen dat zijn of haar argumenten daadwerkelijk gehoord zijn. Dat is heel wat anders dan bijvoorbeeld de politica die van alles roept om stemmen te krijgen en daarna weer haar eigen gang gaat. De waarde van horen en gehoord worden laat zich ook in politieke zin niet alleen maar uitdrukken in verkregen stemmen.

Geen enkele stem in de gemeenschap mag worden beoordeeld op grond van afkomst of status. Iedere stem is het waard om gehoord te worden, en moet gehoord worden. Benedictus vraagt zelfs extra aandacht voor de stem van de jongste in de gemeenschap. Dat betekent dat we ons niet kunnen neerleggen bij een passief pluralisme of een eenzijdige neoliberale retoriek.³⁰

Juist degenen die het slachtoffer van marktwerking worden, moeten gehoord worden. Daadwerkelijke inzet voor sociale rechtvaardigheid heeft alleen maar betekenis als de zwaksten, degenen die buiten de boot dreigen te vallen, ermee geholpen worden. Als er aan hun nood gehoor is

gegeven. Niet door het afkopen met een geldbedrag, maar door de erkenning van iedereen als volwaardige burgers en het stimuleren van hun participatie ten behoeve van het welzijn van de hele samenleving.³¹

Participatie

Het zou aantrekkelijk zijn geweest om hier een betoog te houden dat zou hebben opgeroepen tot een complete verwerping van het marktdenken. Maar daarmee zouden we de ogen hebben gesloten voor de werkelijkheid. Net zo goed als dat een monnik zich niet kan onttrekken aan de minder aangename kanten van het kloosterleven zoals koken en de afwas doen.

De regel van Benedictus verwacht van iedere monnik een positieve en significante bijdrage aan het welzijn van de gemeenschap. Een kloostergemeenschap kan het niet lang volhouden als enkelen zich zouden onttrekken aan taken ten koste van anderen. Voor onze samenleving betekende dit inzicht volgens Paus Paulus VI het volgende:

“Ieder mens is lid van de maatschappij en behoort zo tot de mensheid in haar geheel. Dat betekent, dat niet enkel deze of gene mens, maar absoluut allen geroepen zijn om bij te dragen tot de integrale ontwikkeling van de maatschappij.”³²

In onze tijd is er bij velen de neiging om zich passief op te stellen tegenover marktwerking, politiek of wereldwijd terrorisme. Maar de kloosterregel laat zien dat juist als we ons zorgen maken over die zaken, we een actieve plicht hebben om ons er mee bezig te houden. Het kan niet zo zijn dat we klagen over marktwerking zonder ons actief voor een meer humanere variant in te zetten. Dan zijn we niet veel beter dan de uitvreeters die leven op de goedheid van hen die wel hun nek durven uitsteken.

Deze bijdrage begon met een korte, historische, beschrijving van het nut en de noodzaak van de publieke sector gezien vanuit het mensbeeld van de katholiek-sociale traditie. Daarna werd de kritiek vanuit neoliberale kringen op de ongebreidelde groei van de publieke sector besproken. Echter, niet alles wat van waarde is valt ongestraft te vermarkten. Op een gegeven moment komen de menselijke grenzen van de markt in zicht. Grenzen die gevormd worden door vragen rond roeping en zingeving in het werk. Grenzen die de diepste lagen van de mens raken.

De regel van Benedictus geeft ons geen blauwdruk voor een redelijk alternatief tegenover het neoliberale markt-denken. Dat alternatief zullen we iedere keer weer zelf moeten maken. De regel geeft ons wel een paar intellectuele wijkplaatsen vanwaar we de toekomst van de publieke sector beter kunnen bezien. Vanaf die wijkplaatsen kunnen we de constante stroom van marktimpulsen op hun waarde schatten en door reflectie een betere keuze maken. Een keuze die gebaseerd is op een mensbeeld dat meer ziet dan alleen de homo economicus.

Ook de publieke sector zal opnieuw haar waarde moeten bewijzen. Dat vraagt om een ritme van betrokkenheid en zelfreflectie, van gehoor geven aan hen die buiten de boot dreigen te vallen en van een actieve inzet voor het algemeen welzijn. Dat zal niet makkelijk zijn en het zal offers vragen. Maar niemand had dan ook beloofd dat het anders zal zijn. Werken voor solidariteit en gerechtigheid vraagt om een idealisme zonder illusies:

‘Solidariteit is... niet een gevoel van vaag medelijden of van een oppervlakkige vertedering bij het leed van zovele mensen, dichtbij of veraf. Zij is integendeel het vaste en volhardende besluit om zich in te zetten voor het algemeen welzijn ofwel voor het welzijn van allen en van ieder, omdat wij werkelijk verantwoordelijk zijn voor allen.’³³

- 1 Paus Benedictus XVI, *Deus Caritas Est*, Utrecht 2006, p. 21.
- 2 R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism. An Historical Study*, West Drayton 1922 (1948), p. 277.
- 3 Geciteerd in R.H. Tawney (1948), p. 278. De Universiteit van Berkeley in Californië is naar deze filosoof vernoemd.
- 4 Wim van de Donk, *Geroepen tot verantwoordelijkheid. Over de risico's van een gesloten bron*. Adelbertlezing 2005, Tilburg 2005, p. 33.
- 5 J. Verstraeten, 'Solidariteit in de katholieke-sociale traditie', in: E. de Jong en M. Buijsen (red.) *Solidariteit onder druk? Over de grens tussen individuele en collectieve verantwoordelijkheid*, Nijmegen 2005, p. 46.
- 6 *Katechismus van de Katholieke Kerk*, Utrecht 1995, paragraaf 357.
- 7 D. Dorr, *Option for the Poor. A hundred years of catholic social teaching* (revised edition), Maryknoll (NY) 1992, p. 15 e.v.
- 8 Paus Johannes Paulus II, Encycliek *Centesimus Annus* (1991), opgenomen in J. Verstraeten en G. Ginneberge, *De sociale ethiek van de katholieke kerk in de encyclieken van Leo XIII tot en met Johannes Paulus II*, Brussel 2000, op 3.
- 9 Paus Pius XI, Encycliek *Divini Redemptoris* 1937, Engeltalige versie geraadpleegd op 15 januari 2007 op www.vatican.va.
- 10 J. Verstraeten en G. Ginneberge, *De sociale ethiek van de katholieke kerk in de encyclieken van Leo XIII tot en met Johannes Paulus II*, Brussel 2000, op 3, p. 63
- 11 Vergelijk *Centesimus Annus* (1991), op 35.
- 12 *Centesimus Annus* (1991), no. 40.
- 13 R. Scruton, *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*, London 2004, p. 14.
- 14 D.B. Forrester, *Christian Justice and Public Policy*, Cambridge 1997, p. 143-144.

- 15 F.A. Hayek, *The Mirage of Social Justice*, Vol. 2 of 'Law, Legislation and Liberty', London 1982, p. 65.
- 16 Hayek 1982, p. 69.
- 17 M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1991, p. 181
- 18 B. Griffiths, 'The conservative Quadrilateral', in: J. Chaplin (ed.) *Politics and the Parties. When Christians Disagree*, London 1992, p. 229.
- 19 *Centesimus Annus* (1991), paragraaf 36.
- 20 Paus Johannes Paulus II, Encycliek *Sollicitudo rei Socialis* (1987), opgenomen in J. Verstraeten en G. Ginneberge, *De sociale ethiek van de katholieke kerk in de encyclieken van Leo XIII tot en met Johannes Paulus II*, Brussel 2000, paragraaf 28.
- 21 Van de Donk 2005, p. 24 (zie noot 4).
- 22 Paus Paulus VI, Encycliek *Populorum Progressio*, opgenomen in J. Verstraeten en G. Ginneberge, *De sociale ethiek van de katholieke kerk in de encyclieken van Leo XIII tot en met Johannes Paulus II*, Brussel 2000, paragraaf 20.
- 23 C. Jamison, *Finding Sanctuary. Monastic Steps for Everyday Life*, Londen 2006. Part One.
- 24 Uit: H. Wassink, 'NS scoren eindelijk met eerlijke beloften', in: *Trouw* 20 december 2006.
- 25 P. Barry, OSB, *The Benedictine Handbook*, Norwich 2003, p. 15.
- 26 R. Williams, 'Saint for Europe and our age', in: *The Tablet* 25 november 2006, p. 8-10.
- 27 Dit is eigenlijk het centrale thema van *Sollicitudo rei Socialis*.
- 28 W. Derkse, *Een Leefregel voor beginners. Benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijkse leven*, Tiel 2002, p. 61.
- 29 Zie voor een uitgebreide discussie over de Benedictijnse opvatting over gehoorzaamheid: W. Derkse 2002.
- 30 R. Williams 2006, p. 9.
- 31 Zie voor een uitgebreid betoog: E.M.H. Hirsch Ballin and Richard Steenvoorde, 'Catholic Social Thought on Citi-

zenship: No Place for Exclusion', in: S. Waanders (ed.),
*In Quest of Humanity. Dutch Contributions to the Jubilee of
Universities in Rome*, Budel 2000.

32 *Populorum Progressio* (1967), paragraaf 17.

33 *Sollicitudo rei Socialis* (1987), paragraaf 38.