

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

# Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, [www.reprorecht.nl](http://www.reprorecht.nl)) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, [www.cedar.nl/pro](http://www.cedar.nl/pro)).

*No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.*

[info@boomamsterdam.nl](mailto:info@boomamsterdam.nl)  
[www.boomuitgeversamsterdam.nl](http://www.boomuitgeversamsterdam.nl)

## Over de verhouding tussen diversiteit en gezamenlijkheid

*De vraag wat een samenleving bij elkaar houdt is actueler dan ooit. Voor een beantwoording van die vraag is een fundamentele bezinning op de verhouding tussen diversiteit en gezamenlijkheid noodzakelijk. Niet het individu of het collectief staat daarbij voorop, maar de religieus gefundeerde persoonlijke waardigheid. Van hieruit hebben mensen de vrijheid en verantwoordelijkheid om zelf vorm te geven aan de samenleving. Cruciale ankerpunten daarbij zijn de onaantastbare waarde van de gemeenschappelijke menselijke natuur, het algemeen welzijn, gedeelde waarden en normen en subsidiariteit.*

---

door *Everard de Jong*

---

Mgr. dr. Everard de Jong is hulpbisschop van Roermond en namens de Nederlandse bisschoppenconferentie verantwoordelijk voor het katholieke primaire en secundaire onderwijs.

### DE VRAAG NAAR PERSOON EN GEMEENSCHAP

Sprekend over Nederland stelde Job Cohen eens: ‘Maar hoe je die gemeenschap dan precies moet formuleren, dat vind ik lastig. De meeste mensen, denk ik. Je wilt weer ergens bij horen, en dan val je terug op oranje. Maar wat is dat oranje dan precies?’<sup>1</sup> De katholieke fenomenoloog Max Scheler (1874-1928) kwam in zijn *Wesen und Formen der Sympathie* (1923) uit bij het ‘samen-voelen’ als ideaal kenmerk voor een maatschappij. Hij laveert tussen de Scylla en Charybdis van afstandelijke onverschilligheid enerzijds en symbiotische klefheid anderzijds. In het goede ‘meegevoel’ blijven mensen zichzelf ‘voelen’. Maar tegelijkertijd staan zij open voor de gevoelens van anderen. De vraag naar de ontologische fundering van de ideale

vorm van samenleving gaat echter dieper. De verhouding tussen persoon en gemeenschap bestaat niet slechts op gevoelsniveau.

#### DE TWEE KAMPEN

De mens lijkt geneigd te zijn om óf het individu, óf de gemeenschap te benadrukken. In het heersende individualisme, postmodernisme en populisme is de uniciteit van de eigen persoon, en tegelijk de andersheid van anderen – als individu of als soort – populair. Sinds René Descartes (1596-1650) met zijn *cogito ergo sum*, Leibniz (1646-1716) met zijn monadologie, en Immanuel Kant (1724-1804) met zijn autonome ‘reine Ich’ van het menselijk kennen, is individuele autonomie een belangrijk uitgangspunt in het denken over onszelf en onze samenleving geworden. De moderniteit zorgde ervoor dat wij ons af gingen zetten tegen voorgegeven instituties als Kerk en staat: ‘Denk zelf...’, is het motto van de Verlichting. Leuzen als ‘vrijheid, gelijkheid, broederschap’, de invoering van natuurlijke rechten voor personen door Hugo de Groot (1583-1645), en contracttheorieën van de samenleving als die van Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651), John Locke (*Second Treatise on Government*, 1689) en Jean-Jacques Rousseau (*Du contrat social*, 1762) zijn het gevolg van het denken vanuit het individu naar de gemeenschap. Existentialisten als Søren Kierkegaard (1813-1855), Jean-Paul Sartre (1905-1980) en Simone de Beauvoir (1908-1986) benadrukken de persoonlijke vrijheid. Karl Popper (1902-1994) benadrukt de individualiteit van de feiten waaruit niet zomaar een algemene wet kan worden afgeleid. En Thomas Kuhn (1922-1996) ziet de incompatibiliteit van elkaar aflossende wetenschappelijke paradigma’s, waarmee historische continuïteit onder druk komt te staan. Postmoderne filosofen als Gilles Deleuze (1925-1995), Jean-François Lyotard (1924-1998), Jacques Derrida (1930-2004), Richard Rorty (1931-2007) en Jean-Luc Marion (1946) verzetten zich tegen de ‘grote verhalen’ en leggen de nadruk op de *alterité*: de incompatibiliteit van de leefwerelden van mensen. Zij beschrijven de andersheid van anderen met een indringende scherpte.

Uiteindelijk blijft er van de maatschappij zo een fragmentarisch geheel over, dat leidt tot een (communaal of sociaal) ontologisch en epistemisch solipsisme, waarin ieder mens of elke groep van mensen gevangen is in zijn eigen leefwereld en bewustzijn. Geen enkel instituut, ook de wetenschap niet, is tegen de aanvallen van dit subjectivistisch eigen gelijk bestand. In naam van de individuele vrijheid valt de maatschappij uit elkaar. Het cijfer van 2,4 miljoen alleenstaanden in Nederland, een derde van alle huishoudens, liegt er niet om. Hoewel bij grote hulpaacties wel degelijk blijkt dat we niet van meegevoel zijn gespeend, en velen zich als vrijwilli-

ger inzetten, zijn de verruwing van de manieren van burgers en zelfs politici niet te overzien.

Toch is het 'autonome ik' niet zomaar los verkrijgbaar. De afgelopen eeuwen hebben de opkomst gezien van stromingen die dit ik niet slechts relativeerden, maar haar bestaansrecht bestreden. Pantheïsten als Baruch de Spinoza (1632-1677) en Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) verwierpen de eigenstandigheid van personen, om ze te laten opgaan in een groter geheel. Niet voor niets is de vader van het communisme, Karl Marx (1808-1883), bij de jonge Hegel in de leer geweest. In zijn reactie tegen een doorgesloten egoïstisch liberalisme worden zowel de bourgeoisie als het proletariaat tot een massief collectief waarin het individu niet meer telt. Hele bevolkingsgroepen worden door hem over één kam geschoren.

#### EEN COMBINATIE ALS OPLOSSING?

De politieke combinatie van de vleugels probeert zich te realiseren in de politici van het 'ideological communitarianism' of de 'Third Way', waarbij men bepaalde elementen van het denken vanuit het individu met het denken vanuit de gemeenschap probeert te combineren. In Nederland krijgt dit denken vorm in het sociaal-liberale denken van D66. Nog concreter heeft het gestalte gekregen in de paarse kabinetten Kok I (1994-1998) en Kok II (1998-2002). De vraag is echter of beide vleugels niet een lijf nodig hebben. Immers, tussen de almachtige staat en het autonome individu blijft er in deze visie niets meer over. De vrijheid van mensen om zich te organiseren staat daarmee onder druk. Subsidiariteit (waarover later meer) is ook bij slechts een combinatie van links en rechts niet ten volle mogelijk. Hoe komen we tot een oplossing?

#### DE UNIVERSALIËNSTRIJD ALS PARADIGMA

Het uitgangspunt voor een antwoord zou ik willen zoeken in de middeleeuwen, waar een fundamentele filosofische strijd woedde om de realiteit van algemene begrippen, waarbij er tussen twee extremen een goede, realistische middenweg gevonden werd. Aan de ene kant stond Willem van Ockham (ca. 1288-ca. 1348), met zijn nominalistische idee dat algemene begrippen noch in de geest, noch in de werkelijkheid bestaan. Alle dingen zijn individueel, algemene begrippen zijn slechts namen. Daartegenover had men de volgelingen van Plato, die stelden dat universalia de enige realiteit zijn, waarmee ze de voorrang gaven aan gemeenschappelijk zijnden. In het midden stonden onder anderen Abaelardus (1079-1142) en Thomas van Aquino (1225-1274), die stelde dat algemene

begrippen inderdaad alleen in de menselijke geest bestaan, maar een grond hebben in de werkelijkheid, waarmee hij individu en gemeenschap beide recht deed.

Een harmonisch begrip van individu en gemeenschap kan niet gevonden worden in de combinatie van de twee uitersten. De eigenlijke oplossing ligt in een verdieping van het zicht op het midden. Communitaristen als Amitai Etzioni (1929), Alasdair MacIntyre (1929), Michael Walzer (1935), Charles Taylor (1931) en Michael Sandel (1953) en personalisten als Emmanuel Mounier (1905-1950) hebben tot dit zicht min of meer bijgedragen.

#### DE PERSOONLIJKE WAARDIGHEID ALS UITGANGSPUNT VAN DE GEMEENSCHAP

Het geheim van een oplossing ligt in een speciale opvatting van het menselijk individu, namelijk in zijn of haar persoon-zijn.<sup>2</sup> De klassieke definitie van de persoon is in Boëthius' (ca. 480-524/525) termen verwoord: *persona est individua substantia rationalis naturae*, ofwel 'een persoon is een concrete individu in bezit van een redelijke natuur', een formule die door onder anderen Thomas van Aquino wordt overgenomen en die kan gelden als het startpunt van de westerse antropologie. Voor de christenen is die waardigheid gelegen in het feit dat de mens geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis (Gen. 1,26). Door zijn redelijke natuur, maar bovenal zijn bovennatuurlijke oorsprong, heeft de menselijke persoon een unieke, intrinsieke en onaantastbare waarde, vanaf het moment van de conceptie, tot aan de natuurlijke dood. Het is het enige wezen dat omwille van zichzelf geschapen is. Hierop zijn alle mensenrechten gebaseerd.

Juist de mens, als *imago dei* ('beeld van God'), is niet slechts individu, maar persoon. Dit betekent dat hij geen afgesloten geheel is, maar met zintuigen en geest openstaat voor zijn hele omgeving. Daarmee is hij als het ware geboren om in een *communitas personarum* te leven. Als we de drievoudige indeling van Aristoteles en Thomas van Aquino volgen, is hij na zijn geboorte lichamelijk zelfs langer afhankelijk van zijn ouders dan enig andere diersoort, is zijn emotionele groei van anderen afhankelijk en is ook taal en denken zonder anderen niet denkbaar.

Vanuit dit persoon-zijn komt een aantal aspecten naar voren die constitutief zijn voor elke vorm van menselijke samenleving en organisatie: 1. de gemeenschappelijke natuur van de mensen; 2. gemeenschappelijke doelen; 3. de waarden en normen die daaruit voor die gemeenschap kunnen worden afgeleid; 4. de dialoog, solidariteit en tolerantie; 5. wijzen van organisatie binnen de staat; subsidiariteit; 6. de facilitering en sanctionering door de overheid; en 7. goed burgerschap.

### *Gemeenschappelijke menselijke natuur*

De basis van de menselijke samenleving wordt gevormd door de menselijke natuur. Daarmee bedoel ik de gemeenschappelijke basisaard van alle mensen, van conceptie tot dood. Onder alle culturele en godsdienstige verschillen ligt het wezen van de mens. Door DNA-onderzoek weten we dat we lichamelijk allemaal familie van elkaar zijn, tot één natuur behoren. De menselijke natuur is daarbij wezenlijk anders dan die van apen – de menselijke intelligentie is niet slechts gradueel maar wezenlijk verschillend van die van de andere primaten. Die specifieke natuur is volledig aanwezig vanaf de conceptie. Het hebben van een handicap doet niets af aan die natuur en haar waardigheid: het zijn mensen die gehandicapt zijn, kinderen van mensen. De mens is door zijn lichamelijk-geestelijke natuur bewoner van twee werelden.

Met name wat betreft het bestaan en/of het kenbaar zijn van deze algemeen menselijke natuur bestaan er in onze democratische postmoderne tijd echter veel twijfels of pertinente ontkenningen. Zo beschreef C.S. Lewis (1898-1963) in zijn *The Abolition of Man* (1943) met een profetische blik de moeilijkheden die ontstaan wanneer de mens door de techniek zijn biologische organisme kan gaan veranderen. Ook filosofe Donna Haraway (1944) minimaliseert de onveranderlijkheid van de menselijke natuur door de technische mogelijkheden te verkennen. Lewis en Haraway zijn daarin niet de enigen.

Voor het basisvertrouwen onder elke vorm van samenleven, op zowel internationaal, nationaal als lokaal niveau, en bij elke mogelijke staatsvorm, inclusief de democratie, is de erkenning en onaantastbare waarde van deze menselijke natuur met de bijbehorende waarden onontbeerlijk. Een fundamentele discussie over deze grondslag van de samenleving is gehouden tijdens de ontmoeting van de filosoof Jürgen Habermas en kardinaal Joseph Ratzinger op maandag 19 januari 2004 in München.<sup>3</sup> De laatste achtte een dergelijk fundament noodzakelijk voor elke politieke staatsvorm. De Neurenbergse processen tonen immers aan dat democratieën ook onrecht-

vaardige wetten kunnen opleveren, en dat democratie zelf dus niet voldoende basis kan bieden voor de menselijke samenleving.<sup>4</sup> We hebben behoefte aan een fundament dat uitgaat van de intrinsieke menselijke waardigheid. Er is daarom

*Het christendom sluit elke vorm van xenofobie of vreemdelingenhaat uit*

ook vernieuwde aandacht voor het natuurrecht, en voor de relativiteit van de democratie als waardegenererend systeem.

De Kerk is ook optimistisch over de mogelijkheid van het kennen van

die onderliggende natuur. Met name in de encyclieken *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995) en *Fides et ratio* (1998), maar ook in andere teksten, bevestigt ze tegenover de bijna als vanzelfsprekend aangenomen relativistische, agnosticistische en scepticistische vooronderstellingen van de democratie de mogelijke kennis van de gemeenschappelijke waarden die onder de cultuur en het democratische politieke bestel liggen.<sup>5</sup> Tegelijk stelt ze dat er in deze visie voldoende diversiteit overblijft. Het christendom brengt geen monisme, noch is ze een fundamentalistische ideologie. Ze sluit elke vorm van xenofobie of vreemdelingenhaat uit.

#### *Gemeenschappelijke doelstellingen. Het algemeen welzijn*

Het is voor groeps- en staatsvorming niet voldoende tot dezelfde soort te behoren. Al volgens Plato, maar bijvoorbeeld ook Thomas van Aquino is de gerichtheid op een gemeenschappelijk doel, het algemeen welzijn, de wezenlijke grondslag van elke samenleving. Het doel van de staat is dan ook zowel de individuele, persoonlijke groei, als de gemeenschappelijke vervolmaking mogelijk te maken. Zoals Arthur-Fridolin Utz het samenvat: ‘Het *bonum humanum*, als het natuurlijk gegeven algemeen welzijn, bestaat in de door de wederzijdse hulpverlening van de mensen te bereiken materiële, culturele en zedelijke waarden, die de persoonlijke voltooiing van alle in een gemeenschap geïntegreerde concrete mensen uitmaken.’<sup>6</sup>

Thomas van Aquino stelde al: ‘Hoe hoger het doel van de regering, hoe bewonderenswaardiger die regering is.’<sup>7</sup> Anderzijds is hij in dezelfde tekst realistisch genoeg om de onmogelijkheid van de staat te erkennen als het gaat om de groei van de goddelijke deugden. Wat betekent het zoeken van een middenweg tussen deze uitersten voor het bepalen van de inhoud van het algemeen welzijn van de staat? In ieder geval ook dat hij zich niet alleen met economie moet bezighouden. ‘Het lijkt inderdaad soms alsof hij [de mens] alleen bestaat als producent of consument van consumptiegoederen, of als voorwerp van het bestuur van de staat, terwijl men vergeet dat de samenleving van de mensen niet de markt of de staat tot doel heeft, aangezien zij een bijzondere waarde in zichzelf heeft, welke de staat en de markt moeten dienen.’<sup>8</sup> Ja, de staten worden geacht een brede, mondiale visie op de toekomst van de mensheid te ontwikkelen. Deze voorziet ook in een voorwaardenscheppend klimaat om het geestelijk heil van de mensen mogelijk te maken.

#### *Gemeenschappelijke waarden-en-normenstelsels*

Gemeenschappelijke waarden en normen kunnen alleen maar vanuit gemeenschappelijke doelen worden afgeleid. Dit wordt in het publieke debat vaak vergeten. Publieke waarden en normen zijn de vleugels van de

gemeenschappelijke natuur van de mens naar zijn gezamenlijke bestemming, hier en in het hiernamaals. De gemeenschappelijke waarden en normen in onze maatschappij ontstaan als het ware vanzelf, als we onszelf met anderen committeren aan een gemeenschappelijke opdracht, zending en missie ten aanzien van de maatschappij.

In *The Abolition of Man* geeft C.S. Lewis een overzicht van gemeenschappelijke fundamentele waarden en normen uit verschillende religies: het zijn de verschillende formuleringen van de gulden regel. Die vormen al een grond van wederzijdse herkenning en erkenning waarop een verdere dialoog over richting en inrichting van de samenleving kan voortbouwen. Het document *Gaudium et spes* van het Tweede Vaticaans Concilie noemt nog een paar van deze onvervreembare uitgangspunten van het waarden- en normensysteem van de staat, zoals het absoluut verbod op martelen, slavernij en prostitutie.<sup>9</sup> Te zoeken valt hier naar waarden en normen die niet afhangen van het mens-, wereld- en godsbeeld, maar die gegeven zijn binnen het kader van de natuurlijke kennis van de waardigheid van de mens, en die de grondslag vormen voor elke vorm van samenleving.

#### *Uitwisseling en wisselwerking tussen mensen. Dialoog*

Hoe komen we tot de kennis van die gemeenschappelijke doelstellingen, tot een gedeeld waarden-en-normenstelsel, waarmee de basisvoorwaarden voor een goede maatschappij gegeven zijn? De ideale weg daartoe is die van dialoog. Dialoog in waarheid en liefde.<sup>10</sup> Die leidt idealiter tot een waardering van ieders complementaire inbreng, en tot een gedeelde integrale visie. Paulus (Rom. 12 en 1 Kor. 12) geeft ons hiervoor het beeld van een lichaam met verschillende organen.

Die dialoog leidt tot empathie en solidariteit. Een van de belangrijkste pijlers van de katholieke sociale leer is juist het principe dat geen mens alleen moet hoeven te blijven in zijn of haar nood. Dit hoort tot de *iustitia commutativa*: 'Sociaaleconomische problemen kunnen slechts opgelost worden met behulp van alle vormen van solidariteit: solidariteit tussen armen, tussen rijken en armen, tussen arbeiders, tussen werkgevers en werknemers in ondernemingen, tussen naties en volkeren. Internationale solidariteit is een eis van morele aard. De wereldvrede hangt ervan af. De deugd van solidariteit reikt verder dan het verschaffen van materiële zaken.'<sup>11</sup> Hij kan ook bestaan in het geven van je leven voor je vrienden (Joh. 15,23).

#### SOORTEN DIALOOG

De dialoog is noodzakelijk, zowel tussen de aanhangers van verschillende richtingen binnen religies, als tussen leden van de verschillende religies onderling en met mensen die niet geloven.<sup>12</sup> De vier soorten dialoog die



de katholieke Kerk voorstelt, zijn: de dialoog van het dagelijks leven, de dialoog ten bate van de gemeenschappelijke diaconie, de dialoog van de religieuze ervaringen en spiritualiteit, en de dialoog van de specialisten: theologen en godsdienstwetenschappers.<sup>13</sup> Vertaald in politieke termen zouden deze vormen van dialoog concreet kunnen zijn: de dialoog van buurtbewoners over alledaagse dingen, de dialoog over samenwerking inzake hulpverlening, de dialoog over diepere beweegredenen van mensen, en een meer wetenschappelijke benadering van hun diepste motivaties.

#### OMGAAN MET TEGENGESTELDE WAARHEIDSCLAIMS

Het fundament van de dialoog in vrijheid is het zoeken van de waarheid. ‘De mens is vooral een wezen dat de waarheid zoekt en ernaar streeft volgens die waarheid te leven en haar te verdiepen in een dialoog die de voorbije en toekomstige generaties ontvangt.’<sup>14</sup> Dit impliceert de mogelijkheid zich te vergissen en zelfs spijt te betuigen. De katholieke Kerk wijst een soort scepticisme *in religiosis*, waarbij de waarheidsvraag überhaupt niet meer gesteld kan worden, of waar geen onwaarheden of afgoden meer bestaan, en iedereen gelijk heeft, af. Religieuze uitspraken zijn niet slechts gevoelsuitingen, maar maken aanspraak op betrouwbare kennis en bezitten daardoor een waarheidsclaim.<sup>15</sup>

Natuurlijk komen we hier bij een fundamenteel probleem voor de staat. Wat te doen met contradictorische waarheidsclaims van verschillende

*Ontneem mensen niet de diepste motivatie van waaruit ze hun bijdrage aan de maatschappij willen leveren*

groeperingen? Een voorbeeld uit de politiek: wanneer er, om ruzie te vermijden, geen inhoudelijke argumenten voor een goede samenleving op religieuze gronden naar voren gebracht kunnen worden, zoals bijvoorbeeld John Rawls preferereert, en rechtvaardigheid zich dan alleen

nog met procedures mag bezighouden. Dan ontnemen we mensen de diepste motivatie van waaruit ze hun bijdrage aan de maatschappij willen leveren. Waarom zou niet ook, ja juist op een dieper niveau gesproken mogen en moeten worden over de richting waarheen onze samenleving gaat? Zoals Charles Taylor terecht zei: ‘De voorzichtige strategie heeft slechts zin vanuit de aanname dat het dilemma onvermijdelijk is, dat de hoogste spirituele aspiraties moeten leiden tot vermindering of destructie. Maar ik aanvaard dit dilemma niet voetstoots als ons onvermijdelijk lot. Dit dilemma is geen ijzeren noodlot, maar in zekere zin onze grootste intellectuele en spirituele uitdaging.’<sup>16</sup> Gevaar is ook dat als de diepere motiveringen van mensen niet worden gehoord, ze ondergronds tot destructie en anarchie kunnen leiden.

Hoe gaan we dan op een gezonde wijze om met verschillende waarheidsclaims? Dialogisch met elkaar omgaan is de middenweg tussen enerzijds een gebrek aan interesse, een 'lege tolerantie', ja zelfs onverschilligheid en *acedia*,<sup>17</sup> en anderzijds een allesomvattend relativisme en actief pluralisme dat ook schadelijke en agressieve verschillen en zelfs contradicties goedpraat.<sup>18</sup> De juiste houding lijkt me dan ook om vanuit eenmaal gevonden op de persoonlijke waardigheid gevestigde gemeenschappelijke waarden een 'committed dialogue' te voeren, die probeert verder te komen.<sup>19</sup> Ook hier geldt weer de gulden middenweg van het gematigd realisme.

Tolerantie is niet de dwingend opgelegde neutraliteit van de staat. Immers, echte, positieve tolerantie van andersdenkenden kan alleen maar gebaseerd zijn op het erkennen van een wezenlijke voorwaarde tot geestelijke groei, namelijk de vrijheid van geweten, en daarmee op de menselijke waardigheid die daaraan ten grondslag ligt. Uiteraard is ook een negatieve argumentatie voor tolerantie mogelijk, namelijk het voorkomen van een groter kwaad, waarbij tolerantie dan niet instemming of zelfs meedoen met impliceert. Het is daarom bij het tolereren van andermans afwijkende opvattingen voor een christen niet nodig zijn eigen mening op te geven. Integendeel, juist als christen is het mogelijk, ja een plicht om anderen te respecteren in hun fundamentele recht op vrijheid van geweten en godsdienst.

Maar ook het actief pluralisme heeft zijn grenzen. Wanneer de menselijke waardigheid wordt aangevallen, kan men dat niet tolereren. Er bestaan wel degelijk onaanvaardbare opties, zoals de ideologie om de verschillen te koesteren omwille van de verschillen. Men moet niet vervallen in de dictatuur van de (vaak seculiere) eenheidsworst of in de nominalistische verscheidenheid en anarchie.

*Wijzen van organisatie binnen de staat. Politiek systeem en subsidiariteit*  
Interessant genoeg spreekt de katholieke Kerk zich niet uit over een ideale staatsvorm.<sup>20</sup> Wel heeft ze bepaalde uitgangspunten. Een van de belangrijkste principes van de katholieke sociale leer is het principe van subsidiariteit, een principe genoemd in de encycliek *Rerum Novarum* (1891) en uitgewerkt in *Quadragesimo Anno* (1931), dat stelt dat een hogere organisatie niet moet doen wat op een lager niveau gedaan kan worden. Als zodanig opent dit principe de gulden middenweg tussen het collectivisme en het individualisme, door het maatschappelijk middenveld mogelijk te maken.

Deze subsidiariteit heeft allereerst betrekking op het gezin, 'de hoeksteen van de samenleving'. Toch heeft ook de staat uiteraard zijn eigen verantwoordelijkheid. Die bestaat niet in het achterhalen van de religieuze waarheid, noch in het verdedigen daarvan, hoewel het niet altijd duidelijk

is of de kennis van wel te verdedigen ‘seculiere’ waarden en normen los van een religieuze gemeenschap verkregen is. Volgens de katholieke Kerk is het recht op leven, vanaf de conceptie tot aan de natuurlijke dood, een natuurlijk grondrecht dat de staat in ieder geval moet verdedigen. Helaas zien veel mensen dit als een puur religieus gefundeerd standpunt. Duidelijk is dat het tevens tot het domein van de staat behoort om voorwaarden te scheppen waaronder de leden van de samenleving het beste hun talenten kunnen ontdekken en ontplooiën, waaronder ook de spirituele bequaamheden.

Een moeilijk te beantwoorden vraag is wat de passende grenzen zijn die de staat aan de uitoefening van religieuze overtuigingen kan stellen. Over deze grenzen wordt gesproken in *Dignitatis humanae* 2-4. Tot hoe ver kan het garanderen van gewetensvrijheid gaan? Welke criteria gelden daarvoor? In hoeverre moeten religies die in tegenspraak zijn met de fundamentele menselijke waardigheid en de eruit voortvloeiende mensenrechten in toom gehouden worden door een staat die wellicht zelf niet duidelijk heeft waar de fundamentele waardigheid van de mens uit bestaat? Wat zijn de bronnen van de openbare orde en zedelijkheid, als deze niet religieus zijn geïnspireerd?<sup>21</sup> Deze vragen ondersteunen een pleidooi om aanhangers van religies, via de politici, over deze grenzen te laten meepraten.

#### *Sancties. Gezag van de staat en verplichtingen van burgers*

Jonathan Wolff, die een vorm van pluralisme verdedigt, komt ondanks zijn afkeer van gemeenschappelijkheid tot de volgende, door hemzelf als dogmatisch bestempelde, conclusie: ‘I assume that all individuals have certain duties of justice to provide assistance to other individuals who meet certain conditions.’<sup>22</sup> Blijkbaar is het ook voor hem niet mogelijk mensen in een puur pluralistische samenleving zonder enige vorm van verplichting naar elkaar toe samen te laten leven.

De vraag is nu waar die verplichting tot goed burgerschap vandaan kan komen. In ieder geval niet van een op biologische evolutie gebaseerde ethiek, die slechts toevallige mutaties en natuurlijke selectie kent. Die levert geen normatieve ethiek op. En ze weet al helemaal geen raad met altruïsme, omdat juist de zelfopofferende leden van de gemeenschap geen nakomelingen hebben, en dus allang uitgestorven zouden moeten zijn. Een louter beroep op de op toeval gebaseerde en geen bindende richting hebbende evolutionaire biologie lijkt nauwelijks iets van dit probleem te verhelderen, laat staan verklaren. Immers, wanneer de ontwikkeling van de soorten louter toevallig zou zijn, dan kan er voor geen enkele soort ooit een verplichte richting voor de toekomst worden gevonden, en is er geen enkele normering van handelingen mogelijk. Strikt gesproken zijn chaos, anarchie, immoraliteit en zedeloosheid in zo’n ‘systeem’ even acceptabel

als rechtvaardigheid en vrede. Sociaal gedrag is niet méér te prefereren dan asociaal gedrag.

Daarbovenop komt nog dat ethiek als *normatieve* wetenschap niet kan worden afgeleid uit pure bestaande feiten of zelfs waarden. Dit wel te doen leidt tot de zogenaamde *natural fallacy*, het afleiden van *ought* vanuit *is*, het ‘moeten’ vanuit het ‘zijn’. Het Tweede Vaticaans Concilie stelt op Bijbelse grond dat de maatschappij gezag nodig heeft, en dat dat gezag van God komt.<sup>23</sup> Uiteindelijk echter zetelt het inzicht en het gevoel te moeten gehoorzamen aan de overheid in het geweten van de mens.<sup>24</sup> Dat dit geweten uiteindelijk, althans in haar ‘sense of duty’ teruggrijpt op de Eeuwige Wetgever, wordt overigens mooi uitgewerkt door John Henry Newman.<sup>25</sup> Het is niet voor niets dat China het christendom en andere godsdiensten nu steeds meer ‘toelaat’: het ziet dat religies het moreel en de moraal van de mensen bevorderen. Verplichtingen die wij hebben tegenover elkaar, de samenleving en de overheid zijn uiteindelijk alleen religieus te funderen.

*Goed burgerschap gaat verder dan tolerantie en binnen de grenzen van de wet blijven. In vrijheid dienen*

Bij ons bezoek aan de president van Syrië, Assad, samen met kardinaal Rouco Varela van Madrid, die namens de paus de viering van de sluiting van het Sint-Paulusjaar in 2009 in Damascus voorzat, stelde deze president dat christenen en moslims dezelfde geschiedenis van Syrië deelden. Beide soorten gelovigen hebben bijgedragen aan de huidige cultuur van onderlinge verdraagzaamheid. Maar samen dragen ze dan ook de verantwoordelijkheid voor de huidige samenleving. Dit lijkt me helemaal te kloppen. Uiteindelijk vraagt goed burgerschap een gecoördineerde doelordering op gemeenschappelijke waarden. Daarbij is de kernvraag door president J.F. Kennedy verwoord: ‘...ask not what your country can do for you – ask what you can do for your country.’<sup>26</sup> Verschil mag er zijn, verschil is goed, als het maar geordend is op het gemeenschappelijk welzijn van allen.

Wat is dan voor christenen de bijdrage aan de maatschappij? Christenen zijn *in*, en niet *van* de wereld, en doen méér dan de wetten voorschrijven. Het hoofdbebod van Jezus is immers niets minder dan de liefde, die uitgaat boven de wet (Mt. 22,37-40).

#### Noten

- 1 Job Cohen, *Binden*. Amsterdam: Bert Bakker, 2009, p. 16.
- 2 Voor een overzicht van de leer van de katholieke Kerk over de volgende onderwerpen, zie met name Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede,

*Compendium van de sociale leer van de kerk*. Vaticaanstad/Brussel: Libreria Editrice Vaticana/Licap, 2004.

- 3 Jürgen Habermas en Joseph Ratzinger, *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*. Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans, 2009.
- 4 Vgl. Gustav Radbruch, ‘Gesetzliche

- Unrecht und übergesetzliches Recht', *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1 (1946), pp. 105-117 (Nederlandse vertaling door J. van der Vliet, 'Wettelijk onrecht en bovenwettelijk recht', in: F.C.L.M. Jacobs en C.W. Maris (red.), *Rechtsvinding en de grondslagen van het recht*. Assen: Van Gorcum, 1996, pp. 78-85.
- 5 Men kan de in deze bijdrage genoemde encyclieken terugvinden op [www.vatican.va](http://www.vatican.va) en <http://www.rkddocumenten.nl/rkddocs>.
  - 6 Arthur-Fridolin Utz, *Sozialethik. 1. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*. Leuven: Nauwelaerts, 1964, pp. 127-234, met name pp. 168-174.
  - 7 *Over het koningschap*, 11,3; *Summa Theologica* 1-11,91,4; Mary M. Keys, *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 229.
  - 8 *Centesimus Annus* (1991), nr. 49.
  - 9 *Gaudium et spes*, nr. 27.
  - 10 Vgl. Benedictus xvi, encycliek *Caritas in Veritate* (2009). Vgl. de encyclieken *Centesimus Annus*, nr. 50 en *Ut unum sint* (1995), nr. 60.
  - 11 *Catechismus van de Katholieke Kerk*. Kampen/Brussel: Gooi en Sticht/Licap, 2008, nrs. 1940-2 (pp. 443v); vgl. ook het *Compendium voor de sociale leer van de Kerk* (1, 4, 6).
  - 12 Paus Paulus vi heeft met zijn encycliek *Ecclesiam suam* (1964) de noodzaak van dialoog centraal gesteld. Voor de interreligieuze dialoog zie bijvoorbeeld Francesco Gioia (ed.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*. Boston: Pauline Books and Media, 1997.
  - 13 Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog, *Dialogue and proclamation* (1991), nr. 42, dat verwijst naar het eerdere *Dialogue and mission* (1984), nrs. 29-35, van dezelfde Raad.
  - 14 *Centesimus annus*, nr. 49.
  - 15 Vgl. Joseph Ratzinger, Benedictus xvi, *Geloof, waarheid en tolerantie. Het christendom en de wereldgodsdiensten*. Tielt: Lannoo, 2008.
  - 16 Charles Taylor, *The sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989, pp. 520-1, geciteerd in Guido Vanheeswijck, *Tolerantie en actief pluralisme. De afgewezen erfenis van Erasmus, More en Gillis*. Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans, 2008, p. 81.
  - 17 Vgl. Andreas Kinneging, 'De betekenis van tolerantie en pseudo-tolerantie. Een deugd van betrekkelijke waarde', in: Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland* (pp. 168-178). Amsterdam: Boom, 2001.
  - 18 Marianne Moyaert, 'Van consensuspluralisme naar radicaal pluralisme. Een analyse van de vooronderstellingen van een Vlaams debat over actief pluralisme', *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 70 (2009), nr. 3, pp. 284-303.
  - 19 Vgl. J.N. Ekennia, 'Committed Dialogue as a Response to Pluralism', *International Philosophical Quarterly* 36 (1996), nr. 1, pp. 85-95, p. 85; 94v.
  - 20 *Gaudium et spes*, nr. 74; zie ook Congregatie voor de geloofsleer, *Doctrinal note on some questions regarding the participation of catholics in political life* (2002), nr. 3.
  - 21 Vgl. *Dignitatis humanae*, nr. 7.
  - 22 Vgl. Jonathan Wolff, 'Political obligation. A pluralist approach', in: Maria Baghramian en Attracta Ingram (red.), *Pluralism. The philosophy and politics of diversity*. Londen: Routledge, 2000, pp. 179-196, p. 193.
  - 23 Vgl. *Gaudium et spes*, nrs. 74 en 75.
  - 24 Vgl. *Gaudium et spes*, nrs. 12, 16 en 74.
  - 25 John Henry Newman, *An essay in aid of a grammar of assent* (1870), pp. 104vv.
  - 26 Inaugurele rede, Washington, D.C., 20 januari 1961.