

Jan Muis

**Democratie en kerk – in aansluiting bij Karl Barth**

**Karl Barth Stichting, Woerden, 11 oktober 2021**

‘De politieke overwinning van de liberale democratie vormt tevens haar grootste bedreiging. Zij mist een ideologische opponent, die haar beschermt tegen zelfvoldane vanzelfsprekendheid. Haar compromiskarakter dreigt daardoor zelf tot hoogste waarde verheven te worden. ... Heeft de voortdurende relativering de politieke overtuigingen niet ondermijnd. ... Zullen herlevend nationalisme en ander irrationele impulsen het democratisch bestel onmachtig maken?’ Deze zinnen schreef Gerrit de Kruijf 27 jaar geleden in *Waakzaam en nuchter*.<sup>1</sup> Wat hij toen opperde als mogelijkheid lijkt in onze dagen werkelijkheid geworden te zijn. Omdat democratie allerm minst vanzelfsprekend is, zocht De Kruijf er een theologisch argument voor. Hij vond dit in de ‘oorspronkelijke vorm van Augustinus’ tweerijkenleer’.<sup>2</sup> Volgens Augustinus bestaat de mensheid uit kerk en wereld, en die twee fundamenteel verschillend gerichte groepen mensen leven samen in de staat. Christenen zijn geroepen om in de staat in vrede samen te leven met mensen die fundamenteel anders geloven, leven en denken. De Kruijf betoogt dat een dergelijke plurale samenleving alleen mogelijk is in een liberale democratie. Want elke andere regeringsvorm neigt ertoe totalitair te worden en het leven van minderheden die anders denken dan de meerderheid, onmogelijk te maken.<sup>3</sup>

Is dit een overtuigend theologisch argument voor de liberale democratie? Onder liberale democratie versta ik een staatsvorm met scheiding van de machten, onafhankelijke rechtspraak, de ondergeschiktheid van de uitvoerende macht aan de wet (‘rule of law’), gelijke rechten voor alle burgers, algemeen kiesrecht, meer dan één politieke partij, een vrije pers.<sup>4</sup> Ik gebruik het woord ‘liberaal’ in deze lezing alleen in politieke zin en niet in economische zin voor de vrije markt. Ik denk dat De Kruijf een argument levert de vrijheidsrechten, voor het *liberale karakter* van een democratie.

---

<sup>1</sup> G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn: Ten Have 1994, 170.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 173.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 172, 174.

<sup>4</sup> Vgl. Bas de Gaay Fortman, *Moreel erfgoed. Koers houden in een tijd van ontwrichting*, Amsterdam: Prometheus 2016, 19, 128, 249-253.

Biedt hij ook een argument voor democratie in de zin van volkssoevereiniteit, regering door het volk? De kern van De Kruijfs redenering is de erkenning en de aanvaarding van religieuze en levensbeschouwelijke pluraliteit. Pluraliteit kan worden aanvaard omdat de kerk niet samenvalt met het koninkrijk van God, maar als pelgrim naar dat Rijk op weg is en tot de jongste dag met de wereld samenleeft. Daaruit volgt echter nog niet dat het volk dient te regeren.

Het bestuur van de Barth Stichting nodigde mij uit iets over deze dingen te zeggen aan de hand van Barths lezing ‘De Duitse kerkstrijd’ in het Volkshaus in Bazel in 1937.<sup>5</sup> Het noemde drie vragen:

1. Wat veroorzaakt de crisis van de democratie en waarin is de democratie gefundeerd?
2. Heeft de kerk een eigen geluid in het politieke debat over de democratie?
3. Wat is de bijzondere, eigen opdracht van de kerk?

Volgens de Stichting zijn dit ‘precies de vragen’ waarmee Barth zijn lezing in 1937 afsloot. Op haar website schrijft de Stichting dat zij geen historische discussie beoogt en ook geen evaluatie van de Barth uit 1937, maar een vertaling naar de heel andere tijd waarin wij leven. Daarmee stelt de Stichting mij voor een onmogelijke opgave. Wat Barths woorden van 1937 voor ons nu betekenen kan niet worden nagegaan zonder enige historische discussie en evaluatie. Wat Barth verstond onder termen als ‘staat’, ‘democratie’, ‘liberalisme’, ‘socialisme’ is alleen te peilen in de literaire en historische context waarin hij ze gebruikte. Wat Barth schrijft over politiek is altijd mede naar aanleiding van en met het oog op bepaalde politieke constellaties en fronten. Bovendien verandert zijn visie op staat, democratie, liberalisme vaak grondig in betrekkelijk korte tijd. Ik vraag mij af of in ons verstaan van Barths uitspraken uit 1937 een horizonversmelting wel mogelijk is.

Ik noem twee cruciale verschillen tussen zijn en onze situatie. Het eerste is dit: Barth schreef na de staatsgreep van Hitler en nadat de nazi’s de democratie hadden afgeschaft; wij leven in een democratie die ondanks haperingen en bedreigingen nog altijd functioneert. Onze situatie is een andere dan die van de Weimarrepubliek. Historische analogieën verhelderen niet altijd ons zicht op de huidige toestand; zij kunnen die evengoed verduisteren, zegt Jan-

---

<sup>5</sup> Karl Barth, ‘De Duitse kerkstrijd’ (1937), in: *Wij zijn zelf in het geding! Twee lezingen van Karl Barth over Duitsland voor een Zwitsers gehoor (1937, 1945)*, Brochure nr. 2, Karl Barth Stichting 2021, 11-27.

Werner Müller in zijn recent verschenen *Democracy rules*.<sup>6</sup> ‘We are not in Weimar anymore.’<sup>7</sup> Het tweede verschil is dat Barth ervan uitgaat dat overgrote meerderheid van de staatsburgers bestaat uit leden van de kerk. Hij zegt dit nergens omdat het voor hem vanzelf spreekt. In onze staat is de kerk een randverschijnsel geworden.

Maar ik heb de uitnodiging aanvaard en zal dus een poging doen om de drie gestelde vragen te beantwoorden. De eerste vraag bestaat eigenlijk uit twee vragen en ter wille van het overzicht haal ik die uit elkaar en begin ik met de vraag naar de fundering van de democratie. Daarna bespreek ik de oorzaken van de crisis van de democratie, dan het eigen geluid van de kerk in het democratedebat, en ten slotte de eigen opdracht van de kerk. De meeste tijd zal ik besteden aan de eerste vraag naar de fundering. Over de volgende drie vragen kan ik veel korter zijn.

### **1. Waarin is de democratie gefundeerd?**

Wat mij het meeste opvalt in Barths lezing van 1937 is dat er eigenlijk geen goed woord voor democratie in te vinden is. Democratie hoort voor Barth tot de liberale wereld waarin ieder mens zijn eigen heer is<sup>8</sup> en deze liberale wereld kan ‘op een betrekkelijk eenvoudige manier’ plaatsmaken voor een autoritaire wereld. Want de autoritaire wereld is niets anders dan een realisering van de tendens die alle mensen eigen is, namelijk om zichzelf absoluut te stellen.<sup>9</sup> ‘Doordat nu één of een paar mensen het aandurven zichzelf absoluut te stellen, grijpen ze de heerschappij over alle anderen. En in deze ene, of deze paar, verstaan dan alle anderen zichzelf als machthebbers.’<sup>10</sup> In feite suggereert Barth hier dat de liberaal democratische regeringsvorm de weg bereidt voor de autoritaire en totalitaire regeringsvorm. Dat komt doordat de liberale democratie volgens Barth van dezelfde fundamenteel verkeerde veronderstellingen uitgaat als de autocratieën, namelijk dat de autonome mens heer is, dat wil zeggen de ontkenning van Jezus als Heer (1), en dat de mens uit zichzelf het goede wil, dat wil zeggen de ontkenning van zonde en genade (2). Deze veronderstellingen zijn in Europa

---

<sup>6</sup> Jan-Werner Müller, *Democracy Rules*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2021: 4-5.  
Nederlandse vertaling: *Wat is echte democratie*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2021.

<sup>7</sup> Müller, *Democracy Rules*, 169; zie ook: 160-162, 217 n 46.

<sup>8</sup> Barth, ‘De Duitse kerkstrijd’, 15.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 15-16.

heersend geworden, zegt Barth, in de afgelopen 200 jaar.<sup>11</sup> Het zijn de grondfouten van de Verlichting. Barths schets van de geestelijke en politieke ontwikkeling in de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuw loopt uit op de these dat ‘wij hier in de liberale ruimte van de moderne wereld onze weg gaan, die, zoals wij zagen, een hellend vlak betekent, dat ooit eens beneden in het autoritair systeem eindigt ...’.<sup>12</sup>

Is Barths grondige relativering van de democratie in 1937 ingegeven door de recente machtsgreep van de nazi's en het einde van de republiek van Weimar? Dat lijkt mij niet. Het zit dieper. Op het moment dat Hitler de macht greep in 1933, was Barth bezig met een reeks colleges over Rousseau, die later zijn opgenomen in zijn *Geschichte der protestantischen Theologie*.<sup>13</sup> Barth tekent Rousseau als overgang van de achttiende-eeuwse Verlichting naar de negentiende eeuw van Goethe. De kern van Rousseaus moderne levensvisie is volgens Barth de autonomie en de goedheid van de mens: de mens wil van nature (naar zijn aard) het goede en is van nature vrij, dat wil zeggen: aan niemand anders onderworpen.<sup>14</sup>

Barth verklaart de politieke ontwikkelingen van de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuw vanuit deze moderne mensvisie. De mens van de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuw stelt zichzelf absoluut, d.w.z. maakt zich los van het gezag en het recht van God dat boven elke politieke macht staat. In het ‘heilige roomse rijk van de Duitse natie’ verwees de bovenstatelijke keizer en het bovenstatelijke recht van het keizerrijk nog naar dat goddelijk gezag en recht.<sup>15</sup> De mens van de 18<sup>e</sup> eeuw is de mens die geen keizer meer heeft.<sup>16</sup> Eerst stelt de koning zichzelf absoluut: hij regeert niet ‘bij de gratie Gods’, maar als een god: zijn macht bepaalt wat recht is.<sup>17</sup> Met de Amerikaanse en Franse revolutie stelt het volk zich absoluut: het volk bepaalt wat recht

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, 16-17.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>13</sup> Karl Barth, ‘Vorwort’, in: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte I* (1946), Hamburg: Siebenstern-Taschenbuch 1975, 8.

<sup>14</sup> Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 154, 158, 184-188, 193-195.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 38, 41. Het Duitse keizerrijk was geen democratie, maar wel een rechtsstaat. In het keizerrijk bepaalt in beginsel niet de machthebber wat recht is, maar heeft hij zichzelf aan het recht te houden. Zie Peter H. Wilson, *The Holy Roman Empire. A Thousands Years of Europe's History*, London: Penguin 2017, 531, 599-601, 636.

<sup>16</sup> Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 32.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 33-34, 36-37.

is.<sup>18</sup> Volgens Barth was de Franse revolutie het noodzakelijke gevolg van de ineenstorting van het Duitse keizerrijk.<sup>19</sup>

Barths theologische analyse van het project van de moderniteit in de *Geschichte der protestantischen Theologie* stemt geheel overeen met zijn negatieve waardering van de democratie in zijn lezing van 1937. De boosdoener in de politiek is, evenals in de kerk trouwens<sup>20</sup>, het moderne ‘liberalisme’, het geloof in de natuurlijke goedheid en de vrijheid van de mens. Zoals de verabsolutering van de vorst noodzakelijk leidde tot de verabsolutering van het volk, leidde de verabsolutering van het volk tot de verabsolutering de leider van het volk als belichaming van de staat.

Dit alles klinkt mij in de oren als een conservatief christelijk vertoog dat de Verlichting aansprakelijk stelt voor alle politieke kwalen. Helpt deze analyse ons politiek uit de brand? Kun je Jezus’ heerschappij zo tegenover de volkssoevereiniteit stellen? Is christocratie een alternatief voor de liberale democratie?

Ik vraag mij af of deze kritische, negatieve lijn in Barths denken over democratie ooit helemaal is verdwenen. Als je At Polhuis leest, krijg je de indruk dat deze kritiek geleidelijk heeft plaats gemaakt voor een positieve waardering van de democratie. Volgens Polhuis vindt Barths politieke denken zijn voltooiing en hoogtepunt vindt in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) waarin een radicale en directe democratie vanuit het christelijk geloof wordt bepleit.<sup>21</sup> Maar ik heb de indruk dat bij Barth tot het laatste toe naast het ja tegen de democratie, ook een nee hoorbaar blijft, zij het afgezwakt. In datzelfde *Christengemeinde und Bürgergemeinde* benadrukt hij dat in bepaalde omstandigheden ook een monarchie, een aristocratie, ja zelfs een dictatuur een rechte staat kan zijn, en herhaalt hij zijn these van 1937 dat geen enkele democratie ervan gevrijwaard is om in anarchie of tirannie te ontaarden.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, 38-40.

<sup>19</sup> *Ibidem*. Ik dank Rinse Reeling Brouwer die mij attendeerde op deze historische beschouwing van Barth over de politieke ontwikkelingen na het einde van het Duitse keizerrijk.

<sup>20</sup> Karl Barth, ‘Reformation als Entscheidung’ (1933), in: M. Beintker, M. Hüttenhoff, P. Zocher (red.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2013, 542.

<sup>21</sup> At Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek. Drie brochures van Karl Barth, vertaald en ingeleid door At Polhuis*, Soest: Boekencentrum/Boekscout 2019, 139-142.

<sup>22</sup> Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Theologische Studien 20, Stuttgart: Kohlhammer 1946, § 29, 36; Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 186.

In *Rechtfertigung und Recht* (1938) en *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) heeft Barth goede woorden gesproken voor de liberale democratie, maar menigeeen heeft zijn liberalisme kritiek zoals we die in 1937 horen, waargenomen als zijn hoofdlijn. Zo schrijft de Amerikaanse historicus Hans Kohn: ‘De filosofie van Heidegger, de politiek theorie van Carl Schmitt, de theologie van Karl Barth – zij overtuigden de Duitse intellectuelen ervan dat de mensheid een beslissend keerpunt bereikt had, een crisis als nog nooit tevoren, waartoe het liberalisme de mens gebracht had. Deze intellectuelen keken op het Westen neer met dezelfde verachting als later aan de dag gelegd werd door de leiders van het nationaal-socialisme.’<sup>23</sup>

In de jaren van de Duitse kerkstrijd komt Barth niet op voor de democratie maar voor de vrijheid van de kerk om Jezus Christus als Heer te belijden en te verkondigen. Deze vrijheid wordt door de nationaalsocialistische staat ontkend. Deze staat wordt geleid door een Führer die zichzelf als heer, als hoogste gezag proclameert uit naam van het volk dat hij belichaamt, en die de staatsmacht inzet om alle vijanden van dat volk te bestrijden. Leider, volk en goddelijk gezag vallen hier samen. Dit is totalitarisme in optima forma. Dat heeft Barth als geen ander doorzien en dat heeft hij theologisch bestreden. Hij streed voor de vrijheid van het evangelie<sup>24</sup>, maar hij streed niet voor de democratie.<sup>25</sup> Nog niet.

Voordat ik iets zeg over Barths latere pleidooi *voor* de democratie, ga ik nog wat dieper in op de kwetsbaarheid van een democratie die berust op de autonomie van de mens en de ontkenning van Jezus’ heerschappij. Ik vraag mij af in hoeverre Barths christelijk-theologische duiding van de fragiliteit van de liberale democratie overeenstemt met de beschouwingen van de Franse politieke filosoof Claude Lefort (1924-2010). Volgens Lefort was de regeringsmacht in het ancien régime ten diepste verankerd in God. In het christelijk koninkrijk (Frankrijk) en het christelijk keizerrijk (Duitsland) vertegenwoordigden de koning

---

<sup>23</sup> Hans Kohn, *De Duitse geest. De vorming van een volk*, Amsterdam: Arbeiderspers 1962, 330. (*The Mind of Germany. The Education of a Nation*, New York: Scribner’s Sons 1960.)

<sup>24</sup> Karl Barth, ‘Für die Freiheit des Evangeliums’ (1933), in: M. Beintker, M. Hüttenhoff, P. Zocher (red.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930-1933*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2013, 390-412.

<sup>25</sup> Ook toen na de tweede wereldoorlog Oost - en West-Europa werden gescheiden door het ijzeren gordijn, zag Barth als eerste prioriteit van kerk en theologie niet de liberale democratie, maar de vrijheid van de kerk tegenover de staat om te spreken en te handelen vanuit het evangelie van Jezus Christus, een opvatting die werd gekritiseerd door onder anderen Emil Brunner. Zie Karl Barth, *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente eine Ungarnreise 1948*, Zürich: Evangelischer Verlag A.G. Zollikon 1948, 30-76.

en de keizer niet alleen de heerschappij van God, maar belichaamden zij ook het volk.<sup>26</sup> De regeringsmacht is in laatste instantie verankerd in en gelegitimeerd door God. De Franse revolutie breekt hiermee.<sup>27</sup> Zij vervangt niet alleen de ene regeringsvorm door een andere regeringsvorm, maar ontkent elke goddelijke legitimatie van de regeringsmacht. De macht wordt niet langer belichaamd door de koning of de keizer als vertegenwoordiger van God. De moderne belichaming van de macht is louter symbolisch.<sup>28</sup> Principieel is de plaats van de macht in een democratie leeg.<sup>29</sup> Democratie ontstaat volgens Lefort waar mensen worden geconfronteerd met de onbepaaldheid van de grondslag van de Macht, de Wet en het Weten, en waar de indeling tussen regeerders en geregeerden niet langer is gegrond in de natuur van de dingen of in een bovennatuurlijk beginsel.<sup>30</sup> Dit is volgens Lefort de diepste reden van de fragiliteit van de democratie. En daarmee ook voor zijn vatbaarheid voor populisme. In een opstel uit 1983 (!) schrijft Lefort, in zijn typisch Franse, abstracte filosofenjargon, het volgende:

‘Een samenleving waarin de grondslagen van de politieke en maatschappelijke orde wegzinken, waarin het bereikte nooit het stempel van volle legitimiteit draagt, waarin het verschil in posities niet meer onweerlegbaar is, waarin het recht blijkt af te hangen van het discours waardoor het wordt uitgedrukt en waarin de uitoefening van de macht afhankelijk is van het conflict – in zo’n samenleving kan altijd een ontregeling van de democratische logica plaatsvinden. Wanneer de onveiligheid van de individuen toeneemt als gevolg van een economische crisis of de verwoestingen die door een oorlog worden aangericht, wanneer

---

<sup>26</sup> Claude Lefort, ‘Bestaat het theologisch-politieke nog?’ (1986), in: *Wat is politiek*, samenstelling, inleiding en vertaling Pol van de Wiel en Bart Verheijen, Amsterdam: Boom 2016, 170-174, 184. Lefort sluit zich aan bij de beschouwingen van Ernst Kantorowicz (1895 – 1963) over de middeleeuwse politiek-theologische conceptie van het dubbele lichaam van de koning: zoals Christus naast zijn natuurlijke lichaam de kerk als zijn lichaam heeft, zo heeft de koning als representant van Christus twee lichamen: zijn natuurlijke, sterfelijke lichaam en zijn volk, zijn onsterfelijke lichaam. Zie Laetitia Houben, ‘De grondeloosheid van de democratische rechtsstaat. Uitdaging en belofte’, in: Marcel Poorthuis, Joachim Duyndam (red.), *Einde van de politiek? Over populisme, democratie en staatsgeweld*, Eindhoven: Damon 2019, 129-129. Vgl. Wilson, *The Holy Roman Empire*, 30-32, 296-297.

<sup>27</sup> Claude Lefort, ‘Het beeld van het lichaam en het totalitarisme’ (1981), in: *Wat is politiek*, 47-49.

<sup>28</sup> Claude Lefort, ‘Het vraagstuk van de democratie’ (1983), in: *Wat is politiek*, 94-98

<sup>29</sup> Lefort, ‘Bestaat het theologisch-politieke nog?’, 140-142.

<sup>30</sup> Lefort, ‘Het vraagstuk van de democratie’, 98-99.

conflicten tussen de klassen en groepen tot het uiterste worden doorgedreven en in de politieke sfeer geen symbolische oplossing meer vinden, wanneer de macht vervalt tot het niveau van de werkelijkheid en verschijnt als een privé-zaak ten dienste van de belangen en behoeften van vulgaire, eerzuchtige burgers, kortom wanneer de macht zich *in* de samenleving toont, terwijl deze samenleving tegelijkertijd haar *verbrokkeling* laat zien – dan ontwikkelen zich het waanbeeld van het Ene volk en de zoektocht naar een substantiële identiteit, naar een maatschappelijk lichaam dat vastzit aan zijn hoofd, naar een belichamende macht, naar een staat zonder verdeeldheid.<sup>31</sup>

De moderne democratie wordt volgens Lefort gekenmerkt door een fundamentele onzekerheid. Maar kan democratie wel bestaan zonder een grondslag in de natuur van de mens en in de wet van God? Rémi Brague stelt de vraag of een menselijke gemeenschap zichzelf op den duur wel kan verstaan als een volk van vrije en redelijke personen zonder enige verwijzing naar God.<sup>32</sup> Hij laat zien hoe volgens het klassieke natuurrecht de liberale democratie uiteindelijk berust op de goddelijke wet die door alle mensen van nature wordt gekend in het geweten; door alle mensen ('laocratie'), en niet alleen door de inwoners van een stad met burgerrechten ('democratie'), door een volk in etnische zin ('ethnocratie'), of door een groep ware gelovigen ('ummocratie'). In deze natuurrechtelijke benadering is de democratie gegrond in een vorm van theocratie.<sup>33</sup> Nicholas Wolterstorff betoogt dat de burgers van een staat (het volk) een natuurlijk recht hebben om zichzelf te regeren.<sup>34</sup> Liberale democratie kan alleen bestaan als alle staatsburgers vrije en gelijke mensen zijn. En als alle burgers van die vrijheid en gelijkheid van allen zijn overtuigd.<sup>35</sup>

Terug naar Barth. De beslissende stap in zijn denken over staat en democratie zet Barth een jaar na zijn lezing van 1937 in *Rechtfertigung und Recht*, mijns inziens zijn

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>32</sup> Rémi Brague, 'Démocratie et théocratie', in: *Modérément moderne. Les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie*, Paris: Flammarion 2016, 172.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 156-158.

<sup>34</sup> Nicholas Wolterstorff, *Understanding Liberal Democracy. Essays in Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2012, 214-242.

<sup>35</sup> Müller, *Democracy Rules*, 39.



belangrijkste theologisch-politieke verhandeling. Barth wil een theologische visie op staat en democratie ontwikkelen zonder een beroep te doen op een vorm van natuurrecht.<sup>36</sup>

Voor mij is het wel de vraag of hij daarin slaagt. In *Christengemeinde und Bürgergemeinde* merkt hij op dat de staat voor zijn wetgeving is aangewezen op een vorm van natuurrecht.<sup>37</sup> En aan het einde zegt hij dat een aantal onderdelen van zijn eigen visie op de staat, de vrijheid en de democratie ook natuurrechtelijk gefundeerd kunnen worden en aan Rousseau doen denken. Hij is er blij dat anderen zonder het evangelie tot dezelfde opvattingen als hijzelf die van het evangelie uit denkt.<sup>38</sup> Hier rijst de vraag naar de kip en het ei. Leidt Barth zijn visie op staat en democratie werkelijk af uit het evangelie? Of ontleent hij die visie feitelijk toch voor een belangrijk deel aan het natuurrechtelijke politieke denken van Rousseau?<sup>39</sup>

Hoe dit ook zij, Barth denkt in *Rechtfertigung und Recht* over democratie vanuit de staat. En Barth denkt over de staat vanuit de heerschappij van Jezus Christus. Christus is niet alleen Heer van de kerk, maar ook Heer van de wereld, al weet de wereld zelf dat niet. Dat Christus Heer van de wereld is, betekent volgens Barth dat Christus de wereld regeert door

---

<sup>36</sup> Karl Barth, *Rechtfertigung und Recht*, Theologische Studien 1, Zollikon-Zürich: Verlag der evangelischen Buchhandlung 1938, § 4, 46; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, § 11, 17-18; Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 130, 164-165.

<sup>37</sup> Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, § 11, 17-18; Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 164.

<sup>38</sup> Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, § 28, 35; Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 185.

<sup>39</sup> Barth heeft Rousseaus *Du contract social* nauwkeurig gelezen; zie Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 157-164. Voor Barths dubbele verhouding tot het moderne natuurrecht (kritiek en erkenning) zie Rebekka A. Klein, *Depotenzierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoy Žižek und Karl Barth*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 237-238, 248-249. Barths denken over het natuurrecht ontwikkelde zich van instemming (twintiger jaren van de 20e eeuw) tot afwijzing (in de dertiger jaren); zie Friedrich Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*, Berlin: de Gruyter 2002, 74-80. Omdat de staat op natuurrecht is aangewezen en er een analogie is tussen de staat en de kerk, vraagt Jüngel waarom Barth geen analogie tussen het natuurrecht en het recht van de staat en het recht van Gods koninkrijk erkent; Jüngel, Eberhard Jüngel, 'Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth' (1986), in: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 221-222.

middel van de staat, ook als die staat dat niet weet of erkent, en zelfs wanneer die staat zich daartegen verzet. Barth fundeert deze opvatting op enkele teksten in het NT waarin de staat wordt genoemd als een van de machten die aan Christus zijn onderworpen.<sup>40</sup>

Het is echter de vraag of je op deze wijze uit de belijdenis dat Jezus Heer is van de wereld, kunt afleiden dat de staat een middel is in Christus' heerschappij. Gerard den Hertog beantwoordt deze vraag ontkennend in zijn lezing 'Gods gerechtigheid en menselijk recht'<sup>41</sup>, en ik ben het met hem eens.

Wel kan uit het Nieuwe Testament worden afgeleid dat de staat door God is ingesteld opdat het kwaad niet ongestraft blijft (Romeinen 13). De staat dient de gerechtigheid door het onrecht tegen te gaan en daarmee de rechten van burgers te beschermen.<sup>42</sup> Dat is haar van God gegeven opdracht. Wanneer de staat die opdracht vervult, voorkomt hij dat mensen die onrecht hebben geleden, met geweld het recht in eigen hand nemen. Zo dient de staat ook de vrede in de samenleving.

In *Rechtfertigung und Recht* laat Barth zich voor zover ik weet voor het eerst positief uit over de democratie, al zet hij het woord 'democratie' wel steeds tussen aanhalingstekens en doet hij zijn positieve uitspraak in een noot: 'Het is (...) niet waar dat men als Christen net zo goed serieus tegen de heerschappij van het plebs of de dictatuur ja kan zeggen en deze kan willen en nastreven als de democratie.'<sup>43</sup>

Maar waarom is democratie dan volgens Barth een goede regeringsvorm? Ik heb er uiteindelijk slechts één argument voor gevonden: Paulus roept de gelovigen op voor de overheid te bidden. Wanneer je als burger van de staat bidt voor de staat, dan zul je je ook metterdaad voor die staat inzetten, want een gebed zonder bijbehorende daden is loos. Daarom impliceert het gebed van christenen voor de staat de actieve inzet van christenen voor de staat. Democratie maakt deze actieve inzet van burgers voor de staat mogelijk en is daarom een goede regeringsvorm.<sup>44</sup> Is dit een overtuigend theologisch argument voor democratie?

---

<sup>40</sup> *Rechtfertigung und Recht*, § 3, 14-21; Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 91-100.

<sup>41</sup> G.C. den Hertog, 'Gods gerechtigheid en menselijk recht. Barth's *Rechtfertigung und Recht* opnieuw gelezen', 23 juni 2006, [Gods gerechtigheid en menselijk recht | Karl Barth.nl](http://www.gods-gerechtigheid-en-menselijk-recht.nl).

<sup>42</sup> Nicholas Wolterstorff, *The Mighty and the Almighty. An Essay in Political Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 87-90. 92-93. Zie J. Muis, *De stad van de mens en de stad van God. Reflecties over recht*, Rede bij het afscheid als hoogleraar dogmatiek, Amsterdam: PThU 2017, 12.

<sup>43</sup> Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 126; Barth, *Rechtfertigung und Recht*, § 4, 42-44.

<sup>44</sup> Barth, *Rechtfertigung und Recht*, § 4, 42-44; Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 125-126.

Volgt uit het gebed voor de overheid de democratie, de regering van het volk door het volk? En zegt het gebed voor de overheid door christenen iets over de mensen die tot het volk behoren dat in een democratie zichzelf regeert? Mijns inziens biedt Barth hooguit een argument voor politieke verantwoordelijkheid van christenen, maar niet voor democratie als regeringsvorm.

De zoektocht naar een overtuigend theologisch argument voor democratie heeft tot nu toe niets opgeleverd. Wanneer je geen gebruik wilt maken van een vorm van natuurrecht, is democratie theologisch niet te funderen. Wat dan overblijft als ‘fundering’ is onze geschiedenis waarin de waarden en vormen van de liberale democratie zich hebben ontwikkeld, ons ‘morele erfgoed’ (Bas de Gaay Fortmann).<sup>45</sup>

Dit negatieve resultaat van de zoektocht naar een theologische fundering van de democratie betekent echter niet, dat er theologisch niets voor de democratie te zeggen valt. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het politiek-theologische denken van Eberhard Jüngel.<sup>46</sup> Hij heeft een reeks artikelen over kerk en staat, kerk en democratie geschreven waarin hij zijn uitgangspunt neemt in de 5<sup>e</sup> these van de Theologische verklaring van Barmen over de staat en in *Rechtfertigung und Recht* en *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Daarbij zoekt hij niet naar een theologische fundering. Hij gaat uit van de taak die de staat van Godswege heeft ontvangen en vraagt dan welke staatsvorm het beste in staat is om die opdracht te vervullen. De theologie kan vanuit de Schrift de democratie niet funderen, maar vanuit de taak van de staat in dienst aan God en vanuit het leven van de christelijke gemeente in dienst aan God wel ‘Zumutungen’ formuleren voor de staat, gerechtvaardigde verwachtingen, criteria. Zo kunnen betere van slechtere staten onderscheiden worden.<sup>47</sup> Deze criteria zijn: de waarde van de menselijke persoon, vrijheid van geweten, gelijkheid van alle personen, gemeenschappelijke verantwoordelijkheid, erkenning van eigen feilbaarheid.<sup>48</sup> Van alle reëel bestaande

---

<sup>45</sup> De Gaay Fortman, *Moreel erfgoed*, 19-22.

<sup>46</sup> Zie Dirk Evers, ‘Coole Theologie? Eberhard Jüngels Bemerkungen zur politischen Verantwortung von Christentum und Kirche’, in: Jörg Dierken, Dirk Evers (red.), *Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts. Hartmut Ruddies zum 70. Geburtstag*, Beiträge zur rationalen Theologie 22, Frankfurt am Main: Peter Lang 2016, 209-237.

<sup>47</sup> Eberhard Jüngel, ‘Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie?’ (1985), in: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München: Kaiser 1990, 370.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 373-374.

staatsvormen voldoet de parlementaire democratie het beste aan deze criteria.<sup>49</sup> Dit is geen theologische fundering van de democratie, maar wel een theologisch verantwoorde keuze voor de parlementaire democratie zoals die zich in de loop van de geschiedenis heeft ontwikkeld.

Jüngel wekt graag de indruk dat hij de positieve lijn van Barth verder uitwerkt. Maar Jüngel zou Jüngel niet zijn als hij dit niet deed op zijn eigen, creatieve wijze. Hij brengt enkele wijzigingen aan in het concept van Barth, die meer dan bijkomstig zijn. Ik noem er drie. We krijgen daardoor ook een scherper zicht op Barths concept.

1. Jüngel zegt met de vijfde these van Barmen en met Barth dat de staat van Godswege de opdracht heeft om voor recht en vrede te zorgen.<sup>50</sup> Daarom heeft de staat het geweldsmonopolie en staat het recht boven de macht van de staat. Jüngel wijst erop dat dit diametraal tegengesteld is aan de opvatting van Carl Schmitt, die in 1934 schreef dat het recht wordt geschapen door de Führer die bepaalt wat goed is voor het volk.<sup>51</sup> Maar Jüngel voegt een belangrijk element toe aan opdracht van de staat. Uit Paulus uitspraak in Romeinen 13 dat de overheid een dienaar van God is ons ten goede (vs. 4), en uit de uitspraak dat wij het gezag van de overheid erkennen omwille van ons geweten (vs. 5) leidt Jüngel af dat de staat de vrijheid van geweten dient te erkennen en dat zijn macht hierdoor wordt begrensd.<sup>52</sup> Jüngel merkt daarbij op dat Barth zelf later heeft betreurd dat in Barmen V de vrijheid niet als opgave van de staat is genoemd, waarbij Barth ‘vrijheid’ echter niet opvat als individuele vrijheid, maar omschrijft als ‘de persoonlijke verantwoordelijkheid van allen’<sup>53</sup>, een omschrijving die mij aan Rousseau doet denken.

2. Jüngel vertaalt het woord ‘opgave’ in Barmen V als ‘imperatief’ en leidt daar als lutheraan uit af dat de opgave van de staat die God heeft geordineerd, behoort tot Gods regering door de wet, en niet tot Gods regering door het evangelie.<sup>54</sup> Volgens Jüngel biedt Barmen V een versie van de twee-rijken-leer.<sup>55</sup> De kerk is kwalitatief onderscheiden van de

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, 374-377.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 373.

<sup>51</sup> Eberhard Jüngel, ‘Mit Frieden Staat machen. Politische Existenz nach Barmen V’ (1984), in: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 190.

<sup>52</sup> Jüngel, ‘Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie?’, 370, 375-376.

<sup>53</sup> Jüngel, ‘Mit Frieden Staat machen’, 192-193.

<sup>54</sup> Jüngel, ‘Hat der christliche Glaube eine besondere Affinität zur Demokratie?’, 373.

<sup>55</sup> Jüngel, ‘Mit Frieden Staat machen’, 176.

staat. De kerk leeft onder de indicatief van het evangelie, de staat onder de imperatief van de wet. In de kerk is gebruik van geweld uitgesloten, in de staat niet.<sup>56</sup> Wanneer men echter met Barth de wet verstaat als de vorm van het evangelie<sup>57</sup>, dan kan men het onderscheid tussen wet en evangelie niet zo uitwerken als Jüngel hier doet. Polhuis heeft betoogd dat we Barths politieke geschriften moeten verstaan vanuit zijn geschrift *Evangelium und Gesetz*<sup>58</sup> en hij trekt op grond daarvan een directe lijn van het evangelie naar de politieke praktijk.

3. De staat dient de vrede te bewaren in een plurale samenleving. Jüngel betoogt dat de kerk de levensbeschouwelijke pluraliteit dient te aanvaarden en meent dat dit in de lijn ligt van Barmen. In onze geseclariseerde westerse samenleving is de universele waarheidsaanspraak van het evangelie slechts een waarheidsaanspraak onder vele. Niemand kan tot de erkenning van deze waarheid gedwongen worden.<sup>59</sup> Daarom moet de kerk in de kerk religieus overtuigen en in de politiek met politieke argumenten komen.<sup>60</sup> Dit is wat De Kruijf dubbel denken noemde. Christenen zijn mondige staatsburgers en kunnen tot verschillende politieke keuzes komen.<sup>61</sup> Er loopt geen rechte lijn van het christelijk geloof naar één politieke keuze.

Deze expliciete erkenning en aanvaarding van het pluralisme ontbreekt bij Barth. Dat blijkt ook daaruit, dat Barth niet goed raad weet met de functie van politieke partijen. In zijn betoog tegen de christelijke politieke partij in *Christengemeinde und Bürgergemeinde* laat hij zich ontvallen: ‘Nu zijn evenwel de partijen toch al een van de meest bedenkelijke fenomenen van het politieke leven; in geen geval constitutieve elementen ervan, hooguit van oudsher problematische, in ieder geval slechts secundaire verschijnselen.’<sup>62</sup> Deze afkeer van partijen

---

<sup>56</sup> Eberhard Jüngel, ‘Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft’ (1993), in: *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 308.

<sup>57</sup> Karl Barth, *Evangelium und Gesetz* (1935), *Theologische Existenz Heute* 50, München: Kaiser 1956, §2, 10-17; Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 37-44.

<sup>58</sup> Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 65-67, 68, 71.

<sup>59</sup> Jüngel, ‘Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft’, 301-304.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 309.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 309.

<sup>62</sup> Polhuis, *Evangelie, Gemeente en Politiek*, 187; Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, § 30, 37.

vinden we ook bij Rousseau.<sup>63</sup> Het lijkt er op dat Barth, met Rousseau, bij democratie allereerst denkt aan de ene volkswil, de ‘volonté générale’.

Maar er bestaat niet één volkswil. Juist de omschrijving van het welzijn van allen, het bonum commune, is in een pluralistische samenleving voorwerp van ideologische en politieke strijd. Democratische regels maken die conflict mogelijk en zij beteugelen het.<sup>64</sup> Barth neemt het pluralisme niet echt serieus. Daardoor miskent hij de noodzakelijke rol van intermediaire instituties als politieke partijen, politieke bewegingen en een vrije pers in onze moderne democratie.<sup>65</sup> Het alternatief voor een democratie met intermediaire structuren is niet een democratie zonder intermediaire structuren, maar geen democratie, zegt Müller terecht.<sup>66</sup>

Jünger neemt het pluralisme wel serieus. Politiek is wezenlijk conflictbeheersing.<sup>67</sup> Democratie is een goede regeringsvorm, niet om vorm te geven aan de ene volkswil, maar juist omdat die ene volkswil niet bestaat.<sup>68</sup> Democratie maakt het mogelijk dat mensen en groepen met verschillende politieke opvattingen en doeleinden toch in vrede samenleven als één democratisch volk. Het fundamentele probleem van de democratie is dan wel hoe wij bij het ontbreken van één volkswil toch één ‘demos’, één volk kunnen zijn.

Die vraag wordt acuut in de zogeheten ‘crisis’ van de democratie.

## 2. Wat veroorzaakt de crisis van de democratie?

Er vindt volop discussie plaats over de democratie en dat is op zichzelf een aanwijzing dat de democratie functioneert. De afgelopen twee jaar is de democratie op de proef gesteld door de coronacrisis en heeft de overheid, gecontroleerd door het parlement, burgerlijke vrijheden beperkt op grond van een noodtoestand. Mijn indruk is dat over het geheel genomen onze democratie goed heeft gewerkt. Interessant is de recente discussie over de coronapas. Voor – en tegenstanders beroepen zich op vrijheid en gelijkheid, de twee basisbeginselen onder onze democratie. In die discussie blijkt dan hoe complex die begrippen zijn. Is mijn individuele vrijheid onbeperkt of wordt die ingeperkt door de vrijheid van anderen en door mijn verantwoordelijkheid voor de gezondheid van heel de bevolking? En is de verplichte

---

<sup>63</sup> Müller, *Democracy Rules*, 91.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 44, 72, 180-181.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 90-111.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>67</sup> Jünger, ‘Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft’, 300-301.

<sup>68</sup> De Gaay Fortman, *Moreel erfgoed*, 253.

coronapas een inbreuk op onze gelijkheid, of is juist de weigering om je te laten vaccineren zo'n inbreuk? Hierover wordt heel verschillend gedacht, maar dit is een echte politieke discussie, die mogelijk is dankzij onze liberale democratie. Wat vrijheid en gelijkheid in deze situatie praktisch betekenen staat ter discussie, maar deze grondbeginselen van de democratie zelf niet. En het conflict hierover wordt op vreedzame, geweldloze wijze mogelijk gemaakt en beteugeld door democratische regels.

Hiermee wil ik natuurlijk niet zeggen dat er geen bedreigingen en gevaren zijn. Ik noem alleen in trefwoorden enkele factoren die democratische regering bemoeilijken en ondermijnen:

- de ontzuiling en de ontkerkelijking<sup>69</sup>;
- de individualisering; een besef van onbegrensde individuele vrijheid zonder verantwoordelijkheid voor heel de politieke gemeenschap;
- het gedrag van de volksvertegenwoordigers in het parlement;
- de ongecontroleerde macht van de ambtelijke bureaucratie;
- de globalisering van de economie: de macht van internationale ondernemingen die door een natiestaat niet beheerst kan worden;
- de relativering van de natiestaat door internationale economische en juridische verbanden zoals de EU, die niet het gevoel opwekken dat wij daar samen met anderen bij horen als één volk ('belonging');
- de sociale media die polarisatie aanwakkeren en gedachtewisseling met andersdenkenden tegengaan.

De meest fundamentele bedreiging is mijns inziens wat Müller de dubbele afscheiding noemt.<sup>70</sup> De afscheiding van de politieke gemeenschap door de superrijken, die zich terugtrekken in een eigen wereld en zich onttrekken aan democratische controle en regels. En de afscheiding door de allerarmsten, die van de staat niets goeds te verwachten hebben en zich door niemand vertegenwoordigd voelen. Wanneer grote groepen bevoordeelden en benadeelden geen deel meer zijn van één volk, dan is de democratie echt in gevaar.

Populisten spelen in op die dubbele afscheiding. Zij richten zich tot hen die zich door traditionele politieke partijen en gekozen volksvertegenwoordigers in de steek gelaten en verraden voelen. Zij herdefiniëren het 'volk' in nationalistische, etnische of zelfs racistische zin en profileren dit volk als slachtoffer van de bevoordeelde elite en van andere volken. Zij

---

<sup>69</sup> De Gaay Fortmann, *Moreel* erfgoed, 110-113.

<sup>70</sup> Müller, *Democracy Rules*, 21-35, 180.

zetten het volk op tegen die elite en tegen die andere volken. Deze polarisatie is de populistische politieke strategie bij uitstek.<sup>71</sup> Populisten verwerpen de parlementaire democratie<sup>72</sup> en eisen directe democratie. Daartoe moeten de intermediaire instituties die de liberale en parlementaire democratie schragen, worden vernietigd. Directe democratie kan plaatsvinden door referenda. En in het uiterste geval heeft ‘het volk’ het recht om zich met geweld tegen zijn vijanden te verweren.

Maar de directe democratie door referenda die populisten willen, is schijn want de gewenste correcte uitkomst staat bij voorbaat vast, omdat de populistische leider weet en vertolkt wat ene de wil van het echte volk is.<sup>73</sup> Wanneer populisten de macht krijgen is er voor minderheden geen plaats meer, want die zijn vijanden van het echte volk. De zogenaamde ‘illiberale democratie’ is de fundamentele ontkenning van het pluralisme en daarom wezenlijk totalitair. Een klassiek voorbeeld hiervan is het pleidooi van Carl Schmitt voor de totalitaire staat om het politieke pluralisme in de Weimar republiek tegen te gaan.<sup>74</sup>

### **3. Heeft de kerk een eigen geluid in het politieke debat over de democratie?**

Wat dient het eigen geluid van de kerk te zijn in deze situatie? Ik zie drie dingen.

1. Het wantrouwen in de democratie niet voeden door gemakzuchtig mee te gaan in onlustgevoelens over de democratie. Niet spreken over de crisis van de democratie. Müller betoogt in navolging van Claude Lefort dat de haperingen en bedreigingen van de democratie horen tot de inherente onzekerheid van deze regeringsvorm.<sup>75</sup> Volgens hem is er geen crisis,

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, 21-22.

<sup>72</sup> De Gaay Fortman, *Moreel erfgoed*, 253.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 20-21. Over de onmogelijkheid van directe, niet-representatieve democratie zie Frank Ankersmit, ‘Representative Democracy’, *Antíteses* 6 (12), 2013, DOI: 10.5433/1984-3356.2013v6n12p456, 456-467. Zelfs Rousseau bepleit een vorm van representatie; Bart van Roermond, ‘De terugkeer van het lichaam in de politiek. Over incorporatie en incarnatie’, in: Poorthuis, Duyndam, *Einde van de politiek?*, 75, n. 25. Deze afgevaardigden zijn echter geen ‘représentants’, maar ‘commisionaires’ van het volk; de afgevaardigden moeten niet hun eigen stem over een wetsvoorstel uitbrengen, maar vaststellen wat de algemene volkswil is; Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 161. Vgl. Houben, ‘De grondeloosheid van de democratische rechtsstaat’, 121.

<sup>74</sup> Jüngel, ‘Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft’, 299.

<sup>75</sup> Müller, *Democracy Rules*, 183-184.



want het bestaan van het democratisch systeem staat (nog) niet op het spel.<sup>76</sup> Door bij herhaling over crisis te spreken zonder dat daar een duidelijke aanleiding voor is, voeden we het wantrouwen tegen de democratie en spelen we de populisten in de kaart die de liberale democratie willen afschaffen.

2. Het vertrouwen in de democratie bevorderen door de normen en waarden te praktiseren en over te dragen die democratie mogelijk maken: eerbiediging van de waarde van ieder mens; de intrinsieke waarde van besluitvorming en beleidsuitvoering in onderling overleg, zonder dwang en zonder geweld. Kortom, in spreken en handelen het geloof tot uitdrukking brengen dat alle mensen gelijk zijn in menselijke waarde en gelijke rechten hebben als mens.

3. Protesteren wanneer een regering haar politiek baseert op een niet-democratische, nationalistische, etnische of racistische definitie van het volk, en minderheden als vijanden bejagent en een eigen plek in de samenleving ontzegt. In die situatie dient de kerk op te komen voor de vrijheid van minderheden, voor gelijke rechten van alle burgers, en tegen het vijanddenken. Vanuit het evangelie van vrede en recht. En vanuit de medemenselijkheid die daarmee gegeven is.

#### **4. Wat is de eigen opdracht van de kerk?**

De opdracht van de kerk is om telkens opnieuw kerk te worden door te horen naar de Schrift als het Woord van God. Zo horend zal de kerk Jezus Christus belijden en verkondigen als Hoofd van zijn lichaam en als Heer van de wereld die komt om Gods koninkrijk te vestigen. Zo verkondigend zal de kerk alle mensen oproepen tot geloof in Christus zonder hen tot dit geloof te dwingen en zonder hun vrijheid aan te tasten. Levend als lichaam van Christus in wie Jood en Griek, man en vrouw, slaaf en vrije één zijn, zal de kerk bijdragen aan vrede in de samenleving.

De kerk is geen staat in de staat die geweld kan gebruiken om boosdoeners te straffen. Zij is ook geen politieke partij die politieke doeleinden en idealen nastreeft. Zij is ook geen bedrijf dat op de vrije markt zijn waren aan de vrouw en de man probeert te brengen. Zij is binnen de staat en de samenleving een geheel eigensoortige, niet-politieke gemeenschap.

Wanneer de staat totalitair wordt, in welke vorm en met welk verhaal dan ook en de vrijheid van geweten en de vrijheid van godsdienst ontkent, dient de kerk daartegen te

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, vii-viii, 179-185.

protesteren uit naam van het evangelie van haar Heer. Op dit punt is en blijft het leven en het werk van Karl Barth voorbeeldig.