

4

De weg naar herstel van de sociale vrede

— Theo Boer, Gerrit de Kruijf en Frans Vosman

Rancune en populisme behoren in onze tijd tot de grootste uitdagingen van de gevestigde politiek. Traditionele politieke partijen hebben de neiging uitingen van rancune te beantwoorden met een politiek-correcte verwerping van populisme als onbeschaafd gedrag. Nu is er voor politiek-correct gedrag wel iets te zeggen – als het namelijk geen gemakzuchtige afweer is maar een staan voor de zaak van tolerantie. Maar politieke correctheid kan ook voorbijgaan aan een sterk verlangen naar maatschappelijke eenheid en aan de moeite die sommigen hebben om diepgaande verschillen te aanvaarden, iets wat idealiter juist kenmerkend is voor een democratie. Populisme speelt op dat verlangen en die moeite in en krijgt vat op mensen in tijden van onzekerheid. In dit artikel gaan we in op dit achterliggende verlangen en tevens op de vraag hoe aan dit verlangen het beste tegemoet kan worden gekomen. Wij verkennen hiertoe meerdere strategieën, namelijk zowel die van tegemoetkoming en begrip als van confrontatie.

In deze bijdrage beschrijven wij drie mogelijke achtergronden van populisme en rancune: 1) het verlangen naar gemeenschap, 2) het verlangen naar (volks)eenheid, en 3) het verlangen naar erkenning. Aan elk van deze drie achtergronden zal op een of andere wijze aandacht moeten worden gegeven, of men nu (deels) in de uitingsvormen meegaat of ze (deels) bestrijdt. Daarbij zoeken we naar een alternatief voor het populisme zoals dat nu breed in de Nederlandse politiek opgeld doet. Dit alternatief gaat, juist door aandacht te vragen voor de genoemde achtergronden, verder dan de politiek-correcte verwerping van het populisme of kritiekloze acceptatie.

Het verlangen erbij te horen

Het Nederlandse populisme heeft een sociaal, liberaal en nationalistisch gezicht. Deze drie gezichten zijn niet noodzakelijk consequent in onderlinge samenhang, noch tot op de achterliggende sociale, liberale en nationalistische grondideeën doordacht. Sociaal kunnen we bijvoorbeeld het pleidooi voor ‘onze ouderen’ noemen: ‘Onze ouderen hebben een leven lang hard gewerkt en ons land opgebouwd, dus van hun pensioenen moeten we afblijven.’ Als voorbeeld van liberaal denken kan gelden de nadruk op de individuele voorkeuren, met als politieke scherpe kantjes: geen overheidsbemoeienis met roken in de kroeg of met maximumsnelheden. Het nationalistische gezicht is zichtbaar in sterk anti-moslimbeleid en het keuren van vreemdelingen voor ze de poort binnen kunnen.

Op elk van deze drie fronten wordt het populisme door ressentiment gekarakteriseerd.

seerd. Dat is een mengsel van woede om wat men als onrecht ervaart en verdriet om het goede waarvan men vindt dat het verloren is gegaan. Men zegt de saamhorigheid van weleer te missen. Er is sprake van een breed gedeelde aversie tegen de elite en een (over)waardering voor wat 'de man in de straat' als waarheid ziet.

In politiek opzicht leidt het ressentiment tot pogingen om langs democratische weg juist bepaalde democratische instituties uit te hollen. Dit zou men het egalitaristische gezicht van het populisme kunnen noemen. Ressentiment wordt brandstof voor het uithollen van de rechtstaat. Inmiddels is het populisme breed verspreid geraakt in de Nederlandse politiek, onder invloed van flankpartijen als de SP en de laatste jaren vooral door toedoen van de PVV. Toen het parlementslid Wilders bijvoorbeeld in oktober 2010 voor de rechter moest verschijnen in verband met belediging van het moslimgeloof wraakte hij tot tweemaal toe de aan de zaak toegewezen rechters, daar deze volgens hem niet onpartijdig waren. Tegelijk vroeg hij om vrijspraak met als argument dat de gewone burger anders zijn vertrouwen in de rechterlijke macht zou verliezen. Rechters werden neergezet als links, van de grachtengordel en bevooroordeeld. Deze tactiek was vruchtbaar. Tweemaal werd er van rechters gewisseld. Een nog groter succes was dat er een discussie begon over de betrouwbaarheid van de rechter en over de vraag of rechters nog wel kunnen luisteren naar wat de man in de straat bezighoudt. Deze discussie gaat nog steeds door, met splijtingen binnen de rechterlijke macht als gevolg. Zelfs de geldigheid van een van de fundamenteën van de democratie, de *trias politica*, wordt betwijfeld, zonder dat het fundamentele karakter van de onafhankelijkheid van de drie machten opnieuw doordacht wordt. Vermeldenswaard is dat we een populistische benadering van het publieke leven en de ordening ervan ook bij andere politieke partijen aantreffen, alsmede in de media en in openbare discussies. Ressentiment is kennelijk in staat om in brede kringen democratische structuren aan te tasten.

Tegelijk ligt in en onder het ressentiment een diep verlangen naar gemeenschap. Op dit aspect van het populisme, het verlangen erbij te horen, richten we ons nu. Wat is de aard van dit verlangen? De PVV bestrijdt de immigratie van met name moslims en bepleit de assimilatie van immigranten en hun nazaten die niet geweigerd of uitgewezen kunnen worden. Gemeenschap heeft voor dit populisme een voornamelijk historische betekenis. Dat je daarnaast ook een lotsgemeenschap bent, dezelfde geografische ruimte deelt, naar dezelfde scholen gaat, in dezelfde bedrijven werkt, in dezelfde clubs danst en zorg verleent aan wie die zorg nodig heeft – dat alles blijft grotendeels buiten beschouwing. Enkel datgene wat 'wij' in het verleden hebben doorgemaakt bepaalt wat gemeenschap is. Nu is gedeeld verleden ook gemeenschapsstichtend, maar welke betekenis heeft de dagelijkse omgang, met zijn conflicten, achteloosheid, vreugde en doorbraken? Wat te doen met het heden? Feitelijke samenleven, noch enige vorm van gemeenschappelijke toekomst lijken bij een populistisch gemeenschapsbegrip te passen.

Laatmoderniteit

De culturele, sociale en politieke context van het populisme is de laatmoderniteit,

dat wil zeggen de moderniteit in zijn extremen. Deze laatmoderniteit wordt gekarakteriseerd door vier kenmerken (MacPherson 1970; Willms 1969; Taylor 2009):

1. possessief individualisme: 'ik bezit dus ik ben';
2. voluntaristisch decisionisme: 'ik maak keuzes dus ik ben';
3. autopoietisch subjectivisme: 'ik ben iemand doordat ik mijzelf maak en op de kaart zet';
4. onderhandelingscontractualisme: samenkomen geschiedt door afspraken en die kunnen worden opgezegd.

Laatmoderniteit is extreme moderniteit – maar tegelijkertijd een moderniteit die met interne tegenspraken wordt geconfronteerd. In de laatmoderniteit is er het verlangen naar samenwerking, naar gemeenschap en saamhorigheid, terwijl tegelijkertijd niet alleen autonomie voor het maken van beslissingen en voor het plannen en afronden van het eigen leven wordt geclaimd, maar ook een flink deel van het publieke domein voor het individu wordt opgeëist. Het paradoxale van de laatmoderniteit schuilt in de sociale dwang om autonoom te zijn en de sociale dwang om zich aan sociale structuren aan te passen (Ehrenberg 2010).

Op politiek vlak zien we ook zulke paradoxen, van een ingewikkelde aard en met een hoge mate van spanning, zoals de paradox van het ressentiment zelf: wat er op het publieke domein werkzaam is, is een mengsel van zowel woede als verdriet (Angenot 1996). Er leeft verdriet dat men niet meer ingebed leeft, over een gemeenschap die er ooit was en nu verloren is gegaan. Tegelijk is er woede over onverantwoordelijk en onvoldoende aandachtig machtsgebruik: men acht mensen in machtsposities niet in staat om waar te nemen wat van belang is voor de burgers. Ten onrechte vertrouwt de macht op het invoeren van systemen, voor welk probleem dan ook – of het nu verwaarlozing en geweld in gezinnen is of gegraai en mismanagement bij banken en zorginstellingen. Op alle problemen passen systemen. Populisten verwijten de macht dat zij niet in staat is de morele goederen te realiseren die noodzakelijk zijn voor welke vorm van sociale coherentie dan ook. Dit verdriet om het verlies van gemeenschap en deze woede jegens degenen die voor de gemeenschap verantwoordelijk zijn, staan in zo'n verhouding ten opzichte van elkaar dat ze elkaar versterken. Deze paradox is wat Axel Honneth en Alain Ehrenberg sociale pathologie noemen.

Verlangen naar gemeenschap

Recent sociologisch onderzoek van Hurenkamp en Tonkens (2011) laat zien dat er 'sterke opvattingen' zijn bij Nederlandse burgers over hoe belangrijk gemeenschap is en zij laten ook zien dat dat iets anders is dan wat de burgers *zelf* doen ten aanzien van gemeenschapsofbouw. Dat er veel waarde wordt gehecht aan gemeenschap betekent niet dat diezelfde mensen zich op politiek niveau actief met gemeenschapsofbouw engageren. Het populisme weerspiegelt deze paradox in nog sterkere mate. Ondanks zijn verlangen naar gemeenschap denkt de populist op nationaal vlak sterk in termen van 'wij' en 'zij'; uiteraard zijn het de laatsten die zich dienen aan te passen. Evenmin wordt Nederland gezien als

onderdeel van een grotere Europese gemeenschap, politiek noch cultureel. Op microniveau, het niveau van de straat, de school en de winkel, wordt eveneens nauwelijks aan gemeenschapsopbouw gedaan. Het uitgesproken verlangen naar gemeenschap voedt zich niet vanuit de feitelijke gemeenschapsopbouw die op lokaal niveau constant gaande is – in sportclubs, zorginstellingen of op scholen. Waar de PVV en vergelijkbare partijen zoals de Leefbaren wel actief zijn, is op het mesoniveau, bijvoorbeeld binnen de stedelijke politiek. Uitgerekend op straten en in scholen, daar waar gemeenschap in de zichtbare betrekkingen ontstaat of er juist stuk gaat, daar waar grote spanningen kunnen optreden tussen mensen met verschillende etnische achtergronden, is men afwezig. Uitgerekend daar waar (aan meerdere zijden) het ressentiment voor het oprapen ligt, kan de ontwarring van woede en verdriet niet plaatsvinden en kunnen er geen nieuwe banden ontstaan. In die afwezigheid is het populisme, vaak onopgemerkt, een typische vrucht van de laatmoderniteit. Populistische bewegingen kunnen niet uitzoomen, niet de paradoxen zien waarvan zij zelf onderdeel zijn.

Een laatmodern alternatief

De theoloog Fergus Kerr heeft in zijn boek *Immortal Longings* laten zien hoe verlangen transcendentie nodig heeft. Verlangen heeft 'gene zijde' nodig, een tegenover, maar daarvoor is geen metafysische, eeuwige en onveranderlijke transcendentie noodzakelijk. Verlangen heeft 'immanente transcendentie' nodig: ruimte voor het tegenover van de dwang van het nu, het onmiddellijke, of van de fixatie op een dwingend gezamenlijk verleden. Er is ruimte nodig om te vertragen, om uit de 'machine van het ogenblikkelijke' te geraken en om een kritische en redende blik op het verleden en heden te vestigen. Dat zouden we de 'laatmoderne kritische positie' kunnen noemen, die mede geïnspireerd is door Bijbelse eschatologie, één waarbij het niet gaat om een verlangen naar een zelf uitgevonden en in zekere zin naar zichzelf verwijzende en ingebeelde gemeenschap. Zo'n laatmodern verlangen naar gemeenschap onderkent de bestaande gemeenschap *wel*, de gemeenschap die er nu eenmaal is: niet een gekozen gemeenschap vanuit de valse idee dat men voor soort x gemeenschap (Holland jaren vijftig) of soort y (de hartelijke multiculti Antillen) zou kunnen kiezen, maar de gemeenschap die er al was voor 'wij' er waren. Zo'n gemeenschap draagt noodzakelijk ook twijfelachtige kenmerken en weet dat zij nooit 'zuiver' kan zijn. Laatmodern verlangen kan de blijvende ambivalenties van gemeenschap onder ogen zien.

We vinden een dergelijk verlangen ook in de Bijbel. Wat dat aangaat is de Schrift verlossend, niet als een afstandelijke cultuurkritiek, maar omdat we er de duidelijke tekenen in kunnen lezen dat samenleven in een ambivalente gemeenschap mogelijk is en het verlangen naar gemeenschap op een onverwachte wijze tot vervulling komt. Bijbelse gemeenschap is immers ook nooit ideaal, zij is geschonden, zij draagt wonden, zij is ambivalent en toch is er sprake van een volk Gods. De zin van de eschatologie is dat vanuit de voltooiing naar het heden wordt gekeken, niet vanuit de geschiedenis. De toekomst is geen logisch vervolg op heden en verleden.

Tussenbalans

Wij laten hier onze analyse van populisme als een verlangen om erbij te horen achter ons en kijken vervolgens naar een in het populisme aanwezig verlangen om samen één volk (*populus*) te zijn. Maar alvorens dat te doen, veroorloven wij ons hier eerst een opmerking die men gerust een waarschuwing mag noemen. Elk zoeken naar kennis over wat de populist drijft en begrip voor zijn verlangens laat onverlet dat populisme dikwijls een totalitair dan wel potentieel gewelddadig element heeft. Het bedreigt soms regelrecht de democratische structuren, zoals de rechterlijke macht, en brengt de balans tussen regering en parlement van verantwoordelijkheid en controle in het ongerede. Het eist bovendien ook andere manieren van denken dan de populistische voor zich op. Het populisme tolereert niet of nauwelijks dat er verschillende posities en overtuigingen naast elkaar staan in de arena. Het meet zichzelf de controle aan over zowel de onderwerpen als de manieren waarop er wel en niet over gedacht mag worden. In die zin is zijn macht groter dan de zetels van partijen die we gewoonlijk als populistisch betitelen, nog afgezien van het feit dat ook 'niet-populistische partijen' populistische elementen in zich opnemen. Welnu, in zoverre er inderdaad van zo'n politiek georganiseerde vorm van potentiële gewelddadigheid sprake is, zou het kunnen zijn dat een dialoog in een door democratische procedures onderhouden arena niet het antwoord op het populisme is. Iemand met de spelregels van het nobele voetbal tegemoet treden terwijl die ander het spel bepaalt en voortdurend een ander spel dan voetbal speelt, zou je immers een vorm van naïviteit kunnen noemen. In landen met sterke populistische stromingen moet men om die reden voorbereid zijn op strijd: een stevige strijd, meer een (verbaal) kampgevecht dan een ordentelijke discussie. Nederland is Weimar niet en de geschiedenis herhaalt zich nooit. Niettemin laten de ervaringen uit de Weimarrepubliek, waar het veld op democratische wijze aan de niet-democraten werd gelaten, zien dat een dialoogbenadering haar grenzen heeft.

Samen één volk zijn

Het tweede verschijnsel dat van belang is om een antwoord te vinden op onbehagen en ressentiment is het verlangen naar eenheid. Het betreft het verlangen om samen één volk te zijn. Hoe moeten we dit verlangen duiden? Hoe valt het (theologisch) te waarderen?

In het politieke midden in Nederland werd, net als in veel andere Europese landen, de *vox populi* (de stem van het volk) lange tijd geassocieerd met bekrompenheid, emoties, nationalisme en vreemdelingenhaat. Deze negatieve associaties komen niet uit de lucht vallen – we wezen zojuist al naar de Weimarrepubliek. Als er wordt gepleit voor zo'n eigen identiteit, zoals in het Nederland van de laatste tien jaar, dan klinken niet zelden ook pleidooien om bepaalde 'vreemde' elementen van die nationale identiteit uit te sluiten. Alleen al om die reden zou je het nadenken over wat het betekent om een nationale identiteit te hebben, het liefste laten. Omgekeerd lijkt het denken in termen van gelijke mensenrechten juist

per definitie het streven naar grotere internationale verbanden met zich mee te brengen.

Zo lijkt het alsof we moeten kiezen: ofwel het populisme met zijn streven naar een eigen identiteit van het Nederlandse volk, maar dan wel inclusief alle daarmee verbonden uitsluitingstendenzen, ofwel opkomen voor de gelijke rechten van iedere burger, maar dan als het ware zonder dat we nog mogen aandringen op het leren van het Wilhelmus door nieuwe Nederlanders. Hoe relatief zijn begrippen als volk, cultuur en traditie daarmee voor de niet-populist geworden? Gaat alles uiteindelijk op in de grote pot? Zien we onszelf straks primair als wereldbewoners en wint het universele het van het particuliere? Voor sommigen wel. Hoe groter de verbanden, hoe meer uitwisseling tussen (sub)culturen en hoe meer politieke en economische harmonisatie, des te helderder kristalliseert zich volgens hen ook een wereldethos uit. De verschillende oorsprongsculturen die aan dit ethos waardevolle bijdragen leveren, zullen voorstadia blijken te zijn geweest van een nieuwe, mondiale en verlichte cultuur. Zo schrijft een Engelse communist in 1932: 'Man will in the end tire of the inconvenient idiosyncrasies of locality and will wish to pool the cultural heritage of the human race into a world synthesis' (Strachey 1932, 389). Vanuit een religieuze invalshoek streeft Hans Küng met zijn *Projekt Weltethos* iets soortgelijks na: het oecumenische grondcriterium moet het *Humanum* zijn, het waarachtig menselijke. Ware godsdienst is de voltooiing van ware menselijkheid (Küng 1992). In de laatste decennia legt deze universaliserende denkrichting opvallend vaak een voorkeur voor de normen en waarden van een moderne liberale westerse cultuur aan de dag. Denk ook aan John Rawls, die weliswaar niet naar een wereldethos streeft, maar met de term 'overlappende consensus' wel streeft naar een sterk geüniversaliseerd denken. Je zou kunnen zeggen dat het multiculturele denken de toepassing is van het model van Rawls op de natiestaat: strevend naar een aantal basale spelregels voor het maatschappelijke verkeer, daarbij de mogelijkheid open latend dat mensen op het terrein van de diepste overtuigingen en de meer praktische uitwerkingen van de moraal sterk pluralistisch zijn. Ondanks de evidente redenen om niet terug te willen naar het exclusivistische volksdenken willen wij in dit tweede deel van onze bijdrage bekijken of begrippen die zich positief met nationale of regionale identiteiten bezighouden, toch een bijdrage kunnen leveren aan de leefbaarheid, solidariteit en toekomstbestendigheid van een land. De meeste mensen zullen wel accepteren dat je het met elkaar eens wordt over bepaalde spelregels en over een aantal waarden. Maar het zou daarnaast ook mooi zijn als mensen zich met elkaar *verbonden* zouden voelen. Kan dat? En kunnen we daar het begrip 'volk' nog voor gebruiken?

Teloorgang van het begrip 'volk'

Laten we met een theologische observatie beginnen. In zowel het Oude als het Nieuwe Testament komt de term 'volk' of 'volken' (Hebreeuws אָמ [‘Am], Grieks ἔθνος [ethnos] en δῆμιος [dēmios]) talloze malen voor. In hun oorspronkelijke context hebben deze woorden zowel een sociaal-politieke betekenis – volk in de zin van een regionaal, politiek georganiseerde groep mensen – als een theo-

logische betekenis. God kiest een volk uit dat Hij, door moeilijkheden heen, leidt naar een historisch of bovenhistorisch koninkrijk. Wie in de kerk en de theologie goed om zich heen kijkt, zal merken dat de term 'volk' daar bijna nooit meer in zijn sociaal-politieke betekenis wordt gebezigd. Terwijl kerken en theologen nog altijd regelmatig verwijzen naar andere 'wereldlijke' concepten als overheid, maatschappij, gezondheidszorg, huwelijk en economie, komen we vrijwel nooit meer een vergelijkbare verwijzing tegen naar de term 'volk'. De afwezigheid van lemmata over 'volk' en 'natie' in bekende standaardwerken op het gebied van de ethiek illustreert dat we er niet erg graag meer over praten. De termen zijn theologische en politieke wespennesten geworden.

Een beslissende reden voor de verlegenheid met deze termen moet gezocht worden in het recente verleden. Vanuit de geschiedenis van de theologie gezien vervulde in nazi-Duitsland de term 'Volk' een sleutelrol in de verbinding tussen neolutheranisme en nationaalsocialisme. 'Volk' had niet alleen ten doel om het Duitse volk tot een eenheid te smeden, maar ook om Joden en andere minderheden hun burgerrechten te betwisten. Dat het Duitse volk tot een eenheid werd gesmeed betekende voor velen 'thuiskomen' – vooral aanvankelijk –, voor veel anderen uitsluiting, deportatie en ten slotte uitroeiing. Overigens moet worden gezegd dat de meeste Duitse theologen en ethici van die tijd, ook degenen met nationaalsocialistische sympathieën, het met die laatste conclusies niet eens waren, althans niet die van deportatie en Shoah. Maar met hun nadruk op 'volk' als scheppingsordering en met het in de definitie betrekken van 'Blut' (genetische afkomst) en 'Boden' (verworteling in een land of streek), legden zij de bal gevaarlijk dicht bij het doel (Boer 2006). Dat moet hun aangerekend worden, maar het is de vraag of daarmee het begrip helemaal van tafel is. Er zijn immers ook denkers geweest die een veel meer inclusieve definitie van 'volk' gaven. Voorbeelden zijn de theologen Reinhold Niebuhr, Karl Barth en Emil Brunner. Anders dan hun collega's in nazi-Duitsland verleenden zij 'volk' geen theologisch aura en was de term allerminst bedoeld om mensen uit te sluiten. Niebuhr bijvoorbeeld bekritiseert de concepten 'natie' en 'volk', maar zegt dat we wel hun feitelijkheid en relevantie moeten inzien: 'Both liberal and radical social morality inclines to regard the organic unities of family, race, and nation as irrational idiosyncrasies which a more perfect rationality will destroy.' Wie deze relevantie ontkennen of negeren lopen het risico om mee te werken aan het omgekeerde van wat ze willen bereiken: wanhopige, demonische pogingen om de waarden die in deze begrippen worden belichaamd, veilig te stellen. Het nationaalsocialistische misbruik van de term 'volk' is hier volgens Niebuhr een illustratie van (Niebuhr 1935, 92-93). Naast hem bepleiten ook Barth en Brunner het aanhouden van het juiste midden tussen een exclusivistische en massief theologische visie op 'volk' en de totale verwerping ervan. Een volk is volgens hen geen scheppingsordering, maar desondanks een door God gegeven en gebruikte hulpconstructie (Lazareth 1986).

Na de Tweede Wereldoorlog raakte de term 'volk' in de vergetelheid. De Duitse lutherse theoloog Trutz Rendtorff stelt er de term 'democratie' voor in de plaats (Rendtorff 1990, 120). Een constitutionele democratie vraagt van haar burgers

een minder massief gemeenschapsbesef en laat ruimte voor verschillende ideologieën en leefwijzen. We kunnen hier ook verwijzen naar de door Habermas gesuggereerde term ‘constitutioneel patriottisme’: niet de gemeenschap is voorwerp van bescherming, maar de in een grondwet vastgelegde waarden. In een Angelsaksische context zien we parallellen met de term ‘overlappende consensus’ van John Rawls. Als er in deze opvattingen al ruimte is voor de term ‘volk’, dan in de zin van ‘bevolking’. Die term mist ten enenmale de problematische connotaties die de term ‘volk’ na de Tweede Wereldoorlog aankleven.

Herwaardering

Ondanks alle begrijpelijke en gerechtvaardigde scepsis moeten we ons afvragen of het verstandig is om ons in het geheel niet meer uit te laten over de waarde van het deel uitmaken van een volk. De Bijbel relativeert de term ‘volk’ weliswaar in zijn sociaal-politieke betekenis, maar schaft hem bepaald niet af. Volken worden in de Bijbel (Jesaja, Handelingen, de brieven) bijeengebracht, hun bestaan wordt echter op geen enkele wijze ter discussie gesteld. Nog altijd is iemands nationale identiteit een belangrijk onderdeel van zijn identiteit. Als je iemand beschrijft kun je dat doen in termen van zijn religie, burgerlijke staat, beroep, hobby's en passies of zijn verleden, maar los van die identiteiten kun je iemand nog altijd beschrijven als Nederlander, Amerikaan of Nigeriaan. Met die laatste benaming zeg je iets wezenlijks, wezenlijker dan iemands schoenmaat of haarkleur.

Reinhold Niebuhr stelde al dat veronachtzaming van de betekenis van een nationale identiteit kan leiden tot het tegenovergestelde. Populistische bewegingen in Europa en de VS illustreren hoe een te grote nadruk op internationale en mondiale verbanden kan leiden tot een tegenbeweging. Het is mogelijk om in die tegenbeweging, die zoals gezegd ook uitsluitende en antidemocratische tendensen vertoont, desondanks elementen van terechte zorg te ontdekken. Een nationale identiteit kan wel degelijk ook een positieve bijdrage leveren aan gemeenschapsvorming. Een verwijzing naar de nationaliteit betekent dat er tussen de mensen die daartoe behoren, ondanks velerlei verschillen, ook een identiteit is die zij delen en die een belangrijke band schept. Maar die identiteit moet zoals opgemerkt niet worden versmald tot een (dikwijls geromantiseerd en illusionair) verleden. Zij bevat meer. Nederlander-zijn betekent behalve oriëntatie op een gemeenschappelijk verleden, dat je eenzelfde geografische ruimte deelt, hebt gedeeld of blijft delen (daarover straks meer). Het betekent dat je een taal deelt, of dat probeert, en onderdeel bent van één bepaalde politieke entiteit. Dat is meer dan dat je bepaalde waarden deelt – dat doe je ook –, het is ook meer dan dat je bij elkaar in de buurt woont. Het betekent een vorm van lotsverbondenheid, *Schicksalsgemeinschaft*: niet gericht op je genetische band of een exclusief gedeeld verleden, niet kijkend naar je afkomst of kleur, maar kijkend naar de toekomst waarin je het samen moet zien te redden. Ook ten aanzien van het deel uitmaken van een volk is een eschatologisch perspectief dus vereist. Daarmee wordt voorkomen dat bepaalde historische of toevallige kenmerken van een volk verabsoluteerd worden en dat anderen op grond daarvan worden buitengesloten.

Ter illustratie hiervan kan het verhaal uit het oudtestamentische Bijbelboek Ruth dienen. Noömi, een Israëlitische vrouw, is naar Moab getrokken, een streek in het huidige West-Jordanië, waar haar beide zoons een bruid hebben gevonden. Wanneer haar zoons vroegtijdig zijn overleden besluit Noömi naar haar geboorteland terug te keren. De schoondochters Orpa en Ruth willen mee, maar Noömi wijst dat van de hand: 'Blijven jullie in je geboorteland en zoek een nieuwe man!' Orpa laat zich overtuigen maar Ruth, de hoofdpersoon, blijft volhouden: 'Waar u gaat, zal ik gaan, waar u slaapt, zal ik slapen; uw volk is mijn volk en uw God is mijn God. Waar u sterft, zal ook ik sterven' (Ruth 1:16-17). Deze prachtige en ontroerende tekst biedt een tegenwicht tegen het geweld van een *Blut und Boden*-ideologie. Samen met anderen, zoals de Kanaänitische prostituee Rachab, komt Ruth een voorname plaats toe in de stamboom die leidt naar de geboorte van Christus. Wat maakt dat zij vanaf dat ogenblik behoort tot het volk Israël? In haar geval noch haar genetische afstamming, noch de plaats van haar geboorte of haar taal. Van alle verschillende manieren om 'volk' te omschrijven, komt de lotsgemeenschap hier als de meest wezenlijke naar voren. De lotsverbondenheid bestaat natuurlijk al in de jaren van lief en leed die achter hen liggen. Minstens zo belangrijk is echter de welbewuste keuze om ook in de toekomst haar lot met haar schoonmoeder en het volk van haar schoonmoeder te delen.

'Uw God is mijn God' – daar zeg je nogal wat mee, heel wat meer dan waartoe autochtonen en allochtonen in Nederland doorgaans in staat zijn. Ruth neemt zich voor om met het verbinden van haar lot aan het volk van haar schoonmoeder ook haar God te gaan aanbidden. Maar de God van de ander moet je dan wel aanspreken, je moet erin geloven om Hem te willen dienen en zoiets kun je of je kunt het niet. Maar of de bruikbaarheid van dit verhaal daarmee voortijdig stukslaat op de realiteit van zo-zijnde overtuigingen en loyaliteiten is daarmee nog niet beslist. Ten eerste kun je de uitspraak ook vertalen als een intentieverklaring om je de waarden van je nieuwe volk eigen te maken: die worden herkend en erkend en worden tot gemeenschappelijke oriëntatiepunten voor de toekomst. Het 'Uw volk is mijn volk' voegt aan die waardeoriëntatie vervolgens de reeds genoemde identiteitsdimensie toe: ik accepteer niet alleen die waarden, nee, ik neem in zekere – al is het beperkte – zin een nieuwe identiteit aan. Ik versta mij vanaf nu mede als onderdeel van een nieuw geheel. Ook op een andere manier kan het 'Uw God is mijn God' relevant zijn in het streven naar de vorming van een toekomstbestendige volksgemeenschap. Hoewel inderdaad lang niet iedereen Ruth deze uitspraak zal nazeggen, nodigt haar voorbeeld ons uit om ons niet te laten verleiden tot het tegendeel: het demonstratief verwerpen of belasteren van de ander zijn God. Vergeleken met de uitspraak van Ruth krijgt de uitspraak 'Mijn God is een varken en hij heet Allah' van Theo van Gogh een buitengewoon schrille klank. Zijn boodschap was allesbehalve gemeenschapsstichtend: datgene wat voor jou het meest wezenlijk is, is voor mij wat voor jou het meest onrein is. Ruth gebruikte, duizenden jaren geleden, de godsdienst om bruggen te slaan. In Nederland wordt godsdienst, zo lijkt het, in recente tijden als middel ingezet om het omgekeerde te doen. Daarmee is de ontwikkeling van een bewust aangegane lotsgemeenschap

tussen de verschillende bevolkingsgroepen een zware slag toegebracht. Niettemin moeten we blijven nadenken over de waarde van begrippen als 'nationaliteit' en 'volk'. Wat kan het betekenen dat wij Nederlanders zijn? Dat een van de manieren waarop je jezelf beschrijft, betrekking heeft op je lotsverbondenheid met de mensen om je heen. Je wilt blijven werken aan het besef een unieke gemeenschap te vormen die je nergens ter wereld op die manier vindt; je spreekt een taal of probeert die te leren; je leeft op een relatief klein oppervlak en doet er in je ruimtelijke ordening alles aan om gettovorming tegen te gaan; je bent trots op je voorouders en de tradities die zij doorgaven, maar weet ook de bijdrage van de instromers te waarderen; je hoort bij een groep mensen waarvan de geschiedenis misschien niet altijd gedeeld is, maar wel de toekomst: waarschijnlijk zullen onze kinderen en kleinkinderen samen opgroeien en naarmate er nieuwe generaties ontstaan is de kans groter dat ik en mijn allochtone medeburgers voorouders van gemeenschappelijke nakomelingen zullen zijn; en je bent een groep mensen die gemeenschappelijke waarden weet te benoemen en die waarden, als het nodig is, met beleefdheid en kracht verdedigt: tegen de exclusie van leden of groepen van die samenleving, tegen het schenden van rechten en waarden en tegen het verzaken van verantwoordelijkheden (Boer 2005).

Het verlangen naar erkenning

Het derde en laatste aspect dat we waarnemen in en achter het hedendaagse onbehagen en ressentiment, is het verlangen naar erkenning. Een verlangen naar erkenning wordt ressentiment als het eenzijdig gericht is: wel zelf erkenning eisen maar de ander geen erkenning geven. Axel Honneth betoogt overtuigend dat een goed sociaal leven gekenmerkt wordt door *wederzijdse* erkenning, dat wil zeggen wederzijdse uitingen van respect, ondanks diepgaande verschillen (Honneth 1995). Daarvoor is het delen van basiswaarden nodig, een normatief perspectief dat mensen in staat stelt achting voor anderen op te brengen. Naast het recht, dat universele kenmerken van menselijkheid tot uitdrukking brengt, zijn er symbolen nodig die laten zien dat culturele en godsdienstige verschillen overbrugd kunnen worden.

In Nederland bestond in de laatste decennia van de vorige eeuw het beleid om moslims te integreren door hun recht op ontplooiing van hun eigen taal en cultuur te accentueren. Dat was een sterk staaltje van erkenning! Daarbij werd echter de *wederzijdsheid* die bij erkenning hoort veronachtzaamd. Het ging te weinig gepaard met de uitnodiging en de stimulans om in het Nederlandse sociale leven te participeren. Achteraf moeten we zeggen dat subculturen op een beschaafde manier werden gescheiden in plaats van verbonden. De rancune heeft daarin mede zijn wortels.

Een vereiste voor herstel van de sociale vrede is het serieus nemen van de noodzaak van wederzijdse erkenning. Dit vraagt om te beginnen om erkenning van het verlangen onder traditionele bevolkingsgroepen naar ruimte voor hun 'Hollandse' cultuur, maar dan zo dat de wederkerigheid gehandhaafd wordt. Piet Hein

Donner kwalificeerde het in dit verband als volgt: kiezers die worden aangetrokken door populistische partijen moeten gaan begrijpen dat aan hun zorgen en angsten recht gedaan kan worden op een wijze die ook recht doet aan de belangen en de waardigheid van anderen (CDV 2011, 118). Het gaat hierbij niet om het herstel van de macht van traditionele politieke partijen. Immers, zo voegen wij daaraan toe: ook die partijen – rechts, midden *en* links – zijn zich elementen uit het populistische gedachtegoed gaan toe-eigenen. Het gaat om het voortbestaan van een democratie waarin de bescherming van minderheden geborgd is; met het populisme dreigt dit beschermingsmodel van de democratie door een simpel meerderheidsprincipe ondergraven te worden. We zullen met kracht moeten opkomen voor de wortels van het protectieve model. We zullen dat toelichten in de vorm van een reconstructie: we beginnen dus nog eens van voren af aan.

Samenleven met verschil

De politieke kernvraag rond immigranten betreft de waarde die door autochtonen aan *verschil* wordt toegekend. Migranten van niet-westerse oorsprong zijn ‘anders’, althans sommigen, en blijven dat in meerdere of mindere mate ook in de latere generaties. Om te overleven moeten zij zich aanpassen en daar zijn ze meer mee bezig dan voor autochtonen waarneembaar is. Het lijkt er overigens op dat niet-westerse christenen zich, dankzij het feit dat Nederland een ‘christelijk’ verleden heeft, soms gemakkelijker aanpassen dan moslims. Die ‘voorsprong’ heeft er anderzijds wel toe geleid dat niet-westerse christenen lange tijd niet gezien zijn in hun verschil, door de overheid noch door de kerken. Mensen worden met hun verschil blijkbaar pas relevant als er problemen rijzen. Zo kwamen de moslims in het vizier. Op zichzelf is verschil geen politiek probleem in westerse samenlevingen. Ze zijn er op berekend, ze zijn er zelfs op gebouwd. De grondslag wordt immers gevormd door de rechten van individuen, onafhankelijk van ras, afkomst, godsdienst, sekse. Die grondslag is bevochten op (vooral) godsdienstige verschillen in de zestiende en zeventiende eeuw. De rechtstaat legitimeert het verschil, anders gezegd: ze zorgt voor vrijheid. Tot op zekere hoogte, want elk individu moet ook de vrijheid van anderen respecteren en bovendien de wetten van de samenleving, die niet iedereen in dezelfde mate welgevallig zijn. Ze zijn altijd voorwerp van discussie en dus ook onderhevig aan verandering. Het democratisch bestel regelt de beïnvloeding van het recht en is zelf schoksgewijs, met revolutie, verzet en overgave, tot stand gekomen. Formeel werkt de democratie met meerderheden, maar ze is zelf ook gebonden aan het gegroeide recht, tenminste, zolang ook daar een meerderheid voor is (waarover verderop meer). Dat gegroeide recht kenmerkt zich in onze omgeving niet alleen door rechten van individuen, maar in het verlengde daarvan ook door bescherming van minderheden. Dit in onderscheiding van bijvoorbeeld zogenoemde volksdemocratieën, waarin machthebbers niet alleen een meerderheid hebben, maar ook de waarheid in pacht hebben: zij weten wat goed is voor iedereen. Liberale democratieën spreken zich niet uit over het goede en het ware, maar respecteren dat mensen daarover verschillend kunnen denken en beschermen en organiseren dat verschil ook (Held 1987).

Samenleven met het vreemde

De Nederlandse samenleving is eeuwenlang gewend om met verschillen om te gaan – tussen joden, katholieken, protestanten, atheïsten, liberalen en socialisten. Met de komst van niet-westerse allochtonen lijken deze verschillen alsnog minder groot te zijn dan eerder werd aangenomen. Velen ervaren dat de ‘traditionele’ in Nederland aanwezige levensbeschouwingen loten van dezelfde stam zijn. Zo kan het zomaar gebeuren dat atheïsten hun steun betuigen aan de joods-christelijke cultuur en christenen hun steun aan de moderniteit. Ook levensbeschouwingen die in dit verband relatief ‘vreemd’ zijn, zoals het boeddhisme en het hindoeïsme, verwerven zich een plek, zolang zij hun omgeving maar geen last bezorgen. In dat opzicht nemen sommige moslims – wij benadrukken dat ‘sommige’ – een bijzondere plaats in, namelijk in zoverre zij een bedreiging voor het traditionele ‘samenleven met verschillen’ vormen of pretenderen te vormen.

Nu het samenleven met verschillen onder druk is komen te staan, komt aan het licht dat velen van ons geen gevoel meer hebben voor godsdienst in zijn ruwe oeraard. Met de dimensie van het ontzag voor het heilige weten wij niet goed om te gaan, omdat autochtone Nederlanders (de meeste christenen inclusief) vooral een geacommodeerde, gedomesticeerde godsdienst kennen. Daarin is het geweld uit God geweken en zit er eigenlijk geen vrees meer in het geloof, terwijl dat wel diep in de bronnen van jodendom, christendom en islam zit. Sommige moslims geven er blijk van die dimensie nog te beleven en wij zijn niet berekend op contact op dat niveau. Daarom spreken we over ‘godsdienstige opvattingen’, terwijl die opvattingen (bijvoorbeeld over homoseksualiteit) door gelovigen beleefd worden als inherent aan de *relatie* met de Heilige. Zolang het kon, werd de islam door de verlichte elite als interessante identiteit tegemoet getreden; nu blijkt er evenwel (ook voor die elite) iets ontoegankelijk en hinderliks aan te kleven, waardoor het niet alleen de criminaliteit is die ons zorgen baart, maar de presentie van moslims als zodanig (Kole & De Kruijf 2005).

Dat wij niet op openheid voor het vreemde gebouwd zijn, maakt ons nog geen xenofoben. Maar in onze Europese samenlevingen is decennialang het (nog voor ‘onschuldig’ gehouden) vreemde gekoesterd en gecultiveerd door de culturele en politieke elite. En dat heeft ‘het volk’ die elite kwalijk genomen, temeer daar die elite meestal niet in de wijken woonde waar problemen werden ervaren. Er waren bij wijze van spreken geestelijken, politici en opinieleiders die in de betere wijken woonden en van daaruit de ongemakken die zich in achterstandswijken voordeden, bagatelliseerden. Hier ligt de verbinding tussen de twee kenmerken die aan de aanhang van populistische partijen worden toegeschreven: ontevredenheid over de politiek-bestuurlijke elite en onbehagen over moslims. Hier ligt ook een van de wortels voor de paradoxale relatie tussen verdriet en woede.

De uitweg naar de meerderheid

Omdat te lang niet naar deze bepaalde groepen burgers geluisterd is, zoekt het onbehagen een uitweg naar een meerderheidscultuur, waarin ruimte is voor veel verschil, maar waarin vooral saamhorigheid, herkenning en traditie beleefd

worden. Dit scheidt voor de politieke elite pas echt een probleem: de kiezers lopen weg naar populistische partijen en naar hun leiders en ook binnen de gevestigde politiek is het populisme in opmars. Politieke partijen van alle kleuren worden uitgedaagd om te luisteren naar en te appelleren aan diepliggende waarden bij de burgers. Maar dat werkt niet snel. Luisteren helpt niet zolang het niet als authentiek, maar als strategie ervaren wordt. En het appel op de bescherming van minderheden en individuen, of breder nog de rechten van de mens, blijkt ook weinig effect te hebben. Dat komt onder meer doordat in het Westen 'een totalitaire, klakkeloze mensenrechtenverering, zo gedachteloos als een handdruk' heerst (Doctorov 2002, 308). De rechten van individuen en minderheden worden als vanzelfsprekendheden overgedragen, niet als duur bevochten.

Hier ligt de essentie van het antwoord op het onbehagen: waar vinden we echte, diep doordachte overtuigingen over de rechten van meerderheden *en* (ook 'vreemde') minderheden? En wie kan zulke overtuigingen zo overdragen dat zij post vatten bij grote groepen mensen? Politici hebben als eerste belang de gevoelsbinding met de kiezer te vestigen en te onderhouden (Freud 1950). Op basis daarvan kunnen zij beleid maken en besturen. Bij veel politici lijkt het alsof ze menen dat het andersom werkt, namelijk dat beleid aanhang kweekt. Soms is dat zo, meestal niet en zeker niet in een tijd van onbehagen.

Alles van waarde is weerloos (Lucebert)

Maxime Verhagen eindigde een toespraak tijdens het symposium over 'Populisme in de polder' op 28 juni 2011 in Den Haag met de opmerking dat zwevende kiezers in een tijd van onbehagen partijen met principes zoeken. Dit lijkt ons onjuist. In een tijd van onbehagen zoeken mensen *personen* die hun vertrouwen inboezemen, zij zoeken leiders die hen representeren. De democratie is het meest gebaat bij een persoonlijke politiek van nabijheid (James Kennedy 2011). Honneth stelde terecht dat we symbolen nodig hebben om te laten zien hoe verschillen overbrugd kunnen worden. Maar misschien zijn personen wel de beste symbolen. We denken dan meteen aan charismatische personen, die het allemaal van nature hebben en er niets voor hoeven te doen. Soms is dat het geval. Maar als waarden en principes echt leven bij mensen die zich willen inzetten voor de publieke zaak, dan kan dat vermogen tot gevoelsbinding ook groeien en tot overtuigingskracht leiden. Een goed voorbeeld daarvan is Willem Drees sr. Mensen voelen haarscherp aan of er *vanuit* of *over* dingen gesproken wordt. Mensen die voor rechten van 'vreemden' willen opkomen zullen uit hun hart moeten spreken en daarbij diep uit hun bronnen moeten putten, of ze nu christendemocraat, socialist, liberaal of nog weer iets anders zijn.

Daarmee zijn we op een moeilijk punt aangekomen: kunnen wij in het publieke domein onze bronnen nog ter sprake brengen? De scheiding tussen kerk en staat, privé en publiek hebben wij aangebracht om samen te kunnen leven met alle verschil. Maar wij hebben dat zo rigoureuus aangepakt dat weinig politici de durf en het vermogen bezitten om openbare, spiritueel geladen toespraken te houden. Wie tegenover het meerderheidsmodel van democratie het protectieve model

wil verdedigen, zal precies dat moeten doen. Daarmee bepleiten we niet het herstel van ideologische controversiepolitiek. Het echte parlementaire debat moet zich het liefst voltrekken in luisteren en spreken in de taal van de rechtstraditie. Dan gaat het om onderling argumenteren bij erkenning van alle verschil. Maar het winnen van de kiezer in de publieke ruimte moet gesteund worden door het ter sprake brengen van de duurste dingen waarvan men leeft.

De rechtstaat leeft in een rechtscultuur, dat wil zeggen: de formele principes en kaders wortelen in een 'verhaal', in overtuigingen en tradities. Als gastvrijheid, openheid voor het vreemde, daar deel van uitmaakt, zoals in de joods-christelijke traditie (die merkwaardigerwijs juist als *Leitkultur* wordt aangeroepen om het vreemde te problematiseren!), dan moet dat verhaal wel verteld worden.

Ernst Hirsch Ballin haalde in 'Populisme in de polder' een uitspraak aan van de Duitse rechtsfilosoof Böckenförde, die wij hier verkort weergeven:

De rechtstaat leeft van vooronderstellingen die hij zelf niet kan garanderen; dat is het grote waagstuk dat hij omwille van de vrijheid zelf is aangegaan. De rechtstaat kan alleen bestaan als de vrijheid die hij zijn burgers belooft van binnen uit door de gemeenschap gereguleerd wordt. Anderzijds kan hij deze innerlijke reguleringskrachten niet bij de gemeenschap afdwingen zonder zijn vrijheidskarakter prijs te geven (CDV 2011, 125).

Deze woorden brengen ons op het diepste niveau waar antwoorden en overtuigingen bevochten en geboren worden. Dat niveau kan alleen in persoonlijke communicatie bereikt worden. De meest basale principes van een rechtstaat kunnen niet gegarandeerd worden. Ze kunnen gearticuleerd en hartstochtelijk verdedigd worden. Maar ze kunnen ook door meerderheden veranderen. Meerderheden kunnen het vreemde uitbannen en andere meerderheden kunnen het ooit vreemde cultiveren.

De uitdaging om migranten in de rechtscultuur te betrekken

Wij sluiten af met een oproep. Want het blijft natuurlijk een grote uitdaging om het vreemde bij de invulling en de verdediging van de westerse democratie te betrekken. Sommige immigranten zullen in hun eigen 'verhaal' willen blijven leven, zoals 'wij' in het onze. Wij willen dat zij zich aanpassen en zich gewoon aan de wetten houden, dan hebben ze van ons geen last. Maar een dusdanige politiek ademt cynisme, daar zij kennelijk de hoop op integratie heeft opgegeven. Bij onze rechtscultuur hoort dat wij de poging om migranten in die cultuur te betrekken, niet opgeven. Dat is onze eer te na, als wij die eer tenminste kennen (zie boven). Zeker, er kunnen grenzen in zicht komen bij het aanvaarden van culturele gebruiken en gewoonten van migranten. Maar bij onze rechtscultuur hoort dat je niet pas in je rechten erkend wordt als je verandert. Aanvaarding van migranten houdt in dat we hen niet pas aanvaarden als ze verlicht en daardoor acceptabel worden. We zullen van het vreemde kunnen leren, we zullen door het vreemde veranderen, waardoor het vreemde ons op den duur wellicht ook minder vreemd voorkomt.

Tegelijkertijd zal datzelfde vreemde door het gezamenlijk streven naar een lotsgemeenschap hopelijk ook minder vreemd worden. Blijkt evenwel dat mensen – of zij nu allochtoon of zelfs ‘vreemd’ zijn, autochtoon of zelfs ‘populistisch’ – niet in staat of bereid zijn tot het werken aan een gemeenschap en streven zij naar het elimineren van het andere, dan kan een strijd inderdaad op dat moment de aangewezen strategie zijn.

Daarnaast moet echter ook steeds gezocht worden waar de dialoog weer kan worden aangegaan. Daartoe wordt vaak, begrijpelijkerwijs, naar de kerken gekeken. Maar het onderwerp moet dan niet zozeer godsdienstige overeenkomsten en verschillen zijn, als wel het burgerschap: christenen hebben het nooit gemakkelijk gehad met samenleven met verschil, ze leven immers van de Waarheid. Misschien kunnen ze met moslims hun ervaring met die spanning delen – als ze die tenminste nog voelen (zie boven). Burgerschap in een protectieve democratie houdt in dat je maatschappelijke vrede (wederzijdse erkenning) boven waarheid stelt. Je kunt alleen maar hopen dat waarheidsbelijders ontdekken dat vreedstichten tot hun waarheid behoort.

Literatuur

- M. Angenot (1996), *Les idéologies du ressentiment*, Essai, Montréal: XYZ Éditeur.
- E.W. Böckenförde (2006), *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- T.A. Boer (2005), ‘Lang leve het Nederlandse volk!’, in: J. Kole en G. de Kruijf (red.) 2005, p. 113-133.
- T.A. Boer (2006), ‘Alfred Dedo Müllers Ethik: Zwischen Radikalität und Gleichschaltung’, in: *Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft*, 19/2, p. 389-413.
- E.L. Doctorow (2002), *De stad Gods*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- A. Ehrenberg (2010), *La société du malaise*, Paris: Odile Jacob.
- S. Freud (1950), ‘Warum Krieg?’, in: *Gesammelte Werke XVI*, London: Imago Pub., p. 12-27.
- D. Held (2006), *Models of Democracy*, Cambridge: Polity Press (oorspronkelijk 1987).
- A. Honneth (1995), *The Struggle for Recognition. The Moral and Political Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press, hfdst. 5 [*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Stuttgart: Suhrkamp, 1992].
- A. Honneth (2009), *Pathologies of Reason*, West Sussex: Columbia University Press.
- M. Hurenkamp, E. Tonkens (2011), *De onbeholpen samenleving*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- J. Kennedy (2011), *NRC*, 26 mei 2011.
- F. Kerr (1997), *Immortal Longings. Versions of Transcending Humanity*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- J. Kole en G. de Kruijf (red.) (2005), *Het ongemak van religie. Multiculturaliteit en ethiek*, Kampen: Kok.
- G. de Kruijf (2008), *Ethiek onderweg. Acht adviezen*, Zoetermeer: Meinema, hfdst. 6: ‘Aanvaard verschillen in moraal’.
- W.H. Lazareth (1986), ‘Orders’, in: J.F. Childress and J. Macquarrie, *The Westminster Dictionary of*

Christian Ethics, Philadelphia: Westminster Press, p. 441-442.

C.B. MacPherson (1970), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, New York: Oxford University Press.

R. Niebuhr (1935), *An Interpretation of Christian Ethics*, New York: Harper & Brothers.

T. Rendtorff (1990), *Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie* (2nd edition), Köln: Kohlhammer.

'Populisme in de polder', *Christen Democratische Verkenningen (CDV)*, 2011/1.

C. Taylor (2009), *A Secular Age*, New York: Harvard University Press.

B. Willms (1969), *Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts – Hobbes, Fichte, Hegel, Marx, Marcuse*, Stuttgart: Kohlhammer.