

Sociale leer van de kerk

HIGW

2021-22

I. Inleiding: Waar gaat het over en wat zijn haar uitdagingen?

De tussenkomsten van de kerk op het terrein van de sociale realiteit zijn niet iets nieuws. De eerste christelijke gemeenschappen zijn bekend voor hun sociale implicaties en het gewicht dat men er vanuit het geloof aan gaf. Denken we in deze context maar aan de brieven van Paulus en meer bepaald de brieven aan de Korinthiërs, ook het boek der Handelingen moeten we hier in vermelden. De dialoog die het evangelie aangaat met de verschillende culturen en samenlevingsmodellen heeft de christelijke gemeenschappen oog doen krijgen voor de complexe problemen eigen aan de structuren waar elke menselijke samenleving. Dit hield voor de christelijke gemeenschappen ook in dat ze zich moesten profileren aangaande de inhoud waar ze voor stonden. Die inhoud zal uitgaan van drie assen:

- 1) een door Jezus zelf gepredikte naastenliefde (caritas) en
- 2) rechtvaardigheid en
- 3) dit uitgaande van de Bijbelse verbondsgedachte.

Deze drie thema's vormen dan ook een uitgangspunt voor het sociale denken van de kerk tot op vandaag.

Tot aan de 19^{de} eeuw hield de kerk er, op dit vlak, een vrij gefragmenteerd ideeëngoed op na. De reden hiervoor was in hoofdzaak dat men enkel antwoord wilde geven op zeer concrete vragen eigen aan het hier en nu van een bepaalde tijd eerder dan een organisch geheel uit te werken. Een geheel wat op een overzichtelijke wijze de deelname en de aanwezigheid van de gelovige aan de opbouw van de aardse werkelijkheid zou weergeven. Dit laatste was ook niet nodig gezien de samenleving in al haar facetten christelijk was. Denken we maar aan het sterk georganiseerde katholieke verenigingsleven in zuid Nederland en Vlaanderen tot diep in de jaren zestig van de 20^{ste} eeuw. Er bestond een christelijke zuil die het leven bepaalde van de wieg tot in het graf en zo aan een christelijke samenleving bouwde.

Een sociale leer van de kerk zoals we die de dag van vandaag kennen is in alle opzichten nieuw en heeft te maken met de opkomst van een industriële samenleving vanaf het einde van de 18^{de} eeuw. Onze pluralistische samenleving en de secularisatie hebben het algemeen christelijk karakter van die samenleving ingrijpend veranderd. Zij hadden als gevolg dat geloof en religie eerder tot de privé-sfeer van het individu gerekend worden en dus hun maatschappelijke relevantie verliezen. Ze worden dus niet langer als vanzelfsprekende gesprekspartner gezien die op een directe wijze betrokken zijn aan de sociale dialoog die een samenleving kenmerkt. Ze zal haar meerwaarde moeten aantonen, net zoals dat van andere partijen of “zingevers” verwacht wordt.

Deze nieuwe situatie waarbij een christelijke levensvisie niet langer een maatschappelijk monopolie heeft, zal de kerk uitdagen om een uitgewerkte sociale kijk op het samenleven te produceren. De kerk zal proberen een geheel, een corpus, van doctrinaire principes en realistische richtlijnen af te leveren. Dit geheel dient om zowel het individuele gedrag van elke christen (privé) als wel de gemeenschappelijke lijn die een christelijke gemeenschap (publiek) vaart, weer te geven in de verschillende sectoren van ons samenleven. Het wil zelfs verder gaan dan dit, het wil de eigenlijke kern van een christelijke samenleving aanduiden en de weg om deze te bereiken.

Het sociale binnen de sociale leer van de kerk dient dan ook in zijn breedste betekenis begrepen te worden, sociaal staat dan voor het complexe fenomeen van relaties tussen mensen in hun onophoudelijk wordingsproces. Dit gebeurt binnen steeds wisselende historische en culturele omstandigheden, omstandigheden die hun invloed hebben op die menselijke relaties zelf. Die relaties interpreteren en systematiseren. Dit steeds wisselend element is niet nieuw maar is eigen aan het sociale. Het dynamische dat hierin aanwezig is, vormt meteen de kern voor eventuele veranderingen die op hun beurt hoop geven dat zowel een individu als zelfs een hele samenleving op zich wel degelijk kunnen veranderen.

Wij zijn sociaal doorheen de dingen die we doen zowel als de mensen waarmee we ze doen. Kern en uitgangspunt van onze samenleving vormt natuurlijk het weefsel van banden waar we niets voor moeten doen. We krijgen ze bij de geboorte: onze familie (bloed). Wij vullen die zelf aan door te huwen en deze lijn verder te zetten, weliswaar met ander bouwstenen. Bij deze binnenste kern wil ik ook priesterschap of religieuze professie niet onvermeld laten gezien ook die ons een nieuwe plaats geven binnen het grote sociale weefsel. Door professie krijg je nieuwe broers of zussen. Rond deze binnenste kern vormen zich verdere concentrische cirkels van sociale banden gaande van verdere familieleden, over langdurige vriendschappen, naar kennissen, collega's, etc., allemaal gekenmerkt door een eigen intensiteit en duur.

Wij functioneren allemaal binnen een sociaal weefsel van relaties en daarin willen wij Christen zijn. We willen uiting geven van ons geloof doorheen en op de manier waarop wij de relaties beleven en gestalte geven. Dat is niet altijd eenvoudig want ons geloof schrijft ons een bepaalde levenswijze voor. Van een gelovige mag je verwachten dat hij of zij zich door deze voorschriften laat inspireren en leiden. Voorschriften die tenslotte terugvallen op het evangelie. Het legt meteen de link naar de vraag *“hoe ben je christen in de wereld van vandaag”* of misschien beter hoe breng je, je geloof ter sprake in al die mogelijke sociale banden.

Zodoende omhelst de christelijke sociale leer een gestructureerde denken over “de organisatie van de samenleving”. Dit denken wordt gestuurd door twee krachten. Enerzijds is er de geloofsinhoud vertrekkende vanuit bijbel en evangelie en anderzijds is er onze samenleving die vanuit een voortdurend voortschrijdend inzicht grenzen wil verleggen. Het handelt dus altijd over een vertaal oefening vanuit het geheel van evangelische waarden naar de samenleving toe en omgekeerd vanuit de uitdagingen van de samenleving op zoek gaan eventuele evangelische antwoorden. In de encycliek *Sollicitudo rei socialis* van Johannes Paulus II uit 1987 vinden we de rol en de betekenis van de sociale leer binnen het geheel van de kerkelijke theologie goed omschreven.

SRS, No. 41: “De sociale leer van de kerk is geen ‘derde weg’ tussen liberalistisch kapitalisme en marxistisch collectivisme en ook geen mogelijk alternatief voor andere minder radicale tegengestelde oplossingen; zij vormt geen categorie op zich. Zij is ook geen ideologie, maar de nauwkeurige formulering van de resultaten van een aandachtige reflectie over de ingewikkelde realiteiten van het menselijke bestaan in de maatschappij en in de internationale context in het licht van het geloof en van de kerkelijke traditie. Haar voornaamste doel is de interpretatie van die realiteiten en het onderzoek van de overeenstemming of het verschil ervan met de lijnen van het onderricht van het evangelie over de mens en over zijn aardse en tevens transcendente roeping; om dus het christelijke gedrag te oriënteren. Zij behoort daarom niet tot het gebied van de ideologie, maar tot dat van de theologie en vooral van de moraaltheologie.” *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987.

Het is belangrijk om het geheel van de christelijke sociale leer te zien, als een kader, een instrument, een vehikel dat een samenleving in staat stelt om een aantal christelijke gemeenschappelijke waarden te realiseren en zo dus tot een modelgemeenschap te komen. De inhoud zal dus nooit vastliggen, vanwege wisselende inzichten en vragen. De sociale leer voorziet in een instrument om kritisch naar waarden en normen binnen onze samenleving te kijken. Het toetst waarden en normen op een christelijk gehalte en vandaar uit geven ze inzicht in deugdelijkheid. Het resultaat van deze oefening is nooit eenduidig noch in tijd, noch in ruimte. Zo zal bijvoorbeeld het armoede vraagstuk in Latijns-Amerika anders benaderd dienen te worden dan wel in Afrika of Europa. Elk land en bisschoppenconferentie heeft de opdracht om voor zichzelf een prioriteitenlijst samen te stellen en antwoorden te formuleren op prangende maatschappelijke vragen die zich lokaal voordoen. Maar de uitdaging gaat verder. Ook datgene wat nog niet duidelijk is maar in de toekomst speelt moet meegenomen worden in deze denkoefening. Het wereldwijde probleem van de opwarming van de aarde heeft dit aangetoond.

Het domein is dus heel breed en werd dan ook al heel snel ingedeeld in verschillende deelgebieden die uiteraard nooit helemaal van elkaar te scheiden zijn:

- bio-ethiek (het hele veld van de medische ethiek, zorgethiek etc)
- vredesethiek (met het probleem van nationale en internationale veiligheid, probleem van terrorisme vaak voortkomende uit een religieus fundamentalisme). Inzetten van nationale legers voor vredesmissies.
- mensenrechten (m.i.v. kinder- en vrouwenrechten, racisme, maar ook discriminerende rechtssystemen)
- zakenethiek (probleem van de rechtvaardige verdeling van goederen, armoede, internationale handel, globalisering, monopolisering van energiebronnen, water, etc). (cfr. Brexit, internationale handelsakkoorden, ...)
- politieke ethiek (geheel van rechtsregels die een democratie schragen, zowel van het individu als van de gemeenschap als groep). Integriteit van politieke leiders (Trump). Rol van “fake news”.
- ethiek van het milieu en de leefomgeving (problemen van grensoverschrijdende vervuiling, aantasten van het klimaat, afdwingbaarheid van regels i.v.m. milieuproblematiek, bijvoorbeeld het wereldwijd terugdringen van broeikasgassen.) Bindend karakter van internationale klimaatakkoorden,... Met de encycliek “Laudato Si” van Paus Franciscus uit 2015 als meest verregaand pleidooi tot nu toe.

De algehele opdracht van de sociale leer zal er dan ook in bestaan om tot een **modelsamenleving** te komen. De belangrijkste centrale waarden hierin kunnen als volgt worden samengevat. De toenmalige Belgische kardinaal Godfried Daneels vatte de vraag rond een mogelijke “modelsamenleving” als volgt samen:

1. De persoon en zijn spirituele waardigheid, vrijheid en verantwoordelijkheid.
2. De familie, of gezin als de basis-cel van elke samenleving.
3. Een gevoel van solidariteit tussen burgers wat aan de basis ligt voor de zorg voor het algemene welzijn en een speciale aandacht meebrengt voor de armen.
4. Het recht op privaat-eigendom wat verzoend, dient te worden met de universele bestemming van de schepping en haar goederen, geschapen voor het goed van allen.
5. Het principe van rechtvaardigheid, gelijkheid en verantwoordelijkheid, principes die van toepassing zijn voor alle betrokken partners. Ook de universaliteit van deze principes wordt hierin meegenomen.

6. De waarde van arbeid gezien in zowel zijn individuele als collectieve aspecten. De arbeider die meer wordt gewaardeerd dan het product dat hij vervaardigt.

(Digitalisering van arbeid)

7. De morele integriteit van de burgerlijke leiders wiens autoriteit steunt op theologische en filosofische gronden.

8. Het zoeken naar een universele broederschap en vrede doorheen een correcte en eerlijke internationale orde.

Alle punten samen moeten zo een cultuur van het leven bevorderen en dit tegen een cultuur van de dood.

II. Inhoud

1. Historisch overzicht van de bronnen, het ontstaan en de groei van de sociale leer van de Kerk¹.

1.1 De verbondsgedachte

1. Bijbel:

a. OT: sociaal als verbond

- i. Scheppingsverhaal als bewijs van de sociale noodzaak. Het kan niet alleen.
- ii. Gen 2, 4b ... vooral vanaf 18, samenvatting vanaf 23. Herkenning, als geruststelling. Samen dingen doen, doel bereiken.
- iii. Gen 9, 1-17 vnl. 8
- iv. Gen 15 vnl 18
- v. Gen 17, 1-8 vnl 5 ivm naam Abram-Abraham vanaf 7 en dan 9 instelling van de besnijdenis
- vi. Ex 6, 2-9 vnl. v 7-8
- vii. Ex 19, 3-7 vnl v 5
- viii. Ex 20, 1-17 de 10 geboden
- ix. Ex 24, 3-8 vnl 7 en 8 bloed van het verbond.

1.2 De figuur van Jezus

b. NT: van verbond naar naastenliefde

i. Bergrede

1. Mt 5, 1 – 7,29

- a. Rol van de zaligsprekingen als idealiter uitgangspunt
- b. Op Jezus verhouding tot de wet volgt de aalmoes gekoppeld aan het gebed
- c. Einde met het huis op de rots

2. Lc 6, 17-49

- a. Zaligsprekingen
- b. Bemint u vijanden
- c. Barmhartigheid
- d. Oordeelt niet

3. Lc 10, 25-37 barmhartige Samaritaan of de praxis van de naastenliefde. Vanuit geloof de nood zien en er naar handelen.

- a. De vraag wie is mijn naaste
- b. Olie en wijn
- c. Eigen vervoermiddel
- d. Herberg
- e. Toekomst verzorgen

4. De verloren zoon: verhouding tussen rechtvaardigheid en gerechtigheid. Verhouding tussen mensen op scherp.

ii. Verrijzenis als ultieme offer voor de ander, onze eigen redding (het lijdensverhaal)

iii. De heiligen als voorbeelden.

Jezus heeft geen expliciet maatschappelijk model aan ons doorgegeven. Hij heeft wel de komst van het koninkrijk Gods' aangekondigd en de vergeving van de zonden. Het is doorheen die vergevingsidee dat een nieuwe visie op de werkelijkheid wordt geboden want vergeven wil zeggen dat iets dat er was, wordt weggenomen en dat men een nieuwe kans krijgt. Gelijklopend hiermee was de opvatting door Jezus gepredikt dat lijden, pijn en zelfs de dood niet langer het ultieme einde uitmaakten, maar dat er meer was. De fysische dood is niet langer het definitieve einde. Er bestond een superieure realiteit die werd getoond doorheen concepten zoals; vergeving, genade, vreugde, liefde en bovenal hoop.

Het leven, lijden, dood en verrijzenis van de Heer vormde de ultieme bevestiging van deze nieuwe visie op leven en werkelijkheid en bood zo een nieuwe betekenis en visie op de geschiedenis van de menselijke mogelijkheden. Christus' boodschap was bovenal een boodschap van hoop en van "goed nieuws".

In die algemene boodschap steekt echter ook een duidelijke en concrete oproep over de manier waarop dit koninkrijk van de Vader hier op aarde kan nagestreefd worden, zijnde de bergrede. Deze bergrede brengt doorheen zijn radicaliteit de spanning van elk christelijk, evangelisch leven duidelijk in reliëf. Aan de ene zijde worden wij als christen allen geroepen tot een ethiek van perfectie doorheen de figuur van Jezus die staat voor een God die liefde is. Aan de andere kant is het aan de kerk en haar leden om zelf een antwoord te formuleren op deze uitdaging. Een antwoord dat relevant is voor de complexe geschiedenis welke de leefwereld van elke mens is. Deze dubbele opdracht staat meteen voor de algemene spanning

waarin elke christen, die ook als zodanig wil leven, zich bevindt. Het is de spanning tussen Christus en de wereld, al het sociale is nu net het meest typische van “ons in de wereld zijn”. Jezus wordt in zijn sociale omgang vooral gekenmerkt door “naastenliefde” (Caritas, Diaconie). Een liefde tot God en tot de naaste waarbij men de naaste moet liefhebben zoals zichzelf. We vinden dit evenzeer terug in vb. de regel van Augustinus etc.

M.a.w alles wat Jezus doet, zegt; hoe Hij zich gedraagt t.o.v. “de andere” vertrekt altijd opnieuw van die grondhouding van liefde, gelijkheid en verdraagzaamheid. Waarbij hij het anderszijn van de anderen ten volle ernstig neemt maar dit tevens altijd toets aan het evangelie. Hij veroordeelt geen mensen omwille van hun anderszijn maar wel van hun onevangelische houding.

Om dit sociale gedrag te illustreren willen we hier even stilstaan bij de parabel van de Barmhartige Samaritaan. Het toont niet enkel wat naastenliefde is en wat het niet is. Het toont vooral hoe moeilijk het is om consequent vorm te geven aan die naastenliefde en wat hierin struikelblokken zijn. Hierin komt veel herkenbaars voor ons terug.

Dit verhaal illustreert verder wat een evangelische invulling van naastenliefde en solidariteit, als uitingsvorm daarvan, zou kunnen zijn.

De Barmhartige Samaritaan en de praxis van de naastenliefde.

Onze keuze voor de parabel van de barmhartige Samaritaan (Lk. 10:25-37) is ingegeven door een dubbele reden.

1) het uitgangspunt zelf van dit verhaal zijnde de vraag van de wetgeleerde: “Wie is mijn naaste?”. Een vraag welke meteen de toon zet.

2) Hiernaast trekt deze parabel ook enkele conclusies die de mens ook materieel engageren.

Zodoende wordt in deze parabel de band gelegd tussen een op geloof gebaseerd engagement naar “de nood-lijdende” in het algemeen en mijn persoonlijk actief antwoord of m.a.w. “wat heb ik er voor over”. Want indien men de nood van de nood-lijdende enkel vaststelt en het daarbij laat kan men dan spreken van een authentieke naastenliefde? Houdt naastenliefde ook niet altijd een delen van de ander in mijn materialiteit, in? Deze parabel illustreert op een geniale wijze het samengaan tussen het principe van naastenliefde en haar praxis².

Mensen onderweg:

1) Het eerste wat in het verhaal opvalt is dat het handelt om mensen onderweg. Mensen die op weg zijn voor zichzelf. Ze zijn bezig met hun leven en de plannen die zij zich hebben voorgenomen. Zij zijn het beeld van elke mens, die zijn bestaan probeert te realiseren. Burggraeve zal hier naar verwijzen door dit de “verantwoordelijkheid in de eerste persoon” te noemen. De verantwoordelijkheid die ieder van ons heeft om zijn eigen persoon zo goed en zo volledig mogelijk te ontplooien. In deze zin is het ik zonder meer baatzucht: zijn ‘esse’ is ‘interesse’. Dit wordt hier niet negatief of egoïstisch bedoeld maar positief en volkomen natuurlijk: het ik dat zich wil ontplooien, d.w.z. om te slagen in het leven en een zekere volkomenheid te bereiken, d.w.z. gelukkig worden.

2) Een tweede element dat dadelijk naar voorspringt is het onvoorziene. Ongepland breekt immers iets ‘anders’ in het bestaan van de drie mensen binnen. Anders mag hier best begrepen worden als het ‘buiten-gewone’. De drie mensen op weg worden geconfronteerd met een feit; iemand die beroofd voor dood werd achtergelaten, en dit feit heeft een directe weerslag op hen en hun plannen want dit feit staat haaks op wat zij dachten te ontmoeten. Burggraeve zal dan ook spreken van “een doorbreken van de ander in mijn bestaan”. De andere mens, die daar langs de weg ligt - zonder dat deze dat zelf evenmin gepland en georchestreerd heeft - ervaren de drie mensen onderweg als ‘orde-verstoring’ en dwarsboming.

Zien en zien is twee:

Wanneer volgens het evangelieverhaal de drie personen (priester, leviet en Samaritaan) voorbijkomen, gebeurt er niet alleen iets maar worden ze door dit gebeuren ook aangedaan. Bij elk van de drie wordt vermeld dat ze de ander “zien” liggen. Het is duidelijk dat hiermee geen neutraal zien bedoeld is, maar wel een niet-onverschillig beseffen, een aanvoelen, zelfs een pijnlijk geraakt worden, waardoor de drie onderweg gedeneutraliseerd worden zodat elke verdere afzijdigheid onmogelijk wordt. Dit appel wordt door Burggraeve als de “verantwoordelijkheid in de tweede persoon” gezien.

Als we nu deze verantwoordelijkheid in de tweede persoon, d.w.z. vanuit de (nood) lijdende ander, van naderbij in haar grondstructuur beschouwen valt meteen op dat zij eigenlijk aan mijn vrijheid vooraf gaat. Enkel en alleen de verschijning van de (nood) lijdende maakt mij ongevraagd tot verantwoordelijke. Deze verantwoordelijkheid gebeurt aan mij, nog vóór ik in staat ben ertoe te beslissen. De ander wekt me letterlijk tot verantwoordelijkheid, of liever tot de verplichting om te antwoorden. Ze is een verantwoordelijkheid vanuit de tweede persoon: door (vanuit) de ander. Dit is ook de ethische kern van het verhaal van de

barmhartige Samaritaan. De drie personen onderweg worden in hun reis letterlijk ‘onderbroken’ door het gekwetste en lijdende gelaat van iemand anders, dat hen ‘van buitenaf’ appelleert en verantwoordelijk maakt. De “klacht” van de ander openbaart mijn “plicht”, sterker nog, *is* mijn plicht.

Dit brengt ons echter tot een merkwaardige conclusie: “liefde is een gebod”. Een idee dat inderdaad tegenstrijdig is aan het vrijheidsdenken waarin wijzelf en de meeste van onze tijdgenoten zich begeven. “Men kan toch niemand bevelen lief te hebben”. Nochtans denkt het evangelie, in volledige continuïteit met het Oude Testament, hier enigszins anders over. Liefde is veel meer dan het gevoel dat wij ten op zichte van bepaalde personen kunnen voelen omwille van specifieke eigenschappen waarvan de door ons uitverkoren personen drager van zijn. Dit gebod gaat om de liefde voor de ander juist daar wij, hij of zij radicaal van ons verschillen. Een liefde die de ander als ander respecteert omdat de ander er als zodanig recht op heeft.

Ten slotte brengt ons dat bij het langverwacht antwoord van de voorbijgangers; het ethisch antwoord op het appel van het lijdende gelaat. Dat de drie personen uit het evangelie de beroorde, lijdende man langs hun weg ervaren hebben als een ethische imperatief blijkt uit hun reacties. Ofwel maken ze een grote boog om hem heen (priester en leviet), ofwel komt er een positief antwoord (de Samaritaan). Belangrijker is echter dat het hier niet om een vrijblijvende keuze tussen twee gelijkwaardige mogelijkheden zou gaan: ofwel neen zeggen ofwel ja zeggen. Integendeel, men moet ja zeggen, maar men kan neen zeggen. Dit is inderdaad de kern van de ethische ervaring.

Verantwoordelijkheid en vrijheid:

Hier zien we tevens hoe de verantwoordelijkheid waarvoor ik geplaatst word door de radicale eis van de (nood) lijdende wel degelijk voorafgaandelijk is aan mijn vrijheid, ik heb het niet beslist, maar aan de andere kant mijn verantwoordelijkheid mee vormt en beïnvloed. Burggraeve wijst hier op de verschuiving van het *moeten* reageren naar het feit dat *ik* moet reageren. Verschuiving van het feit naar de persoon. De beslissing wordt “geïndividualiseerd”. Vandaar is het doorschuiven van de verantwoordelijkheid bij slechtwerkende structuren naar de structuren zelf altijd een halve waarheid (en dus eigenlijk geen waarheid) want de structuren beslissen niet. Ze zijn gemaakt door mensen en worden door mensen in stand gehouden of niet. Men kan van structuren toch niet verwachten dat ze zichzelf gaan veranderen!! Denk aan wat in België is geschied rond de verdwenen meisjes en

het witte mars fenomeen. Het is tenslotte altijd een persoon of een groep personen die de verantwoordelijkheid dragen.

Dit neemt natuurlijk niet weg dat systemen en structuren op zich wel immoreel kunnen zijn maar dan is dat omdat mensen ze zo hebben gemaakt of zodanig misbruiken dat ze hiertoe vervormd worden. bv. enkele voorbeelden uit de sociale wetgeving waarbij door het manipuleren van aanvragen tot uitkeringen mensen meer geld verdienen dan wat hen eigenlijk toekomt en waarbij anderen minder hebben dan wat hun eigenlijk toekomt.

En ook al komt deze reactie als een van buiten opgelegde verplichting over, toch promoveert ze mij tot mijn hoogste uniciteit. Ik ben de unieke, niet omwille van mijn particuliere eigenschappen, maar omdat *ik apart gesteld word* als de enige die hier en nu uitverkoren en geroepen ben om de noodlijdende ander nabij te zijn. Het appel van het gelaat maakt zijn lijden onherleidbaar tot “mijn zaak”.

Zodoende krijgen we ook een nieuwe opvatting van vrijheid, niet wat ik voor mezelf als zodanig definieer maar wat door de verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-ander aan mij wordt toegekend. Als onafwendbaarheid verandert de verantwoordelijkheid immers in opgave: opgelegd ongeacht de vrijheid, maar precies toevertrouwd aan het initiatief van het antwoord. Alleen een vrij wezen is in staat om te antwoorden maar deze vrijheid wordt tegelijk door de uitverkiezing ingesteld. Zo wordt het ethische niet meer bepaald als de vrijheid van het initiatief, maar als de vrijheid van het antwoord. Dit brengt mee dat de vrijheid een responsorische structuur heeft. Het humane voltrekt zich, of liever kan zich slechts voltrekken als gehoorzaamheid, als een ja op wat ons, voorafgaandelijk aan onze vrijheid, ‘overkomt’. Het menselijke is niet de vrijheid. Het menselijke is de gehoorzaamheid (gehoorzaamheid wordt hier begrepen als “opgevorderd worden” zonder dat ikzelf hiertoe het initiatief nam).

Dit betekent niet dat de verantwoordelijkheid een fataliteit zou zijn. Ze moet integendeel opgenomen verantwoordelijkheid worden. Ze eist een keuze, of liever een fundamentele optie. Ik kan die verantwoordelijkheid niet ontwijken. Ik kan niet doen alsof de verantwoordelijkheid mij niet aangaat, alsof ik “van niets weet”. Dàt ik mijn verantwoordelijkheid opneem, hangt dus niet af van mijn vrijheid (ik kan niet anders), maar enkel hoe ik antwoord. Ofwel zeg ik ja ofwel neen en deze twee mogelijkheden zijn zo absoluut dat ze de hele richting van mijn bestaan bepalen.

Hieruit volgt dan ook het begrippenpaar goed-kwaad. Want in het evangelie gaat het veeleer om de ethische zin van “het zijn” welk ofwel goed ofwel kwaad is, dan over de

ontologische betekenis van “het zijn”. Vanuit de parabel van de barmhartige Samaritaan blijkt dan ook de functie en de rol van het geweten. En dit geweten voert ons terug naar het eigenlijke keuzeproces, dit is niet vrijblijvend in een dubbele zin: ten eerste kan ik niet, niet kiezen. Ten tweede kan ik niet in gelijk welke zin kiezen: ik moet in één bepaalde richting antwoorden, nl. in de zin van beaming en ‘ja’. De ethische vrijheid is geen neutrale keuzevrijheid, maar integendeel het goede moeten kiezen en het kwade kunnen kiezen. Want, indien ik mijn verantwoordelijkheid niet neem, sticht ik kwaad in de ethische zin van het woord: “het Kwaad verschijnt als zonde, d.w.z als verantwoordelijkheid voor de weigering van de verantwoordelijkheid”.

Een materieel antwoord:

Om onze analyse van de parabel van de barmhartige Samaritaan te voltooien moet nog iets gezegd worden over de inhoud van de daad door de Samaritaan gesteld en welke hem tot barmhartig maakt. M.a.w. welk positief antwoord formuleert hij op de noodsituatie van de ander?

Opvallend genoeg is het antwoord geen verbaal of louter geestelijk antwoord, maar integendeel een door en door aards en economisch antwoord. Letterlijk lezen wij: “Hij trad op hem toe,

1)goot olie en wijn op zijn wonden en (wat hij onmiddellijk bijheeft en veel geld waard is)

2)verbond ze; (gebruik van zijn kennis)

3)daarna tilde hij hem op zijn eigen rijdier, bracht hem naar een herberg en zorgde voor hem. (gebruik van zijn vervoermiddel)

4)De volgende morgen haalde hij twee denariën te voorschijn, gaf ze aan de waard en zei: Zorg voor hem, en wat ge meer mocht besteden, zal ik u bij mijn terugkomst vergoeden.” (Lk. 10:34-35). (gebruik van zijn geld, wat hij heeft, waarvoor hij gewerkt heeft)

Burggraeve merkt hier zeer terecht op dat zijn antwoord geen ander dan een geïncarneerd en economisch antwoord kon zijn. Het enige wat hij bezit om de berooide man tegemoet te komen is datgene wat hij dankzij zijn kennen en kunnen voor zichzelf heeft ontwikkeld tot “vermogen”. Van dit vermogen blijken drie aspecten uit het verhaal: zijn kunde om de gewonde man te verzorgen, zijn rijdier en zijn geld. Hier ontmoeten we terug het belang van de verantwoordelijkheid van de eerste persoon die verrijkt wordt in die mate dat de

ontplooiing niet langer meer ‘voor mezelf’ is maar voltrokken wordt ‘met het oog op de ander’.

In naam van de opgenomen verantwoordelijkheid voor de noodlijdende is men onomkoombaar verplicht om zichzelf zo goed mogelijk te ontplooien, d.w.z. zich degelijk toe te rusten en zijn talenten zo ruim mogelijk te ontwikkelen.

De economische dimensie van de verantwoordelijkheid voor de ander voltrekt zich concreet als de act van het geven. De barmhartigheid mag immers geenszins spiritualistisch opgevat worden als een soort geestelijke (en vrijblijvende) ik-jij-vriendschapsrelatie; ze moet integendeel een geïncarneerde en aardse bekommernis zijn. De ware spiritualiteit voltrekt zich niet tussen de mensen als louter geestelijke wezens, maar precies voor zover ze lichamelijke en wereldlijke wezens zijn. De incarnatie van de mens is de mogelijksvoorwaarde van de barmhartigheid. Het ja-woord moet letterlijk vlees worden. Wie zijn verantwoordelijkheid voor de ander opneemt, moet de noden, het lijden en sterven van de ander ernstig nemen. Burggraeve wijst er op dat dit precies de economische dimensie van onze zorg voor de ander is. De relatie met de ander speelt zich niet af buiten de wereld als een soort gelukzalige aanschouwing van zijn alteriteit of ‘mysterie’, maar enkel in en via de wereld.

De barmhartigheid tegenover de ander impliceert noodzakelijkerwijze de zakelijke of materiële daad van mijn ‘werk’. Ze kan zich geenszins tevreden stellen met mijn ‘compassio’ of met mijn goede bedoelingen alleen. De barmhartigheid als ‘ant-woord’ moet als onthaal van de ander, worden tot aanbieding van producten van mijn eigen arbeid. De barmhartigheid die ik ten opzichte van anderen uit, kan enkel, indien ze authentiek wil zijn, op mijn kosten gebeuren. Wat meteen het belang onderlijnt dat het voor mij heeft. Het lijden van de ander eist dat ik alle middelen en ontdekkingen van mijn wetenschappelijk en technisch kennen en kunnen onvoorwaardelijk beschikbaar stel voor zijn welzijn. In deze zin vraagt de barmhartigheid dat men de naaste bemint met al wat men heeft en kan. Vandaar dat de talmoed zegt dat ‘te eten geven’ een groot iets is en dat de naaste beminnen ‘met heel zijn ziel, zijn hart en zijn verstand’ nog overtroffen wordt wanneer men hem bemint met al zijn geld. Anderzijds is geld geven nog vrij gemakkelijk zodoende moet het op zijn beurt weerom overschreden worden. Iets doen voor de ander, hem voeden en kleden, en vooral hem gastvrij in eigen huis onthalen en hem in het eigen dagelijks bestaan laten delen, kost immers heel wat meer. Dit zien we ook bij de barmhartige Samaritaan. Eerst verzorgt hij hem en brengt hij hem op zijn rijdier naar de herberg, en pas dan besteedt hij zijn geld om hem verder bij te staan. De uitgeschudde ander op ‘zijn eigen’ rijdier naar de herberg brengen kost meer dan geld aan zijn verzorging besteden. Want iets van zichzelf inzetten ten dienste van een ander is

nooit zonder risico en nadeel. Iemand gastvrij opnemen in het eigen huis houdt het reële risico in dat die ander de vloermat vuilmaakt en dat de betrouwbare ‘orde’ van ons bestaan voorgoed onderste boven haalt. Nochtans is dit de kern van een beleefde naastenliefde of evangelische solidariteit. Zonder dit laatst kan men terecht de vraag stellen of ze überhaupt wel aanwezig is.

2. Historische overzicht

2.1. De jonge Kerk:

De jonge kerk leefde voornamelijk vanuit de verwachting om binnen afzienbare tijd opgenomen te worden in het koninkrijk Gods’ hier op aarde. De spanning tussen het “reeds” en “het nog niet” zal dan ook een hoofdrol spelen in het handelen van de gelovigen. Jezus had gevraagd om te bidden opdat het koninkrijk van zijn Vader zou komen hier op aarde toch predikte Hij terzelfder tijd dat zijn koninkrijk niet van deze aarde was. Juist vanuit die spanning en de wetenschap dat het allemaal wel niet zo lang meer zou duren, ontmoeten we in de jonge kerk een heroïsche ethiek van liefde zonder compromissen en een leven zonder toezeggingen aan het aardse leven.

Een centrale rol in de sociale orde van deze jonge kerk die geen overheidserkenning genoot, zal vertolkt worden door de initiatieritus zijnde het doopsel. Door het ontvangen van dit sacrament werd men als het ware uit de grote groep heidenen naar voor geroepen (gekozen als het ware) om een leven te leiden gebaseerd op het evangelie en met Christus als groot voorbeeld. Eens opgenomen in de relatief kleine en zeer plaatselijke gemeenschap van Christenen werd er geen onderscheid meer gemaakt tussen de leden. Allen waren broeders en zusters in de verrezen Heer. Sociaal gezien doet zich hier reeds een verschuiving voor t.o.v. de gangbare samenlevingsnormen van het Midden-Oosten in die tijd, zijnde de verdediging van de gelijkheid van alle leden. Let wel die gelijkheid gold enkel binnen de welomschreven lijnen van die Christelijke gemeente. Eén maal binnen die gemeente was dan ook iedereen gelijk. Deze gelijkheid zal zich doorheen het evangelie vertalen in het praktische idee van de naastenliefde. Dit laatste gaat reeds een stap verder het verwijst naar een verantwoordelijkheid die men heeft ten opzichte van de andere leden. Een verantwoordelijkheid die niet enkel van filosofisch of ideologische aard is maar zeker en zelfs voornamelijk van een praktisch materiële kant moet begrepen worden. Het sociale basismodel waar de gemeente op gestructureerd was zal dan ook dat van de collectieve eigendom van het gemeenschappelijke bezit zijn.

Weinige ideeën hebben dan ook zo een invloed gehad op de structuur en indeling van een maatschappij als het christelijke concept van de gelijkheid onder gedoopten of de universele broederschap. Deze ideeën zullen stilaan meer concretere vormen aannemen doorheen de geschiedenis van het volk van Israël, de verkondiging van de profeten en het evangelie voor wie rechtvaardigheid en naastenliefde (of barmhartigheid) centrale waarden belichaamden binnen de sociale relaties van een maatschappij.

De christenen zorgden voor elkaar en voor de armen onder hen. Het principe dat zij hierbij hanteerden werd niet gebruikt om sociale wantoestanden op te lossen maar veeleer om een algehele atmosfeer van liefde te creëren en in stand te houden weliswaar binnen de gemeente van de christelijke broeders en zusters. Een houding van algemene vriendschap en medeleven (ook medelijden) zal progressief uitgroeien tot de overtuiging dat geen menselijk wezen hulp en bijstand kan geweigerd worden, zeker niet de armen, de vreemden, de weduwe, de wees en zij die lijden. In het Nieuwe Testament worden deze concepten van rechtvaardigheid en medelijden, die in oorsprong reeds in het Oude Testament en bij de profeten te vinden zijn, verrijkt en uitgediept. Liefde en barmhartigheid verworden tot norm voor alle sociale relaties. Niet enkel zijn eigen vrienden en familie moet men liefhebben maar ook vreemden, vijanden en dictators. Liefde kent geen grenzen zoals ras, sociale status of geslacht. We worden allen één in Christus (Gal. 3, 28). God zelf is de norm voor zo een vriendschap.

Vanwege het feit dat christenen niet werden erkend door de overheid konden zij in het algemeen niet anders dan zich ver houden van elke publieke of openbare verantwoordelijke functie. Hierdoor zal het impact van hun radicale wijze van gemeenschap vormen niet direct ingang vinden in de grotere samenleving waar zij een deel van vormden.

Naargelang de christenen zich zullen verspreiden rond het ganse middellandse zeegebied zullen ze minder radicaal worden en meer openstaan voor invloeden van buitenaf. Hier tegenover staat dan ook dat hun invloed op de hun omliggende volkeren en samenlevingen groter zal worden. Ook daar zal de jonge kerk deze ideeën verspreiden. De jonge kerk was dan ook overtuigd dat hun geloof en hun manier van leven de samenleving ook daadwerkelijk kon veranderen. Zij zagen zichzelf als de ziel en het zout van de wereld. Een radicaal principe voor sociale transformatie.

Vroege schrijvers:

De kerkvaders hebben deze doctrine uitgewerkt en toegepast op de concrete situaties. Clemens van Alexandrië, Basilius de Grote, Gregorius van Nanzianze, Gregorius van Nyssa,

Johannes Chrysostomus, Ambrosius van Milaan en Augustinus hebben allemaal bijdragen geleverd tot de uitbouw naar een volwassen sociale leer geïnspireerd op het evangelie. Doorheen hun geschriften en preken hebben ze een Christelijke stempel gedrukt op al de aspecten van het individuele, sociale en politieke leven. Zij kwamen op voor armen en verdrukten. Johannes Chrysostomus gaat zelf zo ver dat hij de rijken beschuldigt van diefstal als zij hun rijkdom niet delen en het niet gebruiken voor het welzijn van allen, daar de goederen van de schepping in oorsprong bedoeld waren voor alle mensen. Deze groten hebben dan ook de weg voorbereid voor een totaal nieuwe manier van denken. Ze lagen aan de oorsprong van een christelijk humanisme waarvan de invloed tot ver in alle sectoren van de maatschappij te voelen was.

St. Augustinus geeft het sociaal geweten van de Kerk goed weer wanneer hij voor de heersers van zijn tijd de invloed van het evangelie in herinnering brengt.

“Probeer maar eens betere burgers te vinden dan deze opgevoed in de lijn van Christus; betere soldaten, echtgenoten, vrouwen, zonen, dochters, heren, dienaars, koningen, magistraten, taxbetalers, schatbewaarders, officialen, allen doordrongen met de excellente kwaliteit die geëist wordt vanwege de Christelijke doctrine, en dan is het nog maar de vraag of de kerk inderdaad als obstakel voor het welzijn van de staat kan gezien worden”. (uit: Augustinus, “Contra Maxentius” zie ook Augustinus, Preek op 1 Johannes)

2.2 Keizer Constantijn en de staatsgodsdienst:

Met de verspreiding van het Christendom over het ganse middellandse zeegebied en dan voornamelijk onder het bewind van Keizer Constantijn is het christelijke ethos gelijkmatig verspreid geraakt in geheel deze regio, haar inhoud werd van toepassing op alle aspecten van het sociale leven: huwelijk, familie, opvoeding, bestuur, handel en nijverheid. Christelijke waarden hadden een enorme invloed op de ontwikkeling en de inhoud van het recht en de rechtspraak, van wat onder rechtvaardigheid werd verstaan etc.

Gezien het christendom nu staatsgodsdienst werd (312) en vele hoge functionarissen christenen waren, kon men het radicalisme van de vorige periode niet langer meer volhouden. Christenen zetelden in het bestuur van het rijk en konden dus niet anders dan rekening houden met anderen, niet-christenen. Er moesten compromissen gesloten worden. Vanaf het moment dat christenen verantwoordelijke functies in die samenleving zullen uitvoeren, zal het ondergeschikt belang van eigendom t.o.v. religieuze autoriteit en de verzaking aan de rijkdom op zich en alle aardse verleidingen ingetoomd worden.

Hiernaast treedt er een vergoddelijking op van de nieuwe sociale orde. Dit is zeer belangrijk om de hierop volgende periode te begrijpen. Private eigendom en een sterk menselijk gezag zijn door God geïnstalleerde structuren vanwege de zondeval. God heeft de staatsstructuur zo gewild. Zo ontstaat een organische sociale theorie gebaseerd op de ontluikende ideeën van de natuurwet en deze theorie zal hoofdzakelijk voorzien in een solide kerkelijke fundering van de regels en voorschriften die het verloop van allerlei sociale en economische activiteiten regelen. We evolueren naar een maatschappij die voornamelijk efficiënt moet zijn. Er is dus een duidelijke overgang te merken van een gemeenschap die geconcentreerd is op de realisatie van de liefde tussen zijn eigen geledingen en in zijn gedrag naar buiten naar een gemeenschap die medeverantwoordelijk wordt voor het in stand houden van een “christelijke” beschaving.

De morele vraag zal dan ook zijn : hoe deze christelijke identiteit van een ganse samenleving bewaren, bevorderen en beschermen.

2.3 Thomas en de hoge middeleeuwen:

De grootste impact die de kerk op de samenleving uitoefende stak in het evoluerende geheel van wet- en regelgeving cfr. de belangrijke codices van die tijd zoals o.a. De Decretalen van Gregorius IX afgewerkt in 1338. In het preken van eerlijkheid, liefde voor de naaste, trouw in het huwelijk, toewijding in de vorming, beginselvastheid bij contracten, dienst aan het algemeen nut doorheen het offeren van individueel werk en het aanbieden van eigen kennis, gelukte het de kerk om de sociale structuren en houdingen zo te modelleren dat Europa als een christelijk continent kon beschouwd worden. Dit is heel belangrijk voor de rest van de geschiedenis daar het vooral vanuit Europa (er vanuit gaande dat het Verenigd Koninkrijk, Ierland en Scandinavië tot Europa behoren) zal zijn dat die Christelijke boodschap zich verder zal verspreiden.

Vanaf de dertiende eeuw ontmoeten we de eerste systematisch studies omtrent de katholieke sociale leer. Op dat moment zullen het zowel moralisten als canonisten zijn die bijdragen leveren. Eerst en vooral is er het werk van Thomas Aquinas (1225-1274) die in zijn *Summa Theologica* de problemen van rechtvaardigheid (IIa. IIae, Q. 57-78) en recht (Ia, IIae, Q. 90-108) behandelt.

Maar laat ons eerst even stilstaan bij de figuur van Thomas. De uitdaging waar hij voor werd gesteld, was het vinden van een synthese tussen enerzijds de radicale wensen van de primitieve kerk en anderzijds de steeds economisch belangrijker wordende verantwoordelijkheden van een grote groep Christenen. Thomas' uitgangspunt is : de

maatschappij als “een systeem van een wederzijds uitwisselen van diensten voor het algemeen welzijn”. De overheid en de samenleving waren voor hem een deel van de natuur daar zij handelden volgens de voorschriften, regels en wetten die de universele structuur van de schepping weergaven.

Waar lag de noodzaak van een overheid? Thomas zal tot deze noodzaak komen als een rechtstreeks gevolg van de zondeval. Voor de zondeval bestond er een “harmonieuze” samenleving tussen God, de mens en de natuur. Wetten en voorschriften waren dan ook totaal overbodig. Met de zonde zal het kwaad definitief zijn intrede doen in de grote mensenwereld en het is juist omdat dit kwaad de mens hindert in zijn streven naar perfectie, naar een terug invoeren van de harmonieuze toestand van voor de val, dat er een overheid in het leven dient geroepen te worden. De opdracht zal er dan in bestaan om de gecreëerde wereld, die nu in staat van zonde verkeert, door de invloed van wetten en voorschriften, afgekondigd door de kerk maar uitgewerkt door de staat, terug te leiden tot die perfecte harmonieuze toestand van weleer. We zitten nu in iets imperfect dus waar we naartoe moeten streven is die perfectie.

De manier waarop dit streven zal moeten gebeuren is door het toepassen van de wet. Er is de Goddelijke wet die bestaat in Gods’ geest maar gezien wij imperfect zijn kan deze door ons als zodanig niet gekend worden. De natuurwet kunnen we wel kennen daar ze de menselijke interpretatie van die goddelijke wet voorstaat en dus ons intuïtief aanvoelen van goed en kwaad regelt. De natuurwet staat voor het bevatten van de eeuwige wet door de mens die in theorie God’s wil kan kennen en deze ook kan realiseren maar in de werkelijkheid verzwakt is door zonde.

De staat of de overheid zal dan ook terzelfder tijd worden aanzien als een straf en een remedie tegen de zonde omdat ze voor het welzijn zorgt. Ze doet dit voornamelijk door het aanpakken en veroordelen van alle kwaad. De kerk daarentegen is van goddelijke oorsprong en bezit de geopenbaarde waarheid en begeleidt mensen en instellingen naar hun bovennatuurlijk doel (en dat doel bestaat uit een terugkeer tot de harmonieuze toestand van voor de zondeval). Thomas zal de noodzaak van allebei verdedigen maar de kerk staat boven de staat juist vanwege haar goddelijk karakter.

De mens komt zodoende op het snijpunt te staan van de natuurlijke en bovennatuurlijke opdracht in zijn leven en hij kan dit beantwoorden door toepassing van de eeuwige wet en de natuurwet en vanuit de verhouding kerk - staat . Zo zal de samenleving door Thomas gezien worden als een organisch universum waar de transcendente wetten en voorschriften het begrijpen en evalueren van de menselijke ervaring trachten te duiden. Concreet zal de sociale leer van Thomas zijn opgebouwd rond de maatschappij als een

hiërarchische samenleving waarin iedereen functioneert volgens zijn eigen rol en de sociale plichten die dit meebrengt. Let wel het woord individu komt niet voor in Thomas' omschrijving van een samenleving hij gebruikt het echter wel om de werking van die maatschappij weer te geven. Thomas leeft in een standenmaatschappij. Het is tenslotte een theorie van sociale verplichtingen die de samenleving samenhoudt en voorziet van een ethische discipline en innerlijke coherentie. Deze verplichtingen ontspruiten aan de eigen natuur van de samenleving en zijn inherent aan de levensstand van dat individu. Dit onderscheid kwam voort uit de hiërarchische opbouw van de samenleving en hield deze opbouw op haar beurt ook weer in stand. De maatschappij was trouwens voorgezeten door God zelf.

De deugdenleer als samenvatting van de middeleeuwse kijk op het sociale karakter van een samenleving.

Theologische deugden: 1) Geloof

2) Hoop

3) Liefde

Cardinale deugden-zonden:	1) wijsheid	dwaasheid
	2) rechtvaardigheid	onrechtvaardigheid
	3) gematigdheid	losbandigheid (gulzigheid)
	4) moed	lafheid (wraak)

De cardinale deugden zijn cardinaal omdat ze voorkomen in elke goede beslissing. Zij zijn dus als het ware een soort controle instrument om na te gaan of mijn handelen wel als goed kan beschouwd worden. Cardinaal komt in deze van cardi wat spil of scharnier betekent. Het zijn waarden waarrond er anderen draaien. Of omgekeerd geformuleerd alle morele waarden kunnen teruggebracht worden tot deze vier.

Hiervoor is het noodzakelijk precies te weten wat met elk is bedoeld. Door de vertalingen uit het latijn is dit niet altijd zo vanzelfsprekend.

Vooreerst de morele deugden (wijsheid en rechtvaardigheid)

1) Prudentia (voorzichtigheid, wijsheid) (2a2ae. 47-56)

samenstellende delen: - het laten informeren/ adviseren

- het vormen van een goed oordeel

- dit oordeel richten naar een hoger principe
het tegenovergestelde (de zonde) is dan de onvoorzichtigheid (lichtvaardigheid)
samengestelde delen: - schuldig verzuim
- onbezonnenheid
- roekeloosheid
- wisselvalligheid

2) Iustitia : rechtvaardigheid (goed doen, wegblijven van kwaad)(2a2ae. 57-122)

samenstellende delen: - geloof
- vroomheid
- gehoorzaamheid
- dankbaarheid
- rehabilitatie
- waarachtigheid
- vriendelijkheid
- vrijgevigheid

Dit “rechtvaardig handelen” wordt opgesplitst in:

- **distributieve rechtvaardigheid:** verdelen van de goederen tussen de leden van de gemeenschap (vb belastingen). Het vertrekpunt is hier een ongelijkheid tussen de twee partijen. Iemand die iets heeft geeft iets aan iemand die niets heeft of tenminste minder dan diegene van wie hij ontvangt. Hier benaderen we onze term van solidariteit.

Tegenovergestelde (de zonde): fraude

- **commutatieve rechtvaardigheid** : wederzijdse betrekking tussen twee individuen (koop-verkoop). Het vertrekpunt is hier een gelijkheid tussen de twee partijen. Iemand koopt iets van iemand anders maar hiervoor moeten beiden iets hebben (geld om te kopen t.o.v. goederen of grond om te verkopen).

Tegenovergestelde (de zonde): moord, onjuiste prijs, woeker

tegenovergestelde (zonde): onrechtvaardigheid

Dan de praktische deugden

3) Fortis (standvastigheid, moed) (2a2ae. 123-140)

samengesteld uit: - zelfvertrouwen (positieve gelatenheid)

- gerichtheid, gefocust zijn op maar hier dan ook de middelen voor vrijmaken om het uiteindelijke doel dan ook te kunnen verwezenlijken.

- geduld
- volharding

tegenovergestelde (de zonde) : angst/lafheid/onstandvastigheid

samengesteld door: - ongevoeligheid
- dwaasheid (hardheid van het hart)

4) Temperantia (Gematigdheid, zelfbeheersing) (2a2ae. 141-170)

samengesteld uit: - schaamtegevoel
- eerlijkheid
- afstand kunnen doen
- soberheid
- kuisheid (continentie: persoonlijke weerbaarheid tegen overdaad)
- ingehouden woede
- mildheid
- bescheidenheid
- nederigheid

tegenovergestelde (de zonde) : ongevoeligheid (intemperantia: het geen maat kennen), de wraakzucht.

De zeven hoofzonden zijn de volgende:

Superbia (hoogmoed), avaritia (hebzucht), luxuria (onkuisheid, lust), invidia (nijd, jaloezie, afgunst), gula (gulzigheid), ira (woede) en de acedia (luiheid of gemakzucht).

Verder speelden natuurlijk zowel de fysieke als de geestelijke werken van Barmhartigheid:

De fysieke werken van Barmhartigheid:

De hongerigen spijzen.

De dorstigen laven..

De naakten kleden.
De vreemdelingen herbergen.
De zieken verzorgen.
De gevangenen bezoeken.
De doden begraven.

De geestelijke werken van Barmhartigheid:

De zondaars vermanen.
De onwetenden onderrichten.
Voor de levenden en overledenen bidden.
In moeilijkheden goede raad geven.
De bedroefden troosten.
Het onrecht geduldig lijden.
Beledigingen vergeven.

2.4 Van de late middeleeuwen tot aan de reformatie:

De late middeleeuwen en meer algemeen in de periode na 1100 doet er zich een veelbetekende expansie voor van westerse economie. Deze belangrijke ontwikkeling zal zich laten voelen op het vlak van economie, handel en nijverheid en op financieel vlak zijnde de internationale geldhandel. Dit ging samen met het oprichten van banken, het transfereren van grote kapitalen en een grotere mobiliteit van de bevolking die uiteindelijk de aanzet zal vormen voor de urbanisatie. En een veranderende economie zal ook vragen naar een nieuw ethisch kader. Zodoende werd een meer gestructureerde aanpak noodzakelijk.

Naarmate het systeem van de harmonieuze organische theorieën niet langer meer zal voldoen om theologisch antwoord te bieden op de veranderende situatie zullen er steeds radicalere alternatieven de kop op steken. Opvallend is wel dat deze alternatieven uit diezelfde kerk voortkomen. De meest bekende exponent van een primitieve evangelische éénvoud zal zonder twijfel Franciscus van Assisi zijn met zijn armoedebeweging. Hij zal op een uiterst directe wijze kritiek leveren op het materialisme van de Italiaanse handelsteden en de arrogantie van hun economische leiders.

Terzelfder tijd zullen ijverige theologen zoeken naar een manier om de evangelische eisen en de kerkelijke voorschriften met elkaar in overeenstemming te brengen. Dat dit

moeilijker en moeilijker zal worden spreekt voor zich. Het is trouwens in de late middeleeuwen dat het christendom en de economische praktijk steeds verder en verder uit elkaar zullen groeien. De kerk was reeds diep geëngageerd in de economische ontwikkeling van die tijd. De kerk was zelf een economisch instituut van primordiaal belang geworden. Zij moedigde de handel aan door de vele bestellingen die ze liet plaatsen, ze stak zichzelf in de schulden door de vele en verscheidene leningen die ze afsloot in Italië zelf en daarbuiten, ze organiseerde ook zelf nijverheid, ze investeerde en boekte winst. Theologen waren dan ook druk doende om dit alles te verzoenen met de leer van Jezus en dit uitte zij dan ook in de creatieve ethische formules zowel als in de compromissen.

2.5 De reformatie

De zestiende eeuw zal een waar hoogtepunt vormen voor de katholieke sociale leer. Francisco de Vitoria (1480-1546), Domingo de Soto (1494-1560) en Cano (1505-1560) Robert Bellarmino (1542-1621) en Francisco Suarez (1548-1617) schreven traktaten die nadien standaard werken werden voor alles wat rechtvaardigheid, recht en de verhouding tussen Kerk en staat aanging. Deze theologen bogen zich over de sociale orde zoals die zich toen voordeed. De problemen die zij behandelden waren in hoofdzaak rechtszaken zoals daar waren; aan wie behoren de ontgonnen kolonies toe, hoe liggen de internationale verhoudingen tussen de koloniserende mogendheden en het ganse probleem van de slavernij.

De ontdekking van de Nieuwe Wereld deed de oude theologische vooronderstellingen wankelen³. Er waren wel honderdduizenden mensen die nog in de toestand leefden van voor de komst van Christus. Hierin zat natuurlijk een kans voor de uitbreiding van het christendom. Maar de missionering met het kruis in de vuist die, zoals toen de gewoonte was, gepaard ging met een verovering te vuur en te zwaard, riep heel wat bedenkingen op. Vooral de theologen van Salamanca - de dominicanen: de Vitoria, Cano en Soto - hebben zich met dit probleem bezig gehouden en in het licht van de wreedheid van de *conquista* benadrukt dat de straffen die men in de Christenheid pleegde op te leggen voor schuldig ongelooft - uitroeiing of herleiding tot slavernij - niet van toepassing waren op de nieuw ontdekte volkeren. Zij hadden Christus nooit kunnen ontmoeten en dus bestond er geen enkele reden om de indianen af te slachten omdat ze zich zogezegd op schuldige wijze tegen de God van de christenheid hebben gekeerd. De Vitoria gaat zelfs verder en uit kritiek op de methode van missionering. Volgens hem is het immers ondoenlijk om aan wildvreemden de naam van Christus voor te houden en te verwachten dat ze plots volwaardige christenen zouden zijn. Zo een verbale verkondiging wekt niet tot geloof, aangezien ze niet vergezeld gaat van wonderen of andere bewijzen van

de waarachtigheid van het christendom. Wat dit laatste betreft, zegt hij, leveren de *conquistadores* door hun brutaal en hebzuchtig optreden het tegendeel van een bewijs van waarachtigheid.

Cano en Soto gaan nog een stap verder in het opbrengen van begrip voor de Indio's. Zij sluiten in hun redenering aan bij Thomas: het impliciete geloof in Christus. Ze vergelijken de situatie van de Indio's met die van de heidenen voor de komst van Christus die gewoon in de onmogelijkheid waren om iets van de heiland te hebben gehoord, maar van wie sommigen door hun oprechte levenswandel impliciet in de ware God, de vader van Jezus Christus hebben geloofd. Maar aangezien een expliciet geloof beter is dan een impliciet geloof, is evangelisatie voor de komende geslachten meer dan ooit een noodzaak.

Een andere factor die een invloed op het sociale denken zal hebben, is de predikatie. Vanaf de zeventiende eeuw ontmoeten we grote predikanten zoals Bossuet en Vincentius a Paulo die een verstrekkende invloed uitoefenden op sociale kwesties. We denken hier voornamelijk aan de gezondheidszorg met de verschillende zustercongregaties van zowel diocesaan als pauselijk recht. Deze congregaties (Zwartzusters, Grauwzusters, Gasthuiszusters, Zr. Van Vincentius a Paulo) betekende zeer veel voor de organisatie en het operationeel houden van (in hoofdzaak) lokaal georganiseerde gezondheidszorg.

Maar ook aan de andere zijde bij de protestanten (75 Stellingen die in 1517 op de kerk in Wittenberg worden genageld) zal een gestructureerde manier van reflectie groeien met betrekking tot kwesties van economie en politiek. Dit heeft ten eerste te maken met de opkomst en het succes van het protestantisme juist op die plaatsen waar er zich op dat moment een economische modernisering voordeed. Denken we maar aan Amsterdam en de gehele Noordelijke Nederlanden maar ook de Hansesteden in Duitsland en heel Noord-Europa. Men zal dan ook reeds snel protestantisme associëren met de nieuwe geest van het kapitalisme. Op zich is deze stelling verkeerd daar men het protestantisme toch moeilijk de uitvinder van het kapitalisme kan noemen. Men kan ze hoogstens het epitaaf van de efficiëntie aanbieden. Het is vooral Max Weber die hier uitgebreid studie over heeft gepleegd in zijn artikel "De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme". Hierbij duidt hij drie elementen aan binnen het protestantisme die hij verantwoordelijk noemt voor dit "protestants kapitalisme".

1) Vooreerst heeft het protestantisme de idee van religieuze roeping op een typische wijze verruimd. Gelovigen worden door God ook geroepen in hun wereldlijk beroep. Dit

impliceert dat arbeid niet uitsluitend een elementaire noodzaak is en een voortdurende zorg maar de betekenis van een fundamentele ethische waarde krijgt. Opgevat als roeping, kan arbeid zelfs tot doel worden verheven en dit geldt dan evenzeer voor rijke kapitalisten als voor bezitloze arbeiders.

2) Ten tweede, geloofsgehoorzaamheid geeft zich gestalte in de eigen levensstijl van een binnenwereldse ascese. Arbeiden doet men niet om de rijkdom die erdoor wordt voortgebracht, rijkdom waarvan men kan genieten. Men dient integendeel sober, onthecht en zuinig te leven. Maar zo ontstaat juist kapitaal dankzij ‘gedwongen’ ascetisch sparen, want als de voortgebrachte goederen niet in consumptie opgaan worden ze als investeringskapitaal productief gemaakt.

3) Het derde element betreft de opvatting over rijkdom en armoede. Zelfs de grootste rijkdom kan niemand van zijn morele plicht om te arbeiden ontheffen. In zover verrijking als normale bekroning van een gewetensvol vervulde beroepsplicht mag beschouwd worden, deelt ze eigenlijk zelf in deze verplichting. Rijkdom dient men dan echter vooral te waarderen omdat hij nuttig is voor de gemeenschap. Armoede moet dan ook niet in de eerste plaats door liefdadigheid gelenigd worden maar vooral bestreden worden door de armen tot arbeidzaamheid op te voeden en werkgelegenheid te verschaffen.

Zo zien we dat de protestanten zich baseerden op de her-interpretatie van oude christelijke ideeën zoals o.a. roeping, leiding, begeleiden. Deze begrippen werden consequent vertaald binnen een kerkelijke visie op een christelijke samenleving die de integratie van religie en cultuur en van Kerk en staat voor ogen hield en noodzakelijk achtte.

In deze her-interpretatie steekt echter één nieuw element en dat is de nieuwe rol van het individu. Het individu zal erkend worden los van de gemeenschap en zal zelfs tegenover de gemeenschap komen te staan. Hierdoor zal ook de mogelijkheid van een persoonlijke keuze ontstaan en een belangrijke factor worden in het beslissingsproces van mensen en zelfs gemeenschappen. De individuele autonomie en de waarde van de persoon zullen de persoon een volledig nieuwe plaats toekennen in de samenleving.

Deze nieuwe verhouding tussen individu en samenleving (*Rousseau ivm pedagogie (le contrat sociale), democratie: het twee kamer stelsel, etc*) zal zijn uitdrukking vinden in de contracttheorieën omtrent de samenleving (Rawls). Zo zal het individu drager worden van onvervreembare rechten die de gemeenschap niet kan of mag ontnemen, deze individuele rechten zullen zo als eisen tegen de gemeenschap worden ingebracht. Dit brengt een belangrijke verandering mee in de sociale ethiek. Aan de ene kant is er een continuïteit met de middeleeuwen daar de contracttheorieën gebaseerd zijn op de natuurwet en dan ook begrepen

moeten worden als een uiting van een permanente en universele morele orde. Aan de andere kant is er een discontinuïteit met de middeleeuwen. Deze theorie van de natuurwet was gebaseerd op de onvervreemdbare rechten eigen aan elk individu met sociale en politieke verplichtingen die niet voortvloeien uit de natuur zelf van deze theorie maar wel uit de vrije wil (instemming) van het individu. Gevolg is dan ook dat de sociale organisaties veranderlijk en in zekere zin willekeurig worden, nl. niet langer gedicteerd vanuit de inhoud van de natuurwet. De waarde van de individuele persoon was verhoogd daar het individu en niet langer de gemeenschap de kern van de natuurwet wordt.

In de middeleeuwen waren de verplichtingen inherent aan de levenstand die iemand bezat binnen de samenleving; eerste stand (geestelijkheid), tweede stand (adel) of derde stand (vrije poorter). Dit verandert radicaal door de positieve wetenschappen en de contracttheorie daar zal de verplichting het resultaat zijn van de positieve wetenschappen goedgekeurd door de individuen. Dat dit voortdurend aanleiding zal geven tot conflicten tussen het individu en de gemeenschap waarin zij of hij leeft, spreekt voor zich. Die conflicten doen zich voor op alle geledingen van de maatschappij; de kerk en de staat en komen tot uiting in de revolutiegolf beginnende bij de Franse Revolutie (1789) en eindigend bij het congres van Wenen (1814-15). Met nog verder revolutie golven in 1830 (België) en 1860 (Eenmaking van Italië). Het zal dan trouwens ook deze spanning zijn die aanleiding geeft tot de moderne sociale leer van de kerk die een aanvang neemt met *Rerum Novarum*.

Vanaf de achttiende eeuw doen zich de eerste gestructureerde moraal theologische studies voor omtrent “moderne economie”. Moralisten ontwikkelden concepten zoals kapitaal, interest, markt, rechtvaardige (billijk) prijs, waarde, wisselkoersen tussen verschillende munteenheden, de risico's bij terugbetalingen van kapitalen. Samen met hun economische analyses formuleerden zij morele principes die een kader en een originele deontologie aanboden aan de nieuwe bevolkingslaag van handelaars, zakenlui, ondernemers, bankiers en alle anderen die geëngageerd waren in het socio-economische leven. In deze periode komen ook de eerste sociaal geëngageerde pausen voor zoals Paus Benedictus XIV (1675-1758). Benedictus XIV is paus van 1740 tot 1758. Hij is de paus die “de slavernij” veroordeelt in 1741.

3. Grote lijnen in de sociale leer van de kerk vanaf Rerum Novarum tot heden.

Er zijn zeer ruim gesteld, vier fasen aan te duiden in de evolutie van het kerkelijke sociale denken:

Hier kunnen we het geheel van sociale encyclieken niet achterwege laten, een overzicht.

1) Van 1891 tot 1945:

- Rerum Novarum 1891(Leo XIII): innoverend omdat het wantoestanden beschrijft en een organisatierecht voor arbeiders bepleit.
- Quadragesimo Anno 1931 (Pius XI): na 40 jaar geeft vooral de onrust weer omtrent de veranderende wereldorde met inbegrip van de discussie rond de pauselijke staten.

2) Van 1945 tot Johannes Paulus II

- Pacem in Terris: over de wereld vrede 1963 (Johannes XXIII)
Gaudium et Spes (Vat. II) 1963
- Populorum Progressio: 1967 omtrent de nieuwe wereldorde (Paulus VI)

3) Johannes Paulus II

- 1979: Redemptor hominis
- 1980: Dives in misericordia
- 1981: Familiaris consortio
- 1981: Laborem exercens
- 1984: Reconciliatio et paenitentia (sociale zonde)
- 1986: Dominicum et vivificantem (atheïstisch materialisme als zonde tegen de H. Geest)
- 1987: Sollicitudo rei socialis (solidariteit) 20 jaar na Pop. Prog.
- 1987: Redemptoris mater: Maria als voorbeeld van sociale bevrijding
- 1988: Mulieris dignitatem : vrouw en haar rol in de samenleving
- 1991: Centesimus annus: 100 jaar na RN, nieuwe situatie in Europa na de val van de muur.
- 1993: Veritatis splendor: fundamentele katholieke moraal
- 1994: Evangelium vitae
- 2004: Compendium of the social teaching of the Catholic Church

Benedictus XVI

- 2006: Deus Caritas Est
- 2007 : Spe Salvi
- 2009: Caritas in Veritate

4) Franciscus

- 2013 : Lumen Fidei
- 2014 : Evangelium Gaudium
- 2015 : Laudato Si
- 2016 : Amoris Laetitia (exhortatie) nav de synode rond het gezin
- 2018 : Gaudete et Exsultate (exhortatie)
- 2019 : Querida Amazonia (exhortatie) nav de synode rond de Amazone
- Christus Vivit (exhortatie) nav de synode van de jongeren.
- 2020 : Fratelli Tutti

4. “Rerum Novarum” als startschot voor een georganiseerde sociale leer van de Kerk.

4.1 De kerk en de industriële revolutie.

Als gevolg van de industrialisatie bij het wisselen van de 19de en de 20ste eeuw deden zich mensonterende situaties voor. Arbeiders moesten lange werkdagen kloppen in onmenselijke omstandigheden. Er waren geen sociale voorzieningen. Er was het probleem van de kinderarbeid en de uitbuiting van vrouwen.

De kerk heeft hierop een dubbel antwoord willen geven. Ze heeft gezorgd voor concrete acties die op bepaalde problemen en noden een antwoord en oplossing boden. Aan de ander kant heeft ze ook op het theoretische niveau getracht een kader van normen op te stellen en voor te dragen aan de toenmalige werkgevers die zich christelijk noemden.

Met de opkomst van het liberalisme zal dat niet zo vanzelfsprekend meer zijn. De twee grote domeinen waar de kerk zich volledig op zal toelagen en wat in zekere mate een specialiteit van haar zal worden, zijn opvoeding en vorming aan de ene kant en ziekenzorg aan de andere. Denken we maar aan Don Bosco die een pedagogie ontwierp waardoor ook de armoede werd aangepakt. De band tussen analfabetisme en armoede werd meer en meer

duidelijk. Hiernaast hebben we de talloze negentiende-eeuwse congregaties die op beide vlakken actief zijn geweest en nog zijn en heel wat concrete noden hebben opgevangen.

Ook werd er op het theoretische niveau denkwerk verricht. Zo zullen er vanaf het midden van de negentiende eeuw heel wat studies verschijnen rond de sociologische, politieke en economische achtergronden van armoede en haar ontstaan. Rond deze periode ontstaan ook de eerste verenigingen van katholieke signatuur die een sociaal doel nastreven. Het was trouwens in België dat er in 1886 een eerste katholieke vakbond zal opgestart worden ook al moet men daar niet onder verstaan wat men er nu onder verstaat. Geleidelijk aan zullen in heel Europa coöperatieven en associaties van jonge arbeiders, werknemers en boeren de kop op steken. Ontegensprekelijk getuigt dit van een interesse en een wil bij katholieken om op de “nieuwe tijden” zoals die zich aanmelden op het einde van de negentiende eeuw een gepast antwoord te formuleren.

4.2 Rerum Novarum:

Leo XIII's encycliek “Over de nieuwe dingen”, gepromulgeerd in 1891, was een historische gebeurtenis. Het was tenslotte de eerste maal dat een document geschreven door een zo hoge en belangrijke instantie, ze was tenslotte ver boven alle regeringen en staatshoofden verheven, op een synthetische manier een overzicht gaf van de dan geldende sociale problemen. Ze gaf trouwens niet enkel de problemen weer, maar trachtte er terzelfder tijd ook een oplossing voor te formuleren, steeds met de zeer specifieke situatie van de negentiende-eeuwse arbeider in het achterhoofd.

Deze encycliek vormde een totaal nieuwe benadering van het probleem daar de kerk een dialoog trachtte aan te gaan met de industriële wereld en haar leiders. De kerk formuleerde een oproep aan alle mensen en aan alle geïnteresseerden. Het was dus veel meer dan een herinnering aan het adres van de burgerlijke autoriteiten omtrent hun verantwoordelijkheden.

Leo XIII vroeg de wereld om aandacht voor de onverdiende ellende van zoveel mannen, vrouwen en kinderen en stelde voor tot een oplossing te komen door een gezamenlijke interventie van de Kerk, de Staat (de overheid) en het recht op vrije vereniging. Het was de kerk haar morele plicht om rechtvaardigheid te bevorderen; de staat was verplicht langs de weg van wetten arbeiders te beschermen en het verenigingsrecht te verdedigen. De overheid zou hier een belangrijke rol in spelen. Het verenigingsrecht van arbeiders en werkgevers, samen of gescheiden, vormde het beste medium om de belangen van alle partijen, in het bijzonder van de armen, te bevorderen. Rerum Novarum bekritiseerde en

veroordeelde hevig de misbruiken van het liberale kapitalisme net zoals de illusie van het toenmalige socialisme (1891).

Gedurende zijn lang pontificaat (25 jaar) heeft Leo XIII verscheidene documenten geschreven rond socio-politieke kwesties. *Quod Apostolici Muneris* (1878) omtrent het socialisme, *Diuturnum* (1881) omtrent de burgerlijke overheid, *Immortale Dei* (1885) omtrent de relaties tussen de kerk en de staat, *Libertas Praestantissimum* (1888) omtrent menselijke vrijheid en liberalisme en *Sapientiae Christianae* (1890) omtrent de katholieke benadering van burgerzin en burgerschap. Al deze documenten behandelden een specifiek sociaal probleem en trachtten daar ook een oplossing voor te formuleren. Zij hebben de aanleiding gevormd voor een verdere en diepere analyse in de volgende jaren en in het tweede Vaticaans concilie als hoogtepunt. De rol en het politieke gewicht dat de dan net opgerichte Bisschoppenconferentie van Noord Amerika in deze politieke discussie speelt, kan moeilijk onderschat worden.⁴

Doorheen al de documenten van Leo XIII is *Rerum Novarum* zonder meer een historisch hoogtepunt. Alles in deze periode wordt gecentraliseerd op het idee van de natie (de staat) wat een totaal nieuw begrip was voor die tijd en veel opgang maakte. Een natiebesef wat vnl. wordt gekenmerkt door “een democratische georganiseerde structuur” met parlement en stemrecht. Het document handelde over economische rechtvaardigheid binnen dat nieuwe begrip van natie die een industrialisatie ondergingen en dus een andere samenleving vormden met nieuwe uitdagingen en nieuwe spelers.

Belangrijke discussiepunten:

- 1) rol van de staat in de economie (privé-publiek) vb. van stakingen
- 2) het recht van arbeiders om zich te organiseren
- 3) de werkomstandigheden in fabrieken

4) voorstellen tot diversificatie van de eigendom van productiemiddelen (loskoppelen van grondeigendom en geld t.o.v. macht)

Kortom de overgang van wat als een feodaal systeem kan worden gezien naar een democratisch staatsbestel. Heel de discussie rond de figuur van Marx en een opkomend communisme speelt hier sterk in mee, tevens een ‘fin de siècle’ gevoel. (deze lijn van benaderen komt enigszins terug bij Paus Johannes Paulus II in CA)

Heel dit sociale denkproces werd voornamelijk gedomineerd door een christelijke filosofie en een rigide deductieve methode waarbij nog geen rekening werd gehouden met enerzijds de rol en de relevantie van de positieve wetenschappen (politieke wetenschappen, sociologie,

economie) en anderzijds de rol van de leek binnen bestuurlijke zaken. Alles binnen de encycliek werd gezien als een doctrine en dit was een exclusieve hiërarchische taak. De leken vormden hierbij niet meer dan ‘trouwe uitvoerders’. Het nieuwe van deze tekst zit dus in het feit dat de voorgestelde oplossing een maatschappelijk gefundeerde oplossing voorstelt voor een maatschappelijke probleem en niet langer een theologische oplossing.

Het geeft een totale koerswijziging weer in het sociale denken van de kerk. Een verandering waarvan *Rerum Novarum* niet het begin was, wel de uiteindelijke vrucht en de baanbreker die de weg voor volgende georganiseerde reflectie mogelijk maakte. Met *Rerum Novarum* heeft Leo XIII niet alleen een theoretische referentiekader geschapen, maar door zijn uitdrukkelijke erkenning van het recht van de arbeiders op vereniging gaf hij een krachtige impuls tot de stichting of de verdere ontwikkeling van Christelijke arbeidersbewegingen.

Na Leo XIII heeft de officiële kerk een indrukwekkende hoeveelheid van sociale documenten, encyclieken, exhortaties, gelegenheidsbrieven en verklaringen afgelegd. Bij ons overzicht zullen wij voornamelijk stil staan bij het nieuwe dat zij telkens bijbrachten om zo een overzicht over haar evolutie te krijgen.

4.3 Quadragesimo anno en de aanloop naar WOII

Pius XI (paus van 1922 tot 1939) zal in 1931 de encycliek *Quadragesimo Anno* promulgeren. Deze encycliek is voornamelijk een uitbreiding en aanpassing van de leer van Leo XIII. Een aanpassing bijvoorbeeld op het vlak van het “socialisme”, dat wat als socialisme werd gezien in 1891 is duidelijk verschillend van de betekenis die het krijgt in de late twintiger en begin dertiger jaren van de 20^{ste} eeuw. In 1891 zal het socialisme staan voor één systeem, een bepaald leerstelsel welke een organische eenheid vertoonde. In 1931 is dat niet langer meer zo en vertoont het socialisme duidelijk een splitsing in twee hoofdgroepen, zijnde het communisme die de extreme richting uitgaat en het socialisme die een meer gematigde lijn zal volgen⁵.

Verder werd de leer uitgebreid met volgende vragen en problemen; economische concentratie, werkloosheid (we zitten in de grote depressie van de jaren dertig), staatsinterventie, rol van de vakbonden en syndicaten, het individueel en sociaal karakter van privé-eigendom, de illusie van de klassenstrijd en het gevaar van een absolutistische staat.

De grote stelling van de paus is dat wanneer men de sociale orde wil hervormen, iedereen (=alle klassen) zal moeten meewerken in een atmosfeer van rechtvaardigheid en oprechte bekommernis voor de naaste (naastenliefde). Hiervoor zal hij het principe van de

subsidiariteit aanwenden. Het uitgangspunt van dit beginsel stelt dat de staat de uitvoering van minder belangrijke zaken aan ondergeschikte gemeenschapslichamen moet overlaten. Verondersteld wordt dat de staat dan effectiever de functies zal kunnen uitoefenen die alleen bij hem thuishoren. Tot die functies worden gerekend: het geven van leiding, het houden van toezicht en het aansporend of beperkend optreden. Dit alles mondt uit in de verwachting dat, hoe volmaakter de onderlinge rangorde tussen de verschillende organisaties is, door het navolgen van dit beginsel van ‘aanvullende’ activiteit, des te sterker het gezag zal staan in de maatschappij, des te gelukkiger en welvarender ook de staat zelf zal zijn⁶.

Het is dus verwant met het principe van solidariteit. Solidariteit verwijst naar de sociale verantwoordelijkheid van de mens en impliceert een verwerping van het individualisme, subsidiariteit verwijst naar de verantwoordelijkheid van personen en intermediaire gemeenschappen en impliceert een verwerping van het collectivisme⁷.

Laten we echter eerst even stilstaan bij de betekenis van collectivisme. Het is de benaming van ieder systeem van opvattingen dat het collectief boven het individu stelt. Collectivistisch is het gezichtspunt van de sociale filosofieën die het individueel menselijk gedrag ‘afleiden’ uit het collectief, hetzij een groepering, hetzij de samenleving als geheel. In collectivistisch georiënteerde maatschappelijke stelsels krijgen dergelijke opvattingen politieke consequenties: de belangen, soms zelfs het bestaan, van het individu worden ondergeschikt gemaakt aan het voortbestaan en het belang van de collectiviteit. Voorbeelden hiervan zijn het laatmiddeleeuwse christendom, het 19de-eeuwse socialisme, het fascisme en communisme, omdat in deze systemen een collectiviteit (kerk, klasse, staat, volk, partij) domineert boven de persoon (Du bist nichts, dein Volk ist alles). Tegenover deze vorm van collectivisme staat de democratie.

Behalve deze algemene betekenis heeft het begrip collectivisme nog een specifiek economische betekenis, nl. die van een sociaal economische orde, waarbij de productiemiddelen aan de gemeenschap zijn verbonden en samen met de particuliere eigendom men zo probeert de uitbuiting van de ene mens door de andere onmogelijk te maken. In deze zin wil collectivistisch zeggen: de centrale beheersing van productie en distributie, van loon- en prijsvorming, gepaard gaande met economische planning op grote schaal. Deze socialistische (communistische) variant van het collectivisme (oude Oost-blok landen en Rusland) staat tegenover het economisch liberalisme (West-Europa en Noord-Amerika). In het midden van de 20ste eeuw is deze socialistische variant vervangen door het veel rigoureuzer totalitarisme (fascisme en nationaal-socialisme, extreem communisme). Vormen die na de tweede wereldoorlog in het westen vervangen werden door democratieën.

In het oosten bleef de socialistisch (communistische) variant veel langer bestaan tot aan de val van de muur in 1989 en het langzaam in elkaar storten van communistische Oost-blok en Rusland. In Azië bestaat het nog steeds (China, Noord-Korea).

Collectivisme is niet steeds bedoeld als een eindpunt, maar soms als een noodzakelijk geachte overgang naar een toestand van grotere persoonlijke vrijheid. De concentratie van macht in handen van centrale organen roept echter het gevaar op van een blijvende machtsuitoefening van weinigen over velen.

In de moderne westerse maatschappij zijn ultra-collectivistische stromingen geleidelijk verdwenen (extreem communisme USRR, PRC van Mao). Een gematigd en pragmatisch collectivisme is samengevloeid met liberale opvattingen. Door het toegenomen collectivisme op het praktische vlak in de welvaartstaat doen zich de laatste jaren toenemende spanningen voor met laatst genoemde ideeën. Er manifesteert zich een krachtig individualistisch vrijheidsverlangen ter waarborging van de mensenrechten en culturele vrijheden als tegenwicht tegenover staatsmacht, bureaucratie, commerciële afhankelijkheid en manipulatie⁸.

Grijpen we nu echter terug naar Pius XI en Quadragesimo anno. Algemeen kunnen we dan ook stellen dat aan de staat een rol zal worden toegeschreven om tussen te komen in het economisch stelsel maar dit telkens onder de voorwaarde van het subsidiariteitsbeginsel.

Pius XI schreef ook nog tal van andere encyclieken en documenten zoals o.a. *Ubi Arcano* (1922) over vrede, *Divini Illius Magistri* (1929) omtrent opvoeding en onderwijs, *Casti Connubii* (1930) over de familie, het gezin en het huwelijk, *Non Abbiamo Bisogno* (1931) omtrent facisme, *Mit brennender Sorge* (1937) over het opkomende Nazisme en *Divini Redemptoris* (1931) over communisme.

Pius XII (paus van 1939 tot 1958) zal een verklaring afleggen op de 50ste verjaardag van *Rerum Novarum* op Pinksteren van 1941 maar gezien de in volle gang zijnde wereldoorlog zal de discussie omtrent een terugkeer naar vrede en een “eerbare wereldorde” de hoofdrol spelen.

De bijdrage van deze paus tot het sociaal debat binnen de kerkelijke leer blijft eerder beperkt tot allerlei gelegenheidstoespraken, herderlijke brieven en radioboodschappen waar hij eerder plaatselijke en zeer omlijnde vragen aanpakte. Als zodanig heeft hij geen groot sociaal werk of encycliek gepubliceerd die een volledige visie weergeeft op de sociale leer van de kerk tijdens de oorlog en de periode daarna.

4.4 Johannes de XXIII : tijd van socialisering en globalisering

Het hoofdthema: “interdependence” of onderlinge afhankelijkheid die steeds groter werd in de na-oorlogse westerse wereld.

Hoe komt die afhankelijkheid tot stand:

1) Ontstaan (in de jaren 40-50) van meer dan 100 nieuwe nationale staten (einde van de koloniale periode)

2) Gelijke economische structuren (vrije markteconomie met open toegang) in verschillende landen waarbij VS en West-Europa model worden (voor bv. Japan en Azië; welke ons later trouwens zullen inhalen). West Europa en VS die tevens een grote impact zullen hebben op vele landen. De druk om deze model-landen na te bootsen wordt zeer groot, vaak ten koste van inlandse producten of vaardigheden. Een voorbeeld is de verplichte aanwezigheid van een goed georganiseerde staalindustrie die zich bv uit in scheepsbouw (vb. Japan en Korea).

3) Materiële afhankelijkheid betreffende grondstoffen als gevolg van handel. Als iedereen staal gaat produceren wordt de nood aan vb ijzererts en kolen of gelijk welke energiebron groter. Grote nood aan energie.

4) Herkennen van transnationale problemen (bevolking, milieu, energie etc.) vb van globalisering

5) Opkomst van transnationale actoren (private en regeringen)

alg: een stijgende materiële onderlinge afhankelijkheid van alle internationale systemen Alles wordt dan ook geanalyseerd vanuit Internationale systemen en niet langer de natie.

Hoofdthema's van de sociale leer in deze periode:

1) politieke autoriteit die de nationale staten overstijgt en die dan ook bepaalde internationale belangen kan verdedigen. bv. “algemeen welzijn”, economische rechten van een continent bv. de cacaobonen en chocolade wat in 1997 op Europees niveau werd uitgevochten.

2) bescherming en promotie van mensenrechten in een wereld van natie-staten.

3) veel aandacht voor landen in ontwikkeling en kritiek op alles wat dit afremt.

4) nadruk op ontwikkeling van de landbouw

-noodzaak van landhervorming

-imperatief om alle honger uit de wereld te helpen

5) Kritiek op supermachtige staten die andere staten beperkingen opleggen maar ook de zelf beslissing van kleine staten in de weg staan vb. de Wereldbank en IMF.

Methode door Johannes XXIII gebruikt:

- andere methode niet deductief maar inductief. Belang van het historische gegeven ingeschat in het licht van het evangelie
- andere rol van de leek. Geen simpele uitvoerder maar bouwt wezenlijk mee aan de constitutie welke is de kerk

5. Verdere thema's uit de sociale leer van de kerk.

5.1 De centrale rol van "arbeid" in de sociale vraagstukken.

Bij de negentigste verjaardag van *Rerum Novarum* publiceerde Johannes Paulus II de encycliek "Over de menselijke arbeid" *Laborem exercens* (1981)⁹. Deze encycliek zal voornamelijk twee elementen bestuderen; ten eerste zal arbeid een sleutelrol worden toebedeeld in het zoeken naar oplossingen voor heel wat sociale problemen zoals armoede, werkloosheid en onderontwikkeling. De encycliek vangt dan ook aan met een analyse van het fenomeen arbeid. Arbeid valt uitéén in twee aspecten: een objectief welke staat voor het resultaat, datgene waarvoor de mens werkt, en een subjectief welke staat voor de handelende persoon, de arbeider, de werknemer zelf. Dit laatste aspect vertrekt van de waardigheid van de werknemer en het kader van rechten en plichten waarbinnen hij functioneert.

Ten tweede zal de verhouding tussen arbeid en kapitaal worden bekeken. Binnen deze verhouding zal de prioriteit altijd naar de arbeid gaan en niet naar het kapitaal. Het uitgangspunt in deze verhouding voor de sociale leer is de afhankelijkheid van kapitaal t.o.v. arbeid en niet omgekeerd. Kapitaal staat ten dienste van de arbeid en is er een gevolg van (*LE*, No. 14,17). Uiteraard zijn er ondertussen alweer meerdere nieuwe uitdagingen bijgekomen die de klassieke arbeidsverhouding onder druk zetten: denken we maar aan de 24uurs economie, de e-commerce, commercialisering van gezondheidszorg en onderwijs...

5.2 Vrede en wereldsolidariteit.

De vredesproblematiek is op zich vrij recent in de kerkelijke sociale leer. Tot aan het begin van de 20^{ste} eeuw zal het kerkelijk zwaartepunt voornamelijk liggen op het theologisch

uitwerken van verantwoorden van de rechtvaardige oorlog. Hier volgt een greep uit de documenten die expliciet over vrede handelen.

Benedictus XV heeft enkele verklaringen en nota's geschreven rond de problematiek van de eerste wereldoorlog. Waaronder één aan het adres van de wereldleiders betrokken in de oorlog (1 augustus 1917). In 1920 zal hij een encycliek publiceren *Pacem dei* omtrent de noodzaak van de vrede voor een stabiele wereldorde.

Pius XII schreef verscheidene kerstboodschappen ten tijde van de tweede wereldoorlog.

Johannes XXIII publiceerde in 1963 *Pacem in terris*, de eerste encycliek die gericht was aan alle mensen van goede wil.

Paulus VI verdient zonder meer de eretitel 'vredespaus' vooral vanwege zijn inspanningen om instellingen op te richten die zich blijvend met vrede bezighouden. Zo zal hij in 1967 de pauselijke raad voor gerechtigheid en vrede installeren en in 1968 de werelddag voor de vrede op 1 januari, een gewoonte die sindsdien nog altijd bestaat.

Met dit laatste initiatief is trouwens aangetoond dat vrede een blijvende uitdaging vormt voor de kerkelijke leer en dus ook vraagt om een continue reflectie.

5.3 De mensenrechten.

Johannes XXIII is de eerste paus die de verklaring van de rechten van de mens van de Verenigde Naties overneemt en ze integreert in een pauselijk document, nl. *Pacem in terris* van 1963 (PT, No. 143). We vinden dit thema ook uitgebreid terug bij de werken van Paus Franciscus. Zowel in *Evangelium Gaudium* (EG) verwijst hij op meerdere plekken naar het belang om niet langer mee te gaan in "automatisch paradigma van economie, financiën en het nemen van vrijheid t.o.v. elkaar (EG, 50-109). Uiteraard met veel nadruk op de nefaste gevolgen voor ons milieu vinden we deze redenering terug in *Laudato Si* (LS) zie hiervoor voornamelijk blz 17-41 en 69-81. Ook *Amoris Laetitia* (AL) blijft niet buiten deze redenering. De volledige hoofdstukken 2,5 en 7 worden er aan besteed.

6. Evangelisatie van de cultuur als medium om tot een rechtvaardigere wereld te komen.

Na de tweede wereldoorlog zal het duidelijk worden dat de meeste van de sociale vraagstukken niet enkel betrekking hebben op Europa. Er treedt duidelijk een

internationalisering op van deze vragen plus dat armoede niet enkel overal voorkomt maar dan nog telkens in een andere vorm of als gevolg van andere redenen. De meeste vragen zijn trouwens ook te catalogiseren onder ontwikkelingsproblemen.

Paulus VI zal in 1967 deze ontwikkelingsproblematiek behandelen in de encycliek *Populorum progressio*. Hierin zal hij als gevolg van deze internationalisatie stellen dat enkel een verhoogde groei van materialen niet voldoende is om tot een betere algemene ontwikkeling te komen. Een ontwikkelingsproces bestaat uit zowel een kwantitatieve vermeerdering als een kwalitatieve verbetering. Om te komen tot een integrale ontwikkeling is meer nodig dan louter een economische ontwikkeling dan is er ook een groei nodig van de persoonlijke, culturele en spirituele dimensie van mensen. Hiervoor stelt *Populorum progressio* het opstellen van een wereldsolidariteit voor. Een solidariteit die leidt tot een hogere ontwikkeling en dus tot vrede. Paulus VI zal ontwikkeling dan ook de nieuwe naam voor vrede noemen (PP, No. 76).

Twintig jaar na *Populorum progressio* in 1987 publiceert Johannes Paulus II *Sollicitudo rei socialis* om deze verjaardag te commemoreren. Hierin komt hij tot het besluit dat de situatie enkel erger geworden is t.o.v. twintig jaar geleden. Er is meer armoede in meer landen van de wereld. De ongelijkheid tussen landen en continenten onderling is groter geworden. Meer mensen leven “zonder hoop”. Zodoende komt hij tot een analyse van armoede. Armoede verwijst in hoofdzaak naar een situatie van tekort. Het gaat om een tekort aan essentiële goederen met als gevolg dat mensen gedwongen worden te leven in mensonwaardige omstandigheden. Om de oorzaken en redenen van zo’n toestand te begrijpen moet er beroep gedaan worden op de sociale wetenschappen. Uit studies van de sociologie blijkt dat armoede o.a. het gevolg is van het ontkennen van elementaire rechten betreffende sociale, culturele en religieuze vrijheden. Dit euvel kan enkel worden weggenomen wanneer een hogere ontwikkeling wordt bereikt voor alle mensen. Ontwikkeling is dan ook een zaak niet enkel voor derde-wereld-landen maar voor alle landen waarin mensen fysisch, cultureel en spiritueel worden vervolgd. Armoede heeft dus o.a. ook een politieke oorzaak. Structuren kunnen dus in zichzelf slecht zijn en daardoor voor de mens vernederende gevolgen hebben.

De uitdaging van de ontwikkeling is dan ook een oproep tot universele solidariteit. Omdat solidariteit de enigste dynamische realiteit is in staat om het positieve van onze levenswijze te herdefiniëren. Solidariteit wordt dan ook een sleutelbegrip voor ontwikkeling. De paus gaat zelfs verder door solidariteit een christelijke waarde te noemen en vrede is dan ook een vrucht van solidariteit (SRS, No. 39-40).

Het sleutelprincipe om tot een grotere welvaart te komen bestaat dan ook in het aanleren van een sociale gevoeligheid. Dit proces is op zich niet nieuw maar heeft in de documenten van Vaticanum II een nieuwe start gevonden. *Gaudium et spes* is zo een gelukke poging om een nieuwe dialoog tot stand te brengen tussen geloof en de moderne wereld.

In de figuur van Paulus VI zal het belang van de aanwezigheid van zo'n sociale gevoeligheid bij christenen een nieuwe impuls krijgen. In 1975 publiceert hij *Evangelii nuntiandi* omtrent de opdracht tot evangeliseren om via deze weg tot een meer rechtvaardiger wereldorde te komen.

Johannes Paulus II toont een duidelijke en consistente interesse in de sociale vraagstukken; *Redemptor hominis* van 1979 waarin o.a. het gevaar van een materialistische beschaving wordt benaderd (No. 15-17); *Dives in misericordia* van 1980 handelt over God's niet aflatende vergevingsgezindheid en zoektocht naar gerechtigheid in deze wereld (No. 12,14); *Familiaris consortio* van 1981 handelt over het christelijk gezin en geeft een analyse van de implicaties van een gezinsleven op het geheel van de samenleving; *Reconciliatio et paenitentia* van 1984 is een uitnodiging tot bekering en boete ook introduceert het de notie van 'sociale zonde' als iets typisch voor deze tijd (No. 16); *Dominum et vivificantem* van 1986 omtrent een atheïstisch materialisme als de zonde tegen de H. Geest (No. 56); *Redemptoris mater* van 1987 omtrent Maria als voorbeeld en bron van inspiratie voor al diegenen die sociale bevrijding nastreven en een voorkeurliefde voor de armen in daden proberen om te zetten (No. 37); *Mulieris dignitatem* van 1988 omtrent de waardigheid van de vrouw en haar rol in de samenleving; *Centesimus annus* van 1991 een encycliek die de nieuwe politieke situatie bespreekt in Europa na de val van de muur met een analyse van zowel kapitalisme als communisme. Hiernaast wordt ook een nieuw begrip gelanceerd zijnde de 'welvaartstaat'; *Veritatis splendor* van 1993 handelt over de fundamenteën van de katholieke moraal waarin begrippen als waarheid, werkelijkheid en vrijheid een katholieke invulling krijgen, hiernaast wordt veel aandacht besteed aan de rol en vorming van het geweten. Ook hier zal de rol van de evangelisatie, als weg om tot een nieuwe en meer menselijke orde te komen, worden geafficheerd en tot slot *Evangelium vitae* van 1994 wat niet direct een sociale encycliek is maar waarin o.a. het probleem van het afbreken van het beginnende leven wordt behandeld, ook hier zal de evangelisatie als middel worden gezien om deze mensenwaardige situatie te veranderen en zo wordt een aanspraak op een sociale gevoeligheid gedaan.

Vanuit dit overzicht wordt duidelijk dat er een steeds grotere aandacht gaat naar de culturele dimensie van rechtvaardigheid, gerechtigheid en vrede. Begrippen waarvan de inhoud mede door de cultuur bepaald worden. De inhoud van sociale rechtvaardigheid wordt in hoge mate bepaald door de cultuur van een samenleving. Indien men ze dan ook wil veralgemenen is een grondige evangelisatie van de cultuur noodzakelijk. Door het blijven hameren op evangelische principes, - een hameren wat men doet door er in de praktijk getuigenis van af te leggen, - is een reële invloed op de structuur en het wezen van een cultuur mogelijk.

Johannes Paulus II onderlijnt dan ook het noodzaak van een gezamenlijke ontwikkeling tussen cultuur en gerechtigheid. Hoe meer een cultuur ontwikkeld is, hoe rechtvaardiger ze zal zijn. De toekomst hangt dus af van een regeneratie van de morele cultuur. Het spreekt dan ook voor zich dat om gerechtigheid en vrede in deze wereld te bevorderen de dominante en belangrijke sociale waarden in een samenleving moeten geëvangéliseerd worden. De sociale actie zal dan ook hoofdzakelijk bestaan in het bewerken van de culturele patronen. De kerk heeft een beslissende rol te spelen door zijn evangelisatieopdracht uit te oefenen t.o.v. de culturen en zodoende tot een meer menselijke maatschappij te komen. De invloed van de kerk speelt zowel op het geweten van elke mens als op de cultuur van elke samenleving.

¹Dit overzicht volgt in grote lijnen de historische inleiding te vinden bij D. J. O' BRIEN en T.A. SHANNON, *Catholic Social Thought. The Documentary Heritage*, Orbis, 1992, 2-5. Tevens PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the social doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, 2004. Als bronnen voor dit deel werden verder gebruikt: L. ROOS, "De menselijke persoon en de waardigheid van de mens als basis van de sociale leer van de Kerk", in E. DE JONGHE en L.J. ELDERS (eds.), o.c., 39-56; H. CARRIER, Pontifical council for justice and peace, *The Social Doctrine of the Church revisited*, Vatican City, 1990, 11-46; J. VERSTRAETEN, "De relevantie van het kerkelijk spreken over sociale en economische kwesties: een herlezing van een 100jaar oude traditie" in J.A. SELLING (ed.), *Christenen en Samenleving. Rerum novarum. Bijdragen tot een Christelijke sociale ethiek*, Kampen, 1991, 1-12; BUITENGEWONE VERGADERING VAN DE BISSCHOPPENSYNODE, *Eindrapport*, 1985; T. HERR, *Catholic social teaching. A textbook of Christian insights*, New City London, 1991, 12-16. Edward J. GRATCH, *Aquinas's Summa, An Introduction and interpretation*. Alba House, New York, 1985.

² Onze analyse is in hoofdzaak gebaseerd op R. BURGGRAEVE, *De Bijbel geeft te denken*, (Nikè-reeks: Didachè) Leuven, 1991, 197 e.v.

³Zie R. MICHIELS en B. ROEBBEN (red.), *Kerk op-nieuw. Variaties op het hedendaagse kerkgebeuren*, (Nikè reeks nr. 31), Acco Leuven, 1994, 79-81.

⁴M. GRAZIANO, *In Rome we trust, The rise of catholics in American Political life*, Stanford University Press, 2017.

⁵Zie E. BROECKX, "Rerum Novarum en Quadragesimo Anno", Antwerpen, 1946, 109.

⁶Zie Grote Winkler Prins Encyclopedie, "Subsidiariteitsprincipe", Elsevier, 1983, t 21, 328.

⁷Het deeltje over subsidiariteit volgt in grote lijnen het artikel van J. VERSTRAETEN, "Solidariteit en subsidiariteit", E. DE JONGHE en L.J. ELDERS (eds.), *De beginselen van de sociale leer van de Kerk*, Acco, 1994, 127.

⁸Zie Grote Winkler Prins Encyclopedie, "collectivisme", Elsevier, 1980, t 6, 360.

⁹Deze encycliek is te vinden in *Archief van de kerken*, t. 36 (1981) 19, cc. 867-908.