

Het politieke belang van de gemeenschap buiten ons bereik

ERIK BORGMAN



ERIK BORGMAN

De politieke betekenis van de christelijke traditie is niet dat het een verzameling vaste beginselen biedt of een uitgewerkte politieke ideologie of politieke ethiek. De christelijke traditie heeft niet allereerst een visie op de waarden die de samenleving moet belichamen en respecteren, maar op wat de samenleving feitelijk bij elkaar houdt. Het is deze werkelijkheid die verplicht. Wat in de traditie van het christelijk-sociaal denken 'solidariteit' heet, is niet allereerst een ethisch en politiek ideaal of een te realiseren waarde. De christelijke traditie houdt het idee levend dat God mensen elkaar en de schepping gegeven heeft om van te leven en om zorg voor te dragen. In zijn optreden heeft Jezus deze verbondenheid als heilzame werkelijkheid aan het licht gebracht. Van hieruit verschijnen de wijzen waarop mensen hun verbondenheid en solidariteit concreet vorm weten te geven als voorafbeelden van het in Jezus toegezegde rijk van God. In onze onvrede met de staat van de samenleving, is de gemeenschap, waarvan de realisering buiten ons bereik ligt als verlangde en nagestreefde realiteit aanwezig. Hierdoor kan elke concrete realisering van gemeenschap en solidariteit die wel lukt, een teken worden van het feit dat deze gemeenschap toch aan het aanbreken is, al wordt zij door ons handelen nooit volledig gerealiseerd. Ook in het tijdsgewricht waarin 'het sociale' in de politiek en de samenleving onder vuur ligt, zijn mensen in feite socialer dan ze zeggen te willen zijn. En dat is het begin van onze redding. Christelijk-sociale politiek is de kunst om aan te knopen bij die in de samenleving aanwezige solidariteit en deze te doen groeien.

De Engelse dominicaan Timothy Radcliffe, die van 1992 tot 2001 de algemeen overste – 'magister generaal' – was van zijn orde die ook de mijne is, schrijft:

"Politiek werd ooit omschreven als de kunst van het mogelijke. Christelijke politiek wordt gekenmerkt door de hoop op wat veel mensen voor onmogelijk houden. Wij wagen het erop te streven naar een gemeenschap die buiten ons bereik ligt. Christelijke politiek is de kunst van het onmogelijke.¹"

Christelijke politiek is de kunst van het onmogelijke als mogelijk.

Of om de paradox nog meer op de spits te drijven zou ik zeggen: christelijke politiek is de kunst van het onmogelijke *als mogelijk*. Het realiseren van de werkelijk

omvattende sociale gemeenschap van allen met allen ligt buiten ons bereik. Niettemin moeten wij handelen met het oog op deze gemeenschap en leven in het besef van het ontbreken van deze gemeenschap. Dat doen wij feitelijk vaak ook. Ook in het tijdgewricht waarin 'het sociale' in de politiek en de samenleving onder vuur ligt, zijn mensen in feite socialer dan ze zeggen te willen zijn. En dat is het begin van onze redding.

Heeft het wel zin te spreken over politiek als kunst van het onmogelijke in een tijdschrift van een politieke beweging? Er is in de samenleving een groeiend besef dat het onmogelijke meer dan ooit noodzakelijk is. In zijn boek *Niet spreken met de bestuurder* legt Gerard van Westerloo dit besef bloot in de observaties van Amsterdamse trambestuurders.² Zij signaleren dat de situatie in onze samenleving onhoudbaar dreigt te worden, voor hen eigenlijk al is. Individuen en groepen dreigen uit elkaar te groeien en niemand spreekt mensen nog aan op hun gedrag, niemand laat zich nog op zijn gedrag aanspreken. Van hieruit keren zij zich tegen degenen die zij 'de Socialen' noemen, hun politiek-correcte spreken over integratie en over onze verantwoordelijkheid ten aanzien van 'de zwakken'. Ze keren zichzelf gefrustreerd en kwaad van de samenleving af, omdat ze geen uitweg zien uit de problemen waar ze in hun werk telkens opnieuw mee geconfronteerd worden en weigeren erin ten onder te gaan. Maar hun diepe frustratie en hun voortdurend klagen maakt duidelijk dat ze niet in staat zijn zich af te sluiten voor wat er gebeurt in de microsamenleving in hun tram, en in de macrosamenleving waar deze de spiegel van is. Van Westerloos boek maakt haast voelbaar hoe afkeer van een van bovenaf opgelegde, als wereldvreemd ervaren zorg voor zwakkeren en vreemden, samengaat met juist een gevoel van verbondenheid met het lot van deze zwakkeren en vreemden.

Zo ontstaat bij de lezer het inzicht dat sociale politiek in de actuele situatie de kunst van het onmogelijke is en draagt Van Westerloo bij aan een zeker herstel van het sociale als politieke bekommernis. De kritische vraag is echter of er meer perspectief is dan Van Westerloos melancholieke constatering bijna aan het eind van zijn boek, waar hij schrijft:

“Pim Fortuyn is kortstondig hun man geweest, de grote bek die in 2002 hardop onder woorden bracht wat zij achttien jaar lang niet eens fluisterend mochten zeggen. Dat hebben ze als een bevrijding ervaren. Maar wel als een die te laat kwam. Hun wereld krijgen ze nooit meer terug.”

Valt er meer te constateren dan deze onmogelijkheid? Anders gezegd: valt er iets te zeggen over sociale politiek als kunst van het onmogelijke *als mogelijk*. Bijvoorbeeld in het verlengde van wat Van Westerloo ook opmerkt:

“De trambestuurders... hebben de allochtoon wel degelijk als persoon leren kennen. Het is moeilijk, het mengt slecht en door hun aantal hebben zij hun

wereld ingrijpend veranderd. Maar het zijn voor hen wel mensen met een gezicht geworden. Ze hebben allemaal hun Appie van het tuinhuisje of hun Fatima, dat moordwif van lijn 13, en, behalve Appie en Fatima heb je er verdomd veel andere goeien bij zitten. De trambestuurders maken niet meer het verschil tussen Nederlanders en buitenlanders. Ze maken verschil tussen het goeie volk en de klootzakken. En klootzakken, die tref je net zoveel aan onder de Turken en de Marokkanen als onder je eigen jongens die van huis uit Nederlands hebben leren spreken.”³

Volgens Van Westerloo zijn de trambestuurders hiermee opnieuw twee stappen vooruit op de politiek, die eerst van allochtonen geen kwaad woord wilde horen en ze de laatste tijd duchtig de Hollandse mores wil bijbrengen, waardoor de buitenlander zelf opnieuw een anonus wordt. Ik denk dat Van Westerloos trambestuurders de doorsnee-politiek inderdaad twee stappen vooruit zijn in het zoeken naar een werkelijke en adequate sociale politiek, en volgens de visie die ik hier zal ontwikkelen zelfs in het zoeken naar een *christelijke* sociale politiek van het onmogelijke als mogelijk.

Gezindheidsethiek en verantwoordelijkheidsethiek

Wie christelijke politiek ‘de kunst van het onmogelijke’ noemt, die loopt het gevaar te snel gelijk te krijgen. De socioloog Max Weber heeft een onderscheid geïntroduceerd tussen ‘gezindheidsethiek’ en ‘verantwoordelijkheidsethiek’, dat inmiddels klassiek is. Gezindheidsethiek gaat uit van absolute eisen en geboden. Prototypisch zijn hierbij voor hem de geboden die Jezus volgens het evangelie van Matteüs in de zogenoemde Bergrede formuleert (Mat. 5 – 7): een absoluut verbod op het gebruik van geweld, het gebod om indien je geslagen wordt de andere wang toe te keren. Hierop laat zich geen politiek baseren, want als het al mogelijk zou zijn ermee te overleven, dan is het toch in ieder geval onmogelijk er macht mee te verwerven en uit te oefenen, het doel van politiek bedrijven in een parlementaire democratie. Verantwoordelijkheidsethiek beschouwt het hiertegenover als plicht in de gegeven omstandigheden het beste te doen en te realiseren. Goed handelen is niet handelen volgens de absoluut juiste beginselen, maar handelen met een zo optimaal mogelijk resultaat. Het idee dat politiek ‘de kunst van het mogelijke’ is, ligt in deze lijn.

Het ligt dus voor de hand christelijke politiek als uitdrukking van een gezindheidsethiek te begrijpen. Dat is echter een misverstand. De politieke betekenis van de christelijke traditie is niet dat het een verzameling vaste beginselen biedt of een uitgewerkte politieke ideologie of politieke ethiek.⁵ De christelijke traditie heeft niet allereerst een visie op de waarden die de samenleving *moet* belichamen en respecteren, maar op wat de samenleving *feitelijk* bij elkaar houdt. Het is deze werkelijkheid die verplicht. Wat in de traditie van het christelijk-sociaal denken

Wij mensen danken wat wij zijn en wat wij hebben aan anderen. Daarom hebben wij ook de plicht aan het welzijn van anderen bij te dragen.

‘solidariteit’ heet, is niet allereerst een ethisch en politiek ideaal of een te realiseren waarde. ‘Solidariteit vindt haar oorsprong in de fundamentele onderlinge afhankelijkheid van mensen – mensen die op elkaar aangewezen zijn, die een eenheid vormen en die voor een gezamenlijke taak staan.’⁶ De christelijke traditie houdt het idee levend dat God mensen elkaar en de schepping gegeven heeft om van te leven en zorg voor te hebben. In zijn optreden heeft Jezus deze verbondenheid als heilzame werkelijkheid aan het licht gebracht. Van hieruit verschijnen de wijzen waarop mensen hun verbondenheid en solidariteit concreet vorm weten te geven als voorafbeeldingen van het in Jezus toegezegde rijk van God.

Het politieke belang van dit uitgangspunt blijkt *sub contrario* in het *Antisocialistisch manifest* van columniste Pamela Hemelrijk. Dit presenteert elke overdracht van geld van rijkere naar armere burgers op last van de overheid als vorm van diefstal of uitkomst van chantage.⁷ Hemelrijk stelt de vraag op basis waarvan de politieke overheid eigenlijk mensen kan verplichten zich iets van anderen aan te trekken en ze kan dwingen iets van hun comfort op te geven ten gunste hen die minder hebben. In antwoord hierop wijst de christelijk-sociale traditie op de verbondenheid die altijd-al tussen mensen bestaat. Wij mensen danken wat wij zijn en wat wij hebben aan anderen. Daarom hebben wij ook de plicht aan het welzijn van anderen bij te dragen. Solidariteit op grond van het inzicht mede verantwoordelijk te zijn voor anderen, dat is één van de feitelijke vormen van verbondenheid die in de samenleving ontstaan en die haar bij elkaar houden, naast bijvoorbeeld die op basis van gemeenschappelijk belang en die op basis van fysieke verwantschap.⁸ Ze is vanuit een christelijk perspectief van fundamentele betekenis.

De gegeven gemeenschap die buiten ons bereik ligt

Er bestaan denkstromingen binnen de christen-democratische traditie die zich in hun opstelling ten aanzien van samenleving en staat niet baseren op een ideologische visie, maar op het morele inzicht en de gerichtheid op gemeenschap zoals deze in de samenleving leven. Zo bracht de inbreuk op het leven van mensen door de bureaucratische en militant antigodsdienstige staat van na de Franse revolutie, de katholieke Félicité de Lamennais (1782-1854) ertoe de religieuze, en daarmee ook de geestelijke en morele basis van de samenleving te lokaliseren bij het volk. Dit betekende een breuk met de hieraan voorafgaande katholieke visie op de staat die de band met de religie het best gewaarborgd zag via de vorst. Het conflict van Lamennais met paus Gregorius XVI, dat leidde tot zijn veroordeling, kwam in belangrijke mate voort uit de botsing van deze twee tegengestelde visies op de verhouding tussen kerk en staat, resp. religie en samenleving.⁹ In de lijn van Lamennais is het christelijk geloof vooral een vorm van toewijding aan het lot van ‘gewone’ mensen als de plaats waar de samenleving onder druk staat, bezwijkt en opnieuw tot stand komt. In navolging van God zelf, die volgens christelijke overtuiging in Jezus Christus zich verbonden heeft met de menselijke geschiedenis.

De stelling nu dat politiek de kunst is van het onmogelijke als mogelijk gaat ervan uit dat het realiseren van een omvattende gemeenschap weliswaar buiten ons bereik ligt, maar dat het streven ernaar wel degelijk reëel bestaat. Als in reacties op de aanslagen van 11 maart 2004 op vier forenzentreinen in Madrid burgers in heel Europa zich identificeren met de slachtoffers, zoals ze dat eerder deden met de Amerikaanse slachtoffers van de aanslagen van 11 september 2001, dan geven zij uitdrukking aan het besef dat het lot van mensen onderling verbonden is. Hetzelfde deed zich onlangs voor in de kwestie rondom het uitzetten van asielzoekers. Jaren geleden was er sprake van veel verzet wanneer ergens een asielzoekerscentrum moest komen. Nu werd VVD-minister Rita Verdonk verrassend genoeg geconfronteerd met lokale bestuurders, vrijwillige hulpverleners en buurt- en dorpsgenoten van zogenoemde uitgeprocedeerde asielzoekers die protesteerden tegen het voorname mensen zonder pardon uit te zetten die al jaren deel uitmaakten van hun gemeenschap. Ook lokale CDA-politici en CDA-leden lieten hun onbegrip blijken voor het feit dat hun politieke geestverwanten in de regering en de Tweede Kamer niet inzagen dat zij vanuit een christelijk-sociale visie blij moesten zijn met deze ontwikkeling en erop dienden in te springen. Ik denk dat zij hierin gelijk hadden.

Van fundamenteel belang is wat mij betreft het inzicht dat in deze verbondenheid de gemeenschap die buiten ons bereik ligt toch in zekere zin aanwezig is en ons is gegeven. Een sociale politiek in christelijke zin zou in mijn visie een politiek zijn die gebaseerd is op deze verbondenheid, op het telkens weer opkomend inzicht erin, en op de wetenschap dat elk gerealiseerd inzicht en elke gerealiseerde verbondenheid slechts een gedeeltelijke vormgeving is van de gemeenschap die ons als perspectief is gegeven.¹⁰

Niet medemens, maar naaste

“Je hoeft niet op elkaar te lijken om bij elkaar te horen.”

In de film *Stuart Little* zegt de gelijknamige hoofdpersoon, een muis die met de onnavolgbare logica van Hollywood als pleegkind wordt opgenomen in een Amerikaans middle-class gezin, na het doorstaan van de nodige tests van zijn verbondenheid met hen: “Je hoeft niet op elkaar te lijken om bij elkaar te horen.” Dit is precies een van de belangrijkste punten van de Joodse en christelijke tradities. Of, anders gezegd, volgens deze tradities lijken voor het aangezicht van God alle mensen in een bepaald opzicht op elkaar. Wij zijn allemaal vreemdelingen op aarde.¹¹ Wij hebben ons leven en wat ons in leven houdt als geschenk ontvangen. Dit impliceert dat ieder die deze levensbehoeften ontbeert, met dit feit zelf een appèl doet op onze solidariteit en generositeit. “Jullie zijn zelf vreemdelingen geweest in Egypte”, herinnert het bijbelboek Deuteronomium zijn lezers (Deut. 10: 19), jullie zijn zelf op beslissende momenten afhankelijk geweest van de gaven van anderen, dus je kunt anderen die nu in deze zelfde omstandigheden verkeren jullie gaven niet onthouden. De Franse filosoof Alain Finkielkraut beschouwt dit als de aanzet tot de moderne ontdekking van het idee ‘menschheid’. Als typisch verlicht

idee abstraheert dit volgens Finkielkraut van de concreetheid van onze persoonlijke en collectieve gegevens, en van de concreetheid van onze verbanden met anderen. Het maakt ons allemaal zonder onderscheid onderdeel van dezelfde abstracte totaliteit en dwingt langs deze weg onze onderlinge solidariteit af. Dit idee van ‘menschheid’ is echter volgens Finkielkraut in de twintigste eeuw in zijn tegendeel verkeerd. Nazisme en communisme waren in zijn ogen pogingen in naam van een abstracte solidariteit de mensheid te genezen van haar kwalen en naar het heil te voeren.¹² Sindsdien heeft het idee ‘solidariteit’ zijn onschuld verloren.¹³ Ondergraaft dit ook het christelijk-sociaal denken in termen van ‘solidariteit’? Het is van belang in te zien dat de Joods-christelijke idee van de verbondenheid van mensen niet verloopt via de abstracte totaliteit ‘menschheid’. “Jullie moeten de vreemdeling liefde bewijzen, want jullie zijn vreemdeling geweest in Egypte” (Deut. 10: 19); deze aansporing is niet uit op een mechanische solidariteit met een soortgenoot, maar op een organische solidariteit met een lotgenoot. Het gaat hierbij om een solidariteit die niet gebaseerd is op een gedeelde identiteit die is voorgegeven – zoals het lidmaatschap van een volk, of het deel zijn van een natie – maar op een identiteit die precies in de solidariteit zelf tot stand komt. De beoogde en de feitelijke lezers van Deuteronomium *zijn* helemaal geen vreemdelingen geweest in Egypte in de zin waarop de bijbel hierover vertelt. Het is in de spiegel van de vreemdeling die ondersteuning en daadkrachtige liefde nodig heeft, dat zij uitgenodigd worden de eigen identiteit te vinden als fundamenteel afhankelijk van hetgeen hen gegeven is en wordt.¹⁴ Jezus’ parabel van de barmhartige Samaritaan in het evangelie volgens Lucas (Luc. 10: 25-37), die een antwoord is op de vraag wie ‘de naaste’ is die volgens Jezus naar het bijbels gebod bemind moet worden, suggereert uiteindelijk hetzelfde. Naaste is niet een volksgenoot, en ook niet zonder meer een medelid van het menselijk geslacht. Naaste, dat is degene die jou nodig heeft zoals jij anderen nodig hebt, en met wie jij je verbindt door daadwerkelijk compassie met hem of haar te hebben. Dat is wat mensen soms doen en waar ze dat doen komt iets aan het licht van Degene die de christelijke traditie ‘God’ noemt. Het gaat er volgens het evangelie niet om bewust een religieus of ethisch gebod te volgen. Het is andersom. In hetgeen bijvoorbeeld de barmhartige Samaritaan doet - of in wat degenen doen die naar een andere parabel van Jezus in het evangelie van Matteüs hongerigen voeden, dorstigen laven, vreemdelingen huisvesten, naakten kleden en zieken en gevangenen bezoeken (Mat. 25: 31-46) – komt de ongreepbare samenhang tussen mensen aan het licht die naar christelijke overtuiging van God stamt en naar God verwijst, en die in Jezus’ reserveloze overgave zijn diepste gestalte heeft laten zien.

Sociale kwestie

Echo’s van deze logica klinken door in teksten die aan de oorsprong liggen van de Nederlandse christen-democratie. In zijn rede bij de opening van het Christelijk

Sociaal Congres in 1891 gaat Abraham Kuyper niet uit van een christelijke visie op de ideale samenleving, maar wijst in de actualiteit wat hij noemt een ‘sociale quaestie’ aan:

“... wie van een sociale quaestie spreekt, bedoelt hiermeê in den algemeensten zin, dat er ernstige twijfel is gerezen *aan de deugdelijkheid van het maatschappelijk gebouw, waarin we wonen*; en dat er dientengevolge in de publieke opinie strijd wordt gevoerd over de hechtere grondslagen, waarop een doelmatiger maatschappelijk gebouw, en dat beter bewoonbaar, valt op te trekken. [...] Slechts dit ééne is, zal er voor u een sociale quaestie bestaan, noodzakelijk, t.w. dat ge de *onhoudbaarheid* van de tegenwoordigen toestand inziet, en deze onhoudbaarheid verklaart niet uit *bijkomstige* oorzaken maar uit een fout *in den grondslag zelf* van ons maatschappelijk samenleven.”

Hierbij liggen voor Kuyper de misstanden zozeer aan de dag in de voor hem actuele situatie, dat over de onhoudbaarheid van de sociale toestand naar zijn mening “onder Christenmannen niet wel verschil van opinie [kan] bestaan.” Met indrukwekkende retoriek beschrijft hij de staat waarin de samenleving in zijn ogen verkeert:

“Van den Christus raakt onze maatschappij los; voor den Mamon ligt ze in het stof gebogen; en door den rustenloozen prikkel van het brutaalst egoïsme, waggelen, gelijk de Psalmist klagen zou, de fundamenten der aarde. Alle binten en ankers van het maatschappelijk gebouw verschuiven; desorganisatie kweekt demoralisatie; en in de toeneemende brooddronkenheid van den één tegenover het steeds klimmend gebrek van den ander, speurt ge eer iets van de ontbinding van het lijk, dan van den frisschen bloes en de gespierde veerkracht eener bloeiende gezondheid.”¹⁵

De rede die Herman Schaepman hield in hetzelfde jaar over de eveneens in 1891 verschenen encycliek *Rerum Novarum* van paus Leo XIII, expliciteert het principe dat ook aan Kuypers observaties ten grondslag ligt: “Het geheele samenstel van wetten en instellingen moet berekend zijn op den bloei van de maatschappij en van ieder harer leden.” Een sociale kwestie ontstaat waar dit niet het geval is. Voor Schaepman is zo’n sociale kwestie met name aan de orde in wat hij ‘het arbeidersvraagstuk’ noemt: “Arbeid en kapitaal staan tegenover elkander; het kapitaal is almachtig.” In deze situatie is volgens hem een houding van compassie en solidariteit met de arbeiders gepast. Vanuit zijn grote verering voor het pausschap – Schaepman is ook de auteur van de paushymne *Aan U, o Koning der eeuwen* – schrijft hij de volgens hem ideale houding toe aan Leo XIII:

“Inderdaad roerend en hartverheffend is de grootsche, machtige liefde, die de Paus in deze Encycliek jegens den stand der werklieden openbaart. Niet alleen

hun huidige toestand ligt hem aan het hart, niet alleen de nood, de strijd, het lijden der personen noopt hem tot spreken. Neen, wat hem dringt, wat hem prest, dat is het herstel, de vestiging, de plooi van den eerlijken en eervollen stand der werklieden.”¹⁶

Kuyper ziet de oplossing van de sociale kwestie in een ‘vaderlandsche maatschappij’ die ‘een van God gewilde *gemeenschap*’ is, een ‘levend menselijk *organisme*’, een “*lichaam* met ledematen, staande onder de levenswet, dat we allen elkaars leden zijn, en dat dus het oog den voet niet, noch de voet het oog ontberen kan”. In dezelfde geest hoopt Schaepman op een samenleving waarin mensen zich het lot van anderen aantrekken op grond van ‘de christelijke weldadigheid’, die hij ‘een gebiedende plicht der liefde’ noemt. Deze liefde leert “dat wij allen ontvangen en dat zij die veel hebben ontvangen, ontvingen om te geven”.¹⁷

Kuyper en Schaepman menen dat de oplossing van de sociale kwestie c.q. het arbeidervraagstuk mogelijk is: “zóó behoeft het *niet* te blijven, het *kan* beter worden”.¹⁸ Voor de één is de oplossing gegeven in het bijbelse geloof in Christus, voor de ander in de Rooms-Katholieke Kerk als Christus’ voortgezette aanwezigheid in de geschiedenis: “Onze maatschappij is uit het Christendom geboren; wil zij zich hervormen, vernieuwen verjongen, zij keere tot haar oorsprong, het Christendom terug”.¹⁹ Maar met dat het idee van een bijbelse of kerkelijke blauwdruk voor een hedendaagse goede samenleving, en hiermee een terugkeer naar het christendom als oplossing voor onze problemen, geen geloofwaardigheid meer heeft, lijkt het signaleren van een sociale kwestie van des te groter belang. Toegesпитst gezegd: op basis van solidariteit met de situatie van groepen en individuen ‘de *onhoudbaarheid* van de tegenwoordigen toestand’ concluderen, dat is in de huidige situatie bij uitstek de uitdrukking van het sociale besef dat Kuyper aan de hand van de eerste brief van Paulus aan de Korinthiërs (1 Kor. 12: 12-27) uitdrukt met de metafoer van het ene lichaam, waar ‘allen elkaars leden zijn’.

Natuurlijk moet een sociale politiek in christelijke zin erop uit zijn gesignaleerde sociale kwesties op te lossen en in deze zin de maatschappij te veranderen tot ‘*in den grondslag zelf* van ons maatschappelijk samenleven’. Maar nog veel meer dient zij nieuwe, actuele sociale kwesties te signaleren en dit signaleren mogelijk te maken. In deze zin is het een politiek die de solidariteit en de onderlinge compassie van mensen versterkt.

Christelijke sociale politiek is de kunst om de solidariteit in de samenleving te zien en te doen groeien.

Perspectief en lange adem

Christelijke sociale politiek is dus de kunst om de solidariteit in de samenleving te zien en te doen groeien. Het is de kunst mensen binnen een samenleving te doen beseffen dat zij verbonden zijn met elkaars lot en ze eraan te doen lijden waar dit gepast is, zodat ze concluderen dat er iets mis is met de inrichting van de samenleving. Dit betekent niet dat er een andere inrichting ontworpen zou moeten wor-

den, die vervolgens wordt geïmplementeerd. Kuypers en Schaeffer zijn, ondanks al hun verzet tegen de grondideeën van de Franse revolutie, ten diepste aangehaakt door het moderne maakbaarheidsideaal. Zij houden hun toehoorders voor dat het mogelijk is uit de ingewikkelde dilemma's van het heden te springen en ze definitief achter te laten. De met de postmoderniteit verbonden ontdekking dat er geen definitieve oplossingen bestaan, alleen een betere of slechtere omgang met de problemen waarmee wij onvermijdelijk worden geconfronteerd, maakt elke veranderingsgezinde politiek tot de kunst van het onmogelijke. Immers, wat op basis van het bestaande mogelijk is, blijft binnen de horizon van het bestaande. De compassie, de solidariteit met het lot van anderen leidt tot het inzicht dat het onmogelijke noodzakelijk is: een samenleving 'op een andere grondslag'. Deze andere grondslag is aanwezig in de compassie die de noodzaak ervan doet zien. Dit maakt de onmogelijke opgave om de samenleving op deze grondslag te vestigen in beperkte zin toch mogelijk: partieel, en in het steeds weer tekortschieten vragend om voortgaande realisering.

Een dergelijke visie spreekt bijvoorbeeld uit de recente nota *Nederland integratieland*, naar mijn oordeel samen met het rapport *Investeren in integratie* waarop hij gebaseerd is één van de belangrijkste christen-democratische bijdragen aan het maatschappelijk debat van de laatste tijd.²⁰ In deze nota wordt de integratie van migranten in onze samenleving geïdentificeerd als een sociale kwestie in de zin van Kuypers. Dit biedt een perspectief waarbinnen de chaotische kluwen van discussies kan worden geplaatst die aangeduid wordt als het integratiedebat. Zonder een concrete utopie te schilderen, wordt een beeld opgeroepen van de maatschappij die uiteindelijk wenselijk zou zijn: niet een gesloten gemeenschap van gelijkdenkende mensen, niet een geolied apparaat van efficiënte producenten en mondig consumenten, maar een samenleving van burgers die het heden en de toekomst actief vormgeven op basis van hun verlangens en visioenen, in onderlinge interactie en in betrokkenheid op elkaar. Over de bronnen hiervoor beschikken mensen in beginsel in de culturele en religieuze tradities die zij in groepsverband en individueel levend houden. Het is hierbij de taak van de overheid ervoor te zorgen dat mensen hun visies op het menselijk bestaan, en in het bijzonder die op het menselijk samenleven, productief kunnen maken en met elkaar kunnen confronteren.

Indien het lukt deze visie breed draagvlak te geven, is de angst doorbroken die elk fundamenteel verschil van mening in de samenleving waarneemt als teken van haar voortschrijdende desintegratie. Het wordt mogelijk de soms felle confrontaties en conflicten over grotere en kleinere maatschappelijke kwesties te zien niet als aanwijzingen voor een toenemende versplintering, maar als gestalte van de wijze waarop een plurale samenleving zichzelf vormt en bijeen houdt. Het opkomen voor de eigen religieuze of politieke opvatting kan zo verschijnen als bijdrage aan de toekomst van de samenleving en worden onderscheiden van de latent of openlijk gewelddadige vormen waarmee groepen de samenleving naar hun hand

De recente nota 'Nederland integratieland' is één van de belangrijkste christen-democratische bijdragen aan het maatschappelijk debat van de laatste tijd.

proberen te zetten. Anders gezegd, het wordt mogelijk de onderlinge betrokkenheid – in christelijke termen: de compassie, of: de liefde – te zien als dat wat een samenleving vormt en bijeen houdt.²¹

Nederland integratieland is bijzonder omdat het niet een visie aan de samenleving oplegt; ik hoop inmiddels duidelijk te hebben gemaakt dat dit in mijn ogen het specifiek *christelijk*-sociale in haar benadering is. De nota geeft een beeld van een samenleving die er uit zichzelf om vraagt op een bepaalde manier gestuurd en bijgestuurd te worden. De solidaire, geïntegreerde samenleving van mensen die zich met elkaar verbonden weten, is geen van buiten komende norm, maar is als perspectief in de samenleving zelf aanwezig. Als zodanig vraagt het erom dat mensen – individuen, maatschappelijke organisaties, politieke partijen – er verantwoordelijkheid voor nemen. De nota suggereert niet dat de samenleving in de nabije of verdere toekomst volledig geïntegreerd zal zijn, maar schetst het beeld van een zich voortdurend integrerende en precies in dit integreren sociale samenleving. Op deze manier wordt enerzijds het transcendente perspectief op een productieve manier teruggebracht in de politiek, en anderzijds het realisme.²² Het transcendente perspectief zit in het idee van solidariteit en betrokkenheid, dat een zich steeds partieel realiserende werkelijkheid is en tegelijkertijd een in deze realiseringen telkens terugwijkende horizon. Zo wordt het mogelijk te wijzen op plaatsen waar de nieuwe grondslag van de samenleving zich alvast toont, zonder te hoeven vervallen in het hijgerige claimen van een reeks indrukwekkende successen die geacht worden te bewijzen dat het nagestreefde politieke doel steeds dichterbij komt. Het realisme schuilt in het inzicht dat het onmogelijk is het doel van het leven, ook van het politieke leven, te realiseren. De christelijke traditie zegt dat dit doel ons gegeven is als een ruimte waarin wij mogen leven en in verbinding waarmee wij het goede kunnen en moeten doen.

Is dit genoeg? Is er in het huidige tijdsgewricht een politiek mogelijk die weet van haar eigen beperktheid en dat ook uitdraagt? Of is de illusie van de maakbaarheid en de oplosbaarheid van alle problemen onontbeerlijk voor politiek succes? Het antwoord op deze vragen laat zich alleen experimenteel vaststellen. Zeker is al vast wel dat het in religies gecultiveerde vermogen om te gaan met weerbarstige situaties en in de strikte zin onoplosbare problemen, hierbij een nieuwe actualiteit krijgt.

Erik (dr. E.P.N.M.) Borgman (Amsterdam, 1957) is theoloog en coördinator van de sectie 'theologie en geesteswetenschappen' binnen het interdisciplinaire Heyendaal Instituut voor theologie, wetenschap en cultuur van de Katholieke Universiteit Nijmegen. Hij is gehuwd, vader van twee dochters en lekendominicaan.

Noten

1. Th. Radcliffe, *Broeders en zusters: Woorden van een prediker*, Tielt: Lanoo 2003, 19.
2. G. van Westerloo, *Niet spreken met de bestuurder*, Amsterdam: De Bezige Bij 2003.
3. Ibid. 356-357.
4. Vgl. M. Weber, 'Politik als Beruf' (1919), in: id., *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen: Mohr 51988, 505-560, m.n. 549-560 (zie: 'Fragmenten uit Politiek als beroep', in: *CDV zomer 2003*, 162-168, en de inl. van K. de Valk, *ibid.* 157-161).
5. Voor een recente poging de christen-democratie als een samenhangende politieke ideologie te beschrijven, zie K. van Kersbergen, *Social Capitalism: A Study of Christian Democracy and the Welfare State*, London/New York: Routledge 1995.
6. H.E.S. Woldring, *Politieke filosofie van de christen-democratie*, Budel: 2003, 23; id., *De christen-democratie: Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie*, Utrecht : Het Spectrum 1996, 30. Woldring verwijst hiervoor terecht naar de poging om de fundamenteën van het katholieke sociale denken uiteen te zetten van J.H. Walgrave in 'Verantwoording en uitbouw van een katholiek-personalistische gemeenschapsleer', in: *Welvaart, welzijn en geluk: Een katholiek uitzicht op de Nederlandse samenleving*, red. J.A. Ponsioen e.a., Hilversum/Antwerpen : Paul Brandt 1960, 9-128, hier m.n. 109-110.
7. Zie de bijlage *Letter en Geest* van dagblad *Trouw*, 24 jan. 2004; de tekst is ook te vinden op <www.thevangogh.nl/antisocialistisch%20manifest1.html>.
8. Vgl. A. van Harskamp, *Van fundi's, spirituelen en moralisten: Over civil society en religie*, Kampen 2003.
9. Vgl. voor de geschiedenis van Lamennais' veroordeling *La condamnation de Lamennais*, éd. M.J. et Louis Le Guillou, Paris: Beauchesne 1982. Voor een korte samenvatting van Lamennais' politieke ideeën, zie Woldring, *De christen-democratie*, l.c. 154-158; id., *Politieke filosofie van de christen-democratie*, l.c., 87-90.
10. Voor een visie op de ontwikkeling van de Europese Unie in deze lijn, zie mijn 'Europa worden: Spirituele en religieuze dimensies van de Europese identiteit', in: Europa: *Balans en richting*, red. J. van Burg/ P.A. van Gennip/E. Korthals Altes, Tielt: Lannoo Campus 2003, 197-214. – Natuurlijk is ook het inzicht in de verbondenheid altijd partieel; punt is echter dat het principiële grenzeloos is en de partialiteit steeds weer doorbroken kan worden.
11. Vgl. E. Lévinas, *Difficile liberté: Essais sur le Judaïsme*, Paris : Albin Michel 1963, 232.
12. A. Finkelkraut, *L'humanisme perdu: Essai sur la XXe siècle*, Paris : Éditions du Seuil 1996.
13. Zie Th. de Wit, 'De verloren onschuld van de solidariteit: Een kleine genealogie en een probleemstelling', in: *Solidariteit: Filosofische kritiek, ethiek en politiek*, red. Th. de Wit/H. Manschot, Amsterdam: Boom 1999, 17-73.
14. Vgl. mijn *Alexamenos aanbidt zijn God: Theologische essays voor sceptische lezers*, Zoetermeer: De Horstink 1994, 173-181; id., *Dominicaanse spiritualiteit: Een*

- verkenning*, Leuven/Berg en Dal: Tijdschrift voor Geestelijk Leven 2000, 103-126.
15. A. Kuyper, *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie: Rede bij de opening van het sociaal congres op 9 November 1891 gehouden*, Amsterdam: J.A. Wormser 1891, 25-26.
 16. H.J.A.M. Schaepman, "Rerum novarum": *Rede over de jongste Encyclyek van Z.H. Paus Leo XIII*, Utrecht: J.R. van Rossum 1891, resp. 11, 26-27.
 17. Resp. Kuyper, *o.c.*, 26; Schaepman, *o.c.*, 10.
 18. Kuyper, *o.c.*, 26.
 19. Schaepman, *o.c.*, 10.
 20. *Nederland Integratieland: Echte integratie begint bij actief burgerschap*, Den Haag: CDA 2004; P. van der Burg/A. Klink, *Investeren in integratie: Reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid*, Den Haag: Wetenschappelijk Instituut CDA 2004.
 21. Vgl. voor compassie als kern van de christelijke visie op het maatschappelijk bestaan J.B. Metz, 'Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten: Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm', in: id., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz: Grünewalt 1997; dez., 'Compassion: Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen', in: *Compassion – Weltprogramm des Christentums: Soziale Verantwortung lernen*, Hg. J.-B. Metz e.a., Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000, 9-20.
 22. Vgl. mijn 'Presentie in een verweesde samenleving: De gebeurtenissen rond Pim Fortuyn als tekenen van de tijd', in: *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002) 233-242.