

Sociale hoop in liberale tijden

Bas van Stokkom

Inleiding

Hoop geldt binnen het christelijk denken als een voornamelijk deugd. Dat wordt treffend geïllustreerd in het *Compendium van de sociale leer van de katholieke kerk*, waar al op de eerste pagina's te lezen staat dat de leer een diepe eenheid kent, 'die ontspringt aan het geloof in een alomvattend en volledig heil, aan de hoop op een volledige rechtvaardigheid en aan de liefde die alle mensen maakt tot echte broeders en zusters in Christus' (CSL 3). Uiteindelijk streeft de Kerk naar 'de bevrijding van alles wat de mens te neer drukt' (CSL 82). Deze heilsverwachting staat in een gespannen verhouding tot de zondeval. Men mag de universaliteit van de zonde niet losmaken van het bewustzijn van de universaliteit van het heil in Jezus Christus. 'Indien men haar ervan isoleert, dan veroorzaakt dit een valse angst voor de zonde en een pessimistische visie op de wereld en het leven, wat leidt tot een verachting van de culturele en burgerlijke verworvenheden van de mensheid' (CSL 120). Onmiddellijk daarop volgt: 'een christelijk realisme ziet de afgronden van de zonde, maar dan wel in het licht van de hoop, groter dan elk kwaad, gegeven door de verlossende daad van Jezus Christus die zonde en de dood vernietigt heeft.' De 'gehele mensheid' verlangt naar de Verlosser, zo drukt het *Compendium* pathetisch uit: 'onderworpen aan een zinloos bestaan, schrijdt de schepping, te midden van gekreun en barensweeën, vol hoop voort en zij verlangt vurig om te worden bevrijd van verval' (CSL 123).

In het slothoofdstuk van het boek, getiteld 'Naar een beschaving van liefde', wordt nog eens benadrukt dat God de mens de reële mogelijkheid heeft geboden het kwade te overwinnen en het goede te bereiken. 'De betekenis en de grondslag van het christelijke engagement in de wereld zijn gebaseerd op deze zekerheid, die in staat is om de hoop te doen ontbranden, ondanks de zonde die de menselijke geschiedenis diep tekent' (CSL 578). En even verder: 'De christelijke hoop legt een sterke nadruk op het engagement in het sociale leven, omdat het vertrouwen wekt in de mogelijkheid om een betere wereld tot stand te brengen, zelfs indien er nooit een "paradijs op aarde" zal bestaan.' (CSL 579).

Aan de christelijke anticipatie op het komende Rijk Gods is in het moderne utopische denken een seculiere draai gegeven: het rijk van vrijheid en gerechtigheid zou in de loop van de geschiedenis bereikbaar zijn. De mens zou afsterven op een 'binnenwereldse' vervolmaakte samenleving. Maar na de verschrikkingen van de twintigste eeuw raakte het utopisch denken vanwege de vele associaties met totalitaire bewegingen in diskrediet. Heden ten dage is het geloof op betere tijden door allerlei factoren ondermijnd. Het postmoderne denken kent een diepe achterdocht ten opzichte van allerlei vormen van utopie, vooruitgangsoptimisme en grote ideologische verhalen, die alle orde en zekerheid willen bieden.²

De Franse filosoof Taguieff spreekt over een 'demonisering' van het vooruitgangsidee voor het tribunaal van de rede: centraal staan nu de verwoestingen die de vooruitgangssillusie zou hebben voortgebracht, en de 'ziekte van vooruitgang'. Diverse mogelijkheden van het geloof in vooruitgang zijn diepgaand onderzocht en uitgeprobeerd, de vooruitgangsverhalen lijken nu uitgeput. De basis voor seculier optimisme zou dus vernietigd zijn; er is geen enkele reden meer te denken dat de toekomst beter zal zijn dan het heden.³

Is 'uitzicht bieden' binnen de hedendaagse samenleving een overleefd fenomeen geworden? Of blijven we voor onze inspiratie en engagement aangewezen op verhalen over een betere wereld? Heeft hoop nog 'toekomst'? Ik zal betogen dat hoop geenszins afgeschreven kan worden. Het engagement waarvoor hoop zorgt, is ook in een liberale samenleving onontbeerlijk.⁴ Hoop op toekomstig heil vormt een onmisbare bron van sociale kracht.

Om zicht te krijgen op de onderliggende betekenissen van hoop zullen we dat begrip allereerst beschouwen als onderdeel van de christelijke wereldbeschouwing, waar zij een van de drie 'theologische' deugden vormt. Hoe kunnen we die deugd omschrijven? Waarin onderscheidt hoop zich van optimisme? Wordt een te fraaie voorstelling van zaken geschilderd en biedt de christelijke heilsverwachting valse hoop? Die vragen komen in het eerste deel van deze bijdrage aan bod. In het tweede deel betoog ik dat we ook in een sceptische liberale wereld waarin solidariteit lijkt te zijn versmald tot afkeer van lijden, zijn aangewezen op sociale hoop. Ik zal dat toelichten aan de hand van een kritische bespreking van enkele kerngedachten van de filosoof Richard Rorty. Anders dan hij meent, betoog ik dat vormen van 'narratieve hoop' vruchtbaar kunnen zijn, mits losgemaakt van het verlangen naar zekerheid en maakbaarheid.

1. Hoop als theologale deugd

Hoop is niet noodzakelijk gerelateerd aan goddelijke bijstand om dingen te bereiken. Zij is op de eerste plaats een alledaagse 'intellectuele emotie' die aanmoedigt tot reflectie en verbeelding, ons oriënteert op een betere toekomst en vertrouwen schenkt dat een bepaald goed ooit zal worden gerealiseerd. Maar in een christelijke context geldt hoop – naast geloof en liefde – als een van de drie theologale deugden. Deze zijn gegrondvest op de goedheid van God. Ze kunnen – anders dan de cardinale deugden (matigheid, verstandigheid, moed en rechtvaardigheid) – niet door menselijke inspanning worden verworven. Een persoon kan ze alleen ontvangen omdat ze worden 'ingegoten' door de goddelijke genade.⁵ Zij kunnen zich slechts als gave van God in ons ontwikkelen.

De deugd hoop is diepgaand onderzocht door de Duitse katholieke filosoof Josef Pieper. In zijn eerste geschrift over deze thematiek, *Über die Hoffnung*,⁶ benadrukt hij dat degene die hoopt tot zijn dood *en route* is, als een *viator*. De menselijke levensweg is tijdelijk, we zijn steeds 'op weg', en de beleving van tijd is pas zinvol vanwege onze vergankelijkheid. De mens is tot een *status viatoris* veroordeeld. De deugd van de hoop is als deugd van de *status viatoris* de deugd van het 'nog niet'. De onzekerheid omtrent 'het nog niet zijnde' leidt ertoe dat de hoop altijd verbonden is met vrees. Vrees is evenzeer als hoop realiteit van het menselijk bestaan.

Ook Pieper benadrukt dat hoop een bovennatuurlijk karakter heeft; het gaat om een door God 'ingegoten' deugd. Degene die hoopt verwacht eeuwige gelukzaligheid in het deelnemen aan het leven van God. Het gebed en de hoop zijn sterk op elkaar betrokken: het gebed is de expressie en bekendmaking van hoop.

Hoop is daarbij een levendige krachtbron, die verjongt en 'eeuwige jeugd' geeft. Oudere mensen zijn vaak de hoop te moede. Het 'nog niet' is bij hen reeds *passé*, en dat maakt attent op 'niet meer'. Hoop geeft mensen toekomst. Maar hoop heeft haar grenzen: het geheel en al onmogelijke wordt niet gehoopt. Gehoopt wordt iets welkoms, geliefs, goeds, dat degene die hoopt zou kunnen toevallen. In die zin gaat hoop gepaard met vreugde. Hoop is een 'vreugdevolle verwachting',⁷

De deugd van hoop houdt het midden tussen twee extremen: vertwijfeling en vermetelheid, twee vormen van hopeloosheid. Vertwijfeling betekent in de afgrond afdalen. Net als hoop is vertwijfeling anticiperend en verlangend van aard, maar dan als anticipatie van niet-ervulling. Het is een zonde, zegt Pieper, niet de zwaarste maar wel de gevaarlijkste, 'de

eigenlijke bestaanswijze van verdoemden'.⁸ Aan de wortel van vertwijfeling ligt *acedia*, de 'traagheid' (ledigheid of luiheid). Een andere vorm van hopeloosheid is de vermetelheid: ook daarin wordt de jeugdigheid van de hopende mens vernietigd, nu niet door ouderdom en decadentie maar door infantiliteit. Vermetelheid berust op een foutieve inschatting van het eigen willen en kunnen: men verlangt naar zekerheden, koestert zelfs de fictie gelijk aan God te zijn, en heeft dus gebrek aan deemoed. Beide, vertwijfeling en vermetelheid versperren de toegang tot het gebed, het 'spreken van de hoop'. Vermetelheid heeft het karakter van het komische, vertwijfeling van het tragische.

De Pieper van *Über die Hoffnung* is sterk thomistisch georiënteerd. In het boekje wordt eerder waarheid verkondigd dan dat er open wordt gezocht. Een pluralisme van zienswijzen en zienswijzen wordt niet verdisconteerd. Er is geen ambitie om ook voor niet-gelovigen te schrijven. Het boekje heeft de neiging om hoop, geloof en liefde voor christenen te monopoliseren. Zo wordt gesuggereerd dat de niet-christen vrees niet zou kunnen dragen.

In *Hoffnung und Geschichte* is Pieper afgedaald van theologische hoogtes en is hij in gesprek met Ernst Bloch en andere seculiere auteurs. De katholieke orthodoxie wordt min of meer verlaten. Erkend wordt dat hoop niet noodzakelijk met religieus denken en spreken verbonden is. Pieper biedt een intelligente kritiek op seculiere idealistische denkstelsels, van evolutionisme tot marxisme. Wanneer Bloch en veel verwante denkers stellen dat het gehoopte alleen door een 'socialistische wereldverandering' wordt gerealiseerd,⁹ zijn zij volgens Pieper ten prooi gevallen aan wensdenken: hoop is gereduceerd tot het planbare en maakbare. Het veranderingsprogramma is uit op een vervulling, maar deze is voor sterfelijke wezens niet bereikbaar.

Hoop versus optimisme

Pieper weet hoop goed te onderscheiden van optimisme. Datgene wat je hoopt, zegt hij, kun je zelf niet realiseren, het is aan de zeggenschap en macht van degene die hoopt ontruikt. Hoop is op iets gericht waarop we geen invloed hebben. Het goede waarop we hopen is niet ter beschikking en we kunnen het ook niet door rationele beslissingen bereiken. We moeten vertrouwen op een gift. Er zijn geen criteria of voorwaarden voor te bedenken. In die zin is hoop een teken van fundamentele behoefteigheid.

De apocalyptische profetie leert ons dat de menselijke geschiedenis uit breuken bestaat en dat de vergankelijkheid van mensen hen scheidt van de voltooiing van een ontwikkelingsproces. Mensen moeten volgens

Pieper voorbereid zijn op de catastrofe, maar dat mag de hoop niet aantasten. De hoop kan zelfs niet door een catastrofaal einde worden geremd of verlamd, ook niet als dat einde de eigen dood met zich brengt.

De mens is als een *viator* onderweg, en het existentieel gehoopte gaat de grenzen van deze wereld te boven. De verwachting van een hierna maals is door geen enkele wereldverandering te vervullen. In navolging van Gabriel Marcel stelt Pieper dan ook dat de hoop haar karakteristieke aard verliest wanneer er voorwaarden of contouren worden vastgesteld. Hoop moet je niet willen vastleggen in politieke programma's.

Ongeacht of men gelooft in de christelijke profetie, overtuigt Piepers onderscheid tussen optimisme en hoop. Optimisme is een algemene positieve attitude ten opzichte van een verwachte gebeurtenis. Hoop daarentegen bevat een persoonlijke betekenis die aan een doel of een streven wordt gegeven, en drukt zo onze persoonlijke waarden uit. Een ander verschil is dat hoop juist aanwezig is in instabiele situaties, wanneer hetgeen verlangd wordt niet waarschijnlijk is.¹⁰

Ook in *Hoffnung und Geschichte* hecht Pieper meer aan een christelijke visie dan aan seculiere visies op hoop. Hij suggereert zelfs dat er zonder christelijke hoop op een hierna maals, geen echte hoop kan bestaan. Maar er is ook een opening: ieder die gelooft in een transcendente volkomen gemeenschap, neemt in feite deel aan de hoop van het christendom.¹¹ Dat gaat evenwel gepaard met de suggestie dat hoop op een beter leven in deze wereld er minder toe doet. Nu is door met name marxistische critici herhaaldelijk naar voren gebracht dat heilswachtingen blind kunnen maken voor huidig onrecht. Hoop biedt slechts een *Jenseitsvertröstung* waardoor mensen ophouden recht te zoeken. Biedt het christendom dan 'valse hoop'?

Valse hoop?

Hoop heeft onmiskenbaar donkere kanten: blinde hoop, dwaze hoop, geefse hoop, enzovoort. De Amerikaanse filosoof John Kekes verwijt de christelijke wereldbeschouwing dat ze valse hoop biedt. Volgens Kekes¹² zijn er drie essentiële en onvermijdelijke tragische situaties binnen de *human condition*:

- de wereld is onderhevig aan contingentie en we hebben weinig kennis, vat en controle op (toekomstige) gebeurtenissen;
- de aanwezigheid van kwaad in de menselijke natuur;
- menselijke verdienste wordt vaak niet gehonoreerd of beloond, dat wil zeggen er is geen garantie van rechtvaardigheid. De goeden kunnen lijden, en slechteriken kunnen een aangenaam leven hebben.

Christenen, zo zegt Kekes, zullen de eerste twee condities bevestigen: mensen zijn afhankelijk van de goede God en er is zonde in ieder van ons (maar met Gods hulp kunnen we ons eraan onttrekken). Ook in het eerder aangehaalde *Compendium* wordt dat bevestigd: we zijn aangewezen op een goddelijk plan en op goddelijk licht. 'De menselijke ellende vormt het duidelijke bewijs van de toestand van zwakheid van de mens en van zijn behoefte aan verlossing' (CSL 183).

Maar het christendom, vervolgt Kekes, moet de derde conditie, de morele onverschilligheid van het universum, verwerpen. Aanvaarding ervan zou tot de conclusie leiden dat het kwaad niet overwonnen kan worden. Dat zou fataal zijn voor de instandhouding van hoop. Hoop verlangt een morele orde en een geloof in rechtvaardigheid: dat boosaardige mensen zullen lijden en dat goede mensen beloond zullen worden.

Volgens Kekes zou de 'transcendente verleiding' vermeden moeten worden, namelijk de veronderstelling dat achter de drie condities van het menselijke leven een diepere orde te vinden is die de mensheid gunstig gezind zou zijn. Volgens Kekes culmineert die verleiding in valse hoop: onze situatie wordt beter voorgesteld dan ze werkelijk is. De wereld wordt niet bepaald door een goddelijke morele orde.

Om goed om te gaan met de drie onvermijdelijke condities is er volgens Kekes een 'reflective temper' nodig, een uitvergroet begrip van en aanhoudende reflectie op de drie condities. Het grootste voordeel van de 'reflective temper' is, dat we ons matigen en meer controle houden over onszelf. We koesteren realistische verwachtingen, behoeden ons voor desillusies en bereiden ons voor op fiasco's die we niet kunnen vermijden. Van nog groter belang is dat we het 'wilde en onzorgzame beest' in onszelf temmen,

Hoe deze seculiere theorie van *facing evil* te beoordelen? Ik meen dat het probleem van het christendom niet zozeer 'valse hoop' is. Het christelijk denken is zich zeer bewust van de alomtegenwoordigheid van hindernissen om het goede te bereiken. Bovendien kan christelijke hoop – zoals verderop wordt betoogd – wel degelijk bijdragen aan de bestrijding van kwaad en het vergroten van welzijn in deze wereld. Kekes lijkt het belang van de samenhang tussen sociale hoop, engagement en solidariteit te miskennen.

Het hoofdprobleem van het christelijke geloof (en andere religies en orthodoxe doctrines) lijkt veeleer de onmatigheid, of in termen van Pieper, de vermetelheid en overmoed. Het christelijke geloof onderschat

de potentie van heilsboodschappen om kwaad te veroorzaken en heeft daardoor onvoldoende controle over zichzelf. Onmatig is bijvoorbeeld de plicht van de discipelen van God om de onfeilbare waarheden te verspreiden en degenen die ze afwijzen te verketteren. In het christendom en andere monotheïstische religies wordt de mens vaak afgeschilderd als een soldaat die het strijdpark van goed en kwaad betreedt en de strijd tegen duistere machten moet aangaan; er wacht verlossing voor de mensen die aan de goede kant staan. Ook in die zin zijn religies als 'onmatig' op te vatten. Religie wordt 'wild' en 'gevaarlijk' wanneer het geloof gebiedt tot zekerheid, catechese en dogma, in plaats van deemoedig aanvaarden van wat buiten het menselijke begrip ligt.¹³

2. De liberale wereld: de sociale hoop voorbij?

Iedere overtuigde christen heeft de plicht hoop te cultiveren als een correctief voor wanhoop en berusting. In een liberale orde daarentegen wordt weinig moeite gedaan om de hoop op een humanere maatschappij levend te houden. Het liberale politieke project beoogt niet méér dan ieders vrijheid en autonomie te beschermen, en gelijke rechten te verzekeren. Liberalen stellen zich tevreden met een open toekomst, waardepluralisme en minimale verplichtingen.

Voor 'sociale hoop', te omschrijven als de gedeelde hoop met het oog op de toekomst van de hele gemeenschap, is binnen het liberale denken dus weinig plaats. Sociale hoop vindt men wel in socialistische bewegingen en bevrijdingsbewegingen. Binnen het marxistische wereldbeeld bood de 'noodzakelijke' komst van een socialistische samenleving hoop; veel socialisten hadden een heilig geloof in het aanbreken van betere tijden en veroordeelden de neiging tot onverschilligheid en passiviteit.

Binnen een liberale ethiek is het zelfs de vraag of hoop wel als moreel zinvol wordt gezien. Hoop is weliswaar geaccepteerd als instrument om individueel geluk te vergroten. Empirische studies leren dat hoop prestaties bevordert, bijvoorbeeld tot succes in sport leidt, en het netwerk van goede menselijke relaties ten goede komt.¹⁴ Maar binnen een liberale ethiek mogen mensen zelf weten of ze zelfperfectie nastreven of niet. Zolang iemands handelen geen schade veroorzaakt aan anderen, is iedere keuze gerechtvaardigd en gaat het niemand iets aan wat hij of zij kiest. Als mensen hun leven willen verwaarlozen is dat hun goed recht. Autonomie gaat dus boven welzijn. Binnen dat perspectief doen klassieke deugden als moed of matigheid niet

terzake. Ze zijn in zekere zin betekenisloos. Het is geen teken van moreel falen indien iemand zich niet matigt of op de vlucht slaat voor problemen, zolang hij of zij maar geen schade toebrengt. Dat geldt ook voor de deugd van hoop. Hoop is betrokken op een specifiek individueel levensproject dat op zich geen morele lof hoeft toe te komen. Faalt dat project en slaat hoop in wanhoop om dan hoef je dat de betrokkene niet kwalijk te nemen. Als iemand zich vertwijfeld voelt, is dat nog geen reden zich met die persoon in morele zin te bemoeien. Men kan hem of haar hooguit naar een psychiater of therapeut verwijzen. Dat advies staat wederom in het teken van instrumentele hulp en heeft weinig moreel gewicht in de zin dat een gezamenlijk streven naar een goede toekomst iets kostbaars zou zijn.¹⁵

Binnen het liberale wereldbeeld wordt hoop - net als optimisme - dus gezien als een attitude die individuele levensprojecten van dienst kan zijn. Maar als sociaal project heeft hoop weinig te betekenen.

Is sociale hoop noodzakelijk voor solidariteit? Liberalen zullen dat doorgaans ontkennen. Zij stellen zich tevreden met het bestrijden van schade, leed en ander kwaad. Andermans lijden wordt dus herkend, en die gevoeligheid vertaalt zich in bescherming van potentiële slachtoffers. Die insteek wordt wel een 'liberalisme van de angst' genoemd: zij is gebaseerd op de gemeenschappelijke afkeer van wreedheid en andere vormen van kwaad. Leed wordt ervaren als een agressieve aanval op de kwaliteit van leven. Het is dus de angst om slachtoffer te worden die ons bindt.¹⁶ Wederoriëntaties die een heilsverwachting beloven doen niet terzake.

Zelfs Jonas' studie *Das Prinzip Verantwortung*¹⁷ (een allusie op Blochs *Das Prinzip Hoffnung*), door menigeen vanwege zijn morele inzet geprezen, kan als illustratie dienen van de hedendaagse nadruk op het bestrijden van negatieve gevolgen. Gedreven door de zorg om onherstelbare schade voor toekomstige generaties te vermijden is de ethiek die Jonas bepleit anti-utopisch en anti-eschatologisch van aard. Deze ethiek is niet gebaseerd op de gemeenschappelijke hoop op een hoger goed (een heil), maar eerder op de imperatief van vrees: vermijd onomkeerbaar onheil.¹⁸

De filosoof Richard Rorty heeft een interessante draai gegeven aan deze zienswijze door bestrijding van wreedheid een vorm van sociale hoop te noemen. Rorty wijst erop dat moderne samenlevingen afhankelijk zijn van redelijk concrete, optimistische en plausibele politieke scenario's, niet van scenario's over verlossing voorbij het graf. 'Om de maatschappelijke hoop in stand te houden moeten leden van een dergelijke samenleving in

staat zijn zichzelf een verhaal te vertellen over hoe de dingen beter zullen gaan, en geen onoverkomelijke obstakels zien voor het waar worden van dit verhaal.¹⁹ Rorty voegt er echter aan toe dat het sinds de Tweede Wereldoorlog steeds moeilijker is geworden om een overtuigend en inspirerend verhaal te vertellen. Voor narratief optimisme is geen plaats meer.

Toch is het perspectief niet uitzichtloos. Want, zegt Rorty, de rol van politieke verhalen lijkt te zijn overgenomen door documentaire drama's, etnografie, journalistiek en vooral romans. Die vormen van beschrijving en registratie dwingen ons aandacht te besteden aan allerlei vormen van menselijk leed en bewerkstelligen zo solidariteit. Om die redenen hebben de roman, de film en het tv-programma langzaam maar zeker de preek en de theoretische verhandeling vervangen als voornaamste dragers van morele vooruitgang. Ze maken ons ontvankelijk voor leed en verschaffen de democratie sociale hoop.

Volgens Rorty is het lezen van sociaal-kritische romans van Dickens of Orwell een oefening in identificatie en sympathie. Ze maken ons opmerkzaam op specifieke vormen van lijden die onbekenden moeten verduren, en helpen ons inzien dat sociale praktijken die we vanzelfsprekend achten, ons wreed hebben gemaakt. Dickens slaagde erin de lezer te laten huiveren van schaamte bij de onnodige dood van een kind. Zijn romans vormden een krachtiger stimulans voor sociale hervormingen dan 'de verzamelde werken van alle Britse maatschappijtheoretici van zijn tijd tezamen'. Opmerkelijk is dat Dickens – ondanks zijn heftige aanval op de Engelse samenleving – niet werd gehaat. Volgens Rorty is dat te danken aan het gegeven dat hij geen opvattingen of idealen aanviel, maar zich concentreerde op 'concrete gevallen waarin mensen het lijden van andere mensen negeerden'.²⁰ In Dickens' werk komt volgens Rorty een 'grootmoedige boosheid' tot uitdrukking, een boosheid die veronderstelt dat misstappen eerder voortkomen uit onvermogen dan uit kwaadwilligheid. Dat is precies de reden waarom romanschrijvers er in slagen lezers te binden: omdat ze de taal van confrontatie mijnden, zijn ze in staat om andere mensen te beschrijven als 'een van ons' in plaats van 'zij'.

Solidariteit berust op het uitbreiden van de kring van mensen waarmee we ons kunnen identificeren. Het begrip 'wij' betreft nu ook mensen over wie we eerder dachten als 'zij'. In termen van Rorty: de vloek van etnocentrisme – morele verplichtingen gelden alleen jegens de eigen wij-groep – wordt weggenomen door het etnocentrisme te verbreden, door het creëren van eens steeds groter en gevarieerder *emos*, een 'wij' van mensen die geleerd hebben etnocentrisme te wantrouwen.

Opmerkelijk genoeg plaatst Rorty romanciers en kunstenaars in het publieke domein (waarin solidariteit de leidende waarde is), terwijl hij filosofen en ironici in het private deel situeert (waarin het gaat om zelf-schepping). Derrida, Lacan, Foucault en andere postmoderne filosofen zijn in de ogen van Rorty 'private schrijvers' die met een esoterische taal een publiek van hooggeschoolden bedienen. Zij hebben geen publieke missie. Ze zijn teveel toeschouwers geworden, produceren *Leftspeak* (een pompeus jargon dat veel linkse theoretici zo onuitstaanbaar maakt) en stellen er behagen in wanhoop te voeden. Velen zijn nostalgisch en retrospectief, gefixeerd op subversieve systemen als de Holocaust. Hervormers daarentegen – en Rorty schaarft zichzelf daaronder – zijn optimistisch, op de toekomst georiënteerd en 'methodofobisch' (gekant tegen theorie en tegen een vaste methode). Zij geven de voorkeur aan democratie boven filosofie, aan 'morgen' boven 'gisteren', en bieden een visie hoe 'het land' tot voltooiing kan worden gebracht.²¹

Voor Rorty is het niet genoeg om het kwaad te herkennen; het is ook nodig een bijdrage te leveren aan het besef dat wreedheid te boven kan worden gekomen. De burgers van Rorty's liberale utopie combineren dat commitment met het besef dat engagement contingent is en dat metafysische opvattingen over moraal overbodig zijn.

Toch blijft het in Rorty's visie onduidelijk hoe de afkeer van wreedheid vertaald kan worden in engagement en actieve hulp. Zijn liberale samenleving wil en kan geen sterke levensbeschouwelijke overtuigingen en verhalen verschaffen. Voor Rorty zijn die overtuigingen te dik, gulzig en plakkertig, en zo ambitieus dat ze de democratische samenleving bedreigen. Inderdaad: absolute aspiraties dienen liefst uitgeleefd te worden in de private sfeer, niet in de politieke orde. Maar in termen van solidariteit houdt Rorty weinig over. Bovendien, mensen blijven behoefte houden aan toekomstverhalen die houvast en uitzicht bieden. Dat hoeven geen 'grote verhalen' te zijn die eenheid of harmonie suggereren, noch verhalen die de wereld als maakbaar voorstellen, maar eerder vormen van 'narratieve hoop' die meeslepen en de verbeelding voeden.

Het kan gaan om de poëtische vertellingen over een voltooid land of een collectieve bestemming, die inspelen op doorleefde ervaringen, gevoels, zorgen en verwachtingen van de betrokkenen.

Een enigszins uitzonderlijk voorbeeld is de legendarische rede van Martin Luther King aan het slot van de 'March on Washington' op 28 augustus 1963, getiteld 'Ik heb een droom'. King begon zijn rede met een

gedeelte dat hij samen met zijn assistenten de vorige nacht in elkaar had gezet. Het ging onder andere over de ongedekte wissel die Amerika de zwarte bevolking had gegeven. Maar toen de menigte van 250.000 mensen op het veld voor het Lincoln-monument enthousiaster werd, week hij af van de geprepareerde tekst en ging hij over op een preek zoals in baptisten-gemeenten gewoon is. Enkele passages²²:

Ik heb een droom dat eens op de rode heuvelen van Georgia de zonen van voormalige slaven en de zonen van voormalige slavenhouders in staat zullen zijn samen aan te schuiven aan de tafel van broederschap.

Ik heb een droom dat eens zelfs de staat Mississippi, een zinderende staat smorend in de hitte van onrecht en onderdrukking, zal worden herschapen in een oase van vrijheid en rechtvaardigheid.

Ik heb een droom dat mijn vier kleine kinderen eens zullen leven in een land waar zij niet beoordeeld zullen worden naar de kleur van hun huid, maar naar de inhoud van hun karakter.

Ik heb een droom vandaag.

Dat is onze hoop. Dit is het geloof waarmee ik terugkeer naar het zuiden. Met dit geloof zullen wij in staat zijn uit de berg van wanhoop een steen van hoop te houwen. Met dit geloof zullen wij in staat zijn de onzuivere tweedracht van ons volk te herscheppen in een prachtige symfonie van broederschap. Met dit geloof zullen wij in staat zijn samen te werken, samen te bidden, samen te strijden, samen naar de gevangenis te gaan, samen op te komen voor vrijheid, wetende dat wij eens vrij zullen zijn.

'Eens' zal gerechtigheid geschieden. Maar die gerechtigheid zal niet vanzelf komen; er zijn voortdurend zware inspanningen voor nodig. Zoals King in een brief vanuit de gevangenis in Birmingham zei: menselijke vooruitgang komt nooit aanrijden 'op de wielen van de onvermijdelijkheid'. Vooruitgang komt alleen tot stand door de onvermoeibare inzet van mensen 'die medewerkers van God willen zijn'.

De kracht van Kings toespraak schuilt niet in logische consistentie of prognostiek, maar in de kleur, de metaforen en de ervaringsnabije taal. Er wordt geen beroep gedaan op een steriele waarheidsclaim ('de noodzakelijke komst van') maar er worden aantrekkelijke specifieke beelden van broederschap geëvoceerd. De toehoorders kunnen zelf betekenis geven aan die beelden en die laten aansluiten op hun eigen visie.

Terugkerend naar Rorty: we moeten beducht zijn voor de gevaren van doctrinair denken. Maar 'narratieve hoop' doet geen beroep op onveranderlijke waarheden of een harmonieus plan. Natuurlijk, er worden idealen verwoord, maar iedere toehoorder of lezer geeft zelf betekenis aan termen als 'vrijheid' en 'gerechtigheid'. Het gaat om vertellingen met een open invulling, waarachter ook tegengestelde belangen een rol blijven spelen. Tegelijk is de openheid en onbepaaldheid van de verhalende vorm essentieel omdat die een specifieke persoonlijke betrokkenheid waarborgen.²³

Toegegeven, ook poëtische toekomstvertellingen kunnen een machtsfactor worden. Ten goede, wanneer de grote uitdagingen van de tijd daarvoor beter worden aangepakt, maar ook ten kwade wanneer bijvoorbeeld het toekomstbeeld van een natie wordt verwoord in termen van afreiking of uitsluiting van andere groepen. Maar wat is erop tegen wanneer toekomstfantasiën appelleren aan vrede, broederschap en gerechtigheid, zoals in de toespraak van King?

'Toekomstpoëzie' biedt een gedeelde verwachting van betekenisvolle verandering. Dat werkt louterend, niet omdat verwachtingen gerealiseerd zullen worden, maar omdat hoop aanmoedigt energiek betrokken te zijn op de toekomst. Poëtische verhalen bewerkstelligen daarom solidariteit. Ze berusten niet op de taal van het contract maar op de taal van het verbond: we weten niet precies wat onze verplichtingen zijn, maar we gaan samen een onbepaalde verbintenis aan. Binnen een verbond kun je anderen dienstbaar zijn zonder je af te vragen wie wat precies bijdraagt. Je geeft mogelijk meer dan in termen van enge rechtvaardigheidsclaims nodig is. Tegelijk kan dat engagement voldoende brengen te participeren in een gezamenlijk project. Zich dienstbaar maken voor die gedeelde zaak hoeft dus niet altijd – contrair aan het liberale gevoel dat een offer wordt afgegeven tot schade van zichzelf – als een zware opoffering te voelen.

Geloven in een 'gemeenschappelijk project' heeft dus positieve consequenties voor solidariteit. Uit sociologisch onderzoek blijkt regelmatig dat levensbeschouwelijk geëngageerde burgers eerder solidair zijn. Zij zijn actiever, hun maatschappelijke betrokkenheid is groter en zij spelen een dragende rol in de *civil society*.²⁴ De samenhang met de religieus en levensbeschouwelijk geïnspireerde hoop blijkt uit de studie van de Vlaamse sociologen Elchardus en Smits *Anatomie en oorzaken van wantrouwen*. Zij omschrijven vrouwen als de bereidheid op anderomans gedrag te varen, zonder het onmiddellijke bewijs dat die bereidheid gerechtvaardigd is of lonend zal zijn. Die houding komt volgens Elchardus en Smits

meer voor bij mensen die zich levensbeschouwelijk hebben geëngageerd. 'Levensbeschouwing, geloof en overtuiging zijn immers oefeningen in de *suspension of disbelief* en kunnen als zodanig meer vertrouwen in de hand werken'.²⁵ Volgens Elchardus en Smits bestaat de kern van die attitude uit een zogenaamd 'ontologisch collectivisme', de overtuiging dat het eigen geluk afhankelijk is van anderen en dat men pas echt gelukkig kan zijn als men ook bangeloos iets voor een ander kan doen. Mensen zijn elkaanders voorwaarde voor welzijn en geluk. Tegelijk zijn levensbeschouwelijk geëngageerde mensen eerder tevreden met wat het leven hen schenkt en vertalen ze ongemakken minder snel in wantrouwen ten aanzien van organisaties.

Dat wordt bevestigd door veel godsdienstsociologisch onderzoek. Zo wijst de Amerikaanse sociaal-psycholoog Snyder²⁶ er op dat mensen met sterke overtuigingen meer hoop koesteren, beter in staat zijn om stress, tegenslag en tegenwerking te verdragen en binnen de bredere context van hun leven te plaatsen. Mensen met weinig hoop of weinig vertrouwen daarentegen houden meer vast aan eenmaal gestelde doeleinden; ze laten zich eerder door negatieve emoties overmannen, zijn minder flexibel en kunnen anderen minder steun bieden.

3. Slot

Lange tijd hebben verlossingsverhalen en politieke toekomstdromen de functie gehad om maatschappelijke hoop in stand te houden. In een samenleving waarin ieder mens verzekerd is tegen ziekte, ouderdom, en werkloosheid spreken heilsvoorwaarden minder tot de verbeelding. Een eeuw terug lag dat nog heel anders. Omdat de meerderheid van de bevolking in barre omstandigheden leefde en nauwelijks deel had aan het maatschappelijk leven, vullden dromen over een (socialistische) heilstaal een duidelijke functie. Ze dienden als inspiratiebron en schonken hoop. Hetzelfde geldt voor de miljoenen *have nots* in de huidige Derde Wereld. Achtergestelde groepen kan men moeilijk kwalijk nemen dat ze heilsvoorwaarden koesteren. Ze hebben niks te verliezen. Velen zullen alleen al daarom de heilsoodschap van Jezus Christus omarmen.

Het idee dat we afscheid moeten nemen van iedere heilsvoorwachting is in het westen erg populair. Het verlangen naar een ideale samenleving wordt zelfs gevaarlijk geacht: in plaats van te dromen van eenheid en harmonie moet men leren leven met conflicten. Volgens John Gray, een

eloquente woordvoerder van deze politieke nuchterheid, moet politiek geen vehikel zijn voor universele projecten. Politiek vereist niet zozeer een visie op vooruitgang als wel het vermogen om goed om te gaan met steeds terugkerende kwaden. Het temperen van dat kwaad volstaat.

Maar zoals gezegd, mensen blijven behoefte houden aan narratieve hoop. Ik geloof ook niet dat het moeilijker is geworden toekomstdromen overtuigend te vertolken, ook niet in het 'cynische' westen. Barack Obama slaagde er tijdens zijn verkiezingscampagne in het volk te begeesteren en de Amerikaanse droom te revitaliseren. Noch geloof ik dat 'toekomst-poëzie' noodzakelijkerwijs een gevaar vormt voor de democratie. Ieder voelt zich aangetrokken tot andere aspecten van het verhaal; tegengestelde belangen blijven een rol spelen.

Voor al buiten Europa zijn er vele sociale en politieke bewegingen met een wil zich te organiseren en samen te werken aan een betere toekomst. Zij doen bij uitstek recht aan wat Pieper zegt: jeugd en hoop zijn elkaar toevertrouwd. Hoop is een levendige krachtbron, die 'eeuwige jeugd' geeft. Sociale hoop maakt het makkelijker zich te engageren en goed om te gaan met tegenslagen. Hoop doet beseffen dat mensen voor hun geluk op elkaar zijn aangewezen.

Noten

- 1 Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede, *Compendium van de sociale leer van de Kerk*, Brussel: Licap, 2008 (in referenties: CSL).
- 2 H. Achterhuis, *De Erfenis van de Utopie*. Amsterdam: Ambo, 1998.
- 3 P.A. Taguieff, *Le Sens du Progrès*. Parijs: Flammarion, 1994.
- 4 B. van Stokkom, 'Rationele instituties, irrationele emoties. Over Zijdevelds cultuurkritiek'. In: H. van de Braak, T. Bevers (red.), *De waarde van instituties. Essays voor Anton Zijdeveld*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002.
- 5 G.C. Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984; P. van Tongeren, *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdeletheek*. Amsterdam: SUN, 2003.
- 6 J. Pieper, *Über die Hoffnung*. Leipzig: Jakob Hegner, 1935.
- 7 J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*. München: Kösel, 1967, p.24.
- 8 Pieper, *Über die Hoffnung*, p.53.
- 9 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1959.
- 10 A. Ben Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2002.
- 11 Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, pp. 97, 117 en 120.
- 12 J. Kekes, *Facing Evil*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- 13 J. Gray, *Provocations: Gedachten over vooruitgang en andere illusies*. Amsterdam: Ambo, 2004.
- 14 C. Peterson, M. Seligman, *Character Strengths and Virtues. A Handbook and Classification*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- 15 D. Carr, 'Can there be a Moral Psychology of Democratic and Civic Education?', *Journal of Philosophy of Education*, 31 (1997), pp.345-354.

De politieke theologie van een *potestas indirecta*

Marin Terpstra

Soevereiniteit behoort alleen God toe.¹

Het subject van het politieke gezag is het volk, dat in zijn totaliteit als de bezitter van soevereiniteit wordt beschouwd. (CSL 395)

1. Het actuele belang van het kerkelijk spreken over de politieke gemeenschap

Het kerkelijk spreken over politiek is voor een hedendaagse politieke filosofie van grote betekenis omdat het bij uitstek een voorbeeld is van de bijzondere denkfiguur van een 'indirecte macht'. Een levensbeschouwelijke organisatie als de Rooms-Katholieke Kerk oefent geen politieke macht uit in de directe zin van het woord, maar wel indirect: ze bepaalt mede de betekenskaders waarin de politiek zich kan of zelfs moet rechtvaardigen. Zij verwijst in haar leer naar het bestaan van twee rijken (*civitates*): het rijk dat we tegenwoordig als 'staat' aanduiden en het door Christus ingestelde rijk – dat niet van deze wereld is, maar wel in deze wereld bestaat. Nemen we dit onderscheid ernstig, dan hebben we in het uiterste geval te maken met twee bronnen van recht, twee aanspraken op gezag. Thomas Hobbes had dit alles in 1651 al scherp in de gaten en verwoordde (zeker niet als enige) het probleem. Wie moest men méér gehoorzamen: God of de staat? Hij durfde niet onomwonden te stellen dat men alleen de staat moet gehoorzamen en probeerde daarom met alle middelen te verdedigen dat God de mensheid opdraagt aan het wettige wereldlijke gezag te gehoorzamen, zolang men *innerlijk* maar blijft geloven 'that Jesus is the Christ'.³ Geloof is voor het eeuwige heil (dat wil zeggen het burgerschap van Gods Rijk) voldoende; uiterlijk mag men alles doen wat de overheid voorschrijft. Hobbes heft dus de tegenstelling tussen staat en Kerk als publieke machten op, maakt de Kerk ondergeschikt aan de staat en gunt alleen godsdienst als innerlijke overtuiging vrijheid.

De Rooms-Katholieke Kerk verdedigt daarentegen de gedachte dat beide instellingen, de staat en de Kerk, onafhankelijk van elkaar bestaan:

- 16 H. Boutellier, *Solidariteit en slachtofferschap. De morele betekenis van criminaliteit in een post-moderne cultuur*, Nijmegen: SUN, 1993.
- 17 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- 18 J. van Gerwen, 'Hoop'. In M. Becker et al. (red.), *Lexicon van de Ethiek*, Assen: Van Gorcum, 2007, pp.154-6.
- 19 R. Rorty, *Contingentie, ironie en solidariteit*. Kampen: Kok, 1992, pp.125-6.
- 20 R. Rorty, 'Heidegger, Kundera en Dickens. De rol van filosofie en literatuur bij het vergelijken van culturen'. In: R. Boomkens (red.), *De asceet, de tolk en de verteller*, Krisis Onderzoek 4. Amsterdam: De Balie, 1992, pp.19-37.
- 21 R. Rorty, *De voltooiing van Amerika*. Amsterdam: Boom, 1998.
- 22 Geciteerd uit J.P. Guepin (red.), *Schokkende redevoeringen*, Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar, 1990, p.585
- 23 B. van Stokkom, *Rituelen van beraadslaging*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, hoofdstuk 3.
- 24 R. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.
- 25 M. Elchardus, W. Smits, *Anatomie en oorzaken van het wantrouwen*, Brussel: VUBpress, 2002, p.60.
- 26 C.R. Snyder, *The Psychology of Hope*. New York: Free Press, 1994.