

© Frits de Lange. All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without explicit permission from the author.

## **IEDER VOOR ZICH?**

Individualisering, ethiek en christelijk geloof (Kok Kampen 1993)

Frits de Lange

### INHOUD

#### Inleiding

Hoofdstuk 1: **Individualiseren: we moeten, maar kunnen we ook?**

- 1.1. Een onomkeerbaar proces?
- 1.2. Een moreel tegoed
- 1.3. Arbeidsmarkt-individualisering
- 1.4. Het 'individu' als collectief produkt
- 1.5. Ziekmakende effecten
- 1.6. Moeten, maar niet kunnen
- 1.7. 'Ought implies can'
- 1.8. Sociale creativiteit

Hoofdstuk 2: **Een omgekeerd evenredige verhouding? Individualisering en solidariteit**

- 2.1. Individualisering en flexibilisering
- 2.2. Solidariteit: gevoeligheid voor wreedheid (R. Rorty)
- 2.3. Een bescheiden altruïsme
- 2.4. Flexibele solidariteit

Hoofdstuk 3: **Het tekort van de liberale ethiek. Individualisering en gemeenschap**

- 3.1. Het liberalisme: doel van de geschiedenis?
- 3.2. Liberale en christelijke vrijheid
- 3.3. Gemeenschap: instrumenteel en constitutief (M. Sandel versus J. Rawls)

3.3.1. Transcendentiaal individualisme

3.3.2. Rawls' 'original position'

3.3.3. Drie concepten van gemeenschap

3.4. Alternatief of correctie?

Hoofdstuk 4: [Adam geeft niet altijd thuis. Individualisering en verantwoordelijkheid](#)

4.1. Bedreigde verantwoordelijkheid

4.2. Voor de rechter en voor God

4.3. Morele asymmetrie

4.4. 'Extra nos'

4.5. Grenzeloos?

4.6. Begrensde verantwoordelijkheid

4.7. Niet iedereen een Messias

4.8. Verplichting en deugd

4.9 Adam geeft niet thuis

Hoofdstuk 5: [Leven in fragmenten. Individualisering, identiteit en christelijk geloof](#)

5.1. Secularisatie als privatisering van de godsdienst

5.2. Identiteit als mini-teleologie

5.3. Het 'ik': een sociaal proces (G.H. Mead)

5.4. Het verlichtingsideaal van het autonome 'ik' (J. Habermas)

5.5. Het genadeloze publiek (Van Augustinus naar Rousseau)

5.6. Fragment en voltooiing

Hoofdstuk 6: [Gemeenschap der heiligen? Individualisering en kerk](#)

6.1. De kerk als sociaal experiment

6.2. 'Christelijke sociologie'

6.3. Een sociologisch vacuüm

6.4. Een nachtwaker-kerk?

6.5. Weimar, Bonhoeffer en wij

6.6.'Christus als gemeente existierend'

6.7. Met en voor elkaar

6.8. Individualiseringsrisico's en christelijk geloof

## **Verantwoording**

© Frits de Lange. All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without explicit permission from the author.

Ieder voor zich? Individualisering, ethiek en christelijk geloof, Kampen 1993

## Inleiding

Bij zijn litho uit 1953, waaraan hij de titel 'Relativiteit' meegaf, gaf de graficus M.C. Escher de volgende toelichting:

*'Drie zwaartekrachten werken hier loodrecht op elkaar. Drie aardoppervlakken snijden elkaar rechthoekig en op elk van hen leven mensen. Twee bewoners van verschillende werelden kunnen niet op eenzelfde vloer lopen, zitten of staan, want hun noties van wat horizontaal en wat vertikaal is, zijn niet dezelfde. Maar wel kunnen zij samen dezelfde trap benutten. Op de bovenste hier afgebeelde trap bewegen twee personen zich naast elkaar in dezelfde richting voort. Toch daalt de ene naar beneden en klimt de andere naar boven. Contact tussen beiden is uitgesloten, omdat zij in verschillende werelden leven en dus niet van elkaars bestaan kunnen afweten.'*

(M.C. Escher, Grafiek en tekeningen, Baarn 1989)

Brengt Escher daarmee niet de moderne samenleving in beeld? Ook daar bevinden mensen zich immers binnen eenzelfde kader: zij delen tijd en ruimte met elkaar. Maar ze leven in verschillende werelden, waarvan de horizon wordt bepaald door elks individuele perspectief. Zij leven 'ieder voor zich' en worden alleen in beweging gezet door hun eigen wensen en verlangens. Hun individuele gezichtspunt is bepalend voor wat zij nastreven. Er is geen gedeeld perspectief meer, geen gedeeld wereldbeeld.

Escher is niet de enige die dit perspectivistisch pluralisme in beeld heeft gebracht; de moderne kunst is er eenvoudig aan ontstaan. Vanaf Cézanne en het kubisme vertoont de ruimte geen perspectivische eenheid meer, er is geen 'voor' en 'achter', geen scherp en vaag meer. Zelfs de toeschouwer, die in de litho van Escher nog wordt verondersteld, raakt in de beeldende kunst steeds meer afwezig. De kunstenaar probeert de wereld met zoveel mogelijk ogen te zien. Hij verbeeldt wat de filosofie van F. Nietzsche verwoordt: het wegvallen van een transcendente, objectieve wereldorde, die onze wereld vanuit één gezichtsveld onzichtbaar samenhoudt.

Deze overstijgende en integrerende blik van God stond ooit garant voor het bestaan van een objectieve moraal. Hoewel het menselijk subjectivisme en egoïsme er niet minder om was, gold de metafysische orde als een hechte basis onder het 'ieder voor zich en God voor ons allen'. Individuen mogen dan zelfs voor elkaar monaden zijn, 'sans portes, ni fenêtres' (Leibniz). Ondanks het feit dat zij niet rechtstreeks met elkaar kunnen communiceren, is er desondanks een Derde, die hun isolement opheft, hun perspectieven verzoent en in een omvattende harmonie integreert.

Voor Nietzsche, de seismograaf van onze moderne cultuur, zijn wij echter 'monaden zonder God' geworden. Er is geen door allen gedeelde, absolute waarheid, geen enkelvoudig perspectief meer. Er is alleen een veelvoud van gezichtspunten mogelijk, zonder synthese. Wat rest is een relativerend perspectivisme: 'ieder voor zich, zonder een God voor ons allen'. Die God is dood.

En toch ontmoeten mensen elkaar. In de afbeelding van Escher kruisen de wegen zich op de trap, ondanks het feit dat het twee 'bewoners van verschillende werelden' betreft. Ze bewegen zich in dezelfde richting, hoewel de één daalt en de ander klimt. Zo scheren zij rakelings langs elkaar. Escher's tragische monadologie concludeert dan: 'Contact tussen beiden is uitgesloten'. Wat zou er echter gebeuren wanneer ze bij het passeren het woord tot elkaar zouden richten? Of wat wanneer ze elkaar (per ongeluk of opzettelijk) zouden aanraken? Zij zouden elkaar misschien tot staan brengen. Twee vreemde werelden zouden hun geslotenheid verliezen en elkaar binnendringen. Elk wordt voor de ander een bericht uit een ander universum. Een openbaring, die als een weldaad of als een ontzetting kan worden ervaren.

Deze passage, dit mogelijke punt van ontmoeting intrigeert. Het is het moment waaraan een hedendaagse ethiek moet ontspringen. Men kan daarbij de ontmoeting bescheiden houden, en het contact tussen de twee traplopers tot een 'smalle moraal' willen beperken. Maar ook dan moet er met elkaar gesproken worden. De vraag bijvoorbeeld: wie onderhoudt de trap? moet gesteld en beantwoord worden. Men kan ook verder gaan en zich afvragen wat er gebeurt wanneer de een de ander tot de overname van zijn perspectief, tot zijn visie op het goede leven (zijn 'brede moraal') uitnodigt. Is het mogelijk het 'ik'- tot een 'wij'-perspectief te verbreden? Hoe dan ook, in beide gevallen komt er echter achter het 'ieder voor zich' een vraagteken te staan. En die hoort er nadrukkelijk thuis.

Want betekent het ongeproblematiseerde 'ieder voor zich' niet het einde van de samenleving? De wereld van Escher is een schrikbeeld. Verantwoordelijke politici geven uiting aan hun ongerustheid erover: een maatschappij valt toch uiteen zonder een minimum aan 'gemeenschapszin'? Radicale liberalen daarentegen wijzen die verontrusting van de hand en verdenken haar van heimwee naar vergane tijden. Het principe 'ieder voor zich' voldoet uitstekend, beweren zij, mits het in de praktijk maar strenger zou worden toegepast: mensen moeten nadrukkelijker met de gevolgen van hun eigen keuzes worden geconfronteerd. In onze pluriforme samenleving kunnen we niet meer toe met een ethiek van het dorpsplein.

Dit boek doet geen gemakkelijke keuze in dit debat. Het wil eerder laten zien hoe complex de achtergrond er van is. Wat houdt precies het 'ieder voor zich' vandaag in? Is het proces van individualisering onomkeerbaar? Worden mensen er beter of slechter van? Betekent individualisering het einde van waarden als solidariteit, gemeenschap, verantwoordelijkheid, of kunnen zij een nieuwe inhoud verkrijgen? En is de rol van het christelijk geloof voorgoed uitgespeeld, nu het niet meer de bindende garant is van het 'God voor ons allen'? Of kan het desondanks een rol blijven vervullen voor mensen die individualiseren moeten, maar het vaak niet kunnen? En wat is de rol en de betekenis van de kerk, nu het woord 'gemeenschap' uit onze vocabulaire lijkt te zijn geschrapt? Dat zijn de vragen die achtereenvolgens aan de orde komen.

De studie is daarmee een vervolg op het eerder geschreven Individualisme ('Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze', Kampen 1989). Dat boek voerde een pleidooi voor een positieve waardering van individualisering. Het had daardoor een polemische ondertoon. Inmiddels wordt het individualiseringsproces als onomkeerbaar beschouwd, ook in kerk en theologie. De vraag is verschoven van 'individualisering, nou en?' naar 'individualisering, en dan?' Die laatste vraag domineert in dit boek. Zij scheidt meer ruimte

voor een evenwichtige beoordeling van licht- én schaduwzijden van het individualiseringsproces. Er is immers sprake van beide.

Ieder voor zich? Individualisering, ethiek en christelijk geloof, Kampen 1993

Hoofdstuk 2.

### **Een omgekeerd evenredige verhouding? Individualisering en solidariteit**

Blijkbaar is voor de christelijke vakbeweging de individualisering van de samenleving in het algemeen en die van de arbeidsverhoudingen in het bijzonder nog geen vaststaand gegeven, noch is het zo dat de ontwikkelingen die er mee worden aangeduid bij voorbaat en in hun geheel als negatief moeten worden gewaardeerd. Zowel een recent congressthema van de Dienstenbond CNV: "Van collectief naar individueel?" zelf als de ondertitel: "Solidariteit verleden tijd?" eindigen met een vraagteken. Toch is men binnen het CNV zelf meer dan bezorgd over de individualiserende koers die onze huidige samenleving vaart en stilliger in zijn oordeel dan de vraagtekens doen vermoeden. Een citaat uit een discussienota 'Het CNV, Christelijk Sociaal Denken en Toekomst' van januari 1991:

*'Het denken vanuit de individuele mens, de ik-cultuur (...) brengt grote gevaren met zich en vormt een bedreiging voor de saamhorigheid en solidariteit in de samenleving. Principieel past dit denken niet in christelijk sociaal denken. Daarin gaat het immers om het doen van gerechtigheid en het betonen van solidariteit met hen die verdrukt zijn. Het is zaak dat ieder mens de mogelijkheid moet hebben volledig tot zijn recht te komen.*

*Individualisering heeft ook positieve kanten. Mensen maken zich los van gedwongen verbanden. Positief is ook het meer benadrukken van de persoonlijke ontplooiingskansen.*

*De sociale vraag waar wij voor staan is: Hoe kan voorkomen worden dat de samenleving aan solidariteit verliest bij toenemende individualisering?' (CNV 1991)*

Hoe meer de samenleving individualiseert, des te minder solidariteit weet zij op te brengen. Dat is de stelling die in al haar eenvoud lijkt te worden verdedigd, en die ik hier wil bestrijden.

#### 2.1. Individualisering en flexibilisering

Solidariteit en individualisering lijken in deze gedachtengang omgekeerd evenredig. Dat gaat ook op voor de arbeidsverhoudingen. Ook daar ziet men de individualisering oprukken. In dat geval spreekt men van flexibilisering. Het etiket 'flexibilisering' wordt op tal van verschillende ontwikkelingen in de wereld van de arbeid geplakt. Wat wat ermee bedoeld? Zo spreekt men van interne en externe flexibilisering. In het eerste geval doelt men dan op zaken als gedifferentieerde arbeidstijden, maar ook op taakrotatie of individuele prestatiebeloning binnen een arbeidsorganisatie. In het tweede geval (externe flexibilisering) denkt men aan de wisselende inzet van extern te werven personeel op wisselende tijden of gedurende een variërend aantal uren onder gedifferentieerde arbeidsvoorwaarden (oproepkontrakten, uitzendarbeid, thuisarbeid, deeltijdarbeid). Men kan bij de term 'flexibilisering' aan flexibilisering van de arbeidsorganisatie, van de

arbeidsmarkt, maar ook aan die van de arbeidsvoorwaarden denken. Daarbij kan men vanuit het perspectief en de doelstellingen van de arbeidsorganisatie redeneren, en gericht zijn op verhoging van haar efficiency en rentabiliteit (flexibilisering als management-instrument); maar ook kan men het perspectief van de individuele werknemer innemen en denken aan een arbeidsaanbod dat is toegesneden op zijn of haar specifieke, individuele situatie.

De term 'flexibilisering' moet al deze zaken in één woord vatten. Het lijkt daarmee een suggestief toverwoord te zijn geworden, dat een maximum aan appèl op de verbeeldingskracht combineert met een minimum aan beschrijvende en analytische waarde. Het is ook een gevoelswoord, als het doet denken aan soepelheid, lenigheid, wendbaarheid. Het past in een tijd waarin jong-zijn en sportiviteit hoog op de waardenschaal scoren. Wie wil zich nu niet 'flexibel opstellen'? Dat geldt zowel persoonlijk als op het nivo van de arbeidsorganisatie. Zo lijkt de term een soort 'containerbegrip' te zijn geworden: alles kan en moet er in. (FNV 1987, 25)

Desondanks lijkt met die term 'flexibilisering' een vruchtbare greep te zijn gedaan om vat te krijgen op fundamentele tendenzen in de wereld van de arbeid. Een te grote greep wellicht, maar toch. Net als we met dat andere toverwoord 'individualisering' een hoofdstroom niet alleen in de economie, maar in heel de cultuur kunnen onderkennen. Zij zijn oorzakelijk met elkaar verbonden: flexibilisering in de arbeidsverhoudingen is een gevolg van de individualisering van de samenleving en omgekeerd; het eerste is de economische pendant van het tweede. Ik concentreer mij in het vervolg op de overkoepelende en omvattende term individualisering. Ook 'individualisering' is een Grote Greep-woord, een vlag die vaak te veel en te verschillende lading moet dekken. Toch laat zich verdedigen dat het als een lichtbundel, die bepaalde fundamentele maatschappelijke verschuivingen helder in het oog doet springen, kan fungeren. Op die verschuivingen, en dan met name op de vraag hoe wij ze vanuit moreel gezichtspunt hebben te waarderen, richt ik hier mijn aandacht. 'Samen leven is samen leven', aldus de voorzitter van de Dienstenbond CNV. Hij voegt er aan toe: 'Het bindmiddel is de solidariteit, die bovendien het fundament is waarop de vakbeweging en zeker de christelijke vakbeweging is gebouwd.' Wanneer we met deze woorden instemmen (en wie zal dat niet), is dan de conclusie die hij er vervolgens aan verbindt, nl. dat 'een maatschappij, die dankzij flexibilisering sterke individualistische trekken krijgt, voorbij (gaat) aan de grondgedachte, dat mensen samen de aarde moeten bewerken en leefbaar houden' (CNV-akkoord 1992, 3) - is die conclusie dan juist? Om die vraag te beantwoorden moeten we eerst helderheid krijgen over een aantal andere. In de eerste plaats: wat verstaan we eigenlijk onder individualisering en solidariteit in het algemeen en in de arbeidsverhoudingen in het bijzonder? Vervolgens: moeten we individualisering nu als een moreel goed of kwaad, als een verwording of als een verworvenheid beschouwen, vooropgesteld dat solidariteit voor ons een belangrijke morele waarde is, zonder welke een samenleving niet rond komt?

Het eerste dat ons te doen staat wanneer we over 'individualisering' spreken, is onderscheid maken tussen dat wat we ermee willen beschrijven enerzijds, en onze normatieve waardering van het beschrevene anderzijds. Veel verwarring ontstaat doordat we - en dat geldt ook van de term solidariteit - de taal van de feiten, d.w.z. de beschrijving van hoe de werkelijkheid in elkaar zit (het descriptieve nivo), en die van de waarden, d.w.z. de morele taal waarmee we de feitelijke werkelijkheid waarderen (het normatieve nivo), door elkaar heen gebruiken. Ik gebruik individualisering hier als een analytische term, een theoretische categorie die als sleutel tot de sociale werkelijkheid kan worden gehanteerd; door hem te gebruiken, begrijpen we de samenleving beter. Hoe we het fenomeen dat we ermee beschrijven hebben te waarderen, daarover straks.

Eerst dus: wat is individualisering? Onder individualisering versta ik het proces waarbij traditionele maatschappelijke verbanden (dorp, buurt, klasse, gezin, kerk etc.) gaandeweg hun functie verliezen en de enkeling zelf steeds meer tot knooppunt van



zijn/haar denken en handelen en tot integratiecentrum van zijn/haar sociale betrekkingen wordt. Ik benadruk daarbij dat individualisering geen zaak van 'individuen', maar een sociaal proces is, uitkomst van een collectieve historische en maatschappelijke onderneming van de westerse cultuur als geheel (vgl. hfdst. 1).

Individualisering houdt niet in dat de enkele mens steeds minder een sociaal gezelschapsdier en steeds meer een zichzelf genoegzaam, in zichzelf gekeerd eenzellig wezen zou worden; dat is de illusie van het abstracte individualisme, dat van dit monadische individu vervolgens een geloofstuk, een cultusobject, maakt. Het individualisme is een metafysische constructie, die de enkele mens niet alleen moreel, maar ook sociaal wil abstraheren van zijn sociale bindingen. Het gaat in religieuze toewijding voor de afzonderlijke mens op de knieën; een houding die, als zij hardnekkig wordt ingenomen, een soort sociologische bijziendheid veroorzaakt, een vorm van blindheid voor het sociale. Ook al leidt het proces van individualisering tot een steeds sterkere waardering voor de kwalitatieve uniciteit van de enkele mens, dan nog impliceert dat laatste geen onderwaardering voor zijn of haar socialiteit of veronachtzaming van zijn of haar intersubjectiviteit. Individualisering - als term in een beschrijvende analyse van een sociaal proces - moeten we daarvan scherp onderscheiden. Individualisering wil niet zeggen dat de betrekkingen tussen individuen minder in aantal en in intensiteit worden, maar dat ze van karakter veranderen en een andere structuur en functie krijgen. De hechte, directe verbintenis tussen mensen in concrete gemeenschappen waaraan ze hun identiteit ontlenen maakt plaats voor een abstracte relatie tussen het individu enerzijds en alle anderen in hun algemeenheid anderzijds, een relatie die bemiddeld wordt door complexe instituties als arbeidsmarkt en een overheid, die de rechten en plichten tussen beide partijen reguleert. Individualisering betekent dus niet het einde van de solidariteit, het aangewezen zijn op bijstand van anderen, maar geeft haar een ander gezicht.

## 2.2 Solidariteit: gevoeligheid voor wreedheid (Rorty)

Maar wat bindt ons nog in een samenleving, waarin het wel steeds meer 'ieder voor zich' is, maar steeds minder God (of een zorgzame overheid) 'voor ons allen'? De christelijke moraal verschaft al lang niet meer een gedeelde basis van onze samenleving. Maar ook voor de broederschapsidealen van het socialisme en voor de nationale burgerzin van de liberalen loopt niemand meer warm. Onze samenleving individualiseert, maar ontideologiseert ook. In de 18e eeuw geloofde men in God, in de 19e eeuw in de Mens, in de 20e eeuw in de Wetenschap. Maar die Grote Verhalen zijn inmiddels als de mythen van de moderne tijd ontmaskerd. Op de drempel naar de 21e eeuw geloven we nergens meer in. Wij zijn postmodern geworden, wars van elke ideologie. Wat betekent solidariteit dan nog? Hoe kunnen we, nu we nergens meer met z'n allen in geloven, nog voor elkaar instaan? Betekent postmodernisme sociaal gesproken niet dat het morele fundament onder onze samenleving wegvalt?

'Nee', luidt het antwoord van Richard Rorty, een postmodernist die niettemin solidariteit hoog in zijn vaandel heeft staan. Ik haal hem hier voor het voetlicht, alleen om de stelling dat een samenleving collectief aangehangen religie nodig heeft om moreel te kunnen overleven op zijn minst te relativiseren. De bewering 'dat het uiteindelijk de religie is waaraan een samenleving de normen en waarden ontleent die haar bijeenhouden, haar samenleving doen blijven', (Heldring 1993) mag voor christenen geen aanleiding worden tot goedkope apologetiek. Solidariteit is geen christelijke specialiteit.

Rorty wenst de individualisering het volle pond te geven, maar weigert de conclusie dat mensen die nergens meer in geloven, anderen zomaar aan hun lot zullen over laten. Postmodernisme en solidariteit sluiten elkaar niet uit. Integendeel - zo scherpt Rorty zijn stelling nog wat aan - hoe minder ideologieën mensen aanhangen, hoe beter het voor hun medemenselijkheid is. Want wie denkt te weten wat het universele wezen van de

mens is, wat onvoorwaardelijk goed is en wat slecht, die kan dat nooit voor zichzelf houden en gaat vroeg of laat gewelddadig met zijn inzichten zending bedrijven.

Rorty erkent volmondig dat de mensenrechten en de democratie een produkt zijn van het christendom en de Verlichting, maar denkt dat nu de tijd aangebroken is om het geloof in God en in de Ratio dat ons zover gebracht heeft, af te zweren. De liberale samenleving kan het beste liberaal zijn zonder die ideologische ballast. Ook de filosofie moet er voor passen om het sociale cement van de samenleving te willen leveren - nu de religie het niet meer doet - met haar verhalen over 'de universele rechten van de mens'. Rorty is een liberaal, zonder van het liberalisme een ideologie te willen maken. De liberale samenleving is niet de ideale; maar een andere dan deze hebben we nu eenmaal niet en er zijn slechtere te bedenken.

Dat elk mens optimaal de ruimte krijgt om van zijn bestaan iets moois te maken, om dat liberale streven is het ook bij Rorty begonnen. Eigenlijk is dat het enige wat de leven de moeite waard maakt. Rorty is een estheet

en beschouwt elk mens als kunstenaar. We moeten van onszelf een privé-kunstwerkje kunnen maken, ook al krijgen we daarvoor geen ander publiek dan zichzelf. Elk mens is een gedicht. Mensen sleutelen er een levenlang aan, zij schrappen en herschrijven, nooit tevreden over hun laatste versie. Er is geen criterium waaraan je hen van buitenaf kunt beoordelen. Alleen onze eigen instemming met het gedicht dat we uiteindelijk zijn geworden telt. Mijn leven is een privé-zaak, daar heeft geen ander een laatste woord over te zeggen, dan ikzelf.

Maar schiet er bij zo veel aandacht voor mijzelf nog iets over voor maatschappelijke solidariteit? Als ik zo op mijn eigen zelfontplooiing gericht ben, lijkt de ander op zijn hoogst het sluitstuk van mijn balans te worden. Rorty weigert echter die sombere conclusie te trekken. Individualisme en solidariteit bijten elkaar niet, omdat ze elk tot een andere wereld behoren: de een beperkt zich tot het privé-bestaan, de ander tot het publieke. Een mens leeft als het ware op twee verschillende planeten tegelijk.

Als het om de dagelijkse ordening van de samenleving gaat hoeven we het grote woord 'solidariteit' niet te gebruiken. De enige politieke moraal waar we het volgens Rorty over eens moeten zijn is dat 'slaan' slechter is dan 'praten'. Die moraal hebben we in onze parlementaire democratie als een verworvenheid ook geïnstitutionaliseerd. Vervolgens moeten we zo politiek bedrijven dat een ieder zoveel mogelijk gelijke kansen krijgt om zichzelf te ontplooiën. Daar hoeven we ons hart niet wijd voor te openen, dat is een zaak van welbegrepen eigenbelang: de kansen van anderen zijn immers ook de onze en die van onze kinderen. Daarop berust bijvoorbeeld ons sociale zekerheidsstelsel. En voor de rest moeten we ons niet teveel met elkaar willen bemoeien en elkaar onze individuele vrijheid gunnen. Die vrijheid mag alleen worden begrensd om te voorkomen dat we aan de vrijheid van anderen schade toebrengen. Dit liberale schade-beginsel, door J. Stuart Mill in de 19e eeuw op papier gezet, vormt ook voor de postmodernist Rorty de ultieme politieke wijsheid.

Zo lyrisch hij is over het individu als kunstwerk, zo nuchter is hij over de samenleving. Maar Rorty vindt nu eenmaal dat een optimale mogelijkheid tot zelfschepping het beste kan worden nagestreefd met een minimale sociale 'moraal' op een prudentiële basis. Het persoonlijke en het politieke moet je daarbij strikt van elkaar scheiden. Die moet je ook niet proberen om in één samenhangend verhaal onder te brengen (dan zou je immers weer aan ideologie doen), maar in twee verschillende: één voor thuis en één voor op straat. En vraag niet hoe je die beide met elkaar kun verenigen, vertél ze gewoon.

Maar hoe nu met die mensen, die in geen van beide verhalen passen, niet in het privé-verhaal en niet in het publieke? Met de zwerver, die je op straat aanklampt om hulp of om een paar centen, en die je leven-als-kunstwerk op brute wijze verstoort; met de

vluchteling die niet in het plaatje van de liberale samenleving past, omdat hij er geen burger van is, maar die desondanks een beroep op haar doet? Voor dit soort situaties wil Rorty uiteindelijk wel het grote woord 'solidariteit' reserveren. Maar opnieuw: hij weigert er een Groot Geloof of een Fijne Filosofie omheen te breien. Solidair ben je met anderen, niet omdat je daartoe door God geroepen bent of omdat hij je Gelijke zou zijn, maar omdat je het niet kunt aanzien dat hem leed wordt aangedaan. Vraag niet hoe dat komt, maar zo zijn wij nu eenmaal geworden: we vinden niets erger dan wreedheid. Zo erg vinden wij dat, dat je het als een soort definitie (Rorty ontleent haar aan J. N. Shklar, 1984, m.n. hfdst. 1) van onze identiteit zou kunnen gebruiken: 'Wij - dat wil zeggen: wij westerse liberalen - zijn dat soort mensen voor wie wreedheid het slechtste is dat mensen elkaar kunnen aandoen.' We zijn hypergevoelig voor het gewone geweld; dat is niets uitzonderlijks, dat delen we met de dieren. Net als zij kunnen wij pijn lijden. Maar typisch menselijk is bovendien onze gevoeligheid voor de subtiele, typisch menselijke vorm van wreedheid: voor vernedering.

Meer bagage dan deze morele gevoeligheid hoeven we niet te hebben om het voor elkaar op te nemen. In het westen spreken wij wel over wereldwijde solidariteit, voor allermensen. Maar al is de reikwijdte van onze moraal historisch nu bijna universeel opgerekt, de oorsprong van die solidariteit is heel bescheiden: elke solidariteit is in beginsel groepssolidariteit, zorg voor 'ons soort mensen'. Het typische van het westen is, dat wij alleen die mensen tot 'ons soort' rekenen, die zelf niet meer in termen van 'wij' en 'zij' willen spreken. Wanneer iemand dat toch doet, ligt hij er bij ons uit en noemen we hem bijvoorbeeld racist. Deze basis van solidariteit is geen noodzakelijke, maar een toevallige, een in het westen historisch gegroeide contingentie. Zij is echter een feitelijk, positief gegeven uitgangspunt voor medemenselijkheid.

Al staat hij in de westerse samenleving dus uiterst ruim gespannen, de solidariteitsmoraal heeft ook daar maar één klein pijltje op haar boog: die van de gevoeligheid voor wreedheid. Die gevoeligheid alert te houden en verder te ontwikkelen: dat is Rorty's sociale programma. Hoe je zoiets als postmodernist doet? Niet meer met Grote Verhalen, maar bijvoorbeeld door elkaar goede boeken te laten lezen, romans zoals die van Orwell en Nabokov. Zij laten je zien en voelen wat er gebeurt als je zelf wreed bent voor anderen of als je blind bent voor de wreedheid van anderen. En zo wordt het persoonlijke ook voor Rorty tenslotte toch nog weer politiek, en leidt de esthetica tot ethiek. De boedelscheiding tussen privé en publiek, op grond waarvan hij een ideologieloos liberalisme verdedigt, is blijkbaar ook bij hem niet waterdicht. In elk geval is zij mijns inziens nooit zo rigoreus te verdedigen als Rorty het doet: beide parasiteren immers op elkaar en kunnen zonder een zekere osmose niet overleven. Maar het gaat me hier niet om kritiek, maar om instemming.

Dat Rorty zo laag inzet en mooie verhalen over solidariteit wantrouwt, strekt hem namelijk tot eer. Het blijkt dan bovendien dat er in elk geval veel meer over blijft dan niets, als je die verhalen weglaat: mensen kunnen het feitelijk niet aanzien als anderen kwaad wordt aangedaan, en elkaar dan op aanspreken. Ik denk wel dat basis voor de solidariteit zo wel erg dunnetjes wordt, en dat zij méér pijlers nodig heeft. Groepssolidariteit berust op morele gevoeligheid voor de pijn van anderen, omdat wij ons met hen vereenzelvigen, zegt hij; de anderen behoren tot 'ons soort'. Kan zo'n een beperkte gevoeligheid ook de weelde dragen van een wereldwijde solidariteit met mensen, louter en alleen omdat ze ménsen zijn? Voor we het weten is de cirkel die het liberale westen nu nog (?) zo genereus wijd oprekt, ingesnoerd tot het kringetje van 'een ons soort mensen', dat herkend wordt aan de kleur van de huid of de inhoud van de portemonnee. Voor we het weten wordt een gezonde scepsis tot een gevoelloos cynisme; morele sensibiliteit tot onverschilligheid. Misschien is solidariteit toch meer dan alleen het resultaat van onze feitelijke groeps- gevoeligheid voor de pijn van anderen. Wellicht hebben we verhalen nodig, die ons niet verleiden tot solidariteit, maar ons er toe verplichten. Zoals het evangelie van Jezus.

### 2.3. Een bescheiden altruïsme

Toch lijkt me Rorty's nadruk op de morele gevoeligheid van mensen voor het lijden van anderen een uitstekend uitgangspunt voor de vraag of individualisering en solidariteit zich met elkaar verdragen en hoe ze zich tot elkaar verhouden. Ik ga er met hem van uit dat mensen minstens 'van nature' uitgerust zijn met een zeker - zij het doorgaans beperkt - vermogen tot altruïsme, tot omzien naar elkaar. Dat lezen we weliswaar al bij de 17e eeuwse D. Hume. (1975, 218vv.) Dat we echter voor eenzelfde solidariteit nog steeds bij Rorty terecht kunnen, betekent dat zij onder de moderne condities nog niet verloren is gegaan. Meer dan die constatering heb ik voor het beantwoorden van de vraag van dit hoofdstuk niet nodig. Niet de vraag of ze wel een vermogen tot naastenliefde bezitten, maar hoe dit vermogen feitelijk een kans krijgt om zich in de samenleving te ontplooien, is in dit verband van belang.

Om de verschillende gezichten die solidariteit aan kan nemen te illustreren kan nogmaals de al geïntroduceerde typologische onderscheiding van F. Tönnies behulpzaam zijn: hij onderscheidde twee typen samenlevingen, de Gemeinschaft en de Gesellschaft. (Tönnies 1979; vgl. hfdst.1) De Gemeinschaft is een 'gemeenschaps'-samenleving, gebaseerd op lotsverbondenheid. Mensen worden in een familie, een clan, een dorp, een stand geboren. De gemeenschap functioneert als een soort lichaam, waarvan de individuen de afzonderlijke leden vormen. Zij worden onderling verbonden door een soort natuurlijke, 'organische' solidariteit. Hun solidariteit is voornamelijk - en dat is de eerste vorm die ik hier onderscheid - groepssolidariteit. Ik gebruik hier het begrip solidariteit - net als de term individualisering - als een beschrijvende term, en niet als een waarde. Onder solidariteit versta ik de bereidheid van mensen om andere mensen daadwerkelijk te hulp te komen, zonder dat daar een directe compensatie tegenover staat. Of ze dat altijd doen, of ze het altijd zouden moeten doen, of ze het genoeg doen - dat zijn normatieve vragen die ik hier moet laten rusten. Ik vraag hier alleen op grond waarvan mensen elkaar te hulp komen, als ze het doen.

In het geval van groepssolidariteit komen mensen elkaar te hulp op grond van het feit dat ze tot dezelfde gemeenschap behoren, een gemeenschap die door haar traditie en levensstijl bepalend is voor de identiteit van haar leden. 'Wie aan de groep komt, komt aan mij', is de basisgedachte. De solidariteitsbanden zijn hier bijzonder sterk, maar beperkt in reikwijdte: wie niet tot 'ons soort mensen' behoort, valt er buiten. Deze vorm van solidariteit was dominant in de traditioneel agrarische samenleving. Maar zij heeft lange tijd ook mede het gezicht van de moderne arbeidsverhoudingen bepaald. De arbeidersklasse vormde immers lange tijd niet alleen een relatief homogene economische, maar ook een sociale categorie, een gemeenschap met eigen herkenbare cultuur en levensstijl, die de identiteit van haar leden bepaalde. De heftigheid van de arbeidsconflicten werden mee veroorzaakt door het feit dat het hier niet uitsluitend om belangenstrijd, maar ook om een cultuuroorlog ging, een gevecht van 'wij' tegen 'zij'. De toegenomen differentiëring en segmentering van de samenleving heeft aan deze vorm van solidariteit op het nivo van de arbeid een eind gemaakt. De arbeidsmarkt is opgedeeld in deelmarkten (in kernsectoren, een perifere economie - thuiswerk, deeltijdwerk, uitzendarbeid - en een informele economie); binnen bedrijven is de interne segmentering tussen hoog gewaardeerde functies met een hoog opleidingsniveau enerzijds en laag gewaardeerde functies met een lage scholingsgraad anderzijds toegenomen. 'Werkende mensen' vormen geen homogene groep meer, ze doen te veel verschillende dingen op te veel verschillende plaatsen en te veel verschillende tijden; mensen zien niet meer wat anderen doen. Dit gebrek aan sociale zichtbaarheid heeft de betrekkelijke eenheid van het economische en het sociale uiteen doen vallen. Om in dit verband bij voorbaat reeds van een 'verdeelt en heerst' te spreken, lijkt me vakbondsretoriek. De samenleving is nu eenmaal steeds gedifferentieerder aan het worden. Vakbewegingssolidariteit kan daarom op het macro-nivo van een sociale klasse, een grote, duidelijk herkenbare maatschappelijke groep zich steeds minder op

groepssolidariteit beroepen. Dat men bij de categorie 'werkenden' behoort, is voor niemand reden om goedvol de Internationale aan te heffen.

In het tweede type samenleving van Tönnies, de Gesellschaft, is er nauwelijks meer ruimte voor groepssolidariteit, maar wordt een heel andere vorm van solidariteit ontwikkeld. De betrekkingen tussen mensen worden niet meer door lotsverbondenheid bepaald. Gesellschaft is hier - we kunnen denken aan het liberale maatschappijmodel - een vorm van samenleven van autonome individuen, die zelfgekozen, contractuele relaties aangaan met andere individuen en slechts aan die in vrijheid gesloten overeenkomst hun rechten en plichten ontleen. Gemeenschap is voor hen een middel, geen doel in zich; zij hebben een instrumentele verhouding tot de samenleving. Solidariteit is hier geen groeps- maar belangensolidariteit geworden; mensen sluiten zich bijvoorbeeld aaneen in een vakvereniging op grond van hun parallel lopende interesses, om samen sterk te staan tegenover de werkgever. Deze vorm van solidariteit berust op het welbegrepen eigenbelang van elk van de betrokkenen. Men komt anderen te hulp zonder directe compensatie - en daarom is er ook hier nog steeds sprake van solidariteit; maar indirect hoopt men er uiteindelijk zelf ook beter van te worden.

In onze samenleving is deze vorm van solidariteit dominant geworden. Zo'n 'samen staan we sterker'-solidariteit is - hoewel niet de enige - de grootste drijfkracht achter de vakbeweging. 'Toekomst maken we samen', zegt een leus van het CNV. Ook tussen partijen met niet direct parallel lopende belangen kan deze 'koele' vorm van solidariteit een rol spelen. Het sociale zekerheidsstelsel berust erop. De gezonde werkende jongere betaalt zijn of haar premie voor de zieke werkloze oudere, en is zo direct solidair met anderen, maar indirect ook met zichzelf; hij of zij kan immers zelf morgen ziek, werkloos, oud worden. Deze solidariteit berust op het morele principe van wederkerigheid. Zo is de vakbeweging solidair met vrouwen, met ouderen, met ethnische minderheden. Hun (achterstands)positie is op dit moment wellicht niet die van haar leden, maar zou dat kunnen zijn of worden. Zij investeren in hun eigen toekomst door nu met hen solidair te zijn.

Deze belangensolidariteit is in onze samenleving niet meer concreet en direct gericht op specifieke anderen, maar zij is abstract geworden. De anderen zijn algemeen. Het is de solidariteit die tot uitdrukking komt in de loon- en premieheffingen op het salarisstroompje. De De Swaan verklaart waarom zij ondanks haar abstractie toch zo'n sterke samenbindende kracht bezit. We zitten zo onlosmakelijk verstrengeld in de complexe 'verzorgingsarrangementen' die in onze samenleving zijn ontwikkeld (medische zorg, onderwijs, sociale zekerheid), dat we beseffen dat we onontkoombaar afhankelijk zijn van anderen. De Swaan spreekt in dit verband van 'gegeneraliseerde verafhankelijkheid'. (vgl. hfdst. 1) Hij voegt er aan toe: 'Het besef van deze omvattende afhankelijkheid komt tot uiting als "sociaal gevoel". Het algemeen afhankelijkheidsbesef kan door mensen verwoord worden in het christelijk vocabulaire van naastenliefde, het humanistische van broederschap en het socialistische van solidariteit. De woordenschat ligt klaar als overgeërfde gedachtenwereld. (...) Het sociaal gevoel is dus het besef van tamelijk recent gegroeide realiteit, verwoord met een vocabulaire van vaak veel oudere idealen.' (de Swaan 1989, 42) De Swaan benadrukt sterk het verschil tussen de groepssolidariteit binnen traditionele gemeenschappen en dit veralgemeniseerde 'sociaal gevoel' in onze samenleving. 'Sociaal gevoel verschilt van naastenliefde, zoals industriële productie van het ambacht. Wie geconfronteerd wordt met een miserabele ziet daarin niet een taak voor zichzelf, maar een opgave voor de gemeenschap. Niet hij moet zorgen, maar "er moet voor gezorgd worden". Professionele verzorgers binnen gespecialiseerde instituten moeten uit de algemene middelen iets doen voor deze ongelukkige en voor alle anderen die de eigentijdse gemoedsrust verstoren. Mensen hoeven, ook voor hun sociaal gevoel, niet zelf de behoeftigen te verzorgen, zij moeten zorgen dat er voor diegenen gezorgd wordt, en zij doen dat op een algemene en abstracte manier, door betaling, door afdracht van belasting en premie.' (idem, 43)

Niet meer in termen van het 'lichaam', maar van 'markt' moeten we het type samenleving dat hiermee correspondeert beschrijven. In plaats van 'organische' verbondenheid bepalen nu 'mechanische' ruilverhoudingen de relaties tussen mensen. De solidariteit is daarin niet afwezig, maar wel berekenend geworden. Wanneer belangen niet meer gelijk oplopen of het zicht op hun parallelle verdwijnt, kan de op wederkerigheid berustende vorm van solidariteit niet meer goed functioneren. De tegenwoordig omstreden status van collectief arbeidsoverleg op centraal nivo is in dit verband illustratief. Flexibilisering en individualisering betekent 'desolidarisering', constateert de vakbeweging, als zij op centraal nivo geen vuist meer kan maken. Maar dat is wellicht te snel geconcludeerd: er is blijkbaar geen ruimte meer voor het primaat van deze vorm van solidariteit, misschien nog wel voor (een combinatie met) andere.

Er bestaat nog een derde vorm van solidariteit, die hierboven al even ter sprake kwam. Naast groeps- en belangensolidariteit kunnen we ook nog van een - ik ontleen deze onderscheiding aan van der Wal (1990) - humanitaire solidariteit spreken. Hierbij schieten we anderen te hulp niet op grond van eigenbelang, ook niet omdat we tot dezelfde groep behoren, maar gewoon omdat het mensen zijn net als wij. Deze vorm van solidariteit berust op het morele principe van gelijkheid. We kunnen het gewoon niet aanzien, en vinden het beneden de maat van wat tot de kwaliteit van het menselijke behoort - en komen op grond daarvan in het geweer. Ook al is zij ooit door christelijke bronnen gevoed, deze seculiere vorm van solidariteit heeft zich een brede plaats in onze cultuur verworven. Rorty's begrip van solidariteit berust erop, al wil hij alleen van groeps- en niet van een afzonderlijk te onderscheiden humanitaire solidariteit weten. Wie echter zoals hij de mensheid uiteindelijk ook als 'groep' beschouwt, rekt de term echter onherkenbaar ver op); we verwezen al naar D. Hume, maar we kunnen het ook nog eens met J.J. Rousseau zeggen. Mensen zijn, zegt ook hij, behept met een 'pitié naturelle', die wellicht meer als een passieve, dan als actieve menselijke eigenschap moet worden beschouwd. Zij uit zich in elk geval in een 'natuurlijke afkeer van het te gronde zien gaan of het zien lijden van welk wezen met gevoel dan ook, met name als het één van onze gelijken betreft.' (Rousseau 1983, 121) Ook de vakbeweging - niet in de laatste plaats de christelijke - beroept zich op deze vorm van solidariteit. Zij is primair, maar niet uitsluitend een belangenorganisatie. Het CNV heeft deze vorm van solidariteit in haar program van uitgangspunten nog de oude christelijke naam 'naastenliefde' meegegeven: 'het omzien naar de naaste, d.w.z. ieder die op onze weg komt, ieder die een beroep op ons doet.' Deze vorm van solidariteit heeft een veel grotere reikwijdte dan groeps- en belangensolidariteit; zij is letterlijk wereldwijd. Daarom kan een vakbeweging zich ook sterk maken voor de Derde Wereld. Daartegenover staat dat humanitaire solidariteit veel minder sterk en intens is. Dat is haar eerste beperking. Medemenselijkheid in algemene zin is niet gebonden aan krachtige gevoelens van genegenheid, vriendschap of liefde. Er zit een moment van distantie in. De ander is voor mij in dit geval - om een onderscheiding van G.H. Mead te gebruiken - niet een 'significante', maar een 'gegeneraliseerde andere'. (Mead 1934, vgl. hfdst. 5) Deze vorm van solidariteit - dat is haar tweede grens - is ook eerder en met minder tevreden. We willen het beste voor onze eigen kinderen en zijn geneigd onszelf daarvoor behoorlijk te ontzien; maar voor een Derde Wereld-burger vinden wij doorgaans een garantie van de eerste levensbehoeften voldoende. Voor de ondergrens van wat menselijk is kan hij op onze steun rekenen; de bovengrens van een menswaardig bestaan is zijn eigen zaak. Ook al is de stelling, dat groeps-, vriendschaps- of verwantschapsverhoudingen uitsluitend op liefde en lotsverbondenheid zijn gebaseerd en niet op het principe van wederkerigheid en gerechtigheid, onhoudbaar (vgl. Höffe 1987, 340, 351 / Tomasi 1991), dan nog berusten zij primair op de eerst-, en niet op de laatstgenoemde waarden. Wie zich door het gelaat van concrete anderen laat aanspreken en dan aan de 'waanzin van de liefde' (Plato) ten prooi valt, zal eerder tot iets besluiten, waartoe een berekenend mens ten overstaan van anonieme derden niet snel komt: zijn eigen welzijn op het spel zetten voor dat van anderen.

#### 2.4. Flexibele solidariteit

Men kan stellen dat, hoewel de belangensolidariteit de boventoon voert, alle drie vormen van solidariteit in onze samenleving voorkomen. Solidariteit is met andere woorden geen 'verleden tijd'. De ontwikkeling 'van collectief naar individueel' zorgt er echter wel voor dat zij morgen andere vormen dan gisteren en vandaag zal moeten aannemen.

Het lijkt alsof met het verdwijnen van de traditionele gemeenschapscultuur de groepssolidariteit voorgoed verdwenen is; de sociale samenhang in de moderne samenleving berust voornamelijk op collectieve belangensolidariteit. Op die pijler rust de verzorgingsstaat. Het voortgaande proces van individualisering lijkt nu echter ook die vorm van solidariteit te ondergraven. De wensen van individuen worden zo uiteenlopend dat van een collectieve bundeling van hun belangen nauwelijks sprake meer kan zijn. Houden we in de toekomst dan alleen nog een vage, zwakke vorm van medemenselijkheidsgevoel over als bindmiddel van de samenleving? Mijn stelling is dat alle drie de vormen van solidariteit een rol blijven spelen.

Is in elk geval groepssolidariteit dan niet verleden tijd? Zeker niet. In gezin, familie en vriendschappen is zij nog steeds springlevend; en in de vrouwenbeweging ontpopte zij zich nog onlangs vitaal als 'zusterschap'. Zij lijkt wel van steeds minder betekenis te zijn geworden naarmate mensen minder aan kleinere verbanden hun sociale identiteit ontlenuen en deel gaan uitmaken van een globale collectieve orde. Het is waar dat het 'samen' van het 'samen staan we sterk' steeds minder zichtbaar wordt. Maar dat geldt alleen als het om grote, constante en duidelijk herkenbare groepen in de samenleving gaat. Ook in een zich individualiserende maatschappij gaan mensen echter sociale betrekkingen aan, engageren ze zich in groepen, organisaties en bedrijven. Niet meer zoals vroeger in één of een paar (partij, kerk, bedrijf), en niet meer voor heel het leven. Ze gaan steeds vaker kortlopende coalities aan met meerdere en wisselende groepen. Verbanden, die een voorlopig en instrumenteel karakter dragen. Een individualiserende maatschappij levert zo een enorme flexibilisering in de sociale verhoudingen op. Ook in de arbeid. De ijzeren groepssolidariteit van de oude arbeidersklasse is voorbij. De algemene factor 'arbeid' is geen sociaal bindende noemer meer tussen mensen. Er bestaat, behalve de verwantschap, geen enkel sociaal cement meer tussen mensen dat hen van de wieg tot het graf, of van hun eerste baan tot aan hun pensioen aan elkaar kit. Ze worden naar elkaar verwezen of tot elkaar veroordeeld door hun 'toevallige' woon-, werk-,leefsituatie van hier en nu. De solidariteiten die mensen aan elkaar verbinden worden daardoor minder duurzaam. Maar daaruit volgt niet dat ze dan tegelijk ook minder van kwaliteit zouden worden.

Hoe vinden we nu een nieuw evenwicht tussen verschillende vormen van menselijk omzien naar elkaar? Voorwaarde daarvoor lijkt mij in de eerste plaats een positieve waardering van het feitelijke proces van individualisering, ook in de arbeidsverhoudingen. Of in elk geval: dat men haar het voordeel van de twijfel gunt. Individualisering hoeft immers nog geen 'individualisme' te betekenen. Individualisering is een historisch-maatschappelijk proces, waar mensen in principe beter van worden, omdat hun vrijheid vergroot. Dat betekent niet dat mensen steeds minder sociale relaties willen, maar dat zij steeds meer zelf kunnen bepalen welke sociale (of: arbeids)relaties zij willen aangaan en wat de inhoud ervan wordt. Zelfs als men sceptisch wil staan tegenover de reële autonomie van mensen in onze samenleving (en daartoe is alle reden, zie hfdst. 1), dan nog zal men moeilijk kunnen ontkennen dat de vrijheid om richting en gestalte te geven aan het eigen leven zelden voor zo veel mensen zo groot is geweest. Dit positief te waarderen emancipatieproces wordt niet getroffen door de banvloek die over een 'ik-cultuur' van mensen die niets meer om anderen geven wordt uitgesproken. Het christelijk vooroordeel, dat beide op een hoop gooit, is een erfenis van de 19e eeuwse koudwatervrees voor het ideeëngoed van de Verlichting, waarbij men niet wilde inzien dat het ideaal van de autonome mens niet per se de goddeloze egoïst verheerlijkte, maar ook stond voor de mens als vrij en verantwoordelijk wezen, Beelddrager Gods.

In de praktijk van de arbeidsverhoudingen gaat het erom dat ideëengoud in alledaagse pasmunt om te zetten. Als 'individualisering' echter betekent dat er rechtsongelijkheid tussen of rechtsonzekerheid voor werknemers wordt geschapen; als het woord wordt gebruikt om als mooie vlag de lading van een verdeel- en heersstrategie te dekken; als 'flexibilisering' wordt benut om de factor 'arbeid' tot een pokerfiche te maken, zonder te verdisconteren dat hierbij de arbeidsverhoudingen van veelal kwetsbare groepen (met name part time werkende vrouwen) in het geding zijn - dan moet verzet worden aangetekend uit naam van het principe van rechtvaardigheid. De vakbeweging zal zich tegen malafide vormen en invullingen van flexibilisering en individualisering moeten keren, echter niet tegen deze tendenzen als zodanig.

Individualisering van arbeidsverhoudingen betekent dat het eind van de klassieke, 'keynesiaanse' structuur van collectieve sociale onderhandelingen in zicht komt. Niet alle onderhandelingen tussen werkgevers en werknemers kunnen meer op algemeen, collectief nivo worden gevoerd. Dat houdt echter niet het einde van de solidariteit in, maar vraagt om nieuwe vormen. De feitelijke en morele erkenning van de individualisering is daarvoor een noodzakelijke, maar nog geen voldoende voorwaarde. Er is meer nodig: een dosis sociale verbeeldingskracht, maatschappelijke creativiteit voor het ontwikkelen van flexibele vormen van solidariteit. (Rosanvallon 1984) De differentiëring en segmentering van de samenleving heeft het zicht op de arbeidsverhoudingen bijna weggenomen. In de jaren '70 leek het erop dat het oude herkenbare conflict tussen kapitaal en arbeid zou worden afgelost door nieuwe, duidelijke fronten tussen bijv. mannen en vrouwen, overheid en regio's, politici en burgers. Vakverenigingen en politieke partijen leken weliswaar ten dode opgeschreven, maar er zouden zich alternatieve, herkenbare vormen van sociale organisatie vormen. Die ontwikkeling heeft zich echter niet doorgezet; dankzij de voortgaande individualisering lijkt er geen sprake te zijn van een duidelijke hergroepering van het sociale veld, maar van een versplintering ervan.

Twee alternatieven bieden zich aan. De ene is die van een radicaal individualisme, waarbij men aan het individu de aseitas toekent die men vroeger aan God voorbehield. Individualisering wordt dan als omgekeerd evenredig met solidariteit beschouwd, en om precies dezelfde reden toegejuicht als waarom sommigen binnen de vakbeweging haar lijken af te keuren. Het is op het ogenblik wellicht een populair alternatief. Het liberale maatschappijmodel van 16e en 17e eeuwse denkers als Th. Hobbes en J. Locke wordt door velen zo enthousiast omarmd als ware het net uitgevonden. Het lijkt mij de gemakkelijkste, maar ook de goedkoopste oplossing, ook in morele zin. Het is waar dat door de ontwikkeling 'van collectief naar individueel' het sociale leven op drift is geraakt. De duidelijkheid van traditionele groepsbindingen en daarbij behorende vormen van solidariteit zijn we kwijt. Maar bovendien ontberen we meer en meer de transparantie van een stabiele verzorgingsstaat met haar abstracte solidariteit. De verzorgingsstaat stuit op haar financiële grenzen, die tegelijkertijd haar sociale grenzen zijn: dat mensen niet eindeloos ver willen gaan in hun abstracte solidariteit met anderen, vertaalt zich in het maximale percentage van de collectieve lastendruk dat men politiek voor haalbaar acht.

Maar deze 'crisis van het sociale' hoeft niet het einde van het sociale te betekenen? De vakbeweging lijkt me bij uitstek de plek om werk te maken van het andere alternatief, nl. het aanboren, ontwikkelen en mobiliseren van sociale verbeeldingskracht ten behoeve van een vernieuwing van maatschappelijke verhoudingen. Bij een flexibilisering van de arbeidsverhoudingen behoort ook een flexibilisering van de solidariteit. Wat dat concreet zou kunnen betekenen? De accentverschuiving naar beweeglijker overlegstructuren op meso- en micro-nivo lijkt mij in dit verband een voor de hand liggende feitelijke ontwikkeling. De sociale zichtbaarheid is op het algemene overkoepelende nivo vaak zoek. Een beeld van wie uit wederkerigheid solidair is of moet zijn met wie staat daar de onderhandelingspartners steeds minder helder voor ogen. Maar die zichtbaarheid van de onderlinge verhoudingen zal weer kunnen worden herwonnen op het bedrijfs- en sectorniveau, waar mensen met elkaar werken en elkaar dagelijks op de lip zitten.



Belangen- en groepssolidariteit zullen daarbij weer meer in elkaars verlengde komen te liggen. Gelijk oplopende belangen kunnen worden geflankeerd door de sociale cohesie, het 'wij-gevoel' dat mensen door hun lotsverbondenheid ervaren.

Groepssolidariteit zal echter nooit meer 'als vroeger' worden: de gesloten coalities zullen tegelijk ook berekenend blijven, tijdelijk, beperkt van omvang en instrumenteel van karakter zijn. De 'koele' solidariteit van een instrumenteel-rationele samenleving zal op de warmte waarmee de groepsbanden worden gesmeed een afkoelend affect hebben. Mensen ontlenen hun identiteit niet uitsluitend meer aan hun baan of aan hun plek in de arbeidsorganisatie en zullen haar daar ook niet meer helemaal op het spel willen zetten.

Flexibilisering van de arbeid betekent zo dat er een bont spectrum van solidariteiten en belangenconflicten ontstaat, dat niet meer vanuit één centraal gezichtspunt is te overzien. Op centraal nivo zal de vakbeweging als belangenorganisatie misschien een veer moeten laten; de nadruk op humanitaire solidariteit zal daar versterkt moeten worden om collectieve afspraken te kunnen blijven maken over algemene sociaal-maatschappelijke vraagstukken, los van arbeidsverhoudingen, die vaak moeilijk nog door CAO's kunnen worden gedekt. Maar werkgevers zullen misschien meer dan tot nog toe weer rekening moeten houden met de lastige aanwezigheid van vakbonden in de afzonderlijke bedrijven en bedrijfssectoren zelf.

#### Literatuur

- CNV-Akkoord. Magazine voor leden van de Dienstenbond CNV, nr.4, april 1992.
- Discussienota 'Het CNV, Christelijk Sociaal Denken en Toekomst' (januari 1991; uitgave CNV).
- Flexibilisering: alles goed en wel? Over de flexibele arbeidsorganisatie, de belangen van werknemers en de rol van de medezeggenschapsorganen daarbij, Uitg. FNV-Centrum Ondernemingsraden/ Uitgeverij Raamgracht Amsterdam 1987.
- J.L. Heldring, 'Een nieuwe mythe?', NRC-Handelsblad 25/5/93.
- O. Höffe, Politische Gerechtigkeit; Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a/M 1987.
- D. Hume, Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1975 (1777).
- P. Rosanvallon, La crise de l'État-providence, Parijs 1984 (nouvelle édition).
- R. Rorty, Contingency, irony and solidarity, Cambridge (Mass.) 1989.
- J.N. Shklar, Ordinary Vices, Cambridge (Mass.) 1984.
- A. de Swaan, De mens is de mens een zorg, Amsterdam 1989<sup>5</sup>.
- J. Tomasi, 'Individual Rights and Community Virtues', in: Ethics 101 (April 1991), 521 - 536.
- F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1979 (1887).

- G.A. van der Wal, 'Solidariteit en eigen verantwoordelijkheid; een ethische terreinverkenning' in: V. Kirkels (red.), Solidariteit in de gezondheidszorg, Ambo Baarn 1990, 11 - 31.

© Frits de Lange. All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without explicit permission from the author.

Ieder voor zich? Individualisering, ethiek en christelijk geloof, Kampen 1993

### Hoofdstuk 3. **Het tekort van de liberale ethiek. Individualisering en *gemeenschap***

De moderne sociale ethiek tooit zich met recht met de naam 'liberaal': vrijheid is haar hoogste waarde. Onder vrijheid wordt dan verstaan: de vrijheid van het individu om zijn of haar leven zo vorm te geven als hij of zij het wenst. Deze vrijheid is vastgelegd in rechten. Er is hier welbewust sprake van een negatieve opvatting van vrijheid. De liberale ethicus waakt zich er wel voor om te zeggen wat mensen met hun vrijheid zouden moeten doen: een positieve invulling van de vrijheid van de één (vrijheid om ...) zou immers meteen andermans 'vrijheid van ...' weer in gevaar brengen. Wie wil dat anderen idealen met hem delen, legt ze al gauw gedwongen op. Patriarchalisme ligt op de loer. Liberaal samenleven is echter een kwestie van leven en laten leven. Het idee van een ideale samenleving, waarin bepaalde collectief gedeelde waarden gerealiseerd zijn, moeten we laten varen. Er kan op zijn hoogste van een 'rechtvaardige' samenleving gesproken worden. Die samenleving is rechtvaardig, waarin zoveel mogelijk mensen in staat worden gesteld om zoveel mogelijk hun individuele of groepswaarden optimaal te kunnen nastreven. Mijn vrijheid houdt dus niet meer in dan een afgrenzing van invloedssferen: dat zij aan anderen de negatieve verplichting oplegt zich niet te mengen in mijn invloedssfeer.

Vrijheid blijkt dus een formeel begrip te zijn. Daarvoor schaamt de liberale ethiek zich geenszins, integendeel, daarin ligt haar trots. Op deze wijze kan immers een plurale samenleving met een veelvoud aan verschillende opvattingen over het goede optimaal functioneren. De ethiek, die tot nog toe zich bezig hield met de vraag naar het goede leven, hoeft ondertussen niet werkeloos te worden. Zij spreekt zich niet meer uit over de inhoud van de waarden die mensen er op na houden, maar richt zich nu op de aard van hun onderlinge verhouding; op vraag hoe men op een zo rechtvaardige mogelijke wijze aan zoveel mogelijk nagestreefde waarden en wensen tegemoet kan komen. 'De liberale moraal tracht bij ontstentenis van door allen gedeelde opvattingen over het goede leven overeenstemming te bereiken over noodzakelijke voorwaarden van ieders individuele invulling ervan.' (Jacobs 1992, 21) De ethicus verandert van daarmee rol; hij is geen zedemeester meer, maar arbiter en grensrechter.

De liberale ethiek ziet in de tendens tot individualisering in principe een positieve ontwikkeling, voorzover daaronder niet slechts het maatschappelijk proces naar individuele verzelfstanding, maar tevens de morele ontwikkeling naar een toenemende mate van individuele vrijheid en autonomie wordt verstaan. Maar is zij in haar eenzijdige nadruk op het individuele keuzevrijheid niet blind voor de keerzijde van deze ontwikkeling? Moet men niet stellen dat, ook al breken liberale ethici gemeenschapswaarden niet bewust af, zij op z'n minst deze waarden niet bevorderen? Binnen de context van onze huidige pluriforme samenleving is een liberale politieke moraal de enig verdedigbare moraal. Bij alle fundamentele kritiek die op de liberale ethiek mogelijk is, blijft men tot nog toe de bewijslast voor een volwaardig alternatief, dat voor onze samenleving als geheel binnen de huidige maatschappelijke en historische context acceptabel is, schuldig.

Dat neemt echter niet weg dat er principiële vragen bij haar benadering zijn te stellen. Gaat het primaat van het individu niet ten koste van de waarde 'gemeenschap'? Hoe zit het met solidariteit, naastenliefde of vriendschap, waarden die tot nog toe een substantieel onderdeel van op gemeenschap geörienteerde concepties van goed leven

uitmaakten? Zij lijken uit de liberale sociale ethiek zo niet helemaal geëlimineerd, dan toch met een uiterst bescheiden plaats genoeg te moeten nemen.

Deze vragen worden niet voor het eerst gesteld. Socialisten en communisten hekelen het individualisme van het liberalisme in het zog van Marx al ruim een eeuw lang. Conservatieve cultuurcritici (Burke, De Maistre, De Bonald) doen dat in het voetspoor van de Romantiek niet minder. Ook een aantal hedendaagse theoretici heeft zich buiten de liberale ethiek geplaatst en wenst niet langer de liberale moraal als uitgangspunt van normatieve ethiek te hanteren. Zij kregen het etiket 'communitarians' opgeplakt. De inspiratiebron voor hun liberalismekritiek vinden zij niet zozeer bij de socialist Marx, noch bij de romanticus Herder; zij graven dieper terug tot op Aristoteles. Wie hun positie louter polemisch verstaat als 'gemeenschapsgericht', tegenover de 'individu-gerichte' benadering van de liberalen, doet hen tekort. Deze auteurs steken dieper af: het is hen te doen om de grondslagen van het menselijk samenleven, die naar hun mening in het werk van de liberale ethici (waaronder m.n. J. Rawls met zijn *Theory of Justice* (1971) het moet ontgelden) een tekortschietende filosofische basis hebben verkregen. Onder hen bevinden zich o.a. Ch. Taylor, diens leerling M. Sandel en A. MacIntyre. Een gezelschap van onderling sterk verschillende denkers. Maar die kunnen worden verenigd op de noemer van hun verzet tegen een abstracte universalistische moraal, die aan de morele betekenis van concrete, particuliere gemeenschappen geen recht weet te doen.

De communitaristische kritiek kan in het kort op de volgende noemers worden gebracht (Buchanan 1989, 852v.):

1. Het liberalisme devalueert, verwaarloost en/of ondermijnt gemeenschap, terwijl zonder gemeenschap het menselijk leven niet 'goed' te noemen is;
2. Het liberalisme ondermijnt het politieke leven, door politieke associaties slechts als een instrumenteel (en niet als een intrinsiek) goed te beschouwen.
3. Het liberalisme verzuimt adequaat rekenschap af te leggen van het wezenlijk belang van verplichtingen die niet contractueel afgesloten, niet bewust gekozen zijn, maar desondanks met ons mens-zijn gegeven zijn ('commitments' ten opzichte van bijv. het gezin of de natie).
4. Het liberalisme veronderstelt een gebrekkige opvatting van het 'zelf', omdat het weigert in haar theorie te verdisconteren dat het 'zelf' wezenlijk is ingebed in en (gedeeltelijk) wordt geconstitueerd door de gemeenschappen waarvan het deel uitmaakt.
5. Het liberalisme verleent ten onrechte prioriteit aan rechtvaardigheid boven het goede, en ziet zo niet dat rechtvaardigheid slechts een remediërende functie bezit: pas als gemeenschappen niet goed meer functioneren en de hogere waarde 'gemeenschap' is geschonden komt zij in het spel, niet eerder.

Hebben communitaristen in hun kritiek gelijk of is er binnen een liberale samenleving wellicht meer gemeenschap mogelijk dan zij aannemen? Hoe verhouden zich binnen de liberale ethiek individu en gemeenschap? Maken zij misschien een caricatuur van de liberale theorie? Dat zijn de vragen die in dit hoofdstuk aan de orde komen. Ik besteed daarbij met name aandacht aan M. Sandel: hij is de enige onder de communitaristen die, behalve dat hij het falen van het liberale individualisme aan de kaak stelt, ook het thema 'gemeenschap' expliciet thematiseert.

(Voor een bredere weergave van het liberalisme-communitarismedebaat, zie bijv. Mullham/Swift, 1992 en de reader van Avineri/de-Shalit 1992; voor Taylor, vgl. ook De

Lange 1993b). Maar voordien schets ik eerst in ruwe contouren van wat we onder 'de' liberale ethiek kunnen verstaan en stel ik de vraag ik waaraan zij haar huidige aantrekkingskracht ontleent.

### 3.1 Het liberalisme: doel van de geschiedenis?

In 1989 poneerde de Amerikaanse filosoof F. Fukuyama zijn geruchtmakende these, die behelsde dat er in de hele wereld de laatste jaren een opvallende consensus is ontstaan over de liberale democratie als enige legitieme regeringsvorm, nu zij rivaliserende maatschappijvormen als fascisme en communisme heeft overwonnen. Fukuyama's stelling is dat de liberale democratie wellicht het 'eindpunt van de menselijke ideologische evolutie' en de 'laatste vorm van menselijk regeren' is, en daarmee tevens 'het einde (maar ook: het doel) van de geschiedenis' vormt. Met dat laatste bedoelde Fukuyama dat, terwijl eerdere regeringsvormen gekenmerkt werden door ernstige tekortkomingen die uiteindelijk tot hun val leidden, de liberale democratie aantoonbaar vrij is van dergelijke innerlijke tegenstrijdigheden. Dat betekent volgens hem niet dat de democratie overal daadwerkelijk ook zo vlekkeloos functioneert, maar wel dat het ideaal van de liberale democratie niet kan worden overtroffen. Fukuyama kan zich door de recente gebeurtenissen in het voormalig Oostblok gesterkt voelen in zijn theorie. De definitieve teloorgang van het communisme, die zich sinds 1989 onder onze ogen voltrekt, ondersteunt zijn inzicht dat we langzamerhand toegroeien naar één mondiale maatschappijvorm, waar heel de wereld zich gaandeweg onder zal scharen: de liberale democratie. Dat is die staatsvorm, welke aan het individu onvervreemdbare rechten tegenover de overheid toekent en die alleen de soevereiniteit van het volk erkent.

De politieke geschiedenis lijkt Fukuyama gelijk te geven. De laatste kwart eeuw zijn de meeste van de ogenschijnlijk sterke dictaturen in de wereld aan hun zwakheden bezweken. Of het nu de rechtse militair-autoritaire of linkse communistisch-totalitaire staten betreft, van Latijns-Amerika tot Oost-Europa, van de Sovjet-Unie tot in het Midden-Oosten en Azië hebben totalitaire regeringen de laatste twintig jaar gefaald. En ook al zijn ze nog niet allemaal tot de liberale democratie bekeerd, toch lijkt zij het enige alternatief te zijn. Ondertussen heeft het liberale economische principe van de vrije markt zich mondiaal steeds verder verspreid en materiële welvaart gebracht, niet alleen in geïndustrialiseerde landen, maar ook in landen die tot voor kort deel uitmaakten van de arme Derde Wereld.

Wereldwijd verkeert het totalitarisme, of het nu dat van links of van rechts is, in doodsstrijd. Het model van een samenleving, waarin niet alleen de economie, maar ook de menselijke relaties van bovenaf, door een centraal gezag worden gestuurd en gecontroleerd, lijkt definitief mislukt. De 'nieuwe mens', waarvan Stalin en Mao droomden, is niet geboren; wat het licht zag bleek een niet levensvatbaar monstrum te zijn. Daarentegen lijkt de liberale mens, het prototype van het autonome en vrije individu dat in de 17e eeuw nog een papieren bestaan leidde, ontsproten aan de pen van Th. Hobbes en J. Locke, zich uiterst vitaal en wereldwijd te kunnen nestelen, ook in niet-westerse culturen.

Is in een liberaal tijdvak ook niet een liberale ethiek de enig mogelijke? P.B. Cliteur en G.A. van der List stellen in hun inleiding op de bundel Filosofen van het hedendaagse liberalisme (1991) vast dat 'het liberalisme kennelijk tot een intellectuele presentatie in staat is en de sociaal-democratie en de christen-democratie niet'. Het door hen geredigeerde boek levert een kennismaking met het werk van F. Hayek, K. Popper, R. Aron, J. Rawls, R. Nozick, R. Dahrendorf en I. Berlin. Een bont gezelschap, zo bont dat men zich afvraagt: wat hebben deze denkers nu gemeen dat zij zich als filosofen van het hedendaags liberalisme laten kenschetsen? Bestaat er wel een Grootste Gemene Deler waarop zij zich kunnen laten verenigen? Of is het liberalisme een

'houding', een 'mentaliteit', een 'geloof', meer dan een samenhangende conceptie? De inleiders van de hier genoemde bundel onderkennen echter desondanks een viertal kenmerken die sociale filosofen tot 'liberalen' maken. Ik maak over elk een korte opmerking.

1. de veronderstelling van het eigenbelang als belangrijke menselijke drijfveer. Hóe belangrijk, daarover verschilt men weliswaar van mening. Voor een aantal liberalen is eigenbelang de primaire drijfveer, voor anderen in elk geval een wezenlijke motivatie voor sociaal handelen. Het gaat hier om een empirische premisse, die daarom uitgangspunt voor elke adequate politieke en economische theorie moet zijn. Al wordt altruïsme niet uitgesloten, zij wordt (beschrijvend) niet tot motor van menselijk handelen gezien, en kan dan ook normatief - conform de regel 'ought implies can' - niet als maatschappelijke verplichting aan mensen worden opgelegd. Het politieke liberalisme ontleent aan dit uitgangspunt een wantrouwen tegen teveel macht in te weinig handen, een wantrouwen dat is geïnstitutionaliseerd in het democratische systeem van machtenscheiding.

2. de rede als regulerend instrument voor de maatschappelijk orde. De samenleving wordt primair beschouwd als een samenwerkingsverband tot wederzijds voordeel. Het toetreden tot maatschappelijke verbanden en de acceptatie van verplichtingen die daaruit voortvloeien berusten op vrijwilligheid, en niet op macht of gewoonte. Loyaliteit aan gemeenschapsverbanden, die een beroep doet op andere dan rationele overwegingen (bv. de emotionele bindingen van vriendschap, gezin of familie, natie) worden niet uitgesloten, maar niet als in laatste instantie moreel verplichtend beschouwd. 'Liberalism is best understood as a theory of relationship, which has voluntary association at its center and which understands voluntariness as the right of rupture or withdrawal.' (Walzer 1990, 21). Bij het aangaan van relaties verwachten beide partijen er beter van te worden. Zodra deze wederkerigheid ontbreekt, moet de mogelijkheid bestaan haar te beëindigen.

3. een realistische visie op het menselijke tekort. Mensen zijn doorgaans geen heiligen en niemand heeft de hele waarheid in pacht. Dit betekent niet alleen dat van de mens geen morele wonderen van zelfverloochening mogen worden verwacht (niet ieder moet verplicht worden een moeder Theresa te zijn; zie kenmerk 1), maar ook dat de utopie van een ideale samenleving niet als publiek principe mag worden gehanteerd. De ideale liberale samenleving is hooguit een rechtvaardige samenleving. Dat wil zeggen: zij is in het beste geval een optimale samenleving, waarin aan zoveel mogelijk mensen een zo groot mogelijke vrijheid wordt gegarandeerd om volgens eigen inzichten en overtuigingen te leven. Het goede als inzet van de samenleving als geheel willen maken, is niet alleen irreëel (zoveel hoofden, zoveel zinnen; het goede is principieel pluraal) maar ook gevaarlijk. Pluralisme is: erkennen dat er concepties van het goede leven bestaan die elkaar niet verdragen en niet tot elkaar te herleiden zijn, en vervolgens deze stand van zaken accepteren. De sociale moraal wordt daarmee een minimale moraal, de sociale ethiek een ethiek waarin het juiste (in de zin van: het rechtvaardige) de voorrang krijgt boven het goede.

4. het individu als hoogste waarde. Het respect voor de autonomie van de afzonderlijke mens is het fundament van de liberale moraal (J. Raz). Sommige liberalen voegen er nog aan toe: de zorg voor het welzijn van de individuele mens (R. Dworkin). Het primaat blijft in beide gevallen echter bij het individu berusten. Dit sluit niet uit dat mensen wel degelijk op anderen gericht zijn en met hen gemeenschappelijke waarden en gevoelens kunnen delen. Als het welzijn van het individu een liberale waarde is en gemeenschap een voorwaarde voor individueel welzijn, dan is ook gemeenschap een liberale waarde (Buchanan 1989, 878v.) Liberalisme impliceert niet per definitie een abstract individualisme, laat staan egoïsme of solipsisme. Wel wil hiermee gezegd zijn, dat de

gemeenschap nooit een morele prioriteit over de afzonderlijke mens kan verkrijgen. De autonomie van de enkeling moet door een sociaal recht op respect (dat tot uiting komt in het recht op vrijheid van meningsuiting, van godsdienst van samenkomst, en het recht op politieke participatie) worden gegarandeerd. Elke gemeenschap dient dan ook minimaal een rechtsgemeenschap te zijn, opdat mensen niet het slachtoffer worden van een vals beroep op zelfopoffering. De liberale ethiek ontvouwt daarmee in elk geval op de politieke gemeenschap een instrumentele visie (de samenleving als samenlevingsverband tot wederzijds voordeel).

### 3.2. Liberale en christelijke vrijheid

Vrijheid is dus de sleutelterm, die toegang geeft tot alle vormen van liberalisme, of men nu het oog heeft op meer economische, politieke of culturele varianten. Vrijheid van het individu, maar ook de vrijheid van groepen en gemeenschappen om volgens eigen inzicht en overtuiging te leven. Liberalisme is echter geen anarchisme, dat principieel van geen grenzen aan de individuele vrijheid weten wil. Niet iedereen kan nu eenmaal zomaar altijd alles doen wat hij wil; de anderen zijn er ook nog. Maar áls er vrijheid begrensd moet worden, dan doet het liberalisme dat alleen in naam van de vrijheid zelf: de morele grenzen van de vrijheid van de één worden daar bereikt, waar zij aan de vrijheid van anderen schade toebrengt. Dit 'schade-principe', dat stoelt op het respect voor de autonomie van de menselijke persoon, is in feite het enige morele principe waaraan de intermenselijke betrekkingen in onze samenleving kunnen worden getoetst. Een heel bleek en dun principe, dat een minimale, smalle moraal oplevert, dat is waar. Maar tegelijk vormt het de enige morele band die ons, levend in een 'samenleving van vreemden' zonder uitzondering nog tot elkaar lijkt te kunnen verplichten. Het is de functie van de overheid - en volgens sommige liberalen is dat haar enige taak - om dit beginsel onpartijdig (d.w.z. zonder dat zij zelf voor een conceptie van goed leven kiest) toe te passen, zodat er een rechtsorde ontstaat en een vreedzame samenleving tot stand gebracht kan worden.

De zo in een notendop geschetste liberale moraal lijkt in haar eenvoud eenduidig. Zij is echter niet de vrucht van een logicus of architect achter zijn denktafel, maar het langzaam uitgekristalliseerde en uitgewogen resultaat van eeuwenlange politieke ontwikkelingen. De godsdienstoorlogen in de 16e en 17e eeuw hebben als katalysator gewerkt voor een politieke orde gebaseerd op tolerantie en levensbeschouwelijk pluralisme, die door een soevereine staat wordt gewaarborgd. (Vermeulen 1992, 79) Iedereen die binnen de westerse context het liberale denken bekritiseert, doet dat in zekere zin vanuit het liberale denken zelf. Het liberale denken is geen abstracte gedachteconstructie waar wij vrij 'tegenover' zouden kunnen staan; eerder is het zo dat wij het produkt van zijn geschiedenis zijn, waarbinnen wij denken.

Dat is met name van belang voor de houding van christenen tegenover het liberale denken. De opvatting van christelijke vrijheid overlapt in zekere zin de idee van liberale vrijheid, maar verschilt ook op wezenlijke punten van haar. De gelovige, die in zijn opstandingsgeloof tot de belijdenis 'Jezus is Heer' is gekomen, is aan geen enkele aardse macht meer onderdaan. De navolging van Christus bevrijdt een mens van bloedbanden, van de bindingen aan een religieuze gemeenschap, van die aan de staat. De christelijke vrijheid betekent zo een radicale innerlijke en uiterlijke onafhankelijkheid van elke absolute aanspraak die vanuit de samenleving wordt gedaan. De liberale vrijheidsidee heeft hier haar (hoewel niet haar enige) historische wortels.

Tot een politieke ordening gebaseerd op deze religieuze vrijheidsidee kwam het echter niet dankzij het christelijk geloof, maar eerder haars ondanks. De neutrale, soevereine staat was het pragmatische resultaat van onbesliste godsdienstoorlogen, niet van de politieke radicalisering van de idee van christelijke vrijheid. De reformatoren (m.n. Luther)

wilden de stap van innerlijke vrijheid naar politieke vrijheid niet maken, de godsdienstoorlogen dwongen hun volgelingen er tenslotte wel toe. Christenen kregen het liberalisme opgelegd, voordat zij het gingen ondersteunen. De secularisering van de vrijheidsidee die hiermee gepaard ging, ontnam aan de vrijheidsidee haar religieuze inhoud; maar christenen hebben dat aan in zekere zin ook zichzelf te danken en moeten zich daar niet te zeer over beklagen: omdat zij onderling de religieuze Waarheid (die zij in pacht dachten te hebben) boven de Vrijheid stelden, ging de laatste in geweld ten onder. Dat alles neemt niet weg dat zij nu, beleerd door een beschamende geschiedenis, alsnog in hun geloof volop redenen vinden om het politieke liberalisme, dat met J. Locke stelt dat Waarheid alleen in Vrijheid gevonden wordt, te omarmen. Christenen dienen op grond van hun geloof loyale burgers te zijn van de liberale staat. En dat niet alleen vanwege het feit dat vrijheid hen lief is, maar ook omdat ze weten hoe mensen er misbruik van kunnen maken, zodat ze soms door de staat tegen elkaar, de staat tegen hen, zij tegen de staat moeten worden beschermd. De leer van de zonde vertelt hen dat.

Anderzijds spoort de formele liberale vrijheidsgedachte slechts gedeeltelijk met de christelijke en staat zij er soms mee op gespannen voet: theologisch gaat het immers altijd om een 'gevulde', en niet om een formele vrijheid: om vrij te zijn, zegt het christelijk geloof, moeten mensen bevrijd worden. Wij worden niet vrij geboren (die gedachte is eerder van Grieks-stoïsche oorsprong), maar tot vrijheid verlost. Ons hart is niet de zetel van de vrijheid, maar houdt haar eerder ten onder. Wij zijn 'knecht van de zonde' zegt het evangelie, en de enige die ons uit die slavernij kan bevrijden is Christus (Joh. 8, 34vv.). Voor het beeld van de mens die zichzelf met zijn verlangens als centrum van zijn leven beschouwt, is in de christelijke traditie dan ook geen andere plaats, dan als omschrijving van juist de zonde (de *concupiscentia* van een *cor curvum in se*). Op alle fronten, in de leer van de schepping, van de zonde en van de verlossing, verkeert de christelijke vrijheidsgedachte in spanning met de liberale. 'Freiheit', aldus D. Bonhoeffer, 'ist in der Sprache der Bibel nicht etwas das der Mensch für sich hat, sondern etwas, das er für den anderen hat. (...) Weil Gott in Christus frei ist für den Menschen, weil er seine Freiheit nicht für sich behält, darum gibt es für uns ein Denken der Freiheit nur als des 'Freiseins für...' ' (Bonhoeffer 1989, 58v.) Voor een principiële scheiding tussen het individu en zijn privé-sfeer enerzijds en een publieke sociale sfeer anderzijds, zoals die bijvoorbeeld door R. Rorty tot liberaal a priori wordt verheven (Rorty 1989; vgl. hfdst. 2), is hier geen plaats. Ook al wordt er ook in dit verband in de christelijke traditie wel van Twee Rijken gerept, zij staan toch minstens in een verhouding van ondelringse osmose.

De christelijke steun aan het liberalisme kan daarom geen onverdeelde en onvoorwaardelijke zijn. Christenen waren ooit, vanwege hun theologische vrijheidsidee, onbetrouwbare burgers in de totalitaire Romeinse staat. Zijn zij nu, vanwege dezelfde theologische vrijheidsidee, ook onbetrouwbare burgers in een liberale staat? Het hangt er maar van af wat men onder liberalisme verstaat. Er zijn in dit verband twee extreme opvattingen, die beide geen steun verdienen. De ene - verdedigd door o.a. J. Rawls, maar ook door R. Rorty - zegt, dat het liberalisme volstrekt waardenneutraal is; het is geen metafysische theorie over de ware aard van de mens, de menselijke natuur of de samenleving, maar een minimale politieke filosofie, die zich slechts uitlaat over de verhouding tussen burgers en staat. De keuze voor die theorie is ingegeven door de feitelijke situatie in onze huidige democratische samenleving en de daarin heesende pluriformiteit van inzichten en opvattingen. Rawls wil aantonen, dat elk weldenkend mens op louter rationele gronden, zonder morele vooringenomenheid, aan dit liberalisme de voorkeur zal geven. Zijn pleidooi voor liberalisme is politiek-constructivistisch, en niet metafysisch-fundamentalistisch. (Raes 1990, 192)

Deze opvatting over de neutraliteit van het liberalisme wordt betwist door liberale filosofen als B. Barry en J. Raz. De liberaal, aldus eerstgenoemde, heeft wel degelijk een welomschreven mensopvatting en levensvisie. Hij ' must hold that a certain type of man, and a society in which that type of man flourishes are superior to others. Liberalism rests on a vision of life: a Faustian vision. It exalts self-expression, self-mastery and control



over the environment, natural and social; the active pursuit of knowledge and the clash of ideas the acceptance of personal responsibility for the decisions that shape one's life.' (Barry 1973, 127) Ook als men vindt dat deze visie te ver voert, dan nog kan men - met J. Raz - bescheidener zeggen dat de keuze voor het principe van individuele autonomie een morele keuze zonder welke een liberale staat niet kan bestaan. Een liberale samenleving biedt ruimte aan een pluraliteit aan waardenoriëntaties; maar niet onvoorwaardelijk aan alle. Overtuigingen en praktijken waarbij de veronderstelde individuele vrijheid wordt geschonden, dienen te worden geweerd. Daarom: het politieke liberalisme biedt weliswaar geen omvattende morele theorie over het goede, maar hoe 'dun' ook, zij kent er toch één en doet daarin in zekere zin aan 'metafysica': zij is gebaseerd op de waarde van de 'zwanglose Kommunikation' tussen mensen. Dat praten beter is dan slaan, daarin moet men in zekere zin 'geloven', in de zin van: er voor in willen staan, en de spelregels van de ongedwongen dialoog je eigen willen maken. Zo betoogt G.A. van der Wal dat de democratie niet als formeel bestuursmodel beschouwd moet worden, zo in elk geval niet kan functioneren; zij dient eerder als een materiële 'levensvorm' opgevat te worden, die het niet zonder morele steun en oefening kan stellen. (Van der Wal 1992)

Liberalisme in deze beperkte zin maakt 'vrijheid' niet tot primair principe van zijn mensbeschouwing, zodat men in elke mens een Faust ziet, maar ziet vrijheid als een waarde die aan welke levensovertuiging en -praktijk dan ook voorafgaat. Vrijheid wordt daarmee in de liberale theorie een soort 'meta-waarde'. (F. Jacobs (1992, 44v.) Zij houdt in dat een ieder zijn leven mag offeren aan welk ideaal dan ook: aan de sport, aan God, aan de arme naaste of aan de betaalde liefde om het even. Onder 'mogen' wordt hier dan verstaan: dat men niemand met machtsmiddelen mag (en dat in de morele zin van het woord) dwingen om dat niet te doen. Weliswaar met deze grens: mits men zijn vrijheid maar in vrijheid heeft opgegeven en men de vrijheid van de ander niet schendt. Men kan die 'metafysische' basis hoogstens als historische verworvenheid of als maatschappelijk gegeven willen beschouwen en - met R. Rorty - onverschillig staan tegenover haar wortels. Men kan haar (en ik denk dat zij dat verdient) ook religieus ondersteunen vanuit het christelijk geloof.

Ik meen dat een metafysisch liberalisme van christelijke zijde op verzet moet rekenen, maar dat het politieke liberalisme met zijn 'indirecte' vrijheidsmoraal de 'moreel-metafysische' steun van christenen verdient. Adam is geen Faust, de christelijke mensopvatting kan die van de 'gelovige' liberaal (in de zin van Barry) niet onderschrijven. Een mensbeschouwing waarin de mens zichzelf tot centrum maakt van zijn leven verdraagt zich slecht met een christelijke, die zijn levenscentrum buiten zichzelf, in God verlegt. Maar de liberale weerzin tegen dwang wordt daarentegen ondersteund door het geloof dat 'waar God de Heer zijn schreden zet / daar wordt een mens van dwang gered' (Gez. 305). Afwezigheid van dwang mag dan wel geen garantie van Gods aanwezigheid zijn, zij is in christelijk perspectief toch minstens een voorwaarde daartoe.

De liberale moraal is vrucht van een specifieke geschiedenis en heeft haar inhoud gekregen in de context van de huidige westerse samenleving. Zij is het resultaat van een historisch compromis. Zij is geen kant-en klare doctrine maar een denkmodel in beweging. Zij biedt ruimte voor verschillende, soms tegenstrijdige interpretaties. Het liberale principe dat vrijheid niet begrensd mag worden dan alleen in naam van de vrijheid, is immers bepaald niet eenduidig. Zodra een liberaal ook maar iets van overheidsdwang voelt, zet hij direct zijn stekels op. Maar aan dwang ontkomt hij niet. Soms moet de vrijheid van sommigen beperkt worden omdat zij die van anderen schaaft. De vrijheid wordt begrensd door het 'schade-principe'. Maar hoe moeten deze beide tegen elkaar worden afgewogen, als ze concreet worden gevuld? De liberale moraal lijkt zich soms tegen zichzelf te kunnen keren. Bijvoorbeeld: mogen orthodox-christelijke schoolbesturen leerkrachten op grond van hun homoseksualiteit als werknemer weigeren? Het schoolbestuur zal met het schadebeginsel in de hand kunnen

argumenteren dat de school en de ouders ernstige schade zullen ondervinden, omdat het levensbeschouwelijke karakter van de school wordt aangetast. De homo-sollicitant mag dan misschien wel gekwetst worden, maar van hem worden geen fundamentele burgerrechten geschonden. Zonder baan aan deze school kan hij best homo blijven. En hij kan ergens anders solliciteren. Voor de school geldt die aantasting echter wel. Zonder levensbeschouwelijke identiteit kan zij immers geen school meer zijn. De vraag: wiens vrijheid is heilig, welke schade is moreel doorslaggevend, is dus lang niet in alle gevallen bij voorbaat eenduidig te beantwoorden.

### 3.3 Gemeenschap: instrumenteel en constitutief (Sandel versus Rawls)

Political philosophers now must either work within Rawls' theory or explain why not', schreef R. Nozick (gecit. door Reas 1992, 190) Welnu, in zijn boek Liberalism and the Limits of Justice (1982) neemt M. Sandel de handschoen op en verklaart hij zijn 'why not'. Hij treedt in discussie met J. Rawls en zijn Theory of Justice (1971), en het politieke liberalisme dat daarin wordt verdedigd. Zoals gezegd, beschouwt Rawls het liberalisme niet als een metafysische theorie over mens en samenleving. Heel Sandel's aanval op Rawls is er op uit om aan te tonen dat Rawls' non-metafysische liberalisme desondanks gebaseerd is op individualistische vooronderstellingen, die tekort doen aan de fundamentele betekenis van gemeenschap voor mensen.

Sandel onderscheidt twee vormen van liberale ethiek: een teleologisch en een deontologisch liberalisme. Voor de eerst vorm van ethiek is het algemeen belang ('general utility') het primaire morele criterium. Maatregelen die het vergroten van het maatschappelijk nut ten doel hebben zijn uit het oogpunt van sociale moraal goed, zij die de algemene geluksmogelijkheden verkleinen zijn uit den boze. De rechtvaardigheidsbeginselen moeten in het licht van dit doel worden beoordeeld. De klassieke vertegenwoordiger van deze visie is de utilitarist J. Stuart Mill. I. Kant daarentegen verdedigde een deontologisch liberalisme, waarin Rawls zich beter kan vinden. Hierbij laat men wat rechtvaardig is niet bepalen door morele idealen (het algemeen belang, i.c. het zo groot mogelijke geluk van zoveel mogelijk mensen), maar is rechtvaardigheid principieel onafhankelijk van wat mensen moreel goed en fout (bijv. het geluksstreven van de utilisten) vinden. Wat de gehanteerde rechtvaardigheidsprincipes rechtvaardigt is niet dat zij bijdragen aan het geluk van de samenleving, maar dat zij ...rechtvaardig zijn.

Deze vorm van liberalisme stelt de prioriteit van het juiste (in de zin van: het rechtvaardige) boven het goede. En dat in twee opzichten. In de eerste plaats in morele zin. Rechtvaardigheid wordt niet als een waarde onder andere beschouwd maar als de primaire deugd van sociale instituties: het morele principe waaraan per se voldaan moet worden voordat andere aan de beurt komen om verdedigd en gerealiseerd te worden. Al zou heel de wereld gelukkig gemaakt kunnen worden, maar daarvoor aan één mens onrecht gedaan moeten worden, dan nog behoort men moreel gesproken van deze operatie af te zien. Duidelijk wordt in dit deontologische liberalisme de onvervangbare waarde van en het respect voor de enkele mens theoretisch tot uitdrukking gebracht, die door het utilisme niet kan worden gegarandeerd. Utilisten zijn uiteindelijk weerloos tegen de stelling van de hogepriester Kajafas, 'dat het in uw belang is, dat één mens sterft voor het volk en niet het gehele volk verloren gaat.' (Joh. 11, 50). Het utilisme is een sacrificiële theorie. Maar ook in epistemologische (epistèmè = kennis) zin gaat rechtvaardigheid aan het goede vooraf. Niet alleen gaan rechtvaardigheidsclaims vóór realisering van het goede, maar ook worden ze onafhankelijk van een beroep op enigerlei theorie van het goede gefundeerd en gelegitimeerd. Rechtvaardigheid hoeft niet met een beroep op andere morele principes dan zichzelf gegrondvest te worden; zij is een doel in zichzelf.

#### 3.3.1. transcendentiaal individualisme

De wijze waarop Rawls deze rechtvaardiging onderneemt - d.m.v. zijn hypothetische constructie van een 'original position' - zal nog aan de orde komen. Ter verduidelijking daarvan is het goed eerst de herkomst van deze onderscheiden legitimatie van het rechtvaardige en het goede ter sprake te brengen: zij ligt in het werk van I. Kant. Kant maakte een onderscheid tussen een empirische en een transcendentale afleiding van de ethiek. Empirische waarden zoals geluk, genot, zelfontplooiing achtte hij zeer onbetrouwbare gidsen in de zoektocht naar morele principes; zij zijn willekeurig en veranderlijk. Slechts een transcendentale fundering van de ethiek (d.w.z. die aan de ethiek voorafgaat en haar mogelijk maakt) vond hij het vertrouwen waard. Kant zocht en vond deze algemene, van contingenties onafhankelijke basis van de ethiek in onszelf verscholen, in de mens zelf als autonoom zedelijk subject. Om toegang te krijgen tot deze basis behoeft men niet tot psychologisch zelfonderzoek over te gaan - ook dat is immers een empirische aangelegenheid -, maar dient men, áchter de bundel ervaringen die wij zijn, een 'ik' te veronderstellen. Een synthetisch integratiepunt van onze ervaringen, dat al ons waarnemen en denken mogelijk maakt, het begeleidt en het tot eenheid brengt. Dit subject is niet ervaarbaar (als empirisch object), maar wordt juist gekenmerkt door het feit dat het principiële onafhankelijk is van welke contingente ervaring dan ook. Het is immers geen voorwerp van keuze, maar maakt zélf keuzes; het laat zich de wet niet heteronoom door anderen (of door de natuur, de hartstochten etc.) voorschrijven, maar stelt zich zélf in vrijheid de wet: het is, kortom, autonoom.

Dit zelf verdient bij Kant onvoorwaardelijk respect. Het is het criterium van alle ethiek, maar tegelijk ook haar voorwaarde. Het subject dat niet eerst zelf zijn waarden en doeleinden mag kiezen, zal ook nooit het goede (wat dat ook maar moge zijn) kunnen kiezen. In de veronderstelde vrijheid om zijn eigen waarden en doeleinden te kiezen realiseert zich dit zelf als ethisch subject, onafhankelijk van de keuze van welke particuliere waarden en doeleinden dan ook. Deze universele meta-ethiek resulteert in een normatieve sociale ethiek, volgens welke de samenleving zo geordend moet worden, dat zij de mensen als keuzevrije personen respecteert. Zou een ethiek mensen dwingen om er een bepaalde conceptie van het goede op na te houden, dan zou zij hen wel als object van ethiek, maar niet meer als subject, meer als middel dan als doel behandelen. Zoals het 'zelf' voorafgaat aan zijn doeleinden, zo gaat het rechtvaardige vooraf aan het goede.

Het is van belang om de theoretische status van dit transcendentale subject in het oog te houden. Het is een metafysische constructie, die is ontworpen om de ethiek mogelijk te kunnen maken. De autonomie en vrijheid van dit subject zullen nooit als zodanig empirisch aantoonbaar zijn, maar worden 'slechts' (maar wel noodzakelijk!) transcendentaal voorondersteld. Sociologische kritiek die erop wijst dat de mens in de empirische werkelijkheid een sociaal wezen is en veel minder autonoom en vrij dan Kant denkt, treft hier geen doel. Kant verdedigt een transcendentiaal individualisme, dat zich juist onafhankelijk van welke empirische mensopvatting of sociologisch concept dan ook (ook het individualistische) opstelt. Het transcendentale subject zou immers ook best gemeenschapswaarden zoals vriendschap of altruïsme tot de zijne kunnen maken.

Zonder dus expliciet voor een bepaald mensbeeld te willen kiezen, verraadt Kants constructie natuurlijk toch een bepaalde mensvisie, aldus Sandel: die van de mens als individueel subject, een 'zelf' dat zichzelf gelijk blijft omdat het onafhankelijk van zijn concrete keuzes bestaat.

Deze opvatting nu, over de mens als een 'zelf', voorafgaand aan en los van zijn doeleinden, wordt naar de mening van Sandel door Rawls overgenomen. Rawls distantieert zich echter van Kant voorzover de persoon als centrum van vrije keuze bij deze nog een metafysische constructie is. Het transcendentale subject is bij Kant een 'radically disembodied subject', door geen enkele empirie beïnvloed of beïnvloedbaar. Rawls wil echter wel Kant volgen, maar tegelijkertijd ook recht doen aan de angelsaksische traditie in de lijn van D. Hume, waarin de empirie het laatste woord krijgt.

Wie echter uitsluitend Hume zou willen volgen, zou het subject tot niet meer dan tot een losse verzameling van separate ervaringen moeten reduceren, een bundel waarnemingen waaraan geen eenheid of constante ten grondslag ligt: de menselijke persoon als 'radically situated subject'. Rawls probeert met behulp van zijn hypothetische constructie van de 'original position' een middenweg te vinden, die enerzijds recht doet aan de autonomie van de persoon (Kant), maar anderzijds deze autonomie niet in Kant's zuivere rede te situeren, maar in de concrete sociale werkelijkheid van empirische condities, die het menselijk samenleven mogelijk én noodzakelijk maken (Hume's zgn. 'circumstances of justice'). Daartoe sluit hij zich aan bij de klassieke sociaal contract-denkers. Rawls' gerechtigheidstheorie zou je kunnen kenschetsen - aldus Sandel - als een 'deontologie met een Humeaans gezicht'. Om goed de portée van Sandels kritiek te kunnen inschatten, schetsen we in het kort de basis van Rawls' theorie.

### 3.3.2. Rawls' 'original position'

Rawls' afleiding van de principes van gerechtigheid is een soort meta-spel: een spel niet om het spel (of om te winnen), maar om de regels vast te stellen. Het ziet er kort gezegd als volgt uit: veronderstel de hypothetische situatie waarin mensen in absolute vrijheid en volstrekte gelijkwaardigheid regels voor het reguleren van hun onderlinge verhouding moeten vaststellen. Dat is een situatie-beschrijving die Rawls ontleent aan de klassieke theorieën van sociaal contract, waarvan de principes autonomie en wederkerigheid de smalle, maar hechte morele basis vormen. De autonomie garandeert de vrijwilligheid van de te maken afspraken; de wederkerigheid de verplichting om deze afspraken ook na te komen. Maar op welke morele vooronderstellingen berusten op hun beurt deze beide principes? Kan het principe van wederkerigheid uitsluitend op prudentiële en rationele gronden worden ingezien? Dat de contract-partners zich aan het contract zullen houden, is hoe dan ook een kwestie van vertrouwen, dat mensen ook willen doen wat ze zeggen en zo anderen en zichzelf trouw blijven. Zonder dit morele fundament kan het sociale contract misschien wel gesloten worden, maar nooit worden nagekomen.

De klassieke contract-theoretici als Hobbes, Locke en Rousseau konden deze basismoraal nog funderen in het metafysische of religieuze kader van een objectieve scheppingsorde of natuurwet. Rawls wil echter een gesecculariseerde ethiek zonder metafysica ontwerpen, alleen op basis van rationaliteit. Deze rationaliteit kent een prudentieel en een instrumenteel moment. Prudentieel, omdat het rationeel is dat mensen hun eigenbelang maximaliseren. Instrumenteel, omdat men de juiste middelen zal zoeken om zijn eigen doelstellingen te realiseren. Rawls zoekt naar rationele gerechtigheidsprincipes die op zuiver procedurele gronden door alle betrokkenen zullen worden onderschreven. De vraag: wat is rechtvaardig? wordt beantwoordt met de vraag: hoe beslissen ze wat rechtvaardig is? De billijkheid (fairness) van de procedure is bepalend voor de rechtvaardigheid van de gekozen principes.

Daartoe worden de subjecten in de 'original position' door Rawls uitgerust met een sluier van onwetendheid ('veil of ignorance'). Het enige dat ze van elkaar weten en moeten accepteren is dat ze elk afzonderlijk een aantal elementaire sociale goederen willen: dat wat een mens minimaal moet hebben (een dak boven het hoofd, veiligheid, voedsel, vrijheid, respect) om te kunnen overleven. Dat wat het leven daarna voor elk van hen de moeite van het leven waard maakt (het goede in de brede zin van het woord), daarover weten ze dat ze van mening verschillen; maar hun respectievelijke opvattingen daarover hullen zich achter de sluier van onwetendheid en is dus geen inzet van discussie. Terwijl sociale verschillen doorgaans een oorzaak zijn van begeerte en jaloezie, zorgt de gelijkheidssituatie ervoor dat de subjecten geen belang hebben in het welzijn van anderen: zij bevinden zich in een positie van 'mutual disinterestedness' ten opzichte van elkaar. Dat betekent niet dat men bij voorbaat solipsist of egoïst is; wel dat men het opkomen voor de belangen van het 'zelf' van anderen ook aan deze anderen overlaat. Niemand weet immers beter wat goed is voor anderen dan zij zelf. Rawls' uitgangspositie beperkt zich dus tot een 'thin theory of the good'. Elke informatie die de één van de ander

zou kunnen doen verschillen (bv. intelligentie, kracht, sexe, klasse, ras) en aanleiding tot vooroordelen zou kunnen zijn is hun tijdelijk onthouden. De sluier van onwetendheid garandeert dat de gerechtigheidsprincipes welke de betrokkenen overeenkomen, worden gekozen via een onpartijdige procedure, onder de voorwaarden van gelijkheid en 'fairness', onafhankelijk van de toevallige verdeling van maatschappelijke goederen. Rawls herleidt zo het morele probleem (hoe mensen bereid zijn om elkaar als vrije en gelijke personen te zien en te bejegenen) tot een rationeel probleem. (Manenschijn, 1985) Een juiste procedure levert de juiste principes.

Hoe voltrekt zich deze rationele afweging? Rawls maakt gebruik van de moderne speltheorie. In de speltheorie kiezen mensen in een situatie van onzekerheid (en die heeft Rawls met zijn 'veil of ignorance' bewust gecreëerd) voor de meest conservatieve oplossing: de maximin-regel. Men kiest de beste (maxi) van de slechtst mogelijke (mini) uitkomst. Men speelt op safe. Men kiest die principes van rechtvaardigheid, waarbij de onderkant van de samenleving er absoluut gezien het best van af komt. Want men loopt immers de kans er zelf terecht te komen.

De uitkomst van het beraad is dat alle betrokkenen kiezen voor een algemeen rechtvaardigheidsprincipe, dat luidt: 'Alle primaire sociale goederen - vrijheid en kansen, inkomen en welvaart, en zelf-respect - moeten gelijk verdeeld worden, tenzij een ongelijke verdeling van een van deze goederen ten gunste is van de minst bevoordeelden.' Hoe Rawls dit ene principe weer onderverdeelt in twee subprincipes, en wat deze behelzen, doet in dit verband niet zo ter zake. (Rawls, 1971, 14v., 302)

### 3.3.3 Drie concepten van gemeenschap

De kritiek van Sandel betreft namelijk niet zozeer Rawls' argumentatie, maar meer de impliciete vooronderstellingen en het mensbeeld dat er aan ten grondslag ligt. Sandel beweert dat Rawls zich niet voldoende van het transcendentale, 'radically disembodied subject' van Kant heeft kunnen bevrijden, en dat zijn theorie juist in haar uiterst minimale visie op het 'zelf' een morele persoonlijkheidsleer verraadt, die niet recht weet te doen aan onze fundamentele morele intuïties. Rawls' prioriteit van het rechtvaardige boven het goede en van de procedure boven de principes, veronderstelt een mensbeeld dat aan het zelf voorrang verleent boven de doeleinden die het zichzelf stelt en beide als principieel onafhankelijk van elkaar beschouwt. Niet alleen mijn voorkeuren en wensen, zelfs mijn karakter is in Rawls' ogen een contingentie die niet tot de wezenlijke identiteit van mijn zelf behoort: ze kunnen veranderen of me worden afgenomen, zonder dat mijn zelf erdoor wordt aangetast. Mijn zelf is een voluntaristisch zelf: het staat tot mijn doeleinden in een verhouding van willen. Zo 'bezit' ik mijn doeleinden of neem ik er afstand van; de relatie is er in elk geval wezenlijk één van 'hebben' en niet van 'zijn'. Het zelf vraagt zich bij Rawls af: 'Welke doeleinden zal ik kiezen?' en niet: 'wie ben ik?' De grenzen van dit zelf liggen blijkbaar van te voren vast, zijn identiteit gaat vooraf aan zijn concrete ervaringen en keuzes.

Deze gebrekkige antropologie en handelingstheorie maakt dat naar de mening van Sandel Rawls' theorie door een fundamenteel individualisme wordt gekenmerkt, dat geen recht weet te doen aan de wezenlijke intersubjectiviteit van de menselijke morele ervaring. Dat maakt hij duidelijk aan Rawls' visie op de gemeenschap. Dat in Rawls' model geen plaats zou zijn voor gemeenschapswaarden is een oppervlakkig misverstand. Hij heeft wel degelijk oog voor waarden zoals solidariteit en altruïsme en beweert zelfs dat mensen niet zonder kunnen. 'Only in the social union is the individual complete', schrijft hij. (Rawls, 1971, 525 noot) Het is echter niet de gemeenschap als zodanig, maar de functie en de plaats die zij in zijn theorie inneemt, die vragen oproept. Gemeenschapswaarden completeren bij Rawls misschien de morele principes die door

individuele subjecten zijn gekozen, maar funderen ze niet. Zij zijn een mogelijke optie van het 'zelf', maar constitueren dit 'zelf' niet.

Sandel onderscheidt in dit verband drie verschillende concepten van gemeenschap. De eerste twee zijn kenmerkend voor liberalen, de laatste acht hij echter wezenlijk voor zijn eigen communitaristische alternatief.

1. In het eerste concept staat gemeenschap in een instrumentele verhouding tot het zelf. Individuen beschouwen maatschappelijke samenwerking als een noodzakelijk kwaad en werken alleen samen wanneer de verwerkelijking van hun privé-doeleinden dat vereist. Het persoonlijk eigenbelang prevaleert.

2. Ook Rawls distantieert zich van deze visie. Samenwerking is in zijn optiek ook soms een goed in zichzelf. Mensen kunnen bepaalde fundamentele waarden samen delen, elkaars goed willen bevorderen en zich zelfs voor een ander dingen onzeggend. Gemeenschap is niet uitsluitend een externe waarde voor subjecten, maar maakt ook deel uit van hun interne gevoelswereld. Sandel noemt deze opvatting van gemeenschap het sentimentele (n.b. in de neutrale zin van: op gevoelswaarden berustend) concept.

3. Beide opvattingen beschouwt hij echter als te zwakke concepties van gemeenschap, die vervangen moeten worden door een sterkere: één waarbij het zelf niet meer als in principe onafhankelijk van het sociale moet worden gezien, maar als onlosmakelijk er mee verbonden. Identiteit is in deze visie niet een van te voren gegeven (transcendentale) premisse, maar het resultaat van een intensieve wisselwerking tussen gemeenschap en individu. Alleen dit constitutieve concept van gemeenschap doet recht aan onze wezenlijke intersubjectiviteit. De grenzen tussen zelf en gemeenschap liggen dus niet bij voorbaat vast, maar worden in een voortdurend proces van reflexief zelfonderzoek ontdekt en door het subject bevestigd. Identiteit is open, kwetsbaar en herzienbaar. Sandel spreekt van een cognitieve, in plaats van een volutaristische opvatting van morele identiteit: het zelf wordt eerder ontdekt dan geconstrueerd. Individuatie is identificatie: een voortgaand proces van bevestiging en afwijzing van waarden, die het individu zichzelf niet scheidt, maar die zijn voorgegeven in de sociale verbanden en tradities waarin het zich bevindt. Terwijl waarden in de visie van Rawls principieel los van het zelf staan, maken ze er voor Sandel wezenlijk deel van uit: het zelf constitueert zichzelf in het antwoord op de vraag: wat voor soort mens wil ik zijn?

Al voert Sandel niet van de weeromstuit een pleidooi voor een 'radically situated subject' dat volledig opgaat in zijn omgeving (reflexief zelfverstaan behoort wezenlijk tot zijn visie op identiteit), toch worden de grenzen tussen het zelf en zijn sociale omgeving min of meer vloeiend. Voor mijn zelfverstaan ben ik niet alleen aangewezen op mijzelf, zoals Rawls stelt ('ik weet alleen zelf wat goed voor mij is'), maar ook op anderen. Wellicht ben ik soms transparanter voor anderen dan voor mijzelf, wellicht zijn anderen soms minder ondoorzichtig voor mij dan ik voor mijzelf! De kennis van wat goed is voor mij is niet mijn persoonlijk bezit, maar behoort de gemeenschap toe, waarvan ik deel uit maak. Daarom verdienen 'gemeenschappen' niet slechts een instrumentele of sentimentele, maar ook een epistemologische status: niet alleen gedeelde waarden als welwillendheid of vriendschap maken een gemeenschap, maar ook een gedeelde morele vocabulaire en gedeelde impliciete praktijken waaraan we onze identiteit ontleen en waarmee we haar vorm kunnen geven.

Gerechtigheid is voor Rawls een waarde, die prioriteit bezit boven alle andere. Voor Sandel lijkt het omgekeerd: slechts wanneer gemeenschapswaarden niet meer functioneren, dienen de menselijke verhoudingen volgens het gerechtigheidsprincipe te worden gereguleerd. Gerechtigheid heeft een remediërende, geen constituerende functie. Hij hanteert in dit verband het voorbeeld van een gezinsrelatie: wanneer de leden van het gezin elkaar met gerechtigheidscriteria gaan opmeten, is dat een duidelijk teken dat de onderlinge verhoudingen zijn vastgelopen. Gerechtigheid groeit normaliter als vanzelf uit

het leven van zo'n goed functionerende gemeenschap. Wanneer gerechtigheid daarentegen prioriteit verkrijgt, wordt zij als laatste redmiddel gebruikt om de vrede te bewaren of partijen in vrede uiteen te laten gaan; zij is niet een eerste vereiste voor de realisering van het goede, maar een ultima ratio.

### 3.4. Alternatief of correctie?

De nadruk van Sandel op gemeenschapszin versus individualisme is zo gedecideerd, dat het soms lijkt alsof er van extreme alternatieven sprake is, waartussen onverzoenlijke tegenspraken bestaan. Óf onze identiteit is geheel afhankelijk van onze doeleinden óf ze worden geconstitueerd door de gemeenschap; óf gerechtigheid bezit absolute prioriteit over het goede óf het goede schept uit zichzelf de gerechtigheid. Óf gerechtigheid is geheel afhankelijk van de historische en sociale context óf zij berust er in haar geheel op. Dit denken in tegenstellingen is Sandel op zijn beurt door critici ook kwalijk genomen. Amy Gutman spreekt van de 'Tyranny of Dualisms' die door radicale communitaristen als Sandel en MacIntyre wordt uitgeoefend. (Gutman, 1985, 179v.) Rawls' liberalisme moet wel worden gereduceerd tot een karikatuur, wil het gemeenschapsalternatief er helder tegen kunnen worden afgezet; men moet het wel tegen de draad in lezen (maximaal-metafysisch i.p.v. minimaal-politiek) en een onuitgesproken mensvisie afdwingen, om het eigen metafysisch ontwerp geloofwaardig te maken. De discussie wordt zo opgezet, dat het per definitie een dialoog tussen doven wordt.

Ook Rawls zelf heeft Sandels kritiek wind uit de zeilen genomen, door na het verschijnen van zijn Theory of Justice nog nadrukkelijker te stellen dat zijn theorie niet berust op de antropologische bepaling van een universele menselijke natuur a priori en een onhistorisch begrip van rationaliteit, maar uitdrukking is van een specifieke 'gemeenschap', met een specifieke, contingente traditie: nl. de westerse. 'Wat een conceptie van gerechtigheid rechtvaardigt is niet dat zij overeenstemt met een orde die aan ons voorafgaat en ons voorgegeven is, maar dat zij congruent is met ons diepste verstaan van onszelf en van onze verlangens, en ons bewustzijn van het feit dat, gegeven onze geschiedenis en de tradities die ingebed liggen in ons publieke leven, het de meest redelijke doctrine voor ons is. We kunnen geen beter handvest ('charter') vinden voor onze samenleving.' (Rawls, 1980, 519)

Tegelijkertijd dringt zich bij deze discussie een gevoel van déjà vu op. In de kritiek van Marx op de liberale economie, van Hegel op Kant, van de Romantiek op de Verlichting werden in een andere context dezelfde stellingen betrokken. We zijn Tönnies' dichotomie tussen Gemeinschaft en Gesellschaft nog steeds niet te boven, zou men teleurgesteld kunnen concluderen. Men kan echter uit dit telkens terugkerende debat ook de les leren 'dat we hier blijkbaar te maken hebben met een tegenstelling of een spanning die inherent is aan ons type samenleving, een spanning die steeds weer overwogen moet worden.' (Jacobs 1993, 45) De liberale samenleving kent blijkbaar een structureel tekort, dat niet zo groot is dat zij haar grondslagen weet te ondermijnen, maar wel zo ingrijpend dat zij haar voortdurend een slecht geweten bezorgt. Is het liberalisme niet gemeenschapsonverschillig, zo niet -vijandig? Ontmantelt zij niet alleen bestaande gemeenschappen zonder nieuwe te bevorderen?

Om deze vragen niet-karikaturaal te beantwoorden moeten we ons allereerst afvragen wat communitaristen onder gemeenschap verstaan. Het blijkt bij hen een merkwaardig vaag begrip te blijven. Hun veelvuldig gebruik van dit sleutelbegrip lijkt recht evenredig te zijn met het gebrek aan concrete inhoud, die zij eraan verlenen. Sandel noemt alleen het gezin en (in de lijn van Aristoteles) de vriendschap als concrete voorbeelden. In het werk van A. MacIntyre vinden we echter een poging om aan het gemeenschapsbegrip nieuw leven in te blazen onder moderne condities. Ik besteed kort aandacht aan zijn visie, maar constateer tegelijk ook bij zijn gemeenschapsbegrip eenzelfde gebrek aan empirische inhoud. MacIntyre spreekt in zijn After Virtue de wens uit dat 'What matters at

this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us', maar meer dan het visioen van kloostergemeenschappen in donkere Middeleeuwen weet hij daarbij niet op te roepen. Aan het eind van dat boek laat hij de lezer hopen op de komst van een nieuwe Benedictus, zonder te kunnen aangeven welke 'benedictijnse' gemeenschapsvormen hem daarbij concreet voor ogen staan. (MacIntyre 1981, 126, 263). Bovendien mag men zich afvragen of locale gemeenschappen - welke men zich daarbij ook voor moet stellen - de panacee voor een mondiale morele inpassing te bieden. Of mag men bij 'gemeenschap' wat MacIntyre betreft behalve aan gezin en kloosterorde, ook denken aan universiteiten (MacIntyre 1990) en zelfs aan hele naties (MacIntyre 1984)? Ook bij MacIntyre moet het gemeenschapsbegrip zijn helderheid ontvangen van het contrast waarmee het tegenover het huidige individualisme, dat door hem verantwoordelijk wordt gesteld voor de morele crisis waarin wij vandaag zouden verkeren, wordt geplaatst. De heersende individualistische ethiek wordt volgens MacIntyre gekenmerkt door een volstrekt argumentatief pluralisme: men kan blijkbaar elke positie verdedigen, zegt hij en voert daartoe de abortuskwestie en het oorlogsvraagstuk aan. Het emotivisme, de meta-ethische theorie volgens welke morele waardeoordelen op smaakpreferenties berusten (C.L. Stevenson), is de morele theorie van heel onze cultuur geworden. Het handelen van het moderne emotivistische individu is criteriumloos. Het kan elk standpunt innemen, zich in elke rol verplaatsen, onafhankelijk van zijn 'social particularity'. Zijn moreel oordeel is in principe 'universeel' en 'abstract'. Zoals in Sandel's analyse van Rawls, zo staat ook voor MacIntyre het moderne zelf altijd opnieuw contingent tegenover zijn sociale wereld. De moderne tijd heeft afscheid genomen van de visie waarbij de mens is ingebed in zijn sociale omgeving en beschouwt hem als abstract individu, los van zijn sociale rollen.

Tot aan de Middeleeuwen werd Aristoteles' teleologisch schema in de ethiek aanvaard: de praktische rede helpt ons in het streven van 'wie we zijn' naar 'wie we moeten worden', opdat we zo de mens realiseren 'die we wékelijk zijn'. De ethiek is behulpzaam bij het omzetten van onze morele potenties in actualiteit. Mens zijn heeft voor Aristoteles, en later ook voor het christendom, een telos, een innerlijk doel, dat door onze wezensbestemming wordt bepaald. Erachter zit een conceptie van menselijke natuur, die niet enkel berust op de metafysische biologie van Aristoteles, maar ook op het bestaan van stabiele, welomlijnde sociale levensvormen en - in de christelijke tijd - vaststaande theologische schema's. Men was burger, vader, filosoof, 'dienaar van God', of in het algemeen: 'mens', en dan behoorde men dát ook 'goed' te zijn. Goed was men, wanneer men beantwoordde aan de voorgegeven essentie van de sociale rol die men in de natuurlijke orde vervulde. Sinds de Nieuwe Tijd valt dit teleologische schema echter voorgoed weg. De natuurwetenschappen braken met het Aristotelische denken en mechaniseerden het wereldbeeld. Sociale en culturele ontwikkelingen raakten in een dynamische stroomversnelling. Morele oordelen komen op deze wijze vaak letterlijk in de lucht te hangen: het worden op zijn hoogst individuele expressies, en zijn geen feitelijke constatering meer binnen een bepaalde teleologische, sociale context.

MacIntyre onderneemt desondanks onder onze moderne condities een heroriëntatie op de Aristotelische ethiek. Hij probeert de ethiek weer in te bedden in de kaders van sociale gemeenschappen en tradities, waaruit zij sinds de Verlichting stelselmatig zijn losgepeld. Hij doet dat door opnieuw een pleidooi voor deugden te voeren. Hij verdedigt dat moraal altijd intrinsiek verbonden is met het sociale (dat is: het locale en particuliere), en dat de moderne aspiratie naar een universele moraal los van alle particulariteit een illusie moet heten. 'Deugden' kunnen echter niet worden 'bezeten' los van de traditie en de gemeenschappen waarvan we ze erven.

Kenmerkend voor deugden is voor MacIntyre dat zij (1) wortelen in bepaalde praktijken; (2) het mensenleven als een narratieve structuur veronderstellen; (3) staan in een bepaalde morele traditie (een specifieke visie op het goede leven). Met een aldus opnieuw historisch-cultureel verankerd concept van 'praktijken' probeert MacIntyre de in



de huidige tijd omstreden metafysisch-biologische teleologie van Aristoteles te vervangen, zonder dat het individuele menselijk handelen zijn communale bedding in de gemeenschap verliest. Onder een praktijk verstaat MacIntyre 'any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized' (MacIntyre, 1981, 187). Voorbeelden zijn spelen zoals schaken, activiteiten zoals musiceren, maar ook het uitoefenen van de medische professie, of het geven van onderwijs, of het regeren van een land geldt als een praktijk. Bij praktijken gaat het om realiseren van een goed dat intern is aan de praktijk zelf, en dat een gemeenschappelijk gedeeld goed is (alleen externe goederen kunnen eigendom of bezit van individuen worden). Zij blijken teleologisch van aard te zijn en zijn op de gemeenschap geïnteriseerd. Wanneer men de ethiek zo principieel ingebed ziet in communale praktijken is men naar het oordeel van MacIntyre het individualistische 'emotivisme' voorbij.

Zoals deugden geen principes zijn, die los van onze persoonlijke identiteit kunnen functioneren, zo zijn praktijken ook geen instituties. Instituties zijn immers alleen maar uit op het realiseren van externe goederen. Wanneer echter heel onze samenleving bestond uit instituties en niet ook uit praktijken, dan zou zij er werkelijk uit gaan zien als Hobbes' ijzingwekkende natuurstaat, waar individuen de moraal slechts hanteren als middel om te overleven. Voor de liberale theorie is de samenleving slechts een samenwerkingsverband tot wederzijds voordeel. Maar in werkelijkheid is zij toch veel meer? In praktijken worden deugden immers ook beoefend onafhankelijk van hun consequenties; ze kunnen zelfs wel eens het verwerven van externe goederen in de weg staan en in het nadeel van het eigenbelang uitvallen. Een arts beoefent niet alleen de geneeskunst, een politicus niet de politiek, ouders stichten niet een gezin, docenten geven geen les uitsluitend in hun eigen voordeel, maar ook om respectievelijk te genezen, het algemeen belang te dienen, kinderen op te voeden, studenten wijzer te maken. En soms moeten en willen ze daar zelf voor inleveren en zich opofferen.

Hoe toetst men nu moreel bepaalde praktijken? Door na te gaan welke plaats ze innemen binnen de morele eenheid van het geheel van een mensenleven. Helpen zij bij het zoeken naar het goede leven of schaden zij dat zoeken? Evenals Sandel is voor MacIntyre dus de vraag naar het goede wezenlijk verbonden met die naar persoonlijke en sociale identiteit. Net als Sandel verwijderd hij zich van het liberale individualisme, waarbij het zelf volledig wordt losgemaakt van zijn historische en sociale rollen en statuten, als 'a self that can have no history'. In het liberale individualisme wordt het 'zelf' op deze manier zo uitgehold, dat achter de sociale rollen zich nog slechts een schimmig 'ik' bevindt. In het deugdenconcept daarentegen is er sprake van een 'gevulde', narratieve eenheid van het zelf. 'I can only answer the question "What am I to do?" if I can answer the prior question "Of what story or stories do I find myself a part?"' (MacIntyre, 1981, 216) Zo alleen kan er sprake zijn van persoonlijke identiteit.

Ik maak een paar kanttekeningen bij dit gemeenschapsconcept van communitaristen en stel de vraag in hoeverre de daarin geïmpliceerde kritiek op de liberale ethiek hout snijdt.

1. Wat zowel bij Sandel als bij MacIntyre opvalt is de sociologische onbepaaldheid van hun gemeenschapsbegrip. De socioloog A. Hillery rubriceerde ooit 94 verschillende definities van gemeenschap en kwam tot de conclusie dat boven de idee uit, 'dat mensen in gemeenschap betrokken zijn, er geen overeenstemming is over wat gemeenschap is.' (Gecit. in Kolb (ed.) 1964, 114) Van deze conceptuele verwarring, die het uiterst moeilijk maakt om aan het begrip gemeenschap nog een beschrijvende waarde toe te kennen, hebben communitaristen blijkbaar geen last. Geeft gemeenschap de organisatiestructuur aan die tussen een aantal mensen bestaat, of duidt zij meer op bepaalde sociaal-psychologische functies die voor hen worden vervuld? Is zij geografisch of niet-geografisch bepaald? Is zij duidelijk geïnstitutionaliseerd of geeft zij alleen het proceskarakter aan van sociale interacties, die resulteren in intensieve onderlinge afhankelijkheden en samenwerkingsverbanden? Communitaristen laten zich over dit

soort vragen niet uit. Ik denk omdat 'gemeenschap' voor hen niet zozeer een empirisch-sociologisch, maar een hermeneutisch begrip is. Gemeenschap is voor hen primair een interpretatie-, een verstaansgemeenschap, en geen sociologische gemeenschap. Tot een gemeenschap behoren mensen wanneer ze met eenzelfde taal en met gedeelde tradities hun zelfverstaan articuleren, hun bestaan interpreteren en hun handelen verantwoorden. De oorspronkelijke betekenis van het 'een' in het woord 'ge-meen-schap' gaat ook terug op het 'met elkaar spreken en overleggen binnen een kring van mensen' (het oud-europese 'meinan', zo Riedel 1974, 242). Gemeenschap is niets meer dan de uitdrukking van een gevoel van 'horen bij', van 'Zugehörigkeit'. Deze laatste term gebruikt H.G. Gadamer om het staan in een 'traditie' aan te geven. (1986, 266, 334) Het hermeneutisch gebruikte begrip van gemeenschap is in feite niets anders dan de sociale pendant van dit begrip traditie: het geeft het perspectief aan van waaruit mensen hun leven interpreteren. 'Gemeenschap' duidt op de plek die je inneemt te midden van anderen met dezelfde horizon.

Zo'n hermeneutisch begrip van gemeenschap is sociologisch echter vogelvrij. Een gemeenschap kan van alles zijn; voorwaarde is alleen dat mensen een bepaald interpretatiekader en een bepaalde narratieve praktijk met elkaar delen. Vroeger dekten de sociologische en hermeneutische gemeenschappen (kerk, gezin, klasse) elkaar. Hoe ik het leven zag, werd door mijn ouders etc. bepaald. Dat geldt nu niet meer: de gemeenschappen waartoe mensen behoren zijn veel talrijker en heterogener en meer dan ooit voorwerp van eigen keuze. Communitaristen illustreren hun pleidooi voor een herwaardering van gemeenschapszin echter graag met traditionele, maar thans sterk geërodeerde, concrete gemeenschapsvormen (zoals het gezin). Maar hun pleidooi voor een communale ethiek heeft er alle belang bij dat gemeenschapsstructuren ook vandaag een sociale gestalte krijgen. Het communitaristische ethiekconcept stuit hier echter op empirische grenzen: dergelijke gemeenschapsvormen zijn nauwelijks zichtbaar. Men kan concluderen: dat is dan jammer voor de feiten, maar komt niet in mindering op de theorie. Men kan ook zeggen: onze samenleving verdient een betere theorie.

2. Kent de liberale theorie ook niet veel méér 'gemeenschap' dan de communitaristen voor waar willen hebben? Is het pre-sociale, abstracte individu uit hun reconstructie van de liberale theorie niet een caricatuur? Men kan immers stellen dat het concept van een liberale samenleving gemeenschapsneutraal is, maar daarmee verdedigt men nog niet dat zij ook gemeenschapsvijandig is; 'a-communautair' is nog geen 'anti-'. Opnieuw moet men onderscheid maken tussen een minimale politieke opvatting van liberale vrijheid en een maximaal-metafysische. Binnen de eerste is er zeker plaats voor het aangaan van groepsbindingen en gemeenschapsverplichtingen; zij zegt alleen dat, in geval van conflict, aan de persoonlijke vrijheid om ervoor of ertegen te kiezen morele prioriteit toekomt. De waarde 'individuele' vrijheid is dus niet per se een positief kenmerk van alle liberale samenlevingsvormen (zij is dat alleen van de individualistische varianten), maar is daarvan slechts een negatieve voorwaarde. Als aan deze voorwaarde is voldaan, kunnen ook aan groepen rechten worden toegekend, die zelfs voorrang kunnen krijgen boven individuele rechten, mits er geen fundamentele waarden van individuen worden geschonden. Dat het liberale denken gemeenschapswaarden niet uitsluit blijkt in dit verband ook uit het gedachtenexperiment dat A.E. Buchanan uitvoert met Rawls' sociale contracttheorie: de individuen die de hypothetische beginsituatie bevolken hoeven niet per se hun eigen privé-belangen te verdedigen, maar kunnen ook best die van groepen representeren, zonder dat het verloop van hun afweging daardoor wordt beïnvloed. (Buchanan 1989, 864).

Maar we kunnen ons deze liberale ruimte voor 'gemeenschap' ook concreet voorstellen: dat het Staphorster zwembad op zondag dichtblijft, is met behulp van het schade-principe ook liberaal te verdedigen: alleen zo wordt immers schade aan fundamentele waarden van de Staphorster gemeenschap voorkomen, zonder dat die van individuen worden geschaad. (Musschenga 1992, 245vv.)

3. We stuiten hier op een principiële punt. We noemden vrijheid een negatieve voorwaarde voor gemeenschapsvorming in de liberale theorie. Nu vragen we: alleen een negatieve? Hoe sterk is dan een gemeenschap wanneer zij door dwang in stand wordt gehouden? Moet vrijheid - ook als zij niet met liberalen tot hoogste goed wordt verheven - niet minstens ook als positieve voorwaarde voor welk gemeenschap dan ook gelden? In het spoor van J. Locke's A Letter Concerning Toleration (1689) kan men verdedigen dat een gemeenschap die naam niet waard is, wanneer zij haar leden onder dwang aan zich wenst te binden. Hier raken we aan een waarde die niet verder te rechtvaardigen is; men onderschrijft haar (en vanuit het christelijk geloof doet men dat; een afgedwongen geloof in God is immers in strijd met dat geloof zelf) of men doet dat niet. Maar de strekking van deze keuze toont aan hoe de communitaristische kritiek op het liberale vrijheidsdenken niet nauwkeurig genoeg mikt. Sandel plaatst immers het liberale, pre-sociale, onafhankelijke, door geen bindingen gehinderde 'encumbered self' tegenover het in de gemeenschap ingebedde zelf. Het eerste is een tot op een punt ineengeschrompeld gegeven, dat zijn eigen verplichtingen kiest; het tweede is een indirect, narratief proces van communicatieve zelfinterpretatie, dat zijn 'commitments' reeds vindt voorgegeven. Welnu, Sandels voorkeur voor het tweede is volkomen terecht: mensen zitten nu eenmaal niet zo in elkaar als het hier geschetste beeld van het liberale zelf. Het hermeneutische zelf verdient daarom alle steun. (vgl. De Lange 1993a, 53vv.) Het als metafysica bedreven liberalisme veronderstelt daarentegen een achterhaalde psychologie. (Burms/De Dijn 1990, 13vv.)

Maar dat is het punt niet. Waar het om gaat is niet of mensen feitelijk al dan niet hun zelfverstaan aan de gemeenschappen ontleenen. Dat doen ze, en die empirische kwestie is in het voordeel van de communitaristen beslist. In hun theorie van de morele identiteit ligt mijns inziens ook hun belangrijke bijdrage aan de ethiek. Het breekpunt is echter of, gegeven hun gelijk in dit opzicht, aan de gemeenschap ook normatieve prioriteit toekomt. En dat laatste moet met kracht worden ontkend. Dat de waarden die de identiteit van een persoon uitmaken feitelijk ontleend zijn aan de gemeenschap, betekent niet dat deze waarden voor haar ook moreel verplichtend zijn. (Buchanan 189, 874v.) Dat blijkt in het geval er een conflict ontstaat tussen de persoon en de betrokken gemeenschap, of tussen meerdere gemeenschappen waarvan eenzelfde persoon deel uitmaakt (een situatie die bij communitaristen niet of nauwelijks wordt gethematiseerd, omdat zij veelal homogene, enkelvoudige gemeenschappen veronderstellen - hierin wrekt zich het sociologische tekort van hun gemeenschapsbegrip!). Welnu, de liberale moraal verdedigt dat in het uiterste geval het individu het morele recht heeft om te beslissen: 'bij deze gemeenschap wil ik wel of niet nog langer behoren'. Of: 'ik kies voor die gemeenschap tegen die.' Een mens is immers meer dan zijn sociale bindingen (vgl. hfdst. 5) Dat is geen sociaal-psychologische constatering, maar een morele claim. Niet de verdediger van een 'pre-sociaal zelf' is werkelijk liberaal (hij is alleen een slecht waarnemer), maar wie aan mensen het vermogen gunt om kritisch na te denken over de waardenpatronen die hen hebben gevormd. (Walzer 1990, 21) 'Wil ik wel degene zijn die ik geworden ben?', is in dit verband de morele vraag, waarvoor ruimte moet zijn, wil er recht gedaan worden aan de individualiteit van mensen.

4. De liberale theorie is dus - mits met een minimum aan metafysica en een maximum aan politiek - gered, maar hoe zit het met de liberale praktijk? Hier treft de kritiek van de communitaristen doel. In dit opzicht legt zij de vinger bij een liberaal tekort. Men kan met recht verdedigen dat het liberalisme niet gemeenschapsvijandig is, hoogstens gemeenschapsneutraal. Maar men zal toch minstens moeten erkennen dat het niet gemeenschapsbevorderend is. Sandel's inzicht dat gemeenschap niet van 'bijkomende', maar van constitutieve betekenis is voor individueel welzijn verschaft ons eerdere spreken over ziekmakende tendenzen van individualisering een antropologisch steuntje in de rug (hfdst. 1). Mensen hebben als vanouds gemeenschap nodig, maar krijgen haar tegenwoordig steeds minder. Het waardenmonopolie van de markt doortrekt ook de niet-economische sectoren van de samenleving en maakt ook daar mensen tot consumenten, die alles - ook gemeenschap - in termen van 'wat koop ik ervoor' uitdrukken. De liberale politieke moraal stimuleert deze mentaliteit wellicht niet, maar

tolereert haar wel en staat zo toe dat bepaalde gemeenschapswaarden verkommeren. Dat beïnvloedt de kwaliteit van de samenleving negatief. Gemeenschap bezit immers intrinsieke waarde en niet slechts instrumentele, aldus terecht de communitaristen. Ook al overwinnen bieden ze geen alternatief op het liberale denken, ze wijzen het op zijn tekorten. Hun liberalismekritiek moet in dit opzicht echter niet worden weerlegd, maar worden gehonoreerd en binnen een liberale ethiek worden geïntegreerd.

### Literatuur

- G.M. van Asperen, Het bedachte leven; Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek, Amsterdam 1993.
- S. Avineri/ A. De-Shalit (eds.), Communitarianism and Individualism, Oxford 1992.
- B. Barry, The Liberal Theory of Justice, Oxford 1973.
- D. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, München 1989 (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 3).
- A.E. Buchanan, 'Assessing the Communitarian Critique on Liberalism', in: Ethics 99 (1989), 852 - 882.
- A. Burms / H. De Dijn, De rationaliteit en haar grenzen; Kritiek en deconstructie, Assen / Maastricht 1990.
- P.B. Cliteur / G.A. van der List (red.), Filosofen van het hedendaagse liberalisme, Kampen 1990.
- F. Fukuyama, Het einde van de geschiedenis en de laatste mens, Amsterdam 1992.
- H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke Band 1, Tübingen 1986 (1960).
- A. Gutman, 'Communitarian Critics of Liberalism', in: Philosophy & Public Affairs, (14) 1985, 308 - 322.
- F.C.L.M. Jacobs, 'Inhoud en rechtvaardiging van de liberale moraal', in: A.W. Musschenga, F.C.L.M. Jacobs (red.), De liberale moraal en haar grenzen; Recht, ethiek en politiek in een democratische samenleving, Kampen 1992, 22 - 47.
- idem, 'De zorgzame samenleving of de rechtvaardige samenleving?' in: Krisis nr. 51, juni 1993, 44 - 57.
- W.L. Kolb (ed.), A Dictionary of the Social Sciences, UNESCO Parijs 1964.
- F. de Lange, Onszelf als een ander; Evangelistiek: van techniek naar hermeneutiek, Kampen 1993. (1993a)
- idem, 'High standards need strong sources'. Charles Taylor en de verzwegen bronnen van de moderne ethiek, in Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, (93) 1993/2, 112 - 126. (1993b)
- A. MacIntyre, After Virtue; A Study in Moral theory, Londen 1981.

- idem, 'Is Patriotism a Virtue?' Lindley Lecture, University of Kansas 1984.
- idem, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame, Ind. 1988.
- idem, Three Rival Versions of Moral Inquiry; Encyclopedia, Genealogy, and Tradition, Londen 1990.
- G. Manenschijn, 'Contracttheorieën van morele verplichting', in: H.G. Hubbeling / R. Veldhuis (red.), Ethiek in meervoud, Assen/Maastricht 1985, 48 - 80.
- S. Mulhall/A. Swift, Liberals & Communitarians, Londen 1992.
- A.W. Musschenga, 'Liberale neutraliteit of politiek van het goede leven?' in: Musschenga/Jacobs 1992, 239 - 261.
- A.W. Musschenga/ F.C.L.M. Jacobs (red.), De liberale moraal en haar grenzen; Recht, ethiek en politiek in een democratische samenleving, Kampen 1992.
- K. Raes, 'De post-Rawlsiaanse rechtvaardigheidsdiscussie' in: Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie, (19), 190, 190 - 210.
- J. Rawls, A Theory of Justice, Oxford 1971.
- idem, 'Kantian Constructivism in Moral Theory', in: Journal of Philosophy, 78 (1980), 512 - 572.
- idem, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', in: Philosophy and Public Affairs 14 (1985), 223 - 251.
- idem, 'The Idea of an Overlapping Consensus', in: Oxford Journal of Legal Studies 7 (1987), 1 - 25.
- M. Riedel, art. 'Gemeinschaft' in: J. Ritter (hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3 Darmstadt 1974.
- R. Rorty, Contingency, irony and solidarity, Cambridge 1989.
- Michael J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982.
- B.P. Vermeulen, 'De historische betekenis van het liberale denken', in: Jacobs/Musschenga 1992, 75 - 98.
- G.A. van der Wal, 'Formele en materiële democratie', in: Jacobs/Musschenga 1992, 99 - 123.
- M. Walzer, 'The Communitarian Critique of Liberalism', in: Political Theory (18), 1990, 6 - 23.



#### Hoofdstuk 4. **Adam geeft niet altijd thuis** . Individualisering en *verantwoordelijkheid*

Herdenken is meer dan herinneren. Wie honderd jaar later Het Christelijk Sociale Congres en de encycliek Rerum Novarum van 1891 herdenkt, verplicht zich om in een sterk veranderde maatschappij op zijn minst niet achter te blijven bij de 'architectonische kritiek' die in dat jaar op de fundamenten van het maatschappelijk gebouw werd geleverd. Wie de woorden 'christelijk' en 'sociaal' met elkaar verbindt, moet rekenen op hoogspanning, met gevaar van kortsluiting. Aan de vonken die dan vrijkomen ontsprong het 'christelijk-sociaal' denken een eeuw geleden. Het basisdocument van de 'Stichting 1991' met de titel Bedreigde Verantwoordelijkheid is een poging om binnen de huidige maatschappelijke verhoudingen opnieuw die hoogspanning tussen de begrippen christelijk en sociaal op te roepen en te laten ontvonken. De vraag is: zit er in het document voldoende vuurwerk? Is het juist als analyse van de huidige sociale problematiek wel een waardige herdenking van 1891? Háált het de scherpte van de encycliek Rerum Novarum en van Abraham Kuypers 'rode' redevoering uit dat jaar? Is het een steekhoudende analyse van de maatschappelijke problematiek en geeft het daarop een adequaat christelijk antwoord?

Critici zeggen van niet, en beweren dat het 'Tweede Christelijke Sociale Congres' maar een flauwe afschaduw is van het Eerste. Net als Kuyper in zijn rede Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie buigt het basisdocument zich over de 'sociale quaestie'. Met hem is het document van mening 'dat er ernstige twijfel is gerezen aan de deugdelijkheid van het maatschappelijke gebouw, waarin we wonen'. Evenals Kuyper wordt 'de onhoudbaarheid van de tegenwoordige toestand niet uit bijkomstige oorzaken, maar uit een fout in den grondslag zelf van ons maatschappelijk samenleven' gezocht. Maar van het vuur van Kuyper - zo zeggen de critici - is in het basisdocument nog maar een smeulend hoopje as over. Gedeeltelijk hebben ze gelijk. Het basisdocument is een compromis-stuk van een aantal beleids- en opiniemakers geworden en vertolkt niet meer de protesterende (en in Kuyper welbespraakte!) stem van 'kleine luyden'. De opstellers verwoorden zelf die veranderde situatie als ze zich afvragen: 'Zijn de dragers van de christelijk-sociale gedachte niet te zeer betrokken in de huidige koersbepaling? Te zeer belanghebbende?' Dat lijkt me het signaleren waard, maar niet per se in mindering te komen op de waarde van het document zelf. Het stuk is gezapiger, er spettert minder profetisch vuur. Maar is het alleen daardoor de mindere van 'Kuyper 1891'? Men zou zelfs het omgekeerde kunnen verdedigen. Want Kuyper maakte van zijn rede wel een prachtige preek, maar was in zijn diagnose en therapie toch behoorlijk magertjes. Veel retoriek, weinig analyse. Het enige dat Kuyper aan analytisch instrumentarium inbrengt is een op zijn minst twijfelachtige organische maatschappijbeschouwing. Het basisdocument daarentegen preekt wellicht wat minder, maar analyseert des te meer. Dat is in de kerk misschien wel, maar in christelijk-sociaal opzicht geen nadeel.

##### 4.1. Bedreigde verantwoordelijkheid

Het document poogt actualiteit en christelijke traditie te laten kortsluiten in het ene begrip: verantwoordelijkheid. Het probeert de uitwassen van een geïndividualiseerde en verbureaucratiseerde cultuur te bestrijden met een ethische herbronning op dat ene begrip, zich daarbij gesteund weten door de christelijke traditie. Het kenmerkende van onze hedendaagse cultuur is - zo zet het document in - dat mensen als mondige,

autonome individuen willen en kunnen worden aangesproken. Als vrucht van de maatschappelijke emancipatie hoeven de meeste mensen in het westen niet meer allereerst te worden gezien als slachtoffer, - die rol speelt nu de 3e wereld - maar als een individu dat aansprakelijk is voor en aangesproken kan worden op zijn handelen. Het basisdocument aanvaardt dit beeld van de mens als een voldongen feit: zo zijn we nu eenmaal met elkaar geworden. Dat is niet iets om alleen maar bij te staan juichen. Zodra vrijheid en autonomie absoluut worden gezien, begint de religie in het gedrang te komen: 'God wordt dan ver weg gedacht', constateert het basisdocument. Iets van het élan van Groen van Prinsterer, toen hij ten strijde trok tegen het godloze Verlichtingsdenken, hebben de opstellers nog in zich. Maar de anti-revolutionaire gedachte is niet sterk meer. De autonome mens wordt door hen ook positieve kanten toegedicht. Er 'valt veel goeds op te merken over de autonome mens'. Onze burgerlijke vrijheden, vastgelegd in grondrechten, maar ook onze persoonlijke ontplooiingsmogelijkheden zijn uitvloeisel van een dergelijke kijk op de mens.

Voor de 'Stichting 1991' komt echter heel de huidige maatschappelijke problematiek samen in twee hoofdproblemen, die beide met elkaar samenhangen en onder de noemer te brengen zijn van de ene constatering: hoe spraakmakender de mensen worden, des te minder zijn ze aanspreekbaar. Hoe mondiger individuen worden, des te minder zijn ze verantwoordelijk. Heel de maatschappelijke problematiek zuigt zich als het ware toe naar dat ene begrip. Voor ik het begrip 'verantwoordelijkheid' echter aan een nader onderzoek ga onderwerpen, eerst een paar opmerkingen over de beide problemen, die het document tot zijn pleidooi op een hernieuwde bezinning op verantwoordelijkheid heeft geleid. Zij zijn in de steekwoorden bureaucratisering en individualisering te vangen. Allereerst de constatering: mensen zijn minder aanspreekbaar. Dat komt, zegt het document, (en dat is hoofdprobleem nr. 1) omdat technologie, economie en overheid onoverzichtelijke en onbeheersbare systemen lijken te zijn geworden waar tegenover de individuele burger zich machteloos voelt en vaak ook ís. Hij is een radertje in de machine van macht en geld. Verloren in het grote geweld van technocratie, plutocratie, bureaucratie. Hij is niet meer aanspreekbaar op het maatschappelijk gebeuren omdat hij er redelijkerwijs ook niet meer voor aansprakelijk gesteld kán worden. Hij doet immers niets, maar hem overkomt iets, zonder dat hij er een bewuste hand in heeft. En die aansprakelijkheid is evenmin af te leggen bij welomschreven anderen. Een anoniem systeem dat 'niemand' heet en zijn eigen rationaliteit bezit, lijkt de maatschappelijke processen te sturen. En bureaucratieën zijn niet ter verantwoording te roepen, want 'Niemand' heeft het altijd gedaan. Apathie, gevoelens van zinloosheid en machteloosheid overvallen de toch zo mondige burger. Hij wordt overmand door een 'Ik-verbind-u-even-door-gevoel'. Zijn verantwoordelijkheid wordt niet serieus genomen, zij door de samenleving bedreigd.

Anderzijds (en dat is hoofdprobleem nr.2) roert de mondige burger zijn mondje zo goed, is hij zó mond-ig, dat hij wel anderen (m.n. de overheid) weet aan te spreken op hún aansprakelijkheid, maar zelf niet thuis geeft als hij op zijn beurt aangesproken wordt. Nu vormt hij op zijn beurt een bedreiging voor de samenleving, in plaats van omgekeerd. De mondige burger kent zijn individuele rechten, maar niet zijn maatschappelijke plichten. De balans tussen beide lijkt zoek. Er heerst een 'dictatuur van de verworven rechten'. De mondige burger is niet alleen slachtoffer van bureauacrisering, maar maakt er ook soms misbruik van. Als hem dat in z'n kraam te pas komt, legt hij zijn eigen aansprakelijkheid voor de gevolgen van zijn handelen 'op de stoep van de instituties', aldus hert basisdocument. Personen, maar ook organisaties willen vaak 'ten onrechte geen verantwoordelijkheid dragen voor de gevolgen van hun eigen handelen'. In de ethiek wordt wel gesproken over 'lifters-gedrag'. Je stelt belang in goed openbaar vervoer, maar als het even kan wil je er zelf onderuit om er ook aan mee te betalen. Ieder wil een zo groot mogelijke consumptievrijheid voor zichzelf, maar niet de extra milieu-heffingen die zij tot gevolg heeft. Het geld dat daarvoor nodig is hoeft jij toch niet te betalen; dat doet de overheid wel. Hoe de overheid dan aan haar algemene middelen komt? Dat geld komt van de 'grote hoop'. De rechten zijn jouw rechten, als individu. Daar sta je op. Maar de verplichtingen worden steeds meer die van alle anderen, gepersonificeerd in een overheid zonder gezicht. Dat de overheid rechten op jou zou kunnen laten vorderen komt



niet meer in je op. Geen wonder dat dezelfde overheid van haar kant uit spreekt van 'normvervaging' (Hirsch Ballin). Voor de collectant op je stoep ben je wel, maar voor 'alle-anderen-in-het-algemeen' - die je alleen toeroepen in de procenten op je loonstrookje - ben je niet meer aanspreekbaar.

Het basisdocument dat dit probleem onderkent, wordt behalve advocaat van de mondige mens, die in zijn verantwoordelijkheid bedreigd wordt (probleem 1), nu ook zijn aanklager: de burger, nu in de beklagdenbank, bedreigt immers ook zèlf zijn verantwoordelijkheid (probleem 2). Slachtoffer van het kwalijke 'ik-verbind-u-even-door-syndroom', vertoont hijzelf ook een even funest afschuif-gedrag.

Dit is in een notedop de kern van de analyse van de huidige sociale problematiek die het basisdocument geeft. De samenleving is natuurlijk een uiterst complexe samenhang van factoren die zich moeilijk op één noemer laat brengen, dat weten de opstellers ook. Toch doen ze in het basisdocument een koene poging daartoe: heel de huidige en toekomstige 'sociale kwestie' wordt samengebond in het ene begrip verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid vervult volgens het basisdocument een fundamentele rol als: *'sleutel naar de komende sociale problematiek'*. Een gouden greep? Het klinkt pretentief, maar het gaat een eindweegs op. In de eerste plaats omdat het recht doet aan het zelfverstaan van moderne mensen, die voor zichzelf willen spreken, en zèlf antwoord willen geven als hen iets gevraagd wordt. Dat is immers ook de betekenis van het woordje 'mondig': nl. dat je geen 'voorspraak' meer nodig hebt, maar zelf het woord kunt doen (Kant). M.a.w.: dat je ver-antwoord-elijk mens bent. In de tweede plaats is het begrip verantwoordelijkheid in staat om beide gesignaleerde maatschappelijke hoofdproblemen in één klap te omschrijven: aan mensen wordt niet de verantwoorde-lijkheid gegeven die hen toekomt (probleem 1); en mensen ontlopen de verantwoordelijkheid die ze hebben (probleem 2).

Het woord lijkt - en dat in de derde plaats - bovendien nog geknipt om de gezochte verbinding tussen 'het sociale vraagstuk en de christelijke religie' tot stand te brengen. De notie verantwoordelijkheid fungeert als het verbindingsstreepje in het christelijk-sociale denken. Het legt de link naar de bijbel. De bijbel fungeert hier als inspiratiebron van een mensvisie. De bijbelse mens is de verantwoordelijke mens. De liberale sociale ethiek doet alsof de mens eerst een onafhankelijk individu is, dat daarna rationeel calculerend sociale verplichtingen aangaat. Op de vraag wat dan nog het morele in de verplichtingen tegenover anderen zou kunnen zijn, ja waarom men nog moreel zou willen zijn, kan zij geen antwoord geven. Een verantwoordelijkheidsethiek die mensen echter van meet af aan, wezenlijk, in een netwerk van verplichtingen tegenover anderen ziet ingebed en ze op dat wezenlijke ook persoonlijk aan kan spreken is op die individualistische ethiek een welkome correctie. Een nieuwe nadruk op de verantwoordelijke mens verdient mijns inziens dus alle steun. Daarin val ik het document bij. Maar - en dat is naar mijn inzicht de zwakke plek in het basisdocument - dan is men ook verplicht het begrip zorgvuldig te gebruiken. Voor we het weten gebruiken we het immers te pas en te onpas, en gaat het als een soort stoplap-woord fungeren. Dat men er veel mee kan, maar niet alles, wil ik graag in het onderstaande laten zien. Een verkenning van de mogelijkheden en de grenzen van het begrip verantwoordelijkheid te verkennen, levert hopelijk een bijdrage aan een zinvol gebruik ervan in christelijk-sociale kring.

#### 4.2. Voor de rechter en voor God

Het begrip verantwoordelijkheid stamt uit de rechtspraak. (Weischedel 1958, 27) Het aan het Nederlands verwante duitse 'verantworthen' komt voor het eerst in de middeleeuwse rechtspleging in zwang. Voor iemand 'Verantworther' zijn betekende: als verdediger voor hem of haar in het gerecht kunnen optreden. Als men echter als eigen verdediger wilde optreden, 'verantwoorde men zichzelf'. Het begrip werd dus benut (en daarop wijst ook het relatief late gebruik) naar analogie van het Romeinse recht, waar termen als 'respon-dere', 'responso', 'responsum' gangbaar waren. Dat het begrip in de middeleeuwen zich

breed maakt, zou kunnen samenhangen met de vele inquisitieprocessen die toen werden gevoerd. Aan de verantwoording ging een aanklacht vooraf, en al naar gelang men er in slaagde aan te tonen dat men aan de ten laste gelegde daad niet schuldig was (door zich te 'verontschuldigen'), stond daarop een straf. W. Weischedel geeft in zijn sterk op Heideggers taalfilosofie georiënteerde dissertatie over het begrip verantwoordelijkheid uit 1933 een etymologie van het woord. Voor de betrouwbaarheid ervan kan ik niet instaan, maar zij is op zichzelf interessant genoeg: ver-ant-woord-elijk-heid is een begrip dat als een samenstelling is gegroepeerd rondom het 'woord' (de aanklacht), waarop men reageert ('ant', van het griekse 'anti' = tegen; antwoord is 'tegenwoord'), zo dat men er zich helemaal van heeft verwijderd ('ver' is dan: weg van ...). De toevoeging '-heid' verkrijgt het begrip pas later, wanneer de afzonderlijke daad van rechtsverantwoording in mensen een zekere duurzaamheid krijgt en tot een houding wordt. (Weischedel 1958, 15)

Het begrip verantwoordelijkheid mag echter in het recht zijn oorspronkelijke 'Sitz im Leben' hebben, G. Picht wijst er op, dat het woord in Europa nooit die brede morele betekenis zou hebben gekregen, als het niet vanuit het christelijke geloof zou zijn ondersteund. Aan de Romeinse ethiek is de gedachte vreemd, die in de christelijke ethiek gemeengoed is geworden: dat ieder mens uiteindelijk verantwoording af moet leggen voor zijn gedachten, woorden en werken tegenover God. De aardse rechtspraak kreeg een christelijke verdubbeling en radicalisering: 'Want we moeten allen voor de rechterstoel van Christus openbaar worden, opdat een ieder wegdrage wat hij in zijn lichaam verricht heeft, naardat hij gedaan heeft, hetzij goed, hetzij kwaad.' (2 Kor. 5, 10) Vanuit de verwachting van het Laatste Oordeel werd het leven van de enkeling beschouwd als een voorbereiding op deze laatste 'verantwoording'. Wij zijn, om met Luther te spreken 'schepselen, waarmee God tot in de eeuwigheid en de onsterfelijkheid wil spreken, hetzij toornig, hetzij genadig'.

Het begrip verantwoordelijkheid als moreel begrip is dus van christelijke oorsprong. (Picht 1969, 319) Het is een eschatologisch concept, en deze universele strekking die in zijn herkomst ligt besloten verleent het begrip ook een merkwaardige onbegrensdeheid, die het moeilijk maakt verantwoordelijkheid af te bakenen. Voor het gerecht is misschien nog wel met een zekere precisie te zeggen waar mijn verantwoordelijkheid ophoudt en die van anderen begint (hoewel ook daar lang niet altijd (vgl. van den Beld 1992, 84)): ik 'antwoord' op deze aanklacht en niet op een andere. Het antwoord op de vraag (1) of mijn handelen dat laakbare effect tot gevolg heeft gehad en of ik (2) het vermogen had om dat effect te bewerkstelligen dan wel te verhinderen is hier afdoende. Voor juridische verantwoordelijkheid is het aantonen van 'causale macht' de noodzakelijke, en in veel gevallen ook voldoende voorwaarde. (Jonas 1984, 172) Maar voor God dient elk mens zich bloot te leggen voor alles wat hij of zij ooit is geweest en heeft gedaan. En God ziet scherper dan wij. Hij kijkt ook door de niet ter zake doende 'verontschuldigen' heen. Hij brengt aan het einde der tijden alles aan het licht. Tegen deze achtergrond wordt duidelijk dat morele verantwoordelijkheid een bredere strekking heeft dan alleen een juridische. Zij grijpt dieper in op de persoon. Mijn eigen integriteit is ermee gemoed. Vandaar dat Weischedel ook kan zeggen dat verantwoordelijkheid in de (heideggeriaanse) 'eigenlijke' zin inhoudt dat men 'tot het einde toe' - een theoloog zou zeggen: tot in het eschaton - blijft bij een eenmaal verrichte daad of ingenomen houding (Weischedel 1958, 30). Het begrip verantwoordelijkheid bezit een ethisch surplus, dat boven het juridische uitwijst. Morele verantwoordelijkheid is meer dan formele aansprakelijkheid. En waar dan haar grenzen precies liggen is ondoenlijk aan te geven. Daarin roert zich wellicht nog steeds de 'Wirkungsgeschichte' van de christelijke eschatologie. Mensen die zelf niet meer aan God en zijn Laatste Oordeel geloven, zullen nu wellicht hun 'geweten' tot uiteindelijke rechtsinstantie beschouwen. En dat is in veel gevallen bijzonder (soms: niet minder) veeleisend. Ook in een vergaande gesecculariseerd wereld gaat daarom de constatering op: 'Die Unabgrenzbarkeit der Verantwortung gehört (...) zu ihrem Wesen'. (Picht 1969, 320, 331)

### 4.3. Morele asymmetrie

De juridische oorsprong en de theologische radicalisering van het begrip herkennen we ook terug in de dubbele lading die het kenmerkt, en die in andere talen beter tot zijn recht komt dan in het Nederlands. Men is 'verantwoordelijk (1) voor (verantwortlich für, responsible for) een zaak of een persoon, (2) voor (ten overstaan van, verantwortlich vor, responsible to) een instantie (Downie 1971, 55vv.) De laatste kan de rechter zijn, het kan God zijn, maar ook allen die daar tussenin de rol van een van beiden spelen: ouders, leraren, chefs, 'meerderen' tegenover wie wij verantwoording hebben af te leggen. Ten overstaan van hen wordt de aansprakelijkheid voor een zaak of handeling (bijv. een ten laste gelegd strafbaar feit, maar ook een bepaalde levensstijl) verdedigd of ontkend, of ook een toekomstige verplichting ten gunste van derden op zich genomen: bijvoorbeeld de specifieke zorgplicht voor kinderen uit een stuk gelopen huwelijk, maar ook de liefde tot de naaste in het algemeen. De instantie tegenover welke verantwoording moet worden afgelegd is in de verantwoordingssituatie de meerdere van de verantwoordingsplichtige. Daaraan hoeft niet een hiërarchische maatschappelijke structuur te beantwoorden. Ook vrienden kunnen elkaar ter verantwoording roepen. En vaak staat de asymmetrie van de verantwoordelijkheid zelfs haaks op de maatschappelijke hiërarchie: bijvoorbeeld als ouders tegenover hun kinderen (een relatie die niet ten onrechte door H. Jonas tot 'tijdloos archetype', het 'oerbeeld' van elke verantwoordelijkheid wordt verheven (Jonas 1984, 85, 171, 189) morele verantwoording af moeten leggen van hun ouderschap. Of als volwassen kinderen verantwoordelijkheid gaan dragen voor hun bejaarde ouders. Morele asymmetrie impliceert niet als zodanig een maatschappelijke hiërarchie. Zij duidt op een wezenlijk ongelijkheidsmoment (Huber spreekt van een 'Moment des Zuvorkommens' (1990, 144)) in elke morele situatie. Dat geldt ook in een democratische samenleving. De afhankelijkheidsrollen zijn daar beweeglijk en verwisselbaar: zij worden voortdurend omgekeerd. Echter: op het moment dat er een beroep op mij wordt gedaan (alleen dan), draait het morele universum even om mij en om niemand anders: ik moet nu eerst handelen, want het lot van een zaak/ een persoon ligt in mijn hand. Er is sprake van een moreel 'faseverschil' tussen mijn handelen en dat van anderen. Niet iedereen is in het sociale verkeer tegelijk aan zet. In dat faseverschil ligt de oorsprong van morele verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheidsethiek leidt daarom niet per se tot patriarchalisme of anti-democratie. Dat gebeurt alleen wanneer het morele moment van eenzijdigheid zich in maatschappelijke machtsverhoudingen verhardt en verstart.

'Verantwoordelijkheid voor' kent dus een ongelijkheidsstructuur, voorzover in sommige situaties anderen het recht hebben ons ter verantwoording te roepen.

Het wijsgerige liberalisme (dat, zo zagen we in hoofdstuk 3, verder gaat dan het politieke liberalisme, dat zich alleen tot de staatsvorm uitstrekt) veronderstelt een principiële symmetrie in, en wederkerigheid van menselijke relaties tussen a priori onafhankelijke individuen en wil hiervan niet weten. Als het desondanks van morele verantwoordelijkheid wil blijven spreken, kan het dit niet-wederkerige moment alleen maar recht doen door het te verinnerlijken en van elke sociale betekenis te ontdoen: het eigen geweten is dan de hoge instantie waarvoor ik me nederig verantwoord; morele verantwoordelijkheid is tenslotte niet meer dan een zaak van monologische zelfverantwoording. De wezenlijk sociale structuur van verantwoordelijkheid wordt in dit abstracte individualisme echter niet opgeheven, maar hoogstens naar binnen verplaatst. Wie is immers dat zelf en waar haalt het zijn beoordelingscriteria vandaan waaraan het 'zichzelf' meet? Is de dialoog van de ziel met zichzelf niet het verinnerlijkte tweegesprek van de ziel met anderen? (zie hfdst. 5)

Verantwoordelijkheid impliceert een dialoog tussen mensen die - al is het voor een ondeelbaar ogenblik - tot elkaar in een verhouding van boven en beneden staan. Niet

alleen in het 'ten overstaan van' (vor), ook in het 'ten gunste van' (für) zit deze sociale asymmetrie verscholen (Jonas 1984, 177v.) Ook tussen de aansprakelijke en de zaak of de persoon waarvoor hij of zij zich aansprakelijk gesteld weet, bevindt zich een interval. Dit 'waarvoor' ligt weliswaar buiten mij; het gaat om mijn kinderen, of om de baan die ik heb. Maar zij liggen binnen mijn invloedssfeer en zijn voor hun welzijn, respectievelijk welslagen op mijn vermogen aangewezen. Wil ik verantwoordelijk kunnen mijn kinderen, dan moet ik de mogelijkheid bezitten om voor hen te kunnen zorgen. Ben ik verantwoordelijk voor een afdeling in mijn bedrijf, dan moet ik daar beslissende invloed kunnen laten gelden op het productieproces. Verantwoordelijkheid is een (door mijzelf aangegane of door de situatie opgedrongen) verplichting tot machtsuitoefening. Men kan hier met Bonhoeffer van plaatsbekleding spreken, ook zonder dat begrip direct theologisch te willen verstaan in het kader van een religieuze verzoeningsleer. Wie verantwoordelijkheid op zich neemt 'staat voor een ander in', antwoordt ook voor de ander. 'Wil je iets van of voor hem of haar? Dan moet je bij mij zijn'. De verantwoordelijke werkt, zorgt, lijdt, vecht voor anderen. Dit intreden voor anderen maakt de idee van de mens als een geïsoleerde enkeling tot een fictie: een moeder zorgt niet alleen voor haar kind, maar zij is het in zekere zin ook. Hier geldt letterlijk: 'wie aan hem of haar komt, komt aan mij'. Wie verantwoordelijk is, verenigt in zich het ik van meerdere mensen. (Bonhoeffer 1992, 257) Het lot van kinderen ligt in de handen van ouders en zij gedragen zich 'onverantwoordelijk' als zij niet doen wat in hun vermogen ligt om dat ten goede te wenden. In het geval van ouderschap is er sprake van een natuurlijke verantwoordelijkheidssituatie die, ook in het geval waarin kinderen hun ouders zijn 'overkomen', hen toevalt. Zo kent men slechte en goede ouders. Een politicus daarentegen kiest er zelf voor om belangen van anderen te behartigen. Strikt genomen kunnen 'slechte politici' in een democratie dan ook niet bestaan. Zij vormen een contradictio in terminis die door het ontslag van de betrokkenen snel uit de wereld moet worden geholpen.

#### 4.4. 'Extra nos'

Verantwoordelijkheid kent een asymmetrische structuur en bezit een principieel dialogisch karakter. Deze twee kenmerken zijn wezenlijk. (vgl. Huber 1990, 144) Dat zij haaks staan op het liberale individualisme is al gesignaleerd, maar deze constatering verdient het om nader positief te worden uitgewerkt. Welk mensbeeld steekt er achter een ethiek die verantwoordelijkheid als sleutelbegrip wil hanteren?

In de eerste plaats: verantwoordelijkheid veronderstelt een 'responsorisch' mensbeeld. Mensen worden van meet af aan als ingebed beschouwd in een sociale omgeving, die op hen een appel doet, hen uitnodigt tot antwoorden. Wie de mens zo sprekend ten tonele voert, weeft hem van meetaf aan in de sociale netwerken waar hij deel van uitmaakt. Taal is geen middel dat een autarkisch individu aanwendt om zijn doeleinden strategisch te realiseren, maar is er eerder dan hem. Hij spreekt niet, dan nadat hij wordt aangesproken. De taal (en zij staat voor de anderen) appelleert aan het individu, en niet omgekeerd. 'Waar zijt gij?' vraagt God aan Adam in de hof van Eden. En: 'Waar is uw broeder?' (Gen. 3, 9 resp. 4,9) Eerst in het antwoord daarop manifesteert zich de mens als ik-zegger. Beter nog - en dit vormt een basisgegeven van Levinas' filosofie van het subject, zie hfdst. 5) - : een mens wordt pas een individueel zelf in de manier waarop hij reageert op anderen. De Ander is er eerst en Hij nodigt je uit om 'hier ben ik' te zeggen. (En dat doe je ook door - zoals Adam - je te verbergen en niet thuis te geven.) Het individu schept zichzelf niet, evenmin als hij de complexe sociale bindingen waarvan hij deel uitmaakt in het leven roept. Ook al betreft het steeds minder lotsgemeenschappen waarin hij geboren wordt en steeds meer relaties waarvoor hij gekozen heeft, hij is niet de schepper van zijn verantwoordelijkheden, maar wordt er middenin geplaatst. Wij hebben zelf misschien in vrijheid gekozen voor die vriend, die vrouw en die baan. Maar lang niet om alles wat ons overkomt in die vriendschap, dat huwelijk of dat bedrijf hebben we 'gevraagd'. Deze feitelijke prioriteit van het 'verantwoordelijkheidsgebeuren' boven het individuele antwoord erop is nog geen morele voorrang. Dat anderen er eerder (en met meer) zijn dan ik betekent niet dat ik mij ook door hen de wet moet laten voorschrijven. Ik

kan in mijn verantwoording mijn eigen autonomie als moreel argument in het geding brengen (vgl. hfdst. 3). Maar ik kan er niet mee inzetten door haar als een feitelijke eigenschap a priori van mijn individualiteit te poneren. Zij verwerkelijkt zich pas in het antwoord dat ik op het appel van anderen geef, en gaat er niet aan vooraf. Autonomie is geen eigenschap van individuen, maar van gemeenschappen die erin geslaagd zijn aan hen die er deel van uitmaken een grote mate van vrijheid te garanderen. Die vrijheid is, ook als zij door individuen is bevochten, altijd een vrijheid die je door anderen moet worden gegund. Antropologisch betekent dit dat individuen hun 'wezen', hun 'zelf zijn', niet in zichzelf hebben, maar eerst buiten zichzelf vinden. (Picht 1967, 322, 328, 338) De reformatorische theologie die zegt dat wij ons leven niet in onszelf vinden, maar extra nos Christus, vindt hier haar sociale gelijk. (Bonhoeffer 1992, 248v.; vgl. Joh. 14,6; 11, 27 en zondag 1 van de Heidelbergse Catechismus) Onze verantwoordelijkheden maken ons tot wie wij zijn, en niet omgekeerd.

Wie deze uitgangspunten tot in hun consequenties doordenkt, moet afstand nemen van een mensbeeld dat zijn vertrekpunt in het individuele ik neemt en van een ethiek die het persoonlijke geweten als laatste morele criterium aanhoudt. De mens is niet eerst een 'zelf' dat vervolgens zichzelf een aantal sociale rollen aanmeet, maar wordt zichzelf pas in de wijze waarop hij zich tot zijn rollen verhoudt. Eerst zijn er de opgaven die gesteld worden, vervolgens zijn er de subjecten die ze vervullen. De opgave constitueert het subject, niet andersom. Daardoor worden wij 'iemand', een 'persoon': door vader, moeder, artiest, leraar, vriend te worden. Picht wijst erop hoe zo weer recht wordt gedaan aan de oude betekenis van 'persona' (toneelmasker): wij realiseren onszelf in het masker dat we in het maatschappelijke theater opzetten. En om een rol goed te kunnen vervullen, moeten we niet bij en in onszelf blijven, maar uit onszelf uittreden. Verantwoordend leven betekent dan ook een ingaan op de opgaven die ons worden gesteld. Ook al blijft er een sociaal niet verrekenbare vreemde rest die ervoor zorgt dat onze individualiteit nooit in socialiteit opgaat. (vgl. hfdst. 5) Verantwoordelijkheid dragen is zo: zijn 'zelf' realiseren door zichzelf te vergeten. Het is een vorm van zelfveruiterlijking. (Picht 1967, 337v.)

Deze antropologie staat dus haaks op die waarin de ethiek zich als het ware oprott in zichzelf, in de zelfverinnerlijking van het geweten. Dit laatste mensbeeld kan bogen op een hardnekkige en dominante geschiedenis, die tot ver voor het liberale individualisme teruggaat. De enkele ziel, die zich terugbuigt over zichzelf verantwoordt tenslotte alleen nog zichzelf ten overstaan van zichzelf. Bij Kant, voor wie de zedenwet ('handel zo, dat jouw maxime tot universele wet gemaakt kan worden') het produkt is van de eigen autonome rede, vindt deze zelfverantwoording haar morele hoogtepunt. Maar zij kan daarbij teruggrijpen op een christelijke geloofspraktijk waarin het doorvoren van het eigen innerlijk een zoektocht wordt naar zekerheid van het persoonlijke zieleheil. Ook al werd dit heilsegoïsme bestreden door een even lange traditie, die deze mens, als hij zich behaaglijk nestelt in zijn zelfbespiegelingen een homo incurvatus in se noemt en hem als zondig betitelt (Augustinus, Luther), het wás er en heeft een voedingsbodem kunnen vormen voor een individuele 'Gesinnungsethik' (M. Weber, waarbij niet het verantwoordelijke handelen als criterium voor moreel goed en kwaad gold, maar de innerlijke beslissing).

#### 4.5. Grenzeloos?

De toekomst vraagt echter om een nieuwe ethiek. Een die haar vertrekpunt neemt in Das Prinzip Verantwortung. (Jonas 1979) De filosoof H. Jonas, kenner van de gnostiek, probeert ons in zijn aldus getitelde ethiek de uitweg af te snijden die gnostici door de eeuwen heen hebben gekozen: die van een vlucht van de enkele ziel uit de boze wereld. Hij probeert ons juist tot elkaar, tot de aarde en de toekomst te verplichten. En dat niet uit religieuze overwegingen (zijn joodse achtergrond wordt nergens expliciet in het spel gebracht), noch door utopieën over hoogstaande standaarden van humaniteit waartoe wij ons zouden moeten verplichten (zijn boek is - tot in de titel toe - een polemiëk tegen de

filosofie van de hoop van Ernst Bloch). Jonas zet - net als ooit Th. Hobbes - in bij de meest elementaire angst die wij kennen: die voor een gewelddadige dood. Niet zozeer de dood waarmee anderen ons bedreigen (Hobbes' oorlog van allen tegen allen), maar de dood die wij onszelf aandoen, door onszelf en onze kinderen de toekomst op een leefbare planeet te ontnemen: de technologische macht die wij bezitten is dermate groot dat wij niet meer voor de gevolgen daarvan kunnen instaan. Op grote schaal ingrijpen in de natuur maakt dit ingrijpen onomkeerbaar en cumulatief: het roept onvoorziene en vaak onbeheersbare neveneffecten op. Deze, voor de mensheid unieke, situatie vraagt om een nieuwe ethiek. Nieuw, omdat vergeleken met de eisen die nu gesteld worden de traditionele ethiek maar een bekrompen gezichtsveld bezit, en dat zowel in de ruimte als in de tijd. Ze was antropocentrisch, door zich tot mensen te beperken; ze was ook historisch bijziend, door zich op het hier en nu te concentreren. De ethiek die wij nu nodig hebben moet rekenschap afleggen van de feitelijke technologische macht die wij over de natuur hebben. Die is zo groot dat het lot van toekomstige generaties ermee op het spel staat. Daarbij hoeven we niet alleen aan het nucleaire potentieel te denken, maar kunnen we ook de rooibouw die onze economie op de biosfeer pleegt betrekken. Voor Jonas voldoet alleen een ethiek die vertrekt vanuit het Prinzip Verantwortung aan die eis. Onder verantwoordelijkheid verstaat hij hier niet de causale toerekening van verrichte daden (dat noemt hij een juridische zaak) maar de verplichting tegenover anderen die voortvloeit uit de macht die we over hen hebben. Dat is voor hem kenmerkend voor morele verantwoordelijkheid. Welnu, die verantwoordelijkheid is in de huidige situatie enorm: óf er toekomstige generaties mensen zullen zijn, en hoe zij zullen kunnen (over)leven, hangt van de huidige generatie af. Nog dramatischer gezegd: het voortbestaan van de mensheid ligt in onze handen. Hier stuiten we op hetzelfde niet-reciproke moment dat we hierboven als kenmerk van elke verantwoordelijkheidssituatie aanduiden. De analogie tussen ouders en kinderen enerzijds en de huidige mensheid en de toekomstige anderzijds wordt hier vruchtbaar. Zoals een vader (Jonas blijft een patriarchaal beeld gebruiken, voor wat ook - en misschien nog beter - moederlijke verantwoordelijkheid kan heten) verplicht zich tot de zorg voor (1) het totale welzijn van zijn kind; (2) beschouwt deze zorg niet als gedeeltelijk en tijdelijk, maar als kontinu (van het ouderschap heb je geen moment vakantie) en totaal; en wil zo (3) toekomst aan het kind verschaffen. In eenzelfde verhouding staan wij tegenover de toekomstige mensheid, en als afgeleide daarvan (want zonder haar overleeft zij niet) ook tegenover de natuur. (Jonas 1984, 187vv.)

Het gaat me hier nu niet op de manier waarop Jonas deze verantwoordelijkheid fundeert (die is op zijn minst omstreden: hij ontleent de plicht tot voortbestaan aan de biologische verplichting, die mensen tegenover hun eigen soort zouden hebben), noch om het teleurstellende gebrek aan concretisering ervan, maar om de grenzeloze grootte van de verantwoordelijkheid die hij op onze schouders legt. Bezwijken wij daar niet onder? Zijn mensen daar wel op gebouwd? is de bange vraag die zich laat stellen. Onze situatie is, schrijft ook Picht - en dat al in 1967 - , in feite een eschatologische: terwijl vroeger de universele horizon van de individuele verantwoordelijkheid alleen in het Laatste Oordeel aan het licht trad, gebeurt dat nu in ons technologische handelen: het lot van de geschiedenis ligt binnen ons bereik. De eschatologische reikwijdte van het begrip verantwoordelijkheid resulteert niet uit de hang naar universaliteit van het christelijk denken, maar is 'nackte Faktizität' geworden. Wereldwijde verantwoordelijkheid is door de machtsmiddelen die wetenschap en techniek hebben geschapen een historische realiteit geworden. 'Niemand kann sich der Mitverantwortung dafür entziehen'. (Picht 1967, 334) Staan wij dan nu al in het Gericht?

Een verantwoordelijkheidsethiek moet mijns inziens inderdaad deze principiële onbegrensde herkomst van het begrip, maar honoreert tegelijk de morele mondigheid, die de mensheid zich op de drempel naar de 21e eeuw toe heeft verworven. Elke cultuur krijgt de sociale ethiek die zij verdient. W. Huber heeft geprobeerd dit in een ideaaltypisch ontwikkelingsmodel met drie stadia onder te brengen (Huber 1990, 139vv.) Kortweg geschetst: aanvankelijk, tot in de middeleeuwen toe, gold (1) een wetsethiek: het individuele

handelen werd aan vaststaande normen getoetst, die als externe autoriteiten werden beschouwd (Tien Geboden, natuurrecht). De nieuwe tijd bracht een (1) principe-ethiek zij kent nog wel algemene principes, maar zij worden verinnerlijkt. Zij ontwikkelt geen gedetailleerde casuïstiek meer voor het concrete geval, maar laat dat aan de overweging van het individu zelf over. Het geweten wordt toetsingsinstantie. In het Verlichtingsdenken (Kant) kwam deze ethiek tot een hoogtepunt. Sindsdien is onze morele situatie echter andermaal ingrijpend veranderd. In een pluriforme cultuur kan geen enkel moreel principe meer a priori geldigheid claimen. We moeten permanent bereid zijn onze eigen ethische principes te verantwoorden ten overstaan van anderen. Voor de ander geldt op zijn beurt hetzelfde. Niet meer mijn individuele geweten is het laatste criterium, maar de communicatieve verantwoording van de wereld die wij als vrije individuen samen creëren. Ethiek wordt (3) verantwoordelijkheidsethiek. Er is dan niet meer in het algemeen en van te voren te zeggen wat in een bepaalde situatie de juiste morele beslissing is, maar alleen in die concrete situatie zelf, na zorgvuldige afweging van morele uitgangspunten én hun mogelijke gevolgen en na het gesprek met alle betrokkenen. 'Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sonder am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein', aldus een vroege pleitbezorger van een verantwoordelijkheidsethiek. (Bonhoeffer 1992, 267) Ethiek wordt daarmee een vrij waagstuk, zonder dekking voor- of achteraf. Verantwoordelijkheidsethiek is de ethiek van de mondige mens, voor wie een beroep op de wet of het geweten alleen niet meer voldoet.

#### 4.6. Begrensde verantwoordelijkheid

Maar nogmaals: overvragen (of overschatten) wij onszelf met die grenzeloze verantwoordelijkheid niet schromelijk? Is de overgang van een individualistische principe-ethiek naar een sociale verantwoordelijkheidsethiek niet een utopie? Bezwijkt het pleidooi voor verantwoordelijkheidsethiek niet meteen onder de morele druk waarmee zij ons opzadelt?

Ik zou daarom een pleidooi willen voeren voor een genuanceerd spreken over verantwoordelijkheid, en de grenzen van een (het is waar: in principe onbegrensde) verantwoordelijkheid willen signaleren. Tegen het massieve spreken over een 'totale' verantwoordelijkheid pleit in de eerste plaats de beperkte beïnvloedingsmacht die mensen met hun techniek hebben. H. Jonas spreekt over een 'modo negativo almachtig gewordenen technischen Zivilisation'. (Jonas 1984, 245) Juist in dit 'modo negativo' zit echter ook de begrenzing van de almacht. Wij kunnen niet alles; wij kunnen alleen alles stúk maken. En zolang men onder 'macht' het opleggen van de eigen wil aan anderen verstaat is de uitdrukking 'macht over de natuur' slechts in zeer beperkte zin geldig. Juist in confrontatie met de natuur blijkt het woord van F. Bacon waar dat wij de natuur slechts beheersen, voorzover wij ons aan haar onderwerpen. Begrensde macht impliceert vervolgens ook beperking van verantwoordelijkheid. Zolang wij bijvoorbeeld het weer niet kunnen bepalen, of de aftakeling van ouderdom en dood niet kunnen voorkomen zijn wij niet almachtig. Voor deze zaken zijn we dan ook niet verantwoordelijk te houden.

Niet alleen technisch, ook - en dat in de tweede plaats - maatschappelijk zijn er grenzen aan verantwoordelijkheid. Juist nu alleen een verantwoordelijkheidsethiek nog mogelijk lijkt, wordt het steeds moeilijker om verantwoordelijkheid te localiseren. Wie is aansprakelijk voor de Bijlmerramp van 1992? De firma Boeing voor het falende ophangstelsel voor motoren in het type 747? De vluchtleiding van de luchthaven Schiphol voor een verkeerd ingeschatte noodlanding? De overheid voor het zo dicht op elkaar bouwen van woonwijk en vliegveld? Of 'wij met ons allen' voor het tolereren van zulke hoge risico's in dienst van de technische vooruitgang en economische groei? U. Beck heeft er op gewezen dat de moeite die het kost om de juridische aansprakelijkheid bij dergelijke ernstige atomaire of ecologische rampen (Tchernobyl, Bhopal) vast te stellen, symptomatisch is voor de 'georganiseerde onverantwoordelijkheid' die onze samenleving kenmerkt. De techniek draagt geen instrumenteel karakter meer in handen van mensen,

die vrij over hun doeleinden kunnen kiezen; techniek is een 'systeem' geworden, dat zijn eigen dynamiek kent. Grote ongelukken zijn systeemfouten, maar zij worden nog steeds als individueel menselijk falen beschouwd en individuen toegerekend. De Grote Gevaren die onze 'Risikogesellschaft' bedreigen, vallen echter nauwelijks meer binnen categorieën van toerekeningsvatbaarheid. Zij zijn (1) in hun omvang niet af te grenzen, zijn (2) evenmin causaal tot op een individuele actor terug te traceren, en (3) de schade is onherstelbaar en naderhand niet meer te compenseren. Het individualistische schuldprincipe faalt hier maatschappelijk. En als geen mens in het bijzonder meer schuldig is, is niemand het meer. Er ontstaat door toedoen van de technologie zo een 'Krise der Verantwortlichkeit', juist op het moment dat het technisch kunnen ons tot steeds meer verantwoordelijkheid dwingt. (Beck 1988)

In de derde plaats moet ook op de sociale grenzen van verantwoordelijkheid worden gewezen (ook al zijn zij - dat is wezenlijk voor verantwoordelijkheid, hebben we hierboven gesteld - nooit sluitend). De verantwoordelijkheid van mensen wordt begrensd door hun mogelijkheden. Wij zijn binnen de kaders van onze maatschappelijke en historische bindingen verantwoordelijk voor wat daar binnen gebeurt, maar niet daar boven uit. We vinden de voorwaarden voor ons handelen gegeven, en hoeven ze niet zelf te scheppen. Daarbinnen hebben we veel of weinig invloed, een functie van groot of van gering belang. Het massieve spreken in termen van een gemeenzaam 'wij' ('onze' techniek enz. - met name Jonas doet dat nadrukkelijk) moet dan ook gedifferentieerd worden. Niet iedereen is overal altijd even veel verantwoordelijk voor. Sommigen zijn het meer dan anderen. Bovendien: geen mens is God niet en niemand hoeft ook voor God te spelen. Wij zijn schepselen, niet de Schepper zelf. Een sociale grens aan onze verantwoordelijkheid wordt dan ook gesteld door het feit van de verantwoordelijkheid van anderen. Aan de naaste ontspringt onze verantwoordelijkheid, maar dezelfde naaste begrenst haar ook. We hebben verantwoordelijkheid afgeleid van het appel dat anderen op ons doen, en de opgaven die ons daarmee worden gesteld. Het veelvoud van taken en opgaven waarvoor mensen staan brengt ook een beweeglijke pluraliteit van verantwoordelijkheidsperspektieven en -dragere met zich mee. Verantwoordelijkheid is daarom ook nooit totaal. Zij doet zich wel zo voor, zodra zich haar drager niet meer vanuit zijn specifieke, beperkte taak verstaat, maar omgekeerd, wanneer hij zijn verantwoordelijkheden vanuit zijn machtspositie afleidt. Daarmee wordt echter het wezen van verantwoordelijkheid ontkend. 'Der vermeintlichen Träger der alleinigen Verantwortung ist also in Wahrheit absolut verantwortungslos.' (Picht 1967, 339) De ander is óók verantwoordelijk. Die paradoxale situatie doet zich bijvoorbeeld in elke opvoedingsrelatie voor: de verantwoordelijkheid van ouders bestaat daarin, dat zij hun kinderen opvoeden tot het op zich nemen van hún eigen verantwoordelijkheid.

In de vierde plaats wijzen we op persoonlijke grenzen die aan verantwoordelijkheid gesteld zijn, die theologisch gesproken weer geworteld zijn in het feit dat we mens zijn en geen God. Verantwoordelijkheidsethiek wijst de autonomie van het individuele geweten als laatste morele criterium af. Wij zijn in de eerste plaats verantwoording schuldig aan anderen en aan God. Maar het geweten kan in dit verband wel een signaalfunctie vervullen. Wanneer op mensen een beroep wordt gedaan waaraan zij niet kunnen beantwoorden zonder daarbij hun persoonlijke integriteit te verliezen, is een grens bereikt. Wanneer een opgave mijn draagkracht te boven gaat, is ook het weigeren ervan een verantwoordelijke daad die ik in vrijheid mag wagen. 'Es gibt Verantwortungen die ich nicht zu tragen vermag, ohne daran zu zerbrechen'. (Bonhoeffer 1992, 282)

Een laatste - vijfde - grens is een religieuze: niet alleen ons schepsel zijn, evenmin het bestaan van onze medeschepselen, maar ook dat van de Schepper zelf begrenst onze verantwoordelijkheid. Niet iedereen zal deze grens erkennen. Zij speelt voor christenen echter een beslissende rol. God is onze ultieme toetsingsinstantie, zo kunnen zij de traditie nazeggen, zonder daarbij direct apocalyptische visioenen voor ogen te zien. Elk mens staat ooit eens zonder rugdekking voor God, wat men zich er ook bij voorstelt. God fungeert zo als kritische, maar tegelijk ook als weldadige grens van onze verant-



woordelijkheid. Het 'laatste oordeel' over ons eigen handelen is geen zaak van het persoonlijke geweten, maar wordt aan de genadige God overgelaten. Niemand hoeft voor eigen rechter te spelen of het eindoordeel over het handelen van anderen uit te spreken. 'Gerade weil es seiner selbst nicht Herr ist, weil es nicht grenzenlos, übermütig, sondern geschöpftlich, demütig ist, kann es von einer letzten Freude und Zuversicht getragen sein, kann es sich in seinem Ursprung, Wesen und Ziel, in Christus geborgen wissen.' (Bonhoeffer 1992, 269) Voor het handelen dat de goddelijke toets niet kan doorstaan ligt wellicht vergeving in het verschiet. Hier wordt het terrein van de moraal verlaten en treden we de religie binnen. Een beroep op het laatste kan nooit de eisen van de eerste ontkrachten; beide kunnen evenmin tegen elkaar worden uitgespeeld. Maar de nabijheid van de religie in de moraal kan daar wel voor een weldadige ontkramping zorgen: God alleen is absoluut en totaal verantwoordelijk.

Deze afgrenzingen van de verantwoordelijkheid zijn nooit waterdicht. De grenzen van de beperkte verantwoordelijkheid van de treinmachinist, die er alleen maar voor moet zorgen dat zijn trein op tijd rijdt, worden doorbroken, zodra die trein naar Auschwitz rijdt. De grenzen van de verantwoordelijkheid van de arts die kanker behandelt, worden doorbroken wanneer hij merkt dat de ziekte veroorzaakt wordt door zware metalen in het grondwater. De grenzen van de verantwoordelijkheid van de individuele burger die autorijdt, worden doorbroken wanneer vast komt te staan dat mede daardoor bossen sterven. Maar deze open grenzen van een principiële onbegrensde verantwoordelijkheid maken het spreken over grénzen niet overbodig. Integendeel: juist dankzij het feit dat verantwoordelijkheid begrensd is, is zij te dragen.

Wanneer we mensen 'op hun verantwoordelijkheid aanspreken' zoals het basisdocument wil dat we doen, moeten we ons dus goed realiseren wat we daarmee precies van ze vragen. Misschien is 'het beroep op ieders persoonlijke verantwoordelijkheid' hard nodig en hebben we tot nog toe te weinig van elkaar gevraagd. Maar we kunnen niet iedereen alles vragen. En mensen kunnen ook óvervraagd worden, als ze tot verantwoorde-lijkheden worden verplicht die hen niet eens toekomen. Door die ene vlag 'ver-antwoordelijkheid' verschillende ladingen te laten dekken, laat men de vraag naar het 'wie is tegenover wie in welke situatie en op welke wijze verantwoordelijk waarvoor?' gemakkelijk onbeantwoord in het midden. De verantwoordelijkheid blijft dan onbepaald. En als zij onbepaald blijft, blijft zij onbegrensd. Dat komt ons tegenwoordig wel goed uit: het verantwoordelijkheidsgevoel van veel mensen zou best wat opgerekt kunnen worden, menen we. Maar daarmee maken we misbruik van het begrip en verliezen we uit het oog dat menselijke verantwoordelijkheid nooit een oneindige, absolute verantwoordelijkheid is. Zij wordt begrensd door onze concrete situatie, door de verantwoordelijkheid van anderen, door God ook. Men moet geen ethiek voor engelen schrijven.

#### 4.7. Niet iedereen een Messias

Na deze dieptepeiling naar de mogelijkheden en grenzen van de verantwoordelijkheid wil ik tenslotte proberen deze grenzen wat nader te concretiseren. Wanneer zijn mensen verantwoordelijk te achten, hoe, waarvoor, ten overstaan van wie? Voor het beantwoor-den van die vragen kunnen we het best aansluiten bij de betekenissen die het begrip in de omgangstaal heeft. De verwarrende wijze waarop er doorgaans over verantwoorde-lijkheden wordt gesproken, verdient echter wat opheldering.

Verantwoordelijkheid kent in de omgangstaal drie globale betekenissen. In de eerste plaats verstaan we onder verantwoordelijkheid aansprakelijkheid, in de tweede plaats verplichting en ten derde een deugd.

In de eerste plaats verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid (of: toerekening; men spreekt ook wel van 'causale verantwoordelijkheid'). Het tijdsperspectief is hier door-gaans retrospectief: het gaat meestal om verantwoordelijkheid voor zaken die in het verleden gebeurd zijn. Waar liggen hier de grenzen van verantwoordelijkheid? Mensen

(of ook organisaties) noemen we in deze betekenis verantwoordelijk voor hun daden en hun keuzen, voor bepaalde handelingen en gebeurtenissen. Die zijn hen dan ten goede of ten kwade aan te rekenen, daarvoor verdienen ze lof of blaam. De vraag is nu hoever deze aansprakelijkheid reikt. Mensen zijn verantwoordelijk voor hun daden, maar in hoeverre zijn ze dat ook voor de gevolgen van hun daden? Ook als die daden het indirecte resultaat zijn van bewust gemaakte keuzes (en dus van 'toerekeningsvatbare' mensen) zijn de onbedoelde consequenties ervan vaak niet te overzien. Maar waar liggen nu precies de uiterste grenzen van de verantwoordelijkheid? Waarvoor is men wel en waarvoor niet verantwoordelijk? Er is geen eenvoudig en eenduidig antwoord te geven. Juridisch niet, maar moreel ook niet. Dat we voor de daden van onze kinderen 'tot in het derde en vierde geslacht' (Ex. 20,5) aansprakelijk zouden zijn, zoals de Tien Geboden het willen, onderschrijven we niet meer. Wij trekken tegenwoordig de cirkel iets dichter om onszelf heen. De vraag is: hoe dicht?

Er zit echter minstens een ondergrens aan verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid. Er zijn een paar noodzakelijke voorwaarden waaraan een situatie moet voldoen, willen mensen daarvoor verantwoordelijk gesteld kunnen worden. Zij zijn voor alle mensen gelijk: mensen zijn in elk geval niet aansprakelijk te houden (a) als ze niet vrijwillig en opzettelijk gehandeld hebben, maar tot hun handelen gedwongen werden en als ze werkelijk niet anders hebben kunnen kiezen dan ze gedaan hebben. Ook zijn ze niet verantwoordelijk te houden als ze (b) niet redelijkerwijs van te voren de consequenties van hun handelen hebben kunnen overzien, of als er zich omstandigheden voordoen die volstrekt buiten hun invloed zijn omgegaan. Tenslotte (c) zijn ze ook niet aansprakelijk, niet 'toerekeningsvatbaar', als er aan hun geestelijke vermogens getwijfeld mag worden. In alle overige gevallen zijn mensen wel aansprakelijk voor (de gevolgen van) hun handelen. Positief geformuleerd: mensen zijn verantwoordelijk zijn te houden voor wat zij bewust doen (niet voor wat hen overkomt) en voor wat zijzelf doen (niet voor wat anderen doen). Ook de bijbel rekent met deze ondergrens. Voor de gewone man geldt daar wat de profeet Ezechiël aan zijn volk voorhoudt: 'een zoon zal niet mede de ongerechtigheid van de vader dragen, en een vader zal niet mede de ongerechtigheid van de zoon dragen'. (Ez. 18, 20, vgl. Jer. 31, 29v.) Dat mensen daaraan hun handen vol kunnen hebben blijkt uit het verhaal van David en Batseba. Nathan overvraagt David niet, maar wijst op diens minimale aansprakelijkheid voor zijn daden: 'Gij zijt die man!' (2 Sam. 12,7). Op die basis-verantwoordelijkheid kunnen alle mensen zonder uitzondering aangesproken worden.

We kunnen echter niet bij die basis-verantwoordelijkheid blijven staan. Want deze 'beperkte aansprakelijkheid' kan worden uitgebreid en worden opgerekt tot een maximum, dat ergens tussen de genoemde onderste grens en een bovenmenselijke, alomvattende aansprakelijkheid inligt. Menselijke verantwoordelijkheid speelt zich af ergens tussen het 'ieder voor zich' (de onderste grens) en 'God voor ons allen' (de bovengrens) in. In bepaalde situaties zijn mensen ook verantwoordelijk te houden voor daden van anderen, die in hun naam of 'onder hun verantwoordelijkheid' plaatsvonden. In nog weer andere gevallen zijn mensen niet slechts verantwoordelijk voor het handelen, maar zelfs (denk aan ouders en kinderen) voor het algemene welzijn van anderen. Zo'n opgerekte verantwoordelijkheid is voor instituties regel omdat die juist collectief door mensen in het leven zijn geroepen om verantwoordelijkheid te verdelen door haar over te dragen. Zo is de overheid verantwoordelijk voor de veiligheid van haar burgers (de minimale staatsopvatting) of misschien ook wel voor hun sociale zorg (de maximale visie). Maar voor individuele personen is zo'n omvattende verantwoordelijkheid buiten hun directe leefwereld een zeldzaamheid; zij krijgt dan de vorm van plaatsbekleding, waarmee mensen met zichzelf helemaal instaan voor anderen. En daaraan wagen zich vaak alleen de mensen met een vleugje heiligheid om zich heen.

Dat laatste is voor niemand uit te sluiten, en daarom is de preciese bovengrens voor persoonlijke verantwoordelijkheid moeilijk aan te geven. Ze is voor iedereen verschillend. De vraag waarvoor of voor wie we verantwoordelijk zijn hangt af van wie we (willen) zijn

en welke rol we (willen) spelen in het maatschappelijk spel. Het bijbelwoord: 'van een ieder, wie veel gegeven is, zal veel geëist worden, en aan wie veel is toevertrouwd, van hem zal des te meer worden gevraagd' (Luc. 12, 48b) geldt in dit verband als goede richtingwijzer. Niet iedereen wordt als de profeet Ezechiël geroepen om 'wachter over het huis Israels' te worden, en verantwoordelijk gehouden voor het lot van héél het volk, de goddelozen inclusief (Ezech. 3: 16 - 21). Die uitverkiezing is een twijfelachtig voorrecht en geldt maar voor weinigen. Zo is er ook maar Eén geweest die zichzelf aansprakelijk stelde voor 'de zonden van heel de wereld'. Zo'n grenzeloze verantwoordelijkheid, 'meer dan het gewone' (Math. 5,47), verlangt God blijkbaar alleen van wie Hij persoonlijk daartoe roept. 'Gewone mensen' die deze stem niet uit de hemel hebben horen klinken hoeven niet de hele wereld op hun nek te nemen. Niemand kan een ander verplichten Messias te worden. Niemand is moreel verplicht Hem na te volgen.

Hoe vertalen we dit in maatschappelijk verband? We kunnen niet wachten op een hemelwoord. Maar in het algemeen gaat hier het aangehaalde bijbelwoord over wie veel gegeven is en aan wie veel is toevertrouwd op: de persoon of instantie met de grootste (contractuele of functionele) verplichtingen bezit de grootste verantwoordelijkheid. Daarom heeft de overheid een groter aansprakelijkheidsgebied dan een werkgever en bezit de werkgever een groter aansprakelijkheid dan de werknemer. En in al deze gevallen gaat het niet alleen om méér, maar ook om andersoortige verplichtingen. De verantwoordelijkheid waartoe men geroepen is, zei Luther, hangt helemaal af van het 'beroep' dat men uitoefent. Wij zouden zeggen: van de maatschappelijk rol die men vervult. Niet iedereen is dus in alle omstandigheden in gelijke mate verantwoordelijk te houden. In het algemeen spreken over 'de verantwoordelijk te houden mens' (Basisdocument, 27) leidt dan ook nergens toe, als er niet tegelijk steeds bij wordt gezegd: wie is verantwoordelijk waarvoor, wanneer en tegenover wie?

#### 4.8. Verplichting en deugd

Mensen of instanties met de grootste verplichtingen hebben de grootste aansprakelijkheid, constateerde ik. Men kan het ook zo zeggen: wie de meeste verantwoordelijkheden draagt komt de grootste verantwoordelijkheid toe. Een verwarrende formulering, omdat we hier een tweede betekenis van verantwoordelijkheid tegenkomen, nl. verantwoordelijkheid als verplichting (of ook: rol- of taakverantwoordelijkheid). Zo is een arts verantwoordelijk voor zijn patiënten, de boekhouder voor een gezonde financiële administratie, en de leraar voor degelijk onderwijs. De verplichtingen komen tot stand op grond van voorafgemaakte afspraken, gedane toezeggingen of beloften. Hier is het tijdsperspectief pro-spectief: het gaat om een verantwoordelijkheid die in de toekomst moet worden waargenomen. Maar ook kunnen die verantwoordelijkheden verbonden zijn aan een bepaalde functie of rol, met een welomschreven taakstelling: er is dan sprake van een geregelde verantwoordelijkheid (Van Zuthem). Zulke maatschappelijke verplichtingen komen doorgaans tot stand op grond van wederkerigheid. Voor wat hoort wat. Tegen de werkgever: Ik doe mij werk en jij betaalt mij uit. Tegen de overheid: ik draag premie af, en als ik werkloos word krijg ik van jou een uitkering. Ook al zit er in verantwoordelijkheid een principiële asymmetrisch moment, er moet ook een bepaalde symmetrische verwachting ('spreiding') in de verdeling van verantwoordelijkheden zitten, willen mensen voldoende reden voelen om hun verplichtingen na te komen.

Maar komen ze hun wederzijdse verplichtingen ook werkelijk na?

Hier stuiten we op een derde (en voor het basisdocument centrale) betekenis van verantwoordelijkheid. Want 'objectief' verantwoordelijk zijn en je ook verantwoordelijk voelen is twee. In dat laatste geval is verantwoordelijkheid een persoonlijke deugd, die mensen zich eigen kunnen maken. Een karakterkenmerk die van mensen gewetensvolle, betrouwbare leden van de gemeenschap maakt. Mensen met verantwoordelijkheidsbesef. Zij nemen hun verplichtingen serieus, bezinnen zich op de gevolgen van hun

daan eer ze beginnen, en zijn in staat om rekenschap ('verantwoording') af te leggen van hun handelen. Zij zijn, kortom, verantwoordelijke mensen. Verantwoordelijkheid als deugd geeft inhoud, zowel aan de verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid (betekenis 1), als aan verantwoordelijkheid als verplichting (betekenis 2). Je kunt met het basisdocument daarom ook spreken van een 'substantiële verantwoordelijkheid'. Mensen gedragen zich in deze zin verantwoordelijk, als zij niet achter hun daden weg willen lopen, hun aansprakelijkheid niet willen afschuiven, maar bereid zijn er rekenschap van af te leggen (betekenis 1); zij gedragen zich verantwoordelijk als ze hun afspraken en verplichtingen ook nauwgezet willen nakomen (betekenis 2). Of en in welke mate mensen verantwoordelijk willen zijn is echter hun vrije keuze. Daar kunnen anderen hen toe uitnodigen, stimuleren, er hoogstens voorwaarden voor scheppen (in de opvoeding doen ouders dat met hun kinderen bijv.), maar niemand kan hen daartoe dwingen. Verplicht zijn is een ding, je verplicht voelen een ander. Je verantwoordelijkheid tot je eigen handelen willen beperken is één ding, bereid zijn om ook voor anderen in te staan is een ander. Tot dat laatste kunnen mensen elkaar niet meer verplichten. Hier houdt op wat wij moreel van elkaar kunnen eisen. Van onszelf kunnen we meer vragen dan van anderen. Hier is de nadruk die E. Levinas legt op de onwederkerigheid van de betrekking tussen mij en de ander op zijn plaats. 'Ik' en 'jij' zijn niet onderling inwisselbaar. Wie zichzelf hoge eisen stelt kan dat niet ook zomaar aan de ander doen. Voor Levinas is dat eerste het geval: hij spreekt zelfs van heiligheid als het fundament van de moraal. Om er dan meteen aan toe te voegen: 'Alwat men van zichzelf eist, eist men van een heilige, maar wat men van de Ander te eisen heeft is altijd veel minder.' (Gecit. bij Goud 1992, 167)

Als het basisdocument spreekt van 'een beroep op ieders persoonlijke verantwoordelijkheid', een 'trainen in het dragen van verantwoordelijkheid', zich concentreert op de 'positie van de mens als persoon' en zich bezorgd maakt over de mens als 'subject', dan maakt het veel werk van deze persoonlijke deugd. Moet deze deugd niet vanuit het christelijk-sociaal denken worden bevorderd en aangemoedigd? Hier lijkt immers een oplossing te liggen voor de huidige uitholling van de verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid (probleem 1), en die van verantwoordelijkheid als verplichting (probleem 2). In dit pleidooi voor een oprekking van het verantwoordelijkheidsbesef lijken we ons bovendien gesteund te kunnen weten door de bijbel. Ook daar is immers de mens in de eerste plaats de 'geroepene', de 'aangesproken persoon', de mens die 'thuis geeft' en 'appellabel' is, kortom de verantwoordelijke mens die wij nu zo hard nodig hebben?

#### 4.10 Adam geeft niet thuis

Op dit punt bekruipen mij nu twijfels, die ik afsluitend te berde wil brengen. Mensen kunnen en moeten aansprakelijk worden gesteld, als het niet goedschiks gaat dan maar kwaadschiks, tot voor de rechter. Ze kunnen, mogen en moeten op hun plichten worden gewezen, als het moet op straffe van sancties. Voor de keuzes die mensen maken moeten ze instaan, en 'stand the consequences'. Het zij zo. Maar mensen kunnen niet gedwongen worden om zich verantwoordelijk te voelen. Aan sommigen is zo'n oproep gelukkig welbesteed: dat zijn de mensen van goede wil, en daarbij behoren minstens, naar men mag aannemen, de ware christenen. Maar velen zijn geroepen, en weinigen uitverkoren, zegt het evangeliewoord. Dat komt omdat een geroepen mens nu eenmaal de vrijheid heeft om niet thuis te geven. Die vrijheid is hem van God gegeven en wordt door God ook gerespecteerd. De vrijheid om geen gehoor te geven aan de roepstem van God is blijkbaar even fundamenteel als de roeping zelf. God verkracht niemand, maar vraagt ons altijd vriendelijk ten huwelijk (van Ruler). Dwang hoort in het christelijk geloof niet thuis. De vrijheid om innerlijk nee te zeggen tegen verplichtingen of tegen aansprakelijkheid behoort - hoe zij ook te betreuren is - tot de in een democratische rechtstaat te beschermen persoonlijke levenssfeer. Zij verdient ook vanuit het christelijk-sociaal denken alle ondersteuning.

Een concentratie van het christelijk-sociaal denken op het verantwoordelijkheidsbegrip is een schot in de roos. Maar politieke beleidsmakers zouden er wel eens te gretig mee aan de haal kunnen gaan, en mensen willen dwingen om verantwoordelijke mensen te worden. Dat moeten mensen echter zelf blijven willen uitmaken. Tot verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid (betekenis 1) en als verplichting (betekenis 2) kunnen en mogen we elkaar dwingen. Tot verantwoordelijkheid als deugd (betekenis 3) niet. Men kan het betreuren dat mensen te weinig verantwoordelijkheidsgevoel hebben. Men kan zelfs van mening zijn dat onze samenleving er aan ten onder gaat. Maar dat gevoel laat zich door geen regeringsmaatregel inprenten.

Wat moreel gedaan mag worden (en wat ook politieke noodzaak zal zijn) is niet het kweken of vergroten van niet aanwezige, maar de verheldering en activering van bestaande verantwoordelijkheid. Mensen mogen en moeten aansprakelijk worden gesteld, en op hun verplichtingen worden gewezen. Daarbij hoeven sancties niet te worden geschuwd. Maar opnieuw: de grenzen van de verantwoordelijkheid moeten daarbij goed in het oog worden gehouden. Dat is een ethische, maar ook een theologische eis. Het christelijk geloof is een genade-boodschap, en geen beschuldigingsoffensief. Zo moet het blijven. Mensen hoeven niet meer steeds meer verantwoordelijkheid te dragen, maar moeten inzicht krijgen in de verantwoordelijkheid die ze nú dragen.

Voor wat betreft de verantwoordelijkheid als aansprakelijkheid betekent deze begrenzing, dat mensen aansprakelijk zijn voor hun eigen handelen en de gevolgen daarvan. Ze mogen daaraan ook gehouden worden. Maar dat alleen voorzover ze de gevolgen ervan ook redelijkerwijs hebben kunnen overzien. Want waar eindigt het één (het bewuste handelen) en begint het ander (de onvoorziene gevolgen)? Er ligt hier een groot schemergebied, waaraan tal van juridische haken en ogen zitten. En wie kan in dat schemer voor Here God spelen? De kloeke taal van het basisrapport waarin gezegd wordt dat de functie van christelijk-sociale bezinning is het 'opsoren van situaties waarin personen en organisaties ten onrechte geen verantwoordelijkheid dragen of willen dragen voor de gevolgen van hun eigen handelen' klinkt in dat verband dan net iets té kloek. Een voorbeeld uit de actuele discussie over gezondheidszorg laat zien dat er tussen zwart en wit een hoop grijs zit: in welke mate zijn mensen eigenlijk verantwoordelijk voor hun gezondheid? Zijn ze dan ook in dezelfde mate financieel voor de consequenties van hun ziek worden aansprakelijk? Wanneer in toenemende mate het gedrag van mensen als oorzaak van ziekten worden bestempeld krijgen zij ten onrechte een te grote aansprakelijkheid opgelegd. Zij worden dan meer verantwoordelijk gehouden voor wat hen overkomt, dan voor wat zij doen. Ziek worden is toch geen misdaad?

Voor wat de verantwoordelijkheid als verplichting aangaat: ook daar gaat het niet om een toename van, maar om inzicht in verplichtingen die men allang heeft. Niet de balans zelf tussen rechten en plichten is uit haar evenwicht, maar het zicht op dat evenwicht ontbreekt. En dat winnen we niet terug door de burger zijn rechten te betwisten, of door hem te gaan bepreken, maar door hem een beter inzicht in de wederkerigheid van rechten en plichten te geven. Niet het 'staan op zijn verworven rechten' als zodanig is een luxe-uitwas van een verwende consumptie-cultuur, maar de idee dat die rechten niets kosten.

In dit verband tenslotte aarzel ik bij de manier waarop het bijbelse mensbeeld van 'de geroepene', die ook 'thuis geeft' in het basisdocument functioneert. Het is mij te 'christelijk', en te weinig bijbels. Kenmerkend voor de bijbelse mens is daarentegen dat hij wel geroepen wordt, maar dat hij juist zelden appellabel is. Alleen heiligen geven altijd thuis. Zij mogen van anderen ook niet zoveel verwachten als van zichzelf. Adam verbergt zich echter in de hof. Er valt van hem geen heilige te maken als hij dat zelf ook niet wil.

Literatuur

U. Beck, Gegengifte; Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt am Main 1988.

A.van den Beld, Filosofie van het menselijk handelen; Een inleiding, Assen 1982.

D. Bonhoeffer, 'Die Struktur des verantwortlichen Lebens', in: idem, Ethik, München 1992 (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 6), 256 - 299.

- R.S. Downie, Roles and Values; An Introduction to Social Ethics, Londen 1971.

J.F. Goud, God als raadsel; Peilingen in het spoor van Levinas, Kampen 1992.

W. Huber, 'Sozialethik als Verantwortungsethik', in: idem, Konflikt und Konsens; Studien zur Ethik der Verantwortung, München 1990, 135 - 157.

H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung; Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1984 (1979).

G.H. Mead, Mind, Self and Society, Chicago 1934.

G. Picht, 'Der Begriff der Verantwortung', in: idem, Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, 318 - 342.

W. Weischedel, Das Wesen der Verantwortung, Frankfurt am Main 1958.

## Hoofdstuk 5. **Leven in fragmenten.** Individualisering, *identiteit* en *christelijk geloof*

Wat betekent het christelijk geloof voor mensen, nu haar publieke rol in de samenleving sterk is gereduceerd? Is haar rol daarmee uitgespeeld, of zou zij mensen kunnen helpen bij het vormen van hun persoonlijke identiteit? We zouden die vraag, die in dit hoofdstuk centraal staat, ook korter kunnen formuleren: hoe verhouden zich secularisering en individualisering? Ik wil haar op de volgende manier beantwoorden. Eerst ga ik na wat we onder secularisatie kunnen verstaan. Ik ga daarbij uit van de stelling dat de rol van het christelijk geloof in onze samenleving niet is uitgespeeld, maar wel sterk verandert. Vervolgens richt ik mij op de vraag wat individualisering voor de persoonlijke identiteitsvorming betekent. Ik benader individualisering hier vanuit het binnenperspectief: hoe brengen mensen samenhang aan in hun persoonlijke levensverhaal, terwijl hun leven zo onder druk wordt gezet dat zijn eenheid lijkt te versplinteren. Identiteit en biografie zijn de kernbegrippen in dit gedeelte. Tenslotte stel ik opnieuw de vraag naar de betekenis van het christelijk geloof voor de persoonlijke identiteitsvorming in een zich individualiserende samenleving. Ik verdedig daarbij de stelling dat het geloof mensen niet helpt hun levensverhaal 'rond' te krijgen, maar dat het wel behulpzaam kan zijn om dat - doorgaans fragmentarische - verhaal beter te vertellen.

### 5.1. Secularisatie als privatisering van de godsdienst

Allereerst - als een opstapje, dat de weg moet vrijmaken voor mijn eigenlijke punt - de vraag naar de secularisatie, die men ruwweg zou kunnen omschrijven als: de afnemende betekenis van het christelijk geloof. Godsdienstsociologen zouden die omschrijving beamen, maar haar tegelijkertijd relativeren en nuanceren. De geseculariseerde samenleving mag dan ontkerkelijk zijn, a-of anti-religieus is zij immers (nog) geenszins. Het begrip secularisatie verdient dus precisering. Als men onder religie of godsdienst verstaat: de betrokkenheid van mensen op een andere beslissende werkelijkheid, dan kan men onder secularisatie de vermindering van godsdienstigheid verstaan. (Dekker 1992, 107vv.) Maar de definitie verdient nadere uitwerking om werkbaar te zijn. G. Dekker onderscheidt een drietal processen, die alle drie onder dat Grote Greep-woord 'secularisatie' zijn te vangen:

i. Secularisatie als vermindering van de godsdienstigheid. Hier gaat het vooral om het afnemen van zichtbaar religieus gedrag: de ontkerkelijking van de samenleving. De traditionele, geïnstitutionaliseerde vormen van christelijke godsdienst zijn ontegenzeggelijk op hun retour en hoewel dit afkalvingsproces zich de laatste tijd wat stabiliseert, lijkt het einde ervan nog niet in zicht. De helft van de Nederlandse bevolking rekent zich niet meer tot een kerkgenootschap. Al moet men tegelijkertijd voorzichtig zijn hie al te stellige conclusies aan te verbinden: er doemen ook weer allerlei nieuwe, al dan niet-geïnstitutionaliseerde vormen van religie op.

ii. Secularisatie als aanpassing van de godsdienstigheid. Er is ook sprake van een 'interne secularisatie' van de godsdienst. Dat houdt in dat de godsdienst zich inhoudelijk aanpast aan de moderne samenleving en zichzelf rationaliseert. Verschijnselen waarvoor men vroeger het hoofd hemelwaarts richtte, worden nu in binnen-wereldlijke termen verklaard. Wisselende dollarkoersen, hoge- en lage drukgebieden en genetische

toevalstreffers zijn nu verantwoordelijk voor rampen en zegeningen die vroeger aan God werden toegeschreven.

Beide vormen van 'verminderde godsdienstigheid' (1 en 2) geven aanleiding tot verdere bezinning. Ik doe dat niet, omdat ik mij vooral wil concentreren op secularisatie in zijn derde vorm:

iii. Secularisatie als vermindering van de reikwijdte van de godsdienst.

Hier hebben we het oog op het proces waarbij steeds meer delen en sectoren van de samenleving volgens principes van interne rationaliteit functioneren en niet meer onder invloed van godsdienst staan. Economie en politiek, wetenschap en techniek, moraal en kunst zijn afzonderlijke, segmenten van de samenleving geworden, die relatief autonoom ten opzichte van elkaar functioneren. Dit proces van differentiëring en rationalisering - dat al sinds de Nieuwe Tijd gaande is - heeft de rol van de godsdienst ingrijpend veranderd. Vroeger vervulde hij een integrerende sleutelpositie in de samenleving: de vraag 'wat vindt God ervan?' vormde een overkoepelend meta-criterium dat beslissingen in deelsectoren begeleidde; zij die in staat waren om een antwoord op die vraag te geven (of haar zich toeëigenden) bezaten een machtsmonopolie. Die maatschappelijke en culturele sleutelrol van de religie is - zo kan men met enige stelligheid verdedigen - voorgoed uitgespeeld. De kerk is haar monopoliepositie kwijt en in de marge van het maatschappelijk gebeuren gedrongen.

De religie is daarmee een aantal van haar functies voor de samenleving als geheel kwijtgeraakt, die haar in het verleden een belangrijke rol toestonden. Sociologen spreken (naar gelang de school waartoe ze behoren) van een integratieve, een compenserende of een legitimerende functie van religie, die alle hetzij direct, hetzij indirect ten doel hebben het gebouw van de samenleving intact te houden. In het spoor van Durkheim wijzen zij erop dat de bonte verzameling enkelingen waaruit de samenleving bestaat niet bereid zou zijn tot duurzame coördinatie zonder een als sacraal ervaren, overkoepelende zingevende orde. Religie is het cement van de samenleving; zij verschaft haar een moreel perspectief, dat het egoïsme van de enkeling en de groep overstijgt; zij motiveert mensen om aan de opbouw en instandhouding van de samenleving deel te nemen. Religie, aldus P.L. Berger, maakt van de wereld, die als een profane chaos uiteen dreigt te vallen, een 'heilige kosmos'; zij voorziet de samenleving van een 'hemels baldakijn', een eeuwige orde die het bestand van de dingen garandeert. 'Godsdienst legitimeert sociale instituties door er een ontologische staat van uiteindelijke geldigheid aan te geven, dat wil zeggen, door ze een plaats te geven in een heilig en kosmisch referentiekader. De historische constructies van het menselijk handelen worden beschouwd vanuit een bevoorrechte positie die in haar eigen zelf-bepaling zowel geschiedenis als mens te boven gaat.' (Berger 1967, 46) Er is een objectief goddelijk perspectief op de wereld dat het onze overstijgt en samenvoegt tot een Absolute Eenheid. De mensenwereld ontvangt in de goddelijke wereld een metafysische verdubbeling: alles 'hier beneden' komt 'van boven'.

Al is het geloof in een metafysische dubbelwereld tanende, zolang een meerderheid overtuigd is van een objectief goddelijk perspectief op deze wereld (door Th. Nagel 'the view from nowhere' genoemd) oefent godsdienst zijn sociaal integrerende kracht uit. Het pleidooi dat door politici en beleidsmakers te onzent gevoerd wordt voor een bijdrage van het christelijk geloof aan een noodzakelijk 'publiek ethos' ligt in deze lijn: zonder objectieve zingevende orde raakt de samenleving moreel aan lager wal en kan zij naar behoren niet functioneren. (vgl. Cliteur e.a. 1991)

Ook als andere sociologen, meer in de kritische lijn van Marx, van een compenserende en legitimerende rol van de godsdienst spreken, verdedigen ze dezelfde stelling: zonder godsdienst komt een samenleving niet rond. Religie stelt mensen in staat om met de contingente eindigheid van het bestaan klaar te komen en compenseert hen bijvoorbeeld



met de belofte van een hiernamaals, waarin alles recht wordt gezet wat scheef zat voor wat hen overkomt. Zo, compenserend voor het principiële troosteloze van het bestaan, integreert religie nog steeds. Zij maakt mensen - indirect, nu zij niet meer woedend worden om het onrecht hen of anderen aangedaan of wanhopig worden van angst en verdriet - tot willige leden van een samenleving die zich gedwee invoegen in de bestaande orde. De sociologen die ervan uitgaan dat machthebbers te kwader trouw zijn en belang hebben bij de status quo, spreken wellicht liever van een legitimerende dan van een integratieve rol van godsdienst, maar bedoelen in feite hetzelfde. Zij leggen alleen de nadruk op het onderdrukkende gebruik dat van religie wordt gemaakt in een onrechtvaardige samenleving. De 'rechtse' Durkheim en 'linkse' Marx ontlopen elkaar echter in dit opzicht niet zoveel: zij vinden elkaar in de stelling dat een samenleving niet zonder godsdienst kan.

De huidige samenleving falsifieert echter deze stelling met haar eigen bestaan. Zij moet het zonder overkoepelend godsdienstige zingevingssysteem stellen en desondanks, 'eppor se muove'. Niet zonder slag of stoot weliswaar, en met name in ethische discussies doet zich het gebrek aan een door allen gedeelde levensbeschouwelijke traditie pijnlijk gelden. De moraal lijkt echter de laatste levenssfeer die haar autonomie op de godsdienst nog moet bevechten. Ook daar worden echter steeds meer zinvragen aan de orde gesteld, zonder dat ze godsdienstig worden beantwoord (van der Wal/Jacobs 1992) en wordt een pleidooi gevoerd voor de ontwikkeling van een 'seculier vocabulaire' (Van Asperen 1993, 102; vgl. 86), waarmee mensen elkaar te verstaan kunnen geven wat aan het leven waarde geeft. Of de moraal dan helemaal op eigen benen kan staan blijft ondertussen de vraag (de smalle moraal kan het mijns inziens niet zonder een of ander vorm van 'brede' zingeving stellen); dat zij noodzakelijkerwijs religie nodig heeft is niet waar. (Vos 1992) En wat voor de moraal geldt, geldt zeker voor de economie en de politiek. Er heeft, in de woorden van J. Habermas die het differentiatie- en rationalisatieproces als geen ander heeft beschreven, in onze cultuur een 'Versprachlichung des Sakralen' plaatsgevonden: niet meer het beroep op een objectieve goddelijke orde staat garant voor maatschappelijke samenhang en coördinatie, maar het intersubjectieve rationele overleg tussen mensen. De invocatie van het ene synthetische perspectief van God is vervangen door de communicatieve netwerk van de menselijke taal. Maar beide vervullen een zélfde ordenende, integratieve functie. (Habermas 1981, 118)

Het lijkt me van belang dat te constateren, zonder direct een winst - of verliesrekening op te willen maken. Die neiging wordt, met name onder christenen die terreinverlies vrezen, door valse apologetische motieven gevoed. Men kan het betreuren of niet, het is echter een feit dat de samenleving ook wel vaart zonder geloof. In elk geval: niet ineens stort. Daarmee is het terrein waarop de godsdienst wel functies vervult ondertussen drastisch ingeperkt. Er vindt een privatisering van de godsdienst plaats. Nu godsdienst zijn publieke functie verliest, krimpt haar actieradius in tot het gebied van de persoonlijke leefwereld. Godsdienst dient zich aan als mogelijk interpretatieschema voor existentiële basiservaringen van de eindigheid van het bestaan, de confrontatie met het eigen falen, de beleving van het goede en het geluk, de zoektocht naar levensoriëntatie, de ervaring met het kwaad en het lijden. Zij is echter één onder meerdere, en kandideert met andere religies en niet-godsdienstige vormen van zingeving op een pluriforme levensbeschouwelijke markt. (Alma 1992, 30vv.)

Het proces van privatisering van de godsdienst loopt parallel met dat van de individualisering van de samenleving: terwijl vroeger de overdracht van de christelijke traditie in gezin en kerk kon rekenen op stabiele en brede sociale steun (Berger spreekt van 'geloofwaardigheidsstructuren'), resulteert de toenemende individualisering ook in een verbrokkeling in de geloofsoverdracht: wie het geloof aan wie overdraagt is steeds minder publiek zichtbaar. Het zijn steeds meer de afzonderlijke opvoeders, en niet meer gezinnen, families of gemeenschappen die beslissen óf er religieuze traditie wordt overdragen en zo ja welke. Zowel voor de 'overdrager' als voor de ontvanger van de

traditie resulteert dit in een lossere houding ten aanzien van de inhoud van het overgedragene. Overdracht voltrekt zich niet meer anoniem en vanzelfsprekend, maar beide staan in een individuele en bewuste keuzerelatie tot de traditie. P. Berger spreekt in dit verband van de 'heretical imperative' die daarmee aan elk modern individu wordt opgelegd. Terwijl het ooit slechts enkelingen waren, die het weigerden om een traditie in toto te slikken en met zijn afwijkende mening een ketterij ontketende, wordt nu elk individu onder de dwang geplaatst om zijn eigen - en zo krijgt het woord haireisis weer zijn oorspronkelijke betekenis terug - 'mening te kiezen'. Mensen staan tegenwoordig in een verhouding van 'pick and choose' tot godsdienstige traditie. Zij nemen de godsdienst niet meer en bloc over van vorige generaties, maar construeren haar naar persoonlijke behoefte. (Berger 1980, 28) De traditie wordt van confectie tot maatwerk. Geloven wordt een experiment, een essay. Mensen komen daarmee in een sterk instrumentele en pragmatische verhouding tot de godsdienstige traditie te staan: hun religieuze bagage bestaat niet meer uit een vaststaand en samenhangend pakket dat van generatie op generatie wordt overgedragen en waaraan bij voorbaat autoriteit wordt toegekend, maar uit een 'bricolage' van losse elementen uit een pluriform aanbod van seculiere en religieuze levensbeschouwing, gemeten aan het criterium van de levensoriëntatie.

Dat hiermee overdrachtsproblemen ontstaan waarmee de inhoud van de christelijke traditie gemoeid is zal duidelijk zijn. De elementen uit dat geloofserfgoed, die voor mensen uit de ene generatie een passend referentiekader hebben gevormd, hoeven door de volgende niet meer worden overgenomen. Maar hun keuzemogelijkheden van deze tweede generatie zijn door de selectie van hun opvoeders zo wel ingrijpend beperkt. Geloofsoverdracht gaat lijken op de geldzeef waarmee zondagse collectes worden geteld: het grote geld blijft bovenin liggen en alleen de dubbeltjes gaan door. Kinderen krijgen van hun ouders slechts de mogelijkheid om een keuze te maken uit hún keuze. Om ook voor volgende generaties een creatieve toeëigening mogelijk te maken van de christelijke traditie over de hele breedte (waarbij het vervolgens weer aan hen is 'to pick and choose') dient de publieke toegankelijkheid van geloofsinhouden zo breed mogelijk gespreid te worden, naast de sectoren die van oudsher het contact tussen de generaties tot stand brachten, gezin, kerk en school. Hoewel primaire pedagogische relaties essentieel blijven, is de publieke zichtbaarheid van het christelijke geloof in met name de media van toenemend belang, naarmate zij afneemt in het huiselijk milieu. Voor de mogelijke toeëigening van (elementen uit) de christelijke traditie van kinderen moet niet als noodzakelijke voorwaarde gelden dat zij ook door hun ouders is toegeëigend. We worden weer teruggeplaatst in de condities van vóór het Corpus Christianum. Dat men niet als christen geboren wordt, maar christen wordt, die waarheid krijgt een hernieuwde actualiteit. Tot 'significante anderen' met een voorbeeld-functie kunnen tegenwoordig ook anderen dan de primaire opvoeders worden. Informatie over het christelijk geloof kan ook door media worden gegeven, en is niet meer van catechiseermeesters afhankelijk. Om de ineenschrompeling van het verticale traditie-aanbod (dat nooit geheel te vervangen is) te compenseren en het te flankeren, moet het horizontale traditie-aanbod worden verbreed, zodat de christelijke geloofsinhouden in onze cultuur beschikbaar en toegankelijk blijven. De herinnering aan bijbelverhalen dient levend gehouden te worden.

## 5.2. Identiteit als mini-teleologie

Onder christenen worden de privatisering en individualisering van de godsdienst verschillend gewaardeerd. Zij die in het eerste geval (privatisering) van verlies spreken, zijn geneigd dat in het tweede geval (individualisering) ook te doen. Niet alleen verliest het christelijk geloof zijn integratieve functie in de samenleving, maar bovendien wordt het ook letterlijk 'te grabbel' gegooid in de 'pick and choose'-relatie die moderne individuen ermee onderhouden, aldus deze visie. Smalend wordt dan het 'consumentisme' van een 'graascultuur' aan de kaak gesteld, en het supermarkt-geloof

als uitwas en exponent van een hedonistische generatie afgedaan. Er treedt een kentering in de waardering op, zodra men oog krijgt voor het feit dat het bricolage-geloof geen berekenend gedrag is van een 'calculerende burger', maar dat, willen mensen het hoofd boven water houden in onze cultuur, zij tot dergelijk 'coping-gedrag' wel worden gedwongen. (Alma 1992, vgl. het volgende hoofdstuk 6) 'Voor de premoderne mens', aldus Berger, is ketterij een mogelijkheid - gewoonlijk een ver verwijderde; voor de moderne mens is ketterij typisch een noodzaak.' (Berger 1980, 28) De 'Heretical Imperative' is in onze cultuur een categorische geworden.

Wie zich dit inzicht heeft eigen gemaakt, komt tot een andere waardering van privatisering en individualisering van de religie, ook al hoeft niet direct van de nood een deugd te worden gemaakt. Het christelijk geloof verkrijgt in elke tijd zijn eigen gestalte. Wie vanuit de vleeswording van het Woord denkt, belijdt dat God ín gaat in onze werkelijkheid. Dan mag men er ook op vertrouwen dat in een geïndividualiseerde cultuur een authentieke vorm van christelijk geloof mogelijk is. En al moet de theologie nooit voor de feiten op de knieën gaan, zij moet ze toch minstens in de ogen willen zien. De feiten zijn (1) dat de traditionele godsdienst zijn integrerende functie ten opzichte van de samenleving kwijt is. (Dekker 1987, 105) (2) In de persoonlijke levenssfeer daarentegen 'blijft de godsdienst een aanzienlijk potentieel aan "werkelijkheid" bezitten, d.w.z. blijft hij relevant in het kader van de motieven en zelfinterpretaties van mensen in deze sfeer van dagelijks sociaal handelen.' (Berger 1967, 149)

Als godsdienst al noodzakelijk is (men kan immers ook beweren dat hij in deze categorieën niet thuishoort, want dat zij 'méér dan noodzakelijk is' (Jüngel)) dan in elk niet voor de samenleving. Maar is zij dat wel voor de enkeling? De relevantie van het geloof, die Berger hier veronderstelt, moet nog blijken. Mensen leven immers ook persoonlijk zonder geloof wél. God is niet nodig als integrerende factor in de samenleving; Hij is evenmin onontbeerlijk bij de persoonlijke zingeving. Ook hier moet men zich hoeden voor behoeften-apologetiek. (Stoker 1993) De vraag dient dus gesteld of het christelijk geloof een betekenisvolle functie kán vervullen in de persoonlijke levenssfeer van mensen en indien ja, welke, gegeven het feit van een geprivatiseerde religie in een zich individualiserende samenleving. Zonder geloof varen mensen wel. Maar misschien varen ze met geloof wel beter.

Er zijn meerdere manieren om deze problematiek te benaderen. Men zou haar bijvoorbeeld ook als de verhouding tussen zingevingsbehoefte en christelijk geloof aan de orde kunnen stellen. Dat doe ik hier niet, temeer omdat anderen dat al voorbeeldig hebben gedaan. (Stoker 1993) Ik beperk me hier tot de vraag naar de persoonlijke identiteit.

Is het christelijk geloof in staat om mensen te helpen bij het vormen van hun identiteit, zodat zij bestand blijft tegen de druk die vanuit de samenleving op haar wordt uitgeoefend? Anders geformuleerd: helpt het geloof mensen 'ik' te zeggen in een samenleving waarin zij moeten individualiseren, maar het vaak niet kunnen?

Daartoe moeten we ons eerst afvragen wat we onder persoonlijke identiteit verstaan, en ook waarom aan deze identiteit in onze tijd zo'n ongemeen groot belang wordt toegekend. Identiteit is voor ons, modernen, het antwoord op de vraag wie iemand is. Wanneer we echter een blik werpen op de herkomst en de geschiedenis van het begrip blijkt dat het deze betekenis (van 'ik-identiteit') pas laat heeft verworven, tegelijk met het belang en de actualiteit die er aan worden verleend. 'Wie ben ik?' is een vraag waaraan slechts moderne mensen urgent levensbelang toekennen; en pas moderne mensen spreken, als ze er antwoord op geven, van hun 'identiteit' en beschouwen haar als een uitdrukking van hun 'individualiteit'. Een kleine excurs in de geschiedenis van het begrip kan dat verhelderen. (vgl. Marquard 1979) In de Griekse filosofie staat 'identiteit' aanvankelijk voor: algemeenheid. Identiek is dat wat gelijk is aan zichzelf en aan al het andere (waarmee het 'identiek' is). Identiek is in dit geval het niet-andere (non aliud).

Identiteit fungeert in dit verband als een afweermiddel tegen dat wat anders is, en dat wat het anders zijn veroorzaakt: verandering. Maar is niet alles wat aards is veranderlijk? 'Alles stroomt', constateerden de volgelingen van Heraklitus. In de ideeënleer van Plato, maar ook in de leer van de Onbewogen Beweger bij Aristoteles wordt het identieke dan ook op dezelfde plek gezocht waar het later door de christelijke metafysica werd gesitueerd: in het 'jenseits' van een andere wereld. Identiteit wordt daarmee ontwereldlijkt: zij is slechts als transcendent volkomen. De aardse werkelijkheid kan slechts in de verte lijken op het Eeuwige en Onveranderlijke van de goddelijke werkelijkheid. Duidelijk is 1) dat er van persoonlijke identiteit geen sprake kan zijn: alleen God is identiek aan zichzelf. 2) dat het kleine beetje identiteit, dat mensen voor zich kunnen verwerven niet als synoniem van hun individualiteit kan gelden, maar juist integendeel de opheffing ervan betekent: het klassieke identiteitsconcept is niet geschikt om de bijzonderheid van mensen uit te drukken, maar hun mate van algemeenheid; niet dat wat hen onderscheidt van anderen, maar waarin zij met het transcendente andere overeenkomen. Het klassieke begrip 'identiteit' is niet in staat om aan de individualiteit van mensen recht te doen. Sterker: het is er op uit haar juist te elimineren, door haar zo veel mogelijk te conformeren aan een transcendente orde. Er is er maar één identiek aan zichzelf, en dat is God.

Ondanks deze religieuze spits, die in het christelijke tijdvak nog verhevigd aan het griekse identiteitsbegrip werd verleend, weet het geen recht te doen aan het bijbelse denken over identiteit. In de bijbel is identiteit immers geen algemeenheid, maar bijzonderheid. Zij leeft van het onderscheid, en gaat niet op in overeenkomst. De bijbelse God laat zien wie hij is door anders te zijn, totaliter aliter. Als Hij zich openbaart als 'Ik ben die ik ben', trekt Hij zich juist niet terug op zijn onveranderlijkheid, maar bindt Hij zijn identiteit aan zijn contingente handelen in de wisselingen van de geschiedenis. Daarin toont Hij zich uniek, als de Ene God tussen de goden.

De op een griekse leest geschoeide klassieke metafysica, die tot en met de Middeleeuwen het christelijk denken domineerde, was echter niet geïnteresseerd in kwalitatieve individualiteit en had geen middelen tot haar beschikking om haar uit te drukken. De enige individualiteit die zij kende was een numerieke: de bijzonderheid van een ding, die aan dat ding wordt toegekend door het af te zonderen uit een veelheid van dingen en het als zodanig te 'identificeren'. Hier behoudt het algemene dus de voorrang boven het bijzondere. Een ding verkrijgt pas zijn singulariteit door een combinatie van algemene eigenschappen (universalia) in zich te verzamelen. Het individuele belichaamt een materiële verbijzondering van het algemene, dat als idee aan het ding transcendent blijft. (Habermas 1988, 192v.)

Alles wat in de wereld dispaaraat uiteen ligt stuwt zich naar een goddelijke orde toe en vindt daarin zijn eenheid en identiteit: zijn en wezen, kennen en handelen, rede en wil - de middeleeuwse metafysica vindt haar rustpunt buiten de wereld in een objectieve, transcendente macrokosmos, die aan onze door chaos bedreigde microkosmos haar eenheid en bestand verleent. De moderne tijd maakt in dubbel opzicht een eind aan dit wereldbeeld. Enerzijds brokkelt het vertrouwen in de objectieve goddelijke orde af. Het menselijke kennen zoekt niet meer naar een wezensbestand dat achter de dingen zou liggen, maar dringt zich binnen in de dingen zelf. Het klassieke identiteitsconcept verliest zijn actualiteit. God zelf raakt in identiteitsproblemen. Hij verliest zijn plaats als de onbeweeglijke (en daarin betrouwbaar geachte) garant van een wereldorde, waarin alles en iedereen zijn plaats en doel had. Tegelijk en anderzijds schuift zich de mens zelf naar voren als Gods vervanger. H. Blumenberg heeft aangetoond dat het in deze cultuurbreuk niet zo zeer ging om een prometheïsche daad van machtsusurpatie, maar om het noodgedwongen opvullen van een geloofsvacuüm, met het enige middel dat men nog tot zijn beschikking had: zichzelf. Om Gods vrijheid te redden wilde het laatmiddeleeuwse nominalisme Hem niet vastleggen op de algemene wetmatigheden van de door hem geschapen wereldorde. Maar door zo de vrijheid van God te redden verloor men de zekerheid in zijn betrouwbaarheid. De vrijheid van God zou een synoniem kunnen zijn

van zijn willekeur. En als God niet meer garant kan staan voor het bestand der dingen, wie kan het dan? Alleen de mens zelf kan dan nog die onzekerheid wegnemen, met zijn wetenschap en zijn techniek. (Blumenberg 1967)

Daarmee dringt zich de individualiteit van de mens naar voren, die weigert nog langer een verre analogie van de goddelijke algemeenheidsidentiteit te belichamen. Hij is geen nummer in een reeks meer, maar zegt voluit 'hier ben ik'. Hij ontdekt zijn kwalitatieve individualiteit en eist haar op. De enige garant voor de wereldorde is het menselijk kennen en handelen zelf. Het feit dat de moderniteit het klassieke identiteitsconcept niet afschaft, maar als binnen-wereldlijk overneemt, is tegelijkertijd uitdrukking van de emancipatiedrang én blijk van zelfoverschatting van de moderne mens. Niet meer God maakt uit wat identiek is (nog steeds gedacht als: non aliud), maar de algemeenheidswetten van de natuurwetenschappen en de naar algemeenheid strevende idee van de idealistische systeemfilosofie. De identiteit van God gaat over op de mens. Tot en met Kant en Hegel blijft daarmee het echter kwalitatief individuele, dat zich sinds Descartes' *cogito* aan het woord had gemeld, in de moderne filosofie tot sprakeloosheid veroordeeld. Blijkbaar weet het moderne denken het geen recht te doen, zolang het gevangen blijft in een metafysisch denkschema, dat het vaste bestand der dingen in een onveranderlijke wereldstructuur verlegt. 'So lange die Fragestellungen des metaphysischen Alleinheitsdenkens in Kraft und die idealistischen Denkmittel in Gebrauch bleiben, triumphiert das Allgemeine über ein in die Unausprechlichkeit verbanntes Individuelles.' (Habermas 1988, 196) Het individuele kan zich dan hoogstens ironisch nog aan het woord melden: als dat wat niet-identiek is en ontsnapt aan de dwang tot algemeenheid. De moderne onmacht om individualiteit onder woorden te brengen is echter recht evenredig met de noodzaak om er een mededeelzame taal voor te vinden. Wij, moderneren, hebben alleen onszelf om orde en structuur in onze wereld aan te brengen. Nu de objectieve teleologie van een transcendente orde is weggefallen (dat kunnen we met Nietzsche de 'dood van God' noemen) komt het op onze menselijke mini-teleologie aan. De vraag 'waarom leef ik?' wordt met onze biografie beantwoord. 'Op de vraag wat de zin van het leven is, antwoordt iedereen met een opsomming van zijn levensloop.' (Konrad 1988, 7) Terwijl metafysische zingeving vroeger de persoonlijke invoeging in het zinsverband van de ontologische orde inhield, geeft de moderne mens zin aan zijn leven door zichzelf in zijn persoonlijke leven doeleinden te stellen. Men kan met Stoker (1993, 175) spreken van een verschuiving van een teleologisch-metafysische, naar een teleologisch-subjectieve opvatting van zin en wijzen op het moderne ideaal van zelfverwerkelijking zoals dat door bijv. A. Maslow op overdreven wijze is verwoord. Voor deze psycholoog geldt als ideaal van de opvoeding 'de persoon te helpen uitgroeien tot de volledigste menselijkheid, tot de grootste vervulling en actualisering van zijn hoogste mogelijkheden, tot zijn grootst mogelijke ontplooiing.' (idem, 175v.;185) We noteren dat hier, hoe ingrijpend de verschuiving die de moderne zingeving voltrekt ook is, het finaliteitsprincipe uit de klassieke metafysica is vastgehouden. De enkele mens stelt zichzelf als opgave om in zijn ik-identiteit de teleologische orde te realiseren, die vroeger aan Gods wezen werd voorbehouden. Met O. Marquard, op zijn pregnant-ironiserend wijze uitgedrukt: 'der Identitätsbegriff macht modern seine Karriere als Ersatzbegriff für essentia und als Begriff des Ersatzpensums für Teleologie. Anders gesagt: der neuzeitliche Verlust des Wesens verlangt als sein Minimal-surrogat die Identität, und der neuzeitliche "Teloschwund" etabliert als Schwundtelos die Identität.' (Marquard 1987, 358) We kunnen het ook korter zeggen: Nu de wereld geen einddoel meer heeft, moeten wij wel ons eigen einddoel worden.

De vraag naar ik-identiteit is dus geen uiting van narcisme of egocentrisme, maar is het juk dat zich de moderne mens zelf opgelegd heeft. Identiteit is noodzaak en geen luxe; wij zijn ertoe veroordeeld in het vacuüm dat de leegte van de metafysische God achterlaat. Daarom is het ook van urgent belang dat er woorden worden gevonden voor individualiteit en ik-identiteit. Daarom maakt de identiteitsproblematiek ook zo'n hoogconjunctuur mee en is zij allang niet meer alleen in de filosofie thuis.

### 5.3. Het 'ik': een sociaal proces (G.H. Mead)

Het duurde echter tot in onze eeuw, voordat er een niet-metafysische taal werd ontwikkeld, waarin gepoogd werd ik-identiteit als individualiteit te omschrijven. De 'fundamentele indeling' waarmee Schopenhauer in 1851 zijn Bespiegelingen over levenswijsheid inzet, is nog tekenend voor de metafysische erfenis, die eerst moest worden afgezworen. 'Datgene wat het lot van de stervelingen bepaalt is te herleiden tot drie fundamentele gegevenheden', aldus Schopenhauer. 'Deze zijn:

1. Wat iemand is: dus de persoonlijkheid in de ruimste zin van het woord. (...)
2. Wat iemand heeft: dus eigendom en bezit in elke mogelijke betekenis.
3. Wat iemand voorstelt: met deze term bedoelt men, zoals bekend, datgene wat iemand in de ogen van anderen voorstelt, dus eigenlijk het beeld dat anderen zich van hem vormen, met andere woorden hun oordeel over hem.' (Schopenhauer 1991, 11) Zolang de vraag naar de ik-identiteit (het antwoord op de vraag wie iemand is) nog wordt gesteld in termen van een zijnsontologie die door middel van theoretische bespiegeling toegankelijk zou zijn, is zij niet adequaat te beantwoorden. Wat iemand is, ligt dan vervat in zijn 'wezen' en staat los van wat hij voorstelt, wat hij voor anderen lijkt te zijn. Identiteit wordt dan nog steeds voorgesteld als een objectieve substantie die de verborgen kern van een persoon uitmaakt. Tot in Heideggers onderscheid van het authentieke, eigenlijke 'Dasein' en het 'Man', dat opgaat in zijn socialiteit, is deze tweedeling present.

In de 19e eeuw worden echter aanzetten tot een nieuwe identiteitstheorie gedaan. Zij komen in de sociale filosofie van G.H. Mead tot volle ontwikkeling. In de 19e eeuwse kunst vindt de individualiteit, die in de ken- en wetenschapsleer van de Verlichting nog wordt ontkend, een eerste schuilplaats: als de originaliteit van de kunstenaar die de wetmatigheidsdwang van de wetenschapper moet compenseren. Maar denkers als Fichte, Kierkegaard en von Humboldt geven zich ook theoretisch rekenschap van een ik-identiteit, die de uitdrukking gaat vormen van kwalitatieve individualiteit in plaats van haar te ontkennen. De twee eerstgenoemden doen dat, door het 'ik' als het praktische resultaat van daad van zelfbevestiging te beschouwen, en niet meer als een vooraf gegeven substantie (het 'ik' als keuze). De laatste (von Humboldt), door het 'ik' noch als een objectieve entiteit, noch als een subjectieve substantie te zien, maar het te situeren in de intersubjectieve orde van de taal. Wanneer mensen met elkaar spreken, komt er een pluraliteit van perspectieven samen, die niet meer tot één herleid kan worden (het 'ik' als gesprek).

De eerste die echter in een uitgewerkte identiteitstheorie tot een doorbreking van Schopenhauers 'fundamentele indeling' komt is G.H. Mead. Hij koppelt de vraag naar wie een mens is onlosmakelijk aan die, wat een mens voorstelt. Ik-identiteit wordt voor hem bepaald door de wijze waarop een mens omgaat met zijn sociale identiteit. Ik geef een korte weergave van zijn theorie, zoals hij die in zijn hoofdwerk Mind, Self, & Society uit 1934 heeft uiteengezet.

Op Mead, pragmatisch filosoof in de Amerikaanse traditie van W. James en J. Dewey, heeft het metafysische denken dat zich in het Duitse idealisme zo lang heeft kunnen handhaven, geen vat. Voor Mead, die zichzelf als 'sociaal behaviourist' afficheert, is ik-identiteit niet in termen van (een innerlijk) 'wezen' en 'substantie' uit te drukken, maar slechts in pragmatische termen van waarneembaar intermenselijk gedrag; identiteit is voor hem de naam voor het resultaat van het reflexieve proces, waarbij mensen hun gedrag op dat van anderen afstemmen. 'The self (...) is essentially a social structure, and it arises in social experience.' (Mead 1974, 140) Identiteit veronderstelt het menselijk vermogen om jezelf van buitenaf, als object te beschouwen. Mead gaat uit van de mens

als reflexief wezen, die in een innerlijke dialoog tot zichzelf als tot een ander spreekt. Bij symbolische communicatie met anderen - hetzij met gebaren, hetzij in taal - roept mijn actie bij de ander een bepaalde respons op. Maar mijn reflexief vermogen stelt mij in staat mij bij voorbaat al in de reactie van de ander te verplaatsen, en haar mij voor te stellen. Zo kan ik, voordat hij daadwerkelijk heeft gereageerd, al op zijn reactie anticiperen, en mijn eerste uiting daarop al afstemmen. Zo vorm ik mijn 'ik'. 'He becomes a self in so far as he can take the attitude of another and act toward himself as others act.' (idem, 171) Een spel dat twee mensen met elkaar spelen (het schaakspel bijvoorbeeld) vormt een mooie illustratie in dit verband. Een spel waarbij meerdere spelers betrokken zijn benadert nog meer de complexe maatschappelijke verhoudingen waarin wij staan. Om zo'n spel goed te kunnen spelen, moet ik mij immers niet alleen verplaatsen in de reactie van een bepaalde tegenspeler ('the significant other'), maar moet ik de rol van alle betrokken spelers ('the generalised other') in gedachten kunnen spelen, om op hun eventuele gedrag te kunnen anticiperen. (idem, 158) Dit pragmatisch-reflexieve proces van 'taking the role of the other' is mijn identiteit; het geeft het antwoord op de vraag wie ik ben. Mead onderscheidt twee evolutionaire stadia in het proces van identiteitsvorming, die corresponderen met een traditionele en een moderne maatschappijvorm. Wie zich alleen in een gesloten groep weet te bewegen ontwikkelt slechts een primitief zelf; wie de rol van welke ander dan ook in onze 'abstracte' samenleving kan innemen, komt tot een meer complexe en vol georganiseerde persoonlijkheid.

Ik-identiteit en sociale identiteit vormen dus voor Mead twee kanten van dezelfde medaille. 'The structure of the complete self is thus the reflection of the complete social proces.' (...) 'No hard-and-fast-line can be drawn between ourselves and the selves of others.' (idem, 144 resp. 164) Is hier uiteindelijk geen sprake van reductionisme? Ook al maakt Mead soms de indruk, door het zelf in termen van 'nothing but' tot het sociale proces te herleiden (idem, 188, 191), de zaak ligt desondanks gecompliceerder. Het ik gaat niet in de gemeenschap op, zegt Mead, maar staat er mee in een dialogische wisselwerking. We kunnen de diverse bestaande gemeenschappen waartoe wij behoren immers ook tegen elkaar uitspelen, en als dat niet lukt - en dat is een gedachte die, zo zullen we zien, in J. Habermas' idee van een 'universele communicatiegemeenschap' wordt opgenomen en uitgewerkt - ons op een 'larger society', een hogere gemeenschap beroepen, die misschien nog niet eens bestaat, maar ideëel voor ons als beroepsinstantie reeds recht van spreken heeft. (idem, 216v.) Het 'zelf' staat voor Mead dus in een creatieve verhouding tot de gemeenschap.

Waar haalt het 'ik', dat met handen en voeten gebonden lijkt aan zijn sociale herkomst, deze vrijheid vandaan? Voor een antwoord op die vraag voert Mead een fasering binnen het proces van de ene ik-identiteit in. Mead onderscheidt het 'Me', dat we in het voorgaande als sociale ik-identiteit hebben beschreven, van het 'I' dat staat voor de actuele reactie van het individu op zijn reeds sociaal georganiseerde identiteit (die op haar beurt weer ontstaan is uit eerdere 'I'-reacties op een vroeger 'Me'). Het 'Me' ervaart zichzelf als object: het is het historische produkt van aanpassing aan sociale conventie. Het 'I' is het actuele, creatieve moment van spontaniteit binnen de ene ik-identiteit, dat ons het idee van vrijheid geeft, het gevoel van: we kunnen iets nieuws in de wereld beginnen. Het is momentaan, onbepaald, nooit helemaal berekenbaar en voorspelbaar. Mead weigert echter het onvoorspelbare van de toekomstige reactie van het ik tot een statistische onzekerheidspercentage terug te brengen. Hij hecht er zeer aan 'the element of novelty' in het menselijke handelen te benadrukken. (idem 198, vgl. 177) Ontkomt Mead met de introductie van het 'I' dan werkelijk aan de metafysica? Het spontane 'I' wordt door Mead gepostuleerd, zonder dat hij er empirische werkelijkheidswaarde aan kan toekennen. Het toont zich alleen achteraf, als herinnering. (idem 196) 'The "I" does not get into the limelight.' (idem 174) Het is een soort negatieve metafysica, die Mead bedrijft: het vrijheidsmoment uit de ik-identiteit is een idee dat binnen Mead's identiteitsconcept wel gedacht kan worden, maar dat niet aantoonbaar in de realiteit terug is te vinden.

Zijn constructie lijkt in deze tweedeling van 'I' en 'Me' sterk op die van I. Kant, voor wie het causaliteitsbegrip van Newton even onontkoombaar was als het behavioristische stimulus-responsmodel dat is voor Mead. Ook Kant kon niet bewijzen dat de menselijke vrijheid een mogelijkheid of werkelijkheid was, hoewel hij er evenmin onderuit kon haar als reëel te denken. Hij omschreef (in zijn 'Auflösung der vierten Antinomie der reinen Vernunft') vrijheid als een aparte vorm van causaliteit, 'durch welche etwas geschieht, ohne das die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetz bestimmt sei, d.i. eine absoluten Spontaneiteit der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendentalen Freiheit'. (Kant 1968, 428) Kant kon alleen aannemelijk maken dat deze vrijheid als zuivere idee a priori, als intelligibele causaliteit gedacht kan worden. (idem 492) Mead deelt mijns inziens in dezelfde verlegenheid als Kant: kwalitatieve individualiteit niet anders te kunnen denken dan in modo negativo; als dat wat niet reflex is van algemene sociale gedragspatronen. Tegelijk poneert Mead wel de positiviteit van een ik-identiteit, weliswaar niet meer als substantie, maar als gepostuleerde fase in een proces. Dat 'ik' weigert zich echter in de lichtkring van ons kennen te vertonen. De vraag wie een mens uiteindelijk is, is daarmee ook voor Mead onbeantwoordbaar.

#### 5.4. Het Verlichtingsideaal van het autonome 'ik' (J. Habermas)

De communicatieve inzet van Meads identiteitstheorie vindt bij J. Habermas navolging. Mead krijgt van hem de eer als eerste het 'ik' als maatschappelijk geproduceerde identiteit te hebben doordacht. (Habermas 1988, 209) Habermas gaat echter op creatieve wijze met het werk van Mead om, door hem 'vielleicht etwas besser als er selbst' te verstaan. (idem, 201) Hij verfijnt diens identiteitsconcept, om het vervolgens in te voegen in zijn eigen pragmatische handelingstheorie. De basisintuïties van Mead neemt hij echter over. Ik-identiteit moet ook voor hem 'na-metafysisch' gedacht worden binnen het kaders van een intersubjectieve communicatietheorie, en kan niet meer in termen van substantie ter sprake worden gebracht. Dat Habermas zo'n nadruk legt op een goede identiteitstheorie, komt omdat hij zo gehecht is aan een aantal Verlichtingswaarden, die hij onopgeefbaar acht: dat mensen als autonoom individu over de vormgeving van hun eigen leven mogen beslissen (de waarde zelfbepaling); dat zij vervolgens aan deze vrije keuze ook optimaal gestalte mogen geven (de waarde zelfverwerkelijking). (idem, 190, 223; vgl. ook Habermas 1981, 150) Het zal blijken dat dit autonomie-ideaal niet alleen als motief voor zijn identiteitsconcept kan gelden, maar er zelfs een substantieel onderdeel van vormt.

Habermas plaatst Mead's opvatting van 'ik'-identiteit in de context van zijn eigen continentale filosofische traditie. Hij wijst op Fichte, de eerste die het 'ik' niet meer als een ontologisch gegeven, maar als een praktisch voltrokken en reflexief na te denken daad beschouwde. Fichte beantwoordde de vraag: wie ben ik dan eigenlijk? met een programma: ik ben degene, tot wie ik mijzelf maak. Hij bleef subjectiviteit echter nog binnen de kaders van een bewustzijnsfilosofie denken, en kon daarom nog niet doorstoten naar het werkelijke intersubjectieve medium, waarin ik-identiteit ontstaat: de taal. W. von Humboldt is de eerste die dat wel doet: voor hem is de eenheidstichtende functie van filosofie niet gelegen in de innerlijkheid van het subjectieve bewustzijn, noch in de objectiviteit van de wetenschappelijk-methodisch benaderde werkelijkheid, maar in de eigensoortige ineenvlechting van perspectieven die plaatsvindt in het gesprek: Von Humboldt vervangt het dwangmatig zoeken naar synthese van een subject dat in het bewustzijn zijn wereld construeert door het concept van het geweldloze zich verstaan met elkaar. Habermas neemt dat dialogische perspectief over en voltrekt eenzelfde paradigmawisseling van 'subject' naar 'gesprek'. Identiteit kan niet in termen van een derde persoon-onzijdig 'het' worden verwoord, maar moet vanuit het 'ik-en-jij' - perspectief worden beschreven. Identiteit is alleen denkbaar, wanneer iemand zichzelf beschrijft ten overstaan van anderen.



De filosoof die hem echter het meest helpt in het verhelderen van wat 'ik'-identiteit is, is Kierkegaard. Bij hem tekent zich Mead's onderscheiding van de reeds georganiseerde persoonlijkheid (het 'Me') en de actuele, spontane reactie daarop (het 'I') af, maar Kierkegaard laat scherper dan Mead zien dat het hier gaat om een ethische verhouding tot de eigen biografie. Ik word mijzelf, door voor degene die ik in het verleden geworden ben verantwoordelijkheid op mij te nemen. 'Individu' word ik, door mijn historisch geworden, feitelijk gesitueerde zelf niet aan zichzelf over te laten, maar kritisch toe te eigenen. Wie 'dat ben ik' zegt, doet (met een taalanalytische term) een performatieve uitspraak: de uitspraak geldt als een daad, die de spreker voltrekt dóór, en ín het doen van de uitspraak zelf. Ik-identiteit is dan ook niet in descriptieve taal te omschrijven. Wie vertelt wie hij is, doet geen propositionele uitspraken over een stand van zaken in de wereld, die onafhankelijk van die uitspraak zou bestaan, maar hij vertelt ten overstaan van anderen een levensverhaal, dat in het vertellen zelf door de spreker als het zijne wordt toegeëigend. Het subject kiest zichzelf, zei Kierkegaard. Habermas zegt hetzelfde, al laat hij de existentiële filosofische terminologie vallen: 'Nur wer seine Lebensgeschichte übernimmt, kann in ihr die Verwirklichung seiner selbst anschauen. Eine Biographie verantwortlich übernehmen heißt, sich darüber klarzuwerden, wer man sein will, und aus diesem Horizont die Spuren der eigenen Interaktionen so zu betrachten, als seien sie Sedimente der Handlungen eines zurechnungsfähigen Urhebers, eines Subjektes also, das auf dem Boden eines reflektierten Selbstverhältnissen gehandelt hat.' (Habermas 1981, 151) Ook al overkomt een mens in het leven (veel) meer dan hij zelf in de hand heeft, door achteraf ten overstaan van anderen en van zichzelf te zeggen: dat ben ik, neemt hij verantwoordelijkheid voor zijn eigen biografie, schept hij een horizon voor de toekomst door de continuïteit met het verleden te herstellen. (idem 163) Ik word die ik ben door borg te gaan staan voor mijn eigen, min of meer bewust of onbewust, toegeëigende levensgeschiedenis. Door mijn levensverhaal op die wijze te vertellen verklaar ik mijzelf toerekeningsvatbaar als een autonoom subject. (1988, 207, 226)

Habermas plaatst deze daad van 'ethische Selbstvergewisserung' (idem) vervolgens weer in het kader van zijn eigen model van communicatief handelen. Daartoe moet Kierkegaard weer in Mead worden ondergebracht. Immers, de reflexieve verhouding van het subject tot zichzelf vindt haar plaats niet in een afgesloten bewustzijn, maar is de verinnerlijkte weerspiegeling van het gesprek dat met en ten overstaan van anderen gevoerd wordt. Met de behaviourist Mead vat de pragmaticus Habermas het ik op als resultaat van het maatschappelijk proces van sociale interactie. Maar gaat het 'ik' dan niet volledig op in anderen? Hoe reageert Habermas op de tegenwerping van reductionisme die we zojuist ook ten aanzien van Mead maakten? Hij geeft een soortgelijk antwoord, door de verhouding tussen het ik en de gemeenschap(en) waarvan het deel uitmaakt als een beweeglijke dialoog te beschouwen, en niet als een directe reflex. Mead's gedachte, dat het 'ik' zichzelf kan ontwikkelen door een 'appel tot the larger community' wordt door Habermas echter nog geradicaliseerd en tot het uiterste opgerekt. In de moderne samenleving kan het 'ik' immers geen exponent meer zijn van de concrete groep(en) waartoe het behoort, maar wordt het de eis gesteld zich in principe onbegrensd, dat wil zeggen: ten overstaan van allen voor zijn biografie te verantwoorden. Moderne identiteit is, met een term die Habermas ontleent aan het model van morele ontwikkeling van Kohlberg, post-conventionele ik-identiteit. Een mens moet afstand kunnen nemen van zijn rollen. De Verlichtingswaarde autonomie is niet alleen een moreel ideaal, maar is een eis die in ons type samenleving reeds is geïnstitutionaliseerd.

Hoe kan het 'ik' echter aanspraak blijven maken op zijn vrijheid en autonomie als zij in werkelijkheid wordt geschonden? Hoe kan men, wanneer men door anderen worden miskend in plaats van erkend - in een geperverteerde rechtsorde en temidden van asymmetrische machtsverhoudingen, - desondanks aanspraak maken op individualiteit? Deze gebroken ik-identiteit, zo luidt het antwoord van Habermas, kan worden hersteld door te anticiperen op een ideale toekomstige communicatiegemeenschap, waarin het beroep op erkenning niet vergeefs zal zijn. Deze erkenning is nu weliswaar geen sociaal feit, maar een morele constructie: de

maatschappij is blijkaar (nog) niet zover. In dit vooruitgrijpen op de utopische (letterlijk: geen-plaats-hebbende) universele erkenning van anderen, met wie men in een dwangvrije symmetrische verhouding staat, manifesteert zich de autonome ik-identiteit. (idem, 227v.)

Habermas realiseert zich het precaire van zijn constructie. Zijn droge mededeling: 'Diese Paradoxie wird in der Zeitdimension aufgelöst', roept meer vragen dan antwoorden op. (idem, 227v) De metafysici ontvluchtten de onmacht om het onuitzegbare van de individualiteit in taal uit te drukken door zich achterwaarts terug te trekken op een substantie a priori; maar doet Habermas niet hetzelfde, nu echter door in zijn projectie van een ideale gemeenschap naar voren te vluchten? Enerzijds poneert hij het onontkoombare karakter van de idee van individuele autonomie: ieder die een gesprek aangaat en daarin de eerste persoon-enkelvoud bezigt, wordt verondersteld toerekeningsvatbaar te zijn. De aanname van een autonome en onverwisselbare wil behoort tot de onvermijdelijke vooronderstellingen van het communicatieve gesprek, ook al 'articuleert' zich deze zelfbepaling en zelfverwerkelijking niet altijd, blijft zij 'impliciet' of wordt zij zelfs 'geneutraliseerd' (idem, 232; vgl. 1981, 156vv.) Anderzijds moet Habermas erkennen dat de ik-identiteit van moderne mensen enorm onder druk staat en dat zij er vaak maar moeilijk (of helemaal niet) in slagen om samenhang in hun biografie aan te brengen. Het verlichtingsoptimisme van Mead, die een lineaire ontwikkeling naar een algemene post-conventionele identiteit nog slecht een kwestie van tijd achtte, deelt hij niet. 'In de geïndividualiseerde samenleving moet de enkeling zichzelf als centrum van handelen, als planningsbureau met betrekking tot zijn levensloop, zijn vaardigheden, partnerrelaties enz. verstaan.' Dat is de eis die Habermas met N. Luhmann aan het 'systeem' individu ziet gesteld. Maar hij laat zich tegelijk door U. Beck er op wijzen dat er doorgaans teveel 'Umweltvariabelen' zijn, die niet geïntegreerd en gestabiliseerd kunnen worden. Individualiseren moet, maar kan men het ook? (idem, 236vv.; vgl. hfdst. 1) Habermas laat het antwoord in het midden, maar is gevoelig voor de realiteitsdruk waaronder dat proces staat. Zonder echter - en dat is hier van belang - afscheid te willen nemen van het autonomie-ideaal. De eis tot sociale integratie kan zich slechts 'im Zuge einer fortschreitenden Individuierung herausbilden', meent hij. (idem, 239) De utopische vlucht naar voren in een onbegrensde communicatiegemeenschap verleent aan zijn politieke programma een sterke normatieve lading. Hij zet ondertussen al zijn kaarten op de creativiteit en weerbaarheid van de persoonlijke leefwereld, waarin niet-traditionele relatie- en gemeenschapsvormen moeten worden ontwikkeld, die een voedingsbodem kunnen vormen voor een geïntegreerde autonome ik-identiteit.

##### 5.5. Het genadeloze publiek (Van Augustinus naar Rousseau)

Hoe nu zijn concept van ik-identiteit te waarderen? Is Habermas er in geslaagd om aan de bezwaren die we hierboven tegen Mead uitten, voldoende tegemoet te komen? Individuum est ineffabile, ('het individuele is onuitsprekelijk'), aldus Goethe. En Schleiermacher verdedigde de 'Unhintergebarkeit der Individualität'. Habermas weigert zich bij deze constatering neer te leggen en verdedigt dat er voor deze taalonmacht historisch-wijsgerige redenen waren. De traditionele metafysica was inderdaad niet in staat om 'het onuitsprekelijke van het individuele', dat daarvoor in de religieuze taal wél werd verwoord, adequaat te vertolken. Met de door hem voorgestane wending van een bewustzijns- naar een taalpragmatische filosofie meent hij echter wel het juiste medium te hebben gevonden om aan de individuele ik-identiteit een conceptuele uitdrukking te verschaffen. 'Erst damit werden die grundbegrifflichen Mittel bereitgestellt, mit denen wir eine in der religiösen Rede schon längst ausgesprochene Intuition einholen können.' De intuïtie namelijk, dat wij pas ver van onszelf verwijderd onszelf in onze eenmalige bijzonderheid kunnen ontdekken. (idem, 191) Maakt Habermas deze pretentie waar? Is zijn communicatietheorie in staat om de traditionele religieuze gedachte, dat alleen God weet wie wij zijn, met rationele middelen te vertolken? Ik meen maar zeer ten dele en licht die veronderstelling toe aan de hand van een veelzeggende overgang in Habermas' betoog. Hij signaleert het feit dat van Augustinus tot en met Kierkegaard de indringende

vraag 'wie ben ik' niet in een innerlijke monoloog is gesteld, maar in de vorm van een belijdenis, een gebed. Tot zelfkennis komt men pas voor het aangezicht van een oordelend God. Habermas ziet hierin een bevestiging van het performatieve karakter van ik-identiteit: ik zeggen kan men alleen ten overstaan van anderen, van wiens erkenning men afhankelijk is. Bij Rousseau vindt men dezelfde structuur: hij legt in zijn Confessions, net als Augustinus in diens gelijknamige boek, rekenschap af van wij hij is. Maar maar hij spreekt zichzelf niet meer uit tegenover God, maar tegenover het burgerlijke leespubliek. Het gebed wordt gesecculariseerd tot een profane, openbare dialoog. Rousseau is bereid borg te staan voor het levensverhaal dat hij gaat vertellen en de 'trompet van het laatste oordeel' aan het begin van het eerste boek bezit nog slechts retorische waarde. 'Wanneer de trompet van het laatste oordeel ook maar schalt, zal ik mij met dit boek in de hand voor de hoogste rechter plaatsen. Ik zal met luide stem zeggen: Ziehier wat ik gedaan heb, wat ik gedacht heb, wat ik was. (...) ik heb mijn innerlijk zoals u het zelf hebt aanschouwd voor u onthuld, eeuwig Wezen. Verzamel om mij heen een ontelbare menigte van mijn gelijken; dat zij mijn bekentenissen horen, dat zij zuchten om de mij aangedane smaad, dat zij zich schamen voor mijn ongeluk. Dat elk van hen op zijn beurt inzicht krijgt in zijn hart aan de voet van uw troon met de zelfde oprechtheid; en dat dan, als hij durft, iemand tegen u zegt: ik was een beter mens dan hij. (Rousseau, z.j. 1v.) De invocatie van de Allerhoogste is nog slechts een metaforisch stijlmiddel en wordt door Rousseau gebruikt ter zelfrechtvaardiging tegenover zijn lezers. De bekentenis wordt gehorizontaliseerd: 'God' verbreedt zich tot alle mensen.

Wie de overgang van Augustinus naar Rousseau echter met Habermas slechts als secularisatie van dezelfde inhoud beschouwt, doet mijns inziens geen recht aan wat hier heeft plaatsgevonden: hier wordt namelijk God als afzonderlijk adres van biografische zelfreflectie uitgeschakeld. Ooit was Hij een afzonderlijke instantie tot Wie men zich kon richten, naast de ander en zichzelf. Bij Rousseau - en Habermas volgt hem hierin - blijkt Hij slechts de in religieuze taal vermomde gestalte van het intermenselijk forum te zijn, waarvoor men zich 'eigenlijk' rechtvaardigt. Zoals bij Habermas de intuïties van religieuze taal in communicatieve handelingstheorie moeten worden verwoord, zo wordt bij Rousseau God herleid tot publiek. De Confessiones van Augustinus verzetten zich echter tegen een dergelijke reductieve lezing. God is voor Augustinus geen verdiepte versie van de universele lezerschaar, noch een vergrote uitvoering van het zelf. De Confessiones richten zich niet tot het publieke forum van anderen, ook niet tot Augustinus' verborgen ik, maar worden uitgesproken coram deo. H. Luther (1992, 132vv.) laat zien hoe de kerkvader juist alles in het werk stelt om te ontsnappen aan de lof en de blaam van het publiek, die hij in zijn roem- en eerezucht vóór zijn bekering en doop zo had gezocht. Het primaire motief voor Augustinus' autobiografie is niet zelfrechtvaardiging, maar de zoektocht van een onrustig 'ik' naar zichzelf. 'Inquietem est cor nostrum, donec requiescat in te.' ('Ons hart is onrustig, totdat het rust vindt in U.') (boek I,1) De bekeerling is de zelfrechtvaardiging voorbij en geeft aan zijn opluchting daarover ook uiting. 'Gij hebt mij genezen van de lust om mijzelf te verdedigen', schrijft hij in het Xe boek, waarna hij vervolgens met de psalmen zijn genadeervaring onder woorden brengt: 'om mij dan ook al mijn overige ongerechtigheden te vergeven en al mijn krankheden te genezen en mijn leven te verlossen van het verderf en mij te kronen met goedertierenheid en barmhartigheid'. (X, 36) De verhouding tot God is hier geen juridische meer; de ervaring van vergeving doet Augustinus niet meer als aangeklaagde tegenover een aanklager staan en maakt hem ook onafhankelijk van het oordeel van anderen. Voor genade klopt men immers veelal tevergeefs bij hen aan: 'Wat heb ik dan met de mensen te maken, dat zij mijn belijdenissen moeten horen, alsof zij al mijn zwakheden zouden genezen? Terwijl ze nieuwsgierig zijn om het leven van een ander te vernemen, zij zijn traag om het hunne te verbeteren.' (X, 3) Het publiek waarvoor Augustinus schrijft (tegenover God kan hij zich weliswaar 'zwijgend' uitspreken, maar mensen moeten er zijn boek voor lezen), krijgt bij hem dan ook een geheel andere rol toebedeeld dan die van tribunaal. 'Begeren zij mij geluk te wensen, wanneer zij horen, hoe ik door uw genade nader bij U gekomen ben, en voor mij te bidden, wanneer zij horen, hoe ik door mijn eigen last werd tegengehouden? Aan dezulken zal ik mij openbaren', lezen we, om vervolgens de 'broederlijke geest' van hen die met

hem deelgenoot willen worden van zijn zoektocht naar God te horen beschrijven. Tegenover God spreekt Augustinus uit 'niet hoe ik geweest ben maar wie ik ben', maar hij doet dat tegelijk 'voor de oren van de mensenkinderen, die het geloven, de metgezellen mijner vreugde en de lotgenoten mijner sterfelijkheid'. (X, 4) Zijn publiek bestaat uit broeders, niet uit rechters; de anderen vormen geen tribunaal, maar een solidaire gemeenschap coram deo. (Luther 1992, 148). 'Aan wie vertel ik dit? Immers niet aan U, mijn God, maar voor uw aangezicht vertel ik dit aan mijn geslacht, aan het geslacht der mensen, hoe klein ook het aantal moge zijn, die dit boek onder ogen krijgen. En waartoe dit? Opdat ik en alwie dit leest moge bedenken, uit hoe grote diepte men moet roepen tot U.' (II,3)

Habermas sluit dit religieus-doxologische perspectief uit. Een mens richt zich uitsluitend tot anderen, zelfs al spreekt hij tot zichzelf. Dat er een vreemde rest in onszelf zou zijn, een deel van ons dat niet onder het juk van de blik van anderen door moet, is in zijn concept uitgesloten. Ik constateer dat deze reductie van God tot intersubjectiviteit verstrekkende gevolgen heeft voor Habermas' concept van 'ik'-identiteit. Terwijl voor Augustinus (en in zijn spoor de Reformatie) de confrontatie tussen het 'ik' en God - dóór het oordeel heen - op vergeving uitliep, kunnen de tot een anonieme algemeenheid uitgegroeide anderen hoogstens tot een erkenning van het 'ik' komen. Religie kent vergeving, maar de sociale orde kent hoogstens recht. Habermas verzuimt om dit categorische onderscheid tussen beide te wegen. Hij signaleert alleen de treffende overeenkomst tussen zijn opvatting van ik-identiteit (het subject dat verantwoordelijkheid op zich neemt voor zijn biografie) en de westerse, joods-christelijke traditie van de onsterfelijke ziel van schepselen, 'die sich in den alles durchdringende Blicken eines allgegenwärtigen und Zeiten überdauerenden Schöpfers als vollständig individuierte Wesen erkennen.' (1981, 163) Typisch voor de joodse en christelijke traditie lijkt mij echter niet de idee van een onsterfelijke ziel (die kan men wellicht nog eerder aan Egypte en Perzië toeschrijven), terwijl van God niet in de eerste plaats wordt beleden dat Hij eeuwig en alziend is, maar dat Hij oordeelt en vrijspreekt. Voor de 'alles doordringende blik van God' in het Laatste Gericht is immers niemand bestand; geen sterfelijke ziel zou het overleven, tenzij God haar genadig is.

De 'gegeneraliseerde ander' is even genadeloos als de hier door Habermas opgevoerde God. De horizontale, communicatieve ik-identiteit kan niet volledig recht doen aan wat hij zelf elders de 'Grunderfahrung' van de joods-christelijke overlevering noemt: 'die Erfahrung des individuierenden Blicks jenes transzendenten, zugleich richtenden und gnädigen Gottes, vor dem jeder Einzelne allein und unvertretbar Rechenschaft ablegen muß von seinem Leben im Ganzen.' (Habermas 1988, 166, curs. fdl) De Godservaring verwijst naar een kritische nabijheid, die aan het licht brengt wat nog voor onszelf verborgen is. En dat op grond van het feit dat men zich tezelfdertijd in liefde aangenomen weet. Voor deze kritisch-liefdevolle genadervaring is in het communicatieve identiteitsconcept van Habermas geen plaats. Vandaar dat de ik-identiteit bij hem zo onder ethische hoogspanning staat: mensen worden niet alleen tot autonome zelfbepaling en verwerkelijking opgeroepen, maar ertoe veroordeeld, ook als zij het niet kunnen. En dat terwijl niemand, aldus terecht Habermas, kan beloven dat hij trouw blijft aan zijn levensverhaal, omdat hij het niet volledig in eigen hand heeft. (1988, 209) In zijn gehechtheid aan Verlichtingswaarden verdient Habermas ondertussen (ook theologische) steun. Wie van zelfbepaling en zelfverwerkelijking niets wil weten, kan ook het christelijke vrijheidsbegrip niet onderschrijven, evenmin als de centrale christelijke gedachte dat het God te doen is om het heil van de enkeling. Maar wie faalt in het realiseren van zijn ik-identiteit, wie m.a.w. er niet in slaagt borg te blijven staan voor zijn biografie, de continuïteit in zijn levensverhaal kwijt is, het spoor naar de toekomst bijster is - deze mens blijft principieel troosteloos achter omdat hij geen ander adres meer heeft voor zijn verhaal dan de universele communicatiegemeenschap van zijns gelijken. Bij Habermas bezit deze mens dan ook geen ik-identiteit meer; hij blijft er althans ver bij achter. Wie met hem identiteit definieert in termen van communicatie, kan bij falende communicatie alleen van gebrek aan identiteit spreken. Wie uit de communicatiegemeenschap valt, is zichzelf voorgoed kwijt. De verdenking van

Marquard, dat voor Habermas identiteit synoniem is aan 'Zugehörigkeitsvollzug zum Emanzipations-Wir, dessen Besonderheit die Unbesonderheit ist, allgemein zu sein', is dus niet helemaal zonder grond. Denkt Habermas eigenlijk niet toch nog steeds identiteit als algemeenheid, in weerwil van zijn poging recht te doen aan de bijzonderheid van mensen? (Marquard 1987, 352) Tot de kwalitatieve singulariteit van mensen behoren immers ook hun mislukkingen, hun onvermogen, hun oningeloste beloftes. Zij zijn ook daarin 'ik'. Zij beroepen zich niet alleen op erkenning door anderen, maar zijn ook aangewezen op vergeving. Zij verdienen niet alleen kritiek, maar vragen ook om liefde. Zij zoeken niet alleen de nabijheid van anderen, maar moeten soms ook van hen worden verlost. Habermas verdisconteert de menselijke eindigheid en kwetsbaarheid onvoldoende in zijn concept van identiteit.

'Zolang religieuze taal inspirerende, ja onontbeerlijke semantische inhouden met zich meebrengt, die zich aan de uitdrukingskracht van een wijsgerige taal (vooralsnog?) onttrekken, en nog op een vertaling in funderende discoursen wachten, zal de filosofie ook in haar na-metafysische gedaante religie kunnen vervangen noch verdringen', schrijft hij elders. (Habermas 1990, 57 (vgl. 1988, 60)) Het lijkt erop dat dit in elk geval op zijn eigen omschrijving van menselijke individualiteit van toepassing is.

#### 5.6. 'De fictieve ander' (H. Luther)

Ook H. Luther, de in 1991 jong gestorven praktisch theoloog uit Marburg, uit kritiek op de visie op identiteit van Habermas, al zet hij in op een ander punt. Luther ontwikkelt daarnaast een eigen, origineel concept van ik-identiteit, waarin die dimensie, die bij Habermas uiteindelijk tot rationele communicabiliteit wordt gereduceerd, een centraal moment vormt: het religieuze. Ik wend me hier tenslotte tot hem, omdat ik in zijn theorie een bevestigend, maar tegelijk zeer specifiek antwoord krijg op de vraag waarmee ik dit hoofdstuk begon: of (en hoe) het christelijk geloof mensen kan helpen bij het vormen van hun persoonlijke identiteit.

'Der Mensch geht nicht in seiner Vorfindlichkeit auf', is een zinswending die we op velerlei wijze vervoegd en verbogen bij Luther tegen kunnen komen. (Luther 1992, 34, 54) Deze overtuiging vormt voor hem de kern van religie, die hij, als advocaat van de 'unverfügbare und auch kommunikativ nicht verrechenbare Individualität des Einzelnen' (idem, 18), in het geding brengt.

Luthers kritiek op Habermas is dat hij geen oog heeft voor het vreemde in de communicatie van mensen met anderen en met zichzelf. De mens die zich radicaal onttrekt aan communicatie, kan door Habermas tenslotte alleen nog maar als pathologisch worden bestempeld. (Habermas 1988, 56v.) Luther weigert die conclusie te trekken: het extreme geval van iemand die een eind maakt aan zijn leven (en daarvoor zijn redenen heeft), wijst op de mogelijkheid dat individualiteit niet opgaat in communicatieve subjectiviteit. Elk mens herbergt een laatste geheim, dat nooit door anderen aan het licht te brengen is. (Luther, 1992, 71) Onze individualiteit is niet identiek met dat wat anderen van ons kennen, noch identiek met onze eigen zelfkennis. Ook wijzelf 'weten' niet wie we 'eigenlijk' zijn. Zo blijven wij in onszelf achter met een rest van vreemdheid. Van Levinas leert Luther vervolgens dat ook de ander voor ons uiteindelijk een vreemde blijft. Hij is geen Alter Ego, maar werkelijk Alter. En juist deze vreemdheid, waarmee hij als buitenstaander met zijn weerloos gelaat in mijn wereld binnendringt, roept in mij mijn onverwisselbare individualiteit wakker. Hij daagt mij uit om 'hier ben ik' te zeggen. Niet de symmetrische dialog waarin wij tot een synthetisch verstaan komen over eenzelfde zaak, maar de diaconie waarin ik antwoord op het beroep op hulp dat op mij wordt gedaan, is de sociale basis-ervaring, die ten grondslag moet liggen aan het denken over individualiteit. Niet de aanspraak op erkenning, maar de verantwoordelijke daad maakt ons tot wie wij zijn. Niet vereenzelviging van de een met de ander, maar niet-on-verschil-ligheid (non-in-indifferentie) maakt mij tot wie ik ben. (idem, 74 - 80; voor meer over dit individualiteitsconcept, zie De Lange 1989, 133 - 158).

Aldus blijft er een rest van vreemdheid in het tussen-menselijke, die niet sociaal te vereffenen valt. Rondom deze niet-identiteit, dit niet-samenvallen met een uiteindelijk ons vreemd blijvend zelf, cirkelt voor Luther het 'onuitsprekelijke', eigenlijke geheim van onze individualiteit. Bijzonder zijn wij daarin, dat wij uiteindelijk anders zijn dan we klaarblijkelijk in de ogen van anderen en in die van onszelf zijn. Paradoxaal gezegd: ik-identiteit is daarmee het verschil dat wij vormen met onszelf. Het is de nooit dekkende verhouding die wij hebben met onze biografie, zoals we die aan onszelf en aan anderen vertellen of zoals zij ons door anderen wordt voorgespiegeld. Identiteit is, met andere woorden, een vorm van differentie. Alleen wie dit verschil respecteert en het tot uitdrukking weet te brengen doet recht aan de individualiteit van mensen. Alleen wie verzet aantekent tegen het schijn karakter van een valse ver-eenzelviging van mijzelf met mijn levensbeschrijving, is de advocaat van 's mensen ik-identiteit.

Met Kierkegaard en Habermas cirkelt ook voor Luther de kern van de ik-identiteit nog steeds om het achteraf verantwoordelijkheid willen dragen voor de eigen biografie. Ook hij heeft de metafysische idee van het 'ik' als substantiële kern afgezworen. Identiteit is een reflexief proces, waarin de narratief in structuur gebrachte levensloop als het ruwe grondmateriaal fungeert. Maar Luther benadrukt veel sterker dan hen de spanning tussen de eerste (de reflexieve ervaring) en de tweede (de biografie), door de negatieve breuk-ervaring van het niet-samenvallen als onophefbaar te beschouwen; het mensenleven is - zo leest hij bij Kierkegaard - nooit een afgesloten systeem (dat is het alleen voor God); Voor stervelingen is het leven daarentegen een open veelheid van ervaringen en gebeurtenissen die zich verzet tegen harmonisering. En terwijl Kierkegaard zich tegen Hegel keerde, toen deze de opheffing van de differentie in het denken verdedigde, zo houdt Luther tegenover Habermas de 'Wunde der Negativität' open, tegen de vereenzelviging die door een voortschrijdende emancipatie geschiedenis tot stand lijkt te moeten worden gebracht. De wijze waarop mensen hun eigen biografie 'schrijven' (en ook zij die nooit een letter op papier zetten doen dat) is dus van cruciaal belang voor individualiteit. Want hoe stileren zij hun levensloop? Doen ze dat zo, dat de nederlagen en mislukkingen, maar ook het overrompelende en verrassende, wegmasseren in een gladgestreken verhaal? Of schrijven zij een verhaal waarin de momenten van breuk en discontinuïteit juist niet worden weggeplooid, maar juist aan het woord kunnen gekomen? Alleen in dat laatste geval kan een ervaring van niet-eenheid worden opgedaan; het differentie-bewustzijn dat ons pijnlijk met ons falen, maar ook hoopvol met onze mogelijkheden kan confronteren. In deze ervaring achteraf van: 'ik ben ánders dan ik ben', dringt zich het vermoeden bij ons op dat ons 'ik' elders ligt, en niet opgaat in het voorhandene.

Op welke verschillende manieren mensen zo hun biografie kunnen schrijven, wordt duidelijk als we de metafoer even letterlijk nemen en het literaire genre van de autobiografie als model laten fungeren voor het proces van ik-wording. Beide maken gebruik van een levensverhaal dat reflexief wordt geconstrueerd, ook al wordt alleen de eerste op schrift gesteld. Van doorslaggevend belang zijn allereerst de motieven die de schrijver heeft. Als hij zichzelf wil rechtvaardigen, zal hij de discontinuïteit in zijn levensloop in zijn beschrijving het liefst toedekken en de nadruk leggen op de samenhang erin. Hij heeft dan alle belang bij een coherent beeld van zichzelf, dat conform is aan zijn eigen verwachtingen en aan die van anderen. Hij zal zich in zijn levensloop verschansen als een soldaat in een vesting. Dat is de strategie in de Confessions van Rousseau, als deze in zijn requisitoir de stelling 'ik ben zo, zoals ik was' verdedigt. Wie echter op zoek is naar zijn individualiteit, keert datgene uit zijn levensloop naar het licht, dat fragment gebleven is. Het besef 'ik ben niet wat ik was' drijft hem tot de vraag 'wie ben ik?'. Dat zien we bij Augustinus gebeuren, wiens onrust niet tot zwijgen wordt gebracht, maar eindeloos wordt uitgesponnen en voortgedreven tot in God.

Er zijn echter meer beslissingen die in het genre van de autobiografie moeten worden genomen. Wie gaat schrijven, gaat bijvoorbeeld ook selecteren: wat vertel ik wel en wat

niet? En nog een cruciale vraag: waar begin ik en waar eindig ik? Want vormt niet soms het verzwegene in een autobiografie het verborgen hart ervan? De autobiograaf gaat datgene wat hij uiteindelijk wél vertelt vervolgens verschillend accentueren: dat zijn hoofd-, en dat zijn bijzaken. En hoe ruim is daarbij de horizon die wordt gekozen, rondom de persoonlijke leefwereld van de hoofdpersoon heen?

Tenslotte moet ook de allerbelangrijkste vraag worden beantwoord: wie is de geadresseerde? Hier moeten de implicaties van de communicatieve wending die door Mead en Habermas in het identiteitsbegrip is voltrokken worden doordacht. Identiteit is altijd: 'ik' zeggen ten overstaan van anderen. Maar wie zijn deze anderen? Men kan een autobiografie in dagboekvorm schrijven voor een kleine kring van liefhebbende intimi of voor de vertrouwde minnaar, maar ook mémoires voor een universeel, anoniem publiek. Kan de schrijver zich bij voorbaat geaccepteerd weten en mag hij op mededogen rekenen, of loopt hij de kans dat hij wordt 'afgemaakt' als een blunderende politicus door de publieke opinie? Het antwoord op deze vraag naar het adres is bepalend voor de wijze waarop, en voor de motieven waarmee wordt geschreven: in het eerste geval ontvouwt het van zichzelf verschillende 'ik' zich kwetsbaar, biedt het zichzelf aan in niets verhullende openhartigheid; in het laatste sluit het zichzelf toe en last het de naden en scheuren in zijn levensverhaal dicht. Zo probeert het zich kogelrond onneembaar te maken. Onze identiteit komt daar tot uitdrukking, waar wij ons fragmentarische levensverhaal onverhuld en zonder retouches uit kunnen spreken voor een ander. Gaandeweg leren wij onszelf zo kennen, dat is: zien we in dat we niet samenvallen met het leven dat we beschrijven. Wij proberen het, maar het lukt ons niet: wij zijn niet in staat het verborgene erin aan het licht te brengen, het verzwegene te vertolken, de in het niets wijzende lijnen met elkaar te verbinden, de knopen te ontwarren. Wij blijven voor onszelf uiteindelijk een vreemde.

Maar ook voor anderen? Daarom vertellen we immers? We schrijven onze biografie omdat we hopen dat degene ten overstaan van wie we ons verhaal vertellen, het wél kritisch tegen het licht kan houden en ons aanziet als wie wij 'ten diepste' zijn. Maar ook die hoop is uiteindelijk vergeefs. Ook voor anderen blijven we een vreemde, zoals zij het blijven voor mij. Onze identiteit blijkt sociaal niet tot op nul te verrekenen.

Maar voor wie vertellen we dan? H. Luthers stelling is nu, dat een autobiograaf altijd een 'fictieve ander' tot adres heeft. (Luther 1992, 118) Een derde adres, dat zich echter nog niet eens expliciet als derde, naast de 'ander(en)' en het eigen 'ik' hoeft onderscheiden, maar dat ook in hen kan worden aangesproken. Ook al richt de dagboekschrijver zich tot zichzelf of worden de bekentenissen voor een publiek forum afgelegd, in zichzelf, in die ander doet hij een beroep op een denkbeeldige ander, die in staat is tot wat zij uiteindelijk niet kunnen: het verhaal zo te lezen, dat hijzelf erin wordt gerkend. Ook al is dit derde adres bij uitstek religieus te interpreteren, de 'fictieve ander' is niet noodzakelijk God. Hij houdt hope dan ook de plaats vacant, die in Habermas' horizontalisering van Augustinus' God tot Rousseau's publiek uit het zicht is verdwenen. Ook al heeft de 'fictieve ander' in een na-metafysisch tijdperk geen duidelijke gelaatstreken meer, het is een derde, en houdt de identiteitsvraag open. Hij opent een 'Boven', dat niet in het 'naar Voren' van Habermas opgaat.

In het gedicht 'Legio' van Renée van Riessen vindt het voorgaande een treffende uitdrukking. Het gedicht is te lezen als een zoektocht naar identiteit. Als het verlangen naar een 'naam', die ontsnapt aan de door anderen opgelegde levenssamenhang. Hun verwachtingen en oordelen maken het 'ik' niet tot wat het is, maar doen het integendeel geweld aan. Dat communicatieve 'ik' is uiteindelijk slechts een algemeenheid, die je het onuitwisbare besef van je eigen bijzonderheid wil ontnemen.

*In cirkels schreef het zich op mijn linkerarm*

*in cirkels stormde het over mijn rug,*

*het etste zich in mijn dijbeen in  
dat ik cirkelend werd bezeten, door een cirkelpad  
van al de anderen afgesneden. Als een cirkelnaam  
stond het in mij te lezen:*

*dat ik een ander ben. Ik werd beschreven  
in nieuwe registers en de oude naam  
die mij weerbarstig riep, werd opgeheven.*

*In cirkels kwam op mij te staan  
de naam waarmee ik 'iedereen' kon heten.*

Meer dan een welwillend lezer van mijn biografie is de ander hier een mens die haar wil schrijven, door pijnlijk zijn eigen schrift in mijn huid te kerven. Hij wil in mij alleen lezen, wat hijzelf heeft geschreven. Hij schrijft gesloten cirkels: stereotype, verwisselbare verhalen; de lijnen die anderen in ons levensverhaal trekken staan geen open einden toe en mogen geen onberekenbaar verloop hebben. De 'gegeneraliseerde anderen' verlenen mij een 'cirkelnaam': een opgelegde identiteit, 'een naam waarmee ik "iedereen" kon heten.' Toch resulteert dit optimum aan communicabiliteit (ik en de ander, ver- een - zelvigd met elkaar) niet in de opheffing van de vreemdheid tussen de ander en mij; integendeel, ik word juist zo 'van alle de anderen afgesneden'. De anonieme gemeenzaamheid schept in mij het isolement van een 'bezetene.' De titel en de inhoud van het gedicht verwijzen dan ook naar het bijbelse verhaal van de bezetene in het land der Gérasenen, die, als hem door Jezus gevraagd wordt: 'Hoe is uw naam?', antwoordt: 'Mijn naam is legioen, want wij zijn talrijk'. (Marc. 5, 9)

Maar weet ik dan zelf niet wie ik werkelijk ben? Neen, mijn identiteit is mij alleen nog present als afwezig: als de 'oude naam, die mij weerbarstig riep', maar die nu is opgeheven, na sociaal vereffend te zijn. Hij meldt zich echter al schrijvend weer in de herinnering.

In het tweede deel van het gedicht, doet de 'ik' echter een beroep op een 'fictieve ander' om in haar op zoek te gaan naar deze naam, die nog slechts in een paar 'laatste syllaben' op haar lichaam te lezen zijn:

*Ik zou wel iemand willen vragen mij te lezen.*

*Kijk, zou ik zeggen, kijk in mijn oog en oor,*

*zoek mijn mond af, volg de adersporen.*



*Zie je, zou ik vragen, de tekens  
de schrammen en weerhaken in mijn huid,  
de plaatsen waar een ander zich  
in mij heeft ingeschreven?*

*Stil, zou ik zeggen, dit zijn maar tekens,  
er schuilt daarachter geen naam,  
hij is met velen.*

*Stil, zou ik zeggen, maar wil mij lezen  
lees en roep de laatste syllaben  
die op mij achterbleven bij elkaar.*

*Lees ook zorgvuldig aan de randen van de akker  
en voeg weer samen: hier  
en daar, en daar.*

(Van Riessen 1987, 26v.)

'Ik zou wel iemand willen vragen mij te lezen.' Mij, dat is hier concreet: het lichaam, dat als tekst ter lezing wordt aangeboden. Want het levensverhaal is ons immers op de huid geschreven. De wonden en littekens die anderen hebben aangebracht zijn ons aan te zien. Zij trekken sporen in ons verouderende gelaat. 'Zie je...'? Zij moeten op zijn minst gelezen worden; omdat ze onuitwisbaar bij ons horen, ons maken tot wie wij zijn. Maar zijn wij dat alleen? Wij zijn toch méér dan de pijn die wij in ons leven hebben ondergaan, en die wij gemeen hebben met ontelbare anderen? Wij zijn toch ook de hoop dat we een ander zijn? Toch leest de 'fictieve ander niet goed als hij hier ophoudt te lezen. Er staat meer dan er staat. 'Stil, zou ik zeggen, dit zijn maar tekens/ er schuilt daarachter geen naam, / hij is met velen.' Tekens verwijzen hoogstens naar andere tekens, in een eindeloze reeks. Zij komen niet samen in een naam. Er wordt daarom nogmaals een beroep op de ander gedaan om te lezen. Om te herlezen, ánders te lezen. De betekenis van 'lezen' verschuift en verdubbelt zich. Het lichaam wordt van tekst tot akker, de lezer wordt een arenlezer, die als Ruth het verspreide en achtergebleven graan zorgvuldig in haar schoot verzamelt. Lezen is hier: redden. De ander is hier niet meer een eiser, noch een rechter, maar een verzoener, die de fragmenten van het 'ik' dat verloren dreigt te gaan weer bijeenbrengt. Voegen de syllaben zich dan uiteindelijk toch nog aaneen tot één naam? Hij blijft onuitgesproken. Hij wordt in elk geval niet meegedeeld. Onze verhoopde identiteit wordt niet zichtbaar voor onszelf. Ik zal er mij nooit reflexief toe

kunnen verhouden. De verwarring, die niet weet waar zij zichzelf zoeken moet: 'hier en daar, en daar', heeft het laatste woord.

### 5.6. Fragment en voltooiing

Zoals gezegd, de ander die hier wordt aangeroepen, hoeft niet per se als God geduid te worden. Ook als fictie vervult hij een functie. Maar het sluit religieuze interpretatie niet uit, integendeel. Men kan immers met H. Luther verdedigen dat godsdienst juist hier op zijn plaats is. Zijn stelling, dat de ervaring van het verschil tussen het biografische en het werkelijke ik - en daarin kristalliseert zich de individualiteit van mensen - als zodanig reeds een religieuze structuur bezit, en dat daarom de religieuze dimensie tot de formeelstructuur van de biografische reflectie behoort (Luther 1992, 121), gaat mijns inziens te ver. Dan hanteert men zo'n ruime definitie van religie, dat ook een seculiere bestaanservaring religieus wordt geannexeerd. Voor het geweld waarmee we anderen tegen hun wil 'in nieuwe registers beschrijven' - zie het vers van van Riessen - moet men ook in de theologie zich hoeden. Dat in de religie de ervaring 'dat wat is, is niet alles' een fundamentele plaats inneemt, is juist. Deze differentie-ervaring vindt haar analogie in de ervaring van verschil, dat in de zoektocht naar ik-identiteit centraal staat. In dat geval vertaalt zij zichzelf als: 'ik ben meer, dan alles wat ik ben.' Maar deze verschil-ervaring met Luther op grond daarvan religieus noemen, dat maakt elk mens tot een religieus mens, ook als hij dat niet wil. Het is beter om hier niet te ver af te wijken van wat mensen doorgaans onder religie verstaan. (Oudshoorn 1993) Men kan haar dan omschrijven als: de betrokkenheid op een andere, beslissende werkelijkheid. Of ook, in termen van een na-metafysische cultuur, die het spreken over Twee Werelden heeft opgegeven: de betrokkenheid op het beslissend andere in deze werkelijkheid. De differentie-ervaring wordt religieus als ze een transcendentie-ervaring is, die de beslissende waarheid omtrent het bestaan naar elders, in een Ander (of in het andere) verlegt.

Wie de 'iemand' in het aangehaalde vers van van Riessen als de Beslissend Andere ervaart, kan het gedicht als een gebed lezen. Wie bidt spreekt zich uit voor iemand, van wie men niet weet of hij wel 'iemand' is. 'Heer (ik spreek je toch maar weer zo aan, / ofschoon ik me nauwelijks daar iets bij voorstel, maar ik praat liever tegen iemand aan / dan in de ruimte en zo is dit wel / de makkelijkste manier om wat te zeggen). Zo 'bad' Hans Andreus in het 'laatste gedicht' dat hij schreef. (Andreus 1977, 31) God is voor hem een ultieme naam, waarin de ervaring wordt samengebald, dat hij zijn bestaan niet 'rond' krijgt. Helemaal niet, nu hij zijn leven - door de kanker - niet 'af' kan maken. De dood maakt het leven tot een fragment. God is de horizon waartegen zich de pijn om het onvoltooid en het verlangen naar voltooiing aftekent. Hij is de naam bij uitstek voor het ongezegde. 'Of is het dat jij me er een onverdicht woord dat niet uitgesproken hoeft voor vindt?' vraagt Andreus aan Hem. God staat borg voor dit 'verlossende' woord; maar het blijft onuitgesproken.

Niet elk mens is een dichter. Maar in het gebed verschaft ons de religieuze traditie echter een vorm, waarin God zich aan ons als de 'fictieve ander' aanbiedt. Mensen kunnen 'voor zijn aangezicht' hun levensverhaal ongepolijst en zonder stilistische retouches uitspreken. Het gebed helpt hen om de ervaring van verschil tussen het vertelde leven en de mens die ze werkelijk vermoeden te zijn te verwoorden; het is hen, in die specifieke zin, behulpzaam bij hun identiteitsworsteling.

De religieuze traditie biedt niet alleen een ultiem adres aan voor de biografie, maar levert tegelijk een woordenschat om haar te 'schrijven'. (Luther 1992, 172) De pijn om het onafgemaakte, fragmentarische van het leven, maar ook het verlangen naar voltooiing vinden in de bijbelverhalen en in de traditie van de kerk een expressiemiddel. Geloven betekent: als fragment te leven en te kunnen leven. De belijdenis van het kwalitatieve onderscheid tussen God en mens, de Eeuwige tegenover het eindige schepsel, zet reeds in de godsleer de toon: een mens die als God wenst te zijn, wenst dat onderscheid niet te aanvaarden. Het als-God-zijn (sicut deus) houdt in dat men van zijn leven een Geheel wil

maken, als een afgesloten systeem, dat zichzelf tot eenheid brengt. Zonde is dan: de schepselmatige voorwaarden van onze fragmentariteit niet willen accepteren en ons laten verleiden tot de illusie van een goddelijke almacht. De paulinische rechtvaardigingsleer beweert echter dat wij onszelf onze uiteindelijke ik-identiteit niet eigenerhand kunnen verschaffen: zij ontsnapt ons, ondanks de moeizame arbeid waarmee wij onze biografie construeren. De genade-ervaring verlost ons van deze dwang tot zelfrechtvaardiging en schenkt ons tegelijk het vermoeden, dat onze fragmentarische ik-identiteit desondanks is aangelegd op een voltooiing die ons (nog) ontgaat, maar die onder ons als belofte aanwezig is. De idee van de mens als Beeld Gods houdt de hoop wakker, dat wij onszelf ooit eens als eenheid zullen zien, als afspiegeling van de eenheid Gods, die ondanks de ondraaglijke spanning waaronder zij staat (is de Schepper dezelfde als de Verlosser?) in God zelf wordt uitgehouden.

Hoe verhouden die twee zich, fragment en geheel? Het steekt hier nauw. Ik probeer dat aan de hand van een fragment van Dietrich Bonhoeffer te verhelderen. Op 20 februari 1944 schrijft deze vanuit zijn cel in Berlijn-Tegel, waar hij gevangen zit vanwege zijn aandeel in het verzet tegen Hitler - een gevangenschap waarvan hij toen kon vermoeden dat hij haar niet zou overleven -, aan zijn ouders: 'Het vergt telkens weer een korte innerlijke strijd, je volkomen nuchter te houden aan de feiten, illusies en fantasieën uit je hoofd te verdrijven en vrede te nemen met de gegeven situatie' ('mit dem Gegebenen sich zufriedener zu geben', schrijft hij letterlijk) (...) En dan - je werk en je persoonlijk leven volledig kunnen ontplooiën tot een uitgebouwd en harmonisch geheel, zoals jullie generatie dat nog kon, is iets waarop onze generatie geen aanspraak meer kan maken. (...) Het onvoltooid, het fragmentarische van ons leven ervaren wij daarom bijzonder sterk. Maar juist het fragment kan verwijzen naar een voltooiing die te groot is om door een mens gerealiseerd te worden.' (Bonhoeffer 1972, 184) Drie dagen later komt hij - nu in een brief aan E. Bethge - nog eens terug op deze ervaring van het fragmentarische van zijn leven, en signaleert hij hoe de aanspraak van heelheid en harmonie die in de 19e eeuw vooral door de kunst werd geuit, alle grond heeft verloren. 'Bij dit alles blijft onze geestelijke existentie een torso', constateert hij. Om dan te vervolgen: 'Het gaat er maar om, om aan het fragment van ons leven nog te zien, hoe het geheel ontworpen en bedoeld was en uit welk materiaal het bestaat. Er zijn immers fragmenten die alleen op de vuilnisbelt thuishoren (ze verdienen zelfs geen behoorlijke brandstapel) en andere die eeuwen hun waarde behouden, omdat hun voltooiing alleen een zaak van God kan zijn, fragmenten dus die noodzakelijk fragmenten moeten zijn - ik denk aan 'Die Kunst der Fuge'. Als ons leven maar in de verte lijkt op zo'n fragment, als daarin ten minste één kort ogenblik de verscheidenheid, de groeiende veelheid van thema's samensmelt, als maar van begin tot einde het grote contrapunt wordt vastgehouden zodat aan het slot hoogstens nog het koraal: 'Vor Deinen Thron tret ich hiermit' kan worden ingezet - het slot van de onvoltooid 'Kunst der Fuge' (fdl) - dan willen wij niet klagen over ons fragmentarisch leven maar er blij om zijn.' (idem, 187v.; curs. fdl)

De toevlucht die Bonhoeffer hier neemt tot de esthetica is opmerkelijk, temeer daar zij als metaforische uitdrukking voor ik-identiteit in een moderne traditie staat. (Marquard, 365vv.) Maar zij verdient bredere aandacht dan in dit bestek mogelijk is. Wat ik hier nadruk wil verlenen, is alleen de wijze waarop Bonhoeffer de voltooiing theologisch denkt. Het tot eenheid komen van het 'ik' blijft - als het al ooit zal geschieden - bij hem een zaak 'alleen van God'. Het ene 'korte ogenblik' waarop Bonhoeffer hoopt, en waarin de persoonlijke harmonie tot stand zal zijn gebracht, moet in de zin van Kierkegaard en de vroege Barth worden verstaan: het is de verticale inslag waarmee de eeuwigheid ons leven haaks doorkruist. Nooit zullen we haar kunnen laten duren, zij is absoluut transcendent. De afwezige identiteit is daarom slechts contra-factisch, als belofte onder ons aanwezig. Zij kan alleen onder eschatologisch voorbehoud worden gedacht: als kritisch grensbegrip, niet als bereikbaar ideaal.

Dezelfde dubbelheid van de voltooiing, die afwezig-aanwezig is in het fragment, treffen we tenslotte ook aan in het christologische centrum van de evangeliën: de

gewelddadige kruisiging van Christus maakt Hem tot fragmentarisch mens bij uitstek. De opstanding betekent dan ook niet de opheffing van zijn fragmentariteit, maar de goddelijke bevestiging ervan: Gods 'ja' tegen Jezus stelt ons in staat om in de navolging met onze fragmentariteit te kunnen leven. Leven in fragmenten is sindsdien geen mislukking meer, maar een heilige, door God zelf geijkte levensvorm. Het kwetsbare en eindige leven van Jezus staat er model voor.

Concluderend: geloven helpt mensen niet hun levensverhaal 'rond' te krijgen. De suggestie als zou een 'christelijke' identiteit een biografische meerwaarde bezitten en zich tot een seculiere identiteit verhouden als heelheid tot fragment, dient dan ook met kracht te worden bestreden. Sommige godsdienstsociologen wagen zich er aan, als ze de nadruk leggen op de ordenende, zinstichtende functie van het christelijk geloof. Godsdienst kan 'de wereld zoals wij haar opbouwen hechter maken en beschermen tegen allerlei aantastingen en hij kan de ons overkomende werkelijke bedreigingen van die wereld toch hierin integreren, zodat deze voor ons en zinvolle ordening blijft', schrijft bijvoorbeeld G. Dekker (1987, 71 v.) De kerk zou in dit kader kunnen functioneren als een 'identiteitsreservoir' (G. Singer). De bezwaren tegen deze constructie zijn in het voorgaande hopelijk duidelijk geworden. Nu godsdienst publiek haar integratieve functie in de samenleving heeft verloren, is de verzoeking groot om vanuit een soort behoeften-apologetiek de integratieve functie van het christelijk geloof naar de persoonlijke levenssfeer van de individuele mens te verleggen. Mijns inziens moet men vanuit het christelijk geloof een dergelijke eenheidstichtende rol voor het geloof weigeren en als ideologiserend van de hand wijzen. Dat op theologische gronden, zo even aangeduid. Maar ook op feitelijke: in een gedifferentieerde en gepluraliseerde samenleving leeft één mens in vele werelden tegelijk, die zo van elkaar verschillen dat zij niet meer op één noemer zijn te brengen. We leven meer dan ooit in fragmenten. Dat te erkennen, zonder in illusies te vluchten, in het gelijktijdige vermoeden dat wij uiteindelijk niet in deze fragmenten opgaan - dat is de paradoxale hoop die het christelijk geloof levend houdt.

### Literatuur

- H. Andreus, Laatste gedichten, Haarlem 1977.
- G.M. van Asperen, Het bedachte leven; beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek, Amsterdam 1993.
- Augustinus, Belijdenissen (vert. A. Sizoo), Delft z.j.
- P.L. Berger, Het hemels baldakijn; Bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie, Bilthoven 1967.
- idem, The Heretical Imperative; Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, Londen 1980.
- H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main 1967.
- D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (Neuausgabe) München 1970 (ned. vert. Verzet en overgave, Baarn 1972).
- P.B. Cliteur, P.A. van Gennip, L. Layendecker (red.), Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit; Humanistische, katholieke en protestantse visies op de kwaliteit van de huidige samenleving, Amersfoort/Leuven 1991.

- G. Dekker, Oude wijn in nieuwe zakken; Over de christelijke godsdienst in de moderne samenleving, Baarn 1983.
- idem, Godsdienst en samenleving; Inleiding tot de studie van de godsdienstsociologie, Kampen 1987.
- J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Frankfurt am Main 1981.
- idem, Nachmetaphysisches Denken; Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988. (ned. vert. Na-metafysisch denken, Kampen 1990).
- I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt am Main 1967 (1768) (Werkausgabe Band IV, hrsg. von Wilhelm Weischedel).
- G. Konrad, Tuinfeest (Roman), Amsterdam 1988.
- F. de Lange, Individualisme; Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze, Kampen 1989.
- H. Luther, Religion und Alltag; Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- O. Marquard, 'Schwundtelos und Mini-Essenz. Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion', in: O. Marquard / K. Stierle (Hrsg.), Identität, (Poetik und Hermeneutik Band 8) München 1979, 347 - 369.
- G.H. Mead, Mind, Self, & Society, Chicago 1974<sup>19</sup> (1934).
- K. Oudshoorn, Religie & Biografie; over Henning Luthers theologie van het subject, Kampen 1993 (doct. scriptie evangelistiek ThuK).
- R. van Riessen, De vrouw en de trommel (Gedichten), Amsterdam 1987.
- J.J. Rousseau, Les Confessions, Parijs z.j. (1782).
- A. Schopenhauer, Bespiegelingen over levenswijsheid, Amsterdam 1991 (ged. vert. van Parerga en paralipomena, 1851)
- W. Stoker, Is vragen naar zin vragen naar God? Een godsdienstwijsgerige studie over godsdienstige zingeving in haar verhouding tot seculiere zingeving, Zoetermeer 1993.
- H. Vos, 'Can morality exist independently?', in: A.W. Musschenga e.a. Morality, Worldview, and Law; The Idea of a Universal Morality and its Critics, Assen /Maastricht 1992, 53 - 64.
- G.A. van der Wal/ F.C.L.M. Jacobs, Vragen naar zin; beschouwingen over zingevingsproblematiek, Amsterdam 1992.

## Hoofdstuk 6. **Gemeenschap der heiligen? Individualisering en kerk**

'Ik geloof een heilige, algemene christelijke kerk' belijdt het Apostolicum in zijn derde artikel, en voegt er vervolgens aan toe: 'een gemeenschap der heiligen, sanctorum communio'. Een weerbarstige toevoeging, blijkens de interpretatiestrijd die zij in de kerkgeschiedenis heeft opgeleverd. Omdat het niet meevalt te omschrijven wie hier de heiligen zijn (de kerkleden, of alleen de uitverkorenen onder hen, de kerk is immers een gemengde groep van kaf en koren, een corpus permixtum?) en ook niet wat ze heilig maakt (hun uitverkiezing of hun zichtbare geloof en levenswandel). Maar ook - en daarom is het in dit hoofdstuk te doen - omdat niet duidelijk is wat hier met 'gemeenschap' bedoeld wordt en hoever de kerkelijke gemeenschap strekt. Is bij de communio sanctorum slechts sprake van een gemeenschap met de heilsgoederen, in de zin van: participatie aan? In dat geval wordt een deelname aan de sacramenten bedoeld die door de kerk wordt bemiddeld. Of ook: een aandeel in de weldaden van heiligen door de aanbidding van hun relikwieën. Zo is het artikel in de Rooms Katholieke traditie veelal verstaan. (Huber, 1979, 91v.) Of mikt het Apostolicum op de gemeenschap van uitverkorenen? Wie de gemeenschap der heiligen belijdt verheft dan ook de sociale gestalte van de kerk tot geloofsartikel. De kerk, dat zijn heiligen, die gemeenschap hebben aan het heil in Christus én met elkaar.

### 6.1. De kerk als sociaal experiment

Een hachelijke belijdenis, niet alleen omdat 'heiligen' tegelijk zondaren blijven en hun gemeenschap dus een gemeenschap van zondaren (communio peccatorum), maar ook omdat ook het woord 'gemeenschap' een pretentie in zich draagt die maar zelden wordt waargemaakt. 'Zij bleven volharden bij het onderwijs der apostelen en de gemeenschap, het breken van het brood en de gebeden', schrijft Lucas over de eerste christengemeente (Hand. 2, 42). En: 'de menigte van hen die tot geloof gekomen waren, was één van hart en ziel, en ook niet één van hen zeide dat iets van hetgeen hij bezat zijn persoonlijk eigendom was, doch zij hadden alles gemeenschappelijk.' (Hand. 4, 32). Exegeten zijn echter over het werkelijkheidsgehalte van dit vroeg-christelijke 'liefdescommunisme' nogal sceptisch en geloven eerder dat Lucas hier een norm extra kracht wilde bijzetten door haar tot feit te verheffen. Dat de prille christelijke gemeenschap het moet afleggen tegen individuele bezitsdrang, communisme tegen egoïsme, dat verheelt ook Lucas niet, blijkens zijn relaas over Ananias en Saffira (Hand. 5, 1- 11).

Desondanks: wie Jezus serieus neemt, moet ook de omwenteling die Hij te weeg brengt in de sociale verhoudingen serieus nemen. Aan Hem laat zich zien dat leven in de nabijheid van het Rijk Gods ook betekent: anders leven met elkaar. Wij zijn Jezus niet; en de kerk is geen Jezusbeweging. De kerk is schepping van de Heilige Geest en niet de regelrechte voortzetting van de kring rondom Jezus. Maar beide, zowel de beweging die naar Pasen toeleidt, als de beweging die aan Pinksteren ontspringt, leiden tot samenlevingsvormen vanuit het perspectief van Jezus.

Jezus, dat is de mens, die op de vraag 'wie zijn mijn moeder en broeders?' niet naar zijn bloedverwanten verwijst, maar naar de kring die rondom Hem zit (Marc. 3, 34). De mens,

die voorkeursrelaties en hiërarchische verhoudingen ironiseert door ze om te draaien: 'Indien iemand de eerste wil zijn, die zal de allerlaatste zijn en aller dienaar.' En: 'wie groot wil worden onder u, zal uw dienaar zijn; en wie onder u de eerste wil zijn, zal aller slaaf zijn.' (Marc. 9,35; resp. 10,43; vgl. Luc. 22, 25vv.). Men hoeft geen 'Schwärmer' te zijn en te geloven in de onmiddellijke realisering van het Godsrijk, om niet op zijn minst de zuigkracht te voelen die uitgaat van deze omkering van sociale verhoudingen. Leven in de nabijheid van het Rijk Gods verlost blijkbaar niet alleen de individuele ziel, maar brengt haar ook tot solidariteit met anderen. Of men nu vóór Pasen leeft of ná Pinksteren, dat verandert daaraan blijkbaar niets. Ook het spreken van Paulus over de kerk wordt bepaald door een sociale transformatie die de nabijheid van het Godsrijk blijkbaar impliceert. Het Woord scheidt zichzelf een eigen bestaansvorm, die zich voor Paulus in eerste instantie uitstrekt tot de eigen geloofsgenoten. Er vindt een concentratie plaats op christelijk samenleven, de 'opbouw van het lichaam van Christus' (Efeze 4, 12). Maar deze concentratie betekent ook een intensivering: al blijft de wereld nog wat zij is, de kerk wordt tot sociaal experiment.

Geloofstaal en sociale werkelijkheid botsen echter. De realisering van de christelijke gemeenschap kent allereerst grenzen in het morele vermogen van mensen: het 'alles gemeenschappelijk' hebben staat haaks op hun hebzucht en bezitsdrang. Afhankelijk van het feit hoe diep men het Rijk Gods in deze werkelijkheid acht binnengedrongen en hoe ver men zijn heerschappij ziet reiken, zal men meer of minder in opstand komen tegen dit feit. Men zal er echter nooit vrede mee kunnen hebben.

Christelijke gemeenschap kent echter in de tweede plaats ook sociale grenzen. Zij stuit niet alleen op een zondig hart, maar ook op sociologische wetmatigheden. Die kunnen (1) van meer structurele aard zijn, gegeven met het kerk zijn in de tijd als zodanig (institutionalisering). Het door M. Weber als een sociale wet voor religieuze gemeenschappen beschreven fenomeen geldt voor alle tijden en plaatsen: zodra een groep mensen zich rondom een charismatische leider heeft verzameld en de sociale verhoudingen binnen die groep om duurzaamheid vragen, ontstaat er een ambtelijk instituut, dat gekenmerkt wordt door juist die ongelijkheid en onbeweeglijkheid, die zij oorspronkelijk wilde opheffen. Wanneer een gemeenschap, waarin niemand over de ander heerst en ieder elkaars dienaar is, wil duren, roept zij machts- en gezagsstructuren in het leven die haaks staan op haar oorspronkelijke karakter. Aan dat conflict tussen charismatische gemeenschap en geïnstitutionaliseerde 'Anstalt' zal de kerk chronisch lijden, zolang zij deel uitmaakt van deze aardse bedeling. Elk romantisch spreken over de kerk als 'liefdesgemeenschap' getuigt van argeloze naïviteit, zolang het geen oog heeft voor processen van verzakelijking: institutionalisering, hiërarchisering en bureaucratisering. (Tenzij men onder kerk niet meer dan een conventikel wil verstaan.) Van dat conflict lééft de kerk echter ook, daaraan ontspringt zij ook. De kerk is in dit opzicht een 'geïnstitutioniseerd conflict' (Huber 1984, 86), een 'onmogelijke mogelijkheid'. Zij is gemeenschap in Jezus' Naam en dat scheidt sociale verplichtingen die 'meer dan het gewone' behelzen. Maar anderzijds wil de kerk ook duren, over de grenzen van de generaties heen, tot aan het einde der tijden. In dit 'tussen de tijden' verzelfstandigt zich de kerk, scheidt zij zich een orde en structuur, onafhankelijk van de mensen die haar dragen. Zij institutionaliseert zich. Niet omwille van zichzelf (hoewel dat hier het gevaar bij uitstek is), maar omwille van de continuïteit van haar getuigenis.

Maar in de individualiseringsproces stuiten we (2) op een 'conjunctureel' sociologisch gegeven dat specifiek voor onze huidige samenleving is. Wat is de betekenis van individualisering voor het sociale experiment 'kerk'? Die vraag kan men zowel vanuit sociologisch als vanuit theologisch perspectief benaderen. Beide invalshoeken concurreren elkaar niet, maar completeren elkaar. Wie vanuit theologisch perspectief naar de kerk kijkt, benadert haar zoveel mogelijk van binnenuit, en beschrijft haar in termen van haar eigen zelfverstaan. Theologische taal bezigt de vocabulaire van de 'insider'. Antropologen spreken wel van een 'thick description'. (Geertz 1973, 7vv.) Dit in onderscheid van een 'thin description', een beschrijving vanuit een

toeschouwersperspectief. Wie de kerk bijvoorbeeld als 'lichaam van Christus' omschrijft, zegt daarmee meer (in de zin van: stapelt meer betekenissen op) dan wie haar alleen een 'religieuze cultusgemeenschap' noemt. Om die eerste omschrijving te gebruiken, is inlevingsvermogen voldoende. Men hoeft daarvoor niet gelovig te zijn, al helpt dat wel.

## 6.2. 'Christelijke sociologie'

Zoals er een christelijke ethiek is, zo is er ook een 'christelijke sociologie' denkbaar. Ik ben me bewust van de misverstanden die deze term kan wekken. Ik verleen er echter een weinig pretentieuze betekenis aan. Ik versta er onder: de leer van het christelijk omgaan met elkaar en met anderen, die christenen er vanuit hun geloofsperspectief op na houden. (Zoals ook christelijk ethiek niet een apart soort ethiek is, maar de ethiek die christenen er op na houden.) Een sociologie die, niet ánders is dan de 'gewone', maar wel voor 'meer dan het gewone' (Math.5, 47) openstaat. Zo'n christelijke sociologie preekt in eerste instantie voor eigen parochie: het is een samenlevingsleer voor huishoudelijk gebruik, voor christenen onder elkaar, die met elkaar kerk zijn. Christelijke sociologie is in de eerste plaats ecclesiologie. Zij schrijft niet aan niet-gelovigen voor hoe zij hun samenleven vorm hebben te geven.

De kerk is de wereld niet en omgekeerd. Echter: wie hier het mes bot hanteert en de grenzen al te helder trekt, doet tekort aan het eschatologisch karakter van het evangelie zelf. Christelijke sociologie is meer dan alléén ecclesiologie. Het wereldrijk en het Godsrijk vallen niet samen en we moeten ze 'sorgfältig auseinanderhalten', hield Luther tegen de dweepers vol; maar tegelijkertijd kúnnen zij ook niet zonder elkaar bestaan, omdat ze uiteindelijk er toe bestemd zijn samen te vallen. 'Keine reicht ohne die andere in der Welt aus', benadrukt Luther in zijn Von weltlicher Obrigkeit (1923). Ze moeten ook lást van elkaar hebben, omdat ze onder eschatologische spanning staan: ze bestaan tegelijkertijd en komen elkaar tegen, maar dat terwijl het ene Rijk (dat van God) komende is, en het andere (het wereldrijk) gedoemd is te verdwijnen. (Duchrow 1970, 548) Daarom neemt een christelijke sociologie ook geen genoegen met alléén de kerk als werkterrein; zij heeft de wereld als horizon, en ziet beide, kerk en wereld, in het perspectief van het Koninkrijk. Ook de wereld staat onder de zuigkracht van de nabijheid van het Rijk Gods. Dat neemt niet weg dat christelijke sociologie echter primair ecclesiologie is. Want als er ergens verwacht mag worden dat de verhoudingen tussen mensen in het perspectief van Jezus geplaast worden, dan toch juist in de christelijke gemeente. De kerk: een oefenplaats en leerschool van humaniteit, een 'huis om in te wonen'. (Dingemans 1987) Een christelijke sociologie zal zich daarom in eerste instantie tot uitspraken over het samenleven van christenen beperken. Zij zullen zich op de sociale implicaties van het evangelie moeten willen laten aanspreken. Maar zo'n sociologie zal het nooit helemaal kunnen nalaten om zich ook te mengen in het publieke debat over wat goed is voor het sociale leven.

Om misverstanden te voorkomen: dit impliceert niet dat het er in de kerk altijd christelijker toegaat dan in de wereld. Ook sociaal gesproken is het zo, dat de wereld soms meevalt en de kerk tegen (A. Kuyper). Ik denk bijv. aan de positie van vrouwen en homoseksuelen in de kerken, die de facto (maar in sommige kerken ook de jure) achterblijft bij die in de samenleving. In dit geval toetst niet de kerk kritisch de mensenrechten, maar omgekeerd. (Vgl. Werkman 1993) De no nonsense-taal van H.M. Kuitert werkt in dit verband ontvullend, als hij de 'reeël bestaande' kerk beschrijft: 'De kerk is de grote deceptie. (...) Echt menselijke gemeenschap? Vergeet het maar. Leven als voorbeeld voor anderen? Weinig van te merken? Een feest om er bij te horen? Ik moet de eerste nog tegenkomen die dat zegt. (...) In het thema kerk komen alle frustraties van hele, halve, kwart en gepasseerde christenen samen, kerk is een knooppunt van weerzin tegen het christelijk geloof geworden.' (Kuitert 1992, 192) Het is allemaal waar. Maar staat de kerk er niet des te schuldiger door? Zij had immers beter kunnen weten. Zei Jezus niet: 'Zó is het echter onder u niet.' (Marc. 10,43)?



Een 'christelijke sociologie' komt niet van een andere planeet. Zij zal haar voordeel kunnen doen met de sociologie van religieuze gemeenschappen van bijv. M. Weber of E. Troeltsch en hun analyse van het dilemma tussen charisma en institutie. Maar zij zal ook van hen verschillen: zij beschrijft dat conflict immers niet alleen, maar lijdt er ook onder en weigert dat feit tot norm te verheffen. 'Christelijke sociologie' is een sociologie van 'tussen de tijden': zij is zich ervan bewust dat het Rijk Gods er nog niet is, maar kan zich niet aan haar trekkracht onttrekken; zij heeft weet van de harde 'adamitische' sociale structuren, maar weigert hen het laatste woord te geven.

Op deze manier wordt duidelijk waarom een maatschappelijk proces als individualisering voor de christelijke theologie wél, en voor de 'gewone' sociologie geen probleem hoeft te vormen. Om de verhouding tussen theologie en sociologie toe te lichten kan men - maar beter is het om dat niet te doen - zeggen: theologie levert de normatieve componenten, sociologie de beschrijvende. Theologie zegt immers wat van Godswege de bedoeling is. En dat niet alleen in de ethiek, maar ook in bijvoorbeeld de ecclesiologie. En zijn de feiten anders? Jammer dan voor de feiten en zorg dat ze veranderen! Beter is het mijns inziens om het bijzondere perspectief van de theologie anders te formuleren, en daarmee meer recht te doen aan haar eigen zelfverstaan. De theologie speelt niet (sociaal) feit en (gelovige) norm tegen elkaar uit, maar confronteert het ene (sociologische) feit met het andere (theologische) feit. Het geloofsperspectief beziet de dingen vanuit de komst van het Koninkrijk Gods, dat ons nabij is gekomen in Jezus. Vanuit het geloof kijkt men daarom ánders naar de dingen, en ziet daardoor wellicht ook ándere dingen, dan wanneer men bijvoorbeeld de bril van de empirische wetenschappen tot maatstaf verheft. Wie gelooft ziet de dingen onder de optiek van hun Godgegeven mogelijkheden. Zonder blind te zijn voor de grenzen van wat gegeven is, rekt de gelovige de spankracht ervan op. Er ontstaat een spanning tussen het 'feitelijke' feit en het 'mogelijke' feit, tussen schepping en herschepping. De theologie kan daarom ook nooit een 'algemeen' ('empirisch') werkelijkheidsbegrip tot criterium nemen. Er is meer mogelijk dan wij voor mogelijk houden, omdat er van Godswege meer wérkelijk is dan wij voor waar houden.

### 6.3. Een sociologisch vacuüm

Institutionalisering vraagt al vanaf de eerste eeuwen om kerkelijke aandacht. 'Individualisering' is een recente ontwikkeling. Zij is echter niet minder problematisch, omdat ook zij een grens aan de mogelijkheden stelt om christelijke gemeenschap te realiseren. De rol van traditionele gemeenschappen (zoals familie, buurt, dorp, zuil) wordt steeds kleiner; mensen gaan steeds meer zelf hun sociale identiteit bepalen en worden als individu centrum van hun denken en handelen en knooppunt van hun sociale betrekkingen - zo hebben we individualisering omschreven. Welnu - en we stellen nogmaals de vraag die de inzet vormt van dit hoofdstuk - wat betekent die individualisering voor de kerk als sociale 'gemeenschap'? Ik voeg er in haar verlengde nog een tweede aan toe: kan de kerk als 'communio sanctorum' een zinvolle rol vervullen in dit proces?

Voor die eerste vraag hebben we aan een hoofdstukje 'gewone' sociologie genoeg (par. 1.3. e.v.); voor een antwoord op de tweede moeten we breder uithalen en bij een 'christelijke sociologie' te rade gaan. Ik kies daarvoor de kerktheorie van D. Bonhoeffer (1906 - 1945) tot uitgangspunt, om redenen die straks zullen blijken (par. 1.6 e.v.). Vervolgens probeer ik, aan de hand van een recent praktisch-theologisch onderzoek, de winst van zijn theologische theorie voor onze tijd aanduidenderwijs binnen te halen (par. 1.8).

Eerst dus aandacht voor de vraag wat individualisering voor de kerk als gemeenschap betekent. Men zou het kort kunnen maken en zeggen: 'haar einde'. Immers, ook de kerk is zo'n traditionele gemeenschap wiens maatschappelijke rol is uitgespeeld. Zo simpel ligt

het echter niet. De kerk is immers nooit zelf een afzonderlijke gemeenschap geweest. Zij heeft tot aan de moderne tijd nooit een sociologische 'status aparte' gehad. Wat haar de laatste paar honderd jaar tot kerk maakte, is niet haar zelfstandige sociale gemeenschapsstructuur, maar juist haar nauwe en bijzondere verwevenheid met de burgerlijke samenleving. E. Lange heeft voor deze situatie, die uit de Middeleeuwen dateert maar op tal van plaatsen tot ver in onze eeuw intact bleef, de term 'parochiale symbiose' geïkt. (Lange 1984, 35vv.) In het geografisch begrensde mini-maatschappijtje dat 'parochie' heet, vormen kerk en wereld een innige eenheid. De kerk staat midden in het dorp. Kerkelijke en burgerlijke gemeente dekken elkaar volledig. In die situatie kan de kerk ervan afzien een eigen gemeenschap te vormen en fungeert zij als de religieuze dimensie van de bestaande gemeenschappen. In de woorden van E. Lange:

*'Die Kirche verzichtet auf jedes Eigenleben, auf eigenen Raum, eigene Gemeinschaftsbildung, sie wird zu einer Dimension des gesellschaftlichen Lebens, sie "sanktioniert" es im eigentlichen Sinn des Wortes, das heißt, sie heiligt es in all seinen Beziehungen. Es gibt im Grunde keine individuelle Teilhabe an der Kirche mehr, sondern als Bürger ist man Glied der Kirche, in seiner Familie, in seiner Sippe, in seinem Stand, in seiner Zunft. Und man kann nicht Bürger sein, man kann nicht leben, es sei denn durch "Vermittlung" der Kirche.'* (Lange 1984, 35).

Hoe diep de Reformatie ook ingreep op het godsdienstige en sociale leven, de parochiale symbiose bleef daarna intact. Kerk en burgerlijke samenleving blijven innig met elkaar verbonden. Pas in deze eeuw lost hun organische tweeëenheid op. De samenleving industrialiseert, urbaniseert, rationaliseert, bureaucratiseert. Niet meer de bodem en de verwantschap bindt de mensen, maar het geld en de arbeid. De innige symbiose van arbeid, macht, leefwereld en religie valt uiteen in separate sectoren. Het individu wordt het knooppunt van de wereld van wonen, werken en geloven. De kerk, tot nog toe strategisch verbonden met al deze sectoren als wezenlijke dimensie van, en onmisbare schakel tussen deze werelden, verliest haar functie en daarmee ook haar sociale zichtbaarheid. Zij wordt kerk in de marge. Voor het eerst gedwongen om een eigen sociale structuur te ontwikkelen. Sociologisch had zij tot nog toe als koekoeksjong in andermans nest geleefd; nu moest zij er één voor haarzelf bouwen.

Aan 'christelijke sociologie' was er tussen de vroege christenheid van Handelingen 4 en de moderniteit eigenlijk niet of nauwelijks gedaan. Een enkele uitzondering daargelaten. Met name bij de jonge Luther vindt men sporen van zo'n sociale theologie. Maar meer dan sporen zijn het niet geworden; ook Luther zelf liet zijn theorie van de kerk al snel bepalen door het harde politieke gevecht met keizer en paus. Zodat de conclusie dat de kerk bijna heel haar geschiedenis lang heeft geleund op de bestaande maatschappelijke verbanden, zonder de vraag te stellen of christelijk samenleven niet om een eigen sociale gestalte vraagt, niet al te gewaagd mag heten. De voorstelling dat het verschil tussen 'toen' en 'nu' gelegen is in het feit dat de kerk vroeger wél een sociale gemeenschap was, en nu niet meer, raakt dus kant noch wal. Het omgekeerde is eerder het geval: *pas in de moderne tijd ontstaat er voor de kerk een sociologisch vacuüm, dat zij met zichzelf moet opvullen*. Er ontstaat voor de kerk een nieuwe situatie na het uiteenvallen van de parochiale symbiose. Tot nog toe had zij haar maatschappelijke onmisbaarheid gekocht met een vergaande aanpassing aan de sociale verhoudingen. Omdat zij van de gevestigde sociale verhoudingen lééfde, kon zij de boodschap dat Christus deze verhoudingen het liefst omkeerde niet verkondigen. Van de druk bevrijd om hen te sanctioneren, zou de kerk nu kunnen experimenteren met een sociale leefwijze in de lijn van Jezus. Hoe gaat dat in zijn werk? Wat gebeurt er, wanneer mensen niet direct meer door de arbeid, door de buurt, de familie of de overheid tot elkaars duurzame nabijheid veroordeeld worden, maar alleen elkaars gezelschap vinden omdat ze geraakt zijn door het verhaal van Jezus? Welke patronen van 'leven met- en voor elkaar' ontstaan er dan?

De kerk lijkt deze kansen voor een 'christelijke sociologie' tot nog toe echter voorbij te laten gaan. Uit luiheid. Of uit horror vacuï.

#### 6.4. Een nachtwaker-kerk?

Zoals de kerk zich aan de sociale verhoudingen in het Corpus Christianum aanpaste, zo lijkt ze zich ook aan de huidige te conformeren. De samenleving individualiseert. En de kerk? Zij dus ook. Zij wordt een kerk die probeert te beantwoorden aan de private zingevingbehoefte van individuele gelovigen. Zij probeert haar drempel zo laag mogelijk te houden: zij stelt geen sociale eisen. Maar zij doet evenmin sociale beloften. Deze opvatting van kerk geeft weinig aanleiding tot sociale utopieën, maar bespaart ons ook de katers, die onherroepelijk bij al te hoog gespannen intermenselijke verwachtingen en aanspraken zullen optreden. Het liberale model dat H.M. Kuitert in zijn Het algemeen betwijfeld christelijk geloof schetst, kan in dit verband als illustratief worden gezien. Kerk is voor hem allereerst een instituut van geloofsoverdracht, 'voertuig voor toeëigenen en doorgeven van de geloofstraditie'. Een uiterst bescheiden opstelling, zonder pretenties. 'Ze geeft gelegenheid, dat is alles. Wie gelegenheid geeft, heerst niet over het geloof maar dient het op een manier die zowel aan deelnemers als aan passanten de ruimte laat om van het geloof wat te maken of "er aan te doen".' (Kuitert 1992, 204). Nodig voor deze taak van toeëigening en doorgeven zijn de zondagse preek en de catechese, contact tussen de generaties, ruimte voor een brede variatie aan spiritualiteit, voor mystieke ervaring, gebed en lied, en - niet toevallig op deze plaats pas genoemd - : 'de gemeenschap tenslotte.' Al wenst Kuitert dus niet aan de belijdenis van het sanctorum communio voorbij te gaan, 'of de reëel bestaande kerk zoveel gemeenschap laat zien is de vraag. Ik weet zelfs niet eens of ik daar zo op gesteld zou zijn. Allereerst zoek ik in de kerk (en zeker in het gebouw) een zekere mate van anonimiteit. Niet dat familie-achtige, praterige ons-kent-ons-vertoon. Op elkaars lip zitten lijkt mij het tegendeel van gemeenschap. Dat laatste hoop ik aan te treffen als de nood aan de man komt, niet eerder en liefst ook niet later.' (idem, 206) De kerk die aan de religieuze behoefte van het individu tegemoet komt, moet hem eerder een beetje vakantie van het sociale gunnen, bevrijding van de druk van het samen moeten leven, dan dat zij het nog extra zou moeten intensiveren. De liberale gelovige voelt zich het meest op zijn gemak in het instituut volkskerk: daar 'hoort hij al bij' als hij zijn kerkgeld betaalt, ook als hij onopgemerkt op het achterste bankje dicht bij de uitgang zit. Alleen als het gaat spannen in het leven heeft hij graag dat de dominee komt. Bij de wieg en aan het graf, maar het liefst niet al te veel daartussen. Bij zo'n individualiserende theologie behoort een minimalistische kerkvisie, die alle nadruk legt op het institutionele karakter van de kerk en huiverig is voor het gemeenschapskarakter ervan. (Huber 1979, 170v.) Zij staat een 'gedistantieerde kerkelijkheid' voor: niet meer 'kerk' dan nodig. Dit om de vrijheid van de enkeling zo veel mogelijk te optimaliseren en de pluraliteit in geloofsbelevingen niet in gevaar te brengen. De liberale kerkidee is daarmee een getrouwe afspiegeling van de liberale staatsopvatting, die ook een 'niet meer staat dan nodig' behelst: zij belijdt - met een variant op de staatsleer van R. Nozick - een soort nachtwaker-kerk.

Het enige alternatief voor zo'n zich aanpassende ecclesiologie lijkt een reactionaire kerkvisie, die van de kerk een 'gemeenschap' wil maken naar het model van traditionele sociale verbanden, die voorgoed tot het verleden behoren. De kerk als grote familie, met zulke intensieve sociale omgangsvormen dat 'omzien' naar elkaar wordt tot 'letten op elkaar'. Een kerkbeeld, dat bijvoorbeeld de gereformeerden kenden in de eerste helft van deze eeuw binnen hun eigen zuil. Contacten buiten de eigen groep waren nauwelijks aan de orde. Of het kerkbeeld, dat evangelische, laag geïnstitutionaliseerde gemeenschappen buiten het gevestigde christendom er op na houden. Kleine gemeenten waar iedereen iedereen kent. Het zich onderscheiden van de 'wereld' schept een gezamenlijk front, waarbij hechte vormen van solidariteit ontstaan. Medegelovigen worden tot 'vrienden'. De kerk wordt een gezin, een hecht sociaal netwerk met zeer

intensieve relaties, dat beslag legt op een zo groot mogelijk segment van het privé-leven van de gelovige. Er is sprake van een maximalistische visie op kerk-zijn: 'hoe meer kerk hoe beter'.

Is er een beeld van de kerk mogelijk dat niet tot een van beide alternatieven is veroordeeld? Een visie op kerk, die tegenover het onomkeerbare proces van individualisering niet de heimwee naar een archaïsche gemeenschap plaatst, maar zich tegelijk ook niet zonder slag of stoot wenst aan te passen aan de maatschappelijke ontwikkeling?

Wie de theologische traditie vanaf de Middeleeuwen natrekt op hulp bij het zoeken naar een theologische doordenking van de sociale functies van de kerk stuit op een duidelijke lacune. Ook de reformatische traditie, die het uiteenvallen van het Corpus Christianum bezegelde, hanteerde een - sociaal gesproken - minimalistisch kerkbegrip, dat niet het 'sociologisch vacuüm' opvulde met christelijke sociale experimenten, maar zich aanpaste aan de toen in opkomst zijnde burgerlijke orde. (Von Soosten 1992, 13) Dat geldt voor Luther, en in meerdere mate voor Calvijn. Voor de reformatoren gold dat de zichtbare kentekenen, waarmee de aanwezigheid van de ware kerk zich toont in de zichtbare kerk, beperkt blijven tot de zuivere prediking van het woord en de rechte bediening van de sacramenten. (Kühn 1980, 23v., 47, 73) De jonge Luther komt weliswaar tot meerdere notae ecclesiae, die ook het sociale leven van de kerk betreffen (bijv. de ambten, het vervullen van de gebeden, het eren van de overheid, het kruis dragen). Zijn kerkvisie, die minder - dan bijvoorbeeld die van Calvijn - door het ambt, dan door het algemene priesterschap van de gelovigen werd bepaald, stond daarvoor ook open. (idem, 15) Vóór 1530 beschouwde Luther de kerk primair als 'Personengemeinschaft' (K. Holl), en niet als instituut. Het Heilig Avondmaal gold daarbij voor hem niet slechts als het sacramentele, maar ook als sociale geheim van de kerk. De plaatsbekleding van Christus, die in het sacrament wordt gevierd, is ook de sociale oervorm van menselijk samenleven onder het beslag van Christus. De gemeente ('Gemeinde' - het woord dat 'in gutem Deutsch und unsrer Muttersprache' door Luther als synoniem van ekklesia en communio wordt geïntroduceerd) is in de Grote Catechismus (1529) de gemeenschap die leeft van de zondenvergeving 'indem uns Gott vergibt, und indem wir auch unter einander uns vergeben, tragen und aushelfen.' (Luther, z.j. 456) Deze opvatting van de kerk als een gemeenschap 'met- en voor-elkaar' verdwijnt echter gaandeweg bij Luther naar de achtergrond (Kühn 1980, 23), totdat zij - zo zullen we straks zien - in onze eeuw door Bonhoeffer weer tot leven wordt gewekt. De vorming van een zelfstandige kerk tegenover Rome vereiste alle nadruk op het institutionele karakter ervan, terwijl de interpretatieconflicten over het Avondmaal werden gemonopoliseerd door de strijd over zijn sacramentele karakter, ten koste van zijn sociale aspecten. (idem, 37) Ik wijd hier wat uit over de omslag die zich bij Luther voltrok, omdat straks zal blijken dat Bonhoeffer in zijn sociale theologie zich juist zal beroepen op de sacramentsleer van de jonge Luther.

Voor Calvijn is de kerk in de eerste plaats een uiterlijk hulpmiddel voor de geloofsontwikkeling van de individuele gelovige. Ook al noemt hij - in navolging van Cyprianus en Augustinus de kerk 'moeder van alle vromen' (piorum omnium mater) (Calvijn, IV, 1,1) en erkent hij: 'in het woord gemeenschap ligt zelf veel vertroosting' (IV,1,3), toch vormt de gemeenschap van de kerk voor hem eerder een instrumentele dan een intrinsieke waarde (vgl. hfdst. 3). Omdat in Calvijns kerkleer de kerk altijd middel tot het individuele heilsdoel is ('uiterlijk hulpmiddel'), kan zij geen sociaal doel in zichzelf worden.

Hij benadrukt het feit dat de toevoeging aan het Apostolicum van de woorden 'gemeenschap der heiligen', 'ofschoon door de oude schrijvers merendeels weggelaten, toch niet veronachtzaamd mag worden, omdat het zeer goed de hoedanigheid van de kerk uitdrukt.' Zijn toelichting lijkt vervolgens een uiterst sociaal kerkbegrip te impliceren: 'Want het is, alsof er gezegd was, dat de heiligen tot de gemeenschap met Christus

vergaderd worden onder deze bepaling, dat ze alle weldaden, die God hun verleent, elkander wederkerig zouden mededelen.' (inter se mutuo communicent', IV, 1,3). 'Door hun broederlijke liefde verenigd, delen ze elkaar wederkerig elkaar het hunne toe', varieert Calvijn even verderop nog eens en verwijst daarbij naar de eerste christengemeente (Hand. 4,32), en naar Paulus' beeld van het Lichaam van Christus (Ef.4,4). Maar de implicaties van deze christelijke socialiteit kan hij theologisch niet uitbuiten. De kerk is voor hem in eerste instantie een heiligingsinstituut, waarin de uitverkorenen tot geloof worden opgevoed. Zonder haar uiterlijkheid hebben zij niet innerlijk deel aan de weldaden Gods. Ook al rekent Calvijn zich God als vader en de kerk als moeder, bij haar moederlijkheid denkt hij in eerste instantie niet aan troost, geborgenheid en koestering, maar aan een leerschool; voor Calvijn is een moeder vooral een juf. Zonder haar onderricht komt een gelovige niet uit, omdat 'er geen andere ingang is tot het leven, indien zij ons niet in haar schoot ontvangt, baart, ons voedt aan haar borsten, en eindelijk onder haar hoede en leiding neemt, totdat wij, na het sterfelijke vlees afgelegd te hebben, gelijk zullen zijn aan de engelen. Want onze zwakheid duldt niet, dat wij uit de school ontslagen worden, voordat wij gedurende de ganse loop des levens leerlingen geweest zijn.' (IV, 1,4) Voor Calvijn zijn kerkbanken schoolbanken. En wat van de school geldt, geldt ook hier: het gaat uiteindelijk om de les en niet om de relatie met klasgenoten.

### 6.5. Weimar, Bonhoeffer en wij

Het is dit minimalisme in de reformatorische kerkleer dat Dietrich Bonhoeffer in zijn dissertatie uit 1927, Sanctorum Communio; Eine dogmatische Untersuchung der Kirche, onder kritiek stelde. J. Moltmann kon het Duitse protestantisme eens raak typeren als een 'Kirche ohne Gemeinschaft'. (vgl. von Soosten 1992, 267) Tegenover dit kerkelijk vertoon van sociologische armoede stelt Bonhoeffer echter: 'Theologisches Denken gibt es nur in Bezug auf Gemeinschaft. Die Individualisierung ist die Grundfehler protestantischer Theologie.' (Bonhoeffer 1972, 238) Deze uitspraak, opgetekend door een student uit een college in 1932 over Das Wesen der Kirche, is programmatisch voor heel zijn theologie. Hoewel meer dan een halve eeuw geleden gedaan, klinkt zij ons actueel in de oren: hier is blijkbaar een theologisch criticus van dezelfde individualisering aan het woord, die ons nu in alle hevigheid overkomt.

Die actualiteit is geen toeval. In meerdere opzichten vertoont de situatie in het Duitsland van na 1918 parallellen met de onze. (vgl. Marsch 1970, 58vv.) De Grondwet van de Republiek van Weimar uit 1919 betekende voor de kerk opnieuw een 'sociologisch vacuüm'. De Duitse kerken werden plotseling met een resolute scheiding van kerk en staat geconfronteerd. Daarvoor had men drie eeuwen lang geleund op de heersende politiek-maatschappelijke orde. Nu moest de kerk maatschappelijk voor het eerst op eigen benen staan. Tegelijk beleefde Duitsland niet alleen de naweën van een desastreuze oorlog die de meest hechte sociale verbanden uiteengereten had, maar ook een ingrijpende sociale, economische en culturele revolutie. Zij maakte zich, soms tegen wil en dank, op voor een moderne cultuur, waarin 'organische' verbanden als gezin, dorp en stand niet meer de schokken konden opvangen die het economisch en politiek als zelfstandig aangesproken individu kreeg te verduren. De Republiek van Weimar werd wat onze samenleving ook is: een samenleving van ieder voor zich.

De liberale theologie van het einde van de 19e eeuw had zich in het spoor van Schleiermacher aangepast aan de nieuwe situatie. Ook in dit opzicht is er sprake van een parallel met onze tijd. De liberale theologie was toegesneden op de religieuze 'zingevingbehoefte' van het individu, met een minimum aan kerk (E. Troeltsch; vgl. de kerkvisie van Kuitert). In de jaren twintig stak echter ook het conservatieve verzet tegen de nieuwe cultuur de kop op. De kerk zou de plek bij uitstek zijn waar het individualisme, het rationalisme en het materialisme van de nieuwe tijd het hoofd werd geboden. De kerk, aldus O. Dibelius in zijn bestseller Das Jahrhundert der Kirche (1926), past zich niet aan de mensen aan, maar wacht op het moment dat zij zich aan haar aanpassen. Zij laat

zich de sociale wet niet voorschrijven door de cultuur, maar vult het sociologisch vacuüm op met zichzelf: de kerk moet 'Lebensform sein, eine Heimat für den ganzen Menschen und für sein gesamtes Leben, eine Lebensform die als solche selbständig ist, nach eigene Gesetzen lebt und auf ihrem eigensten Gebiet für andere Formen nicht Raum läßt. Kirche ist immer etwas Exklusives.' (Dibelius, gecit. bij Marsch 1970, 69). Dibelius verdedigde een maximum aan kerk. Hij ging daarbij uit van een kerkelijk positivisme: de gegeven volkskerk vormde voor hem een contrast-maatschappij, een tegencultuur, een conservatieve macht binnen de staat. Behoorde de 19e eeuw toe aan het monsterverbond tussen enkeling en staat, de 20e eeuw zou 'Das Jahrhundert der Kirche' worden.

Anderen kwamen tot een meer romantisch verzet tegen de verzakelijkte samenleving en voerden een pleidooi voor de kerk als een kleine, overzichtelijke gemeenschap met hechte persoonlijke banden. Christelijke communio werd synoniem met Tönnies' begrip 'Gemeinschaft', dat geheel van zijn beschrijvende waarde werd ontdaan en uitsluitend voor ideologisch werd ingezet (vgl. hfdst. 1). Met name de Duitse jeugdbeweging, met haar idealisering van de natuur en het landelijke leven, gold als de drager en inspirator van deze gedachte. Ook hier springt de parallellie met bijvoorbeeld de hedendaagse evangelische jongerenbewegingen in het oog. Het hieruit resulterende kerkbegrip zou door sociologen in de lijn van Troeltsch-Weber eerder tot het type 'secte' dan tot het type 'kerk' gerekend worden.

Ook de herontdekking van Luther, en diens nadruk op het geestelijk karakter van de kerk tegenover de Rooms-Katholieke accent op het zichtbaar-institutionele, inspireerde ten tijde van de Republiek van Weimar tot een hernieuwde nadruk op de sociale gestalte van de kerk en nodigde uit tot ecclesiologische creativiteit. K. Holl, niet toevallig één van de leermeesters van D. Bonhoeffer, speelde een belangrijke rol in deze Luther-renaissance. Voor hem gold de kerk in het verlengde van Luther in de eerste plaats als een 'Persongemeinschaft', die haar oorsprong heeft in de verkondiging van het goddelijke woord van vergeving. (Marsch 1970, 72; von Soosten 1992, 135vv.)

De kerkopvatting die het theologische spectrum van die tijd completeerde was die van de jonge dialectische theologie, zoals die met name door K. Barth werd bedreven. Hij distantieerde zich van het liberale individualisme, zonder evenwel van de weeromstuit in kerkelijk conservatisme of romanticisme te willen vluchten. Het eerste verdiende naar zijn mening niet minder de theologische kritiek dan het tweede. Barth wilde alleen over een ecclesiologie spreken, die onder het totale oordeel Gods door ging. Hij kwam in zijn Römerbrief (1922<sup>2</sup>) tot een soort 'deconstructie van de ecclesiologie'. (von Soosten 1992, 201- 227) Elke zichtbare gestalte van kerk staat onder de kritiek Gods: de zichtbare kerk is de kerk van Esau, die onder het gericht en de verwerping van God staat; de kerk van Jacob evenwel, de uitverkoren kerk, is altijd onzichtbaar. De jonge Barth laat zijn visie op de kerk volledig door het kritische beginsel van het Extra Calvinisticum ('finitum non capax infinitum') beheersen. De sociale gestalte van de kerk wordt daarmee niet alleen uiterst kritisch benaderd, maar tegelijk van elke positieve theologische importantie ontbloot.

Bonhoeffer denkt daarentegen vanuit de horizon van Luther. Hij is minder snel geneigd de verborgenheid van God te vereenzelvigen met zijn onzichtbaarheid. Hij ziet de absconditas dei gehuld in de gestalte van zijn tegendeel, sub contrario in mundo. En zoals zich in de miserabele menselijke gestalte van de gekruisigde Christus God zelf verborg, zo herbergt ook de zichtbare kerk, met al haar tekortkomingen en falen, de sociale realiteit van Godswege, zijn sociale wil met de mensen. De empirische kerk wordt daarmee voor Bonhoeffer, in tegenstelling tot Barth, theologisch weer relevant. De presentie van God zelf in deze wereld is er mee gemoeid.

Bonhoeffer maakt in zijn dissertatie Sanctorum Communio uit 1927 de sociale gestalte van de kerk tot een theologisch agendapunt van de hoogste prioriteit. Zonder overdrijving

kan men stellen, dat zijn boek de eerste belangrijke poging is om binnen de protestantse traditie de socialiteit van de kerk (opnieuw) theologisch te doordenken. Zijn belangstelling voor de kerk als 'gemeenschap' deelt hij in zijn tijd met velen, zo zagen we. Hij kon zich in een breed gezelschap weten van conservatieve, romantische of neo-lutherse kerkvisies, die zich verzetten tegen een onkritische aanpassing aan het proces van individualisering. Niettemin onderscheidt zich zijn kerkleer in Sanctorum Communio in meerdere opzichten van de genoemde. Zij wordt enerzijds getekend door verzet tegen een onvoorwaardelijke individualisering, maar doet tegelijk niets af van de waarde van het individu en zijn autonomie. Wat dat laatste betreft: Bonhoeffer theologiseert vanuit de erfenis van de liberale theologie, die hem zijn leermeesters (K. Holl, A. von Harnack, R. Seeberg) hadden aangereikt. De gewetensvrijheid en intellectuele eerlijkheid van het individu zijn voor hem onopgeefbaar. Anderzijds komt hij tot een herwaardering van het gemeenschapsbegrip, zonder zich door de ideologische, reactionaire zuigkracht ervan te laten meesleuren. Hij hanteert daartoe een zakelijke, zuiver theologische methode: de kerk is voor hem 'Offenbarungsrealität'. Hij vraagt naar wat de kerk van Godswege is, en niet naar wat zij op grond van religieuze gemeenschapssentimenten zou kunnen zijn. Zijn inzet bij de openbaring maakt het des te opmerkelijker dat hij bereid is om de empirische gestalte van de kerk serieus te nemen. Kerk is voor hem geen theologische abstractie, maar de alledaagse realiteit van de Duitse volkskerk.

Bonhoeffer ontwikkelt een kerkbegrip, waarbij de individualiteit van de afzonderlijke gelovige (een kerk bestaat uit vele, verschillende enkelingen), de intersubjectiviteit van de gemeenteleden onderling (zij vormen een gemeenschap die omziet naar elkaar) en de institutionaliteit van de kerk (zij vormen één zichtbare kerk) niet tegen elkaar worden uitgespeeld, maar alle drie in een omvattende theologische theorie van socialiteit worden geïntegreerd. (Von Soosten, 1992, 9, 49) Vandaar dat hij zijn ecclesiologie ook wel een 'christelijke sociologie' noemt. Het is zijn intentie om een begrip van socialiteit te ontwikkelen, dat enerzijds tegen een individualistische verenging van de theologie ageert, maar anderzijds niet op kosten van de individualiteit hoeft te worden verdedigd. (idem, 39) Zijn strategie was er daarmee één van 'aanwezigheid met behoud van kritische distantie' - een houding die ook vandaag van de kerk wordt gevraagd. (Alma 1993, 254; zie par. 6.9) Hij stond geen liberaal minimum, noch een conservatief maximum, maar een theologisch optimum van kerk voor: binnen de begrenzings van de cultuur probeerde hij een zo groot mogelijke reële ruimte te scheppen voor sociaal gedrag, dat door God is gewild.

Bonhoeffer maakt daarbij gebruik van de vigerende sociaal-filosofische en sociologische inzichten, die naar huidige maatstaven gemeten beneden de maat moeten worden geacht. De sociale wetenschappen stonden in de jaren twintig nog in de kinderschoenen. Bonhoeffer kiest daarbij ook nog partij voor de formele, fenomenologische school van sociologie, terwijl hij ook toen al zijn voordeel had kunnen doen met de meer empirisch geörienteerde, 'verstehende' sociologie van M. Weber (reden waarom hij ook niet voldoende oog heeft voor het door Weber gesignaleerde dilemma tussen charisma en institutie). (Berger 1962) Ondanks dit dubieuze beroep op de sociologie gaat hij echter zo eigenzinnig, origineel en creatief met zijn sociologische materiaal om, dat zijn ecclesiologisch model nog niets van zijn actualiteit heeft ingeboet.

#### 6.6. 'Christus als gemeente existierend'

Ik geef een korte schets van Bonhoeffers theorie van de kerk. Ik vraag daarbij allereerst (1) naar de methode waarmee Bonhoeffer te werk gaat en waarmee hij theologie en empirie van de kerk met elkaar probeert te verbinden; besteed vervolgens (2) aandacht aan de verhouding tussen christologie en ecclesiologie in zijn kerkmodel; en wijd daarna (3) enkele woorden aan zijn visie op de sociale consequenties van het sacrament van het Heilig Avondmaal, die hij aan de jonge Luther ontleent. Via deze omweg zullen we aansluitend (4) kunnen inventariseren wat Bonhoeffers 'christelijke sociologie' voor de empirische kerk oplevert.

(1) Hoe benadert Bonhoeffer de kerk? Hij presenteert zijn werkwijze nadrukkelijk als een 'theologische Methode'. (Bonhoeffer 1992, 39) Nu maken theologen zich vaak schuldig aan vluchtgedrag, zodra zij de harde empirie van de kerkelijke werkelijkheid in hun theorie moeten verdisconteren. Zij spreken over de kerk dan uitsluitend in geloofstaal, beschouwen die taal als normatief in de zin van: 'zo zou de kerk moeten zijn'. De normatieve kerk zou onzichtbaar zijn, ecclesia invisibilis. Bonhoeffer wenst die fout niet te maken en empirie en theologie niet tegen elkaar uit te spelen. Zijn 'theologische methode' betekent geen methodologisch imperialisme of reductionisme, die een beschrijvende analyse van de kerkelijke werkelijkheid verwart met een normerende. Theologie en sociale wetenschappen verhouden zich niet als concurrerende, maar als completerende perspectieven op dezelfde zaak: als buiten- en als binnenperspectief. Vanuit het buitenperspectief is waarnemende beschrijving mogelijk, die een grote mate van 'objectiviteit' toelaat, omdat zij abstraheert van persoonlijke belangen van betrokkenen. Maar zij is noodgedwongen een 'thin description', die de sociale werkelijkheid in kaart brengt zonder haar van binnenuit te verstaan. Die 'thick description' kan alleen vanuit een deelnemersperspectief worden ondernomen: in een taal die door de kerkleden zelf als een adequate beschrijving van hun kerk zijn wordt beschouwd. Dit binnenperspectief heeft Bonhoeffer op het oog, wanneer hij schrijft: 'Das Wesen der Kirche kann nur von innen heraus cumira et studio verstanden werden, nie hingegen von unbeteiligter Seite. Nur wer den Anspruch der Kirche ernst nimmt und diesen nicht an anderen derartigen Ansprüchen oder seiner eigenen Vernünftigkeit relativiert, sondern ihn aus dem Evangelium heraus versteht, hat Aussicht etwas von ihrem Wesen zu schauen.' (Bonhoeffer 1986, 18) Zonder toorn (ira) over het achterblijven van de kerk bij haar roeping begrijpt men haar niet; zonder voorliefde (studio) voor haar evenmin. Men moet oog hebben voor de zwakheden van de kerk, maar ook een zwak voor haar hebben, om te kunnen verstaan wat zij werkelijk is. Wanneer men dan Bonhoeffer hoort zeggen: 'Nur aus dem Offenbarungsbegriff kommt man zum christlichen Kirchenbegriff' (idem, 84), moet men daarachter geen geborneerde zelfbescherming zien van een theoloog die zich terugtrekt op zijn a priori's, maar een hermeneutisch principe: men begrijpt een fenomeen pas werkelijk, wanneer men zichzelf de vragen waarop het antwoord geeft eigen heeft gemaakt. In het verstaanvan de kerk spelen verklarende analyses, die de kerk als een 'religieuze vereniging' beschrijven een belangrijke rol. Maar het laatste staat ten dienste van het eerste, en beide kunnen niet met elkaar worden vereenzelvigd. De kerk brengt haar eigen verstaan met zich mee. 'Kirche setzt also logisch ihren Grund in sich selbst, sie kann nur durch sich selbst beurteilt werden.' (idem, 81) Wie de kerk wil begrijpen moet daarom vertrekken bij het derde artikel van het Apostolicum: 'ik geloof een ... gemeenschap der heiligen' (vgl. de titel van Bonhoeffers dissertatie). Wie zo hoog theologisch inzet, immuniseert zich niet tegen kritiek, maar stelt zich er des te meer voor open. 'Nicht von außen her wollen wir Maßstäbe zur Beurteilung der Kirche heranziehen, sondern aus sich selbst, aus ihrem eigenen Anspruch nur wird sie voll verstanden, lassen sich sachgemäß kritische Maßstäbe zu ihrer Beurteilung gewinnen.' (idem, 80)

(2) Wat is kerk dan, theologisch gesproken? De kerk, antwoordt Bonhoeffer met de metaforiek van het Nieuwe Testament, is het 'lichaam van Christus'. Met een aan Hegel ontleend begrip vertaalt hij dit paulinische beeld radicaal met: 'Christus als gemeente existierend.' De ecclesiology wordt daarmee in de christologie verankerd. God is vlees geworden en woont onder ons als kerk. In de geschiedenis van de Bonhoeffer-interpretatie is meerdere malen gewezen op de gevaarlijke kortsluiting die Bonhoeffer in deze radicalisering van de incarnatie veroorzaakt. Zijn kerkleer, die Christus en kerk zo tot elkaar veroordelen dat de grenzen tussen beide lijken te vervagen, zou katholiserend zijn in de zin dat zij zich niet scherp genoeg afgrenst van de idee dat de incarnatie in de kerk zou worden voortgezet; zij zou zo kunnen leiden tot een vorm van kerkelijk positivisme (M. Honecker 1963); bovendien zou zij gevaarlijke ethische consequenties kunnen hebben, wanneer het profetisch ambt van Christus zomaar wordt overgedragen op de kerk. Het ethisch spreken van de kerk krijgt daarmee een christologische wijding



die het niet verdient. 'Jede unmittelbare Korrespondenz von Christologie und Ekklesiologie erzeugt Herrschaft, die theologisch nicht mehr begrenzt werden kann.' (Graff 1988, 99) Protestantse critici van een identificatie van Christus en kerk funderen daarom het kerkbegrip liever in de pneumatologie: De kerk is gegrond in en gefundeerd door de Heilige Geest. Zij is een gemeenschap van mensen die door de Geest rondom het geloof in Christus bijeenvergaderd zijn. Zij zijn Christus zelf niet. Zij gelóven in Christus, niet in zichzelf als Christus' lichaam. Credo ecclesiam; het voorzetsel 'in' ontbreekt niet toevallig in het Apostolicum. Er treedt op deze wijze een ontspanning op in de kerkleer, een 'vrome bescheidenheid' (Graf 1988), die weet heeft van de grenzen van wat van mensen in de kerk mag worden verwacht. Het paulinische beeld van het 'Lichaam van Christus' wordt gerelativeerd door het andere: dat Christus 'het Hoofd' van dat lichaam is. De Geest wordt hier eerder als buffer tussen Christus en kerk benut, dan als verbinding. Ten behoeve van deze ontspanning laat zich het 'Extra Calvinisticum' tegen een te innig Luthers incarnatie-denken gebruiken: zoals God niet opgaat in Christus, zo gaat Christus niet op in zijn kerk. Nu is de spits van de kritiek echter niet meer - zoals bij de jonge Barth - kerkkritisch bedoeld, maar functioneert zij eerder kerklegitimerend: omdat wij Christus niet zijn, hoeft het in de kerk ook niet Christusgelijk aan toe te gaan.

Wie echter, door deze kritiek op zijn hoede, kijkt naar de manier waarop Bonhoeffer de verhouding tussen Christus en kerk schetst, merkt dat deze van een rechtstreekse 'identiteit' tussen beide niets wil weten. Christologie en ecclesiologie drijven elkaar tot hoge spanning op; als zij weg zou vallen zou er immers van een 'meer dan het gewone', sociale betekenis van de kerk geen sprake meer zijn. Maar tussen beide is en blijft sprake van een dynamische differentie, die tot aan het eschaton hun beider verhouding zal bepalen. 'De kerk wordt gerealiseerd in het plaatsbekledend handelen van Christus en geactualiseerd door de Heilige Geest' - ziedaar Bonhoeffers kerkleer in een notedop. In deze dubbele formulering zit het christologisch fundament van de kerk, maar ook de pneumatologische relativering van een ongebroken incarnatiedenken ingebakken. Dat laatste echter niet in mindering op het eerste: ecclesiologie blijft rusten in de christologie. De kerk is niet de voortzetting na Pinksteren van de Jezusbeweging, maar is door Christus aan het kruis geconstitueerd en voltooid. In zijn plaatsbekledend lijden wordt ons het oude mens-zijn afgenomen en het nieuwe mens-zijn gegeven. Al lijkt Bonhoeffer de verzoening niet in eerste instantie anselmiaans als satisfactie te denken maar eerder als een triomf van Gods liefde (Von Soosten 1992, 66), hij verdedigt een traditionele, zeer exclusieve verzoeningsleer: het heil wordt extra nos volbracht: buiten ons om. Bonhoeffers overtuigd zijn van 'die soziale Intention sämtlicher christlicher Grundbegriffe' (Bonhoeffer 1986, 13) doortrekt ook zijn visie op het verzoenend handelen van Christus: aan het kruis wordt de menselijke socialiteit in een nieuwe scheppingsdaad van God daadwerkelijk gerealiseerd. Het 'in onze plaats, het pro nobis van Christus heeft niet alleen als resultaat dat mensen bevrijd worden van hun schuld en verzoend worden met God, maar zet ook als zodanig mensen in een nieuwe verhouding tot elkaar. Christus' plaatsbekledend handelen heeft, afgezien van haar sociale heilseffecten, op zichzelf reeds een intrinsieke, gemeenschapsvormende betekenis. De liefde van God die zich in Christus openbaart is áls middel tegelijk het doel: zijn 'selbstlose Hingabe' (idem, 113, 115) scheidt een verhouding die voortaan door diezelfde liefde getekend is. 'Christus is nicht der Gründer, sondern der Grund der Kirche.' (Bonhoeffer 1972, 246) Hij scheidt een specifieke gemeenschapsstructuur, nl. die van het 'instaan voor anderen'.

De manier waarop Christus - 'Gods nieuwe wil met de mensheid' - er daar en toen voor ons was, wordt vanaf dat moment een structuurkenmerk van menselijke verhoudingen. Op deze manier sluit de zo traditioneel verstande, exclusieve plaatsbekleding ons toch weer in: zij wordt inclusief als 'Lebensprinzip der neuen Menschheit' (idem, 100). Het pro nobis wordt een levensmogelijkheid voor ons eigen sociale handelen. Dat geldt in elk geval voor de kerk, lichaam van Christus. De plaatsbekleding vindt plaats extra nos pro nobis et nos in Christo. (von Soosten 1992, 73v.;128) Daarom: zoals Christus er voor anderen was, zo zijn wij er voor elkaar. Hij is daarin, schrijft Bonhoeffer in aansluiting op Luther, behalve sacramentum ook exemplum. Omdat Christus op onze plaats ging staan

(het exclusieve extra nos van het sacramentum), daarom kan - Bonhoeffer citeert Luther - 'jeder dem anderen ein Christus werden', op de wijze waarop Christus in onze plaats ging staan (de inclusieve exemplum-functie op grond van het nos in Christo). (Bonhoeffer 1986, 121)

### 6.7. Met en voor elkaar

Staat of valt deze sociale kerkleer met de klassieke verzoeningsleer waarop ze wordt gefundeerd? Wanneer de inzet bij schuld en verzoening wegvalt, is dan ook niet de plaatsbekleding zonder inhoud geworden?

Dat dit niet het geval hoeft te zijn blijkt bij E. Lange, die beslissende impulsen van Bonhoeffers kerkleer heeft overgenomen, zonder daarbij zijn traditionele verzoeningsleer tot de zijne te maken. Lange plaatst de plaatsbekleding in het kader van de komst van het Rijk Gods, en niet in dat van de verzoening. Hij omschrijft haar als 'Bürgschaft'. Zoals Jezus borg staat voor het komen van God in zijn Rijk en voor ons gelooft omdat wij het niet kunnen, zo staat hij ook borg bij God voor ons geloof in de komst van zijn Rijk. En zoals Hij tot op het kruis in stond voor onze zaak bij God en voor Gods zaak bij ons, zo staat de gemeente na Pasen in voor Hem: zij vormt nu op haar beurt de geroepene om voor Hem het woord te doen. 'Die Wirklichkeit der anbrechenden Gottesherrschaft hat seit Ostern Hand und Fuß in einer zwischenmenschlichen Wirklichkeit: der Gemeinde Jesu.' (Lange 1984, 96) Plaatsbekleding is in dit verband: met heel zijn bestaan 'borg staan voor', 'instaan voor' elkaar, zoals Christus instaat voor ons. 'Menschen haben nicht anders an Christus teil als so, daß sie zugleich aneinander teilhaben. Denn die Christusverheißung schafft sich Glauben, wo Menschen im Namen Jesu Christi auf einander hören, miteinander reden, füreinander da sind'. (idem, 111v.) Deze 'Bürgschaft des Glaubens' wordt voor Lange concreet in het borg staan van de christelijke gemeente voor de slachtoffers van de vooruitgangscultuur: zij die moesten individualiseren, maar het niet konden. (idem, 238vv.) Zo blijft de plaatsbekleding sociaal creatief.

Terug naar Bonhoeffer. Zoals verzoening, zo is ook zonde voor hem een sociale categorie. Mensen zondigen tegenover mensen en tegenover God, door zich aan hun 'Mitsein' met hen te onttrekken. Deze in zichzelf opgerolde mensheid is het toonbeeld van een geperverteerde socialiteit. Zonde is egoïsme. Ook egoïsten vormen met elkaar nog een gemeenschap, voor zover ze hun zelfgezochte eenzelligheid 'met elkaar' delen. Christus neemt echter van ons over wat geen mens over kan nemen, onze schuld. Hij breekt ons open. Hij zet ons 'ethisch individualisme', dat ons met onszelf en onze schuld alleen laat, buiten spel. Wat in de ethiek onmogelijk is, poneert de theologie: Christus neemt ons onzelf af. In zijn liefde, waarmee hij uittreedt uit zichzelf en zich naar ons toewendt, herschept hij ons, maakt ons deelgenoot van een nieuwe vorm van socialiteit. In de wijze waarop hij ons van onszelf verlost, toont hij zich het archetype van een nieuwe samenleving. Christus, aldus Bonhoeffer, is 'der neue Wille Gottes mit der Menschheit', als nova creatura een nova societas. (Bonhoeffer 1986, 127) In hem is de mensheid herschapen, en is zij als nieuw daadwerkelijk gerealiseerd. (Lange 1981, 24)

Men kan dat laatste woord niet letterlijk genoeg nemen. De kerk als aardse gestalte van die hernieuwde socialiteit ligt niet meer als mogelijkheid in het verlengde van het kruis, maar is aan het kruis zelf tot voltooiing gekomen. De geschiedenis van de kerk is dus geen moeizame realisering meer van een goddelijke norm, maar actualisering van een reeds in de geschiedenis voltrokken, goddelijke werkelijkheid. De actualisering van de kerk is het werk van de Heilige Geest. De kerk is als concrete gemeenschap in de tijd tegelijk 'gottgesetzt' en 'geistbewegt'. (idem, 127; vgl. 79) Deze actualisering is ontdaan van alle realisatiedruk. 'Gemeenschap der heiligen' en empirische kerk staan niet tot elkaar in de verhouding van norm en feit, maar als zichtbaar en verborgen feit. Bonhoeffer zegt het Luther na: 'abscondita ecclesia, latent sancti' ('de kerk is verborgen, de heiligen zijn verscholen'). Niet om de kerk minder feit te maken, maar om haar aan de greep van mensen te onttrekken. Zoals Christus zelf, zo toont zich de kerk; zij is geen

produkt van menselijke inspanning, maar een genadegave die ons te beurt valt. Zij is het werk van de Heilige Geest.

Wat betekent dit alles voor de gemeenschapsstructuur van de kerk? Behalve (1) een structureel 'met elkaar', aldus Bonhoeffer, wordt zij ook gekenmerkt door (2) een daadwerkelijk 'voor elkaar'. Voor zover de kerk de zichtbare actualisering is van Christus' herschepping van de sociale verhoudingen, is zij de gemeenschap bij uitstek waarin beide zichtbaar sociale gestalten krijgen. De christelijke kerk wordt zo een gemeenschap sui generis, 'eine soziologisch einzigartige Struktur'. (idem, 115) De kerk is dus geen religieuze gemeenschap, maar een 'sociale oefenplaats'. Een gemeenschap waarin de liefde van God tot sociaal experiment wordt. Onder (1) het structureel 'met elkaar' van de gemeenteleden verstaat Bonhoeffer het feit dat waar één lid van de gemeente zich bevindt, heel de gemeente aanwezig is. De gemeente 'bekleedt de plaats' van de enkeling, door zich totaal met zijn lot te vereenzelvigen. Zij zegt tegen hem: wat jou overkomt, overkomt ons allemaal. Dat kan alleen gezegd worden omdat in de gemeente Christus zelf tegenwoordig is. Christus existeert als gemeente. Dit betekent dat elk zich in de last van het leven gedragen mag weten door heel de gemeente; tot in het samen delen van het lijden en de dood toe. 'Soll ich sterben, so bin ich nit alleyn im Tod, leyd ich, sie leyden mit mir', zo citeert Bonhoeffer met instemming Luther. (idem, 119) Zo krijgt het 'structurele met elkaar' concreet gestalte. 'Dann muß es dahin kommen, daß mich die Gebrechen, Notdurft und Sünden des Nächsten anfechten, als seien sie meine eigenen, wie Christus durch unsere Sünden angefochten wurde.' (idem, 118) Met Luther spreekt Bonhoeffer van een 'durch Liebe ineinander verwandelt werden', ofschoon hij er nadrukkelijk aan toe voegt dat hier sprake is van een mystiek in elkaar versmelten, waarbij de grenzen tussen mij en de ander vervloeien. Hier is niets anders bedoeld dan dat 'ich nun nichts anderes mehr will als das Du, und daß der mich Liebende nichts anders will als mich; daß die durch die Sünde gegebenen Standpunkte gleichsam ausgewechselt, verwandelt sind.' (idem; curs. fdl) Plaatsbekleding betekent hier: wederzijds elkaars perspectief innemen, in elkaars schoenen gaan staan. Zij berust op de erkenning van elkaars gelijkheid: de ander is mijn alter ego.

Dit structurele 'met elkaar' maakt vervolgens (2) een daadwerkelijk 'voor elkaar' mogelijk, 'in der jeder dem anderen ein Christus werden darf und soll'. (idem, 121) Bonhoeffer ziet dit geconcretiseerd in drie vormen van kerkelijk handelen: in het diakonaat, in de voorbede en in de onderlinge schuldvergeving. Handelen, dat de ander slechts omwille van zichzelf zoekt, zonder iets daarvoor terug te verwachten. 'Hier wie dort handelt es sich um eine Preisgabe des Ich "für" den Nächsten, zu dessen Nützen, aber mit der Bereitschaft an dessen Statt alles zu tun und zu tragen, ja wenn nötig, sich für ihn zu opfern, stellvertretend für ihn da zu stehen.' (idem) Die zelfopgave kan ver gaan: om een ander het heil te gunnen kan men zelf verkieszen verdoemd worden (vgl. Ex. 32, 32 en Rom. 9, 1 vv.).

Dat, aldus Bonhoeffer, heet liefde. De 'gemeenschap' die hiervan het resultaat is, is toegift achteraf, geen intrinsiek doel. Hoe minder men haar zoekt, des te meer men haar vindt. (idem, 123)

Duidelijk wordt hier de asymmetrische structuur van een kerkelijke, diakonische ethiek, die teruggrijpt op het handelen van Jezus. Zij berust op het principe van gelijkheid, maar niet op dat van wederkerigheid. Elk mens bezit gelijke waarde voor God. Maar de noodzaak om hem hulp te bieden berust niet in de verwachting dat hij op zijn beurt bereid is dat ook bij mij te doen, maar in een vrije keuze, die in de toewending van God naar de mensen, zoals zij in Christus gestalte heeft gekregen, haar model vindt. Het christelijk 'voor elkaar' resulteert in een ethiek van erbarmen.

(3) Bonhoeffer beroept zich voor zijn verstrengeling van Christus' plaatsbekleding en de sociale structuur van de christelijke gemeente nadrukkelijk op de jonge Luther. Hij put daarbij met name uit diens 'Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und den Bruderschaften' van 1519. (idem, 117 - 124) In dit geschrift ontwikkelt Luther de sociale betekenis van het Heilig Avondmaal, door te laten zien hoe het communicare van brood en wijn de onderlinge communio oproept en impliceert. De plaatsbekleding sluimert als dogma, maar komt tot leven in de praktijk van de avondmaalsviering. Daar explodeert zij als het ware in haar sociale betekenis. 'Dann zu glych als daß brot yn seynem warhafftigen naturlichen leychnam vnd der weyn yn seyn naturlich warhafftig blut vorwandelt wirt / also warhafftig werden auch wir yn den geystlichen leyp / das ist yn die gemeynschafft Christi vnd aller heyligen getzogen vnd vorwandelt.' Voor Luther wordt in de viering van het Avondmaal de gemeenschap der heiligen bevrijd van een monologisch, tot een communicatief bestaan. In het latere werk van Luther wordt deze visie dogmatisch overwoekerd door de vraag naar de aanwezigheid van Christus in het sacrament. De sociale dimensie van het avondmaal speelt dan geen rol van betekenis meer. (vgl. Von Soosten 1992, 173 - 192)

De communicatieve sacramentsleer van de jonge Luther vormde de belangrijkste impuls en inspiratiebron voor Bonhoeffers stellingname tegen het individualisme en zijn zoektocht naar een zuivere en zakelijke vorm van gemeenschap. (idem, 200) In het verlengde van Luthers avondmaalsvisie krijgt het dogma van de plaatsbekleding nieuwe glans; in het Avondmaal wordt het individualisme overwonnen. 'Im Bruder begegnet mir Christus und in Christus höre ich erst den Bruder. Horizontale und Vertikale sind untrennbar voneinander. So allein wird die Individualisierung der Kirche vermieden.' (Bonhoeffer 1972, 262) Onder de verkondiging van het Woord kan men nog vrijblijvend kerkganger blijven, anoniem 'publiek'. Maar zij die de verkondiging aanvaardden, en die 'met ernst christen willen zijn' (Luther) en daarom ook deelnemen aan de maaltijd van brood en wijn, zijn geen toeschouwers en hoorders meer, maar deelnemers aan een specifieke gemeenschap met intensieve sociale implicaties. Avondmaal vieren is belijden en omgekeerd. 'Diese Didache schafft Koinonia. Die Hörer bleiben nicht Publikum.' (Bonhoeffer 1966, 333; vgl. 1972, 258)

(4) In het specifiek kerksociologisch deel van Sanctorum Communio probeert Bonhoeffer tenslotte dit theologisch 'binnenperspectief' te integreren met een sociologisch 'buitenperspectief'. Hij vraagt naar de concrete gestalte van de empirische kerk en komt tot een model van drie concentrische cirkels. (idem, 164vv.) Het hart daarvan wordt gevormd door de avondmaalsgemeenschap, die door de prediking van het Woord in het leven is geroepen. Zij is 'Bekennergemeinde', vrijwilligerskerk. Onder dat laatste verstaat Bonhoeffer niet een bepaald kerkt<sub>type</sub>, maar de kern van de kerk, de binnenste cirkel. De prediking van het Woord vormt de tweede cirkel. Zij is voor iedereen bestemd die gedoopt is, of men die doop nu gestand wil doen of niet. De predikende gemeente is vrijwilligerskerk en volkskerk ineen. Het sacrament van de doop tenslotte geeft de grenzen van de derde cirkel aan. De kerk is dan volkskerk, voorzover zij alle gedoopten tot haar behorend beschouwt, ook al nemen ze niet actief deel aan het kerkelijk leven. De cirkels zijn dus niet gesloten. De kerk heeft principieel open grenzen. Valt dit concentrische patroon uiteen omdat het geloof van de gedoopten niet meer plaatsbekledend gedragen door een hechte kerngemeente, dan moet de kerk besluiten tot het invoeren van de volwassendoop. De buitenste cirkel is geen volkskerk meer, maar zendingsterrein.

Zo roepen de basisinstituten van de kerk, prediking, avondmaal en doop elk een corresponderende sociaal-empirische gestalte op binnen de ene omvattende kerk. Het opvallende van dit model is dat er niet gekozen wordt voor vrijwilligerskerk of volkskerk, maar dat beide 'typen' geïntegreerd worden in één samenhangend model, dat een optimum aan theologische zakelijkheid weet te combineren met een maximum aan kerkelijke openheid.

Proberen we nu met behulp van Bonhoeffers 'christelijke sociologie' tenslotte de vraag te beantwoorden naar de verhouding tussen kerk en individualisering, dan dringt zich een viertal conclusies op:

1. De christelijke gemeente is meer dan een geloofsgemeenschap waarin mensen met elkaar een religieuze overtuiging delen. Zij is een sociale gemeenschap. Zij is niet slechts christelijk in haar boodschap, maar ook in haar gestalte. Diakonaat, voorbede en onderlinge schuldvergeving zijn karakteristiek voor het sociale handelen in en van de kerk.
2. Deze sociale verhoudingen worden geïjkt door het plaatsbepalend handelen van Christus. In Jezus vrije toewending naar de mensen, zijn identificatie met hun kwetsbaarheid en hun geschonden waardigheid, vindt de kerk het model voor haar sociaal 'met en voor elkaar'.
3. De gemeente laat zichzelf opnemen in dit handelen door de viering van het sacrament van brood en wijn. Zij belijdt daarmee dat, omdat Christus instond voor ons, wij kunnen instaan voor elkaar en anderen, zoals Christus dat deed voor ons.
4. Voor een abstract individualisme is in de kerk geen plaats. De leus 'ieder voor zich en God voor ons allen' wordt door haar ontmaskerd als in zichzelf tegenstrijdig. Immers: 'God voor ons allen' betekent: 'Christus voor ons' en 'Christus voor ons' betekent: 'wij voor elkaar'.

Ik maak nog een tweetal aanvullende opmerkingen.

(1) Hoe Bonhoeffers kerkvisie institutioneel gestalte krijgt, blijft problematisch. Hij had weinig oog voor Weber's dilemma tussen charisma en institutionalisering. Zijn idee van kerk blijft sterk overhebben naar de kant van een 'charismatische gemeenschap'. Dat betekent dat Bonhoeffer zich maar moeilijk kan onttrekken aan de romantiserende zuigkracht van Tönnies' tweedeling tussen Gemeinschaft en Gesellschaft (waarvan hij ook dankbaar gebruik maakt). Wanneer men de sociale component van zijn kerkleer echter wil honoreren, zal men mijns inziens een principiële keuze moeten maken voor een 'congregationalistisch' kerkmodel, waarbij het zwaartepunt van de kerkorganisatie in de plaatselijke gemeente ligt. Ook als men het 'plaatselijke' hier oprekt tot regionaal, blijft het zo dat de kerk zich alleen in de leefwereld van mensen moet bevinden, daar waar zij daadwerkelijk rondom Woord en sacrament bijeenkomen. 'Primair is de christelijke gemeenschap gegrond in de ontmoeting met Christus met mensen, die toevallig ergens wónen. (...) Plaatselijke gemeente is dus concreet: de gemeente waar men woont of verblijft houdt en de gemeenschap met Christus viert.' (Dingemans 1987, 80v.) De kerk neemt tijd en plaats in. Zo wordt voorkomen dat zij verambtelijkt of vervluchtigt. Het mystieke van de ontmoeting met Christus is niet los van het sociale van de ontmoeting tussen mensen te verkrijgen.

2. Een ander punt van aandacht is het begrip plaatsbepaling. Bonhoeffer maakt van een theologische categorie tegelijk een sociale. Plaatsbepaling is een relatie van volstrekt asymmetrie: men geeft zichzelf op, opdat anderen, die dat (nog) niet kunnen zijn, 'zichzelf' worden. Zij laat zich echter maar moeizaam in seculiere verhoudingen vertalen. Een 'restlose Hingabe aneinander' (Bonhoeffer 1986, 115) draagt ethisch gezien het karakter van de opera supererogatoria: het zijn vormen van 'meer dan gewoon' altruïsme, die men wellicht een ander tot deugd mag rekenen (en christelijk ook zeker zal doen!), echter nooit aan anderen als verplichting mag opleggen. Het 'structurele met elkaar' dat Bonhoeffer kenmerkend achtte voor de christelijke gemeente kan men eventueel nog in termen van een theorie van het communicatieve handelen gieten: het gaat daarbij immers om reciproke verhoudingen waarin men elkaar erkent als gelijke voor God. Op

grond van dit gelijkheidsprincipe kunnen we een aantal grondrechten in de kerk vaststellen, analoog aan de mensenrechten, die ook op de wederzijdse erkenning van het persoon-zijn van mensen berusten. In de kerk dient minimaal te worden gegarandeerd: een gelijke toegang tot de geloofstraditie; het recht op gewetens- en meningsvrijheid; het recht op persoonlijke integriteit; het recht op gelijkheid in de gemeente (met name die van mannen en vrouwen) en het recht op deelname aan kerkelijke besluitvorming. (Huber 1979, 133vv.)

Het daadwerkelijke 'voor elkaar', verstaan als: 'met heel je persoon instaan voor een ander', is van alle wederkerigheid ontbloot. Het stelt mensen in een asymmetrische verhouding tot elkaar. Voor zover zulk een volstrekt belangeloos altruïsme mogelijk is, bestaat er maar één naam voor: liefde. Zij is van niemand (ook niet van christenen) af te dwingen. Maar ook: niemand kan er zichzelf toe dwingen. Wij kunnen het hoogstens van anderen zeggen: 'jij bent een Christus voor mij'. 'Es bleibt bei der iustitia aliena, bei der durch einen anderen mir zugesprochen Gerechtigkeit; und bei der iustitia imputativa, die mir im Vollzug der Stellvertretung zukommt.' (Bonhoeffer 1972, 249; vgl. hfdst. 3)

### 6.8. Individualiseringsrisico's en christelijk geloof

Welke consequenties kan men aan Bonhoeffers ecclesiologische inzichten verbinden in de zich individualiserende samenleving? Die vraag zou ik tenslotte willen beantwoorden aan de hand van de studie van H.A. Alma e.a., Geloven in de leefwereld van jongeren. (1992) Het boek legt rekenschap af van de gevolgen van het individualiseringsproces voor kerk en christelijk geloof. Er wordt niet geopteerd voor een benadering van kerkelijk verzet, noch voor één van kritiekloze aanpassing. De studie kiest voor een benadering die we ook in Bonhoeffer zagen belichaamd, de keuze voor een 'aanwezigheid met behoud van kritische distantie'. (Alma 1993, 254) Zij richt zich weliswaar specifiek op jongeren. Maar dezen staan model voor de mens van vandaag en morgen. Het boek is opmerkelijk om twee redenen. Allereerst omdat het het individualiseringsproces serieus neemt. Vervolgens verbindt het daaraan interessante consequenties voor het beleid van de kerk. De suggesties die in het boek worden gedaan vragen mijns inziens om een theologische ondersteuning vanuit het zelfverstaan van de kerk zelf. Die ontbreekt in het boek. Bonhoeffers ecclesiologie kan die steun misschien bieden.

Geloven in de leefwereld van jongeren is een studie op basis van empirisch onderzoek. Met behulp van enquêtes en interviews wordt een beeld geschetst van de leefwereld van jongeren, van de manier waarop zij zin geven aan hun leven en van de rol en de betekenis die kerk en geloof daarbinnen spelen. Uitkomst van het onderzoek is dat er een diepe kloof bestaat tussen christelijk geloof en kerk als mogelijke bronnen van zingeving enerzijds en de daadwerkelijke zingeving van jongeren anderzijds. Jongeren krijgen maar moeilijk hun dagelijkse ervaringen en de geloofstraditie bij elkaar.

De studie onderscheidt - in navolging van H.M. Vroom (1988) - een vijftal basiservaringen, waarmee elk mens in zijn of haar leven rond moet zien te komen: de eindigheid van het bestaan, de menselijke verantwoordelijkheid en het menselijke falen, de beleving van het goede (geluk, vrede, zin); het opdoen van inzicht en oriëntatie en de ervaring van kwaad en lijden. Deze ervaringen kunnen een religieuze interpretatie krijgen en vanuit een christelijk referentiekader worden beantwoord, maar dat hoeft niet. Het christelijk geloof is een van de mogelijke zingevingbronnen.

De onderzoekers constateren dat, ook al raken jongeren bekend met het christelijk geloof als potentiële zingevingbron en wordt hen dat door ouders en kerk aangereikt, hij zelden wordt geactiveerd. In tal van levensdomeinen (school, werk, gezin, leeftijdsgenoten, vrije tijd) speelt het christelijk geloof geen functionele rol en is de kerk niet zichtbaar meer aanwezig. In veel gevallen krijgen ingrijpende ervaringen helemaal geen 'existentieel' antwoord, en lukt het de jongeren om met succes problemen naast zich neer te leggen en fundamentele vragen 'af te stoppen', door als compensatie hun aandacht op iets

anders te richten. Jongeren geven blijk van een sterke oriëntatie op het hier-en-nu, en zoeken pragmatische, situatiespecifieke oplossingen voor hun problemen. De onderzoekers concluderen dat het christelijk geloof op deze manier slechts een marginaal bestaan leidt, dat het nauwelijks kritisch wordt bevraagd en niet in relatie staat tot andere levensdomeinen dan de thuissituatie en (eventueel) de kerk. Zij vragen zich vervolgens af: 'Heeft het Evangelie nog zeggingskracht temidden van de vele geluiden, die zich als gelijkwaardige alternatieven aandienen en waarvan het individu elementen benut die aansluiten bij zijn zelf-geconstrueerde zingevingsstelsel?' (Alma 1993, 223)

In het vervolg van het boek worden de uitkomsten van het onderzoek in een opmerkelijk theoretisch kader geplaatst. Voor het eerst worden de zingevingsstrategieën van hedendaagse jongeren niet meer negatief als een 'consumptief hedonisme', als het 'supermarktgelooft' of de 'graas-cultuur' van verwende welvaarts kinderen omschreven (en dus theologisch gediskwalificeerd), maar in een conceptueel kader geplaatst dat hun gedrag als een antwoord op een maatschappelijke noodzaak begrijpelijk maakt. 'Dan blijkt de gerichtheid op zichzelf en op het hier-en-nu minder een luxe-verschijnsel dan een overlevingsstrategie: een noodzakelijk antwoord op de keuzevrijheid die in tal van opzichten keuzedwang blijkt te zijn.' (Alma 1993, 224, resp. 232) Met U. Beck (1986) wijst Alma erop hoe individualisering een positief te waarderen bevrijding van traditionele sociale verbanden inhoudt en tot grote individuele keuzevrijheid kan leiden<sup>(1)</sup>, maar tevens op het verlies van zekerheid en stabiliteit dat hiermee gepaard gaat<sup>(2)</sup>, alsmede op nieuwe vormen van afhankelijkheid, abstract en anoniem in staat en arbeidsmarkt, maar daarom niet minder dwingend<sup>(3)</sup> (vgl. hfdst. 1) Individualisering draagt een paradoxaal karakter: het combineert vrijheidsvergroting en verafhankelijkheid, mogelijkheden van emancipatie met nieuwe vormen van 'slavernij'. 'Die paradox uithouden vereist: flexibiliteit, je niet al te zeer vastleggen op gemaakte keuzes, geregelde heroriëntatie, mogelijkheden open houden, onverwachte kansen benutten en eventueel nieuwe wegen inslaan. De individualistische levenshouding maakt dat veel jongeren zich niet sterk meer binden aan één bepaalde groep, met één bepaalde overtuiging.' (Alma 1993, 236)

Solidariteit, aldus de onderzoekers, vermindert echter niet door individualisering, maar verandert wel van karakter. Juist de jeugdcultuur is bij uitstek vindplaats voor nieuwe gemeenschapspatronen. Jongeren vinden de geborgenheid, die ze elders in de samenleving niet meer kunnen vinden nu in kleine groepen. De druk om vorm te geven aan de eigen biografie is echter enorm. Voor geen enkele keuze kan men nog langer vanzelfsprekend op anderen leunen. Het aantal beslissingsmomenten is daarentegen alleen maar toegenomen. De nadrukkelijke oriëntatie op het hier-en-nu van hedendaagse jongeren verdient alle begrip: hun leven verloopt niet meer langs voorgegeven en voorspelbare patronen, maar is een experiment geworden, dat vraagt om principiële beweeglijkheid: wat vandaag zeker leek is het morgen niet meer. Leven wordt een soort ijsschotsen-lopen, zoals schooljongens doen wanneer de dooi invalt: niet het halen van de overkant telt dan of het op de plaats blijven, maar de snelle keuze van een in de buurt drijvend stuk ijs, dat je kan dragen nu de schots waar je op staat aan het zinken is. Dit 'coping-gedrag' is voor mensen van nu echter geen spel meer, maar bittere noodzaak: ze moeten wel. De jeugdcultuur is in dit opzicht een soms harde leerschool voor wat jongeren in de rest van hun leven te wachten staat.

Alma komt tenslotte tot een drietal aanbevelingen voor de kerken. (1993, 239, 253) Ik noem ze hier tot slot, en zeg vervolgens welke theologische steun zij vanuit Bonhoeffers kerktheorie zouden kunnen ontvangen. In de eerste plaats zullen de kerken naar vermogen moeten helpen om de negatieve effecten van individualisering te bestrijden. Het inzicht in het feit dat deze levenshouding niet uit gemakzuchtig consumptisme ontstaat, maar uit bestaansnoodzaak wordt geboren, moet de kerk er toe brengen om haar pastoraal en diakonaal te beantwoorden en haar niet vanuit de hoogte af te wijzen. De kerk zou mensen kunnen helpen bij het vermijden van - in termen van Alma - individualiseringsrisico's en het vergroten van hun individualiseringscompetenties. De

druk om zelf iets van het leven te maken neemt toe mét de onmogelijkheid om aan die eis te voldoen. Mensen moeten minstens meer weerbaar gemaakt worden om deze paradox uit te houden. In dit verband kan Bonhoeffers ineenschuiven van de vrijwilligers- en volkskerk een theologische steun in de rug zijn: er ontstaat immers een tweedeling in de kerk tussen 'gelovigen' die naar hun behoefte een beperkt en tijdelijk beroep doen op diensten van de kerk (de buitenste cirkel) en zij die 'met ernst christen willen zijn' en tot de kleiner wordende kerkelijke kern behoren (de avondmaalsgemeente). Welnu, de verhouding tussen beide is geen exclusieve, maar een diakonische, waarbij de een borg zal moeten staan voor de ander, die een beroep op zijn hulp doet. Zo maken zij beidedeel uit van dezelfde, verborgen kerk, waarin de heiligen verscholen zijn.

In de tweede plaats pleit men voor een grotere sociale zichtbaarheid van de kerk. Voor jongeren zijn zichtbare identificatiemodellen in hun omgeving van groot belang. Zij kunnen zichzelf er aan spiegelen in de keuzes die ze moeten maken. 'Individualisering en navolging gaan als het ware hand in hand.' (Alma 1993, 237) Behalve de ouders is een concrete geloofsgemeenschap van groot belang, niet alleen voor het socialiseringsproces, maar ook voor de geloofsoverdracht. Het 'belang van onderlinge relaties van de gemeenteleden en onderlinge zorg' wordt in dit verband met nadruk genoemd. Een voorwaarde voor een geloofwaardige geloofsoverdracht is in elk geval: 'er moet voldoende gelegenheid zijn tot ontmoeting en communicatie met mensen bij de kerk.' (idem, 258) Bonhoeffers nadruk op het feit dat de kerk een concrete sociale, en niet slechts een vorm van ideële 'religiöse Vergesellschaftung' (Schleiermacher) is, kan hier een theologische steun in de rug vormen. De kerk is meer dan een 'zingevingreservoir'; zij is een vorm van communicatief handelen, naar het model van het evangelie.

De derde en laatste aanbeveling luidt, dat de kerk initiatieven zou kunnen ondersteunen en ontplooiën, die tot nieuwe vormen van sociaal handelen leiden. (idem, 239) A.K. Ploeger wijst in dit verband op de wenselijkheid van een vorm van 'diakonaal geloofsleren' in concrete projecten, waarbij jongeren en ouderen kunnen samenwerken. Projecten, die 'die de relatie tussen geloof en omzien naar elkaar erfahrbaar maken'. (idem, 256) Genoemd worden onder meer huiskamerprojecten voor de opvang van (ex-)verslaafden, klussendiensten voor ouderen en gehandicapten, ziekenomroepen in verpleeg- en verzorgingstehuizen. Zo doen jongeren sociale vaardigheden op, andere dan die nodig zijn voor hun privé-leven of hun beroeps carrière. Via een proces van 'wederkerige socialisatie' voeden de generaties elkaar op.

Opnieuw kan de kerktheorie van Bonhoeffer ondersteunend werken, door met haar elk conservatisme of romantisch heimwee naar traditionele gemeenschapsstructuren in de kerk als onzakelijk van de hand te wijzen. De kerk is geen 'natuurlijke' gemeenschap, en ook niet aan 'gezin', 'buurt' of 'dorp' gebonden; zij is en blijft een vreemde eend in de bijt van de schepping. Zij toetst sociale structuren en handelingspatronen aan het handelen van Christus, en niet aan de bestaande orde.

### Literatuur

- H.A. Alma, Geloven in de leefwereld van jongeren, Kampen 1993.
- U. Beck, Risikogesellschaft; Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a/M 1986.
- P. L. Berger, 'Sociology and Ecclesiology', in: Martin E. Marty (ed.), The Place of Bonhoeffer, New York 1962, 53 - 80.
- D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio; Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München 1986 (1927) (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 1).



- idem, 'Das Wesen der Kirche', in: idem, Gesammelte Schriften, Band V, München 1972 (1932), 227 - 275.
- idem, 'Sichtbare Kirche im Neuen Testament', in: idem, Gesammelte Schriften, Band III, München 1966 (1935/36), 325 - 334.
- J. Calvijn, Institutie of Onderwijzing in de christelijke godsdienst (vert. A. Sizoo), Delft z.j.
- G.D.J. Dingemans, Een huis om in te wonen; Schetsen en bouwstenen voor een Kerk en een Kerkorde van de toekomst, 's Gravenhage 1987.
- U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung; Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970.
- C. Geertz, The Interpretation of Cultures; Selected Essays, Basic Books 1973.
- F. W. Graf, 'Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wachteramt der Kirche? Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie', in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 1988 (Jhrg. 32), 88 - 106.
- M. Honecker, Kirche als Gestalt und Ereignis; Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem, München 1963.
- W. Huber, Kirche, Stuttgart 1979.
- U. Kühn, Kirche (Handbuch Systematischer Theologie Band 10), Gütersloh 1980.
- H.M. Kuitert, Het algemeen betwijfeld christelijk geloof; een herziening, Baarn 1992.
- E. Lange, Chancen des Alltags; Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, München 1984.
- E. Lange, 'Kirche für Andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart', in: idem, Kirche für die Welt; Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München 1981, 19 - 62.
- M. Luther, Die Hauptschriften, hrsg. von H. F. von Campenhausen, Berlin z.j.
- W.-D. Marsch, Institution im Übergang; Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform, Göttingen 1970.
- J. von Soosten, Die Sozialität der Kirche; Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers "Sanctorum Communio", München 1992.
- L. Werkman, Recht doen aan vrouwen in de kerken; De feministische discussie over rechtvaardigheid en zorgzaamheid als bijdrage aan een visie op kerk-zijn, Kampen 1993.
- H.M. Vroom, Religies en de waarheid, Kampen 1988.

