

God in de economie

Author:

Toine van den Hoogen^{1,2}

Affiliations:

¹Radboud University, the Netherlands

²Faculty of Theology, University of Pretoria, South Africa

Note:

Prof. Dr Toine van den Hoogen is participating as a research associate of Prof. Dr Johan Buitendag, Dean of the Faculty of Theology at the University of Pretoria, South Africa.

The title of this essay has been derived from an expert meeting that has been organised by me and Prof. Dr Deirdre McClosky, (at that time connected to the University of Illinois, USA and the Erasmus University Rotterdam, the Netherlands) at the Radboud University, Nijmegen, the Netherlands.

Correspondence to:

Toine van den Hoogen

Email:

t.vdhoogen@gmail.com

Postal address:

Radboud Universiteit
Nijmegen, Comeniuslaan 4,
6525 HP Nijmegen, Postbus
9102, 6500 HC Nijmegen,
the Netherlands

Dates:

Received: 27 Mar. 2012

Accepted: 09 July 2012

Published: 12 Nov. 2012

How to cite this article:

Van den Hoogen, T., 2012, 'God in de economie', *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1248, 10 pages.
<http://dx.doi.org/10.4102/hts.68i1.1248>

God in economics? During the 20th century, in Christian churches and amongst Christian theologians a new interest was found in economics as an object of theological reflection. This article researches the nature of such theological reflection, amongst others from the critical question of how a connection can be made between a constructivist approach of theology and the analysis by today's economic sciences of the market as an important horizon of human culture and of human communities.

Het historisch object van de theologie

De plaats van de theologie temidden van de Humanities

Van Walter Benjamin ([1940] 1974) is een bekend dictum:

De historische materialist benadert een historisch object alleen dan wanneer hij het ontmoet als monade. In deze structuur herkent hij het teken van het Messiaans uur nul [*tot staan brengen*] van gebeurtenissen, of anders gezegd, een revolutionaire verandering in de strijd voor het onderdrukte verleden.¹ (bl. 2, [auteur eigen vertaling])

In dit dictum legt Benjamin bloot dat het kennisideaal van de historische materialist, dat is: degene die zweert bij de vaststelbaarheid van de feiten die aan zijn kennen objectief zouden zijn voorgegeven, in feite een terreur inhoudt over de geschiedenis, een terreur met messiaanse allure. In die terreur wordt het verleden en daarmee ook de oorspronkelijke waardigheid van de actoren in het verleden met geweld onderdrukt en onderworpen aan het werkelijkheidsbeeld van dit type historicus. Deze ziet slechts monaden en geen actoren met een eigen dynamiek, beelden en idealen.

Aan het begin van dit essay herinner ik welbewust aan dit dictum van Benjamin. Voor ieder die zich in de *Academia* beweegt in de Humanities, is de waarschuwing van Benjamin op zijn plaats. Want elke keer, zo waarschuwt Benjamin, dat we in de Humanities van het object van onderzoek een monade maken, plegen we de facto een daad van terreur. Wie zich vandaag de dag beweegt in dit onderzoeksdomein, kan zich naar mijn inzicht niet onttrekken aan het bewustzijn dat wij leven na 9/11 en zal zich rekenschap ervan moeten geven dat er in het benaderen van het object van je wetenschap het gevaar van terreur dreigt, het gevaar van dominantie over dat object van wetenschap omdat het zich voor de onderzoeker niet kan ontvouwen in de eigen dynamiek, beelden en idealen.

Wellicht zal men nu tegenwerpen dat deze waarschuwing niet geldt voor de theologie, omdat de theologie niet onder de *Humanities* gerekend mag worden. Wortelt de theologie immers niet in het Woord van God dat Gods Godheid heeft geopenbaard als *der Liebende in der Freiheit*, [de liefhebbende in (de) vrijheid] zoals Hendrik Berkhof (1985:133) het Karl Barth heeft nagezegd! In het spoor van Karl Barth tekent Berkhof de theologie als een discipline die haar oorspronkelijke bron niet heeft in de menselijke ervaringswerkelijkheid. Juist dáárom kan ze niet tot de *Humanities* worden gerekend, zou men dan denken wanneer men de theologie beoefent in de Barthiaanse traditie of wanneer men de theologie als wereldvreemd bekritiseert (hetgeen overigens twee argumenten zijn die een totaal verschillende herkomst hebben). Toch zal een theoloog die recht wil doen aan de oorspronkelijkheid van God's openbaring, juist omwille van deze oorspronkelijkheid willen ontkomen aan de gedachte dat God's openbaring verwijst naar een stand van zaken in een bovennatuurlijke werkelijkheid. God's werkelijkheid komt als een werkelijkheid van genade steeds opnieuw naar voren in een persoonlijke betrokkenheid van levende mensen op elkaar en op de werkelijkheid. In hedendaagse fundamentele theologie wordt God benaderd als een blijvend Aanwezige in het mysterie van het menselijke bestaan. Daarom heeft de theoloog Karl

¹'The historical materialist approaches a historical object solely and alone where he encounters it as a monad. In this structure he recognizes the sign of a messianic zero-hour [*Stillstellung*] of events, or put differently, a revolutionary chance in the struggle for the suppressed past'.



Rahner de zelfopenbaring van God als een aanbod aan de mens geformuleerd, een aanbod dat als het meest menselijke van de mens telkens opnieuw slechts in het menselijk bestaan kan worden geactualiseerd (Rahner 1999:124). Er is daarom (ook) een uitgesproken theologische reden om de theologie te rekenen tot de Humanities.

Het object van theologie is in dit perspectief altijd een historisch object en geen monade. De vele gestalten die de zelfopenbaring van God kent zijn gestalten van de menselijke omgang met de werkelijkheid. Alleen a posteriori, dat wil zeggen, als een modaliteit van onze oorspronkelijke relatie tot onszelf als mensen, kunnen we in de theologie thematiseren wat als niet-thematische, zijgende horizon ons bestaan draagt, aldus Rahner. Het object van de theologie is in dit perspectief altijd historisch, dat wil zeggen: *Geschiedtlich*. Het is geen monade maar een gestalte van de menselijke zelfrealisatie in de willende, kennende en verlangende menselijke gerichtheid op de werkelijkheid. Als wetenschappelijke bezigheid streeft theologie ernaar om de niet-thematische zijgende horizon van het menselijk bestaan te thematiseren. Ze zal deze horizon thematiseren door horizonten van het menselijk bestaan te verkennen, bijvoorbeeld sociale horizonten en economische horizonten.

Daarom zal de theologie zich de waarschuwing van Benjamin sterk moeten aantrekken. Hoe veelvuldig laat de lange geschiedenis van de theologie immers niet zien dat in dogma of kerk deze niet-thematische, zijgende horizon van het menselijk bestaan tot een monade verwordt. En hoe vaak kan men niet opmerken dat een dergelijke monade beschouwd wordt als 'de waarheid van het christelijk geloof' en daarmee een daad van terreur wordt die mensen en culturen onderdrukt in plaats van vrij maakt.

De theologie kan zichzelf de waarschuwing van Benjamin het beste aantrekken door in haar wetenschappelijke bezigheid, dus bij het thematiseren van horizonten, ruimte te maken voor het procédé van 'corrective reading' [corrigerend lezen] van de vertogen die wij uitwisselen omtrent ons bestaan. 'Corrective reading' is een vorm van religie-kritiek. Ze bestaat in een 'voortdurend her-lezen en herinterpreteren van het verleden, dat ook een poging is om het verleden te helen en de toekomst op te bouwen' (Flood 2005:57).² De eigen aard van deze vorm van religiekritiek is dat ze niet is gebaseerd op een rationalistische claim van waarde-neutraliteit. De kritiek ontstaat niet door confrontatie met gezichtspunten op religie en religieuze verschijnselen van buiten de religiewetenschap en van buiten de theologie – bijvoorbeeld vanuit godsdienstwijsbegeerte of sociale wetenschappen. De laatstgenoemde religie- kritiek heeft haar eigen verdienste. Maar de theoloog en de religiewetenschapper zijn vooral gebaat bij kritisch inzicht in:

2. De Nederlandse theoloog Piet Schoonenberg (1991:22) heeft in zijn boek over de Geest-christologie hetzelfde idee reeds 15 jaren eerder uitgewerkt voor een theologische hermeneutiek van Schriftteksten, hoewel hij het niet heeft opgevat als een vorm van religiekritiek. 'De onderscheidende leeswijze kan ... de samenbrengende leeswijze verrijken. Zij kan dat doen, niet door de verschillen (bijvoorbeeld inzake de christologie bij Mattheus en bij Johannes, T.v.d.H.) weg te praten, maar door ze te waarderen als uiteenlopende wijzen van zien naar het éne mysterie van Jezus Christus ... de ene blijde boodschap verkondigen, meer complex maar tevens rijker'.

een reflexieve verhandeling als een interne, correctieve lezing die dialogisch voortgang dient te vinden door het in kaart brengen van de vertoog en dan te bewegen naar een correctieve lezing.³ (Flood 2005:62, [auteur eigen vertaling])

Deze vorm van religiekritiek kan zowel vormen aannemen van 'reading across traditions' [door tradities heen lezen] als 'reading across continents' [door continenten heen lezen]. In beide gevallen is er sprake van een kritische interne dialoog tussen vertoog-tradities die door de onderzoeker tot stand wordt gebracht. Deze dialoog wordt 'intern' genoemd omdat de onderzoeker de wereld van het betreffende vertoog binnen gaat en tot op zekere hoogte de subjectieve aanspraken die het vertoog articuleert, deelt. De onderzoeker bewoont deze wereld. Maar de onderzoeker 'leest' het vertoog ook als een index van een bepaalde samenlevingsvorm, een index die vorm gekregen heeft door de *longue durée* van de geschiedenis ervan. Door beide aspecten van het lezen uit te voeren 'across continents' en 'across traditions' ontstaat een lezing van het religieuze vertoog die in zichzelf kritisch is:

Via teksten [vertellingen] zien we aan de ene kant de kracht van religie als symbolische orde die macht heeft uitgeoefend over individuele levens, door sociale relaties te bepalen en aparte vormen van subjectiviteit te construeren, en door aan de andere kant uitdrukking te geven aan subjectieve zorgen over betekenis, menselijke relaties, innerlijkheid en de dood. Tekst ligt in het hart van de cultuur en tekst wijst op subjectiviteit.⁴ (Flood 2005:72, [auteur eigen vertaling])

'Corrective reading' is een aspect van het thematiseren van horizonten waardoor de theoloog als onderzoeker recht kan doen aan de ontvouwing van de eigen dynamiek, beelden en idealen van zijn object van onderzoek.

De constructivistische aard van de theologie

Theologie die – met haar theologisch doel – onderzoek wil doen door horizonten van ons menselijke bestaan te expliciteren en te analyseren, is onvermijdelijk een constructivistische theologie. Men kan met deze categorie verschillende orientaties betreffende het doel van systematische theologie voor de geest halen. In de in Chicago bestaande *Workgroup on Constructive Christian Theology* [Werkgroep voor Constructieve Christelijke Theologie] wil men benadrukken dat het woord 'systematische theologie' niet langer accuraat is omdat dit te sterk de suggestie wekt van een systeendenken met een filosofische fundering. In het werk van de in 2011 overleden theoloog Gordon Kaufman betekent het begrip 'constructivistische theologie' vooral dat theologie altijd een product is van mensenwerk en dat het gebaseerd is op historische ontwikkelingen en menselijke ervaringen. Door mensen geschapen concepten, vormen en processen zijn in de theologie het object van overweging, reflectie, schrijven en lezen. In mijn benadering van een constructivistische theologie staat evenals in die van Kaufman centraal dat

3. '[A] reflexive discourse [as] an internal, corrective reading that needs to proceed dialogically through the mapping of the discourse and then moving to corrective readings of it'.

4. 'Through text [narrative] we see, on the one hand, the force of religion as symbolic order that has exerted power over individual lives, determining social relationships, and constructing particular forms of subjectivity, and on the other as expressing subjective concerns about meaning, human relationships, interiority and death. Text lies at the heart of culture and text points to subjectivity'.

theologie een menselijke constructie is van theoretische en praktische aard. Daarmee onderzoekt de theoloog de horizonten waarin hij de niet-thematische en zwijgende aanwezigheid van God vermoedt. De theoloog wil op een wijze die intellectueel en sociaal-historisch plausibel is in een cultuur waarbinnen hij staat en waarmee hij converseert, dat hardnekkige vermoeden expliciteren dat God misschien wel bestaat (Gisel 1981:81–88) en dat dit een nieuw licht op onze horizonten kan werpen.

De focus op een constructivistische theologie heeft drie consequenties. De eerste consequentie is dat de theologie, zoals de theoloog Laurel Schneider het eens geformuleerd heeft, niet wordt beoefend vanuit een gerichtheid op de eenheid van het object van de discipline maar vanuit het uitgangspunt dat God's openbaring multidimensioneel is. Omdat ik in de lijn van de theologie van Karl Rahner God's openbaring versta als een zelfopenbaring van God die als een aanbod aan de mens telkens opnieuw in het menselijk bestaan kan worden geactualiseerd:

is de voorafgaande stelling van de theologie er niet een van eenheid, orde en epistemologische principes van niet-tegenspraak maar van een vloeiende multi-dimensionaliteit, als dimensionaliteit meer dan als een dimensie, een diepte die een oneindigheid van virtuele eindige realiteiten ontvouwt: de scheppingen, de schepsels.⁵ (Schneider 2008:151; vgl Keller 2003; zie Van den Hoogen 2011, [auteur eigen vertaling])

Zo zal een constructivistische theologie in een procedé van 'corrective reading' allerlei horizonten, bijvoorbeeld sociale en economische horizonten, onderzoeken ten einde recht te doen aan de ontvouwing van de eigen dynamiek, beelden en idealen van haar object van onderzoek.

Dat focus op een constructivistische theologie heeft als tweede consequentie dat het begrip openbaring anders wordt verstaan dan in de klassieke, logocentrisch georiënteerde theologie (Van den Hoogen 1998:146–150). Het talige karakter van ons culturele bewustzijn is niet onmiddellijk te denken als een representerende relatie van ons bewustzijn tot de werkelijkheid. Dat is niet alleen zo vanwege het kennisociologische inzicht dat wij onze cultuur niet anders kunnen denken dan als een cultuur temidden van en veelal in conflict met andere culturen. Er is ook het kennisfilosofische inzicht dat we alleen op een dialectische wijze een relatie kunnen hebben met onze eigen cultuur, namelijk in confrontatie met ons zelfbewustzijn. We kunnen de relatie tot onze culturele werkelijkheid alleen maar voor de geest krijgen op de wijze van een 'verbroken contract' (Steiner 1989). Steiner verwijst met dit woord naar Wittgenstein en zegt dat er niet zoiets kan zijn als 'iets met een woord bedoelen' omdat elke aanwezige bedoeling kan worden geïnterpreteerd in overeenstemming met alles wat we verkiezen te doen. Er is geen overeenstemming of conflict tussen woord en werkelijkheid mogelijk die kan worden gestabiliseerd vanuit een aan de linguïstische betekenissen verbonden extern gezichtspunt.

5. '[I]s the premise of theology not one of unity and order and the epistemological principle of non-contradiction but a fluent multi-dimensionality, as dimensionality rather than as a dimension, [a] depth that unfolds an infinity of virtual finitudes: the creations, the creatures'.

Het gevolg van dit inzicht voor een constructivistische theologie is niet beter uit te drukken dan met woorden van de mysticus Eckhart dat God en godheid zo ver uit elkaar liggen als hemel en aarde. De innerlijke en de uiterlijke mens liggen al zover uit elkaar als hemel en aarde, zegt Eckhart: 'Maar bij God is dat nog vele duizenden mijlen meer: God "wordt" en "ontwordt"' (Eckhart in Maas [1997] 2001:112). Eckhart wil steeds opnieuw de logocentrische dynamiek in onze taal doorbreken. God wordt 'God' waar alle schepselen God uitspreken. Eckhart schrijft:

toen ik nog in de grond, op de bodem, in de stroom en in de bron van de godheid stond, vroeg niemand mij waar ik heen wilde of wat ik deed: daar was niemand die mij vragen gesteld zou hebben. Maar toen ik uitging, zeiden alle schepselen 'God!'. (Eckhart in Maas [1997] 2001:80)

In een constructivistische theologie, zoals ik deze versta, wordt uitgegaan vanuit het troostende, zingende, huiverende bewustzijn dat er in de culturele praktijken wier horizonten de theologie tracht te thematiseren 'niemand' aanwezig is en dat de openbaringstaal waarop de theologie reflecteert steeds weer probeert daar 'iemand' aanwezig te achten. In de openbaringstaal waarop de theologie reflecteert, duikt steeds weer een 'contract' (Steiner 1989) op, de gestalte van een Aanwezige. Als je Eckhart volgt, blijkt de Aanwezige evenwel een 'godheid' te zijn en niet God. Zo zal een constructivistische theologie in een procedé van 'corrective reading' allerlei horizonten, bijvoorbeeld sociale en economische horizonten, onderzoeken ten einde recht te doen aan de ontvouwing van de eigen dynamiek, beelden en idealen van haar object van onderzoek.

De derde consequentie van de focus op een constructivistische theologie is dat het begrip transcendentie anders wordt geïnterpreteerd. Het begrip verwijst niet naar een wereld die op een in metafysisch opzicht ander niveau dan onze historische werkelijkheid gelegen is, hoger of dieper dan onze contingente realiteit en die daarmee van grotere en blijvender waarde is. Het begrip 'transcendentie', waarvan de woordbetekenis inhoudt dat er grenzen worden overschreden, verwijst veeleer naar een menselijke mogelijkheid tot bewustzijn, tot handelen en tot kennen die in haar grensoverschrijdende dynamiek toch zelf-referentieel is: 'Het verwijst naar een moment van zijn dat op zichzelf staande, de realiteit in twijfel trekt'⁶ (Van den Hoogen 2010:175–188). Voor de beoefening van de theologie impliceert dit dat we God's Heilige Liefde, haar Weerlose Overmacht en haar Veranderbare Trouw waarvan de Schriften getuigen⁷ dienen te denken als begrippen en metaforen van deze zelf-referentiële dynamiek waardoor menselijk handelen, bewustzijn en denken worden gekenmerkt. Deze begrippen voegen niet iets toe aan deze dynamiek maar zijn horizonten waarmee in een specifieke culturele en sociale context het vermoeden wordt uitgesproken van de zwijgende aanwezigheid van God die – zo hopen christenen – de horizon is van onze menselijke en van alle werkelijkheid.

6. 'It refers to a moment of being which in its own right questions reality'.

7. Ik gebruik hier de woorden waarmee Hendrik Berkhof (1985) in zijn boek *Christelijk Geloof* de bijbelse verbeeldingen samenvat van de wijzen waarop God temidden van en nabij aan mensen is.

Een constructivistische theologie zal daarom steeds opnieuw erop gericht zijn om deze idiomen uit de Schrift te vertolken en te herinterpreteren op een kritische en actualiserende wijze. Zo zal een constructivistische theologie in een procedé van 'corrective reading' allerlei horizonten, bijvoorbeeld sociale en economische horizonten, onderzoeken ten einde recht te doen aan de ontvouwing van de eigen dynamiek, beelden en idealen van haar object van onderzoek.

Samenvattend: de drie dimensies van een constructivistische theologie zijn dimensies van een procedé van 'corrective reading' waarmee theologie op een haar eigen wijze deel uitmaakt van het kritisch onderzoek dat in de Humanities ná 11/9 uitgevoerd dient te worden. Op deze wijze, dus met gebruikmaking van een aldus uitgewerkte 'corrective reading' analyseert de theologie haar historisch object.

Economie als thema van theologische reflectie

Een van de horizonten die de theologie dient te onderzoeken, is de economisch-sociale horizont waarvoor menselijke gemeenschappen en hun cultuur leven. In de tweede helft van de 20ste eeuw is dit opnieuw sterk tot het bewustzijn van christelijke kerken en van veel theologen doorgedrongen.

Voorbeelden uit documenten van christelijke kerken

In de periode van 1961–1990 zijn door katholieke bisschoppen of katholieke bisschoppenconferenties in elf geïndustrialiseerde westerse landen meer dan 500 documenten over economische vraagstukken gepubliceerd, maakt een studie van Jan van der Wal duidelijk (Van der Wal 1992, 1994). Ze handelen over een veelheid van thema's, bijvoorbeeld sociale vrede en sociale rechten, vrede en veiligheid, soberheid en solidariteit, secularisering en evangelisering, socialisatie en socialisme. Een belangrijk deel daarvan is gewijd aan de menselijke waarde van arbeid, aan arbeidsongeschiktheid, armoede, marginalisering, gastarbeid, migratie en aan stakingen, bedrijfssluitingen en ontslagen. Een vergelijkbare studie is geschreven door Malcolm Brown en Paul Ballard (2006). Hierin komen met name teksten naar voren uit de tradities van de Church of England, Church of Scotland, British Council of Churches en van de Methodist Church. Het boek gaat in op vele bijdragen van de kerk aan de debatten over de structuur en richting van de economie, de morele aspecten van de economie en de wijze waarop christelijke kerken hun boodschap en zending verstaan in confrontatie met economische ontwikkelingen.

De beide reeksen van documenten staan in onderscheiden doctrinele tradities. De katholieke bisschoppen situeren zichzelf in de traditie van de katholieke sociale leer zoals deze onder meer verwoord is in de encycliek *Mater et Magistra* (1961). De anglicaanse en methodistische kerken verwijzen naar de tradities van handelen en denken die onder meer in de lijn staan van *the Oxford Conference on Life and Work* (1937).

Hoewel er gedurende het laatste decennium van de 20ste eeuw in deze doctrinele tradities meer oog komt voor de ontwikkelingen en gevolgen van de globalisering, getuigen de teksten nog van een sterk europa-centrisch perspectief. Een studie van Kuruville Pandikattu en Andreas Vonach probeert dat perspectief te doorbreken (Pandikattu & Vonach 2003). Dit boek documenteert een internationale conferentie die gehouden is in Innsbruck (Oostenrijk) Mei 2002. In een van de presentaties schrijven Wolfgang Palaver en Raymund Schwager dat na 9/11 het theologische concept van 'verstaan van de tekenen van de tijd', dat sinds Vaticanum II centraal heeft gestaan in het kerkelijke denken en de kerkelijke documenten over vrede en gerechtigheid, economie en arbeid, radicaal dient te worden geherinterpreteerd (Palaver & Schwager 2003:227–237). De wereldwijde oproep tot bestrijding van terrorisme die uitgegaan is van de USA maakt het urgent om het kerkelijke denken over sociaal-economische en politieke vraagstukken niet meer te situeren in de spanningen binnen de westerse wereld over geloof in God's openbaring en leven zonder verwijzingen naar een God. De (vaak conflicterende) relaties tussen de westerse wereld en de arabische wereld en daarbinnen, tussen christendom en islam alsook het conflict over Jerusalem en Palestina zijn nu de context geworden van politieke en sociale communicatie over economie en deze context bepaalt hoe vragen omtrent God's openbaring gesteld dienen te worden.

Voorbeelden van theologische studies

Er kunnen in theologische studies die economisch handelen als thema hebben, een aantal invalshoeken worden onderscheiden. Sommigen analyseren de verborgen betekenissen van economische structuren en handelen op de markt (zie Tieleman 1989). Anderen zijn gericht op de ontwikkeling van een theologische economie (zie Oslington 2000:32–44). En weer anderen schrijven over de moraal in de economische theorie (Staveren 2004).

Verborgen betekenissen van de hedendaagse economie

Een voorbeeld van de theologische analyse van verborgen betekenissen in de economie is te vinden in het werk van de Nederlandse theoloog Hans-Dirk van Hoogstraten in zijn boek *Deep Economy* (Van Hoogstraten 2001). Hij redeneert dat het sociale systeem van de hedendaagse markt-economie wordt gekenmerkt door een algemeen geloof in de menselijke vooruitgang, emancipatie, vrijheid autonomie (Van Hoogstraten 2001:39) en deze levensovertuiging heeft totalitaire karaktertrekken die een kritische analyse noodzakelijk maken vanuit een bijbels en theologisch perspectief. Deze levensovertuiging is immers intrinsiek verbonden met een streven naar dominantie over ons ecologische systeem en door uitputting van onze natuurlijke bronnen, door consumentengedrag en door een politieke organisatie rond de natie-staat. Deze vormen van dominantie zijn het verwoestende gevolg van een antropocentrische benadering van de werkelijkheid. Voortgang, emancipatie, vrijheid en autonomie zijn, zo redeneert Van Hoogstraten, in onze sociale werkelijkheid en ook in de economische dimensies ervan begrepen geworden die slechts aan het

menselijk subject een intrinsieke waarde toekennen en alle andere leefvormen en verschijningsvormen van de ecologische werkelijkheid daarvan afhankelijk maken en er slechts een instrumentele waarde aan toekennen. Deze subject-opvatting is, zo redeneert Van Hoogstraten, een opvatting die gebaseerd is op uitsluiting (*exclusion*). Dit beginsel van uitsluiting is ook actief onder de deelnemers aan de markt-economie. Verwijzend naar Weber's beroemde studie over protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme, zegt Van Hoogstraten (2001):

'Sommigen worden gered, sommigen worden veroemd', ... Zoals Smith al toegeeft is privé-eigendom een voorwaarde voor succes. Het falen van het staatskapitalisme bevestigd deze 'universele wet'. De machine van de gemeenschappelijke welvaart wordt niet aangedreven door de accumulatie van rijkdom in het algemeen, maar veeleer door de particuliere groei van individuele rijkdom. Daarom bestaat er een voortdurend groter wordende kloof tussen de zeer rijken en de zeer armen.⁸ (bl. 27–28, [auteur eigen vertaling])

Vanuit het perspectief van Van Hoogstraten impliceert de theologische analyse van de sociale werkelijkheid van de economie ook een kritische analyse van het christelijk denken en haar theologie. Op de eerste plaats benadrukt hij dat er in de geschiedenis van het christendom altijd al een sterke neiging is geweest tot het antropologisch dualisme tussen ziel en lichaam dat in de geschiedenis van de dogmatische theologie heeft geleid tot een negatieve evaluatie van de menselijke natuur en haar driften en passies en tot een exclusieve benadrukking van verlossing als bevrijding *uit* deze werkelijkheid. Op de tweede plaats zijn deze pre-moderne opvattingen volgens Van Hoogstraten in de moderne tijd verbonden geraakt met het zelfbeeld van de westerse burger, de witte, mannelijke mens die zichzelf als een autonome burger beschouwt: '*This development accelerates Western society's perpetual dualism*' [Deze ontwikkeling versnelt het voortdurend dualisme van de westerse maatschappij] (Van Hoogstraten 2001:80). Van Hoogstraten ziet dit dualisme als een '*basic structure of the Western soul*' [basisstructuur van de westerse ziel] (Van Hoogstraten 2001:80) en iets dat door westerse burgers dwangmatig wordt ontkend.

Theologische economie

De Amerikaanse theologe Kathryn Tanner (2005) biedt een voorbeeld van een theologische economie. In haar boek *Economy of Grace* schrijft ze '[m]y thesis rests on a conversation between theology and economics using a method of *comparative or general economy*' [mijn thesis rust op een conversatie tussen theologie en de economie met gebruikmaking van een methode van vergelijkende of algemene economie] (Tanner 2005:x). Ze zegt dat theologie geen eigen economische inzichten heeft die zouden dienen te worden toegevoegd aan de economische wetenschap. Ze gaat ervan uit dat het verhaal (*story*) van het christendom een economische visie op het geheel van het leven heeft en een programma voor

8. "[S]ome are saved and some are damned", ... As Smith already admits, private property is a condition for success. The failure of state capitalism confirmed this "universal law". It is not the accumulation of wealth in general, but rather the particular growth of the individual's wealth that drives the common-wealth's engine. For this reason, there is a steady widening gap between the very rich and the very poor ...'

practische veranderingen bevat. Dat noemt ze een '*economy of grace*' of ook '*economy of salvation*'. Deze '*economy of grace*' wil ze confronteren met wat ze noemt '*general economy*', dat zijn '*the economic principles the world follows*' [de economische beginselen die de wereld volgt].

Centraal in haar betoog staat op de eerste plaats de vraag waarin het fundamentele verschil bestaat tussen een kapitalistische opvatting van '*exchange*' [(uit)wisselen] en '*exclusive property*' [exclusief eigendom] enerzijds en de begrippen '*grace*', [genade] '*gift exchange*' [het uitwisselen van giften] en '*freely given gift*' [vrijwillig gegeven gift] anderzijds.

Het eerste beginsel van een '*economy of grace*' omschrijft Tanner als '*God's unconditional giving*'. Tanner (2005) legt dit beginsel uit door het te contrasteren met het begrip '*gift-exchange*':

Een gift wordt aangeboden om niets, zonder compensatie, zonder te bedenken dat een terugbetaling ervoor gedaan wordt, zonder bekommernis om zichzelf, alleen voor het welzijn of plezier van anderen.⁹ (bl. 57, [auteur eigen vertaling])

Er zijn, schrijft ze, veel theologen die van oordeel zijn dat de zo omschreven '*gift-exchange*' veel gelijkenis heeft met het begrip '*genade*'. Toch is Tanner van oordeel dat het begrip genade niet kan worden verduidelijkt vanuit een redenering over '*giving*' dat wél of geen return verwacht. Theologisch gesproken is kenmerkend voor '*God's unconditional giving*' [God's onvoorwaardelijk geven] dat het ons oproept tot een geven vanuit een eigen, autonome respons, een respons die, hoe bescheiden ook, gericht is op geven door ons aan anderen met wie je 'één lichaam en bloed' wilt vormen. De eucharistie acht ze daarvoor een adequaat model. De relatie tussen God's geven en ons geven is geen relatie van altruïstische wederkerigheid maar een relatie die ons richt op anderen (Tanner 2005:70–72).

Het tweede beginsel van een '*economy of grace*' is '*God's universal giving*'. Dat houdt in dat onder de anderen op wie de boven bedoelde respons gericht is, niemand is uitgezonderd. Geen enkele sociale of ethnische of religieus-culturele groep van mensen wordt door dit beginsel uitgesloten. Want allen en alles vormen een deel van God's schepping: 'De gave van God's genade als schepper betekent op die manier een inclusief eigendomsrecht op leven en alle goederen van het leven'¹⁰ (Tanner 2005:73). In de theologische interpretatie van Tanner impliceert deze opvatting van 'God's gift' ook de erkenning ervan dat allen rechten hebben op de '*goods of life*'. Het lijkt erop dat Tanner hierbij niet alleen alle mensen op het oog heeft maar ook alle andere schepselen (Tanner 2005:74).

De moraal in de economische theorie

Een voorbeeld van de derde invalshoek is te vinden in het werk van de Nederlandse econoom en theoloog Johan Graafland (2007a). In zijn boek *Het oog van de naald* schrijft

9. 'A gift is offered for nothing, without compensation, apart from any consideration of a return being made for it. Giving is completely disinterested, without self-concern, solely for the well-being or pleasure of others.'

10. 'The gifts of God's grace as creator amount in this way to an inclusive property right to life and all the goods of life...'

hij een bijdrage te willen leveren aan een christelijke visie op de markteconomie (Graafland 2007a:12). Hij bespreekt ten eerste de normen die ten grondslag liggen aan de verdediging van de markt door economen. Met name bespreekt hij het criterium van Pareto-optimaliteit, dat zegt dat in de welvaart een ideale situatie is bereikt wanneer geen enkele maatregel voor een of meer mensen nog meer nut geeft zonder dat er anderen op achteruit gaan in hun nut (Graafland 2007a:76–79). Een perfect werkende markt is Pareto-optimaal en er zijn meerdere Pareto-optima mogelijk door de initiële vermogens te herverdelen. Rechtvaardigheid wordt gecombineerd met een perfect werkende markt. Dat impliceert tevens de theorie van het utilisme. Deze zegt dat een handeling goed is als de som van de nutswaarden groter is dan de som van de nutswaarden die het gevolg zijn van een alternatieve handeling. Dan vergelijkt hij deze verdediging van de markt met de visie die in de Bijbel te vinden is op de relatie tussen armoede, rijkdom en geluk. Graafland (2007a:103) komt tot de conclusie dat in de Bijbel de bestrijding van armoede prioriteit verdient maar dat tevens het streven naar rijkdom ambigu is. Overmatige rijkdom kent in de Bijbel het gevaar dat men in het streven daarnaar voorbij gaat aan het geluk van het leven in gemeenschap met God en met de medemens. Bovendien wordt in de Bijbel de niet-menselijke werkelijkheid niet enkel beschouwt als middel tot vergroting van de welvaart. Deze werkelijkheid heeft een eigenstandige waarde: 'Het bijbelse ideaal is verenigbaar met een situatie van gematigde schaarste', aldus Graafland (2007a:103).

Er zijn dus, zo Graafland (2007a:29), grote verschillen in waardeoriëntatie. Vanuit de kerken worden – met een beroep op de Bijbel – de doelstellingen van de markt vaak bekritiseerd. Christenen zullen de economische ontwikkelingen en de daarmee gepaard gaande ontwikkelingsprocessen willen toetsen aan de vraag hoe ze zich verhouden tot de bedoelingen van God met zijn schepping (Graafland 2007a:378). Daaraan wil Graafland een bijdrage leveren. Daartoe onderscheidt hij drie deelperspectieven binnen een christelijke visie op economie, namelijk 'welvaart', 'rechtvaardigheid' en 'deugden'. Bij elk deelperspectief stelt hij de vraag welke inhoud dit perspectief heeft vanuit (1) economisch denken, (2) vanuit de Bijbel, en (3) of daartussen concurrentie bestaat? Alle drie perspectieven legitimeren naar zijn inzicht marktwerking, maar alle drie perspectieven impliceren ook het bestaan van grenzen aan de vrijemarktwerking (Graafland 2007a:378).

Hoe treedt nu – volgens Graafland (2007a:384–388) – de moraal binnen in de economische theorie en in het praktisch economisch handelen? Dat kan gebeuren door toepassing van de zogenoemde 'dilemma-analyse'. In de praktijk van de economische politiek kunnen zich allerlei dilemma's voordoen waarbij sprake is van waarden die met elkaar in strijd zijn. Graafland schetst een praktische methode om tot een keuze te komen van het handelingsalternatief waartoe men moreel verplicht is. Daartoe stelt hij een vuistregel voor. Deze is als volgt:

- selecteer die alternatieven die de positieve basisrechten honoreren
- verwerp die alternatieven die een aanzienlijke inbreuk maken op negatieve economische vrijheidsrechten of die

ontwikkeling van christelijke deugden bemoeilijken of ondeugden aanwakkeren

- selecteer dat alternatief dat het welzijn van de minst bevoordeelde groep bevordert of tot de meest gelijke inkomensverdeling leidt.

Graafland is van oordeel dat deze vuistregel een aantal elementen heeft die verband houden met de christelijke ethiek. Ze doet recht aan communitaristische aspecten van christelijke liefde, aan barmhartigheid en bescheidenheid, aan eerbied en dienst aan de ander. Christelijk acht Graafland ook de hoge prioriteit aan de vervulling van positieve basisrechten of althans het zicht op de verbetering van de menselijke ontwikkeling.

Economische wetenschap: Van *standard view* naar pluralisme

De besproken voorbeelden van de theologische studies wijzen op een pluralisme aan benaderingen om de markt als thema te benaderen van theologische reflectie. Er is niettemin één gezamenlijke karaktertrek in deze benaderingen. Men benadert in deze theologische reflecties de werkelijkheid van de economie 'van buitenaf', dat wil zeggen dat men eigenlijk vertrekt vanuit de aanname van een dichotomie tussen theologie en economische wetenschap. Men confronteert de werkelijkheid van de markt van buitenaf met andere, namelijk theologische uitgangspunten.

Voor het perspectief van een constructivistische theologie zoals ik dat heb geschetst in de eerste paragraaf biedt dit een groot probleem. Het procedé van de 'corrective reading', impliceert immers een standpunt waarin de theoloog/onderzoeker de subjectiviteit(en) van een (economisch) vertoog bewoont en dit vertoog leest als een index van een samenlevingsvorm. Alleen op deze wijze kan de theoloog/onderzoeker verhelderen hoe de economie een horizon is waarin hij de zwijgende aanwezigheid van God kan vermoeden. De extrinsieke benadering van de drie vermelde voorbeelden loopt het risico dat de theoloog van de economie een monade maakt.

Dat brengt tot de vraag die in de derde paragraaf centraal staat. Kan in een constructivistische theologie de economie wel tot een thema worden gemaakt? Het is een urgente vraag. Want het is in de hedendaagse economische wetenschap niet vanzelfsprekend om de dagelijkse werkelijkheid van de markt als een historische (*Geschiedliche*) werkelijkheid te verstaan. In de zogenoemde neoklassieke benadering van de economische wetenschap, die het grootste gedeelte van de 20ste eeuw dominant geweest is en die in talloze handboeken ook tegenwoordig nog gebruikt wordt, wordt vaak gebruik gemaakt van de definitie die Lionel Robbins gaf in zijn beroemde boek *Essays on the Nature and Significance of Economic Science* (1935). Hij omschrijft de economische wetenschap als 'de wetenschap die het menselijk gedrag bestudeert als een relatie tussen doelen en schaarse middelen die een alternatief gebruik kennen'¹¹ (Robbins 1935:16). De

¹¹:[T]he science which studies human behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses'.

Nederlandse econoom Johan Graafland (2007b) verduidelijkt in zijn boek *Economics, Ethics and the Market* dat er in deze definitie vier aannames aanwezig zijn:

1. 'The ends of human beings are various [De doelen van mensen zijn verscheiden].
2. The various means are capable to be distinguished in order of importance [Het is mogelijk de verschillende middelen te onderscheiden in volgorde van belangrijkheid].
3. Time and means for achieving these ends are limited [Tijd en middelen voor het bereiken van die doelen zijn beperkt].
4. And capable of alternative application [En in staat tot alternatieve toepassing]'. (bl. 2–3)

Alleen onder deze aannames is er sprake van '*human behavior in circumstances of scarcity*' [menselijk gedrag in omstandigheden van schaarste]. Dat geldt niet alleen voor materiële middelen en doelen maar ook voor immateriële middelen (bijvoorbeeld diensten) of immateriële doelen (bijvoorbeeld het genieten van vrije tijd). Daarom omvat het domein van de wetenschappelijke economie alle aspecten van menselijk gedrag in omstandigheden van schaarste.

Om duidelijk te maken dat de economische wetenschap haar object niet vanzelfsprekend opvat als historisch (*Geschiedtlich*) ga ik nu in op de meest dominante onderzoekstraditie, de zogenoemde '*neo-classical economics*'¹² [neo-klassieke economie]. Deze benadering van de economische wetenschap is vooral gericht op vraagstukken van efficiëntie. In deze benadering past men een nieuw waarde-theoretisch perspectief toe. Niet langer staat een vorm van arbeidswaarde-theorie centraal bij de bepaling van de waarde van een goed of van een dienst. Men gaat nu te werk met behulp van de zogenoemde '*marginal analysis*' [marginale analyse]. Een kernvraag met betrekking tot het gebruik van schaarse middelen om een doel te realiseren, wordt de vraag welke de kleinste hoeveelheid van een goed of dienst is die dit een waarde geeft. In de woestijn is het marginaal nut van een druppel water oneindig veel groter dan bij een waterval. De waarde van een dienst of goed is niet langer een inherente eigenschap ervan, bijvoorbeeld omdat er een bepaalde hoeveelheid arbeid voor de productie ervan nodig is (geweest). Ze is alleen afhankelijk van de nutswaarde (utility) in een situatie van schaarste (Colander, Holt & Rosser 2007). De economische actor, de *homo oeconomicus*, [de economische mens] wordt opgevat als individu dat over alle relevante informatie beschikt die nodig is om de nutswaarde te maximaliseren door de schaarse middelen op de meest efficiënte wijze aan te wenden voor het realiseren van zijn preferenties. Wanneer alle actoren in de markt op deze wijze handelen, bestaat er op de markt een perfecte competitie tussen allen en kent de markt een equilibrium.¹³ Variëteiten van de neoklassieke benadering worden gekenmerkt

12.De term is van de econoom Thorstein Veblen (1857–1929). Hij duidt daarmee een nieuwe richting aan in de economische wetenschap die onderscheiden is van de benaderingen van de klassieke stichters ervan Adam Smith, David Ricardo en Thomas Malthus.

13.Voor deze alinea's heb ik gebruik gemaakt van het proefschrift van een van mijn PhD studenten, dr. Aloys Wijngaards, die een onderzoek doet naar de mogelijkheden om in het perspectief van *Public Theology* een methodologische grondslag te formuleren voor de conversatie tussen theologie en economie.

door methodologisch individualisme, maximaliserende instrumentaliteit en evenwichtstheorie. Economen noemen deze neo-klassieke benadering ook wel de hoofdstroom, de standaardvisie of de orthodoxe benadering.

Deze achtergrond maakt duidelijk dat het niet vanzelfsprekend is voor de economische wetenschap om de dagelijkse werkelijkheid van de markt als een historische werkelijkheid te verstaan. Generaties lang hebben economen een natuurwetenschappelijk wetenschapsideaal gekoesterd waarin men gericht was op het verwerven van inzichten in de *wetten* van de markt. Illustratief in dit opzicht is een citaat uit de inleiding van een recent tekstboek *Principles of Economics* (2001) van N.Gregory Mankiw waarin deze schrijft:

Economen proberen hun onderwerp aan te pakken met de objectiviteit van een wetenschapper. Zij benaderen het onderwerp van de economie op vrijwel dezelfde manier als een fysicus de studie van de materie benadert en een bioloog de studie van het leven: ze bedenken theorieën, verzamelen gegevens en analyseren deze gegevens vervolgens in een poging om hun theorieën te controleren.¹⁴ (in Heilbroner 1995:315, [auteur eigen vertaling])

De econoom Heilbroner vermeldt dit citaat in zijn veel gelezen boek *The Worldly Philosophers* in het laatste hoofdstuk. Daar zet hij uiteen dat dit kennisideaal van de economie vandaag de dag onderhevig is aan ingrijpende veranderingen omdat er tussen economische wetenschap en sociaal-politieke vraagstukken een grote samenhang blijkt te zijn 'Wat zou het doel kunnen zijn van (economische) visie en analyse ...? Het moet duidelijk zijn dat de economie weinig te bieden heeft aangaande politiek leiderschap, de kunde van de diplomatie en de sociale inspiratie'. En verderop schrijft hij: '*Assuredly, such a new economics will incorporate knowledge from the domains of other branches of social inquiry ...*' [Zeker is, dergelijke nieuwe economie zal kennis uit de domeinen van andere takken van sociaal onderzoek bevatten ...] (Heilbroner 1995:320).

Inmiddels zijn er in de economische wetenschap en in het begrijpen van de processen die in de markten plaatsvinden, diepgaande veranderingen gaande. Er ontstaat een complex pluralisme in de economische wetenschap. In haar inaugurale rede aan de Radboud University Nijmegen betoogt Esther-Mirjam Sent (2005) dat vóór de Eerste Wereldoorlog het pluralisme in de economische wetenschap werd bevorderd door de *Social Gospel Movement* [Sociale Evangelie Beweging]. Na de Eerste Wereldoorlog ontstond er ruimte voor de rol die instituten spelen in het economisch handelen ('*institutional and neo-institutional economics*'), [institutionele en neo-institutionele economie], was er de ontwikkeling van de macro-economie die door Keynes werd gestimuleerd en werden steeds meer economen in hun werk geïnspireerd door inzichten uit de psychologie en sociologie (*behavioural economics*) [gedragseconomie]. Het idee hoe de economische actor en diens motieven en contexten dienen te worden begrepen veranderde diepgaand. Enerzijds kwam er meer interesse in de werkelijke economie in plaats van de interesse in economische modellen. Anderzijds gingen economen

14.'*Economists try to address their subject with a scientist's objectivity. They approach the subject of the economy in much the same way as a physicist approaches the study of matter and a biologist approaches the study of life: they devise theories, collect data, and then analyze these data in an attempt to verify their theories*'.

zich interesseren voor speltheorie, empirisch onderzoek, onderzoek in gesloten laboratorium-omgeving, neurologisch onderzoek. Voorheen als heterodox beschouwde paradigma's worden nu een onderdeel van de standaardvisie. In een overzichtsartikel laat John Davis (2008:349–366) zien dat de karakterisering 'orthodox' en 'heterodox' vooral functioneren om de dominantie van bepaalde onderzoeksprogramma's te bepalen. Naar zijn inzicht zal de toekomstige ontwikkeling steeds bepaald worden door de vraag welk accenten een onderzoeksprogramma legt bij het gebruik van drie uitgangspunten:

- Individuen zijn veeleer sociaal ingebed dan atomistisch handelende actoren.
- Processen zijn veeleer evolutionair van aard dan mechanisch.
- Individuele actoren en sociaal-economische structuren beïnvloeden elkaar wederkerig.

John Davies (2008:364) vraagt zich af aan het einde van zijn artikel '*what economics' distinctive concerns and indeed its own definition might come to be*' [wat de kenmerkende interesse, en inderdaad, wat de eigen definitie kan gaan worden]. Hij spreekt hierbij vooral over de vraag in welke richting economische onderzoeksprogramma's zich zullen ontwikkelen. De omschrijving van Robbins kan wellicht nog steeds worden gehanteerd: 'De wetenschap die het menselijk gedrag bestudeert als een relatie tussen doelen en schaarse middelen.' Want deze definitie markeert het distinctieve aspect van de economie temidden van de andere wetenschappen. Maar de neo-klassieke interpretatie van deze omschrijving wordt verlaten. In het licht van bovenstaande ontwikkelingen wordt het uitgangspunt verlaten dat de '*ends*' niet aan veranderingen onderhevig zijn, er wordt beaamd dat de preferenties van actoren niet '*revealed*' zijn (dat wil zeggen: een invariabele zijn bij een economisch model) maar onder invloed staan van tal van psychologische en sociale motieven en komt naar voren dat de onderzoeksvragen worden bepaald door wisselende combinaties van de drie uitgangspunten die Davies (zie hierboven) omschrijft. In een recent artikel betogen de econome Esther-Mirjam Sent en de theoloog Aloys Wijngaards (2011:9) dat '*the very principle of utility maximization itself*' [het beginsel zelf van nuts-maximalisering] ter discussie komt te staan in de economische wetenschap onder invloed van *Behavioral Economics*:

Gedragseconomen hebben verschillende benaderingen verkend om het veld van factoren te verbreden die een motiverende rol spelen in economisch gedrag, zoals bijvoorbeeld het verminderen van onzekerheid, eerlijkheid, en wederkerigheid, cultuur, ego en identiteit.¹⁵ (Wijngaards & Sent 2011:10, [auteur eigen vertaling])

Er zijn overigens economen die staande houden dat deze verbreding kan blijven worden geïntegreerd in het kader van de nutsmaximalisering. De auteurs Sent en Wijngaards leggen evenwel nadruk op de rol die onderzoek naar betekenisgeving in de wetenschappelijke economie dient te krijgen. Zij erkennen dat de relaties tussen het concept betekenis en het concept nutsmaximalisering zeer complex zijn omdat deze concepten refereren aan uiteenlopende benaderingen van het menselijke verlangen. Maar deze

15. '*Behavioral economists have explored different approaches to broadening the scope of factors that play a motivational role in economic behavior, like, for instance, uncertainty reduction, fairness and reciprocity, culture, ego and identity.*'

concepten refereren ook aan het inzicht en de ervaring dat bij interacties op een markt betekenissen worden toegekend, uitgewisseld, nagestreefd, bestreden of bevestigd binnen een horizon of wereldbeeld. Sommige betekenissen functioneren binnen een beperkt of voorbijgaand aspect van het bestaan. Andere betekenissen verwijzen naar het leven als geheel. De Amerikaanse pragmatische filosoof Nicolas Rescher noemt zulke betekenis-kaders '*frames larger than life*' [kaders, groter dan het leven] omdat ze de directe belangen en dagelijkse routines plaatsen in het geheel van iemand's leven en al diens activiteiten. Dergelijke betekenis-kaders drukken de wenselijkheid van een specifieke doelgerichtheid van het leven uit. Vanuit zulke doelgerichtheid is een actor in staat om specifieke keuzen te evalueren op hun breedste betekenis (Wijngaards & Sent 2011:4–5).

In dit licht is het in de economische wetenschap (opnieuw¹⁶) mogelijk om de werkelijkheid van de economie als een historische (*Geschiedliche*) werkelijkheid te verstaan. Hoewel er niet veel economen zijn die het idioom van de *Geschiedlichkeit* gebruiken, groeit het besef dat maatschappijtheorie in de economische wetenschap een benaderingswijze is die een belangrijk alternatief vormt voor het focus op asociale, ahistorische, mathematische modellering in de economische wetenschap, zoals het editorial van de reeks *Economics as social theory* [economie als sociale theorie] bij Routledge vermeldt. Ook de initiatieven van de invloedrijke econoom Geoffry Hodgson om de gezichtpunten van '*a new institutional and evolutionary economics*' [een nieuwe institutionele en evolutionaire economie] te onderzoeken wijzen in een soortgelijke richting. De keuzen die actoren maken worden verstaan als ingebed in sociale en culturele verbanden die in een specifieke samenleving ontstaan en zich daarin ontwikkelen. Deze keuzen worden bovendien verstaan als processen waarin een actor zijn autonomie tracht vorm te geven en er wordt vanuit gegaan dat er een wederkerige beïnvloeding bestaat tussen sociale en culturele structuren en individuele actoren. De bekende econoom Arjo Klamer (2007:18) stelt voor om de wetenschappelijke economie op te vatten als conversatie: '*Economics is a conversation or, better, a bunch of conversations*' [De economie is een conversatie, of beter, een bundel van conversaties]. Hij verstaat conversatie als een kwalificatie van het paradigma van de economische wetenschap. Hij schrijft dat conversatie de nadruk legt op samenwerking, op het delen van ideeën, het zich identificeren met anderen. Terzelfdertijd wijst het op de oorzaak van verschil, spanning en conflict omdat de conversatie van de een niet noodzakelijkerwijs de conversatie van de ander is ... dat houdt in de combinatie van de retoriek – de kunst van het spreken – met hermeneutiek – de kunst van het luisteren en lezen ... en is verbonden met de linguïstische draai die het reflecteren op de wetenschap enige tientallen jaren geleden nam (Klamer 2007:25). In een publicatie van mezelf en de econoom Jan Peil zijn wij tot de conclusie gekomen dat het thema '*recognition*' [erkenning] een voorbeeld kan zijn van

16. De geschiedenis van de hedendaagse economische wetenschap begint bij Adam Smith (1723–1790) die zijn theoriën opgevat heeft als vormen van '*politieke economie*'. Vele economen zien de hedendaagse economische wetenschap niet langer als een natuurwetenschap die naar kennis van en inzicht in *wetmatigheden* van handelen op de markt streeft maar als een maatschappij – wetenschap die zoekt naar kennis en inzicht in *patronen* van menselijk gedrag in de markt (Cfr. Peil 1999).

de connectie tussen theologie en economische wetenschap. Wij concluderen dat marktgedrag uiteindelijk de poging is van de actoren om vorm te geven aan hun persoonlijke, maar inter-subjectief bepaalde mening over het algemene goed waar ze mee worstelen (Van den Hoogen 2003:232–256). Het thema 'recognition' is een goed voorbeeld van 'a frame, larger than life'.

Theologie en economische wetenschap: Vergelijkbaarheid?

In het licht van het pluralisme dat kenmerkend wordt voor de economische wetenschap, is de vraag die zich dan opdringt, of er sprake is van vergelijkbaarheid tussen theologie en economische wetenschap?

In een studie over epistemologische problemen in het domein van de praktische rede analyseert Ruth Chang wanneer twee waarden vergelijkbaar of onvergelijkbaar zijn (Chang 1997:6). Het gaat dan over de vraag of er een intrinsieke relatie tussen twee waarden bestaat. Men kan bijvoorbeeld de samurai *code of honour* [erecode] willen vergelijken met het protestantse arbeidsethos. Er is alleen sprake van onvergelijkbaarheid wanneer de intrinsieke waarde van het een niet kan worden gehanteerd als vertrekpunt van de vergelijking met het ander. Is bijvoorbeeld de morele code van 'goed-zijn' (arbeidsethos) ook aanwezig in de samurai-code? Als het antwoordop deze vraag ontkenkend is, is er sprake van onvergelijkbaarheid. Als er geen enkele schaal (metrics) bestaat waarmee de onderzochte items als 'groter', 'minder' of 'gelijk' kunnen worden bepaald, is er sprake van onvergelijkbaarheid (Griffin 1997:34). Maar hoe zit het dan met 'geluk'? Kan dat worden vergeleken met kennis? Of kan vrijheid met broederschap worden vergeleken of barmhartigheid met rechtvaardigheid? Hier rijzen vragen over vergelijkbaarheid. David Wiggins laat zien dat rationeel handelende actoren vaak dienen af te wegen welk gewicht ze hechten aan deze gezichtspunten. Wanneer ze keuzes dienen te maken waarin deze gezichtspunten leidend zijn bij het maximaliseren van hun preferenties, ontkomen ze niet 'evaluatiestandaarden die de filosofie kan uitspreken vanuit de kritiek van de geleefde ervaring of door het overdenken van de aanspraken die elke waarde legt op denken, voelen en verlangen'¹⁷ (Wiggins 1997:65). Daarom benadrukt Wiggins dat vraagstukken van vergelijkbaarheid niet door logica maar wél door gebruikmaking van de praktische rede kunnen worden opgelost:

Rationaliteit in een actor is de dispositie, van tijd tot tijd uitgevoerd (en soms zonder twijfel niet uitgevoerd) om de voorkeur te geven aan (en de voorkeur te blijven geven aan) een handeling of een geloof of een houding in het licht van de evaluatiestandaard en normatieve doelen en idealen ... het is wezenlijk het werk van bewijsoverende, axiologische, morele of anderssoortige overdenkingen.¹⁸ (Wiggins 1997:65, [auteur eigen vertaling])

17. '[S]tandards of evaluation that philosophy can articulate from the critique of lived experience, or by reflection upon the claims that each value makes upon thought, feeling and appétition ...'

18. 'Rationality in an agent is the disposition, episodically exercised (and occasionally no doubt not exercised) to prefer (and to persist in the preference for) an act or a belief or an attitude in the light of the standards of evaluation and normative ends and ideals that ... is the substantive work of evidential, axiological, moral, and whatever other reflection...'

In het licht van bovenstaande theoretische perspectieven kan nu de vraag worden beantwoord of de verhouding tussen theologie en economische wetenschap gekenmerkt wordt door onvergelijkbaarheid? De analyses in bovenstaande paragrafen laten de volgende conclusie toe. Theologie die haar object van studie definieert op een *geschichtliche* wijze kan in economisch onderzoek dat wordt gekenmerkt door een *evolutionary approach* [evolutionaire benadering] thema's van politieke en sociale communicatie vinden. Zulke thema's, bijvoorbeeld 'common good' [algemeen goed] en 'recognition', [erkenning] worden binnen de economische wetenschap enerzijds en binnende theologie anderzijds geformuleerd vanuit de eigen theoretische en methodologische kaders en dit impliceert onvergelijkbaarheid omdat de formulering verwijst naar waarde-concepten die een eigen geschiedenis en theoretische inbedding kennen. Maar deze conclusie sluit in het perspectief van de praktische rede een axiologische benadering in. Zulke waarde-concepten zijn thematiseringen van wat Rescher noemt 'frames larger than life'. Daarom kan theologie zoals deze hierboven wordt omschreven onderzoek doen naar zulke waarde-concepten en de vraag stellen hoe zulke waarde-concepten *loci theologici* zijn (Van den Hoogen 2012:47–70). Theologie kan met gebruikmaking van het procédé van 'corrective reading' zulke thematiseringen van 'frames larger than life' verstaan als mogelijke 'vindplaatsen' (*loci theologici*) van 'denken naar God toe' (zie Schoonenberg 1977:117–130).

Tegenstrijdige belangen

De auteur verklaart geen financiële of persoonlijke belangen te hebben die hem ongepast kunnen hebben beïnvloed bij het schrijven van dit artikel.

Literatuurverwijzingen

- Benjamin, W., [1940] 1974, 'Theses on History', in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Berkhof, H., 1985, *Christelijk geloof*, 5e her. druk, Callenbach, Nijkerk.
- Brown, M. & Ballard, P., 2006, *The church and economic life: A documentary study, 1945 to the present*, Epworth Press, Werrington.
- Chang, R., 1997, 'Introduction', in R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, pp. 1–34, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Colander, D., Holt, R.P.F. & Rosser, J.B., 2007, *The changing face of economics: Conversations with cutting edge economists*, Michigan Press, Ann Arbor, MI.
- Davis, J.B., 2008, 'The turn in recent economics and return of orthodoxy', *Cambridge Journal of Economics* 32, 349–366.
- Flood, G., 2005, 'The study of religion as corrective reading', in D.F. Ford, B. Quash & J.M. Soskice (eds.), *Fields of faith: Theology and religious studies for the twenty-first century*, pp. 56–72, Cassels, London.
- Gisel, P., 1981, 'Nietzsche's perspectivism and theological language', *Concilium* 17(5), 81–88.
- Graafland, J., 2007a, *Het oog van de naald: Over de markt, geluk en solidariteit*, Ten Have, Baarn.
- Graafland, J., 2007b, *Economics, ethics and the market: Introduction and applications*, Routledge, London/New York.
- Griffin, J., 1997, 'Incommensurability: What's the Problem?', in R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, pp. 1–34, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Heilbroner, R., 1995, *The worldly philosophers: The lives, times and ideas of the great economic thinkers*, rev. 7th edn., Penguin Books, London/New York.
- Keller, C., 2003, *Face of the deep: A theology of becoming*, Routledge, London/New York.
- Maas, F., [1997] 2001, *Meester Eckhart: Van God houden als van niemand – preken van Eckhart*, vertaald en toegelicht door F. Maas, Carmelitana/Ten Have, Gent/Baarn.
- Oslington, P., 2000, 'A theological economics', *International Journal of Social Economics* 27(1), 32–44.



- Schwager, W., Büchele, R.H. Ch. Drexler, Guggenberger, W., Muck, O., Niewiadomski, J. et al., 2003, 'September 11, 2001 and a theology of the signs of time', *Religion, Society and Economics*, 227–237.
- Pandikattu, K. & Vonach, A. (eds.), 2003, *Religion, society and economics: Eastern and Western perspectives in dialogue*, Peter Lang, Frankfurt am Main. (European University Studies, Series XXIII, Vol.758).
- Peil, J., 1999, *Adam Smith and economic science: A methodological reinterpretation*, Edward Elgar, Cheltenham/Northampton, MA.
- Rahner, K., 1999, *Foundations of faith: An introduction to the idea of Christianity*, Crossroad, New York.
- Robbins, J., 1935, *An essay on the nature and significance of economic science*, 2nd edn., Macmillan, London.
- Schneider, L., 2008, *Beyond monotheism: A theology of multiplicity*, Routledge, Abingdon/New York.
- Schoonenberg, P., 1977, 'Denken naar God toe', *Tijdschrift voor Theologie* 17(2), 117–130.
- Schoonenberg, P., 1991, *De Geest, het Woord en de Zoon: Theologische overdenkingen over Geestchristologie, Logos-christologie en drieënhedenleer*, Altiora/Kok, Averbode/Kampen.
- Sent, E.-M., 2005, 'The science of economics and the economics of science', inaugural lecture, Radboud University, Nijmegen.
- Steiner, G., 1989, *Real presences*, University of Chicago Press, Chicago.
- Tieleman, H., 1989, De economie als bal-masqué: Over de verborgen betekenissen in onze economische handel en wandel, inaugural lecture, Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit, Utrecht. (Utrechtse Theologische Reeks 7).
- Van den Hoogen, T., 1998, *Ernstige lichtzinnigheid: Een theologisch essay over hedendaagse cultuur als idoom van God*, Gooi en Sticht, Baarn.
- Van den Hoogen, T., 2003, 'Gesprek tussen theologie en economie: Verkenningen van de economische werkelijkheid in het licht van de menselijke waardigheid' (A dialogue between theology and economics in the light of human dignity), *Tijdschrift voor Theologie* 43(3), 232–256.
- Van den Hoogen, T., 2010, 'Transcendence in a culture of immanent mysticism: A perspective from Western Europe', in C.W. du Toit (ed.), *Homo transcendentalis? Transcendence in science and religion: Interdisciplinary perspectives*, pp. 175–188, (SASRF Series, Vol. 14), University of South Africa (Unisa), Pretoria.
- Van den Hoogen, T., 2011, *A taste of God: On spirituality and reframing foundational theology*, LitVerlag, Münster.
- Van den Hoogen, T., 2012, 'Agrofood en duurzaamheid: Uitdagingen van aanspreekbaarheid (accountability) en maatvoering', in L. Delsen & T. van den Hoogen (red.), *Maatschappelijk verantwoord ondernemen in de polder: MVO in Nederland gezien vanuit de economie en theologie*, bl. 47–70, Van Gorcum, Assen (forthcoming).
- Van der Wal, J.J.A.G.M., 1992, *Bisschoppen en arbeiders: Register van het bisschoppelijk sociaal onderricht*, Gooi en Sticht, Baarn.
- Van der Wal, J.J.A.G.M., 1994, 'Gerechtigheid, solidariteit, rijk Gods: Een studie naar thematiek, methode en doelstelling van het bisschoppelijk sociaal onderricht in elf westerse geïndustrialiseerde landen 1961–1990', Doctorsthesis, Radboud Universiteit, Nijmegen.
- Van Hoogstraten, H.D., 2001, *Deep economy: Caring for ecology, humanity and religion*, James Clark & Co, Cambridge.
- Van Staveren, I., 2004, 'Moraal in de economische theorie: Voorbij absorptie en oppositie', inaugural lecture, Radboud University, Nijmegen.
- Wiggins, D., 1997, 'Incommensurability: Four proposals', in R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, pp. 52–66, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wijngaards, A. & Sent, E.-M., 2011, 'Meaning of life: Exploring the relation between economics and religion', *Review of Social Economy*.