

# Veerkracht gevraagd!

De intensivering van de politiek en het antwoord van een democratische, tolerante samenleving

Lezing door **Theo W. A. de Wit** (UVT/TST)  
uitgesproken op 19 april 2022 in de Trappistenabdij bij Tilburg ter gelegenheid van de 50 jarige Österlichen Tagung, een Oecumenische Ontmoeting tussen de Evangelische Kirche Kurhessen-Waldeck in Duitsland, het Rooms-Katholieke Bisdom 's-Hertogenbosch en de Classis Noord-Brabant, Limburg en Réunion Wallone van de Protestantse Kerk Nederland



Allereerst hartelijk dank voor de eervolle uitnodiging om als politiek filosoof en theoloog te spreken op deze oecumenische conferentie over zo'n brisant thema als de polarisering in onze samenlevingen, en dat nog wel op een moment waarop wij midden op een keerpunt staan, een Zeitenwende meemaken zoals onze Duitse burens zeggen, vooral sinds de Russische inval in Oekraïne in februari van dit jaar. Deze Zeitenwende maakt het moeilijk over polarisering te spreken zonder de internationale en geopolitieke dimensies hierbij de betrekken. Toch moet ik mij bij zo'n mega-thema ook drastisch beperken. Ik zal drie aspecten proberen te belichten, en ook uitdrukkelijk voornamelijk over de Nederlandse ervaringen of vanuit Nederlands perspectief spreken – voor onze Duitse gasten kan het boeiend zijn die met hun eigen ervaringen te vergelijken:

- Het eerste aspect betreft de volgende vraag: waarom gaan toch zoveel politieke en intellectuele debatten de laatste decennia over 'identiteit', die van ons, die van anderen, die van nieuwkomers? Zulke debatten gaan bijvoorbeeld over de vraag of 'onze' (Nederlandse) identiteit wel bestaat, of die moet worden gedeeld of overgedragen of juist gerelativeerd en overstegen. En waarom ontwaarden die debatten zowel in ons parlement als daarbuiten momenteel zo gemakkelijk in wederzijdse beschuldigingen en pogingen, elkaar te beschadigen, zodat de democratische deugd van de tolerantie een verworpen competentie dreigt te worden?
- De tweede vraag betreft de polarisering die onder meer hiervan het gevolg is, en waarnaar in de aankondiging van deze studiedagen ook wordt verwezen: de opkomst van ultrarechtse en ultralinkse partijen die de liberaal-democratische orde zelf als object van kritiek nemen, een polarisering die ook de media en zelfs families en vriendschappen gaat doortrekken, vooral omdat diverse crises waarmee wij momenteel te maken hebben met elkaar verweven raken. Een recente Duitse opiniebijdrage spreekt van vijf crises en twee dreigende crises die ook allemaal met elkaar samenhangen: de crisis van de biodiversiteit, de klimaatcrisis, de coronapandemie, de oorlog in Oekraïne, de vluchtelingen crisis, en de komende crises van de voedselvoorziening en een vluchtelingenstroom als gevolg hiervan, ditmaal uit het zuiden. Om het begrip 'politieke polarisering' te verhelderen zal ik – voor Nederlanders én Duitsers misschien verrassend – een beroep doen op enkele noties van de Duitse jurist en politiek denker Carl Schmitt die geconfronteerd werd met een 'intensivering van de politiek' binnen het gepolariseerde klimaat van de Republiek van Weimar.
- Dan de laatste vraag. De pandemie noopte de democratische staat tot drastische maatregelen die de levenssfeer van ons burgers soms vergaand raakte - avondklokken en lockdowns brengen bij de oudsten onder ons eerder oorlogsherinneringen naar boven. Maar terwijl de pandemie ons vaak dwong, thuis te blijven, dwingt Poetins oorlog miljoenen mensen de laatste maanden juist om te vluchten. In beide gevallen wordt er een groot beroep gedaan op de weerstandskracht en veerkracht van onze samenlevingen, ook van de kerken. Op dit vlak maakt de mega-crisis waarin we ons bevinden en die volgens sommigen een 'terugkeer naar de normaliteit' tot een illusie maken een onderscheid weer hoogst actueel dat tot het kernbestand van de joodse en christelijke traditie hoort, namelijk het onderscheid tussen hoop en optimisme.

## 1. Het eigene en het vreemde

Eerst de profilering en polarisering van de identiteiten, dus de terugkeer van de spanning tussen het eigene en het vreemde. Keren wij voor een moment terug naar de eerste jaren na de Tweede Wereldoorlog. In november 1945 werd in Londen de oprichtingsakte vastgesteld van de organisatie voor Wetenschap en Cultuur van de Verenigde Naties, de Unesco. Daar werd na de ongehoorde beproeving door het nazisme de hoop uitgesproken dat er een nieuw tijdperk zou aanbreken waarin vooral de twee voornaamste kwalen die nationaalsocialistisch Duitsland hadden gekenmerkt zouden worden vermeden. Die kwalen zijn het despotisme (de onderdrukking van de vrijheden door een tiranniek regime) en het obscurantisme, de indoctrinatie en politieke uitbuiting van vooroordelen en onwetendheid. Positief geformuleerd kreeg de Unesco vooral tot taak, de vrijheid van meningsuiting te bewaken en ervoor te zorgen dat mensen via kennis en inzicht gewapend waren tegen haatdragende stereotypen en vooroordelen. Er bestond voor de oprichters van de Unesco ook een samenhang tussen deze beide kwalen en hun remedie. De vrijheid van meningsuiting zou immers ten dienste moeten staan van de vorming van onafhankelijke mensen, mensen die in staat zijn zich een oordeel te vormen over het algemeen belang alsmede over de vraag, wie het meest geschikt zijn om dat in een democratie te behartigen. Alleen zo konden fanatisme en obscurantisme worden vermeden, en daarmee ook tirannieke regimes die hierop gedijen. Niet lang daarna, in 1948, werd de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties aanvaard.

Universele mensenrechten, burgers die door middel van vorming (Bildung) in staat zijn onafhankelijk te denken, de strijd tegen mythes en vooroordelen: wie de geschiedenis van het westerse denken ook maar enigszins kent, weet dat dit de typische idealen zijn van de Europese Verlichting. Binnen de naoorlogse vanzelfsprekendheid van het hier geschetste democratische verlichtingsuniversalisme heeft ook een robuust idee van tolerantie zijn plaats, het niet-verhindern van praktijken, handelingen en overtuigingen die je tegelijkertijd – ook openlijk – (hardgrondig) afwijst. 'Als vrijheid iets betekent, dan wel het recht om mensen te vertellen wat zij niet willen horen', zo drukte George Orwell de democratische deugd van tolerantie pregnant uit. En de Duitse kanselier Helmut Schmidt pleegde te benadrukken: 'Eine Demokratie, in der nicht gestritten werde, ist keine'. Polemieken en een zekere mate van polarisering maken dus mede de vitaliteit uit van democratische gemeenschappen, waarbij de vraag naar waarheid en gerechtigheid permanent in het geding zijn.

Toch is deze combinatie van robuuste tolerantie of 'judgemental toleration' (M.Sandel) en collectieve waarheidsvinding volgens velen de laatste decennia snel terrein aan het verliezen, vooral door twee ontwikkelingen. Op de eerste plaats door het verglijden van de betekenis van tolerantie in de richting van een zekere therapeutisering van deze deugd zodat zij de betekenis gaat krijgen van een verplichte etiquette jegens minderheden. En vervolgens: in sommigen vormen van multiculturalisme wordt het opgeëiste 'recht om verschillend te zijn' verbonden met een romantisch cultuurbegrip, volgens welk al onze uitingen per definitie de expressie zijn van een particuliere cultuur. Daarbij worden de individuen die wij moeten 'respecteren' opgevat als personificaties van een groepscultuur: 'Marokkaan', 'moslim', 'jood', 'homoseksueel' etc. En wanneer onze 'identiteit' geldt als iets is dat vóór alles bescherming en bevestiging nodig heeft, dan komt tolerantie gelijk te staan aan de imperatief om de ander vooral een positief zelfbeeld te bezorgen. Kritische opmerkingen en ongewenste uitingen jegens anderen (die al spoedig hate speech worden genoemd) dienen dan achterwege te blijven of zelfs te worden bestraft.

Kortom, het verwarren van tolerantie met verplichte erkenning en bevestiging 'transformeert een idee dat verbonden was met de uitoefening van de vrijheid tot een idee dat open discussie en kritiek actief gaat ontmoedigen.' De altijd veeleisende ascese van de tolerantie degenereert zo tot een verplicht applaus voor groepsverschillen. Critici van deze ontwikkeling spreken ook wel van 'romantisch altruïsme': wat we onszelf rigoureus ontzeggen (collectieve nationale of culturele identiteit en trots) bevelen we juist aan bij nieuwkomers.

### Op onszelf teruggeworpen

De tweede ontwikkeling is deels een reactie op deze vorm van multiculturalisme en politiek van verschil. Vooral de laatste twee decennia hebben democratische meerderheden goeddeels afscheid genomen van dit politiek-correcte en ook paternalistische antwoord op

de verlangens van minderheden, vooral door de eigen samenleving en natie opnieuw als politiek-culturele Heimat te gaan opvatten in plaats van als een verzameling autonome, mondige individuen, bijeengehouden door democratische procedures en wat Jürgen Habermas Verfassungspatriottismus noemde.

Het voorgaande kan ik ook op andere wijze formuleren. Het feit dat Europa, deels tegen wil en dank, een immigratiecontinent is geworden, maakt dat de Europese naties en Europa zelf worden teruggeworpen op zichzelf, dus 'op hun identiteit'.

Terwijl wij ons na twee wereldoorlogen lange tijd beschouwden als kosmopolitische individuen die hadden afgeleerd om 'wij' te zeggen, kunnen we, door de schokervaring van de 'andersheid' in een immigratiesamenleving, niet langer ontkennen dat ook wij méér zijn dan abstracte dragers van mensenrechten zoals blijkt uit onze gehechtheid aan onze taal, onze waarden, aan een bepaalde levenswijze, aan een nationale geschiedenis. Je 'treft in jezelf niet alleen jezelf aan', zo drukt de Franse denker Alain Finkielkraut dat uit; wij zijn niet alleen individuen met een paspoort maar ook mensen met een 'inscriptie'.

De ervaring van multiculturaliteit, sterke pluraliteit en soms ook niet-compatibiliteit van levenswijzen is vóór alles een ongemakkelijke contingentie-ervaring. In Duitse teksten over het onderwerp trof ik het treffende begrip Kontingenzsteigerung aan: de sterk beleefde ervaring dat de altijd wat vage waarden en woorden waaraan wij gehecht zijn (in een land als Nederland de laatste vijftig jaar bijvoorbeeld 'vrijheid', 'jezelf kunnen zijn', 'emancipatie', 'gelijke kansen') geenszins universeel gedeeld worden, en evenmin voor nieuwkomers per definitie aantrekkelijk zijn. En net zomin als je taal, je kleur of je seksualiteit, zijn onze waarden zaken waarvan je je makkelijk ontdoet of losmaakt. De Amerikaanse filosoof Richard Rorty had het in dit verband onze 'laatste woorden' (final vocabulary). We zouden zowel kosmopolitisch individualisme ('ik bepaal mijn identiteit zelf wel') als ethnocentrisme ('onze cultuur is de beste') en racisme ('ik ken de betekenis van mijn eigen soort, die is duidelijk superieur') kunnen opvatten als evenzovele verleidingen om aan onze ongemakkelijke ervaring van contingente eigenheid te ontsnappen.

Welnu, de twee ontwikkelingen die ik hier schetste en de drie mogelijke reacties erop zijn gepaard gegaan met heel wat maatschappelijke polarisatie en cultuurstrijd: van een xenofobie en 'retrotopisch' 'Frankrijk voor de Fransen' en 'Volendam moet Volendam blijven' aan het ene uiterste, en aan het andere uiterste het voorstel van de Duitse socioloog Ulrich Beck om nationaliteit en nationaal toebehoren net als religie radicaal tot een privéaangelegenheid te maken en zo tot folklore te neutraliseren, dit ten gunste van wat hij 'kosmopolitische staten' noemde.

## **Reflexief provincialisme**

Zelf denk ik dat het onverstandig en onnodig is om universele waarden uit te spelen tegen particuliere tradities, vrijheid tegen afhankelijkheid, onze toekomst tegen onze herkomst. Maar hoe ziet tolerantie er dan uit wanneer wij niet willen bezwijken voor de verleidingen van kosmopolitisch individualisme, racisme en ethnocentrische assimilatiepolitiek, en evenmin voor romantisch altruïsme, boetvaardige zelfverloochening of ondoordachte lofzangen op 'diversiteit'? Wij mensen zijn getekend door zowel trots als schaamte over onze eigen tradities, onze nationale, provinciale en lokale geschiedenis en cultuur, en door het voortgaande gesprek met de doden. Wat ik hier wil bepleiten, ook als antwoord op onvruchtbare polemiek en polarisatie tussen 'kosmopolieten' en 'patriotten', zou ik willen omschrijven als 'reflexief provincialisme'. Wij hebben en houden allemaal iets provinciaals, iets 'boers' om zo te zeggen, zoals allereerst in ons taalgebruik en onze tongval blijkt. Ook Europa dient niet geromantiseerd te worden en moet ook ophouden, zich te beschouwen als de avant-garde van de mensheid. In die rol drukte de Amerikaan Francis Fukuyama Europa en de VS zoals bekend in zijn befaamde opstel over het 'einde van de geschiedenis'.

Tijdens de wereldwijde polarisatie over de Deense Mohammed-cartoons in 2006 schreef een van onze journalisten: 'Het debat dat wij moeten voeren over de vraag naar de balans tussen vrijheid van meningsuiting en ingetogenheid is op zichzelf een oud debat, maar de schaal is enorm veel groter geworden. De vrijheid van meningsuiting zoals die binnen een mono-culturele samenleving gold, willen handhaven én alles wat je te zeggen hebt tegen je eigen achterban op internet willen zetten, gaan niet samen.' Zij vereisen volgens hem 'een nieuwe code, een nieuwe ethiek, een nieuwe verantwoordelijkheidszin.' Zo zijn wij provincialen,

gehecht als we waren aan een intussen seculier geworden mono-culturele samenleving, de laatste decennia willens nillens bewoners van de kosmopolis geworden, een kosmopolis die intussen wordt uitgedaagd door een reeks crises zodat een nationaal terugplooiën op zichzelf geen verstandige optie meer is. Kosmopolieten tegen wil en dank, om zo te zeggen. En anders dan Ulrich Beck denk ik dat de oplossing niet ligt in een verdere neutralisering van onze collectieve bestanden, eerder zullen wij vanuit een reflexief provincialisme, dus vanuit onze nationale culturele tradities en vanuit onze eigen religies en levensbeschouwingen moeten leren samenleven in wat in het begin van de jaren negentig al 'Heimat Babylon' genoemd is, en een antwoord moeten vinden op de veelvormige crisis waarmee wij nu te maken hebben.

## 2. De intensivering van de politiek

Maar nu zal ik focussen op dat mechanisme dat wij polarisering zijn gaan noemen en dat centraal staat tijdens deze dagen. Stellen we eerst vast: het verdragen van de ander waarmee je (ernstig) van mening verschilt veronderstelt dat je tegelijkertijd samen iets verder draagt – een democratisch ethos waarin je erop vertrouwt dat een openbaar gesprek over wat als het algemeen belang moet gelden ons verder kan brengen. Zonder dat vertrouwen bedient elke bijdrage aan zo'n gesprek slechts de eigen achterban, en heeft elke deelnemer aan het debat zelfs belang bij hyperbolische politiek – de ander verbaal neersabelen en tegenstellingen op de spits drijven. Men spreekt ook wel van 'identiteitspolitiek'. Het is op dit punt dat ik enkele inzichten van Carl Schmitt bij onze discussie zou willen betrekken. Natuurlijk weet ik dat de Staatsrechtler Schmitt zich vanaf 1933 diepgaand met het nationaalsocialisme engageerde en dat voorzichtigheid dus op zijn plaats is in de omgang met deze theoreticus. Toch had hij ook een scherpe aanvoeling voor wat er in Duitsland en de wereld na de Eerste Wereldoorlog aan het gebeuren was, reden waarom het vrij omvangrijke oeuvre van deze jurist en politiek denker momenteel overal ter wereld is teruggekeerd in de discussie over een hele reeks onderwerpen. Hier beperk ik mij tot twee inzichten die ons kunnen helpen greep te krijgen op het fenomeen polarisering en het noodzakelijke antwoord daarop.

Op de eerste plaats was Schmitt een van de eersten die het fenomeen 'identiteitspolitiek' diagnosticeerde, vooral in de eindfase van de Republiek van Weimar, en daar ook theoretische consequenties aan verbond. In een tekst uit 1932 constateerde hij dat Duitsland inmiddels een reeks 'totale' partijen had die 'allemaal in zichzelf de totaliteit probeerden te verwezenlijken waarin zij hun leden totaal zouden kunnen opnemen en de mensen van de wieg tot het graf, van de speeltuin via de turnvereniging en de kegelvereniging tot aan de begrafenisvereniging zouden kunnen begeleiden, hun aanhangers de juiste wereldbeschouwing, de juiste staatsvorm, het juiste economische systeem, het juiste door de partij aangegeven gezelschap leveren en daardoor het hele leven van het volk totaal politiseren en de politieke eenheid van het volk verkavelen (parzellieren).'

In Nederlandse oren klinkt het een beetje naar de 'verzuilde' politiek in ons land in het interbellum en na de tweede Wereldoorlog tot aan de jaren zestig, zij het dat daar wel een politieke elite was die over de zuilen heen communiceerde en 'de boel bij elkaar hield'.

Nu de theoretische consequenties die Schmitt aan dit soort observaties verbond. Wanneer de staat in een pluralistische partijstaat niet langer vanzelfsprekend het monopolie op politiek heeft en het klassiek-Hegeliaanse dualisme van staat en maatschappij dus niet langer opgaat, dan moet het politieke (Das Politische) naar zijn mening opnieuw worden doordacht, en dan kunnen we er ook niet zonder meer vanuit gaan wat als de inhoud of substantie van politiek kan gelden. Dat is de onderneming van Schmitt in zijn bekendste geschrift *Der Begriff des Politischen* uit 1932.

Welnu, volgens hem verwijst elke betrekking die met recht 'politiek' genoemd kan worden in meerdere of mindere mate naar 'de concrete mogelijkheid van strijd', in het uiterste geval een burgeroorlog of, wanneer er een politieke eenheid zoals een staat bestaat, naar de mogelijkheid van strijd met een buitenlandse vijand. In meerdere of mindere mate, want het politieke is welbeschouwd geen eigen domein of gebied (zoals men spreekt over 'de politieke sfeer'), en het door Schmitt voorgestelde criterium van politiek, namelijk de 'onderscheiding van vriend en vijand' is bedoeld om 'de uiterste graad van intensiteit van een verbinding of scheiding, van een associatie of dissociatie aan te geven', die vanuit allerlei gebieden kan worden gevoed. Zo kunnen bijvoorbeeld religieuze, economische of etnische tegenstellingen in een samenleving gepolitiseerd worden. Het politieke is, kortom, inmiddels geëmancipeerd

uit de staat.

Laat ik een eenvoudig voorbeeld geven uit de huidige Nederlandse politiek. Onlangs schreef een van onze columnisten over de 'gepolitiseerde bitterbal'. Vlees is in onze ecologische crisis inmiddels een dankbaar onderwerp om te politiseren, zo stelde Floor Rusman vast, want er komt veel in samen: de angst van vleeseters dat hun iets wordt ontnomen bijvoorbeeld, maar ook: 'nergens manifesteert smaak, en daarmee klasse, zich zo duidelijk als in eten'. Ook zoiets als vleesconsumptie kan dus een vlag worden, of een schild, kan inzet worden van een cultuuroorlog.

Natuurlijk hoeft dat niet op een burgeroorlog uit te lopen, maar het kan wel krachtige vormen van polarisering genereren, waarin wederzijds gebruik wordt gemaakt van diffamerende, karikaturale en polariserende adjectieven. Dan heten tegenstanders van het dagelijks eten van vlees plotseling 'elitair' terwijl omgekeerd vleeseters 'tokkies' worden genoemd, een Nederlandse uitdrukking voor asociale en onbeschaafde medeburgers. Dergelijke 'framing' kan natuurlijk quasi-humoristisch en frivol blijven, maar kan zich ook intensiveren tot politieke patstellingen die volledig uitzichtloos worden.

Een ander zeer recent voorbeeld van de politisering van maatschappelijke domeinen is de Nord-Stream 2, de onderzeese gasleiding vanuit Rusland naar Duitsland. Terwijl met name Duitsland de gasleiding lange tijd officieel beschouwde als een 'zuiver economisch project', is het hele project sinds de oorlog in Oekraïne een hoogst politieke aangelegenheid geworden, ja wordt de hele afhankelijkheid van Russisch gas door Duitsland inmiddels als een wurggreep ervaren. Zelf denk ik dat het project van meet af aan óók een politiek-morele dimensie had: in de Nord Stream verdichtte zich de typisch liberale, Kantiaanse hoop die in Duitsland wordt samengevat in de leuze Wandel durch Handel: economische vervlechting maakt ons vreedzamer en neutraliseert politieke tegenstellingen.

Schmitt echter waarschuwde er al bijna honderd jaar geleden voor dat tegenstellingen als politiek en religieus, politiek en juridisch, politiek en moreel, politiek en economisch in rustige tijden bruikbaar kunnen zijn, maar dat juist in een democratie 'potentieel alles politiek kan worden' en dus object van politieke polarisering. Het politieke wordt bij hem dus iets wat 'alomtegenwoordig, vloeibaar en gradueel' is. In een van zijn gesprekken met de historicus Christian Meier vergelijkt Schmitt zijn nieuwe fenomenologie van het politieke met de lotgevallen van de religie: zodra niet langer één of enkele kerken het religieuze representeren of monopoliseren, wordt ook het religieuze weer vloeibaar in vele vormen van 'spiritualiteit', zoals we vandaag in Europa zien gebeuren.

Het toppunt van polarisatie of, in Schmitts terminologie, de hoogste intensiteit van het politieke wordt bereikt wanneer de bereidheid tot het doden van vijanden respectievelijk zelf te sneuvelen in beeld komt, en zo impliceert de emancipatie van politieke tegenstellingen uit de staat potentieel ook de losmaking van het offer van het leven uit de sfeer van de nationale staat.

Dat alles klinkt in rustige tijden natuurlijk overdreven, pathetisch of zelfs barbaars, en toch moet men toegeven dat Schmitt vanaf de jaren twintig van de vorige eeuw op begrip trachtte te brengen wat wereldwijd inmiddels een algemeen verschijnsel is geworden, namelijk dat ook andere politieke subjecten dan de staat, namelijk in de samenleving geboren politieke formaties het offer van het leven gaan vragen: politieke burgeroorlogspartijen, partizanen en guerrilla's, revolutionaire klassen en religieuze sekten, terroristische groeperingen en jihadistische strijdgroepen et cetera. Op dit punt wees zijn begripsvorming destijds dus ook naar ontwikkelingen in de toekomst. Kenners spreken vandaag over 'asymmetrische' oorlogen van irreguliere strijders die intern een totaal engagement vragen en extern ook onschuldige burgers offeren voor het nagestreefde ideaal.

Wat Schmitts denken na de 'tachtigjarige vrede' in ons deel van de wereld zo aanstootgevend maakt is zijn blijvende overtuiging dat onze maatschappelijke en politieke orde en de daarmee verbonden levenswijze juist vanaf de twintigste eeuw altijd op het spel staat, en dat het wel degelijk afhangt van een zekere heroïsche bereidheid of wij in staat zijn, die orde tegen potentiële vijanden te verdedigen. Maar wanneer het gaat over de nieuwste oorlog in Europa – die van Vladimir Poetin in Oekraïne – zou ik precies de omgekeerde conclusie trekken als Schmitt destijds in Weimar als antwoord op burgeroorlog-achtige toestanden, een conclusie die hem uiteindelijk in Hitlers armen dreef. Mijn conclusie zou niet gaan in de richting van een versterking van de staat in de richting van een autoritaire staat met zo goed als onbegrensde bevoegdheden, maar naar een versterking van de samenleving en van het burgerschap.

De tijd van soft power is voorbij, zo concludeerde de Bulgaarse politicoloog Ivan Krastev onlangs, wat we nu nodig hebben zijn samenlevingen die pijn en lijden kunnen verdragen, veerkrachtige samenlevingen dus. Dat was ook al de boodschap van de pandemie.

## **De vijand en de misdadiger**

Dan het tweede inzicht uit Schmitts politiek-juridische denken dat vandaag opnieuw een bijzondere actualiteit heeft gekregen. Diens theorie over de intensivering van de politiek in polemische constructies interesseerde zich destijds met name voor universalistische ideologieën zoals het marxistisch communisme. Deze laatste poogde 'alle conflicten van de wereldgeschiedenis in één enkele, laatste strijd tegen de laatste vijand van de mensheid te concentreren door de vele bourgeoisieën der aarde in één enkele, de vele proletariaten eveneens in één proletariaat op te laten gaan en op die manier een overweldigende vriend-vijandindeling te genereren.'

En hij voegde daar de waarschuwing aan toe dat een dergelijke polarisering in naam van de bevrijding van de hele mensheid het gevaar in zich draagt, de tegenstander niet meer als politieke vijand te behandelen. De vijand wordt integendeel 'als verbreker en verstoorder van de vrede hors la loi en hors l'humanité geplaatst (...)'.  
.

Een dergelijke potentie hebben vandaag extreem polemische en polariserende aanduidingen van de tegenstander als 'nazi' en 'racist'. De aankondiging van president Poetin om Oekraïne via een 'speciale militaire actie' te gaan 'denazificeren' is duidelijk een voorbeeld van een poging om het klassieke oorlogsvocabulaire te omzeilen en zijn beoorloging van een ander soeverein land het aanzien te geven van een strafexpeditie naar een tot 'nazisme' vervallen provincie van Rusland. En in onze huidige cultuuroorlogen heeft het definiëren van de ander als (bewuste of onbewuste) 'racist' ook de potentie in zich, de tegenstander tot een universele vijand te maken. Dan ontstaat er een nieuwe tweeledige tegenstelling, vergelijkbaar met die van het communisme: er zijn bewuste, wakkere (woke) mensen, én er zijn (bijna altijd witte) bewuste en onbewuste racisten, en vanzelfsprekend beweegt de wereldgeschiedenis zich in de richting van het terugdringen en uitschakelen van de tweede categorie.

Om misverstanden te voorkomen: ik denk niet dat racisme geen serieus probleem is in westerse samenlevingen. Maar er bestaat ook een antiracisme dat toewerkt naar wat de Duitser Thomas Bauer enkele jaren geleden de vereenvoudiging van de wereld (Die Vereindeutlichung der Welt) noemde: een manicheïstische en asymmetrische morele codering tussen goede en kwade krachten en machten. Bij een dergelijke codering wordt precies die sfeer weggevaagd waarin conflicten en tegenstellingen tussen mensen traditioneel werden gedacht en zo mogelijk opgelost en leefbaar gemaakt: de politieke sfeer. In die sfeer zijn er politieke vrienden en vijanden mogelijk, zelfs oorlogen, maar ook compromissen en vredesverdragen. Daarom is de conclusie die de eerdergenoemde Finkelkraut trekt uit zijn eigen kritische diagnose van sommige varianten van de antiracistische strijd in Frankrijk volledig in overeenstemming met Schmitts denken. Die conclusie luidt dat 'de mensheid ophoudt, menselijk te zijn, zodra er geen plaats is voor de vijandfiguur in de opvatting die zij zich vormt van zichzelf en haar bestemming.' Met een nazi of een racist kan men immers niet onderhandelen, die verdienen slechts straf.

## **3. Hoop en optimisme**

De laatste vraag. Wat kan de bijdrage zijn van de kerken en van de theologie in de penibele situatie waarin wij in Europa terecht zijn gekomen? In overeenstemming met wat ik eerder zei over een verdraagzaamheid die gevoed moet worden uit de eigen tradities en levensbeschouwingen zou ik hier vooral willen wijzen op een belangrijk onderscheid dat zowel joodse als christelijke bronnen heeft.

In 2015, het jaar van de exodus van vluchtelingen uit Syrië, publiceerde de Britse denker Terry Eagleton een kleine maar scherpe verhandeling onder de titel Hope without Optimism. Een optimist, zo legt hij daarin uit, is iemand die gelooft in de fundamentele goedheid of deugdelijkheid van het heden. Daarbij denk ik bijvoorbeeld aan de affiches van de grootste partij in Nederland, de liberale VVD, bij de recente gemeenteraadverkiezingen in mijn stad. 'Utrecht blijft goed, wordt beter'. Het kan altijd beter, nietwaar? Politici zijn sowieso altijd

optimistisch, ook wanneer ze bij verkiezingen zwaar verliezen – dat geeft iets onoprechts aan al hun uitingen. Hoop echter wordt volgens Eagleton pas relevant wanneer bepaalde situaties als 'kritiek' worden beschouwd, dus wanneer optimisme verkrumelt of niet langer houdbaar is: bijvoorbeeld bij de zoveelste schietpartij op een middelbare school in de VS, het zoveelste VN-rapport over de uitputting van de aarde. Dan verdampen ook geschiedenisfilosofieën en theodicees, dus geruststellende theorieën over 'vooruitgang' of over Gods voorzienigheid: in zulke narratieven zijn al het kwaad, al die menselijke tekortkomingen in the end bijdragen aan een grotere harmonie die God of de Geschiedenis in petto hebben. Het zijn dus een soort tranquillizers – al twijfel ik soms of wij als mensheid wel zonder tranquillizers en drugs kunnen. Hoop wordt dus pas relevant wanneer we het geloof in die geruststellende narratieven verliezen.

Maar pessimisme staat op dezelfde wijze in spanning met hoop als optimisme. De pessimist denkt dat de wereld al zo corrupt en decadent is dat verbeteringen zijn uitgesloten – puur conservatisme is dan de enig overblijvende houding. Beiden zijn eigenlijk vormen van fatalisme die ons passief maken.

## Hopen zonder garantie

Pas wanneer je je niet opsluit in optimisme of pessimisme, houdingen die je trouwens ook in gelovige vorm kunt aantreffen (sommige gelovigen hebben permanent die minzame glimlach van de reeds veilige ziel), dus pas aan gene zijde van optimisme of pessimisme ontstaat er een nieuw soort nuchterheid en illusieloosheid. Neem de uitspraak van de priester-theoloog Herbert MacGabe, die Eagleton als motto van zijn boek neemt: 'Wij zijn geen optimisten; wij bieden geen lieflijke kijk op de wereld waarop iedereen verliefd zou moeten worden. Wij dienen gewoon, waar we ons ook bevinden, een kleine plaatselijke opdracht te volbrengen, aan de kant van de rechtvaardigheid, voor de armen.' Er bestaat namelijk geen wereld gezuiverd van lelijkheid, onenigheid en ongenoegen.

Sinds kort leer ik dat ook zelf opnieuw in mijn eigen stad Utrecht. Sinds enkele weken komen daar bij de Jaarbeurs vluchtelingen uit Oekraïne binnen. Een aantal blijven er in Utrecht, er zijn er naar verluidt al meer dan 600 opgenomen bij gastgezinnen. Toen vroeg een buurtbuis vrijwilligers om vluchtelingen overdags een opvangplek te bieden waar ze elkaar konden ontmoeten, advies konden inwinnen over de stad, eventueel koken etc. Ik daarnaartoe: het bleek een afgebladderd gebouwtje te zijn met wat stoelen en tafels en de onvermijdelijke sjoelbak. Daar zit je dan met zo'n groepje en je goede bedoelingen. En er is nog niets: geen plan, geen geld, geen website, geen 'strategie' om de vluchtelingen ook daadwerkelijk te bereiken, etc. En toch denk ik net als MacGabe: 'er is een kleine plaatselijke opdracht te volbrengen...'

Onlangs bracht de Nederlandse biochemicus Martijn Katan in een column een dergelijke houding onder woorden, toen hij besloot, een week geen nieuws meer tot zich te nemen, omdat het slechte nieuws hem te veel werd: Oekraïne, vogelgriep, smeltende poolkappen, virusvarianten... Hij besloot de Bijbel opnieuw te gaan lezen, en kwam dan natuurlijk ook bij het boek Job uit. Wat tekenend is voor de verhalen in het zogeheten Oude Testament is dat er dikwijls tegensprekende opvattingen zijn te vinden. Zo verkondigt Psalm 37 dat God een fatsoenlijk mens nooit zal doen lijden. Dat is dan ook wat Jobs vrienden hem voorhouden. Jobs kinderen zijn zojuist omgekomen, al zijn bezit is gestolen of verwoest, hij heeft uitslag over zijn hele lichaam en zit op een mestvaalt en krabt zijn jeukende bulten met een potscherf... Volgens zijn vrienden zal hij het er wel naar gemaakt hebben.

Dat is, tussen haakjes, ook wat je personeel in sommige van onze gevangenissen wel hoort zeggen: 'Jullie zitten hier niet voor je zweetvoeten'. Job echter was een rechtvaardig en integer man. Maar wat hij niet wist is dat achter zijn misère een weddenschap zat tussen God en de satan over de vraag of een goed mens fatsoenlijk en godvrezend kan blijven als alles hem wordt afgenomen. Job blijft godvrezend maar daagt God wel uit om met bewijzen te komen dat hij dit lot heeft verdiend. Uiteindelijk beseft hij dat hij slechts een klein stofje is in het heelal en dat een sterfelijk mens nooit kan bevatten waarom goede mensen slechte dingen overkomen. Job accepteert zijn lot en Satan verliest zijn weddenschap. Maar vervolgens veegt de Almachtige wel de vloer aan met Jobs vrienden en hun hypocriete vroomheid, en hij prijst en beloont Job, die door dik en dun gerechtigheid eiste.

Katans conclusie hieruit is dezelfde als die van MacGabe: Het lezen van Job helpt mij om me te verzoenen met chaos en onrecht. Ik moet mij niet te veel laten bedrukken door dagelijkse dreigingen als klimaatverandering of virusvarianten. Ik moet doen wat ik kan en me erbij neerleggen dat ik niet veel kan. Dat zou je 'godsvertrouwen' kunnen noemen. Ook de Duitse thomist Joseph Pieper nam een Job-citaat als motto van zijn boekje Ueber die Hoffnung uit 1949, en noemt het 'de in alle vernietiging standhoudende jeugd van de mens die hoopt', wanneer Job zegt: 'Al moet ik mijzelf aan stukken rijten, al moet ik mijn leven op het spel zetten – hij wil me zeker doden – ik deins er niet voor terug.'

Onlangs las ik een interview met de Nederlandse acteur Pierre Bokma, volgens menigeen een van onze allerbeste acteurs. Ook hij praat als een ontnuchterd en tamelijk illusieloos mens. Ik citeer: 'Ik denk dat het leven in eerste instantie in veel opzichten onder de armoedegrens is. Ook mentaal. Als je om je heen kijkt leven alle dieren in de natuur onder de armoedegrens. Ik denk dat wij daar met onze cognitieve mogelijkheden een lapmiddel voor hebben gevonden, door óver te produceren, maar im Grunde leeft een mens in de stress, puur om te overleven. Dat is het enige wat ons weerhoudt van een totale depressie. Daar zul je mee moeten dealen. Ook ik. De vraag naar God is niet anders dan de vraag "Waarom dan toch zo?" De kunst is de onvolledigheid van dat leven te accepteren, opdat je niet bevangen wordt door totale eenzaamheid.'

## **Emancipatie en verlossing**

Verrassend is, dat je als het gaat over het vandaag opnieuw relevante verschil tussen hoop en optimisme inderdaad makkelijk aansluiting vindt bij je eigen traditie. Bij de Duitse theoloog Johann Baptist Metz vond ik al in de jaren zeventig de stelling dat 'emancipatie' en vooruitgang, hoe belangrijk ook, niet verward dient te worden met wat de christelijke traditie 'verlossing' noemt, en dat het Koninkrijk Gods niet misverstaan moet worden als de eindfase van de mensengeschiedenis, maar daar eerder haaks op staat, dus haaks op wat wij voor verstandig, rationeel en prudent houden. Dat alles kon in het Rijk Gods wel eens op zijn kop gezet worden. Wanneer je daarvan doordrongen raakt ga je ook anders naar onze democratie kijken, je gaat zo'n instelling anders lezen of ontcijferen. Niet met overdreven verwachtingen, eerder onbevangen en nieuwsgierig, met een soort tweede naïveteit. Ook de democratische staat is namelijk geen heilsinstantie, zo leert onze traditie, en politiek is een soort voortgaan in de mist.

In de christelijke traditie is hoop, naast geloof en liefde, een van de zogeheten theologale deugden, dat zijn gek genoeg deugden die je niet zomaar zelf kunt verwerven of inoefenen zoals bijvoorbeeld rechtvaardigheid of moed, maar die je eerder in de schoot geworpen krijgt. Een 'kracht van buiten' is hier nodig. Ik versta dat ongeveer zo. Hoop, net als liefde en geloof, heeft het aspect van een sprong in het diepe, een zich toevertrouwen aan iets dat je niet kent of iemand die onkenbaar blijft. Dus zonder garantie, zonder veiligheid, zonder uitgestippeld traject. Zoiets doe je bijvoorbeeld ook als je trouwt. Wanneer je trouwt voor je eigen veiligheid – de kat zit in 't bakkie, die Katze in der Tasse, om zo te zeggen – of omdat je denkt dat je je partner kent, kon je wel eens van een koude kermis thuiskomen.

De christelijke traditie spreekt dus niet over de staat als heilsinstantie maar over ons 'zielenheil' als datgene waar het uiteindelijk om gaat. Maar zoals de Vlaamse katholieke denker Paul Moyaert schrijft, mag dat 'zielenheil' niet worden verward met geluk of welzijn. Dat zielenheil is een doel dat 'door de mens niet kan worden verwerkelijkt en waarvan de inhoud evenmin door de mens kan worden geëxpliciteerd'. Zo is ook hoop gericht op iets dat wij noch kennen noch in de hand hebben. Wij zijn dus zoals Mozes die het beloofde land nooit te zien kreeg. Hoop is dus iets verwachten dat wij zelf niet kunnen voorzien en waarin wij niet zelf kunnen voorzien. Misschien maakt dat ons vrij om de uitdagingen van vandaag tegemoet te treden.

-----

Theo W.A. de Wit studeerde theologie en filosofie in Nijmegen. Sinds 1986 is hij als universitair docent sociaal-politieke filosofie en cultuurfilosofie verbonden aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht (KTU) en vervolgens aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg (UvT).