

KRONIEK

Vreemdelingen

door F. de Lange

in: Geref. Theologisch Tijdschrift, 1998 / 1, 25 – 32.

Begin augustus 1997 verleenden een zevental kerken in ons land onderdak aan 21 (van de 1300) uitgeprocedeerde Iraanse asielzoekers die weren bedreigd met uitzetting. Volgens justitie konden ze veilig terugkeren naar hun land, volgens de kerken niet. Op 22 september volgde de Raad van Kerken met een tentenkamp in het Drentse Lheebroek, waar zo'n twintig asielzoekers werden ondergebracht. Technisch Onverwijderbare Vreemdelingen, in het jargon van justitie. Ze wilden niet meewerken aan de terugkeer naar hun land van herkomst, aldus justitie. Ze kunnen niet, zeiden de kerken, ondersteund door vluchtelingenorganisaties als INLIA en VluchtelingenWerk Nederland. Maar ook als ze niet zouden willen: op straat zetten gaat niet, ze moeten op zijn minst op een bed, bad en brood kunnen rekenen.

Het kerkasiel en het tentenkamp riepen behoorlijke discussies op, in de media en in de politiek. Het tentenkamp was volgens communicatiedeskundigen een prima voorbereide PR-stunt, en dat in komkommertijd. De politiek reageerde geïrriteerd. Zowel de coalitiepartijen (PvdA: 'kerken buiten de rechtsorde') als de oppositie (CDA: 'de kerk gaat op de stoel van de overheid zitten') als de betrokken staatssecretaris Schmitz zelf ('kerken hebben geen monopolie op humaan zijn') hadden hun bedenkingen bij de acties. Ook spraakmakend en weldenkend Nederland trok van leer. De filosoof W.N.A. Klever - een Spinozadeskundige die even vergeet hoe gastvrij Nederland ooit voor de joods-portugese familie van zijn held is geweest - in NRC-Handelsblad: 'Ik ervaar dit als verwerpelijke arrogantie. Dit is de aloude taal van de kerkelijke kaste, die met een beroep op de bijbel pretendeert over meer informatie (de Openbaring) en hogere normen te beschikken dan de geseclariseerde staat.' (2/10)

Maar hoe reageerden de kerken zelf? De discussie over het kerkasiel bleef binnen de kerken, vergeleken met eerdere gelegenheden (kerkmarokkanen in 'De Duif', Vietnamese bootvluchtelingen), opvallend tam. Integendeel, 'progressieve' kerkasielgemeenten hoefden hun actie nauwelijks te verdedigen, maar konden zich zelfs van steun verzekerd weten uit orthodox gereformeerde kring. 'Steun kerkasiel groeit', kopte het Nederlands dagblad op 4 september. Vanwaar deze

kerkelijke eengezindheid? Omdat Rom. 13 minder voor paars geschreven lijkt te zijn dan voor een regering met het CDA erin? Omdat de zaak moreel nu veel duidelijker ligt, nu het geen economische 'profiteurs' betreft maar politieke vluchtelingen? Omdat de kerken, steeds meer zieltogend als slachtoffer van de voortschrijdende secularisatie, eindelijk weer eens frisse, zelfbewuste daad kunnen stellen? (De coördinator van het Drentse tentenkamp, Egbert Kraal: 'Het geeft me een kick dat juist een actie van de kerken zoveel aandacht krijgt'. Ook Ineke Bakker, secretaris van de Raad van Kerken, sprak in dit kader over 'scoren'). Of is hier sprake van een oprechte geloofsdaad, voortkomend uit een gezond christelijk geweten? Ongetwijfeld van alles een beetje, en van dat laatste hopelijk het meest.

Opvallend is de zelfverzekerdheid waarmee de kerken zich in dit verband presenteerden. Geen woord bijvoorbeeld binnen de kerken zelf over het mandaat van de Raad van Kerken die de 'gewone kerkganger' niet zouden vertegenwoordigen, behalve in de mond van premier Kok. Blijkbaar sprak de Raad met kerkelijk gezag. Het 'profetische spreken' leek deze keer bovendien - voor wat betreft de Iraniërs - dan ook heel nuchter het gelijk aan zijn kant te hebben: niet de kerken maar de bewindslieden zelf moesten zich voor hun onzorgvuldige beleid (het ontbreken van 'monitoring' in Iran) verantwoorden. 'De kerken kunnen deze actie niet meer loslaten', zei de directeur van INLIA J. Van Tilburg op 4 november '97, toen het tentenkamp verruild moest worden voor een bungalowpark. 'De eenheid binnen de kerken is op dit punt nog nooit zo hecht geweest. Wat dat betreft is de inrichting van het tentenkamp een historische gebeurtenis geweest' (Nieuwsblad van het Noorden, 4/11)

Een en al heldere eenduidigheid, zo lijkt het. In dezelfde maand november werden door de KRO de resultaten van een vervolgonderzoek naar 'God in Nederland' gepresenteerd. Nadat eerdere onderzoeken de vinger legden bij een met zichzelf tobbede en zieltogende kerkelijkheid, werd hier duidelijk op een andere trom geslagen: ook al lopen de kerken in ledental nog steeds fors terug, zij vervullen een welkome publieke functie in de samenleving als een betrouwbare hoeder van menselijkheid, en dat ook en juist voor hen die er niet bij (willen) horen. Het is goed dat de kerk er is, al is zij dat vooral voor anderen, zo vindt een groot deel van de bevolking.

Het kan verkeren. Terwijl begin jaren tachtig ethische kwesties als kruisraketten en apartheid de kerk verdeelden ('Hier scheiden onze wegen' schreef een woedende Okke Jager ooit in 1983) lijkt de ethiek eind in de jaren negentig een welkom bindmiddel te zijn geworden van een - wat betreft de geloofsleer - hopeloos pluraal geworden kerk. Over de geloofsleer immers lijkt niet alleen een consensus onbereikbaar, maar zelfs een levendige discussie nauwelijks nog te voeren. De kwestie Den Heijer wil maar geen echte 'zaak' worden, omdat de hete

gemoederen aan de rechterflank van de kerk direct weer geblust worden in het koelwater van de onverschilligheid ('Waar maakt men zich toch druk over?') aan de linkerflank. De ethiek daarentegen lijkt de kerken weer enigszins te kunnen verenigen: massaal vormen zij een moreel front wanneer de waardigheid van mensen in het geding is. De armoede (bisschop Muskens) en het lot van asielzoekers (Raad van Kerken) bieden blijkbaar de evidenties, die de geloofsleer niet meer in huis heeft.

Hoe te denken over deze schijnbare 'evidentie van het ethische'? Niet alleen negatief, dunkt me. Het zou best eens kunnen dat de morele verontwaardiging over negatieve contrastervaringen ('Wat hier gebeurt is onrecht! Dit kan helemaal niet!') niet alleen in staat is een bondgenootschap tussen christenen en niet-christenen te stichten, maar ook een zekere toenadering tussen van elkaar vervreemde christenen onderling tot stand weet te brengen. Het postmoderne cynisme dat in de vrucht van elke ervaring van eenheid en verbondenheid toch weer de worm van de anarchie en de chaos weet te ontdekken, voorziet ons weliswaar van een gezonde scepsis over een al te oppervlakkige eensgezindheid, maar hoeft niet het laatste woord te hebben. Terwijl we het in de leer niet eens kunnen worden, verbindt ons soms het leven. Toch heeft deze klaarblijkelijkheid in ethicis ook iets van gezichtsbedrog. Niet alleen omdat de aandacht zich ook in de kerken voortdurend op 'one issued'- thema's richt. (Ook de kerken neigen er steeds mee toe hun agenda door het nieuws te laten bepalen in plaats van omgekeerd zelf nieuws te maken.) Niet alleen omdat de schijnbare ethische eensgezindheid inzake sommige politieke en sociale issues als sneeuw voor de zon verbleekt als er wordt door gevraagd en doorgepraat (wat bedoel je met menselijkheid?). Bovendien is er van eensgezindheid volstrekt geen sprake als het gaat om sexualiteit, relaties, medisch-ethische vragen (Over 'zinloos geweld' op straat is iedereen het ook in de kerken wel eens, maar kom daar maar eens om als het gaat om abortus, euthanassie of IVF voor homoseksuele paren.) Maar de kerkelijk eenheid is ook bedriegelijk omdat het de kerken wel eens zou kunnen ontbreken aan een minimum aan consensus, een in zekere mate gedeeld verstaan van wat ze doen. Op grond waarvan rechtvaardigen zij hun opstelling in het vreemdelingen- en vluchtelingendebat? Welk verhaal vertellen ze erbij? Of komen ook de kerken niet verder dan het statement van de al eerder aangehaalde coördinator van het Lheebroekse tentenkamp: 'je dumpst geen mensen op straat, dat is voor mij basaal' - en blijft het daarbij? Zijn de enige instanties tegenover wie ze zich verantwoorden de media geworden of het individuele geweten (dat doen 'waar je een goed gevoel' bij hebt) of vindt er ook nog een verantwoording plaats in termen van Schrift en traditie? Hoe hard en sterk blijft dat verhaal, als de schijnwerpers van de media-aandacht weer gedoofd zijn?

Die vraag verdient een *theologisch* antwoord om minstens twee redenen. In de eerste plaats omdat zij mijns inziens het zelfverstaan van de kerk raakt, en vervolgens omdat ze in de komende jaren op de agenda van de politiek zal blijven staan en haar wellicht in toenemende mate zal blijven bepalen. In oktober 1997 waren er al 27.000 asielzoekers ons land binnen gekomen en het is niet te verwachten dat de instroom in de komende jaren minder zal worden. 'De vreemdelingen en vluchtelingen hebt gij altijd bij u', zou een nieuwe variant op Math. 26, 11 kunnen worden. Er zijn in de wereld zo'n 26 miljoen mensen op drift, die vluchten voor politiek geweld of armoede.

Welk verhaal vertellen de kerken daarbij? Er is natuurlijk een verantwoording in termen van seculiere moraal mogelijk. Dan gaat het om de vaststelling of in het geval van kerkasiel of het tentenkamp sprake is van burgerlijke ongehoorzaamheid. Dat is een moreel geaccepteerde vorm van protest binnen een democratische rechtsorde, en daarvan kunnen onder andere kerken en kerkleden zich als rechtspersoon bedienen. Is er sprake van - zo luidt een definitie van John Rawls - een 'publieke, geweldloze, gewetensvolle maar politieke handeling tegen de wet, gewoonlijk gesteld met de bedoeling een verandering in de wet of de politiek van de overheid tot stand te brengen'? In het geval van kerkasiel kan men dat gerust stellen. Kerkasiel is een schoolvoorbeeld van burgerlijke ongehoorzaamheid. Wie zich zo beweegt binnen het seculiere discours kan zich daar ook redelijk verantwoorden. De moderne gelovige beschouwt kerkasiel dan niet meer als aanspraak op de (sacrale) rechtsvrije ruimte van heilige plaatsen - een achterhaalde vorm van Middeleeuws denken - , maar als het scheppen en benutten van de geweldsvrije ruimte die de democratische rechtsstaat biedt aan burgers die op grond van hun geweten vinden dat de staat zijn eigen grondslagen niet respecteert. Bij zo'n verantwoording hoeft eigenlijk geen christelijk woord te vallen. Het individuele geweten is hier de laatste beroepsinstantie. Bij eventuele navraag kan er eventueel nog van een christelijke *motivatie* als bron van de moraal worden gerept, maar dat hoeft niet eens: één keer seculier denken is in feite genoeg. Het christelijke trekt zich terug in het schemerdonker van het innerlijk of de privé-sfeer. Het hoeft zich niet verder te verantwoorden. Maar tegelijk verliest het daarmee ook - dat is de keerzijde - elke sociale helderheid. Motivaties zijn persoonlijk, fragmentarisch, ze betreffen meer de drijfkracht van onze wil dan de logica van ons denken. Bij motivaties mogen we een beetje stotteren en stamelen, als het hart maar op de goede plek zit.

Maar is een dergelijke verantwoording voldoende? Vraagt een christelijke ethiek behalve om motivaties niet ook niet *motiveringen*? Dan is er meer nodig dan een morele oprisping, dan wordt er een goed verhaal gevraagd. Een verhaal in termen van de christelijke traditie zelf, dat een publiek antwoord geeft op de vraag waarom kerk als *kerk* burgerlijk ongehoorzaam is.

Wat hebben kerken met vreemdelingen? Dat verhaal zullen de kerken zelf in hun morele beraad moeten bedenken. Ik wil er een element uit te lichten dat ik daar graag op de agenda zou willen plaatsen. Stuit de kerk in de vluchtelingen- en asielzoekersproblematiek niet op haar eigen *vreemdelingschap*? Deze notie van vreemdelingschap is meer dan een gedachte; het is een oersymbool ('root metaphor') van christelijk leven, dat de wil, het gevoel, het doen en het denken van de kerk van meetaf aan doortrekt. Wij zijn vreemdelingen en bijwoners op aarde, zo klinkt het in de Schrift. (Efez. 2,19; Hebr. 11, 13; 1 Petr. 2,11). We zijn in de wereld, maar behoren haar niet toe. Deze wereld is weliswaar de enige wereld die we hebben, maar zij is de ware nog niet. Wij zijn op weg en kunnen ons niet hechten. Een belofte scheidt ons in deze wereld van de ware. Het vreemdelingschap is een wezenlijk kenmerk van het christelijk zelfverstaan vanaf het begin, dat echter ondersneeuwt en verkommert telkens wanneer christenen zich ingraven in de ordeningen van deze wereld, zich behaaglijk nestelen en koesteren in de nestwarmte van familie, clan, natie of volk. Ons burgerschap is echter in de hemelen, leerde de vroege kerk. (Phil. 3, 20) Van Augustinus tot en met Calvijn is het christelijk leven dan ook als een pelgrimage, een leven onderweg, getekend. Christenen zijn die mensen die uit hun natuurlijke verbanden van familie, clan of volk zijn geroepen, op weg naar het heil. De *ecclesia* vervangt de polis. De kerk leeft in twee werelden, en kan zich daarom niet hechten aan een plek op aarde. Een notie als 'vaderlandsche kerk' is een logische tegenstrijdigheid. De kerk is een *civitas peregrina* (Augustinus), en als zodanig een soort Internationale. Daarin volgt zij Jezus, de vreemdeling die onder ons is komen wonen. Ook de Heer zelf is een *Stranger from Heaven*, zoals M. De Jonge een studie over het Johannesevangelie noemde.

Bij Calvijns doordenking van het christelijk vreemdelingschap zien we hoe de spanning tussen het enerzijds trouw blijven aan de aarde (als een 'niet te versmaden' geschenk van Gods goedertierenheid) en anderzijds het verlangen naar uiteindelijke heelwording tot een uiterste wordt opgevoerd. Wij 'wonen uit van de Here' zegt Calvijn Paulus na, 'ver van de Here in den vreemde'. (2 Cor. 5, 6) Daarom, 'indien hemel ons vaderland is, wat is dan de aarde anders dan een oord der ballingschap?' Wellicht is een intensieve lezing van dit boek III, ix van de *Institutie* ('Over de overdenking van het toekomstige leven') een goed uitgangspunt voor de kerkelijke bezinning op het asielbeleid binnen de gereformeerde traditie. Of zitten we er inmiddels zo warmpjes bij in deze wereld, dat wij deze taal van ontheemding niet meer verstaan? Staan onze hypotheekrente, het welvaartspeil van onze midden-klasse en de angst voor nieuwe, vreemde burens een begrip van wat ballingschap heet ons in de weg? Dan houden asielzoekers ons misschien een spiegel voor van wat in de christelijke traditie als onze ware conditie wordt getekend.

De notie van het vreemdelingschap is in het verleden vaak aangewend als een oproep tot wereldvlucht, een excuus voor religieus escapisme. Augustinus is - misschien niet helemaal zonder zijn eigen toedoen - teveel door de bril van Plato en de gnostiek gelezen. Nietzsche heeft in dit verband behoorlijk opruiming gehouden: we kunnen van hem leren dat we maar één wereld hebben, en dat dit de enige is. Maar is dit ook de ware? 'Nee', zeggen christenen dan, 'dat *nog niet*.' Met dit *nog niet* blijven ze hun vreemdelingschap trouw. Deze notie wint misschien zelfs aan spanning en zeggingskracht nu zij niet meer met een vlucht in een hemelse dubbelwereld ontkracht kan worden, maar in het *Diesseits* geleefd moet worden. Niemand komt (nog) op deze aarde ooit echt thuis. Geen mens valt (nog) samen met zichzelf.

Dit vreemdelingschap tekent niet alleen het zelfverstaan van de kerk, maar heeft ook consequenties voor een christelijke visie op politieke moraal. Augustinus brak met zijn *De Staat Gods* de grenzen van de antieke polisdenken open, door de christen behalve burger van het aardse, ook tot een burger van een hemels rijk te verklaren. Het pelgrimschap werd in de vroege kerk ook meer dan een metafoor; christenen overschreden ook letterlijk de grenzen van de oude wereld en konden er als bedevaartsganger in zgn. *hospitia* of *xenodochia* overal op een gastvrij onthaal rekenen. De *civitas terrena* kent wellicht grenzen van bloed en bodem, de *civitas dei* kent ze niet. De kerk is universeel. Zij bindt zich niet aan landen en volken. Niet het politieke burgerschap maar de christelijke liefdeband (*caritas*) bindt de mensen aan elkaar.

Dat klinkt natuurlijk mooier dan het was. Ook de christelijke gastvrijheid kende haar grenzen. Julia Kristéva schetst in haar boek *Vreemdelingen voor ons zelf* hoe desondanks de christelijke notie van vreemdelingschap een utopische lading met een sterk politiek-kritische spits bezat. De kerk vond in dit verband een krachtige bondgenoot in het kosmopolitische denken van de Stoa. Voor de Stoa is de mens geen burger van een begrensde polis, een natie of een volk, maar van de kosmos. De Stoa vonden het begrip mensheid uit. En ook al zal een van hun vertegenwoordigers, Cicero, de liefde niet in God maar in de menselijke rede funderen, niettemen sprak ook hij van een *caritas generis humani*, een liefde voor heel het menselijk geslacht die van politieke grenzen niet weten wil. Augustinus kan hem dat later nazeggen. 'Jij bent alleen en je naasten zijn vele. Begrijp het goed, je naaste is niet slechts je broeder, je vader of moeder, of je bondgenoot. Elk mens heeft alle andere mensen tot naaste.' Christenen zullen zich nooit met de Stoa tot een *oikeiosis*, een verzoening met dit bestaan zoals het is laten verleiden. Zij kunnen zich niet zonder voorbehoud in deze wereld nestelen. Daarin gaan hun wegen uiteen. Maar wat hen beide aan elkaar verbindt is een radicaal *kosmopolitisme*.

Dat verbond tussen Grieks en Romeins denken enerzijds en christelijk geloof anderszijds heeft een kritische onderstroom in de geschiedenis van het Westen op gang gebracht, die in onze zich snel mondialiserende samenleving sterk aan actualiteit wint. Bij Kristéva vinden we de geschiedenis ervan beschreven. We horen bij haar onder meer van de 18e eeuwse Montesquieu, die erkende veel van zijn vaderland te houden. Maar die dat niet onvoorwaardelijk wilde doen, getuige het volgende citaat: 'Als ik iets wist van iets dat mijzelf van nut kon zijn, maar schade zou toebrengen aan mijn familie, dan zou ik het uit mijn hoofd zetten. Als iets goed zou zijn voor mijn familie maar niet voor mijn vaderland, dan zou ik het vergeten. Als iets van nut zou zijn voor mijn vaderland en het zou slecht zijn voor Europa, of goed zijn voor Europa maar slecht voor het menselijk geslacht, ik zou het als een misdaad beschouwen.' We kunnen ook denken aan zijn tijdgenoot Immanuel Kant en zijn geschrift *Zum ewigen Frieden* (1795), waarin hij naast het recht op staatsburgerschap (*ius civitatis*) en het volkerenrecht (*ius gentium*) een derde recht verdedigde, het wereldburgerrecht (*ius cosmopolitanum*) zonder welke er geen vreedzaam leven op aarde mogelijk is. 'De idee van een wereldburgerrecht is geen fantastische of overspannen voorstelling van het recht, maar een noodzakelijke voltooiing van het ongeschreven wetboek, dat zowel het staats- als het volkerenrecht omvat.' Kant spreekt van Eeuwige Vrede als een ideaal waartoe men voortdurend op weg is, zonder het blijkaar ooit te kunnen realiseren. Maar zonder deze utopie gaat het blijkaar niet, willen we niet van de wereld een kerkhof maken (Kant zag het bord 'Zum ewigen Frieden' ooit aan een hollands herberg op weg naar de begraafplaats hangen).

Het kosmopolitisme is een utopie. Maar utopisch wil in dit verband niet zeggen: onrealistisch. Op een *gastrecht* kan volgens Kant niemand aanspraak maken. Niemand kan van een ander claimen dat hij hem zijn levensvervulling garandeert. Maar het minste wat mensen van elkaar kunnen verlangen is een *bezoekrecht*, een recht op asiel, 'dat aan alle mensen vergunt, zich als kandidaat voor het samenleven aan te bieden, op grond van het recht van het gemeenschappelijke bezit van het aardoppervlak, waarop - omdat de aarde nu eenmaal rond is - zij zich nu eenmaal niet in het oneindige kunnen verstrooien, maar uiteindelijk elkaar toch naast zich moeten dulden, zonder dat iemand meer recht kan laten gelden op een bepaalde plek op aarde dan een ander.' Kant schreef zijn woorden twee eeuwen geleden, maar ze hebben nog niets van hun actualiteit ingeboet. Ze bezitten een utopisch surplus dat ook in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens van 1948 en de daarop geënte verdragen tot uitdrukking is gebracht.

Dat *ius cosmopolitanum* is een ideaal dat gefundeerd is in het natuurrecht, zal de liberale verlichtingsdenker zeggen. De christen zal daarentegen eerder menen dat het de uitdrukking is van Gods ultieme gerechtigheid. Ze kunnen echter elkaar vinden in hun beider erkenning van het *recht* van elke vreemdeling om menselijk bejegend te worden als hij een beroep doet op gastvrijheid.

De discussie over de asielzoekersproblematiek moet mijns inziens dan ook in termen van recht worden gevoerd. En niet - zoals in het kerkasiel wel gebeurde - in termen van barmhartigheid. Een criticus van het kerkasiel sprak in de NRC van de triomf van de kerkelijke knuffelcultuur, die zich met moederlijke zorg ontfermt over enkele tientallen uitgeprocedureerde Iraniërs (terwijl er 1300 van hen in Nederland op straat staan), terwijl de overheid streng en vaderlijk denkt in termen van verdelende rechtvaardigheid. Zo'n opmerking gaat uit van een vals dilemma tussen recht en liefde, dat theologisch met kracht moet worden bestreden, maar waar men ook in de kerk gemakkelijk slachtoffer van wordt. Niet alleen komt het wel eens voor, dat asielzoekers inderdaad door de verstikkende moederliefde van vrijwilligers worden platgeknuffeld. Maar ook zet men zichzelf in het vluchtelingen- en asielzoekersdebat op het verkeerde been (en buitenspel) als men het in termen van - een misbegrepen - naastenliefde wil voeren. Dan is er alleen nog het onverkwikkelijk touwtrekken over 'het monopolie op het hart' mogelijk. De discussie wordt bovendien kortademig. Het perspectief schrompelt in tot dat van een geval (het Gümüs-effect). De politiek heeft aan de kerken geen serieuze gesprekspartner meer.

Ik denk dat de kerken zich niet in die val moeten laten lokken. Zij moeten de vreemdelingendiscussie in termen van (1.) recht, (2.) rechtvaardigheid en (3.) gerechtigheid willen voeren. Er wordt een complexe wereld opgeroepen met die drie termen. Hier ter afsluiting slechts een enkel woord. *Recht*. De notie van het christelijk vreemdelingschap impliceert een visie op burgerschap die niet bij nationale grenzen kan ophouden. Het wereldburgerschap is een mensenrecht, dat moreel prevaleert boven burgerrecht en volkerenrecht. *Rechtvaardigheid*. De kerken hanteren een visie op verdelende rechtvaardigheid die verder gaat dan een strikt procedurele vorm, en die nadrukkelijk oog heeft voor basale menselijke *behoeften* als materieel criterium. Inderdaad, 'je dumpst geen mensen op straat, dat is voor ons basaal.' Maar hoe verdeel je rechtvaardig het recht om deel uit te maken van een concrete rechtsgemeenschap, het meest basale recht dat voorafgaat aan alle andere alle andere? Dat is een nijpende vraag aan het worden, waar geen kant en klare oplossingen voor bestaan. Ook de kerken hebben die niet in huis. Maar zij zullen in dit verband in elk geval de nadruk leggen op het feit dat de grenzen van de morele gemeenschap niet beperkt blijven tot die van de natie. (Het is op zijn zachts gezegd een ironische inconsequentie om te zien hoe liberalen, die

de globalisering van de economie en de vrije kapitaalvlucht naar goedkope lonenlanden het hardst bevorderen, het eerst de grenzen willen sluiten voor de slachtoffers van dat systeem. Hoe kan de wereld economisch als open markt beschouwen en politiek zijn land als een gesloten natie?) *Gerechtigheid*. De kerken zullen niet alleen utopie tegenover beleid, de droom tegenover de praktijk moeten willen zetten. Zij zullen serieus met de overheid moeten willen meedenken over bijvoorbeeld de ontwikkeling van (om te beginnen) een Europees vluchtelingen - en asielbeleid, en in dat kader ook niet de noodzaak van politieke compromissen willen ontkennen. Maar het eschatologisch perspectief van Gods ultieme gerechtigheid zal hun denken en handelen moeten blijven voeden. Daarmee worden ze misschien ongemakkelijke gesprekspartners (niet in het minst ook voor zichzelf), maar wel met een verhaal.