

Christen Democratische Verkenningen

Zomer 2006

Zonder geloof geen democratie

Boom Tijdschriften

Inhoud

- 7 Ter introductie
- 12 DWARS: JAN WILLEM SAP & JAN SCHINKELSHOEK
Over: Nederland richting grondwetspatriottisme?

Zonder geloof geen democratie

- 18 ERIK BORGMAN, GABRIËL VAN DEN BRINK & THIJS JANSEN
De waarheid zal u vrijmaken. Elf stellingen over geloof en democratie

RELIGIE OPNIEUW UITVINDEN

- 36 JAN PRIJ & THIJS JANSEN
In gesprek met Peter-Jan Margry & Paul Post
De religieuze behoefte: Hunkering en onvermogen
- 46 ANTON VAN HARSKAMP
In nieuwe religie zet secularisatie zich voort
- 55 RUUD KOOPMANS
Een evolutionair-sociologische visie op het mysterie
van de naastenliefde
- 65 ROB PLUM
Wat is religie?
- 74 HANZ MIRCK *Insjallah*

DEMOCRATIE ALS OPENBARING VAN DE WAARHEID?

- 76 LOUIS LOGISTER & JOHN DEWEY
Democratie als openbaring van waarheid
John Dewey (1859-1952) over christendom en democratie

89	ERIK BORGMAN	De verhouding tussen geloven en weten opnieuw bepalen Over de positie van Jürgen Habermas
102	LIEVEN BOEVEN & JOSEPH RATZINGER	Democratie openbaart de waarheid niet Joseph Ratzinger over christendom en democratie
121	ERIK BORGMAN	Kwetsbaar geloof in democratie volhouden is ware religieuze opgave
131	LUCAS HIRSCH	<i>körperliche staat</i>
.....		
CHRISTEN-DEMOCRATEN EN CHRISTEN-SOCIALISTEN		
.....		
134	OPENBARE BRIEFWISSELING TUSSEN DONNER & DE KRUIJF	Christen, moslim, atheïst of liberaal: geloven doen we allemaal
148	JAN PRIJ & THIJS JANSEN	<i>In gesprek met Herman Noordegraaf</i> Geloven in de SDAP en PvdA
157	RONALD VAN RAAK	Geloven in de SP
.....		
ORTHODOX ÉN DEMOCRATISCH?		
.....		
166	THIJS JANSEN	<i>In gesprek met historicus Emiel Lamberts</i> Conservatief-orthodox geloof hoeft niet haaks te staan op de democratische sociale rechtsstaat
175	HENK VAN DEN BERG	Felicité de Lamennais (1752-1854) Strijder voor katholieke waarheid en voor liberaal-democratische vrijheidsrechten
186	<i>Shervin Nekuee</i>	<i>In gesprek met de Iraanse post-islamist Ali Reza Alawitabar</i> 'Onze mullahs moeten hun handen van de staat aftrekken'
192	FRANK JAAP BUIJS	Hoe om te gaan met <i>jihadi salafi's</i>

.....	
DE ISLAM EN EUROPA	
.....	
204	ROSEMARY BECHLER <i>Het debat tussen Tariq Ramadan & Dyab Abou Jahjah</i> Moeten Europese moslims loyale burgers zijn?
221	DYAB ABOU JAHJAH Wat de moslim-democraten in Europa te doen staat
231	TARIQ RAMADAN Westerse moslims en de toekomst van de islam
236	PAUL SCHEFFER Gelijke monniken, gelijke kappen
245	HARRIE TEUNISSEN Een foto van Mohammed. Het islamitisch beeldverbod als westerse mythe
260	ERNST HIRSCH BALLIN De ideële wortels moeten de rechtsstaat blijven voeden
.....	
VAN NEDERLANDS NAAR FRANS MODEL?	
.....	
264	PATRICK VAN SCHIE Liberalen: tijd rijp voor afschaffing religieuze privileges
271	PAUL VAN VELTHOVEN <i>In gesprek met Émile Poulat</i> 'De praktijk van de scheiding tussen kerk en staat in Frankrijk verschilt niet wezenlijk van die in Nederland'
279	JAMES KENNEDY <i>Toespraak</i> In vrijheid verbonden: eenheid in verscheidenheid
284	DEBAT GEORG HARINCK & AB KLINK Breekt CDA met pluralistisch model Kuyper?
305	WIBREN VAN DER BURG De staat neutraal?: pleidooi voor reën vrijzinnige benadering

BOEKEN

- 314 KEES KLOP
Bespreking van Jeroen Koch *Abraham Kuyper Een biografie*
- 318 WOUTER BEKE
Bespreking van Marcel ten Hooven & Theo de Wit (red.)
Ongewenste Goden, de publieke rol van religie in Nederland
- 323 WILLEM AANTJES
Bespreking van Wibren van der Burg
Over religie, moraal en politiek
- 326 JAN PRIJ
Bespreking van Ger Groot
Het krediet van het credo
- 330 GUUSJE DOLSMA & NIC VAN HOLSTEIN
Bespreking van Jan Jacob van Dijk
*Bouwers en bouwstenen & van Internationaal katholiek Tijdschrift
Communio over Geloof en inrichting van de samenleving*
- 335 MARCEL BECKER & BAS VAN STOKKUM
Bespreking van Scott M. Thomas
*The Global Resurgence of Religion and the Transformation of
International Relations*
- 339 JAN PRIJ
Bespreking van Jonathan Sacks
*Leven met verschil. Menselijke verscheidenheid in een tijd
van botsende culturen*

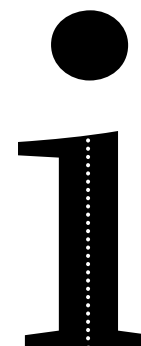
BEZINNING

- 343 ARNOUD VAN ADRICHEM
Dagsluiting

Ter introductie

RELIGIE IS WEER TERUG VAN WEG GEWEEST in de publieke domein en dat is voor velen blijkbaar een onrustbarende ontdekking. Het past bijvoorbeeld niet in de secularisatiethese van sociale wetenschappers. Maar het is ook voor moderne gelovigen geen gemakkelijk gegeven. De opkomst van islam, als zichtbare nieuwe religie, stelt de sterk geworden neiging om godsdienst vooral als een privé-zaak te beschouwen indringend onder kritiek. Bij verschillende groepen is er duidelijk angst voor een religieuze meerderheid die de moderne klok zal terugzetten. Het debat over geloof en politiek is sinds een aantal jaren weer flink gepolariseerd. Je bent of een aanhanger van de verlichting of je bent naïef. Gelovigen voelen zich in de hoek van de ‘achterlijken’ gezet en noemen hun tegenstanders graag ‘verlichtingsfundamentalisten’. Dit boek probeert nieuwe en onverwachte invalshoeken aan te dragen die het belangrijke debat over geloof en politiek kunnen verdiepen.

* * *



We beginnen met de kwestie hoe het eigenlijk in Nederland gesteld is met het geloof. We hoorden een tijd geleden veel over New age, nu gaat het vaak over ‘ietsisme’. Hoe we het ook noemen, we zien allerlei geïndividualiseerde vormen van ‘nieuwe religie’ opkomen. Vaak gebeurt dat in nauwe samenhang met het ontstaan van nieuwe vormen van collectiviteiten. De Nederlander is op zoek naar het beleven van binding en gemeenschap. Zie de massale rouwbijeenkomsten bij de dood van Pim Fortuyn en André Hazes, de stille tochten, of de Oranjegekte met voetbal. Wat speelt zich hier af? Beleven we in Nederland de opkomst van een civiele religie zoals Peter Jan Margry betoogt in het eerste deel van deze uitgave? En wat betekenen deze ontwikkelingen voor de rol die geloof in de politiek speelt? (Zie in: *Religie opnieuw uitvinden*)?

* * *

Vaak wordt betwijfeld of islam en democratie verenigbaar zijn. De laatste categorie wordt dan meestal beschouwd als seculier. In het deel *Democratie als openbaring van de waarheid?* laten verschillende artikelen zien dat democratie en geloof lang niet altijd tegenover elkaar gestaan hebben. Het democratische ideaal heeft zelfs regelmatig een bepaald religieuze allure gehad. Zoals bijvoorbeeld in de bijzondere tekst *Christianity and Democracy* uit het einde van de 19^{de} eeuw van de Amerikaanse filosoof John Dewey die in democratische idealen de bedoeling van het christendom belichaamd ziet. De incarnatie — de menswording van God — heeft het mogelijk gemaakt dat in het christendom aan de alledaagse werkelijkheid een goddelijke betekenis wordt toegekend. Achter de dingen wordt een waarheid vermoed die zich in de loop der tijd zal ontfouwen. Dewey had hoge verwachtingen van de democratie. Hij verwachtte dat deze uiteindelijk de ware en goede samenleving zoals door God bedoeld zou openbaren. Tegen de opvatting dat de democratie de waarheid kan openbaren, pleit Joseph Ratzinger, sinds kort de nieuwe paus. Hij associeert democratie met waarderrelativisme en vindt dat er van buitenaf waarden aan moeten worden toegevoegd.

* * *

In het deel *Christen-democraten en christen-socialisten* wordt nader ingegaan op de rol van christelijk geloof in verschillende Nederlandse politieke partijen. Achtereenvolgens komen de christen-democraat Piet Hein Donner, Herman Noordegraaf (over geloof in de SDAP en de PvdA) en Ronald van Raak (SP) aan het woord. Noordegraaf beschrijft hoe het gegaan is met de erfenis van de Doorbraak in de PvdA. Vanaf de oprichting was het de bedoeling dat geloof zou blijven doorwerken in de standpuntbepaling van de PvdA. Dat is langzaam weggesleten. Opvallend daarom dat de PvdA sinds kort weer belangstelling lijkt te krijgen voor God — of beter Allah — en politiek. Van Raak signaleert dat er een trek van christenen naar de SP op gang aan het komen is. Donner zet in een unieke briefwisseling met de theoloog Gerrit de Kruijf zijn ideeën over de rol van geloof en religie in het openbare leven uiteen. Hij verzet zich daar onder andere tegen de hautaine opvattingen over godsdienst van degenen die zich in het islamdebat aan de kant van de verlichting scharen. Volgens hem is het dringend noodzakelijk te erkennen dat iedereen ‘een gelovige’ is en dat niemand kan claimen een monopolie te hebben op het gelijk. Pas als de gelijkwaardigheid tussen verschillende levensbeschouwelijke opvattingen wordt erkend, is een debat mogelijk over de betekenis van geloof in een samenleving. Anders blijft het altijd steken in *be reasonable, do it my way*.

* * *

De terugkeer van religie in een nieuw jasje, stelt ons — paradoxaal genoeg — voor oude vragen. Zoals de vraag naar het wezen van religie, de verenigbaarheid van orthodox geloof en democratie en de rol van geloof in het publieke domein. In dit boek wordt op een aantal van die centrale vragen ingegaan. Vooral laten we in deze uitgave op verschillende manieren de verwevenheid tussen geloof en democratie zien (zie het redactioneel). De democratische rechtsstaat is allereerst zelf veel meer dan vaak gedacht het product van religieuze overtuigingen.

Er wordt vaak gesteld dat de democratische rechtsstaat resultante zou zijn van een seculier verlichtingsproject. Deze uitgave laat zien dat deze voorstelling van zaken niet juist is. Zo is de ontstaansgeschiedenis van de Belgische grondwet het resultaat van het samengaan van orthodox geloof en liberaal geloof in de beginselen van de liberaal-democratische rechtsstaat. Een fascinerend tweeluik (een interview met de historicus Emiel Lamberts) en een portret van de orthodoxe katholieke Lamennais biedt ons zicht op dit veelal vergeten deel van onze eigen geschiedenis. (zie het deel *Orthodox én democratisch*). Ook laten we in deze uitgave zien dat de democratie zelf niet goed kan functioneren zonder de inbreng van religieuze overtuigingen. Zelfs een verdediger van de verworvenheden van de verlichting en moderniteit bij uitstek als de filosoof Jürgen Habermas is deze mening is toegedaan.

* * *

Met de opkomst van de islam is de vraag naar de verhouding tussen orthodox geloof en democratie uiterst relevant geworden. Hoe werkt de verbinding tussen geloof en democratie uit waar het de islam betreft? Dit is werkelijk een open vraag. Wel laat de geschiedenis zien dat de combinatie van orthodox geloof en democratie zeker niet op voorhand is uitgesloten. Ook vanuit de islam zijn aanknopingspunten voor een ont koppeling van geloof en macht in naam van het geloof te vinden. Het komt er op aan hier goed op in te spelen. In een uniek interview door Shervin Nekuee spreekt de Iraanse post-islamist Ali Reza Alawitabar zich voor een dergelijke ont koppeling uit. De ‘islamisering van de staat’ heeft volgens hem funeste gevolgen voor het geloof en vertroebelt datgene waar het ook in de islam om gaat: een moreel kompas voor een goede samenleving te zijn. Hij schetst ook de mogelijke voedingsbodem voor een religie van onderop. Volgens hem zijn de gelovigen het op den duur zelf beu dat de islam door machthebbers ‘gebanaliseerd wordt’.

Hoe de democratische krachten het best kunnen worden bevorderd binnen de politieke islam is het onderwerp van de bijdrage van Frank Jaap Buijs.

* * *

Het deel *Islam en Europa* opent met een verslag van een spetterend debat tussen Tariq Ramadan & Dyab Abou Jahjah over de rol van moslims in Europa.

Ramadan ziet de opkomst van een Europese islam. Volgens hem moeten Europese moslims de slachtoffermentaliteit samen met de minderheidsstatus overboord gooien en in naam van de islam volop integreren in de Europese samenlevingen. Dyab Abou Jahjah verzet zich heftig tegen zo'n politiek van sluipende assimilatie. Moslims maken deel uit van een minderheid die de democratische geloofsbrieven van Europese landen serieus bekritisieren. In zijn optiek is het Europa van vandaag te kenschetsen als een 'pseudo-democratie, met de geur van rechtvaardigheid, maar de smaak van uitsluiting'

* * *

Een groep prominente opiniemakers in Nederland bepleit – vanwege de islamkwestie – dat wij het Franse model van de *laïcité* overnemen. Reden genoeg om daar een deel aan te wijden (*Van Nederlands naar Frans Model?*). Meteen blijkt daar dat het propageren van het model niet op kennis is gestoeld. In het bijzondere interview met de prominente katholieke godsdienstsocioloog en historicus van het twintigste-eeuwse Franse katholicisme, Émile Poulat (85), stelt deze dat wat betreft de vormgeving van de *laïcité* in de dagelijkse praktijk geen groot verschil bestaat tussen Frankrijk en andere Europese landen. Wist u bijvoorbeeld dat er heel veel door de Franse overheid gesubsidieerde katholieke scholen zijn? Daarnaast onder meer een opvallende bijdrage van Patrick van Schie, directeur van de denktank van de vvd. Hij bepleit een afschaffing van alle religieuze privileges: 'van het grondwetsartikel van borging van de vrijheid van godsdienst tot aan staatsbekostiging van religieus gekleurd bijzonder onderwijs'. Verder eindelijk een debat over de vraag of integratiebeleid van het huidige cda niet gebroken heeft met het Kuyperiaanse model van pluriformiteit. George Harinck & Ab Klink hebben daarover de degen gekruist.

* * *

Ook de gedichten en de besproken boeken staan in het teken van de religieuze kwestie. U vindt in de boekenrubriek onder andere een bespreking van *Ongewenste goden* onder redactie van Marcel ten Hooven en Theo de Wit (door de Vlaamse senator Wouter Beke) en van het opzienbarende boek van Jeroen Koch *Abraham Kuyper, Een biografie* (besproken door Kees Klop).

Nederland richting grondwetspatriottisme? [1]

Grondwet kan Nederland bezielend verband geven

door Jan Willem Sap

Redactielid van Christen Democratische Verkenningen

DOOR DE GROTERE diversiteit aan culturen, met name in de grote steden, is onze samenleving sinds begin jaren tachtig fors veranderd. De onduidelijkheid over een gemeenschappelijk vocabulaire neemt eerder toe dan af. Sommige mensen raken gefrustreerd, anderen wijken uit naar tropische bestemmingen. Wanneer sprake is van 'staatverlating' komt onze democratie in gevaar. Dan is het noodzakelijk om iedereen weer te betrekken bij de zinvolle geschiedenis van onze samenleving. Wie zijn we? Waar komen we vandaan? Waar gaan we naartoe? Aan de hand van die vragen kunnen overheid en burgers steun geven aan de beginselen van de democratische rechtsstaat om ordelijk en vreedzaam samenleven te dienen. Bij het zoeken naar houvast ligt het voor de hand om te kijken naar de constitutionele basis waar de Nederlandse staat op rust, een contract met wederzijdse verplichtingen van overheid en burgers, de wapenrusting van het Nederlandse volk, kortom de Grondwet.

De Grondwet ziet op de inrichting van het staatsbestel; zij geeft vorm aan de staatsinstellingen en hun bevoegdheden, regelt de verhoudingen tussen de staatsinstellingen onderling en die tussen overheid en burger in de gedaante van de grondrechten. Ondanks de nuttige herziening met de grondrechten in 1983 kan worden vastgesteld dat onze Grondwet onvoldoende is neergedaald in de harten van de mensen. Sinds de monarchistische opbouw sinds 1814 hield onze Grondwet het midden tussen het Engelse systeem en de Midden-Europese restauratieregimes, met een hoofdrol voor de dominante vorst. Maar juist tegen die monarchistische opbouw kwamen de Belgen in opstand; zij schiepen een democratischer Grondwet. In Nederland werd, door het doorzettingsvermogen van de liberale staatsman Thorbecke en de toegeeflijkheid van Willem II, pas in 1848 de weg ingeslagen naar een structurele grondwetsherziening, maar het duurde nog tot 1868 voordat het parlementaire stelsel werd gevestigd. Als institutioneel-organisatorisch basisreglement functioneert de Grondwet redelijk, hoewel het ongelukkig is dat het gewoonterecht rond het parlementaire stelsel niet is gecodificeerd. De Grondwet is onvoldoende geschikt als het gaat om

de samenbindende en waardeoriënterende functie die zij behoort te vervullen. Als staatkundig basisreglement is het nu teveel een Grondwet *voor* het Koninkrijk, te weinig een Grondwet *van* het Nederlandse volk (in de zin van een gemeenschap van burgers).

* * *

Dat juist de belangstelling voor de eigen Grondwet groeit, heeft te maken met de behoefte van burgers aan zekerheid. Na het raadplegende referendum van 1 juni 2005 over de Grondwet voor Europa bleek dat maar liefst 51% van de tegenstemmers bang is dat Nederland als deelstaat zal ondersneeuwen in een grote Europese federale superstaat. Hoewel deze angst volgens kenners onterecht is — de Grondwet voor Europa spreekt van respect voor de 'nationale identiteit' van de lidstaten (art. 1-5) — is het van Europees en nationaal belang om eventuele communicatieproblemen snel uit de weg te ruimen. Onze staat met zijn eeuwenoude Staten-Generaal doet er nog steeds toe, ook als het gaat om de legitimatie van Europees beleid. Vanwege de gesignaleerde vertrouwenscrisis heeft het kabinet-Balkenende op 22 december 2005 aan de Nationale Conventie gevraagd om voorstellen te doen voor de inrichting van het nationaal politiek bestel die ten grondslag kunnen liggen aan de constitutie voor de 21^{ste} eeuw.

* * *

Volgens een groot aantal leden van de Nationale Conventie behoort de Grondwet van de 21^{ste} eeuw meer expliciet een verbindende factor in de samenleving te vormen en een grotere rol te spelen in het publieke debat. Overwogen wordt aan de Grondwet toe te voegen een inspirerende preambule en een titel 'Algemene Bepalingen'. Bij de preambule kan bijvoorbeeld worden gedacht aan een formulering als 'Wij, de burgers van Nederland, dankbaar (jegens God) voor de vrijheid, stellen hierbij de volgende Grond-

wet op'. In de titel 'Algemene Bepalingen' is ruimte voor de beginselen van de democratische rechtsstaat en, zoals in veel grondwetten in de wereld, voor nationale symbolen als staatshoofd, vlag en feestdag. Ook kan gedacht worden aan een algemeen beginsel uit de eerste grondwet van Nederland (1798): 'Doe eenen ander niet, hetgeen gij wenscht dat aan u geschiede. Doe aan anderen, ten allen tijde, zoo veel goeds, als gij, in gelijke omstandigheden, van hun zoudt wenschen te ontvangen'.

* * *

Wil sprake zijn van een levende Grondwet, dan dient sprake te zijn van een onafhankelijke rechter die de staat tot de orde kan roepen op basis van de klassieke vrijheden in onze eigen Grondwet. Daarnaast dient te worden gekozen voor een meer logische en transparante structuur, met de Staten-Generaal vóór de regering. Naast een meer voorname plaats voor de politieke partijen,

Met een beperkt aantal ingrepen, kan de Grondwet net als Doornroosje wakker worden gekust

lijkt ook behoefte aan nieuwe kanalen tussen politiek en burger. Met een beperkt aantal ingrepen, inclusief een minder stroeve wijzigingsprocedure, kan de Grondwet net als Doornroosje wakker worden gekust, waarop zij beter is toegerust haar onmisbare rol te spelen bij de invulling van het staatsburgerschap en het kiesrecht, de integratie van nieuwkomers, de *checks and balances* en de voeding van een zeker grondwetspatriottisme, te beginnen op de basisscholen. De slaap heeft lang genoeg geduurd.

Nederland richting grondwetspatriottisme? [2]

Grondwet kan Nederland geen bezielend verband geven

door Jan Schinkelshoek

Redactievoorzitter van Christen
Democratische Verkenningen

'We the people...'

Hoewel al meer dan tweehonderd jaar oud, oefent de Grondwet van de Verenigde Staten nog steeds een bijna mysterieuze invloed uit. Ingeluid door die fameuze begingwoorden, klinkt het als een klarenstoot, een proclamatie van het zelfbewuste, soevereine volk.

Vergeleken met de Amerikaanse constitutie oogt de Nederlandse tegenhanger kaal, mistroostig. 'De grondwet', zo ving een feestbundel ter gelegenheid van het honderdjarig bestaan (1948) heel karakteristiek aan, 'is een uit een aantal genummerde artikelen bestaand staatsstuk, product van wetgeving.'

Ook na de modernisering van 1983 is de grondwet een nuchter, prozaïsch stuk gebleven, geen document om in vuur en vlam voor te raken, geen inspirerende verklaring van wat Nederland is, wat het wil en waar het voor staat.

* * *

Hoe erg is dat?

Er zijn er heel wat die verlekkerd kijken naar het Amerikaanse voorbeeld. En die jaloezie is sinds een paar jaar heftiger dan ooit.

Sinds Nederland — na Fortuyn, na het

multiculturele drama, na de Europese Grondwet, na terugslag op de gouden jaren '90, na de ontzuivering van allerlei maatschappelijke experimenten — een dipje in het eens zo uitbundige zelfbewustzijn doormaakt, zijn hele volksstammen op zoek naar de nationale identiteit, naar 'wat ons bindt'. Het is een beweging die sprekend lijkt op periodieke oprispingen bij bedrijven om hun 'missie' te herontdekken.

Waar hoort dat *'mission statement'* van de BV Nederland anders thuis dan in de grondwet? Vandaar allerlei oproepen, suggesties en voorstellen om dat 'juridisch anachronisme' te vernieuwen, te herschrijven in een Jip & Janneke-taal of zelfs te vervangen door 'een sociaal contract tussen burgers'. Waar minister Pechtold een *'renaissance van de grondwet'* bepleit, gaan er binnen de Nationale Conventie, een staatscommissie aan het werk gezet om het vertrouwen van de burger in het bestuur te vergroten, stemmen op om de grondwet in te zetten als 'middel voor sociale cohesie'. Die grondwettelijke revitalisering zou bekroond moeten worden door een preambule, een inleiding waarin nog eens kernachtig onder woorden wordt gebracht wat Nederland is.

* * *

Dat soort pleidooien klinken sympathiek. De grondwet als inspirerend *'mission statement'*, als 'gemeenschappelijk referentie-

kader', als 'samenbindende oriëntatie' — je kunt er bijna niet tegen zijn. Het klinkt zo overtuigend dat je je afvraagt waarom het niet eerder is geprobeerd?

Het antwoord is nogal simpel: het is onbegonnen werk. Nederland is zo'n verdeeld, versplinterd land dat het ondoenlijk is om zoiets als een grootste gemene deler te formuleren. Tenzij je het zo vaag, zo abstract maakt dat het niks meer zegt.

Wie een grondwet, zeker een preambule, meer wil laten zijn dan wat binnensmonds gemompel, loopt aan tegen politieke voorkeuren, maatschappelijke weerstanden, juridische zwarigheden, religieuze gevoeligheden en culturele smaken. Wie herinnert zich niet de lijdensweg rondom de inleiding op de Europese Grondwet-in-woording? God wel of niet genoemd?

Dat soort discussies eindigen nooit ongeschonden. Als je er al uit komt, blijft er altijd iets onbehaaglijks hangen. Met name bij de minderheid die het uiteindelijk heeft moeten afleggen. Zo loopt een nieuwerwetse grondwet het risico het tegendeel te worden van wat beoogd was: een teken van tegenspraak of, erger, een monument van controverse, in plaats van een gemeenschappelijke basis voor nationaal samenleven.

* * *

Dat risico is groter dan ooit. Om precies dezelfde reden waarom er sinds kort zo'n krachtige roep om vernieuwing van de grondwet is, dreigt een op zich nobele expeditie om de nationale identiteit of de sociale cohesie grondwettelijk te verankeren te verzanden in het moeras: Nederland is misschien wel nooit zo gedesoriënteerd geweest.

Nee, niet direct over allochtonen beginnen. Sinds jaar en dag is Nederland een samenleving die steeds meer als los zand aan elkaar hangt. Grote groepen goed opgeleide, welgestelde, mondige burgers hebben

zich losgemaakt van traditionele religieuze, sociale en regionale 'zuilen'. Die verdampende samenhang laat zich niet één, twee, drie herstellen. En al helemaal niet via zoiets als een juridisch document.

Zo'n exercitie zou nog kunnen worden afgedaan als romantisch illusionisme, ware het niet dat er naïef-gevaarlijke kanten aan zitten. Voor je het weet hebben we, goedbedoeld, een paar algemene nationale waarden per decreet opgelegd gekregen, waarden die als twee druppels water lijken op die dogma's en andere leerstellingen waarin het land tot voor kort grossierde. Wee je gebeente...

* * *

Nederland zal zich, na alles wat er de afgelopen jaren is gebeurd, moeten hervinden. Het zal zich uit het moeras moeten optrekken, het zal het zelfvertrouwen moeten zien terug te winnen, het zal zich moeten terugvechten.

Maar die nationale constitutie laat zich niet per grondwet verbeteren.

Daarvoor is dat stuk te veel 'de manke poot van de vooruitgang', zoals ene mr. J.P.H. Donner een paar jaar geleden ter gelegenheid van de 150^{ste} verjaardag van de

*Wij kunnen die nuchtere, saaie
grondwet van ons meer dan
ooit gebruiken*

grondwet treffend formuleerde. Zoals je de vastigheid van het grondwettelijk kader hard nodig hebt om in onzekere, roerige tijden het goede been vooruit te krijgen, zo moet het in rustige, stabiele tijden bijgetrokken worden om vooruit te komen. 'Wij het volk' kunnen die nuchtere, saaie grondwet van ons goed gebruiken. Meer dan ooit.



Start van de bouw van de westermoskee op 28 februari 2006. Minister Donner heeft gesproken en samen met de geestelijken het startsein voor de bouw gegeven. Op de foto bekijkt hij de maquette van de moskee.

Foto Michiel Wijnbergh | Hollandse Hoogte

*Zonder geloof
geen democratie*

De waarheid zal u vrijmaken

Elf stellingen over geloof en democratie

In de democratie kunnen we met elkaar zoeken naar wat waar en goed is voor iedereen, en daarmee universeel. Het is echter de vraag of wij nog wel voldoende geloven in de democratie. Dat geloof is juist nu heel hard nodig. Ten eerste om de moslims die strijden voor geloofsvrijheid en democratie te steunen. Ten tweede om degenen die de democratie afdoen als in strijd met het geloof, uiteindelijk te overtuigen dat democratie de beste der mogelijke werelden oplevert.

door Erik Borgman, Gabriël van den Brink & Thijs Jansen

Erik Borgman is theoloog, lekendominicaan & directeur van het Heijendaal Instituut, Radboud Universiteit Nijmegen. Gabriël van den Brink is o.a. hoogleraar Maatschappelijke bestuurskunde, Universiteit Tilburg. Thijs Jansen is hoofdredacteur CDV.

ZONDER GELOOF GEEN DEMOCRATIE. Zo laat zich misschien het beste de traditionele inzet samenvatten van de christen-democratische partijen in West Europa. In Nederland leidde de inspanningen van christen-democraten — samen met die van socialisten, en mede dankzij de compromisbereidheid van de liberalen — tot de bekende verzuiling. Deze verzuiling was wel de uitkomst, maar niet het oorspronkelijke doel van de christen-democratische politiek. Daarom bevat de programmatische zin ‘zonder geloof geen democratie’ een formidabele uitdaging in de huidige situatie waarin van de zuilen nog slechts enkele geïsoleerde gebouwen overeind staan, in een religieus landschap dat nauwelijks meer te vergelijken is met dat in de eerste helft van de twintigste eeuw. Religie en spiritualiteit zijn in hoge mate losgeraakt van enige institutionalisering.

Wat kan in deze situatie de leuze ‘zonder geloof geen democratie’ be-

tekenen? Dat is de vraag die in deze uitgave van *Christen Democratische Verkenningen* onderzocht wordt. Het presenteert een breed palet, want het huidige debat over religie, democratie en publieke ruimte lijdt vooral onder onnadenkendheid. Dezelfde clichés worden steeds weer gebiteerd.

We moeten de schijnhelderheid van reactionaire, autoritaire gelovigen tegenover moderne, democratische seculieren achter ons laten

Deze uitgave laat de schijnhelderheid van reactionaire, autoritaire gelovigen tegenover moderne, democratische seculieren achter zich en probeert de werkelijke situatie voor ogen te krijgen. Hier formuleren wij vanuit de slogan ‘zonder geloof geen democratie’ alvast enkele stellingen over deze situatie en de opstelling die daarbinnen geko-

zen zou moeten worden. Niet om de discussie over religie en hedendaagse samenleving te sluiten, maar om haar op een ander been te zetten en eindelijk te openen. Want daarvoor is het de hoogste tijd.

ZONDER GELOOF GEEN DEMOCRATIE

Mensen moeten vrij hun geloof kunnen belijden, uitdragen en om hun moverende redenen van geloofsovertuiging kunnen wisselen. De meeste religieuze tradities bewaren het besef dat slechts een vrij gekozen geloofsovertuiging een waarachtige kan zijn, al voert dit in de praktijk lang niet altijd de boventoon. Politieke bewegingen als het liberalisme en de sociaal-democratie ontstonden vanuit een verlangen de eigen overtuiging vrij te kunnen uitdrukken en de samenleving mede vorm te geven op basis daarvan, ook al ontardden ze soms op hun beurt in geloofsdwang. Terugkijkend op de westerse traditie is het volgen van de eigen (geloofs)overtuiging een zeer belangrijke motor geweest voor het ontstaan van telkens nieuwe emancipatiebewegingen die hun stempel op onze samenlevingen hebben gedrukt.

De democratie is misschien wel het resultaat van alle — soms letterlijke — gevechten die in het verleden daarbij geleverd zijn. Het gaat om een (staats- en maatschappij)vorm waarin mensen trachten samen te leven op basis van regels, waarden, normen en idealen die door hen zelf gekozen zijn. De ambitie om zoveel mogelijk de samenleving te sturen op basis van vrije instemming is een van de hoofdidealen van de democratie. Het is een ingenieuze institutionalisering van de mogelijkheid om voor je (geloofs)overtuiging in alle vrijheid op te komen en er bij anderen steun voor te zoeken. En omdat anderen die mogelijkheid ook gegund wordt,

zal men met elkaar in debat moeten gaan over elkaars overtuigingen. De Reformatie en Verlichting, maar ook het voortdurende debat binnen religieuze groepen over wat hun traditie hier en nu betekent, leverden aan de ontwikkeling van onze democratie een voorname bijdrage.

HET BEELD VAN DE VERLICHTING IN HET HUIDIGE DEBAT IS MISLEIDEND

In het debat over de plaats van religie in Nederland, wordt religie vaak tegenover ‘de verlichting’ gezet. Met name de islam zou ‘een Voltaire’ nodig hebben, iemand die laat zien dat religieuze overtuigingen puur subjectief zijn en geen aanspraak kunnen maken op waarheid of publiek gezag. Zo stelt de atheïst Philipse bijvoorbeeld ‘dat de geesteshouding van de verlichte mens niet te verenigen is met de geesteshouding van de gelovige’.¹ Hier wordt een simplistisch en onjuist beeld gegeven van de verlichting. De nadruk op rationele verantwoording, op menselijke autonomie en verantwoordelijkheid en op tolerantie zijn in het Westen binnen een religieuze context ontstaan. Hedendaags onderzoek laat zien dat uitgerekend in Frankrijk — waar volgens de heersende mening de verlichting teruggaat op atheïstische en anti-religieuze filosofen — de politieke hervormingen van de Franse revolutie en de nadruk op tolerantie theoretisch en politiek zijn voorbereid door het Jansenisme, een dissidente stroming binnen de katholieke kerk. Voor die tijd kende de Reformatie al een duidelijk democratische en vrijheidsbevorderende inslag.

Bovendien waren verreweg de meeste verlichtingsdenkers niet antireligieus, maar wel anti-dogmatisch. Men paste de methode om zoveel mogelijk op de rede te vertrouwen (‘durf je verstand te gebruiken!’) ook op de religie toe. Men nam daarbij evenmin iets van anderen aan dat men niet zelf onderzocht en goed bevonden had. Het is belangrijk te beseffen dat de verlichting in veel opzichten niet met het christendom in oppositie was, maar ermee verweven. In de meeste gevallen waren die filosofen zelf christenen en bleven zij dat ook. Daarom stond de verlichting in veel gevallen niet tegenover het geloof. Wat wel waar is, is dat het geloof bij hen onmiskenbaar van karakter veranderde. De autoriteit van de rede en van het wetenschappelijk onderzoek, leidde tot een verinnerlijking van het geloof, omdat de God-in-ons wel in de zintuiglijke ervaring te vinden bleek, maar het niet verantwoord was daaruit tot het bestaan van een transcendente God te concluderen. Bij Kant en veel andere denkers uit de verlichting bleef de God-in-ons in elk geval wel een fundering voor de ethiek.²

Het christendom is onmiskenbaar van karakter veranderd door de verlichting. Het zoeken naar een goede verhouding tussen rede en geloof is echter nog zeker niet tot rust gekomen. Daarmee zijn we nog volop bezig.

Wat dat betreft bevinden ons nog altijd — zoals Immanuel Kant in 1783 al schreef in zijn beroemde opstel *Was heißt Aufklärung?* — niet in een verlicht tijdperk, maar in een tijdperk van verlichting. Verlichting is geen verworvenheid die wij in het Westen tot onze culturele bagage kunnen rekenen. Het is een project dat we nog altijd aan het voltooien zijn.

HET GELOOF IN NEDERLAND IS FUNDAMENTEEL VAN KARAKTER VERANDERD

Mede als resultaat van de culturele ontwikkelingen die in het kort zijn aangeduid, leven wij in een sterk geïndividualiseerde samenleving. Waar vroeger mensen via groepen — het gezin, de buurt of het dorp, de stand of klasse, de kerk en de zuil — in de samenleving waren geïntegreerd, zijn hedendaagse mensen als mondige, zelfkiezende individuen direct onderdeel van de mondiale maatschappij. In dit klimaat is ook religie geïndividualiseerd. Terwijl amper 15% op zondag naar de kerk gaat, beschouwt twee derde zich enigszins en 40% zich uitdrukkelijk als gelovig. Volgens sommigen gaat het religieuze individualisme terug op de verlichting, volgens anderen op de Reformatie en volgens weer anderen op het begin van het christendom. Het is in ieder geval duidelijk dat het zich in onze tijd op ongekende wijze manifesteert. Mensen hunkeren naar religieuze, of in ieder geval zingevende ervaringen die hen het gevoel geven in de wereld thuis te zijn. Manieren om dergelijke emoties op te roepen of te cultiveren worden op een opvallend veelkleurige markt aangeboden. Mensen zoeken in spirituele technieken, symbolen en rituelen steun bij het vormgeven van hun bestaan. Die zijn er dan ook in alle soorten en maten. Wij lijken bezig de religie opnieuw uit te vinden, maar dit keer onder geheel nieuwe voorwaarden.

In deze situatie verschijnt religie allereerst als strikt privé. Immers, het vormgeven van een zinvol leven is een persoonlijke aangelegenheid. De persoonlijke religieuze overtuigingen die moderne mensen erop na houden zijn niet langer gebonden aan religieuze instituties die zich in het publieke domein manifesteren. De overgeleverde vormen van geïnstitutionaliseerde religie, de kerken, hebben nauwelijks nog invloed op het gedrag van mensen. Hun standpunten hebben ook nauwelijks invloed, voor zover zij al publieke standpunten innemen. Toch is de religie die heruitgevonden wordt niet geheel vrijzwevend. Opvallend bijvoorbeeld zijn de stille tochten, waarin niet alleen rouw wordt geuit, maar vaak op een indrukwekkende manier wordt gedemonstreerd dat de waarde van mensenlevens heilig zou moeten zijn. Volgens Post is er sprake van hunkering en onvermogen om religieuze en rituele verlangens goed vorm te geven.

Het is van cruciaal belang het engagement voor een zinvol leven en het

verlangen naar sociale samenhang verbonden worden met de debatten in het publieke domein waarvan de democratie leeft. Het is echter de vraag of dat op dit moment werkelijk op een bevredigende manier gebeurt. Misschien staat de verandering van het geloof dat wel in de weg. Van Harskamp stelt bijvoorbeeld ‘dat nieuwe religiositeit juist niet de publieke discussie bevordert. Nieuwe religiositeit daagt de werelden van macht en markt niet uit en weerstaat ze niet. Precies de overtuiging dat het hogere “zelf” niet ligt in de wereld van werk, rol, plicht en gewoonte kan de neiging tot escapistisch gedrag versterken. Door te suggereren dat het ware leven niet ligt in het “gewone” leven, houdt de breed gedeelde, nieuw-religieuze spiritualiteit mensen mogelijk weg van het publieke domein’.

DE WAARHEID ZAL U VRIJMAKEN

Het is allemaal wel eens anders geweest. Eeuwenlang waren in West-Europa geloof en macht nauw met elkaar verbonden. Kerken meenden in naam van God de wereld te moeten overheersen, staten probeerden macht te verwerven in kerken en kerken ondergeschikt te maken aan hun macht. De strijd van gelovigen voor vrijheid van geloof, vrijheid van geweten en tolerantie tegenover afwijkende meningen is te verstaan als verzet hiertegen. Dit is uitgelopen op een democratische rechtsstaat, waarin geen enkele religie of visie de publieke discussie kan monopoliseren en niemand gedwongen wordt zijn diepste overtuigingen af te zweren of te verzwijgen.

Wij bevinden ons echter nu in een nieuwe situatie, waarin het geloof op een andere manier ‘vrij’ geworden is; vrij van groepsbinding, vrij van institutionele binding, vrij van publieke verantwoording, vrij van toetsing aan een overgeleverde traditie. Aldus worden de *civil society* en de publieke discussie steeds meer de ruimte waar individuele geloofsovertuigingen en visies met elkaar geconfronteerd worden. De kwaliteit van deze confrontatie en het democratisch gehalte ervan is van fundamenteel belang voor de kwaliteit van de samenleving. Alleen als er in het publieke domein op basis van argumenten een discussie over geloofsovertuigingen plaatsvindt, worden zij op hun houdbaarheid beproefd. Alleen als in deze discussie alle visies worden ingebracht en alle argumenten worden uitgewisseld, wordt er fundamenteel over de samenleving en haar toekomst nagedacht. Alleen dan kan er een visie ontstaan waarmee velen zich verbonden voelen en waarin velen vertrouwen hebben.

De Amerikaanse filosoof John Dewey zag eind 19^{de} eeuw de democratie als gebeuren waarin de door God bedoelde waarheid zich kan openbaren (‘de waarheid zal u vrijmaken’). De tekst waarin hij dat betoogt is opgenomen in dit boek. Karakteristiek voor het christendom is volgens hem het

idee van incarnatie: omdat God mens geworden is, kan onze menselijke werkelijkheid en onze geschiedenis worden opgevat als plaats waar God zich openbaart. Democratie is dan een mogelijkheid om in de versplintering, met elkaar naar waarheid en goedheid te zoeken, gemeenschappelijk zicht te krijgen op wat een goede samenleving is. Dewey omarmde de democratie tegen de institutionalisering van het geloof. In de democratie kunnen we met elkaar zoeken naar wat waar en goed is voor iedereen, en daarmee universeel; deze universele waarheid definieert Dewey als de waarheid waar God op uit is en waarop ook de bijbel en de prediking van Jezus zijn gericht. De geschiedenis van het christendom wordt gekenmerkt door een rusteloos zoeken naar waarheid en dat zoeken heeft een enorme pluraliteit binnen het christendom tot gevolg gehad.

‘Zonder geloof geen democratie’ betekent in dit verband dat de bijdragen vanuit alle geloofsovertuigingen onverminderd van belang blijven, wil de samenleving werkelijk zicht op zichzelf krijgen en mensen weten te binden tot een werkelijk samenleven. Dat vraagt van burgers de moed om op te komen voor hun geloofsovertuigingen, en deze op een krachtige manier — met argumenten omkleed — in te brengen in het publieke domein en in de politieke arena.

ZOWEL RELIGIEUZE ALS SECULIERE BURGERS BEDRIJVEN POLITIEK OP BASIS VAN GELOOF

In een tijd dat godsdienstig geloof in Nederland vaak gezien wordt als iets van vroeger, kan de slogan ‘zonder geloof geen democratie’ ouderwets, of zelfs reactionair overkomen. Godsdienst heeft geen goede naam en velen vinden het daarom beter om geloof en democratie uit elkaar te houden. De leuze bedoelt echter ook erop te wijzen dat in het maatschappelijke debat iedereen als gelovige optreedt. Donner maakt in dit nummer het belang van dat punt duidelijk. Iedereen die deelneemt aan publieke discussies heeft een visie op de grote politieke thema’s: bijvoorbeeld op wat rechtvaardig of solidair is, of hoeveel vrijheid mensen toekomt. Dergelijke visies zijn uiteindelijk nooit geheel te funderen op de rede of wetenschappelijke inzichten. Daarom zijn er politieke keuzes noodzakelijk. Het gaat om morele kwesties en bij de beslechting daarvan komt moreel geloof kijken. Dat geloof kan godsdienstig zijn, maar ook seculier. Ook ‘seculiere’, niet godsdienstige mensen hebben een dergelijk moreel geloof. Morele geloofsopvattingen kunnen wel of niet in een transcendente werkelijkheid worden verankerd.³ En het zijn die opvattingen op basis waarvan politici beleid ontwikkelen en uitvoeren, bepaalde maatregelen nemen, een bepaalde wetgeving voorstaan of zich daartegen keren. Het is ook op basis

van geloof in een toekomstvisie dat politici burgers kunnen overtuigen dat moeilijke keuzes soms noodzakelijk zijn. Wie kan bijvoorbeeld ontkennen dat beleid voor de komende generaties gebaseerd is op een dergelijk moreel geloof? Wij geloven immers dat wij hen iets schuldig zijn.

De erkenning dat de politieke inbreng van een ieder op moreel geloof berust, kan leiden tot een correctie van de wederzijdse verkettering die zo karakteristiek is voor het huidige debat. Voorstanders van een volstrekt seculier Nederland noemen religieuze overtuigingen snel achterlijk. Omgekeerd spreken religieuze burgers gemakkelijk van ‘Verlichtingsfundamentalisme’. Donner stelt voor om te zoeken naar de gemeenschappelijke basis,

De erkenning dat de politieke inbreng van een ieder op moreel geloof berust, kan leiden tot een correctie van de wederzijdse verkettering die zo karakteristiek is voor het huidige debat.

namelijk dat we allemaal gelovigen zijn: ‘Ik wil slechts het debat over geloof en samenleving, geloof en politiek op een gelijkwaardiger basis brengen. Want dat is op dit moment niet het geval. Impliciet of expliciet gaan we in ons denken en spreken uit van een tegenstelling tussen een objectieve, algemene waarheid die voor iedereen geldt, en individuele, subjectieve (geloofs)waarheden. [...]

In de huidige tijd wordt het soms aangeduid als het verschil tussen modern en achterlijk’. De polarisatie en wederzijdse verkettering belemmeren het uitwisselen van argumenten. Het betekent in de praktijk dat partijen gezagsargumenten gaan gebruiken: door je aan de kant van de verlichting te scharen heb je automatisch het gelijk aan je zijde. De onderliggende geloofsopvattingen en de daarop gebaseerde argumenten behoeven dan niet ter sprake gebracht te worden.

DEMOCRATIE OPENBAART DE WAARHEID (NIET)

In dit boek is één van de hoofdvragen of het ideaal van Dewey van een de waarheid openbarende democratie een richtlijn zou kunnen zijn voor de huidige democratie. Is dat mogelijk? Dewey was ongetwijfeld sterk geïnspireerd door de sterk democratische cultuur in zijn eigen congregationalistische kerk.⁴ In veel opzichten lijkt het ideaal van Dewey op dat van de Duitse filosoof Habermas die ook in dit boek aan de orde komt. Het werk van Habermas laat zien dat het project van de verlichting nog steeds niet ‘voltooid’ is, voorzover dat al zou kunnen. Habermas was lange tijd degene die bij uitstek verlichting en rationaliteit met elkaar identificeerde. Hij meent nog steeds dat de democratie ons verplicht elkaar te

beschouwen als redelijke personen die zichzelf verantwoorden en in staat zijn de verantwoordingen van anderen te beoordelen. Alleen dan kunnen we de publieke sfeer werkelijk blijven zien als discussieveld en beschouwen wij deze niet als een levensbeschouwelijk strijdperk waar de macht van de meerderheid uiteindelijk overwint. In zijn werk van de laatste jaren heeft hij echter een opvallende wending gemaakt. Hij acht het van groot belang voor de democratie dat ook inzichten uit religieuze tradities in het democratische debat worden ingebracht. Dit vraagt een andere omgang van seculiere en gelovige burgers dan tot nog toe. Het is volgens hem voor seculiere burgers niet legitiem religieuze overtuigingen en religieuze gemeenschappen a priori te zien als ‘archaïsche, vanuit premoderne samenlevingen tot in het heden voortbestaande relicten’. In dat geval vatten zij de vrijheid van godsdienst niet op als een grondrecht, maar hanteren haar als ‘culturele natuurbescherming voor uitstervende soorten’. Waarachtige democratische discussie in het publieke domein vereist niet alleen dat religieuze mensen hun visie naar voren mogen brengen, maar dat bovendien niet wordt uitgesloten dat wat zij vanuit hun tradities naar voren brengen waardevolle, belangwekkende en ware inzichten bevat. ‘Hiervan gaan religieuze burgers zonder meer uit, maar van seculiere burgers veronderstelt het een mentaliteit die alles behalve vanzelfsprekend is’, constateert Habermas met gevoel voor understatement.

Volgens Habermas is wat de samenleving bij elkaar houdt, het democratische proces zelf. De maatschappelijke samenhang kan niet worden geponeerd — niet seculier door wat in de Nederlandse discussie verlichtingsfundamentalisten zijn gaan heten, en niet religieus door vertegenwoordigers van één religieuze traditie — maar is de gemeenschappelijke communicatieve praxis van de publieke opinie zelf. Het gezamenlijk zoeken naar de gemeenschappelijke grondslag die ons bindt, is de gemeenschappelijke grondslag die wij zoeken. De democratie heeft uiteindelijk geen vangnet. Deze visie op de publieke discussie als gekenmerkt door permanente onzekerheid in haar eigen grondslag, betitelt Borgman in zijn artikel over de wending van Habermas als bij uitstek religieus.

Om een goed beeld te krijgen van het belangrijke debat over de vraag of de democratie de waarheid kan openbaren, is lezing van het artikel van Joseph Ratzinger, inmiddels de nieuwe paus, instructief. Een van zijn hoofdstellingen is dat de waarheid uit zichzelf niet uit de uitspraken van een democratische meerderheid kan ontstaan. Daarmee maakt hij een punt dat in de christen-democratische traditie altijd nogal sterk is benadrukt. Te weten dat democratie meer is dan het tellen van stemmen, of heel in het kort ‘geen majoriteit, maar autoriteit’. Dit verklaart het belang dat altijd is gehecht aan de rechtsstaat als veiligheidsval voor de democratie.

Ratzinger stelt dat de normen voor de staat van buitenaf ontvangen moeten worden. En daarmee bedoelt hij vanuit het geloof in God. Hier spelen niet in de eerste plaats zelfbeschikking of rationaliteit, maar het verstand wordt pas ontvankelijk voor moraliteit door geloof. Zijn stelling is dan dat het christelijk geloof heeft bewezen de meest universele en rationele cultuur te zijn die de basis legt voor een verstandelijk moreel geloof. Zijn opvatting over de Verlichting is wat dit betreft interessant. Het Europese geestelijke erfgoed komt zijns inziens ten diepste voort uit 'de fundamentele verenigbaarheid van de morele erfenis van het christendom met de morele erfenis van de Verlichting – een welbegrepen Verlichting die ruimte laat voor God'. En hij postuleert een noodzakelijke 'correlationaliteit' en complementariteit van geloof en rede, christendom en seculiere rationaliteit.

De standpunten van Habermas en Ratzinger komen overeen in de nadruk op het belang van het blijven verbinden van geloof en verlichting. Het verschil lijkt te zijn dat Habermas – net als Dewey – veel vertrouwen heeft in de democratie, terwijl Ratzinger dat naïef vindt en daarom nadruk legt op de rechtsstaat om de vruchten van het samenspel tussen christendom en verlichting te bewaren.

IN EEN DEMOCRATIE IS DE POLITIEK RELIGIEUS PLURAAL,
MAAR DE STAAT BOVENPARTIJDIG

Teneinde een plaats te kunnen zijn voor een dwangvrij debat over fundamentele geloofsovertuigingen, dient de staat niet met een specifieke levensbeschouwelijke of godsdienstige stroming vereenzelvd te worden. In de overheids sfeer is bovenpartijdigheid gewenst, vanwege het belang dat zoveel mogelijk burgers zich kunnen herkennen in de wet. Iedereen moet daar immers aan 'geloven'. Dat laat onverlet dat in het maatschappelijke en politieke debat volop argumenten ingebracht kunnen en ook moeten worden die aan het eigen morele geloof of de eigen godsdienst gebonden zijn. Religieuze vrijheid is de voorwaarde voor het goed functioneren van de publieke sfeer. Het onuitroeibare religieuze verlangen naar binding, naar fundamentele zin en dragende waarden, naar gemeenschap, naar herstel van gebrokenheid en kwijtschelding van schulden moet men serieus nemen. De slogan 'zonder geloof geen democratie' impliceert dat deze verlangens tevens de bronnen zijn van waaruit het maatschappelijke en politieke engagement van mensen wordt gevoed. Niet alleen een taak voor religieuze, maar ook voor seculiere intellectuelen.

Vanuit religieus perspectief is die bovenpartijdigheid wel gezien als een gevaarlijke en betreurenswaardige ontwikkeling. Religieuze minder-

heden hebben echter aan den lijven ervaren dat dit een voorwaarde voor religieuze vrijheid is. Het is van groot belang deze boodschap uit te dragen. Zeker ook naar vertegenwoordigers van de islam, maar niet alleen. Ook (seculier) moreel gelovigen moeten er bij tijden aan herinnerd worden. Zij moet er bij tijden aan herinnerd worden dat zij ook zelf van de gewetensvrijheid leven. Die vrijheid van geweten geldt voor iedereen of zij geldt niet.

DE PARALLEL TUSSEN DE ISLAM IN EUROPA NU EN HET KATHOLICISME
IN DE NEGENTIENDE EEUW IS TREFFEND

De belangstelling voor religie in Nederland en West-Europa is allereerst die van geïndividualiseerde mensen temidden van een mondialiserende wereld. Temidden van de hectiek zoekt men naar spiritualiteit, temidden van de ervaren willekeur verlangt men naar zin, temidden van de vormloosheid en onzekerheid knutselt men aan rituelen. In deze situatie verschijnt de islam op het wereldtoneel: ongebroken leerstellig, sterk geïnstitutionaliseerd, patriarchaal, autoritair, zichzelf zonder reserve beroepend op Gods openbaring en wereldlijke en religieuze macht nauw verbindend. Grote religieuze groepen die goed georganiseerd zijn en mogelijk ook wereldlijke macht ambiëren, maken onrustig. Juist de democratische vrijheden van godsdienst en vereniging maken het dan mogelijk dat zij de vrijheden van anderen bedreigen. Op het moment wordt de islam op deze wijze als bedreiging ervaren. Dit heeft lang ook gegolden voor het katholicisme. De parallel is in een aantal opzichten treffend.

De houding van de katholieke kerk tegenover de moderniteit is sterk ambigu. Zij heeft enerzijds een belangrijke staat van dienst door 'gewone mensen' in hun alledaagse leven nabij te zijn, aandacht te hebben voor de kwetsuren die zij onder invloed van de alles in beweging brengende moderniteit opliepen, in verzet te gaan tegen overheersing door staat en bureaucratie. Zij profileerde zich anderzijds als een samenleving op eigen grondslag (*societas perfecta*), vormde een eigen wereldwijde tegen-bureaucratie en eiste daarvoor wereldlijke macht op, verbond zich ten behoeve van deze macht met de wereldlijke machthebbers en wees vrijheid en democratie als grondslag voor de samenleving in beginsel af. De combinatie van het grote – en lange tijd sterk groeiende – aantal katholieken, hun internationale gerichtheid, de hechte maatschappelijke en politieke organisatie en de antimoderne en antidemocratische elementen zorgden voor de vrees dat 'de katholieken' ons land zouden overnemen. De angst dat de macht van de katholieke kerk de geestelijke vrijheid zou onderdrukken, bestond overigens ook onder katholieken zelf. Er waren gedurende de hele

moderniteit individuen en groepen binnen de katholieke kerk die zich inzetten voor het project van verlichting, voor democratie, verantwoordelijkheid en menselijkheid. Intern is de strijd hierover nog altijd niet afgesloten. Maatschappelijk en cultureel zijn katholieken echter geïntegreerd in de hedendaagse samenleving. Katholieke politici, wetenschappers en intellectuelen nemen vrij deel aan het publieke debat. Dit getuigt van de integratieve kracht van het democratische debat, waarin een eigen inbreng mogelijk is op voorwaarde dat men deze verantwoordt en accepteert dat de uitkomst alleen door vrije meningsvorming en niet door machts- of autoriteitsclaims bepaald worden.

Bij niet-gelovigen in religieuze zin, bij anders-gelovigen en bij dissidenten in eigen kring bestaan vergelijkbare angsten met betrekking tot de islam. Ooit vreesde men dat katholieken geen loyale burgers konden zijn, omdat zij vielen onder een buitenlands staatshoofd. Nu vreest men de loyaliteit van moslims aan de *oemma*, de wereldwijde moslimgemeenschap. Zie hierover het interessante debat tussen Tariq Ramadan en Abou Jahjah. De plaats van de islam in de democratische samenleving is zeker nog niet gevonden. De discussie over een vruchtbare verhouding met de moderne, democratische samenleving vindt ook binnen de islam plaats.

De slogan ‘zonder geloof geen democratie’ betekent een dringende uitnodiging aan de islam om haar bijdrage te leveren aan het publieke debat over de staat en de toekomst van Europa en Nederland. Hierbij moet duidelijk zijn dat deelname aan het debat hand in hand gaat met de acceptatie dat de uitslag ervan door niemand vooraf bepaald kan worden. De islamitische tradities hebben voldoende mogelijkheden in zich deze stap te maken en er zijn moslims die zich hierop beroepen. Het is van groot belang hen de mogelijkheid te bieden zichzelf in de publieke ruimte te manifesteren.

Dit stelt in alle scherpheid opnieuw de vraag naar de verhouding tussen moderniteit en religie. De leuze ‘zonder geloof geen democratie’ beweert dat deze niet simpelweg tegenover elkaar staan. Uit onze eigen geschiedenis kunnen we leren dat de drang naar godsdienstvrijheid niet alleen ten opzichte van de staat, maar ook ten opzichte van de ‘kerkelijke autoriteiten’ een belangrijke kracht in de geschiedenis van West Europa was. Dat geeft de hoop dat ook in de islam de groepen die haar vanuit de drang tot geloofsvrijheid willen hervormen de overhand krijgen.

AANPASSING VAN ISLAM AAN DEMOCRATIE GAAT NIET VANZELF

In de katholieke kerk ging de aanvaarding van democratie door het leergezag niet vanzelf. Daarvoor was een strijd binnen de katholieke kerk nodig. Daarnaast is er in verschillende Europese staten tussen de katholieke kerk

en overheden een strijd gevoerd. De godsdienstvrijheid is er vaak bij ingeschoten. In Nederland bleef – ondanks de grondwettelijke godsdienstvrijheid – tot 1983 een processieverbod van kracht. De stormachtige verhouding tussen de katholieke kerk en de democratie in Frankrijk leidde tot de beroemde wet van 1905 waarin de *laïcité* werd ingevoerd. We mogen niet vergeten dat er altijd veel katholieken zijn geweest – leken en priesters – die binnen hun kerk voor democratie en vrijheid hun nek uitstaken. Ondanks forse botsingen met het leergezag – de straffen varieerden van excommunicatie tot het weigeren van de sacramenten – droegen zij tot een andere koers van de kerk bij. Zoals in dit nummer uitvoerig besproken, hebben katholiek liberalen in de Zuidelijke Nederlanden een verbond gesloten met liberalen en een van de meest liberale grondwetten uit die tijd geschapen. Belangrijk inspirator was F. De Lamennais.

Kortom, uit de moderne geschiedenis van het catholicisme kan geleerd worden dat de scheiding van kerk en staat en het aanvaarden van de democratie de vrucht van pijnlijke processen is. De parallellen met de huidige islam zijn interessant. Er zijn echter ook verschillen. Opvallend is dat degenen die in de islam opkomen voor godsdienstvrijheid en democratie, hun leven soms niet zeker zijn. Dissidente katholieken hadden het ook moeilijk, maar zo erg was het niet. Bovendien zijn er invloedrijke groepen die met geweld duidelijk maken dat de islam in verschillende betekenissen van het woord ‘niet met zich laat spotten’. Op een aantal cruciale punten bestaan er tussen de islam en de moderne Nederlandse samenleving wrijfpunten. Het gaat daarbij met name om de verhouding tussen man en vrouw, het strafrecht en de godsdienstvrijheid.⁵ Het is geen uitgemaakte zaak dat de spanningen tussen dergelijke opvattingen en de opvattingen die zijn neergeslagen in onze rechtsstaat zullen kunnen worden opgelost.

Een open vraag, inderdaad, zoals alle historische vragen. Het moet blijken. Maar de geschiedenis kan wel zicht geven op de voorwaarden waaronder religie en geloof inderdaad bijdragen aan democratie.

DE VERBINDING VAN ISLAM EN DEMOCRATIE MOET ACTIEF GESTIMULEERD WORDEN

Voor een toenadering van islam en democratie, en het voorkomen van radicalisering moeten we allereerst vertrouwen in de eigen kracht van de democratische samenleving.

Dat is bijvoorbeeld relevant bij het omgaan met orthodoxe en radicale moslims. In zijn artikel over de orthodoxe en radicale *salafi's* schrijft Buijs dat we de ontwikkeling van een democratische religie-interpretatie moeten bevorderen en de resultaten daarvan bereikbaar maken voor zoekende

jongeren. Daarnaast stelt hij voor de radicalen te isoleren door ook de orthodoxen voor de democratie te winnen. De kracht van de democratie moet centraal worden gesteld. Democraten moeten proberen om de aarzelaars, de niet-democraten en de theocraten mee te laten doen en voor zich te winnen. De geschiedenis leert dat dit geen illusie is. Uit artikelen over het katholicisme in de negentiende eeuw — het interview met Lamberts en het artikel van Van den Berg over Lamennais — blijkt dat uitgerekend orthodoxe gelovigen een belangrijke rol hebben gespeeld bij de totstandkoming van de liberale democratische en sociale rechtsstaat. Zij wilden dat staten zich niet meer met hun geloof bemoeiden. Datzelfde verschijnsel lijkt zich nu in Iran voorzichtig af te tekenen. Dat blijkt uit het unieke interview in dit boek dat Shervin Nekuee heeft gevoerd met de Iraanse post-islamist Ali Reza Alawitabar. Hij situeert zichzelf als volgt: ‘Post-islamisten zoals ik, zijn oude islamisten die wijs zijn geworden door de mislukking van de islamistische utopie. Zij durven de mislukking van hun oude politieke project ook in te zien. Deze erkenning van het eigen falen ligt besloten in de term post-islamist. Wij hebben gezien dat macht, ook als het gaat om geestelijken en vrome moslims, corrupteert. Dat moralisering van politiek en monopoliseren van moraal door de moslimgeleerden een theocratische tirannie oplevert, niet een rechtvaardige samenleving. De naïef-utopische kijk op de rol van religieuze moraal in de samenleving laten we daarom achter ons. We zoeken naar een realistische verhouding tussen religie en staat. In Iran betekent het dat de islam zich uit het centrum van de macht moet terugtrekken om bewaard te kunnen blijven voor de samenleving, voordat het te laat is’. Dit is een teken van een belangrijke ontwikkeling die zich voorzichtig in wel meer landen voordoet.

Daarnaast is het echter goed dat moslims democratisch politiek actief worden. Dat gebeurt al op manieren die ons uit de geschiedenis bekend voorkomen. Ten eerste dienen zich moslim-democratische partijen aan — als ooit bij ons de christen-democratische partijen — die de eigen geloofsovertuiging politiek inbrengen onder aanvaarding van de democratische rechtsstaat. Abou Jahjah geeft in dit nummer zijn opvatting van moslim-democratie. Overigens is er aan een moslim-democratische partij in Nederland of België blijkbaar op dit moment nog geen behoefte. In het buitenland is die behoefte er wel. De regerende AK-partij in Turkije en de PJD (Islamitische Partij voor Rechtvaardigheid en Ontwikkeling) in Marokko presenteren zich als moslim-democratische partijen. De PJD kan volgend jaar wel eens de grootste partij van Marokko worden. Dat zijn interessante ontwikkelingen. Daarnaast is er sprake in Nederland van ‘een nieuwe doorbraak’. Ooit hadden we na de Tweede Wereldoorlog de doorbraak in en door de PvdA. Er moest gebroken worden met het verzuilde

politieke bestel. Christenen werden actief in de niet-confessionele socialistische partij. Vandaag zien we dat veel moslims voor een vergelijkbare doorbraak kiezen. Zij stemmen op de SP of PvdA.

Ten slotte is er de vraag hoe om te gaan met politieke partijen en maatschappelijke organisaties die nadrukkelijk antidemocratische opvattingen hebben en godsdienstvrijheid niet erkennen of zelfs bestrijden. In hoeverre dat daadwerkelijk een actief optreden van de overheid vraagt, is onderwerp van de fundamentele discussie tussen Harinck en Klink naar aanleiding van het rapport *Investeren in Integratie* van het Wetenschappelijk Instituut — dat binnen het CDA toonaangevend is voor het de afgelopen jaren gevoerde beleid ten aanzien van de islam.⁶ Daarin wordt namelijk gepleit voor rechtsstatelijke grenzen aan de pluriformiteit. Politieke partijen die de ambitie hebben om de democratische rechtsstaat zelf te ondermijnen, ‘zitten in de zone van een wettelijk verbod’ (p. 97). Er dienen ook grenzen gesteld te worden aan maatschappelijke organisaties waarmee de overheid een relatie heeft, zoals scholen, en die waarden uitdragen die haaks staan op de (vrijheids)rechten in de rechtsstaat. Dan ‘moet de overheid bestuursrechtelijke instrumenten kunnen inzetten om de afkeuring kracht bij te zetten’ (p. 98). Harinck vindt deze benadering haaks staan op de traditie van Kuyper waarin vrijheid en pluriformiteit centraal staan. Hij stelt: ‘We leven in een vrij land en wie bijvoorbeeld de scheiding van kerk en staat niet kan rijmen met zijn levensvisie, dient hier geen strobreed in de weg te worden gelegd. Hij mag zelfs een boek ertegen publiceren of een vereniging ter bestrijding van de scheiding van kerk en staat oprichten’. Het tweede punt waarop Harinck kritiek heeft is dat in dat rapport is gesteld dat de fundamentele kernwaarden van de Nederlandse rechtscultuur ‘met zelfbewustzijn in de rechtsgemeenschap mogen worden onderhouden. Daar ligt ook een missie voor de overheid’ (p. 120). Harinck vindt daarentegen ‘dat de Nederlandse overheid zich moet beperken tot het handhaven van de wet en niet geroepen is tot het handhaven van de cultuur waarin die wetgeving is gebed. Dan wordt de cultuur van de levensbeschouwing van een minderheid die op dit moment dominant is, tot de regel voor andere minderheden. Zo krijgen we hier binnen de kortste keren ook een tweedeling in de samenleving en een meerderheid die de minderheid haar cultuur oplegt. Zo zit de Nederlandse samenleving niet in elkaar en in elk geval leert de christen-democratische traditie die ontwikkeling veeleer te voorkomen dan te bevorderen’. Klink stelt dat de CDA-visie wel degelijk in de neo-calvinistische traditie staat. Hij verwijst naar Dooyeweerd ter onderbouwing van de stelling: ‘Zonder rechtsgemeenschap geen rechtsstaat. De waarden van de rechtsstaat moet de bevolking dragen, anders zijn het ijle juridische abstracties en ontzieldde

regels. Daarom betoogde deze grootste denker van het neo-calvinisme dat het een van de taken ‘van de regering is om bij het volk het rechtsgevoel aan te kweken’. Dit debat zou breder gevoerd moeten worden, want het is uitermate relevant. Het gaat precies over de vraag of de overheid slechts de wet dient te handhaven of zich ook actief dient te bemoeien met ‘het rechtsgevoel’. Hiermee hangen ingewikkelde kwesties samen: de kwestie of de rechtsstaat een civiele religie behoeft (zie daarover de sceptische opmerkingen van Donner), of in Nederland een grondswetspatriottisme zou moeten worden aangekweekt (zie Sap versus Schinkelshoek) en tenslotte of het recht uiteindelijk niet altijd principieel ondergeschikt blijft en moet blijven aan de democratie.

GODSDIENSTVRIJHEID IS GEEN PRIVILEGE

Godsdienstvrijheid is een essentieel onderdeel van de democratie en is dat ook vanaf het begin geweest. Scheffer pleit in zijn artikel terecht voor ‘de meest strikte en oprechte handhaving van de vrijheid van godsdienst’. Men hoeft niet al zijn gevolgtrekkingen te onderschrijven om in te zien dat wat dit betreft de lijn ‘gelijke monniken, gelijke kappen’ een verstandige zou zijn. Heel wat minder verstandig is de stroming die er voor pleit ‘religieuze privileges’ in Nederland geheel af te schaffen. In dit nummer wordt dat verdedigd door Van Schie, directeur van de liberale Teldersstichting (de vvd-denktank). August Hans den Boef en D66 prominent Lousewies van der Laan zijn het daarmee eens. Vaak verwijzen zij naar ‘het Franse model’ van *laïcité*, maar tegen deze benadering kunnen aan aantal bezwaren worden ingebracht.

Ten eerste geven deze aanhangers van het Franse model er vaak een simplistische voorstelling van. Ze gebruiken het om te pleiten voor afschaffing van het bijzonder onderwijs in Nederland. Uit het interview met Émile Poulat blijkt echter dat er in Frankrijk heel wat katholieke scholen bestaan en

dat veel Franse ouders dit ook zeer op prijs stellen. Er zijn twee miljoen leerlingen die deze frequenteren en de scholen worden voor een belangrijk deel door de overheid gefinancierd. Daarnaast zijn er nog 100 joodse scholen en enkele protestantse onderwijsinstellingen.

Islamitische scholen bestaan eveneens, al zijn die nog te tellen op de vingers van één hand.⁷ Daarnaast wijst Poulat erop dat veel katholieke kerken en kathedralen worden onderhouden door de Franse staat en dat ook

Aanhangers van het Franse model geven er vaak een simplistische voorstelling van

gebouwen van andere religies voor een dergelijke financiering in aanmerking komen.

Het lijkt erop dat sommige liberalen een nieuwe kans ruiken om nu de secularistische agenda te realiseren die zij eind van de negentiende eeuw niet konden doorvoeren. Zij zouden er goed aan doen te beseffen dat die destijds een krachtige religieuze tegenbeweging opriep. Met name de islamitische gemeenschap zou nu vergelijkbaar kunnen reageren en zich afsluiten van de samenleving die zegt hen te willen opnemen. Bovendien is hard secularisme ook niet vol te houden. In Frankrijk wordt de vrijheid om je kind naar een katholieke school te sturen door een grote groep Fransen als een fundamenteel recht ervaren en er is verschillende keren massaal gedemonstreerd tegen regeringen die dat recht wilden inperken of afschaffen. Ten slotte is het een verkeerd signaal om hier de godsdienstvrijheid en de onderwijsvrijheid af te schaffen, terwijl in andere landen nog steeds kerken vervolgd worden en onderdrukt. Godsdienstvrijheid reduceren tot een individueel recht op uitingsvrijheid is een volstrekt onvoldoende bescherming voor religieuze gemeenschappen in verschillende buitenland. Terecht is godsdienstvrijheid een cruciaal criterium bij de toelating van nieuwe leden tot de Europese Unie, waaronder Turkije.

* * *

Eeuwenlang hebben Europese burgers gestreden voor godsdienstvrijheid en democratie. We leven nu in een tijd dat veel van die idealen generaliseerd zijn. Het vreemde is dat de democratie in veel westerse landen weinig enthousiasme meer oproept. Dat heeft mogelijk te maken met de sterke individualisering van het geloof, zoals van Harskamp geopperd heeft.⁸ Het is de vraag of we met de huidige geestesgesteldheid in staat zijn om de beschreven verworvenheden te verdedigen en in stand te houden. De democratie vraagt van haar burgers een grote inzet. Laten zij hun geloofsovertuigingen inzetten, onder woorden brengen en van de nodige argumenten voorzien. Democratie vraagt om deugdzaamheid en uithoudingsvermogen. Democratische burgers moeten zich kunnen verplaatsen in anderen en hen als gelijkwaardig zien. Zij moeten kunnen geven en nemen, respect hebben voor andere opvattingen, verdraagzaam zijn tegenover andere levenskeuzen, vertrouwen hebben in hun rationaliteit. Volgens de islamitische denker Abdulkarim Soroush, die samen met twee anderen in 2004 de Erasmusprijs ontving, toont deze vorm van menselijke toewijding aan dat de democratie religieus gezien de superieure staatsvorm is. Democratie vraagt geloof en daarin blijkt haar religieuze waarde. Dat heeft Dewey prachtig beschreven. De vraag is echter of wij nog wel voldoende geloven in de democratie. Dat geloof zullen we heel hard nodig hebben om de moslims die strijden voor geloofsvrijheid en democratie

te steunen, en om degenen die de democratie afdoen als in strijd met het geloof, uiteindelijk te overtuigen dat democratie de beste der mogelijke werelden oplevert.

De slogan 'zonder geloof geen democratie' impliceert in de huidige situatie uiteindelijk dus een dubbele opdracht. Hij betekent enerzijds dat toewijding aan de democratie geboden is. Niet als manier om macht te verwerven, maar als vorm waarin wij in de moderne, gemondialiseerde wereld gezamenlijk kunnen zoeken naar waarheid, goedheid en een verantwoorde vormgeving van de toekomst. Hij betekent anderzijds de erkenning dat in het publieke debat over de toekomst, het ware en het goede, de vrije inbreng van religieuze visies optimaal moet zijn. Want alleen als alle standpunten en argumenten mee klinken, treedt de volle waarheid en de waarachtige goedheid aan het licht. Alleen dan staat er een gemeenschap op die de toekomst gezamenlijk vorm geeft.

Pinksteren 2006

Noten

- 1 Herman Philipse, *Verlichtingsfundamentalisme? Open brief over Verlichting en fundamentalisme aan Ayaan Hirsi Ali. Mede bestemd voor Piet Hein Donner*. Amsterdam 2005.
- 2 Zie hierover het voortreffelijke boek *Religie, normen en waarden. Een kritische blik op een maatschappelijk debat* van L.M. de Rijk (uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam 2006). Andere leerzame boeken die het beeld van de seculiere verlichting sterk relativeren zijn S.J. Barnett, *The Enlightenment and religion. The myths of modernity*, Manchester UP 2003. James E. Bradley and Dale van Kley (eds), *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, University of Notre Dame Press, 2001.
- 3 Om te voorkomen dat de morele opvattingen van niet-gelovigen wordt betiteld als 'geloof', wil de atheïst Philipse die term in het debat met 'gelovigen' alleen maar toestaan als deze verwijst naar 'geloven in een transcendent existerende God'. De Rijk noemt dit terecht kwalijk (p. 106-107).
- 4 Zie voor een schets hiervan J.W. Sap, *Protestantisme en democratie in Massachusetts, 1630-1780*. W.E.J. Tjeenk Wilink 1976.
- 5 Wetenschappelijk Instituut voor het cda, *Investeren in integratie. Reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid*. Den Haag 2003
- 6 Ibidem
- 7 <http://www.courcelle-bruno.nom.fr/Religions/2003-02-France-EnsRelig.txt>
- 8 In die zin is er een interessant verband te leggen tussen de analyse in dit nummer en die in het zomer-nummer van dit tijdschrift over *Beroepszeer* van vorig jaar. Daarin bleek dat veel mensen in hun werk hun betrokkenheid en bezieling niet kwijt kunnen. Zij voelen zich zwaar gefrustreerd door onder andere managers. Het is verbazingwekkend dat de in heel veel beroepsgroepen gevoelde ontzieling lange tijd nauwelijks heeft geleid tot georganiseerd verzet. Dat laat goed zien hoe de volstrekt geïndividualiseerde 'spiritualiteit' blijft hangen in het privé-domein.

Religie opnieuw uitvinden

De religieuze behoefte: Hunkering en onvermogen

In gesprek met Peter-Jan Margry & Paul Post

door Jan Prij & Thijs Jansen

De auteurs zijn respectievelijk redactiesecretaris en hoofdredacteur van CDV

ER IS WEER VEEL BELANGSTELLING VOOR spiritualiteit en nieuwe rituelen. We hebben massale religieus getinte herdenkingsbijeenkomsten meegemaakt, naar aanleiding van bijvoorbeeld de dood van Pim Fortuyn en André Hazes, en we beleven de hernieuwde opmars van stille tochten. Wat is er aan de hand met het land dat als het meest seculiere ter wereld bekendstaat? Is er een publieke godsdienst (*civil religion*) aan het ontstaan? 'Ja', zegt Peter-Jan Margry, etnoloog en senioronderzoeker religieuze cultuur aan het Meertens Instituut. 'Nederland is zichzelf opnieuw aan het uitvinden en men wil weer deel uitmaken van een soort overkoepelende eenheid'. 'Nee', zegt Paul Post. 'Juist typisch Nederlandse gemeenschapsvorming op kleine schaal en in verschillende groepen geeft bindende kracht'. Volgens de hoogleraar Liturgiewetenschap en sacramententheologie aan de Universiteit van Tilburg moeten we ook ophouden met christelijke arrogantie aangaande ritualiteit. Vooral buiten de kerken zijn broedplaatsen van nieuwe ritualiteit te vinden. Over de rol

van de politiek in het zoeken naar nieuwe nationale symbolen zijn beide heren eensgezind: 'Laten ze zich er alsjeblieft niet mee bemoeien'. CDV sprak met Paul Post en Peter-Jan Margry op het Meertens Instituut, dat ook landelijke bekendheid kreeg als 'Het Bureau' van Voskuil, toen nog gelegen in het hartje van de Amsterdamse binnenstad, maar inmiddels verhuisd naar de rand van de nationale hoofdstad en gesitueerd in de voormalige Coca Colafabriek.

CIVIELE RELIGIE?

Is er in Nederland sprake van de opkomst van een civiele religie?

MARGRY Ja, dat denk ik wel. Het helpt om te begrijpen wat er in Nederland aan de hand is. Ik start bij de socioloog Robert Bellah die daarbij uitgaat van een soort *overarching unity* in de samenleving, een verbindend, niet tastbaar overkoepelend element, dat boven de empirische werkelijkheid uitstijgt. Zelf hanteer ik het begrip meer vanuit

een nieuw antropologisch perspectief. Ik zie dat civiele religie aan het ontstaan is in Nederland. Nederland moet opnieuw worden uitgevonden, niet alleen door 9/11, de moord op Fortuyn en Van Gogh, maar vooral ook door het ontzuilingproces; de structuur die anderhalve eeuw bepalend was binnen de Nederlandse samenleving is vrij abrupt verdwenen...

Van de weeromstuit zien we in de jaren tachtig dat verschillende manieren ontstaan om iets van nationale eenheid uit te drukken. Zo wordt Koninginnedag van een vooral hervormde tot een nationale feestdag en zien we de opkomst van de stille tochten als typisch Nederlands verschijnsel. De stille tochten hebben in de Amsterdamse stille omgang een uitgebreide rooms-katholieke voorgeschiedenis, waar nu een algemene, nieuwe betekenis aan wordt gegeven, tijdens existentiële crisismomenten, bij zinloos geweld, rampen, kwesties van leven en dood.¹ Stille tochten kunnen een soort nationale eenheid creëren, waarin de existentiële crisis, zowel persoonlijk als samenlevingsbreed, als het ware wordt bedwongen. De oproep wordt uitgedragen om weer deel uit te maken van de gezamenlijkheid, waar duidelijke normen en waarden zijn en waar structuur is tegen de chaos in.

POST Ik kan eigenlijk heel weinig met het concept civiele religie om de opkomst van nieuwe religiositeit te begrijpen. Het is een verouderd concept, vooral toepasbaar in de Amerikaanse of Engelse context. Ik stoort mij aan het achteloze gemak waarmee het begrip wordt ingezet, zoals ook nu gebeurt. We beginnen bovendien gelijk aan de kant van religie, maar dat vind ik veel te vaag en te algemeen. Ik zou zeggen: begin aan de kant van de feitelijke rituele praktijken, om van daaruit te kijken wat aan religiositeit of spiritualiteit in beeld komt.

MARGRY Maar dat is precies wat er is gebeurd! We hebben de rituelen in kaart gebracht en bij de duiding daarvan is het begrip civiele religie in beeld gekomen...

POST Maar wat verheldert het? Die stille tochten zijn inderdaad, zoals Margry ook stelt, te beschouwen als een reactie op de ineenstorting van het verzuilingsrepertoire in wat we 'de lange jaren zestig' zijn gaan noemen. Zoiets is in de geschiedenis nog nooit vertoond. Daarvoor wist je bij diverse gebeurtenissen meteen wat je moest doen en wat er van je werd verwacht. Maar we zijn individueel en collectief onthand geraakt, de publieke en private rituelen, zoals bij het Mariabeeld thuis, hadden afgedaan. Pas weer in de jaren tachtig en vooral de jaren negentig ontstaan nieuwe vormen, dat is de periode van 'rituelen in overvloed'. Bij dat opnieuw vullen van het vacuüm zien we een hunkering naar feesten en herdenken als dé dominante repertoires. Maar daar hoeft je het concept civiele religie niet voor binnen te brengen. Het is mij een te massief begrip voor andere tijden en plaatsen, bovendien is het te zeer gekoppeld aan algemeenheid en institutionele vormen van religie. Inmiddels is de situatie fundamenteel anders, ritueel is vloeiend, stromend (*liquid*) geworden². *Liquid* geeft aan dat wat tot voor kort *solid* omgrensd en bepaald was nu open of ook onttakeld is zoals de staat, de natie, het gezin en de kerk.

Het rituele repertoire gaat steeds meer fungeren als een open hermeneutische ruimte, als een casco, heel anders dan tot in de jaren zestig, zelf ingevuld door de mens. Zelfreflectie en zelfexpressie zijn bepalend. De stille tocht is hier een mooi voorbeeld.

MARGRY Ik zou toch niet al te snel dat begrip civiele religie willen weggooien. Vanuit een antropologisch perspectief ver-

heldert het wel degelijk de gang van zaken op een hoger abstractieniveau. Zeker: de religie stroomt, is naar spiritualiteit overgegaan. Maar die verschuiving van religie in de samenleving is niet alleen te koppelen aan ontwikkelingen op ritueel niveau, maar juist ook aan de behoefte aan een nieuwe binding op het niveau van de samenleving. Juist omdat de verzuilingsstructuren zijn verdwenen, stuurloosheid troef lijkt en de globalisering nieuwe onzekerheden brengt, is er in de samenleving behoefte aan nieuw nationaal houvast. We zijn weer op zoek zijn naar een gemeenschappelijk levensgevoel, de nee-stem tegen de Europese grondwet, en de behoefte aan een geschiedkundige canon zijn hiervan ook expressies.

POST Het blijft voor mij de vraag wat zo'n nieuw nationaal bewustzijn dan zou kunnen inhouden. Over die behoefte aan zo'n alomvattende grote gemeenschap heb ik zo mijn twijfels. Maar met behoefte aan houvast, daarmee ben ik akkoord.

STILLE TOCHT ALS VOORBEELD

Wat drukken stille tochten dan volgens jou uit? Wat is de kern, waarom doen mensen mee?

POST Er is geen kale kern te onderscheiden. Het gaat om een heel palet aan kenmerken en kwaliteiten. Het is met protesten tegen 'zinloos geweld' begonnen. Dan gaat het om emoties van woede, droefheid, verzoening, wraak en behoefte aan houvast en perspectief, die meespelen.

Maar emoties van woede, verzoening. Hebben deze dan geen religieuze dimensies?

POST Zeker. Het zoeken naar uitzicht, hoop, een beroep doen op een hogere

macht, een perspectief dat jezelf overstijgt, is religieus. De teksten, liederen zijn vaak religieus. De toespraken in Enschede, dat zijn duidelijke manifestaties van religie, er is daarin zelfs zoiets als de paasgedachte te herkennen. We hoeven onze verschillen ook weer niet op de spits te drijven. Ik kom via de rituele praktijken ook op religie uit, maar dan in een meer fluïde gestalte.

Nog belangrijker vind ik het om te zeggen dat deze rituelen als de stille marsen de mythe ontmaskeren dat religie een privézaak zou zijn, of zou moeten zijn. Dat is sociologisch, cultureel en theologisch absoluut niet houdbaar. Religie is een culturele praxis bij uitstek en heeft dus een zichtbare, tastbare neerslag in samenleving en cultuur; er zit dus altijd een maatschappelijke component in.

Bij stille tochten zie je iets interessants gebeuren. Deze gaan terug op rituelen van katholieke Nederlanders, maar zijn nu niet meer aan het katholicisme gebonden.

MARGRY Katholieken mochten in Nederland (tot in de jaren zestig van de vorige eeuw!) geen processie houden. Er gold een processieverbod. Ze zijn op zoek gegaan naar een minimalistische vorm waaraan niemand aanstoot zou nemen, en daarvoor vond men de vorm van de stille omgang. Deze is vervolgens na de Tweede Wereldoorlog in geheel Nederland toegeëigend in de vorm van de stille oorlogshedenkingstochten. Het verwijst niet meer naar zijn rooms-katholieke achtergrond en is ook bruikbaar in seculiere context. Door omstandigheden gedwongen, transformeerde de processie tot het stille-omgangritueel en uiteindelijk tot een minimalistische accommoderende vorm (de stille tocht) die aanvaardbaar is voor iedereen. Nu wordt overigens ook weer een soort omgekeerde beweging ingezet.



FOTO: EDDY POSTHUMA DE BOER

Stille omgang passeert de Dam, maart 1958.

Katholieke kerken zien de stille tocht als een uitgekledde vorm van de processie en willen de processie nu weer herintroduceren. Juist ook om zich als katholiek weer gezamenlijk en ostentatief in de publieke ruimte te manifesteren, om het geloof actief uit te dragen, in plaats van vast te houden aan de restanten van het schuilkerkgehoof.

POST De stille tocht is een gouden greep. Het is een nieuwe gedeelde culturele code. Dat is belangrijk in een tijd dat de oude culturele codes zijn verdwenen. Er zijn studenten bij mij die denken dat de naam Pinkstereen te maken heeft met Pinkpop. Of wanneer ik spreek over Oosterhuis denken ze dat ik het over Trijntje heb. De algemene symbolische lagen van de stille tocht refereren aan

oerervaringen van lopen en stil zijn, licht en donker. Bij crematies zie je ook vaak zo'n soort basaal algemeen cultureel niveau terug. Gedichten kunnen bijvoorbeeld ook heel goed als zo'n algemeen casco dienen. Tegelijkertijd zie je ook wel degelijk de behoefte ontstaan aan een repertoire met een veel verfijndere code die recht doet aan een bepaalde groep. Dat is een belangrijke tendens van de laatste tien jaar, waarnaar nog heel weinig onderzoek is gedaan. Rituelen die alleen te begrijpen zijn voor die specifieke school, waar dát specifieke slachtoffer van zinloos geweld wordt herdacht. Je ziet de opkomst van een fijn repertoire, zoals dat vroeger ook per groep beschikbaar was. Mensen proberen het algemene, grote, maar vooral ook dat kleine repertoire heruit te vinden.

RITENDIACONAAAT & CHRISTELIJKE
ARROGANTIE

De creativiteit van nieuwe vormen, grijpt die niet terug op de aloude christelijke rituelen?

POST Kom nou zeg! We moeten echt eens ophouden met die arrogantie van christelijke ritualiteit. Alsof kerk en christendom een soort van hofleverancier zijn van ritualiteit. Ons past hier bescheidenheid. Liturgie kan omgekeerd alles leren van de actuele rituele dynamiek. Liturgie zou aldus dichter op de cultuur kunnen worden geënt. Onze tijd wordt gekenmerkt door de noodzaak van heruitvinding van rituelen, ook in de kerk. Maar in de kerken denkt men dat dit niet nodig is. Daar heerst nog een houding van: wij hebben de schat der eeuwen en kijk eens, wij bieden het de wereld aan, vanuit een soort ritendiaconaat, een wereld die smacht, hunkert naar ritualiteit. Die arrogantie past niet. Er wordt heel wat afgeklungeld buiten én binnen de kerken en kathedralen.

Het probleem zit misschien wel dieper. We moeten in onze postmoderne cultuur weer het rituele symbolische spel leren. De basis ligt in betovering, verwijzing, verbeelding. Vertrouwdheid met de ritueel symbolische orde, inwijding daarin is gevraagd en gezocht.

MARGRY De rituelen zijn in de katholieke kerk lange tijd vastgelegd geweest in het eigen juridische corpus, en zijn zo statisch geworden, gestolde vormen van wat door de eeuwen heen veranderende rituelen waren.

POST Exact. We zien dan ook dat actuele rituelen vooral collages en bricolages zijn. En daarover hoeven we niet schamper te doen. Als je iets van liturgische geschiedenis weet, dan weet je ook dat de zogenoemde

‘schat der eeuwen’ uit knip- en plakwerk bestaat, waarvan je niet eens wilt weten waar het allemaal vandaan komt. Elk ritueel is een lego-ritueel. Ik denk vooral dat er behoefte is aan rituele competentie. Het vermogen tot ritueel spel zijn we goeddeels kwijtgeraakt binnen en buiten de kerk. We zoeken naar plekken voor symboolhandelen, dat is belangrijk voor de vitaliteit van onze cultuur.

MARGRY We hebben samen onderzoek gedaan naar de stilte als religieuze gestalte. Er is een enorme groei van stiltecentra in Nederland. Meditatieruimten, retraiteorden, kloosterbezoek, mensen die komen voor rust of om de stilte van het gregoriaans te ervaren. De behoefte aan stilte is zo nadrukkelijk aanwezig, dat die zich vertaalt in nieuwe vormen van spiritualiteit en ritualiteit. Een prachtig voorbeeld daarvan is de enorme behoefte om op weg te gaan om te pelgrimeren. Niet dus met een touringcar naar een groot heiligdom om daar een voorgeschreven ritueel repertoire te doorlopen, maar alleen of samen lopen in stilte en reflecterend door de natuur en door oude cultuurlandschappen, zonder een specifiek doel voor ogen te hebben. Onderweg is er dan ruimschoots gelegenheid om dit eeuwenoude ritueel verder in te vullen.

SYMBOOLPOLITIEK

Burgers willen opnieuw vorm geven aan gevoelens van vreugde, wanhoop, woede en verdriet. Er is behoefte aan rituele competentie. Geldt dat niet ook voor de politiek? Daar waar de rituelen van democratie (het uitbrengen van je stem) en rechtsstaat (het proces met de in zwart geklede rechters, officieren van justitie en advocaten) niet voldoende spankracht meer lijken te hebben...

POST Wat mij opvalt, is dat de betekenis van ritueel en symbool zo ontzettend negatief is in de politiek. Denk alleen al aan uitdrukkingen als symboolpolitiek of rituele dans. Er zit een desinteresse en minachting in voor symboliek: rituelen zijn hol en het zijn ‘maar’ symbolen.

Wat moet de politiek met die behoefte aan nieuwe rituelen?

MARGRY Het is de vraag of de politiek er wat mee moet. Het moet vanuit de samenleving komen. Wat wel interessant is: hoe gaat de politiek om met het gebruik van symbolen, rituelen in de openbare ruimte. Dat is interessant tegen de achtergrond van onze eigen geschiedenis. Het processieverbod uit 1848 is pas in de jaren zestig van de vorige eeuw opgeheven (formeel pas in 1983)! Het was een eeuw lang een groot strijdpunt, dat de samenleving compleet verdeelde. Het verbod leverde voortdurend problemen op en het was niet te handhaven.

Hoe gaan we dat bij de nieuwe groeperingen doen? Niet alleen bij de bouw van moskeeën, maar stel dat de oproep tot gebed vijf keer per dag over de straten schalt? Gaat dat niet botsen? En hoe verhoudt zich dat tot het ‘christelijke’ klokluiden? En moeten we de muezzin dan verbieden of niet? Kunnen we er ook een vorm voor vinden die aanvaardbaar is, net als ooit bij de katholieken met de stille omgang is gebeurd? Een ingetogen, minimalistische versie of met behulp van de techniek zoals oproepen via de mobiele telefoon?

Er zijn nu eenmaal grenzen aan rituelen in de publieke ruimte.

POST Daaraan vooraf gaat het belangrijke inzicht dat religie in de rituele expressie altijd ook een publieke dimensie heeft,

het is altijd ook een culturele praktijk. Dat dit vaak niet wordt gezien, komt omdat in Nederland nog steeds de houding leeft dat religie een privé-zaak zou moeten zijn. Dat zal je in eerste instantie ter discussie moeten stellen. Maar er zit altijd een culturele expressie aan vast. In ziekenhuizen en kantoren moet dan ook ruimte zijn voor rituele praktijken, die ruimte zal geclaimd moeten kunnen worden.

MARGRY Deze geestesgesteldheid heeft ook met onze eigen geschiedenis te maken. Denk niet alleen aan het eerder genoemde processieverbod, maar ook aan de schuilkerken. Onze tolerantie betekende allereerst dat de rooms-katholieke ritualiteit de ruimte kreeg! We hebben een traditie waarin religie aan het publieke domein was onttrokken en dat is de algemene norm en een impliciete habitus geworden.

RITUELE ONMACHT

POST Ik zie een dubbel spoor in de heruitvinding van rituelen. Aan de ene kant kun je na het vacuüm direct na de periode van de lange jaren zestig spreken van een periode van rituelen in overvloed, zoals mijn voorganger Gerard Lukken doet. Maar aan de andere kant kun je tegelijk een verhaal houden over rituele crisis, onmacht en onhandigheid, vooral op het niveau van het zintuiglijke rituele handelen, juist in de kerken. We staan voor een belangrijk deel onthand in ons streven naar rituele heruitvinding.

Ik zou nog een aspect willen noemen waar we het onvoldoende over gehad hebben: de invloed van de media. De draagwijdte van die invloed is enorm in de vorm van idealisering van het ritueel. Bij geboorte of begrafenis, we hebben dan als beeldonklijke vieringen met voorgangers als

dominee Ter Linden of Huub Oosterhuis, maar wat er vervolgens in het eigen normale leven gebeurt, dat haalt het daar niet bij. De media bepalen de rituele norm en de lat wordt voor mensen erg hoog, ik zou zeggen te hoog gelegd.

MARGRY Of neem wat de vrouw van Peter R. de Vries nu als overlijdensritueel heeft geïntroduceerd. Zij heeft een bedrijfje dat binnen drie dagen op basis van een autobiografisch script een perfecte afscheidsvideo maakt van vijftien minuten om bij de herdenkingsdienst te kunnen draaien. Zo hoeft u bijvoorbeeld zelf niet in de weer met een persoonlijk verhaal om dan te worden geconfronteerd met de eigen onhandige en per definitie lastig te hanteren emoties.

POST Van 'rituele gekte' heb ik ook allerlei voorbeelden³ die bij begrafenissen, waar van alles door elkaar loopt en het vaak onduidelijk is wat het rituele perspectief is, aan de orde zijn: 'herdenken we nu de dode?', 'spreken we tot de dode', of 'spreekt de dode tot ons'?

Moeten we dan toch niet spreken van verwilderde religie?

MARGRY Nee, dat vind ik te ver gaan en het is veel te makkelijk. Het is niet nodig. Er gaat een werkelijk verlangen achter schuil naar nieuwe vormen van religie en spiritualiteit, naar nieuwe vormen van verbindingen leggen en betekenisvolle samenhang creëren.

POST Er spreekt ten onrechte een zeker *dédain* uit die aanduiding 'verwilderd'. In de hedendaagse vloeiende overgangen kunnen juist ook mooie nieuwe vormen ontspruiten. Het heeft ook alles te maken met welke beeld van ritualiteit je hanteert,

welke kaders je vooronderstelt. De huidige situatie is echt anders geworden, waardoor oude concepten niet meer gelden. We kunnen vaak niet meer zeggen of iets wereldlijk, profaan, of sacraal is.

Zie het programma 'de Wandeling' van de KRO. Want zo'n wandeling, is dat nu een bedevaart, een wandeling door de natuur of een pastoraal gesprek; hoe moeten we dit nu duiden? Het grote bedevaartsoord Wittem in Limburg is ook een goed voorbeeld van dit vloeiend worden van vroeger vastliggende kaders van ritualiteit en symboliek. Daar loopt de aanbidding van de heilige en zoeken naar het heilige dwars door elkaar heen. Er is een pelgrimage mogelijk vanuit Wittem, maar ook náár Wittem. Dat wordt ook bewust gestimuleerd door de kloosterlingen. Een 82-jarige oude mevrouw kan er terecht om een kaarsje te branden voor de Heilige Gerardus, maar ook de individuele wandelaar, zoekend naar rust en natuur.

POST In dat opzicht ben ik dus terughoudend in het oordelen over actueel ritueel handelen. Je zou veel hedendaags nieuw ritueel kunnen zien als nieuwe vormen van devotioneel ritueel, en de kritieken van mensen als Herman Pleij, Harry Beunders en Anton Zijderveld (om maar eens wat namen te noemen uit mijn rijk gevulde dossiers) als nieuwe vormen van antidevotionele kritiek. Ik denk dan aan de kritiek op stille tochten, begrafenissen, zoals die van Fortuyn en vooral ook de Hazes-viering.⁴

MARGRY Ja, inderdaad, het meest pregnant kwam dat naar voren vlak voor en na de moord op Fortuyn; de meeste politici, inclusief Wim Kok, karakteriseerden de rituele ophef, voorzien een sterk negatieve lading, als een hype. Maar niets is minder waar. Met name de dagen na 6 mei stonden inderdaad bol van collectieve emoties, maar waren

spontaan en gemeend. Al die tijdelijke en ritueel opgerichte herdenkingsplaatsen met duizenden boodschappen en symbolen waren een soort volksgerichten. Die week was in feite een vertraagde volksopstand, waarin politiek en bestuur werden aangeklaagd. Het was gemeend en daarom succesvol, dat kunnen we vier jaar na dato eenvoudig vaststellen: Den Haag heeft Fortuyns gedachtegoed grotendeels op de politieke agenda geplaatst of wordt zelfs al uitgevoerd. Kortom, een uiterst betekenisvol gebeuren, geladen met ritualiteit.⁵

De bindende kracht van rituelen, staan ook weer in de politieke belangstelling.

POST Laat de politiek zich in vredesnaam daar niet mee bemoeien. Voor het instrumentaliseren van het ritueel is in Nederland gelukkig heel weinig bodem, alhoewel de tendens er steeds meer is. We willen weer naar inburgeringrituelen in Amsterdam, Rotterdam en Den Haag. Laatst kwam een ambtenaar van minister Verdonk ritueel advies bij mij halen. Maar dat is al een foute start. Het uitgangspunt ligt te veel op een vooropgezette functie, op effect en werking. Terwijl in wezen ritueel zich juist onttrekt aan de wereld van effect en nut, het is nutteloos (niet zinloos!), het is gratis spel. Zo is er ook een verontrustende behoefte aan het ontstaan om rituelen in te zetten binnen een therapeutische setting, omdat het 'de patiënt' zo zou kunnen helpen. Die helende werking van riten en symbolen is er alleen als het onbevangen gratis spel is.

Je verzet je tegen instrumentalisering van het ritueel in wat voor context dan ook?

POST Ja. Rituelen onttrekken zich aan instrumentalisering, ze zijn gratis, het is spel, ze dienen nergens toe en hebben geen

nut. Ze zijn daarom ook zo kritisch. Ze vormen een contrast met een wereld die juist bol staat van instrumentaliteit en productiviteitsdrang. De onderliggende vraag daarbij is altijd: wat levert het mij op? Maar een ritueel uitvoeren is tijd morsen.

Het ritueel is kritisch omdat het zich onttrekt aan onze controle en planning, het is dus zeker geen onschuldig, maar juist een gevaarlijk spel. Aan elk ritueel zit een diabolische kant. Er zit een gevaarlijke diabolische kracht, juist ook in die instrumentalisering van rituelen. Door Bellah en de zijnen in de VS, maar ook in Engeland worden rituelen vooral ingezet om de eenheid van de natie te benadrukken. Zij krijgen daardoor bijna het karakter van een militair protocol, het wordt ceremonieel. Wij hebben een heel andere rituele modus en dat zou ik zo laten. Nederlandse rituelen zijn klein, basaal, ingetogen, kaal en gekoppeld aan deelgroepen, kleine gemeenschappen. Juist die pluraliteit van ritueel is waardevol in onze cultuur.

MARGRY Nederlanders leven in een sterk individueel ingestelde cultuur. Tegelijkertijd is er in zo'n verdeelde en pluriforme samenleving juist behoefte aan een min of meer impliciete gezamenlijkheid, je moet toch met verschillende groepen kunnen samenleven op grond van gedeelde waarden. Het lastige is, dat zoiets niet te sturen of af te dwingen valt. Het vereist een mentale verandering, vooral van de zijde van de autochtone inwoners. Opmerkelijk is wel weer dat uit onderzoek blijkt dat Nederlanders weer een beetje trots op hun land beginnen te worden. Dat had men vroeger veel minder of minder expliciet; een gedeelde, gezamenlijke trots kan dan mede als cement voor de opbouw van een samenleving fungeren. Nederlanders lijken sinds Fortuyn en Van Gogh dichtgeklapt en

sterker terug te vallen, of te verlangen naar een Nederland van decennia terug. Dat kan natuurlijk niet. De vraag is: hoe krijgen we weer een open samenleving gebaseerd op insluiting in plaats van een samenleving die gebaseerd is op uitsluiting. *Civil religion* zou daarin mogelijk een rol kunnen vervullen.

POST De ruimte voor rituelen en voor ritueel experimenteren in het publieke domein moet worden terugveroverd. Ziekenhuispastores leveren een gevecht om rituelen een plek te kunnen geven en om niet in het achterafkamertje zonder ramen terecht te komen. Het gaat om ruimte, tijd en geld claimen voor ritualiteit in private, semi-publieke en publieke domeinen, thuis, op school of in ziekenhuis of zorginstelling.

MARGRY Zo'n strijd zie ik niet, er zijn juist veel mogelijkheden. Zo'n verschijnsel als die bermmonumentjes langs de snelwegen waar iemand door bijvoorbeeld een verkeersongeluk is omgekomen, daar wordt nu juist ruimte voor gegeven door de overheid en via respect ook vanuit de bevolking. De vraag is veel meer: hoe creëren we in onze samenleving, waar de mensen relatief dicht op elkaar zitten en waar een hoge mate van expressievrijheid bestaat en religie lang met argusogen werd bekeken, ruimte voor ritualiteit en religiositeit, zonder dat dit tot conflicten leidt.

POST Mijn ervaring is een andere. Je moet het niet te veel in de abstracte eenheid zoeken of in het beeld van botsingen. Kijk eens in scholen. Het is moeilijk creatieve vormen te vinden die binden. Dat lukt het best bij deelgroepen, bij klassen op scholen en niet bij de hele school bij elkaar bijvoorbeeld. Een dergelijke diversiteit is goed uit te houden.

Zien we de botsing tussen hard secularisme en de strijd om zingeving van het bestaan ook niet in de publieke sector? Waar scholen en ziekenhuizen te maken hebben met Cito-toetsen, tijdschrijven, verzekeringsagenten en het wegwerken van wachtlijsten, weerspiegelen zich daar niet de worstelingen van een doorgerationaliseerde cultuur?

MARGRY Dat is niet waar. Bij veel managementtrainingen van tegenwoordig wordt spiritualiteit bewust ingebracht, juist om aandacht te geven aan de belangrijke rol van spiritualiteit in het arbeidsproces en het management. Er is veel aandacht voor de 'menselijke manager'. De tijd van het harde secularisme is echt voorbij.

POST Toch ben ik het wel voor een deel met de suggestie achter de vraag eens. Het vormt vooral ook een contrast met de huidige harde economische setting die primair gericht is op nut, effect en functie. Het inbrengen van contrastelementen, daar wordt in essentie om gevraagd en daar gaat in aanleg een kritische potentie van uit. Het is niet zo gek dat de ruimte daarvoor nu moet worden terugveroverd.

Beiden veroordelen jullie de minachting voor nieuwe ritualiteit in de media. Tegelijkertijd heeft Nederland een cultuur van minimalistische rituelen, die haaks lijkt te staan op al te veel nieuwe rituele expressies. Is er nu wel of geen gunstig klimaat voor rituelen in Nederland?

MARGRY De vraag is niet óf er een gunstig klimaat is voor rituelen in Nederland. We kunnen simpelweg vaststellen dat er een grote honger naar religie en spiritualiteit bestaat en dat daarin ritualiteit een grote rol vervult. In zijn algemeenheid is men

rituelen meer op hun functie en betekenis gaan waarderen. Je ziet dat bijvoorbeeld ook vertaald in een groot aanbod van boeken over rituelen of praktische gidsen en cursussen hoe rituelen uit te voeren, of hoe men thuis altaartjes kan samenstellen. Het is in tegenstelling tot een aantal jaren geleden weer een genormaliseerd of geaccepteerd verschijnsel. Dat kan je bijvoorbeeld ook aflezen aan het feit dat een jongevrouwenblad als *Viva* ruim aandacht besteedt aan vrouwen die altaartjes thuis maken, of op bedevaart gaan, of hoe ze met hun zingevragen omgaan. In de privé-sfeer, maar ook binnen de kerken is er nu veel mogelijk, een reactie op de sterk toegenomen behoeften. Maar je ziet het ook vertaald in het ritueel van de stille tochten die collectieve, samenlevingsbrede gevoelens van woede, verdriet, rouw en protest tot uiting brengen: ogenschijnlijk strikt seculier, maar ook met een transcendent karakter, dat te maken heeft met existentie en zingeving.

Noten

- 1 Peter Jan Margry, 'Stille omgang als Civil Religion: een manifestatie van Nederlandse identiteit', in: Charles Caspers & Peter Jan Margry, *Identiteit en spiritualiteit van de Amsterdamse Stille Omgang*. Hilversum. Verloren, 2006, pp. 41-84.
- 2 Vgl.: de socioloog Zygmunt Bauman, o.a. in *Liquid Modernity*, 2002.
- 3 Paul Post, Tineke Nugteren en Hessel Zondag:

POST Het rituele klimaat is dubbelzinnig. Het gaat om overvloed en onbehagen. Om hunkering en onvermogen. Het is een klimaat van zoeken en tasten. Ritualiteit wordt op tal van plekken opnieuw uitgevonden. Anders, vloeiend, los van oude vaste kaders en concepten. Maar tegelijkertijd is er een groot onvermogen en onbehagen. We zijn het rituele spelen voor een belangrijk deel verleerd. We moeten opnieuw worden ingewijd in de wereld van ritueel en symbool. En, nogmaals, dat is niet voorbehouden aan het privé-domein, maar hoort bij elke cultuur en samenleving. Zinnige verbanden worden immers via die rituele en symbolische orde aangebracht in een samenleving en cultuur. Zonder rituelen en symbolen ontbreekt in de samenleving en cultuur zinvol verband. En in dat perspectief zou je misschien wel kunnen spreken van *civil religion*, zonder dat daarmee evenwel oude vaste rituele vormen worden opgeroepen.

Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire, Kampen, 2002.

- 4 Vgl.: Joep de Hart, *Voorbeelden & nabeelden. Historische vergelijkingen naar aanleiding van de dood van Fortuyn en Hazes*, scp, Den Haag 2005
- 5 Peter Jan Margry, 'The Murder of Pim Fortuyn and Collective Emotions. Hype, Hysteria and Holiness in The Netherlands?', in: *Etnofoor. Antropologisch tijdschrift* 16 (2003) pp. 102-127.

In nieuwe religiositeit zet secularisatie zich voort

De groeiende interesse in religie in het Westen betekent nog niet dat het tijdperk van de secularisering voorbij is. Nieuwe individualistische vormen van religiositeit zijn veelal juist zelf een manifestatie van de verminderde betekenis van religie.

door Anton van Harskamp

Stafflid van het Blaise Pascal Instituut en als bijzonder hoogleraar verbonden aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de VU met als leeropdracht 'Religie, identiteit en civil society in multidisciplinair perspectief'.

ER HEERST ONDUIDELIJKHEID OVER de situatie van religie in Nederland. Lange tijd was bijna iedereen ervan overtuigd dat Nederland seculariseerde. Nu menen velen dat er geen sprake is van secularisering, maar van transformering van religie. Men wijst dan op de populariteit van spiritualiteit, de religiositeit (of quasi-religiositeit) die zich manifesteert in New Age-achtige praktijken in bijvoorbeeld de wereld van de consultancy of in de alternatieve gezondheidszorg, of de groei van evangelicalisme en andere vormen van 'begeesterd geloven' onder jongeren. Nieuwe interesse voor religie in Nederland en in West-Europa is onmiskenbaar.¹ Toch meen ik dat diegenen die secularisering niet erkennen, of als een mythe zien, en die alleen van transformatie van de godsdienst spreken, vooralsnog te snel met hun oordeel zijn. De geschiedenis van de religie in Nederland van 1950 tot op heden kan nog steeds als een geheel van seculariseringprocessen worden gezien.

SECULARISERING

Secularisering is het sociale gebeuren volgens welke religie zich aanpast aan de seculiere wereld en in betekenis afneemt voor samenleving en indi-

vidu. Aan dit sociale gebeuren zit een structureel aspect, dat van differentiëring, én een cultureel aspect, dat van individualisering.

Structurele differentiëring van het maatschappelijke systeem houdt onder meer in dat religie niet langer functioneert als bepalende code voor het hele leven.² Religie houdt op een met het hele sociale, economische, politieke, culturele en alledaagse leven verweven geheel van praktijken en ervaringen te zijn. Met als gevolg dat religie steeds meer een identificeerbare, gereguleerde en apart staande praktijk wordt, gebonden aan gespecialiseerde instituties, in het bijzonder de kerken.

Indien men dit aspect van secularisering benadrukt, differentiëring dus, kan juist ook het tijdperk van de verzuiling in Nederland worden gezien als een tijdperk van secularisering! Dat geldt vooral voor het interbel-

Ook het tijdperk van de verzuiling kan al worden gezien als een tijdperk van secularisering

lum, de tijd waarin de zuilen als levensbeschouwelijk of religieus gelegitimeerde netwerken van organisaties het krachtigst waren.³ Dat zal velen verbazen. We zijn er immers aan gewend geraakt om de periode van secularisering te laten beginnen met de jaren zestig van de

vorige eeuw, om deze dan te contrasteren met de eerste helft van die eeuw. Maar men vergeet dan dat zuilen geen geloofsrichtingen waren, ook geen netwerken van organisaties die deel waren van een kerk, maar pogingen om religie te behouden in een seculariserende tijd van structurele differentiëring. Men ziet dan ook niet in dat de sterke 'verkerkelijking' ten tijde van de verzuiling, dat wil zeggen de opsluiting en regulering van de religie in een instituut,⁴ neerkwam op de overgang of overdracht van culturele macht en invloed van de religie. Er was in de periode van de verzuiling juist sprake van een inperking van de betekenis van religie, namelijk tot hooguit een legitimerende functie van praktijken op niet-religieuze gebieden als de politiek of het economische handelen. En dat ging waar het individuen betrof, samen met nóg een inperking van de betekenis van religie en religiositeit, namelijk tot slechts 'inspiratiebron' van het handelen van gelovigen, in plaats van dat religie persoon en leven geheel en al doordrong.

Het punt is dat er in de tijd van de opbouw en de instandhouding van de zuilen zowel sprake was van de wil tot christianisering van de seculiere cultuur, als van feitelijke secularisering van kerk en religie. Die wil tot christianisering was in het bijzonder vanuit de katholieke kerk duidelijk. Vanaf het pontificaat van Leo XIII (1878-1903) was er een wil tot herkerstening van de cultuur. En ook in protestantse, met name in calvinistische kringen, zag men deze terug. Het is deze combinatie, de wil tot christiani-

sering én de feitelijke, maar destijds zelden opgemerkte tendens tot secularisering, die begrijpelijk kan maken dat de periode vlak voor de jaren zestig, de tijd waarin de afkalving van de sociale betekenis van religie voor iedereen zichtbaar begon te worden, achteraf gezien zo'n dubbel gezicht had.⁵ Economisch gezien was soberheid troef én waren er groeiende mogelijkheden voor welvaarts-groei en welvaartsgebruik, terwijl er op politiek gebied sprake was van restauratie én onderhuidse vernieuwing. Op religieus terrein kon men zowel een nooit vertoonde uitbouw en groei van de kerken zien, als ook een onderhuids crisisgevoel, soms zelfs paniek bemerken. Het was een periode waarin, aldus onder anderen James Kennedy, de confessionele subculturen al in verval waren, en vooral achteraf bezien, het religieus gelegitimeerde verzuilde stelsel een façade bleek te zijn.⁶ Het was ook een periode waarin de generatiedynamiek eind jaren vijftig, begin jaren zestig al tot spanningen en een gevoel van crisis van religie en kerk leidden. Alsof de babyboomgeneratie zich al aankondigde, ofschoon de voorhoede ervan nog maar uit teenagers bestond. Die generatie was de draagster van dat andere aspect van de secularisering, individualisering.

INDIVIDUALISERING

Vanaf de jaren zestig worden voor het eerst zeer krachtige individualiserende tendensen merkbaar. Individuele ontplooiing is in die tijd dé culturele norm aan het worden.⁷

Individualisering is in West-Europa ook te zien als privatisering.⁸ Privatisering betekent dat godsdienstige opvattingen en gedragingen steeds minder worden gestimuleerd vanuit sociale collectiviteiten als de kerken. Steeds minder aanvaardden individuen de traditionele bronnen van religieus gezag, bijvoorbeeld de Bijbel, de kerkelijke traditie of geestelijken, als vanzelfsprekend. Wat niet hoeft te betekenen dat individuen geen gebruik maken van tradities, maar ieder ervaart zichzelf meer en meer als een persoon die op religieus terrein zélf beslist en zélf kiest. Op eigen gezag eigent hij of zij zich bijvoorbeeld elementen uit één of meer tradities toe.⁹ Privatisering op religieus gebied betekent ook dat de persoonlijke religieuze beleving steeds belangrijker wordt. De neiging is allereerst om zich minder te richten op datgene wat als het ware van buitenaf, zeg maar objectief, een individu aanzet tot beleving — een gebeurtenis, een persoon, een kracht, een handeling, een schilderij of een gebouw — en meer op de puur subjectieve dimensie van het beleven. Hierin wordt men het unieke 'zijn' van het eigen individuele zelf gewaar. Bovendien houdt deze vorm van privatisering in dat wat objectief is, wordt afgetast en beoordeeld op de vraag of het mijn subjectieve beleving prikkelt.

Nu zegt men soms dat de drang om de religie een plaats te geven in vooral de gevoelens of de handelingen van het individu, 'eigenlijk' al oud is. Indien het accent op het persoonlijke al niet bij Augustinus te vinden zou zijn, dan toch zeker bij de Reformatie. Dat moge zo zijn, maar in de jaren zestig van de vorige eeuw kreeg de individualisering een nieuwe dimensie.

Die bestond er in de eerste plaats in dat de neiging werd versterkt om het transcendente als het ware naar beneden te halen, naar de immanentie, in het bijzonder naar 'de onnaspeurlijke diepten van het telkens eigen zelf'.¹⁰ Deze religieuze oriëntatie op het 'zelf' als ontvangstplaats van het heilige of het goddelijke zou een door velen gedeelde oriëntatie worden, zoals in het algemeen de gerichtheid op het eigen 'ik' in die jaren tachtig en negentig een massaverschijnsel werd.

Het nieuwe van de individualisering bestond er in de tweede plaats in, dat vooral in de jaren tachtig en negentig in religie en religiositeit de zoektocht werd gethematiseerd van individuen naar hun ware, authentieke 'zelf'. In *Het nieuw-religieuze verlangen* heb ik geprobeerd duidelijk te maken hoe door processen als fragmentering van onze leefwerelden en flexibilisering van de arbeid, individuen als het ware worden genoopt om letterlijk in zich 'zelf' de krachtbronnen voor het eigen voortbestaan te vinden. Hiermee legt onze cultuur ons als het ware een dwang op om een authentieke identiteit uit te stralen. Leuzen als *be an original* of 'wees jezelf' zijn uitdrukking van een cultureel klimaat waarin we een verplichting voelen tot authenticiteit. Echter, het lukt zelden om authentiek te zijn. Het blijkt dat juist religie en religiositeit een weg kunnen bieden om die authenticiteit te vinden, of geschonken te krijgen (uit genade), of om van die drang tot het vinden van het authentieke 'zelf' af te komen. Niet voor niets zijn in hedendaagse vormen van religiositeit metaforen als weg, reis en pelgrimage populair. Dat zou enigszins kunnen verklaren waarom de persoonlijk beleefde religiositeit niet afneemt in het Westen. Niet alleen in nieuwe-tijdsachtige en neo-evangelicale stromingen buiten de traditionele kerken wordt de religiositeit verbonden met het zoeken naar authenticiteit en identiteit, maar die verbinding wordt vermoedelijk ook door kerkelijk betrokken mensen gelegd.¹¹

Het nieuwe van de individualisering uit zich in de derde plaats ook in het volgende. Wanneer ik deelneem aan een religieuze praktijk of een religieuze overtuiging aanhang, dan is dat onder het individualiserende culturele regime niet alleen mijn keuze, maar moet die praktijk ook mij aanspreken. Het dient mijn beleving te prikkelen, hetzij als een moreel-religieus, hetzij als een spiritueel individu. Dit is bepaald iets nieuws, vergeleken met de wijze waarop men nog maar kort geleden werd geacht

een denominatie te kiezen. Een keuze werd toen geacht een keuze te zijn binnen een algemeen aanvaard kader, bijvoorbeeld dat van het algemeen christelijk geloof in God de Vader, in de wereld als schepping, in de verlossing of bevrijding door Jezus Christus.

De behoefte aan authenticiteit zet de binding van individuen aan elkaar in een religieuze gemeenschap onder grote druk

Waarna men een kerk koos die het beste dat kader invulde en waarin men zich het meest comfortabel voelde. Een keuze nu is zozeer gekleurd door ieders behoefte aan authenticiteit van het ‘zelf’ en aan beleving en expressie daarvan, dat

de binding aan een gedeeld kader, en ook simpelweg de binding van individuen aan elkaar in een religieuze gemeenschap, onder grote druk komt te staan.

FASEN IN DE INDIVIDUALISERING

Vanaf begin jaren zestig tot op heden kunnen twee fasen worden onderscheiden, één die loopt tot midden jaren tachtig en één die vooral de jaren negentig tot op heden omvat.

Voor de kenschetsing van de eerste fase maak ik gebruik van het boek uit 1992 van godsdienstsocioloog Gerard Dekker over de ontwikkelingen in de Gereformeerde Kerken tussen 1950 en 1990, *De stille revolutie*.¹² Wie Dekkers schets leest, kan moeilijk betwijfelen dat er vanaf eind jaren zestig bij de synodaal gereformeerden een sterke individualisering plaatsvond in termen van zowel afname van het religieuze gezag van traditionele bronnen als, vooral in de jaren tachtig, van het naar beneden halen van het transcendente. Symbolisch voor de afnemende betekenis van religieus gezag is bijvoorbeeld dat aan de ene kant de procedures rond de kerkelijke tucht uitgebreider werden beschreven — volgens sociologen een teken van bureaucratistische, moderniserende regelzucht — maar dat anderzijds er vrijwel geen maatregelen van tucht meer werden genomen.¹³ Nog symbolischer is dat de zondagse voorlezing van ‘de Wet des Heren’ in de jaren zeventig in veel lokale kerken in onbruik raakte.¹⁴ En de zogenoemde binding van ambtsdragers aan de belijdenis werd aanzienlijk soepeler, terwijl het waarnemers in de jaren tachtig duidelijk kon zijn dat de belijdenisgeschriften haast *über Nacht* hun betekenis hadden verloren in het kerkelijk leven.¹⁵

Van Dekkers werk gaat de suggestie uit dat tussen begin jaren zestig en medio jaren tachtig God als het ware naar beneden werd gehaald in ethisch handelen. Dekker zelf geeft met behulp van begrippen van de Amerikaanse godsdienstsociologen Stark en Glock aan, dat er in deze pe-

riode sprake is van een overgang van een leerstellig gerichte orthodoxie naar ‘ethicalisme’.¹⁶ Als dat zo is, dan kunnen we mijns inziens de tweede fase, die medio jaren tachtig begint en vermoedelijk nog steeds doorloopt, zien als de fase van de overgang van ethicalisme naar — ik zou graag willen zeggen ‘spiritualisme’, maar die term is al bezet — spiritualiteit. Zoals bekend is spiritualiteit ‘in’ nu kerk, geloof in een persoonlijke God en religie ‘uit’ zijn. Voor bijvoorbeeld Groot-Brittannië is deze groeiende populariteit redelijk gedocumenteerd. Zo vonden in 2000 slechts 7% van de volwassen Britten dat ze uitdrukkelijk niet spiritueel waren, terwijl maar liefst één derde van hen zich juist wél als uitgesproken spiritueel beschouwde. Terwijl 29% zich uitdrukkelijk als niet-religieus ziet, en slechts 27% als wel (nog) religieus. In Nederland — het meest ontkerkelijkt land van het letterlijk uitzonderlijk geseculariseerde West-Europa — zegt ruim 70% aan spirituele activiteiten te doen. En maar liefst 50% van de Nederlanders zegt in een levenskracht of levensgeest, te geloven, terwijl daarentegen nog slechts 25% gelooft in een persoonlijke God.

Voor nogal wat godsdienstsociologen staat het vast dat er in de Westerse — rijke, en niet te vergeten, autochtone — wereld al geruime tijd sprake is van groei van spiritualiteit, een groei die accordeert met het oprukken van New Age, niet in de vorm van groepen of bewegingen, maar wel in de vorm van verbreiding van New Age-gedachtegoed buiten de kerken; en ietwat afgevlakt ook binnen de kerken. Voor Engeland, op dit punt vergelijkbaar met Nederland, vermoedt godsdienstsocioloog Steve Bruce dat onder actief betrokken kerkleden ook nieuwe-tijdstendensen zijn te bespeuren. Ten eerste zouden we onder kerkmensen een neiging zien het beeld van God niet slechts ‘liever’ te maken, maar ook te vervagen, van persoonlijke trekken te ontdoen, en Hem/Haar meer te zien als kracht of energie dan als persoon. Ten tweede signaleert Bruce onder kerkelijken een tendens tot holistisch denken, waarbij het traditionele christelijke voorbehoud tegenover de natuur niet meer aanwezig is. Ten derde hebben betrokken kerkleden een zeer positieve waardering van het menselijk ‘zelf’ en van emoties. Bijbel, traditie en kerk hebben voor hen pas betekenis wanneer ze zijn gefilterd door de innerlijke ervaring met het goddelijke in het zelf. Ten vierde signaleert Bruce onder kerkelijken een steeds grotere bereidwilligheid om waarheid in alle religies te zien, ja zelfs de mogelijkheid open te houden dat de beperkte waarheden van de concrete religies veranderlijk zijn, en dat het mogelijk is om elementen uit meerdere religies te combineren.¹⁷ New Age mag dan getalsmatig bepaald geen indrukwekkende stroming zijn, volgens sommige sociologen vinden we het gedachtegoed ook — zelfs — binnen de kerken terug. Vooral, zo blijkt telkens, binnen de katholieke kerk in West-Europa en de Verenigde Staten.¹⁸

SECULARISERING ZET ONVERMINDERD DOOR

Is er nu tussen 1950 en 2000 sprake geweest van secularisering dan wel van transformatie van religie? Het antwoord dat mijns inziens de sterkste papieren heeft is: er was (en is) met en door een zekere transformatie van religie ook sprake van secularisering, dat wil zeggen van inperking van de betekenis van religie voor individu en samenleving. Deze inperking begon al lang voor de jaren zestig, toen een versnelling kreeg en nog altijd, opvallend genoeg mede in de gestalte van de zogenoemde nieuwe, persoonlijke religiositeit, doorgaat. Voorzover de ontwikkelingen die ik hierboven schetste niet al aanwijzingen bevatten voor deze visie, stip ik nog een paar argumenten aan.

Een sterk argument wordt al een kwart eeuw lang geleverd door empirisch onderzoekende godsdienstsociologen in Nederland: bij een meerderheid van de kerkleden is nauwelijks invloed van hun geloof te vinden op de inrichting van hun leven.¹⁹ Recent Zweeds onderzoek leverde aanwijzingen op dat New Age-achtige religiositeit weliswaar wijd verspreid is, maar de invloed ervan op het individu en zijn gedrag gering is. Godsdienstsocioloog Hijme Stoffels heeft bovendien vastgesteld dat kerkleden voor wat betreft religieuze opvattingen en gedragingen steeds minder te onderscheiden zijn van zogenoemde buitenkerkelijke, nieuw-religieuze gelovigen.²⁰ Zo zijn er behoorlijk wat aanwijzingen om te gaan vermoeden dat de belangstelling voor religieuze opvattingen, en wellicht ook voor religieuze gedragingen niet terugloopt, zelfs wat toeneemt, maar dat de betekenis en de relevantie van religie voor het individu afneemt.

Zet de secularisering ook door in de zin van afname van betekenis voor de samenleving? Mijn vermoeden is dat New Age-achtige religiositeit paradoxale maatschappelijke betekenis heeft, juist door mensen aan te passen aan neigingen in de samenleving zich van inzet vóór de samenleving

los te maken. Het heeft er alle schijn van dat de zachte, bevestigende, door individuele emoties beheerste kenmerken van de nieuw-religieuze spiritualiteit, uitstekend passen bij onze samenleving, waarvan zo velen vinden dat die hard, competitief

De nieuwe religieuze spiritualiteit houdt mensen weg uit het publieke domein

en op koude efficiency is gericht. Nieuwe religiositeit bevordert juist niet de publieke discussie, daagt de werelden van macht en markt niet uit en weerstaat ze niet. Precies de overtuiging dat het hogere ‘zelf’ niet ligt in de wereld van werk, rol, plicht en gewoonte kan de neiging tot escapistisch gedrag versterken. Door te suggereren dat het ware ‘leven’ niet ligt in het

‘gewone’ leven, houdt de breed gedeelde, nieuw-religieuze spiritualiteit mensen mogelijk weg van het publieke domein. Dit spoort met de waarneming dat de hoeveelheid ‘sociaal kapitaal’ niet afhankelijk is van religiositeit als zodanig, maar van de aanwezigheid van religieus-sociale structuren en instituties.²¹ Inzet voor de publieke zaak blijkt niet samen te hangen met alleen individuele religiositeit, maar met het opgenomen zijn van gelovigen in kerkelijke verbanden, met ‘kerkelijkheid’ dus. Met ontkerking gaat dus ook ‘sociaal kapitaal’ verloren. De groei van nieuw-religieuze spiritualiteit versterkt vermoedelijk die tendens.

Een meer uitgebreide, Engelstalige versie van deze tekst is gepubliceerd in: E. Sengers ed., *The Dutch and Their Gods: Secularization and Transformation of Religion in The Netherlands Since 1950*, Hilversum: Verloren 2005, p. 43-57.

Noten

- 1 Y. Lambert, ‘A Turning Point in Religious Revolution in Europe’, in: *Journal of Contemporary Religion* 19 (2003) nr. 1, pp. 29-45.
- 2 Ik volg hier een hoofdlijn in het denken van Émile Durkheim, overgenomen door een hele reeks van sociale theoretici.
- 3 S. Hellemans, *Strijd om de moderniteit: Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven: Universitaire Pers Leuven 1990, 13, 50v. 173.
- 4 F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektive*, Tübingen: Mohr 1989, 53ff. Id., *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg etc.: Herder 2000, pp. 88-95.
- 5 De volgende redenering is ontwikkeld met gebruikmaking van H. Righart, *De eindeloze jaren zestig: Geschiedenis van een generatieconflict*, Amsterdam/Antwerpen: Arbeiderspers 1995.
- 6 J.C. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw: Nederland in de jaren zestig*, Amsterdam/Meppel: Boom 1995.
- 7 J.C.H. Blom, *Burgerlijk en beheerst: Over Nederland in de twintigste eeuw*, Amsterdam: Balans 1996, p. 242v.; Peters/Scheepers a.a., p. 21.
- 8 Voor het volgende, zie A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok 2000, 49-55; vgl. A.J.A. Felling, *Het proces van individualisering in Nederland: Een kwart eeuw sociaal-culturele ontwikkeling*, Nijmegen: Radboud Universiteit 2004, p.9.
- 9 Deze gedachte is mede gebaseerd op het inzicht van Ulrich Beck (*Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, p. 210) dat het sociaal-structurele proces van individualisering weliswaar een bevrijding van directe sturing door traditionele collectieve verbanden kan betekenen, maar niet uitsluit dat er sprake is van indirecte sturing door bijvoorbeeld modes en gedeelde verwachtingen, marketing.
- 10 N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, p. 111.
- 11 Van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, l.c.; vgl. ook id./E. Borgman, ‘Nieuwe religieuze bewegingen’, in: *Hunkering naar heilheid: Over nieuwe religiositeit in Nederland*, red. H. Geerts, Budel: Damon 2003, pp. 21-62.
- 12 G. Dekker, *De stille revolutie: De ontwikkelingen van de Gereformeerde Kerken in Nederland tussen 1950 en 1990*, Kampen: Kok 1992.
- 13 Dekker, p. 70.
- 14 *ibid.* 75
- 15 *ibid.* p. 115 e.v.
- 16 *ibid.* p. 112 e.v.p. 123.
- 17 S. Bruce, ‘The Demise of Christianity in Britain’, in: *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*,

- ed. G. Davie e.a., Aldershot-Burlington: Ashgate 2003, pp.53-63.
- 18 Hetgeen door 'Rome' en de katholieke kerkleiding als een groot probleem wordt gezien. Zie het Vaticaanse document uit 2003: 'Jezus Christus, drager van levend water — een christelijke reflectie op New Age'; W.D. Dinges, 'The New (Old) Age Movement: Assessing a Vatican Assessment', in: *Journal of Contemporary Religion* 20 (2005) nr. 1, pp. 91-108.
- 19 Bijvoorbeeld: Dekker, *L.c.*, p. 190. Felling, *L.c.*, p.31.
- 20 H. Stoffels, 'Opkomst en ondergang van de buitenkerkelijke: Enige historische ontwikkelingen', in: *Niet zo'n kerkganger: Zicht op buitenkerkelijk geloven*, red. G. Heitink/H. Stoffels, Baarn: Ten Have 2003, p.11-26, hier p.21 vv.
- 21 A. Greeley, 'Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital', in: *Beyond Tocqueville: Civil Society and the Social Capital Debate in Comparative Perspective*, ed. B. Edwards e.a., Hanover/London: Tufts University 2001, pp. 235-242.

Een evolutionair-sociologische visie op het mysterie van de naastenliefde

Uit nieuwe evolutionair-sociologische studies blijkt dat altruïstisch gedrag een sterke overlever is. Samenwerking, wederzijdse hulp en naastenliefde werken aanstekelijk; ze zetten aan tot navolging en werken voordelig uit voor de betrokken gemeenschap. Ze werpen aldus een verrassend licht op de effectiviteit van de moraalvoorschriften in de grote religies.

door *Ruud Koopmans*

Hoogleraar Sociologie, in het bijzonder van maatschappelijke verandering en conflict, aan de faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam

ALS ER IETS IS DAT EVOLUTIONAIRE ANALYSES van menselijk gedrag hebben laten zien, dan zijn het wel de grenzen aan de menselijke rationaliteit. Als wij de berekenende wezens zouden zijn die de klassieke economie en de rationele keuzetheorie ons voorspiegelen, dan zouden de meeste vormen van samenwerking en altruïsme niet kunnen bestaan. Samenwerking, wederzijdse hulp en naastenliefde bieden onmiskenbare evolutionaire voordelen, maar die blijken alleen bereikbaar te zijn wanneer we ons laten leiden door morele principes, die beperkingen opleggen aan onze zelfzuchtigheid.

Het theoretisch perspectief van culturele evolutie biedt ons de mogelijkheid om te onderzoeken aan welke voorwaarden normatieve regels moeten voldoen, willen zij tot evolutionair voordeel strekken. En wat blijkt dan? Dat die evolutionair voordelige normen vaak als twee druppels water lijken op de moraalvoorschriften van de grote religies. Een evolutionaire verklaring kan dus tot de conclusie leiden dat religies wel degelijk een kern van eeuwige waarheid bevatten, in de vorm van normatieve regels die het ons mogelijk hebben gemaakt om de beperkingen van de genetische evolutie te ontstijgen. Dat zou geen eenzijdige overwinning voor de

wetenschap zijn, maar eerder de onverwachte ontdekking dat we van twee heel verschillende kanten bij dezelfde conclusie kunnen uitkomen.

Ik wil een aanzet geven tot zo'n evolutionair-sociologisch perspectief. We zullen zien dat er vier vormen van altruïsme zijn, die elk een eigen evolutionaire verklaring hebben. Ik begin met verwantschapsaltruïsme, bespreek dan wederkerige en groepsgerichte vormen van altruïsme, om ten slotte uit te komen bij de noot die het moeilijkste te kraken is, namelijk het onbaatzuchtige altruïsme waarvan de christelijke naastenliefde een voorbeeld is.

VERWANTSCHAPSALTRUÏSME

In Darwins theorie draait alles om het produceren van zoveel mogelijk nakomelingen. Elk gedrag dat kostbare tijd en energie verspilt aan andere dan directe nakomelingen is in dit perspectief evolutionaire zelfmoord. Zoals Darwin het zelf verwoordde: 'Natuurlijke selectie werkt uitsluitend door middel en ten bate van het voordeel van elk individu'.

Darwin moest echter vaststellen dat er voorbeelden van opofferingsgezindheid waren die met zijn theorie in strijd leken te zijn. Het grootste raadsel was dat bij sociale insecten, zoals mieren, veel leden van de kolonie steriel zijn en hun dagen slijten met het aandragen van voedsel zonder zelf ooit nakomelingen te produceren. Darwin zocht zijn toevlucht tot een verklaring die in de biologie bekend staat als groepsselectie: wanneer de specialisatie van sommige insecten op het

Evolutionair voordelige normen lijken vaak als twee druppels water op de moraalvoorschriften van de grote religies

produceren van nakomelingschap en van andere op het verzamelen van voedsel dusdanige voordelen met zich mee brengt dat de groep als geheel daardoor meer nakomelingen kan produceren, dan zouden kolonies mét zo'n arbeidsdeling andere kolonies in de evolutionaire competitie wegconcurreren.

Deze theorie kon uiteindelijk geen stand houden. Wiskundige modellen van biologen als Ronald Fisher en George Williams lieten zien dat groepsselectie van verwaarloosbaar belang moest zijn. Bovendien kwam William Hamilton met een overtuigende alternatieve verklaring voor altruïsme bij de sociale insecten. Hamilton stelde dat men, om altruïsme te begrijpen, niet naar het niveau van het individu moet kijken, maar naar het niveau van de genen. Volgens deze theorie kan opofferingsgezind ge-

drag dat ongunstig is voor het individu, zich toch evolutionair doorzetten, zolang het maar ten goede komt aan andere individuen die drager zijn van hetzelfde gen.

De sociale insecten hebben een zeer bijzonder voortplantingssysteem, waardoor de vele duizenden insecten in een kolonie allemaal nauw aan elkaar verwant zijn. De verwantschapsgraad tussen de steriele werkers en het broedsel van de koningin bedraagt zelfs 75 procent. De werkers investeren hun energie dus efficiënter wanneer ze voor de kinderen van hun moeder, de koningin, zorgen, dan wanneer zij zelf kinderen zouden krijgen, met wie ze slechts voor 50 procent verwant zouden zijn.

Voor de verklaring van samenwerking en hulpvaardigheid bij mensen is Hamiltons theorie echter van beperkte betekenis. De mate waarin verwantschapsaltruïsme zich evolutionair kan doorzetten, neemt namelijk snel af wanneer het gaat om verder verwijderde familieleden. Bij mensen stuit verwantschapsaltruïsme daarom snel op zijn grenzen en biedt geen verklaring voor hulpvaardig gedrag buiten de engste familiekring.

WEDERKERIG ALTRUÏSME

Ook in de dierenwereld zijn er legio voorbeelden van altruïsme dat ten goede komt aan andere dan genetische verwanten. De bioloog Frans de Waal heeft gedocumenteerd hoe mensapen elkaar helpen, bijvoorbeeld door voedsel te delen, of elkaar te steunen bij conflicten binnen de groep. Ook minder hoog ontwikkelde diersoorten vertonen altruïstisch gedrag tussen niet-verwanten. Zo hebben vampiervleermuizen de aardige gewoonte om het bloed dat zij hebben opgezogen, te delen met soortgenoten die zonder succes van de jacht zijn teruggekeerd.

De bioloog Robert Trivers ontwikkelde de theorie dat zulk gedrag zinvol kan zijn als daardoor de kans wordt vergroot om in de toekomst voedsel terug te krijgen als jijzelf een keer zonder succes van de jacht terugkeert. Wat apen en vleermuizen kunnen, kunnen wij mensen natuurlijk ook. Het delen van jachtbuit is wijdverbreid bij menselijke jager-verzamelaars, maar ook in moderne samenlevingen zijn veel interacties gebaseerd op het 'voor wat, hoort wat' principe.

Op het eerste gezicht lijkt wederkerigheid gewoon een kwestie te zijn van rationeel eigenbelang. Maar het is helemaal niet zo evident wat je het beste kunt doen wanneer je voor de keus staat om iemand te helpen, terwijl hieraan voor jezelf kosten zijn verbonden. Is het verstandig om als eerste de helpende hand toe te steken, ook al weet je niet of die persoon hetzelfde voor jou zou doen? Of is het misschien verstandiger eerst de kat uit de boom te kijken en te wachten tot de ander de eerste stap zet? Als

wederzijdse hulp eenmaal op gang is gekomen, moet ik iemand dan gelijk bestraffen als hij eens een keertje niet hulpvaardig is? En is het misschien slim om af en toe eens egoïstisch te zijn, in de verwachting dat de ander de samenwerking toch niet zal verbreken, omdat hij daarmee ook zichzelf in de vingers snijdt?

Wiskundige analyses van het ogenschijnlijk zo simpele probleem van wederzijdse hulp, laten zien dat er gewoonweg geen optimale strategie is. Omdat er geen rationele oplossing voor het probleem van wederzijdse hulp bestaat, besloot de politicoloog Robert Axelrod een computertoernooi te organiseren. Hij nodigde specialisten uit om computerprogramma's te schrijven voor een competitie, waarin programma's voor de keus worden gesteld een ander hulp aan te bieden die het programma zelf iets kost. Na een volledige competitie waarin alle programma's tegen elkaar hadden gespeeld, werd gekeken welk programma de meeste punten had verzameld. Uiteindelijk bleek het simpelste programma de competitie gewonnen te hebben. Deze strategie staat bekend als *tit for tat*. Axelrod noemt *tit for tat* een 'aardige' strategie, omdat het aan het begin van een interactie altijd als eerste zijn hulp aanbiedt. In alle volgende ronden imiteert *tit for tat* simpelweg het gedrag dat de ander in de ronde daarvoor heeft vertoond. *Tit for tat* is dus een vergeldende strategie, die direct met gelijke munt terugbetaalt, maar is ook vergevingsgezind, omdat het onmiddellijk bereid is de hulprelatie te herstellen als de ander tot inkeer lijkt te zijn gekomen.

Ook in vervolgstudies met complicerende factoren deed *tit for tat* het goed. Eén van die complicerende factoren is onzekerheid over de bedoelingen van je tegenspeler. Soms komen zaken anders over dan je ze bedoelt, of gaat er iets mis waardoor wat goed bedoeld was verkeerd uitpakt. Onder zulke omstandigheden blijken nog socialere strategieën dan het pure *tit for tat* superieur, namelijk strategieën die systematisch iets meer teruggeven dan wat ze van de ander hebben ontvangen.

Ook religieuze tradities kennen de basisprincipes van *tit for tat*. In de formulering uit de Koran klinkt het zo: 'Vecht in dienst van Allah tegen degenen die tegen u vechten, maar val ze niet als eerste aan. Allah houdt niet van de agressors. ...drijf ze uit de plaatsen van waaruit ze u verdreven hebben. ... Maar als ze tot inkeer komen, is Allah vergevingsgezind en barmhartig' (Soera 2: 190-191). Axelrods analyses laten zien dat de regel die de Koran hier formuleert, geen willekeurig moreel voorschrift is, maar een strategie, die in veel gevallen zal bijdragen aan het succes van degene die zo'n regel volgt. Dit is een eerste aanwijzing dat er een evolutionaire functionaliteit ten grondslag kan liggen aan religieuze regelsystemen, die op het eerste gezicht van puur morele aard lijken te zijn.

GROEPSALTRUISME EN IDEOLOGISCH ALTRUISME

Hoe elegant de theorie van wederkerig altruïsme ook is, ze geeft lang niet op alle vormen van samenwerking en opofferingsgezindheid een antwoord. De belangrijkste beperking is dat het alleen werkt in paarsgewijze interacties, waarin men de eigen hulp effectief kan richten op anderen die hulp terug geven. Veel belangrijke vormen van opofferingsgezin gedrag bij mensen zijn echter niet gericht op individuen die men kent en van wie men een wederdienst kan verwachten, maar op het verdedigen van de belangen van een bredere groep.

Recentelijk hebben verschillende auteurs gesuggereerd dat groepsselectie bij mensen wel een rol van betekenis kan spelen, omdat wij naast het genetische nog over een tweede systeem van overerfbare informatie beschikken, namelijk onze cultuur. De belangrijkste twee verschillen tussen genetische en culturele informatieoverdracht zijn dat culturele beïnvloeding ook tussen leden van dezelfde generatie plaats kan vinden en dat individuen hun culturele normen, waarden en strategieën ook tijdens hun leven kunnen aanpassen, onder invloed van hun eigen ervaringen en die van anderen. Dit betekent dat culturele veranderingen veel sneller kunnen gaan dan genetische veranderingen. Culturele innovaties kunnen zich zeer snel binnen een groep verspreiden en de culturele verschillen tussen groepen kunnen hierdoor binnen een kort tijdsbestek zeer groot worden. Denk bijvoorbeeld aan talen, die zo snel uit elkaar kunnen groeien dat groepen sprekers die van elkaar geïsoleerd raken, elkaar na weinige generaties al nauwelijks meer kunnen verstaan.

Normen die opofferend gedrag in het belang van de groep voorschrijven, zouden zonder groepscompetitie evolutionair gedoemd zijn te verdwijnen, omdat degenen die deze normen volgen slechter af zijn dan groepsleden, die profiteren van de bijdragen van anderen. Groepscompetitie verandert het evolutionaire spel echter omdat het een tweede niveau van selectie introduceert, waarop groepen waarin altruïstische normen wijd verbreid zijn, juist een voordeel hebben. Of altruïstische groepsnormen zich doorzetten, hangt af van de balans tussen individuele en groepsselectie. Wanneer de druk van groepscompetitie gering is, zal dit groepsaltruïsme ondermijnen, terwijl sterke groepscompetitie de onderlinge solidariteit binnen groepen juist zal versterken.

Het feit dat groepsaltruïsme zijn bestaansmogelijkheid dankt aan de competitie tussen groepen, betekent dat normatieve voorschriften, die solidariteit en vredelievendheid binnen de eigen groep prediken, in veel gevallen onlosmakelijk verbonden zullen zijn met de legitimering van vijandigheid ten opzichte van concurrerende groepen. Zo predikt de Koran

een boodschap van vrede onder de gelovigen: ‘Wanneer twee groepen gelovigen de wapens tegen elkaar opnemen, sticht dan vrede tussen hen... De gelovigen zijn een stam van broeders’ (Soera 49:9). Maar als het om oorlog tegen ongelovigen gaat, worden de gelovigen aangespoord om genadeloos te zijn, want ‘afgoderij is erger dan bloedvergieten’ (Soera 2: 191). In het bijbelse Oude Testament en de joodse Thora is het niet anders. Massamoord, brandstichting, plundering, verkrachting, zo ongeveer alles wat God binnen de groep heeft verboden, verandert in een religieuze deugd zodra het gaat om de omgang met andere groepen. Een voorbeeld uit het boek Deuteronomium: ‘En de Here God zal ze in uw macht geven en gij zult al haar mannelijke inwoners slaan met de scherpte des zwaards. Alleen de vrouwen, de kinderen, en alles wat zich in de stad bevindt, moogt gij voor u zelf roven en u ten nutte maken. Zo zult gij doen met alle steden, die op zeer verre afstand van u liggen, die niet behoren tot de steden van deze volken’.

U vraagt zich misschien af wat moord en brandstichting nog te maken hebben met altruïsme? Vanuit een evolutionair perspectief bezien is er helaas een sterke samenhang tussen altruïstisch gedrag binnen groepen en vijandig gedrag ten opzichte van andere groepen. Degenen die ten strijde trekken tegen andere groepen doen dat zelden gemotiveerd door bene-

pen eigenbelang. Het gaat juist om mensen die worden gedreven door de oprechte overtuiging dat ze voor het goede strijden, en dat zowel het offeren van hun eigen leven als dat van anderen daarvoor gerechtvaardigd is.

Groepsinterne solidariteit en rivaliteit ten opzichte van andere groepen kunnen niet zonder elkaar bestaan

Dat de wereldreligies en grote politieke ideologieën een tweeslachtige boodschap verkondigen van liefde en vrede aan de ene, en van haat en geweld aan de andere kant, is natuurlijk op zichzelf geen bijzonder originele observatie. Wat origineel is aan het evolutionaire perspectief, is dat het duidelijk maakt dat er systeem in die tweeslachtigheid zit. Omdat groepsaltruïsme alleen door een proces van groepsselectie kan evolueren, zijn groepsinterne solidariteit en rivaliteit ten opzichte van andere groepen twee zijden van dezelfde medaille, die niet zonder elkaar kunnen bestaan.

MISSIONAIR ALTRUÏSME

Eén type altruïsme zijn evolutionaire theoretici tot nu echter zorgvuldig uit de weg gegaan, omdat een evolutionaire verklaring ervan bij voorbaat kansloos lijkt. Geen van de tot nu toe besproken theorieën kan namelijk

het gedrag van de barmhartige Samaritaan verklaren. De reiziger langs de kant van de weg was geen familie van de Samaritaan en hij wist dat hij hem waarschijnlijk nooit meer zou tegenkomen. Verwantschap en wederkerigheid kunnen dus geen rol spelen. Groepsaltruïsme valt ook als verklaring af, omdat de Samaritaan en de beroofde reiziger niet tot dezelfde groep behoorden. De bedoeling van de gelijkenis is juist om aan te geven dat de Samaritaan hulp biedt ondanks het feit dat hij de hulpbehoevende niet kent, ondanks het feit dat hij geen wederdienst kan verwachten, en ondanks het feit dat hij van een andere stam en een ander geloof is. Niet voor niets wordt het gedrag van de Samaritaan gecontrasteerd met dat van de priester en de Leviet, geloofs- en stamgenoten van de behoeftige, die hem echter links laten liggen.

In andere passages van het Nieuwe Testament maakt het Evangelie het evolutionair gezien nog bonter wanneer het zelfs barmhartigheid ten aanzien van vijanden propageert: ‘Gij hebt gehoord dat er gezegd is: Gij zult uw naaste liefhebben en uw vijand haten. Maar ik zeg u: Hebt uw vijanden lief en bidt voor wie u vervolgen... Want indien gij liefhebt die u liefhebben, wat voor loon hebt gij? Doen ook de tollenaars niet hetzelfde?’. Ook in de Koran vinden we de norm terug dat de ware gelovige het kwade met het goede vergeldt: ‘De goede en de slechte daad zijn niet gelijk; weer die af met iets dat beter is. Dan zal hij, tussen wie en jou vijandschap was, zijn als een boezemvriend’ (Soera 41: 34).

Natuurlijk staat de praktijk van religies vaak ver af van deze nobele gedragsregels. Maar net zo goed als de wandaden in naam van het geloof, die we bij het groepsaltruïsme hebben besproken, niet te ontkennen zijn, zo kan men ook niet over het hoofd zien dat veel mensen zich door hun geloof hebben laten inspireren tot grote opofferingsgezindheid ten behoeve van mensen met wie zij niets gemeen hadden. Albert Schweitzer en Moeder Teresa zijn iconen van zulk gedrag, maar achter hen gaan duizenden anderen schuil, die hun leven in de waagschaal stelden voor het welzijn van behoeftigen aan het andere einde van de wereld. Een voorbeeld is pater Damiaan, een negentiende-eeuwse Vlaamse monnik, die vijftien jaar lang als priester en arts werkte in een leprakolonie op het Hawaïaanse eiland Molokai, alvorens hij op 49-jarige leeftijd zelf aan lepra bezweek. Hij werd onlangs door de Vlamingen verkozen tot grootste Belg aller tijden.

Onvoorwaardelijke naastenliefde hoeft geen religieuze achtergrond te hebben, maar kan ook uit een humanistische overtuiging voortkomen. Tienduizenden mensen in dienst van hulp- en ontwikkelingsorganisaties zijn voor een relatief schamel salaris bereid gevaarlijke omstandigheden te trotseren om mensen in de Derde Wereld te helpen. En in het klein zijn velen van ons bereid geld te geven voor slachtoffers van natuurrampen. Ik

voel de neiging alweer bij u opkomen om te zeggen dat dit allemaal wordt verklaard door het goede gevoel dat het ons geeft. Maar dat is niet meer dan een onmiddellijke verklaring, die het probleem niet beantwoordt, maar slechts verschuift. De diepere vraag die we moeten stellen is waarom cultureel genormeerd gedrag, dat zowel vanuit het belang van het individu als dat van de eigen groep nadelig is, in veel religies en seculiere morele stelsels voorkomt.

Laten we nog eens teruggaan naar de voorwaarde waaronder de andere vormen van altruïsme kunnen bestaan: altruïsme moet ten goede komen aan anderen die op de gever lijken, omdat ze drager zijn van dezelfde genen of culturele normen. Culturele evolutie schept daarnaast echter nog een mogelijkheid, die bij mijn weten nog door niemand is geopperd: altruïsme kan de kans vergroten dat de ontvanger in culturele zin op de gever gaat lijken. Als het opofferende gedrag van de missionaris tot gevolg heeft dat de heidenen die hij helpt zich bekeren tot het christendom en zij daarmee de norm van christelijke naastenliefde overnemen, kan de evolutionaire winst- en verliesrekening toch positief uitvallen. Eén christen die zich opoffert, maar daarmee twee anderen tot bekering brengt, betekent evolutionair gezien reproductieve winst voor de naastenliefde en voor het christendom. Historisch kunnen we vaststellen dat de missie op massale schaal dit effect heeft gehad en dat de offers van zendelingen als pater Damiaan in evolutionaire zin dus niet voor niets zijn geweest. Hawaï is nu grotendeels christelijk, zonder dat daar veel dwang aan te pas hoefde te komen, en pater Damiaan is ook daar een nationale held.

Missionarissen en humanitaire hulpverleners zijn, gewild of ongewild, besmettelijke dragers van de cultuur waaruit zij afkomstig zijn

Ook humanitaire hulp op seculiere grondslag wordt evolutionair verklaarbaar, als ze tot gevolg heeft dat degenen die hulp ontvangen,

daardoor ontvankelijker worden voor culturele invloeden uit de donorlanden. Vanuit het evolutionaire perspectief doet het er niet zoveel toe of pater Damiaan zich bewust was van het zieltjeswinnende effect van zijn naastenliefde, of dat donoren van humanitaire hulp weten dat ze bijdragen aan het verspreiden van hun eigen cultuur. Wat telt in de evolutie is niet de intentie maar het effect. Missionarissen en humanitaire hulpverleners zijn, gewild of ongewild, besmettelijke dragers van de cultuur waaruit zij afkomstig zijn.

Dit 'missionaire' effect doet zich ook voor in relaties tussen groepen binnen dezelfde samenleving. Ik waag de hypothese dat onbaatzuchtig al-

truïsme vaak een rol speelt bij de bekering van mensen tot een nieuwe religie of sekte. Niet voor niets richten de bekeringspogingen van opkomende religieuze groeperingen zoals het vroege christendom of de hedendaagse pinkstergemeenten zich nadrukkelijk op de eenzamen en verdrukten. Menigeen onder die vertrapten raakt zo onder de indruk van de onverwachte naastenliefde die hij van volslagen onbekenden ontvangt, dat hij zich bekeert tot het betreffende geloof en vervolgens zelf zo'n barmhartige Samaritaan wordt. Bij politieke groeperingen zien we vaak een soortgelijk rekruteringsproces. Een voorbeeld is de Socialistische Partij, die haar aanhang beetje bij beetje heeft opgebouwd door gratis medische dienstverlening, ondersteuning van huurders en ander lokaal hulpbetoon.

Als naastenliefde aanstekelijk is, kan het een evolutionair zinvolle strategie zijn, omdat de naastenliefde daarmee zichzelf en andere culturele normen van de gevers helpt verspreiden. Dit is echter maar de helft van de verklaring. We moeten daarnaast ook verklaren waarom ontvangers zich zouden bekeren tot de culturele normen van hun weldoeners. Vanuit een rationeel keuzeperspectief is hiervoor immers geen enkele aanleiding. De rationele ontvanger van hulp van een zendeling of ontwikkelingsorganisatie maximaliseert zijn individuele nut door de hulp op te strijken zonder er iets voor terug te doen. Dat wordt hem meestal ook gemakkelijk gemaakt, omdat de normen van de gevers onbaatzuchtigheid voorschrijven en zij hun hulp daarom onvoorwaardelijk aanbieden.

Een evolutionaire analyse van het probleem begint met de vaststelling dat imitatie de kern is van de culturele evolutie. Alles wat we in de loop van ons leven aan culturele regels en informatie verwerven, hebben we van anderen overgenomen. Vanuit een evolutionair perspectief bezien, zullen zich in het verloop van de menselijke geschiedenis die selectieregels voor imitatiegedrag hebben doorgezet die adaptief zijn, in de zin dat een individu dat zulke imitatieregels volgt, daarmee zijn kansen op succes vergroot.

De meest voor de hand liggende adaptieve imitatieregels is het imiteren van culturele gedragsregels, waarvan evident is dat anderen daarmee succesvoller zijn dan jijzelf. Voorbeelden uit de sport zijn de 'Fosbury flop', waarmee Richard Fosbury in 1968 olympisch kampioen hoogspringen werd, en de klapschaats, die beide razendsnel door andere sporters werden overgenomen, simpelweg omdat je er hoger mee sprong en sneller mee schaatste. Voor de verspreiding van altruïsme helpt dit mechanisme echter weinig, omdat altruïsme per definitie een strategie is waarvan de gever in directe zin niet beter wordt.

Vaak is de samenhang tussen culturele regels en succes echter lang niet zo duidelijk als in het geval van de Fosbury flop of de klapschaats. Vaak ziet men alleen dát bepaalde mensen succesvol zijn, zonder precies te we-

ten wat het geheim van hun succes is. In zulke gevallen is een additionele selectieregel nodig. Het overnemen van de cultuurpatronen van personen die succesvoller, rijker of machtiger zijn dan jij, is een eenvoudige maar toch redelijk trefzekere strategie om effectievere culturele gedragsregels op het spoor te komen. Als je rijk wilt worden en je weet niet precies hoe dat moet, doe je er beter aan om iemand die al rijk geworden is te imiteren, dan dat je een zwerver als rolmodel kiest.

Alleen de rijken en machtigen kunnen het zich veroorloven altruïstisch te zijn en in die zin is naastenliefde zelf een veelzeggend teken van succes. Vanuit het gezichtspunt van de ontvangers van zijn hulp is de missionaris niet alleen een man die zichzelf belangeloos opoffert, maar ook iemand die toegang verschaft tot begerenswaardige dingen, die zieken kan genezen, en die dingen weet, die niemand van hen wist. Kortom, de missionaris is een toonbeeld van succes en als zodanig een virulente besmettingshaard voor culturele imitatie, van de pijp die hij rookt tot de God die hij aanbidt.

Een derde belangrijke imitatieregule draagt verder bij aan de aantrekkelijkheid van altruïstisch gedrag. Wanneer je culturele informatie van anderen overneemt, is het niet alleen goed om te weten of je potentiële rolmodel succesvol is, maar ook of hij al dan niet te vertrouwen is. Er zijn zoveel mensen die beweren dat hun religie of partij de enige waarheid in pacht heeft en dat, als ik ze volg, de weg naar het hiernamaals of naar de hemel op aarde voor me openligt, maar waarom zou ik erop vertrouwen dat wat ze zeggen waar en oprecht is? Hoe kan ik weten dat ze er niet op uit zijn me een poot uit te draaien of een oor aan te naaien? U raadt het antwoord misschien al: er is geen betere manier om te laten zien dat je oprecht bent, dat je niet op eigen gewin uit bent, en dat je het beste met mij voorhebt, dan mij te bedelven onder onvoorwaardelijke en onbaatzuchtige naastenliefde. De gulle geveer wordt zo een betrouwbare bron van culturele informatie, die des te besmettelijker zal zijn naarmate zijn onbaatzuchtigheid sterker contrasteert met het gedrag van lokale voorbeelden. Voor de politieke of religieuze handelsreiziger is onvoorwaardelijke naastenliefde dus een hoogst effectieve public-relationsstrategie om zijn culturele waar aan de man te brengen. De apostel Paulus had gelijk toen hij de Efeziërs de woorden van Jezus voorhield: ‘Het is zaliger te geven dan te ontvangen’ (Handelingen 20:35), niet omdat het volgen van die regel per se beter is voor de geveer, maar wel omdat het een effectieve strategie is om het christendom en zijn moraal te verspreiden.

Dit is een sterk ingekorte versie van de rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Sociologie, in het bijzonder van maatschappelijke verandering en conflict, aan de faculteit der Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam op 3 maart 2006.

Wat is religie?

Religies trachten uit te drukken wat ons ten diepste aangaat. Daarom is de definitie van religie notoir lastig. Gezien de controversiële ‘terugkeer van de religie’ is de behoefte aan een eenduidige omschrijving groot. Die verleiding moet echter worden weerstaan.

door *Rob Plum*

Onderzoeker aan het Heyendaal Instituut, Interdisciplinair instituut voor theologie, wetenschap en cultuur van de Radboud Universiteit Nijmegen; projectcoördinator van het project ‘Religie en publiek domein’ binnen de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.

WE DISCUSSIËREN VANDAAG DE DAG OVER religie¹ in de context van wat wel ‘de terugkeer van religie’ heet. Religie staat opnieuw in de nationale en internationale belangstelling van de media, van wetenschappers, van bestuurders en politici.² Het Duitse weekblad ‘Der Spiegel’ voorspelde al in 2000 dat ‘een wereldwijde renaissance van de religies’ kenmerkend zou zijn voor het begin van de 21^{ste} eeuw. En in 2003 kopte Time Magazine: ‘Het christendom is een minderheids geloof aan het worden in Europa. Maar God is niet dood: mensen definiëren hun eigen geloofssystemen en stellen hun eigen alternatieve spiritualiteit samen.’³

De alom geconstateerde ‘terugkeer van religie’ blijkt te slaan op de islam die religie op de agenda heeft gezet, op het feit dat religies in toemende mate een publieke rol spelen en op de heropleving van belangstelling voor spiritualiteit en religieuze zaken. Deze zou volgens sommigen ook in Nederland te constateren zijn, ondanks het feit dat ons land één van de meest geseclariseerde landen van Europa is en blijft. Ik ga op deze drie aspecten kort in.

Dat de islam zich wereldwijd en in ons land krachtig manifesteert, wordt met gemengde gevoelens bekeken. Het meest prominent zijn de geluiden die de islam een achtergebleven religie noemen die geen proces van modernisering heeft doorgemaakt. Dit zou haar tot een bedreiging maken van onze maatschappij. Islam wordt gemakkelijk geassocieerd met

fundamentalisme, terrorisme, geweld en intolerantie. Bovendien, omdat de islam één van de vijf grote wereldgodsdiensten is, wordt dat wat men bij de islam waarneemt, gemakkelijk vertaald naar religie zonder meer: religie zou gevaarlijk zijn en tot intolerantie leiden. Hier tegenover staan degenen die de islam zien als een belangrijke wijsheidstraditie. Zij menen dat we van de islam — en van religie in het algemeen — een karikatuur maken en dat ons beeld ervan wordt bepaald door marginale verschijnselen en manifestaties die men eerder moet zien als uitwassen. Het fundamentalistische beroep op de islam zou onterecht zijn, de islam is in de kern een vredelievende godsdienst. Zo gezien roept de geconstateerde ‘terugkeer van de religie’ vragen op naar de verhouding tussen religie enerzijds en geweld en onverdraagzaamheid anderzijds. Wordt religie gewelddadig misbruikt, of bestaat er een intrinsiek verband tussen religie en geweld?⁴

De constatering dat religie terugkeert, duidt ook op het feit dat religie de laatste decennia een steeds grotere rol is gaan spelen in de internationale politiek. Te denken valt aan het Midden-Oosten, Joegoslavië, Noord-Ierland, Latijns-Amerika, Polen en de Verenigde Staten.⁵ De Amerikaanse godsdienstsocioloog Jose Casanova constateert dat religie sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw ‘publiek’ is gegaan en zo opnieuw in de publiekheid is gekomen. Volgens hem is ‘religie bezig de haar toegewezen plaats in de privé-sfeer achter zich te laten’ en zich te storten in de publieke arena van morele en politieke discussie. Nieuw en onverwacht is voor hem niet zozeer het opduiken van nieuwe religieuze bewegingen, maar veeleer de revitalisering van de publieke rol van juist die religieuze tradities die volgens de gangbare visies steeds marginaler en irrelevanter zouden worden in de moderne wereld.⁶ Zo gezien werpt ‘de terugkeer van religie’ de vraag op of religies wel een rol mogen spelen in het publieke domein. Moeten ze zich niet beperken tot de hen toegewezen plaats in de private ruimte?

De frase van ‘de terugkeer van religie’ verwijst ook naar de groeiende aandacht van individuele mensen voor religie. Terwijl sommigen denken dat het hierbij slechts gaat om een kortstondige hype, zien anderen er wel

Wie bepaalt wat religie is, nu ze niet meer kan worden gemeten aan de hand van de klassieke indicatoren?

degelijk een structureel verschijnsel in. Om dit te zien is een nieuwe blik nodig. De mate van religiositeit en de betekenis ervan zou niet meer afgelezen kunnen worden aan kerklidmaatschap, het bijwonen van bijeenkomsten in kerkelijk verband of het onderschrijven van

kerkelijke leerstellingen. Deze blijven teruglopen. Maar veel onderzoeken stuiten op het verschijnsel dat mensen in hun gedrag nog steeds verder-

gaand seculariseren, maar in toenemende mate zeggen wel belangstelling te hebben voor zaken die met religie te maken hebben. Men denkt dan aan de belangstelling voor God, voor visies op een leven na de dood, voor spiritualiteit, voor gebed. Zo begrepen loopt de constatering dat religie terugkeert uit op de vraag: wie bepaalt wat religie is, nu religie blijkbaar niet meer kan worden gemeten aan de hand van de klassieke indicatoren?⁷

DE VRAAG: WAT IS RELIGIE?

In de context van de constatering dat religie terugkeert, ligt op de vraag ‘wat is religie?’ een zware druk. Het antwoord op de vraag naar de eigenheid van religie moet uitmaken of geweld en intolerant gedrag al dan niet wezenlijk bij religie horen, of religie eerder een psychologisch verschijnsel is dat vooral in individuen bestaat, of een sociologisch verschijnsel dat verbonden is met maatschappelijke structuren. Hoort religie van nature bij de mens of is zij gebonden aan een bepaalde fase van het menszijn? En hoort zij wel thuis in een moderne samenleving die gebouwd is op de principes van vrijheid, democratie en wetenschappelijke kennis?

Op voorbewust niveau lijkt iedereen wel te weten wat er met religie wordt bedoeld. Tot de woorden die wij met religie associëren horen: God of goden, het transcendente, het bovennatuurlijke, het onzichtbare, geloof, ritueel, gebed. Religie komen we steeds tegen in de vorm van de afzonderlijke religies: islam, christendom, jodendom, boeddhisme, hindoeïsme en meer recent in de vorm van *New Age* en andere uitdrukkingen van nieuwe religiositeit. Religie is dan het woord dat het gemeenschappelijke van de verschillende religies aanduidt en een definitie van religie zou dit gemeenschappelijke onder woorden moeten brengen. Maar steeds opnieuw dringt de veelheid van waarneembare religieuze verschijnselen zich op: religieuze gebouwen (kerken, moskeeën, synagogen), religieuze handelingen en rituelen (ritueel slachten, processies, bedevaarten, het vieren van Suikerfeest, Offerfeest, Bar Mitswa, Lichtjesfeest), bepaalde symbolen, kleding en teksten. Niet zichtbaar, maar daarom niet minder reëel is de waaier van religieuze opvattingen over omgang met seksualiteit, begin en einde van het leven en over identiteit en plaats van het individu in samenleving en kosmos. Kortom, wie de vraag ‘wat is religie?’ wil oplossen via het alledaagse begrip ervan, eindigt steeds weer bij de constatering van een eindeloze veelheid.

Helpt de oorsprong van het woord dan verder? Etymologisch gezien wordt het woord religie in verband gebracht met drie Latijnse woorden, te weten de werkwoorden *relegere* en *religare* en het zelfstandig naamwoord *religiosus*. Marcus Tullius Cicero (106-43 voor Christus) leidt religie af van

relegere, ‘herlezen’. In ‘Over de aard van de goden’ (*De natura deorum* II, 72) duidt hij *religio* aan als zorgvuldig vervullen van de plicht tegenover de sfeer van het goddelijke. ‘Zij die alles wat met de verering van de goden te maken heeft, zorgvuldig uitoefenen en als het ware steeds weer doorlezen, er gewetensvol acht op slaan, worden aangeduid als *religiosi*, afgeleid van het woord *relegere*.’ Sinds Lucius Caecilius Firminianus Lactantius (205-325), apologeet van de vroegchristelijke kerk, wordt ‘religie’ bovendien in verband gebracht met het werkwoord *religare*: ‘opnieuw verbinden’, ‘vastmaken’.⁸ Lactantius: ‘We hebben gezegd dat het woord “religie” afgeleid is van de “keten (*vinculo*) van de vroomheid”, omdat God de mens aan zich gebonden en door de vroomheid vastgebonden heeft, omdat het noodzakelijk is dat wij hem dienen als een heer en gehoorzamen als een vader.’ In zijn ‘Over de ware religie’ (*De vera religione*) sluit kerkvader Aurelius Augustinus zich bij Lactantius aan en schrijft dat *religio* ons verbindt met de almachtige God. Een derde betekenis van religie, tot slot, gaat terug op het Latijnse zelfstandige naamwoord *religiosus*. Dit was een aanduiding voor monniken, dat wil zeggen voor degenen die hun leven in dienst stellen van God en het zorgvuldige, door eerbied en ontzag gedragen opvolgen van regels in de omgang met God of goden.⁹

Hoewel deze associaties nog altijd herkenning oproepen, is het nut ervan beperkt. Immers, pas vanaf de vijftiende eeuw wordt ‘religie’ gebruikt als aanduiding voor de algemene menselijke capaciteit tot vroomheid. Pas vanaf de zeventiende eeuw ontstaat het idee van religie in de nu gebruikelijke zin, dat wil zeggen als een systeem van gelovige overtuigingen en gedragingen.¹⁰ Het concept ‘religie’ in deze zin is een moderne constructie van de westerse wetenschap.¹¹

RELIGIE ALS THEORETISCH CONCEPT

In de moderne tijd hebben vooral de antropologie, de sociologie en de godsdienstwetenschappen geprobeerd religie te definiëren. Tot overeenstemming is men echter niet gekomen. Al aan het begin van de 20^{ste} eeuw inventariseerde de psycholoog James Leuba 48 verschillende betekenissen, thans zijn het er honderden. In de *Encyclopedia of Religion*, geredigeerd door de invloedrijke godsdienstwetenschapper Mircea Eliade (1907-1986), lezen we dat ‘er door de jaren heen in het Westen zoveel definities van religie zijn ontwikkeld dat zelfs een gedeeltelijke opsomming niet zinvol zou zijn.’¹² Bijna elke studie over religie begint tegenwoordig met de constatering dat religie zich onmogelijk laat definiëren en dat de bestaande definities te uiteenlopend en te talrijk zijn om tot een synthese te kunnen worden gebracht. Overigens heeft men zich in het religieonderzoek

ook lange tijd niet beziggehouden met het ontwikkelen van een definitie van religie. Men werkte grotendeels op basis van een spontane sociale consensus over welke verschijnselen religieus zijn.¹³ Nog altijd veronderstellen veel studies dat we wel weten wat met religie bedoeld is.

Dit brengt ons terug bij de constatering dat we, wanneer we niet naar een definitie gevraagd worden, eigenlijk wel lijken te weten wat religie is.¹⁴ Religie is dan dat wat we bijna automatisch en vanzelfsprekend als zodanig herkennen. De antropoloog Benson Saler meent dat wij bij deze herkenning worden geleid door ons contact met en onze kennis van de grote godsdiensten.¹⁵ In het algemeen leren volgens Saler mensen de inhoud en betekenis van categorieën door generalisaties te maken vanuit specifieke gevallen. Hierbij zal men sommige exemplaren van een bepaalde klasse beschouwen als betere vertegenwoordigers van deze klasse dan andere; Saler noemt dat ‘prototypes’. Voor Saler is religie een categorie die een klasse aanduidt waarvan voor ons jodendom, christendom en islam de prototypen zijn. Andere religies herkennen we als religies voor zover ze meer of minder op deze prototypes lijken. Problematisch is dat Saler blijkbaar veronderstelt dat jodendom, christendom en islam altijd de meest beeldbepalende zullen blijven en als prototype zullen blijven functioneren. Het lijkt echter logischer te veronderstellen dat de prototypes door de tijd heen veranderen en dat de vraag ‘wat is religie?’ wordt beantwoord in een strijd over wat onder de actuele omstandigheden geldt als het prototype van religie.

Dit is zeker het geval bij substantiële definities van religie. Edward Burnett Tylor (1832-1917) omschrijft religie bijvoorbeeld als ‘geloof in bovennatuurlijke wezens’ en James Frazer (1854-1941) ziet religie als ‘een geloof in machten die hoger zijn dan de mens en een poging om deze machten te behagen of gunstig te stemmen.’ In deze lijn ligt ook de definitie van Rudolf Otto (1869-1939) van religie als ervaring van ‘het Heilige’. Religie is voor Otto een unieke ervaring van wat hij een *mysterium tremendum et fascinans* noemt, een angstaanjagend en tegelijkertijd fascinerend mysterie dat de eigen existentie en al het andere in een geheel nieuw licht zet.

Eén van de meest invloedrijke definities van religie komt van de Amerikaanse antropoloog Clifford Geertz (1923).¹⁶ Deze ziet religie als een ‘symboolsysteem dat krachtige, doordringende en langdurige gemoedstoestanden en drijfveren in mensen bewerkstelligt door voorstellingen te formuleren over een algemene ordening van het bestaan en deze voorstellingen te bekleden met een dusdanige aura van feitelijkheid dat deze gemoedstoestanden en drijfveren uitzonderlijk reëel lijken.’¹⁷ Geertz doet geen uitspraak over de inhoud van het religieuze symboolsysteem, maar concentreert zich louter op de sociale en psychologische functie

ervan. Hiermee plaatst hij zich in de traditie van de socioloog Émile Durkheim (1858-1917) en van de antropoloog Bronislaw Malinowski (1884-1942), die de sociale en de psychologische functie van religie beklemtonen. Durkheim beschreef religie als een ‘samenhangend systeem van geloofsvoorstellingen en gebruiken die verbonden zijn met heilige zaken, dit wil zeggen zaken die onttrokken zijn aan het dagelijkse verkeer en als zodanig “verboden” zijn; deze geloofsvoorstellingen en gebruiken verenigen al diegenen die hierin geloven in één enkele morele gemeenschap, die kerk wordt genoemd.’¹⁸ In de ogen van Malinowski houdt religie ‘zich grotendeels bezig met de sacralisering van de crises van het menselijk leven, met name dan van de grootste crisis, de dood.’¹⁹

Er is een lange strijd gevoerd over de vraag of religie nu functioneel of substantieel moet worden gedefinieerd. Functionele definities beschrijven religie vanuit haar — positieve dan wel negatieve — functie voor de psyche en/of de samenleving, substantiële definities proberen de kern en het wezen van religie te vatten. Functionele definities hebben als nadeel dat zij zich richten op effecten en de religieuze oorsprong ervan niet kunnen verklaren. Wel zijn ze zeer geschikt om het voortbestaan van religie begrijpelijk te maken, ook onder sterk veranderde omstandigheden en ook wanneer religie zelf grondig transformeert. Substantiële definities hebben als nadeel dat er steeds fenomenen zijn die volgens deze definitie niet religieus zijn, hoewel ze algemeen wel als zodanig worden beschouwd. Dat is bijvoorbeeld het geval bij het boeddhisme in Tylors definitie van religie als geloof in hogere machten. Bepaalde stromingen binnen het boeddhisme kennen geen God of goden en hierin zou dus van religie geen sprake zijn.

DE DEFINITIE VOORBIJ?

De strijd om de definitie van religie kan hier niet worden beslecht door één definitie tot de juiste uit te roepen. Ik heb in dit artikel de behoefte aan een definitie in verband gebracht met de verwarring die het gevolg is van de onverwachte ‘terugkeer van religie’. Deze verwarring betreft met name de plaats van religie in onze samenleving en cultuur: de plaats die wij denken dat zij inneemt, de plaats die zij feitelijk blijkt in te nemen en de plaats die zij zou moeten innemen. Het zijn de functionele definities van religie die de aandacht met name richten op dergelijke kwesties. Nu lijkt de meest compacte functionele definitie van religie die van de Duits-Amerikaanse filosoof en theoloog Paul Tillich (1886-1965). Volgens hem is religie in haar meest brede en meest basale betekenis ‘dat wat ons ten diepste, in laatste, ultieme instantie aangaat’: religie is *ultimate concern*. Aansluitend bij Tillich heeft de socioloog J. Milton Yinger religie omschreven als ‘systeem van

opvattingen en praktijken, door middel waarvan een groep mensen worstelt met de uiteindelijke problemen van het menselijk leven.’²⁰ Dit brengt mij tot de hypothese dat ‘de terugkeer van religie’ niet zozeer betrekking heeft op een groeiend aantal mensen dat religieus zou zijn in de overgele-

‘De terugkeer van religie’ heeft betrekking op de herontdekking van de uiteindelijke problemen die van ultiem belang zijn voor ons en onze samenleving

verde zin, maar op een herontdekking van de ‘uiteindelijke problemen’ waarop religie volgens Yinger en Tillich betrekking zou hebben. Als we waarnemen dat deze kwesties de privé-sfeer verlaten en publieke aandacht opeisen als problemen waarvoor een oplossing gezocht en gevonden moet worden, dan betekent dit dat de discussies erover van publiek belang zijn. Ze

gaan de nationale en internationale gemeenschap aan.

In de westerse democratieën is de publieke sfeer de neutrale, dat wil zeggen de door geen enkele religie of levensbeschouwing gedomineerde ruimte waar de samenleving beraadslaagt over haar eigen aard en haar toekomst. Deze publieke sfeer wordt door ‘de terugkeer van religie’ uitgenodigd om dat wat mensen onvoorwaardelijk aangaat en wat zij als zodanig in de discussie inbrengen, tot onderwerp van gesprek en debat te maken. Als religie betrekking heeft op het ‘ultieme belang’ en de ‘uiteindelijke problemen’, dan maakt ‘de terugkeer van religie’ duidelijk dat de samenleving de invulling van dit Ultieme niet kan overlaten aan geïsoleerde individuen. Evenmin kan de discussie over deze invulling opnieuw worden verbannen naar een eigen religieuze sfeer, met behulp van een definitie die het religieuze scherp onderscheidt van het seculiere, waarbij dit laatste eigen zou zijn aan de publieke sfeer.

De roep om een wetenschappelijke definitie brengt de wens tot uitdrukking om beter te begrijpen wat religie is, waar zij over gaat, wat zij doet met mensen en de maatschappij en hoe het komt dat zij zulke uiteenlopende gezichten heeft. Maar met het verlangen naar een eenduidige definitie van religie is een principieel probleem gegeven. Dergelijke definities proberen in andere bewoordingen en in een ander taalspel dan het religieuze, de waarheid over religie te formuleren. Religies pretenderen echter juist zelf deze waarheid te zijn. Hoe divers de waarheid in de verschillende religies ook wordt verwoord en opgevat, kenmerkend voor religies lijkt dat de waarheid niet eenduidig kan worden geformuleerd. Zij kan slechts worden benaderd in soms paradoxale, soms dubbelzinnige of meerzinnige, soms ook negatieve en relationele termen. Soms is zij zelfs in het geheel niet uit

te spreken en kan ze slechts worden uitgedrukt in aansporingen te handelen of bepaalde handelingen na te laten. Religieus gezien gaat het in dit ontbreken van eenduidigheid niet om zwakte, noch om doelbewuste vaagheid. Dat wat van uitermost belang is voor ons en onze werkelijkheid kan naar religieuze overtuiging niet eenduidig in woorden worden gevat. Veel religies doen daarom een beroep op iets buiten deze werkelijkheid en zien ons en onze werkelijkheid in relatie daarmee. Het gebrek aan eenduidigheid in religies is hun kracht en tegelijkertijd bij uitstek hun kwetsbare plek. Het maakt ze ontvankelijk voor interpretaties die de behoedzame, respectvolle omgang met de paradoxale, dubbelzinnige of negatieve religieuze woorden vervangen door een greep naar eenduidige betekenis. Deze mogelijkheid van multi-interpreteerbaarheid maakt religies juist aantrekkelijk voor mensen en instanties die uit zijn op een sterke, alle dubbelzinnigheid uitsluitende greep op de waarheid.

Het gevaar dat dit impliceert, kan niet worden geneutraliseerd door een eenduidige definitie van religie. Het kan alleen worden tegengegaan door het gesprek over het *ultimate concern* zo breed mogelijk te voeren en de vele stemmen en de posities daarin vrijuit aan het woord te laten.

Noten

- 1 Ik maak hier geen onderscheid tussen 'religie' en 'godsdienst', een onderscheid dat overigens alleen in het Nederlands mogelijk is. Het gaat hier om 'religie' als menselijk verschijnsel, niet over de vraag in hoeverre een religie werkelijk dienst is aan God.
- 2 De sociologe Michele Dillon formuleerde de nieuwe sociologische belangstelling voor religie aldus: 'Als er al enige twijfel is geweest over het sociologische belang van religie, de terroristische gebeurtenissen op de dinsdagmorgen van 11 september 2001 en de nasleep ervan hebben ons bewustzijn vernieuwd dat religie in de hedendaagse tijd ertoe doet.' (M. Dillon, 'The Sociology of Religion in Late Modernity', in: M. Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press 2003, p.3.
- 3 Time, June 16, 2003, p. 3.
- 4 Zie de vele publicaties over deze thematiek: G. Manenschijn, *Religie en haat. Over ideologisch gemotiveerd terrorisme*,

- me, Ten Have 2005; J.-P. Wils, *Sacraal geweld*, Assen: Van Gorcum 2004; H. de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press 2002.
- 5 Scott Thomas: 'Drie gedenkwaardige gebeurtenissen in internationale relaties — de Iraanse revolutie, de opkomst van Solidariteit en de Poolse revolutie en de tragedie van 11 september 2001 — geven aan hoe een wereldwijde terugkeer van religie ons begrip van internationale verhoudingen transformeert. (S.M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York: Macmillan 2005). Zie elders in deze uitgave voor een bespreking van dit boek.
- 6 J. Casanova, University of Chicago Press 1994, 35.
- 7 Zie ook het artikel van de godsdienstfilosoof en socioloog Anton van Harskamp in deze bundel, waarin hij de gelijktijdigheid van de opkomst van de

- nieuwe religie en de voortdurende secularisatie bespreekt.
- 8 G.D. Alles, 'Religion', in: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan 2005 [second edition] volume 1, pp. 7701-7706, p. 7702.
 - 9 B. Lang, 'Religion', in: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Band IV., Neuausgabe, Stuttgart: Kösel Verlag 2005, p. 26.
 - 10 J. Bowen, *Religions in practice. An Approach to the Anthropology of Religion*, Boston: Allyn and Bacon 2002.
 - 11 Zo noemt de antropoloog Talal Asad het concept religie 'het product van een typisch westers modern discours' (T. Asad, *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1993). De socioloog Franz-Xaver Kaufmann wijst op de Verlichting als de oorsprong van ons huidig begrip van religie. (F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg: Herder Verlag 2000, p. 87). En ook de godsdienstwetenschapper Gavin Flood noemt religie 'een westerse categorie' en 'het product van de specifieke historische condities van het discours van de verlichting.' (G. Flood, *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion*, London: Cassell 1999, p. 42).
 - 12 W. King, 'Religion', in: M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan [First Edition], 1987, volume 10, p. 283.
 - 13 B. Wilson, 'From the lexical to the polythetic. A brief history of the definition of religion', in: Th.A. Indinopulos & B.C. Wilson (eds.), *What is religion? Origins, definitions, and explanations*, Leiden: Brill 1998, p. 143.
 - 14 De godsdienstwetenschapper James Wiggins vergelijkt het met Augustinus' constatering dat hij wist wat tijd is, tot-

- dat iemand hem ernaar vroeg. Wiggins: 'Op dit punt in mijn leven, na vele jaren gedoceed te hebben op het terrein van de wetenschappelijke studie van religie, heb ik een soortgelijk probleem met betrekking tot de vraag wat religie nu eigenlijk is.' (J. Wiggins, 'What on earth is religion?', in: Th. A. Indinopulos & B.C. Wilson (eds.), *What is religion? Origins, definitions, and explanations*, Leiden/Boston/Köln: Brill 1998, pp. 133-141, p. 133).
- 15 B. Saler, *Conceptualizing religion: immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*, Leiden: Brill 1993.
 - 16 De godsdienstwetenschapper Bruce Lincoln noemt Clifford Geertz' definitie de tot voor kort 'min of meer dominante' definitie. (B. Lincoln, *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press 2004, p. 1).
 - 17 C. Geertz, 'Religion as a Cultural System', in: M. Banton, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York: Praeger 1966, pp. 1-46, p. 4. Later is dit artikel verschenen in: C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: selected essays*, New York: Basic Books 1973, pp. 87-125, p. 90.
 - 18 Aangehaald in: G. Wiegers en H. Beck, *Religie in de krant. Een eerste kennismaking met de godsdienstwetenschap*, Nijmegen: Valkhof Pers 2005, p. 104. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912.
 - 19 B. Malinowski, 'The Role of Magic and Religion', in: W.E. Lessa & E.Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York: Harper & Row 1979, pp. 37-45, p. 45.
 - 20 M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, London: Routledge 1970, p.7.

Hanz Mirck

Insjallah

Wat moet jij daar nou weer mee, religie? vraagt ze,
ach, engeltje. Dat is toch helemaal niks voor een gedicht,
politiek? Religie is de moeder der poëzie, zeg ik,
of politiek is de moeder... der religie!

Alle politiek is toch omdat je ergens in gelooft?
Ja, maar zonder geloof moeten tegenstanders
de kamer uit, met religie de schepping uit.
Het gaat erom dat je iemand aanbidt. Ik knik

En uiteindelijk gaat het om de passie. Natuurlijk!
Ik kan jou niet volgen, dat je zo'n opdracht aanneemt,
stampvoet ze, engeltje met een vlammend zwaard

Democratie in de kerk, de hemel op aard?
Dat kan toch helemaal niet? Ze draait zich om,
beent weg. Nee, denk ik, dat kan ook helemaal niet

Democratie als openbaring van de waarheid?

Hanz Mirck debuteerde in 2002 bij Uitgeverij Vassallucci met de dichtbundel Het geluk weet niets van mij, die werd genomineerd voor de C. Buddingh'-prijs. In 2005 verscheen zijn romanmandebuut (Het Godsgeschenk) en in 2006 een tweede dichtbundel (Wegsleepregeling van kracht). Voor CDV schreef hij dit gedicht.

Democratie als openbaring van waarheid

John Dewey (1859-1952) over christendom en democratie

Het is zondag 27 maart 1892. Tijdens de kerkdienst van de christelijke studentenvereniging van zijn eigen Universiteit van Michigan spreekt de filosoof John Dewey over 'Christendom en democratie'. Dewey is dan in de Amerikaanse universitaire wereld snel naam aan het maken. Niemand weet dat hij één van de beroemdste vertegenwoordigers zal worden van het pragmatisme, één van de hoofdstromen uit de Amerikaanse filosofie; dat hij zijn hele, bijna 93-jarige leven, bezig zal zijn met de ontwikkeling van een democratietheorie; of dat zijn verzameld werk ooit 37 delen zal tellen. De op die zondag uitgesproken tekst leidt lang een onopgemerkt bestaan in een door diezelfde vereniging in 1893 uitgebrachte bundel. Daarna duikt hij pas weer in 1971 op in deel 4 van zijn verzameld werk. Men had hiervoor echter weinig oog omdat het denken van Dewey lang is aangezien voor 'secularistisch-humanistisch'. Pas vanaf de jaren negentig heeft men ontdekt dat Dewey in zijn werk altijd het verband is blijven leggen tussen geloof en democratie.¹ Terugkijkend blijkt die zondagse overdenking uit 1892 daarvan zelfs de kiemcel te zijn geweest. CDV publiceert deze bijzondere tekst. Ingeleid en vertaald door de Dewey-specialist Louis Logister.

Introductie

door *Louis Logister*

Logister is verbonden aan de afdeling Filosofie van de Universiteit Twente en de afdeling Europees Internationaal Publiekrecht van de Universiteit van Tilburg. Auteur van *Creatieve democratie, John Deweys pragmatisme als grondslag voor een democratische samenleving* (Damon, 2004).

DE AMERIKAANSE FILOSOOF JOHN DEWEY (1859-1952) was tot voor kort in Nederland tamelijk onbekend. Lange tijd waren het alleen pedagogen die tijdens hun opleiding zijdelings in aanraking kwamen met zijn opvoedkundige inzichten. Door de toenemende interesse in het wijsgerig pragmatisme groeit de aandacht voor Dewey ook de laatste tijd onder filosofen en een breder publiek. Zijn wijsgerige opvattingen over kennis, ethiek, politiek, techniek en opvoeding worden in toenemende mate bestudeerd en gewaardeerd. Op een enkele uitzondering na is er weinig bekend over zijn opvattingen over religie. De vermeende religieuze neutraliteit of antigodsdienstigheid van zijn werk heeft zelfs een belangrijke bijdrage geleverd aan de geringe aandacht ervoor tijdens het grootste deel van de twintigste eeuw. Het artikel 'Christendom en democratie' uit 1893 is de publicatie van de tekst van een toespraak die Dewey een jaar eerder hield tijdens de zondagsdienst van de *Students Christian Association* van de Universiteit van Michigan. In deze tekst stelt hij het religieuze gelijk aan het sociale ofwel het christendom aan democratie. Deze schijnbaar eigenaardige identificatie van religie en politiek is kenmerkend voor Deweys religieuze opvattingen in die tijd. In deze inleiding op 'Christendom en democratie' zal ik een verklaring geven van de boodschap van deze tekst waarin al de sporen zijn te vinden van Deweys latere visie op de liberale democratische rechtsstaat.

Dewey groeide op in Burlington, de grootste stad van de Amerikaanse staat Vermont. De mensen in dit deel van *New England* beschouwden zich als religieuze, hard werkende en vrije individuen die deel uitmaakten van een democratische gemeenschap. Democratie werd beschouwd als meer dan slechts een regeringsvorm. Het was een manier van gemeenschapsleven, waardoor vrije mensen met gelijke kansen door op een bepaalde wijze

samen te werken zowel hun eigen belang als dat van de gemeenschap behartigden. Ook de *First Congregational Church*, waarvan Dewey al op jonge leeftijd lid werd, predikte een dergelijk sociaal-christelijk ideaal. Vanuit deze achtergrond ontstond Deweys opvatting dat een individu slechts een volwaardig leven kan leiden als actief participerend lid van de samenleving.

Als student op de *University of Vermont* en later op de *Johns Hopkins University* in Baltimore, kwam Dewey in aanraking met het gedachtegoed van het transcendentalisme dat een rationele benadering van de religie voorstond. Volgens het transcendentalisme, dat zich baseerde op een eigen interpretatie van Duitse idealistische filosofen als Kant, Fichte en Hegel, is het christendom iets anders dan onderwerping aan een morele wet uit angst voor straf of het geloof in overgeleverde doctrines. Hegel, die door de jonge filosoof Dewey jarenlang grondig werd bestudeerd, gaat ervan uit dat religieuze waarheid in wezen rationele waarheid is en het beste kan worden verworven door filosofisch onderzoek naar de aard van het menselijke bewustzijn van de werkelijkheid. Zoals de meeste Amerikaanse neohegelianen interpreteerde ook Dewey de Bijbel niet al te letterlijk. De wijsgerig idealisten beschouwden het niet problematisch om de nieuwste wetenschappelijke inzichten, waaronder het evolutionisme van Spencer en Darwin, te verenigen met de christelijke religie. Al in 1887 stelde Dewey zich in *Ethics and Physical Science* de tegenwoordig weer actuele vraag naar de mogelijke compatibiliteit van het darwinisme en een religieuze interpretatie van de wereld.

In 'Christendom en democratie' ontwikkelt Dewey een sociale versie van christendom waarin hij poogt theologie en filosofie, het religieuze en het seculiere, christendom en democratie, met elkaar te verenigen. Hegel zag in Jezus het bewijs dat de mensheid zich ervan bewust werd dat God niet extern is aan de wereld, maar zichzelf realiseert in het zich ontwikkelende sociale leven van de mens. In Deweys poging een verband te leggen tussen het religieuze en het sociale leven, komt deze opvatting van Hegel terug. Ook Dewey probeert God en het christendom gelijk te stellen aan het zich ontwikkelende ethische leven van de westerse samenleving. Als doctrine staat religie volgens hem te ver af van het concrete leven van individuen. Ze wordt een leer die handelingen en overtuigingen oplegt die stammen van een aan het leven externe autoriteit. Hierdoor vervreemdt de mens van zichzelf en van God. De nieuwtestamentische leer van de samenkomst van het goddelijke en het menselijke in Jezus beschouwt Dewey als een metafoor voor de aanwezigheid van God in het leven van de mens. Het goddelijke in de mens wordt gerealiseerd voor zover de mens zichzelf realiseert in en door de sociale verhoudingen in de samenleving. God is dus geïncarneerd in het sociale leven. De bewustwording hiervan

leidt ertoe dat de mens zijn eigen verlangens ondergeschikt maakt aan die van de gemeenschap waarvan hij deel uitmaakt. Met deze opvatting van de immanente God wijst Dewey op de goddelijke betekenis en waarde van het alledaagse leven van de mens. Egocentrisme en het streven naar eenwording met God dienen vervangen te worden door een ethische houding die gericht is op het gemeenschappelijke leven. Dewey verwerpt de orthodoxe leer van de erfzonde en de absolute transcendentie van God en vervangt deze door een soort hegeliaans pantheïsme in de vorm van een seculier ethisch mysticisme.

Aan het begin van zijn tekst verwijst Dewey naar het boek *The Republic of God* (1881) waarin de auteur Elisha Mulford beweert dat het belangrijkste kenmerk van het christendom de openbaring van waarheid is. De openbaring van waarheid stelt Dewey vervolgens gelijk aan de menswording van God. Het ware christendom wordt dan ook uitgedragen en ervaren door mensen die deelnemen aan de bevrijdende processen van openbaring en goddelijke menswording, waartoe het leven in de maatschappij uitnodigt. De fout die vaak wordt gemaakt, is dat religieuze rituele praktijken en doctrines worden beschouwd als richtinggevend voor het gedrag van mensen en de inrichting van de samenleving. Zolang rituelen en doctrines de uitdrukking vormen van bestaande sociale en intellectuele waarden, speelt de religie een vitale rol in de samenleving. Als de samenleving echter verandert en de religieuze rituelen en doctrines niet mee veranderen, raakt de religie verwijderd van het actuele leven en staat ze niet langer in dienst van de gemeenschap. De religie dient daarom steeds aangepast te worden aan sociale en intellectuele veranderingen. Het christendom dient volgens Dewey dan ook niet beschouwd te worden als 'een religie', met andere woorden een vaststaande hoeveelheid rituelen en doctrines. De essentie van het christendom is het voortdurende proces van het openbaren en in de praktijk brengen van nieuwe waarheden. We leven in een voortdurend veranderende wereld en het christendom moet niet worden beperkt

tot een onveranderlijke historische openbaring.

Dewey denkt dat de openbaring van waarheid waar het christendom voor staat, kan worden uitgebreid en verdiept door gebruik te maken van wetenschap en filosofie. De

mens moet in zijn alledaagse bestaan vrij zijn om deze waarheid te ontdekken en in dienst te stellen van het sociale welzijn. De moderne opvatting van democratie, met haar nadruk op vrijheid, gelijke kansen en het gemeenschappelijk goede, maakt een sociale toestand mogelijk waarin

Dewey wijst op de goddelijke betekenis en waarde van het alledaagse leven van de mens

de spirituele beloften van het menselijk bestaan voor het eerst in de geschiedenis kunnen worden gerealiseerd. In het tweede deel van het artikel stelt Dewey het proces van openbaring van de waarheid daarom gelijk aan democratie. Democratie is die organisatie van menselijke verhoudingen waarbij alle barrières voor de ontdekking van waarheid zijn weggenomen, waardoor deze een publieke zaak wordt. Zo ontstaat een gemeenschap van waarheid, die resulteert in een samenleving die in het christendom wordt aangeduid als het Koninkrijk van God. Democratie is daarom volgens Dewey de realisatie van de essentie van het christendom.

Dewey wist natuurlijk dat zijn interpretatie van het christendom, als een samenleving die bij de scholing van haar burgers gebruik maakt van vrije communicatie van de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, in tegenspraak is met traditionele interpretaties van het christendom. Zijn verklaring hiervoor luidt dat het vroeger voor de mens onmogelijk was om tot een dergelijke interpretatie van het christendom te komen. De mens kan de bevrijdende kracht van de waarheid pas begrijpen door eraan deel te nemen. Dit vereist participatie in een vrije gemeenschap. Vroeger beperkten klassenverschillen mensen om vrij te zijn en ware kennis te verwerven. De christelijke leer werd daarom op een onnatuurlijke en sentimentele wijze begrepen. Waarheid kon slechts worden verworven door bovennatuurlijke bemiddeling. Het ontstaan van de democratische organisatie van de samenleving heeft het mogelijk gemaakt om de ware betekenis van de christelijke leer in te zien.

‘Christendom en democratie’ geeft Deweys opvatting van religie weer tijdens de vroege jaren negentig van de negentiende eeuw. Hij verwerpt veel belangrijke christelijke leerstellingen en twijfelt aan het belang van de kerk als centraal christelijk instituut. Dewey besluit zijn artikel zelfs met een waarschuwing aan de kerk. Wanneer de kerk niet openstaat voor wetenschappelijke kennis, zal zij met haar traditionele ritens en doctrines vasthouden aan een verouderde waarheid. Daardoor zal ze een belem-

merende factor vormen voor de ontwikkeling van een moreel en politiek goed functionerende samenleving.

Deze opvattingen lijken meer op die van een modern seculier persoon dan van een gelovige ne-

gentiende-eeuwse filosoof. In de loop der jaren zal Dewey afstand nemen van het neohegeliaanse gedachtegoed en zijn eigen versie van wijsgerig pragmatisme ontwikkelen. Een uitgebreide reflectie op religie volgt pas in 1934 met de publicatie van het boekje *A Common Faith*. De opvattingen

Democratie is volgens Dewey de realisatie van de essentie van het christendom

over waarheid, democratie en morele waarde van het leven in een vrije gemeenschap, die in ‘Christendom en democratie’ in embryonale vorm voorkomen, zullen door Dewey tijdens de zestig jaar die hij nog zal leven in talloze publicaties verder worden ontwikkeld. Zijn opvatting van democratie, die gefundeerd is op sociale cohesie en participatie, blijkt in onze tijd van politieke desinteresse van burgers bijzonder actueel. In zijn politieke filosofie beschouwt Dewey het aspect van een vrije en betrokken gemeenschap als een sacraal fundament voor het sociaal en politiek goed functioneren van de samenleving. Het mechanisme van een vrije democratische samenleving, dat hij beschrijft in teksten als *The Public and Its Problems* (1927), ligt ten grondslag aan veel hedendaagse opvattingen die een politiek voorstaan die naar de burger luistert en daardoor door de burger het vertrouwen krijgt om te besturen. Deze ideeën, waarin de democratische rechtsstaat wordt beschouwd als ‘het rijk van de waarheid’ zijn ook tegenwoordig nog het bestuderen waard.

Christendom en Democratie

door *John Dewey*

OP HET EERSTE GEZICHT LIJKT RELIGIE zowel een rituele praktijk als een doctrine te zijn. Het lijkt een rituele praktijk te zijn, dat wil zeggen een verzameling specifieke handelingen die moeten worden uitgevoerd en opvattingen die in het bewustzijn worden gekoesterd. De ritens bestaan uit meer of minder voorgeschreven, meer of minder gedetailleerde, meer of minder formele, maar in elk geval bijzondere handelingen. Het zijn deze handelingen die religieuze betekenis bezitten, die de eredienst uitmaken, terwijl andere handelingen daar buiten vallen. Deze laatste zijn seculier of profaan, commercieel of louter moreel. Zij brengen geen contact met God tot stand. Dit geldt ook voor de dogma's, de doctrine. De doctrine kan meer of minder nauwkeurig of streng zijn. Maar het lijkt alsof er sprake moet zijn van een aantal opvattingen die behoren tot het religieuze bewustzijn, terwijl andere opvattingen wetenschappelijk, artistiek of economisch van aard zijn. Zo schijnt het. Onderzoek naar de oorsprong en de ontwikkeling van religie verstoort dit beeld. Het blijkt dat elke religie haar oorsprong heeft in het sociale en intellectuele leven van een gemeenschap of volk. Elke religie is een uitdrukking van de sociale verhoudingen van de gemeenschap. Haar ritens vormen een erkenning van de heilige en god-

delijke betekenis van deze verhoudingen. Religie is een uitdrukking van de opvattingen en gewoonten van een volk. Ze is de esthetische en wetenschappelijke reactie op de wereld waarin het volk zichzelf aantreft. Denkbeelden, dogma's en mysteries zijn erkenningen, in symbolische vorm, van de poëtische, sociale en intellectuele waarde van de omgeving. Na verloop van tijd is deze betekenis, sociaal en intellectueel, uit het oog verloren. Ze is zo grondig neergeslagen in de symbolen, de riten, de dogma's dat deze de religie lijken te zijn. Zij worden een doel op zich. Afgescheiden van het leven beginnen ze in verval te raken. Het lijkt alsof de religie desintegreert. In werkelijkheid is het echte leven, het ware geheel van sociale en intellectuele interactie dat ten grondslag ligt aan deze vormen, voortdurend aan het werk om openbaring en uitdrukking te vinden in meer adequate verhoudingen en waarheden.

Als geen enkele religie slechts religie is, dan is het christendom alderminst slechts een religie. Jezus had geen riten om op te leggen, geen speciale vormen van eredienst, geen specifieke handelingen met de naam religie. Hij was duidelijk hierover. Hij verkondigde bepaalde handelingen en instituties als onderdeel van de onvolkomenheden van het leven. 'Het uur zal komen waarin u noch in deze berg noch in Jeruzalem de Vader zult aanbidden. ... Het uur zal komen en er zijn wanneer ware gelovigen de Vader vereren in geest en in waarheid' — het uur waarin verering gelijkstaat aan de vrije en ware uitdrukking van de mensheid in al haar daden. Jezus had geen speciale doctrine om op te leggen — geen speciale waarheden met het label religieus. 'Als iemand zijn wil volgt, zal hij kennis hebben van de doctrine.' 'Gij zult de waarheid kennen en de waarheid zal u vrij maken'. De enige kennis die Jezus als religieus beschouwde, was waarheid. Er waren geen speciale religieuze waarheden die Hij kwam onderrichten. Integendeel, Zijn leer was dat waarheid, hoe de mens ze ook noemt, één is zoals God één is; dat het verwerven van waarheid en ernaar leven religie is. In zijn *Republic of God* beweert dr. Mulford dat het christendom in het geheel geen religie is omdat het geen eigen riten en leerstellingen bezit die het onderscheiden van handelingen en waarheid in algemene zin. Door zijn universaliteit kan het christendom geen religie zijn. Het christendom, beweert dr. Mulford, is geen religie maar een openbaring.

Het is kenmerkend voor openbaring dat ze onthult. Als het christendom universeel en openbaring is, moet het de voortdurende ontvouwing en ontdekking zijn van de betekenis van het leven. Openbaring is de ontdekking van het leven. Ze kan niet meer en niet minder zijn dan dat. Het christendom staat of valt niet met een bepaalde theorie of handelwijze waarmee men het in een bepaalde tijd besluit te identificeren. In realiteit kent het christendom niet zo'n exclusieve of sektarische houding. Wanneer het

staat of valt met een speciale historische of ethische opvatting, als het wordt geïdentificeerd met een speciale kerkelijke of ceremoniële handeling, heeft het zijn basis en bestemming ontkend. De enige aanspraak die het christendom maakt, is dat God waarheid is. Dat Hij als waarheid liefde is en Zichzelf aan de mens geheel openbaart, niets van Zichzelf achterhoudt. Dat de mens zodanig één is met deze geopenbaarde waarheid dat deze niet zozeer áán hem geopenbaard is alswel ín hem; hij is haar incarnatie. Dat de mens vrij is door de toe-eigening van waarheid, door identificatie ermee; negatief vrij, vrij van zonde; positief vrij, vrij zijn eigen leven te leiden. Vrij om uitdrukking te geven aan zichzelf. Vrij om zonder enige belemmering het hem gegeven instrument te bespelen — de omgeving van natuurlijke behoeften en krachten. Als openbaring moet het christendom onthullen. De enige toetsingsmogelijkheid is de toets der feiten. Wordt hun waarheid door de mens voortdurend vastgesteld en toegeëigend? Brengt een leven dat loyaal is aan de waarheid vrijheid?

De openbaring van waarheid moet doorgaan zo lang als zich in het leven nieuwe betekenissen ontvouwen

Bij andere religies is er duidelijk geen tegenstrijdigheid in de eis dat bepaalde mannen de speciale vertegenwoordigers zijn van de religie en dat deze beweren dat er bepaalde overtuigingen op na gehouden moeten worden en bepaalde handelingen voltrokken moeten worden

als zijnde religieus. Geen enkele religie heeft ooit haar uitgangspunten en motieven veralgemeniseerd, de universaliteit van waarheid en de zich aan iedereen openbarende kracht ervan begrepen. In het christendom is de poging om religieuze waarheid voor eens en altijd vast te leggen, binnen bepaalde rigide grenzen te houden, te zeggen dat dit en alleen dit christendom is, met zichzelf in tegenspraak. De openbaring van waarheid moet doorgaan zo lang als zich in het leven nieuwe betekenissen ontvouwen; zich nieuwe handelingen voordoen. Een organisatie kan loyaliteit betuigen aan het christendom en aan Christus. Als ze echter daarmee een bepaald toezicht op de christelijke waarheid bepleit, een bepaald voorrecht om deze waarheid te bepalen, een bepaalde exclusiviteit in het bepalen van religieus gedrag, als de organisatie een zekerheid predikt in een bewegende wereld en een monopolie eist in een gemeenschappelijke wereld — dit alles zijn tekenen dat het ware christendom buiten deze organisatie actief is, dat de openbaring plaatsvindt via ruimere en vrijere kanalen.

De historische organisatie die kerk heet, heeft een dergelijke les geleerd. Er was een tijd waarin de kerk dacht het laatste woord te hebben met betrekking tot de verhouding tussen God en de wereld en de verhouding

tussen de natuur en de mens. Eeuwenlang dacht de kerk in deze zaken de bewaker en beheerder van de waarheid te zijn. Ze keerde zich niet alleen tegen de opkomende wetenschap als zijnde fout, maar noemde deze wetenschap ongelovig en antichristelijk, totdat de wetenschap bijna leerde zichzelf die naam te geven die ze voortdurend opgeplakt kreeg. Het bleek, zoals altijd, dat waarheid niet bestaat in een woord, maar in macht. Zoals in de parabel van de twee zonen, waarvan de één die opschepte over zijn bereidheid om in de wijngaard te werken niet ging, terwijl de jongere zoon die zei dat hij niet zou gaan, vertrok naar de wijngaard der natuur en door gehoorzaamheid aan de waarheid de diepere waarheid van de eenheid der wet blootlegde, de aanwezigheid van de voortdurend levende kracht en vitale eenheid van de wereld. De openbaring kwam tot stand door wat we wetenschap noemen. De openbaring kon niet worden belemmerd door de ongelovigheid van de kerk. Ze zocht een weg naar buiten via dit nieuwe kanaal.

Ik herhaal het nogmaals: openbaring dient te onthullen. Het is niet slechts het bekendmaken van de realiteit, het is ook begrip door degene aan wie de realiteit wordt bekendgemaakt. Een hindoeïstische religie of een religie in het oude Griekenland kon haar religieuze waarheden in mysteries plaatsen die niet werden begrepen. Een openbaringsreligie moet ontdekken. Ze moet haar waarheid naar het bewustzijn van het individu brengen. Openbaring deelt niet alleen mee dat de waarheid van dingen zus of zo is, ze geeft het individu organen voor de waarheid, organen waarmee het de waarheid kan grijpen, kan zien en voelen.

Deze kant van de openbaring over het hoofd zien, betekent het woord behouden, maar de feiten ontkennen. De laatste tijd hebben de theologen en de filosofen hun wapens op het agnosticisme gericht, de doctrine dat God en de fundamentele waarheden van het leven verborgen zijn voor de menselijke kennis. Wat waar is voor de één, moet waar zijn voor de ander, en als agnosticisme onwaar is, is ook de doctrine onwaar dat openbaring het proces is waarbij een externe God aan de mens zekere kennis over Zichzelf en Zijn gedrag openbaart. God is in wezen zelfopenbaring, en de openbaring is slechts dan compleet wanneer de mens Hem verwezenlijkt.

Tot zover het eerste deel van mijn onderwerp. Christendom is openbaring en openbaring betekent ontdekking, het zich vergewissen of verzekeren door de mens van de waarheid van zijn leven en het wezen van de wereld. Op dit punt aangekomen blijkt de betekenis van democratie. Christus zei dat het koninkrijk van God in ons en onder ons is. De openbaring is en kan alleen maar in de intelligentie plaatsvinden. Het is vreemd om mensen te horen die zichzelf christelijke onderwijzers noemen en die tegelijkertijd het gebruik van de rede en het denken veroordelen in relatie tot christelijke waarheid. Christendom als openbaring is niet alleen aan,

maar ook in het denken en de rede van de mens. Boven alle middelen om zich de waarheid toe te eigenen, boven alle organen van begrip, staan de eigen handelingen van de mens. De mens begrijpt het universum waarin hij leeft door zijn eigen gedrag op een bepaald tijdstip. Als Jezus Christus een absolute en gedetailleerde uitspraak zou hebben gedaan over alle facetten van het leven, zou dat geen betekenis hebben gehad — het zou geen openbaring zijn geweest — totdat de mensen de waarheid in hun eigen handelingen begonnen te realiseren; totdat zij ze zelf begonnen te leven. Uiteindelijk is het gedrag van de mens, zijn eigen levenswijze, het enige orgaan dat hij heeft ter verwerving en toe-eigening van de waarheid. Het menselijk handelen komen we tegen in de sociale verhoudingen — de wijze waarop iemand in relatie staat met zijn medemens. Het is de sociale organisatie van de mens — de toestand waarin deze zich uitdrukt — die altijd uitgangspunt moet zijn voor het begrijpen van het christendom.

Jezus leerde dat het individu vrij is in zijn leven, omdat het individu het orgaan is van de absolute waarheid van de wereld. Ik zie geen reden te geloven dat Jezus dit anders bedoelde dan in de meest algemene betekenis. Ik zie geen reden te veronderstellen dat Hij bedoelde dat het individu slechts in een bepaalde richting of afdeling vrij is. Ik zie geen reden te veronderstellen dat Zijn leer van de bereikbaarheid van de waarheid voor de mens op een onnatuurlijke of beperkte wijze moet worden begrepen. Toch was de wereld waaraan deze opvattingen werden geleerd niet vrij en vond zij de weg naar de waarheid niet zonder barrières. Vormen van slavernij in overvloed. Het individu vond zichzelf als de slaaf van de natuur en zijn medemensen. Het vond onwetendheid in plaats van kennis, duisternis in plaats van licht. Deze feiten bepaalden destijds de methode van interpretatie. Het was onmogelijk om de leer van Jezus in haar directe en juiste betekenis te begrijpen, terwijl de gehele bestaande wereld haar leek tegen te spreken. Het was onvermijdelijk dat deze leer zou worden verdraaid en vervormd door het medium van interpretatie — de bestaande omstandigheden.

De betekenis van democratie als openbaring is dat ze ons in staat stelt om, in plaats van op enigszins onnatuurlijke of sentimentele wijze, op een natuurlijke, alledaagse en praktische wijze tot waarheid te komen. Ik ga ervan uit dat democratie een spiritueel feit is en niet slechts een onderdeel van de bestuurlijke machinerie. Als er geen God is, geen wet, geen waarheid in de wereld, of als deze God een afwezige God is die niet ingrijpt, dan heeft geen sociale organisatie enige spirituele betekenis. Wanneer God, zoals Christus leerde, ten grondslag ligt aan het leven, mens geworden is, dan heeft democratie een spirituele betekenis waaraan we niet voorbij dienen te gaan. Democratie is vrijheid. Als waarheid achter de dingen

zit, betekent vrijheid deze waarheid de kans geven zichzelf te tonen, een kans om op te borrelen vanuit de diepte. Democratie als vrijheid betekent het vieren van de teugels, het opheffen van de beperkingen, het afbreken van hindernissen, van tussenmuren, van scheidingswanden. Door deze opheffing van beperkingen is elke waarheid of realiteit in het leven van de mens bevrijd om zichzelf uit te drukken. Democratie als vrijheid is het bevrijden van de waarheid. Waarheid maakt vrij, maar het is het werk van de geschiedenis geweest om de waarheid te bevrijden — om de muren van afzondering en klassenbelangen die haar onderdrukten af te breken. De opvatting dat de mens in de sociale sfeer net zo min als in de zogenaamde ‘fysieke’ sfeer de ‘wetten’ kan bepalen, toont aan hoe weinig serieus, hoe weinig geloof de mens heeft gehecht aan de voorstelling van de menswording van God. De mens kan de wet slechts ontdekken door ze aan het licht te brengen. Hij kan ze slechts ontdekken door het leven te bevrijden en er zodanig uitdrukking aan te geven dat de waarheid met meer bewuste en onweerstaanbare kracht verschijnt.

De spirituele eenwording van de mensheid, de realisatie van de broederschap van alle mensen, wat Christus aanduidde als het Koninkrijk Gods, is slechts de uitdrukking van deze vrije waarheid. De waarheid is niet geheel bevrijd als ze via het bewustzijn van een individu tot uitdrukking komt. Ze is slechts bevrijd als ze via dit bevoorrecht individu naar de medemens beweegt; als de waarheid die in iemands bewustzijn tot

uiting komt, zich uitbreidt en verspreidt naar alle anderen, zodat ze gemeenschap, republiek, publieke zaak wordt. De muren die worden afgebroken door de vrijheid die de democratie is, zijn alle muren die de verspreiding van de waarheid tegenhouden. Het is de gemeen-

*Dit is democratie:
de afbraak van de barrières
die de waarheid beletten
zich uit te drukken*

schap van waarheid die zo tot stand komt, waarin de broederschap, die de democratie is, haar bestaan heeft. De veronderstelling dat de banden die de mensen samenbinden, dat de krachten die de samenleving bij elkaar houden, anders kunnen zijn dan Gods wetten, anders dan Gods ingrijpen in het leven, is onderdeel van hetzelfde praktische ongeloof in de aanwezigheid van God in de wereld waar ik het al over heb gehad. Dit is democratie! Negatief geformuleerd de afbraak van de barrières die de waarheid beletten zich uit te drukken. Positief geformuleerd het zekerstellen van voorwaarden die de waarheid in staat stellen zich vrij en dienstbaar te bewegen. Het is niet toevallig dat de toenemende institutionalisering van democratie samenvalt met de opkomst van de wetenschap, en machines

voor de distributie van de waarheid, zoals de telegraaf en de locomotief. Er is slechts één werkelijkheid — de steeds vollediger beweging van de mens in de richting van eenheid met zijn medemensen door middel van het realiseren van de waarheid van het leven.

Democratie blijkt dus het middel waardoor de openbaring van de waarheid plaatsvindt. Het is in de democratie dat de menswording van God (de mens als orgaan van universele waarheid), de gemeenschap van ideeën en belangen door gemeenschappelijke activiteiten, levend en aanwezig wordt, en haar alledaagse en natuurlijke betekenis krijgt. Deze waarheid dringt het leven binnen. Haar afscheiding van het leven wordt ongedaan gemaakt. Het wordt een algemeen aanvaarde waarheid in alle handelingen, niet slechts in een geïsoleerd domein dat religie heet.

Zal de geïsoleerde waarheid haar voltooiing in de gemeenschappelijke waarheid verwelkomen? Zal de partiële openbaring bereid zijn te sterven om in de volledige waarheid verder te leven? Dit is de praktische vraag waarmee we worden geconfronteerd. Kunnen we afstand doen van — niet van het slechte per se — maar van het goede dat we bezitten ten einde een groter goede te verwerven? Verwelkomen we de openbaring van waarheid die nu plaatsvindt in de democratie als een bredere realisering van de vroeger via min of meer beperkte kanalen en met een min of meer onnatuurlijke betekenis verworven waarheid? Terwijl de democratie tot bewustzijn van zichzelf komt, zich gewaar wordt van haar eigen spirituele grondslag en inhoud, zullen we meer en meer met deze vraag worden geconfronteerd. We zijn hier op de universiteit om te denken, dat wil zeggen om grip te krijgen op de beste werktuigen voor het menselijk handelen. Het is onze plicht om niet mee te drijven met de verschillende actuele opvattingen, maar ons deze vraag zelf te stellen en te beantwoorden, zodat we er een antwoord op kunnen geven wanneer anderen haar beginnen te stellen. Zal de oudere formulering, geërfd van tijden waarin de organisatie van de samenleving niet democratisch was, toen de waarheid net haar vrijheid en haar eenheid door vrijheid kreeg, zal deze formulering strijden tegen en wedijveren met de grotere openbaring omdat ze van buiten haar eigen muren lijkt te komen, of zal ze haar vreugdevol en oprecht welkom heten, als de vollere uitdrukking van haar eigen idee en doel?

Het is uw en mijn taak deze vraag te beantwoorden. Als we ze voor onszelf beantwoorden, zullen we ze voor meer, veel meer dan onszelf beantwoorden. Want aan ons en anderen zoals wij, is de taak om deze vraag zonder twijfel te beantwoorden. Er is geen beter tijdstip voor de oplossing. Er is geen betere plek ervoor dan de Universiteit van Michigan, een instituut gebaseerd op onderzoek naar waarheid en democratie. Kan iemand zich beter en meer inspirerend werk wensen? Voorzeker, het samensmel-

ten van sociale en religieuze drijfveren, het afbreken van de barrières van schijnheiligheid en aanmatiging die het religieuze denken isoleren van het alledaagse leven van de mens, ter realisering van de staat als een rijk van waarheid; voorzeker, dit is een zaak om voor te strijden.

Denk aan de vrouw van Lot die achterom keek en door achterom te kijken stolde tot een bewegingloze zoutpilaar.

Deze tekst is oorspronkelijk verschenen in de bundel *Religious thought at the University of Michigan*. Ann Arbor: Register Publishing Co., Inland Press 1893. Ook te vinden in deel 4 van het verzameld werk, *John Dewey. The Early Works 1882-1898*. Southern Illinois UP 1971, p. 3-10.

Vertaald door Louis Logister

Noot

- ¹ Zie onder andere: Steven C. Rockefeller, *Religious Faith and Democratic Humanism*. Columbia University Press 1991. Stuart Rosenbaum (ed.), *Pragmatism and Religion. Classical Sources and Original Essays*. University of Illinois 2003.

De verhouding tussen geloof en weten opnieuw bepalen

De positie van Jürgen Habermas

De filosoof Jürgen Habermas is een prominente en hartstochtelijke verdediger van het moderne project. Menselijkheid realiseren door zelfsturing staat daarbij voorop. Habermas beschouwde daarbij de inbreng van religie lange tijd als achterhaald en overbodig. Tegenwoordig bepleit hij een andere positie. Inbreng van alle overtuigingen is nodig om menselijkheid dichterbij te kunnen brengen. Misschien zijn juist religieuze overtuigingen cruciaal om de voortgang van het moderne project te redden.

door Erik Borgman

Theoloog, lekendominicaan & directeur van het Heijendaal Instituut, Radboud Universiteit Nijmegen

‘OP 11 SEPTEMBER IS DE SPANNING tussen seculiere samenleving en religie... geëxplodeerd’, zei de Duitse filosoof en sociaaltheoreticus Jürgen Habermas op 14 oktober 2001. Hij nam op die datum de vredesprijs van de Duitse boekhandel in ontvangst en had bij deze gelegenheid eigenlijk zullen spreken over gentechnologie, maar de ‘deprimerende actualiteit van de dag’ had hem naar zijn besef de keuze van het thema uit handen geslagen. Net terug uit de Verenigde Staten wilde hij echter, naar eigen zeggen, niet toegeven aan de verleiding om met de John Waynes onder de intellectuelen te wedijveren om het snelste schot vanuit de heup. Iets meer dan een maand na *Nine Eleven* brak hij er op hoogst opmerkelijke wijze een lans voor dat westerse publieke intellectuelen zich opnieuw zouden buigen over de verhouding tussen religie en publiek domein, tussen geloof en weten.¹

De laatste decennia hebben weinigen het project van de moderniteit zozeer verdedigd als juist Habermas (*1929). Modern is voor hem niet zomaar de toevallige uitkomst van een historische ontwikkeling. De moderniteit is voor Habermas een project dat onze toewijding vraagt en verdient. Als eigensoortige vormgeving van het menselijk bestaan heeft de moderniteit een eigen richting en een eigen normativiteit. Habermas is erop uit de moderne eigenheid te expliciteren en zo aan de toekomst van de moderne cultuur bij te dragen. In dit korte artikel over Habermas' recent ontwikkelde gedachten over religie, ga ik eerst in op zijn visie op de moderniteit als project. Vervolgens plaats ik tegen de achtergrond hiervan zijn voorstellen tot omgang met de hernieuwde presentie van religie in de publieke discussie. Deze voorstellen hebben de grote verdienste dat zij het alternatief doorbreken van ofwel verzet tegen het heropleven van de religieuze presentie in naam van de vermeende kernwaarden van de Verlichting, ofwel opgeven van seculiere verworvenheden en principes. Habermas legt bloot dat religieuze tradities en seculiere openbare rede elkaar raken en zelfs overlappen. Hij maakt duidelijk dat het voor beide van belang is dit gezamenlijke terrein verder te exploreren. Hierbij is zijn inzet de zeggingskracht van religieuze tradities te gelde te maken ten gunste van het moderne project, waarin Habermas nog altijd gelooft.

HET MODERNE PROJECT

De lijn opnemend van Immanuel Kants definitie van de Verlichting, gaat het in de moderniteit voor Habermas allereerst om de bevrijding van

mensen uit onmondigheid. De lijn opnemend van Georg Wilhelm Friedrich Hegel is de moderniteit voor hem tevens het tijdperk van reflexiviteit, het tijdperk waarin mensen inzicht hebben — kunnen hebben en daarom moeten ontwikkelen — in zichzelf: hun eigen motieven, hun eigen doelen, hun eigen uitgangspunten. Een beetje populair

gezegd: de moderniteit is het tijdperk van de zelfsturing.

Essentieel modern is het bewust vormgegeven menselijk project de wereld te maken tot een plaats waar menselijkheid heerst. Het is voor Habermas even wezenlijk dat deze taak tot humanisering geen van buiten komende opdracht is. Deze is gegeven met het moderne menszijn zelf en als onze opdracht te ontdekken. Anders gezegd, de moderniteit heeft niet

De moderniteit is het bewust vormgegeven project de wereld tot een plaats te maken waar menselijkheid heerst

zozeer een project, maar ontdekt het menszijn als project tot vormgeving van waarachtige menselijkheid. Dit betekent dat het naar Habermas' overtuiging niet is gebaseerd op boventijdelijke waarden en normen die zouden moeten worden gerealiseerd. De menselijke vrijheid, die voor de moderniteit zo'n centrale betekenis heeft, impliceert het recht, het vermogen en zelfs de plicht het eigen leven op nieuwe wijze vorm te geven, reagerend op steeds weer nieuwe omstandigheden. Het moderne project stuurt zichzelf door op zichzelf te reflecteren en zichzelf via zelfkritiek steeds bij te stellen.

Al in 1962 beschreef Habermas de structurele verandering van de openbare rede die de moderne cultuur impliceert. In de moderne publieke discussie is het niet nodig aan te tonen dat men het goede leven realiseert volgens een statisch normatief model. Het gaat om de voortdurende bereidheid verantwoording af te leggen over ingenomen standpunten, uitgedragen visies en vormgegeven praktijken, en om de bereidheid deze, indien nodig, op basis van nieuwe feiten of argumenten te herzien.² Sindsdien heeft Habermas steeds maatschappelijke en theoretische verhoudingen bekritiseerd die het moderne project van zelfsturing in gevaar brachten. Hij keerde zich bijvoorbeeld met grote beslistheid tegen de neiging de samenleving te zien als een systeem dat met behulp van technische middelen kan worden gestuurd.³ Hij bekritiseerde de neiging van wetenschap en techniek zichzelf te legitimeren door zich te beroepen op de materiële vooruitgang die ze mogelijk maken. Op deze manier verdoezelen zij volgens hem de normatieve keuzes die feitelijk worden gemaakt en onttrekken deze hiermee aan kritische reflectie.⁴ Habermas maakte duidelijk dat een vergelijkbare tendens bestaat in de laatmoderne politiek en het laatkapitalistische bestuur.⁵ Hij keerde zich ook tegen het idee dat wetenschap belangeloos zou zijn. Hij bepleitte het onder ogen zien van de belanggebondenheid van elk kennen en een kritische reflectie op de legitimiteit van de belangen, die altijd meespelen.⁶

Recenter verzette Habermas zich met verve tegen nieuwere, vaak 'post-modern' genoemde opvattingen die redelijke verantwoording van visies en doelstellingen van ondergeschikt belang vinden. Hij keerde zich tegen de onderschatting van het belang van de menselijke reflectie, wanneer dit uitloopt op een pleidooi vast te houden aan vormen van rationaliteit die gebonden zijn aan concrete levensvormen, zoals in de deugdenethiek van Alisdair MacIntyre. Maar hij moest al even weinig hebben van de oproep van Richard Rorty om in de filosofie niet langer het argumenteren centraal te stellen, omdat dit altijd conservatief zou zijn door zich te baseren op gevestigde normen van rationaliteit. In plaats daarvan wil Rorty appelleren aan de verbeelding, die veel beter in staat zou zijn tot empathie. Zowel de

‘rechtse’ MacIntyre als de ‘linkse’ Rorty verraden volgens Habermas het moderne project van voortgaande zelfverantwoording.⁷

KRITISCHE THEORIE

Habermas staat in de traditie van de kritische theorie van de zogenoemde Frankfurter Schule. Aanvankelijk presenteerde hij zijn eigen werk in het spoor van Theodor W. Adorno en Walter Benjamin als vorm van kritisch marxisme. Binnen de kritische theorie gold Marx minder als degene die definitief de wetmatigheden van de geschiedenis zou hebben onthuld, zoals in het marxisme dat zichzelf als orthodox beschouwde, maar werd hij gezien als kritische leerling van Hegel, die in zijn historische en economische analyses filosofie bedreef met andere middelen. In 1976 ondernam Habermas een ingrijpende reconstructie van de marxistische visie op de geschiedenis. Als tegenwicht voor de eenzijdige nadruk die het marxisme vanouds legt op economische verhoudingen, gaf hij nadrukkelijk een plaats aan zaken als de ontwikkeling van een persoonlijke identiteit en een moreel bewustzijn. De politieke sfeer en het politieke debat hadden volgens hem een eigen autonomie.⁸ Het aantrekkelijke van de marxistische visie op de geschiedenis was voor Habermas de combinatie van theoretische analyse en praktische gerichtheid. Het marxisme is typisch modern in de zin die Habermas aan deze term geeft: het is zowel gericht op begrip van wat er gebeurd is en gebeurt, als op emancipatie uit knechtende en onderdrukkende verhoudingen door handelen op basis van dit begrip.

Deze combinatie van theoretische en praktische inzet tekent ook Habermas' waarschijnlijk bekendste werk. In *Theorie van het communicatieve handelen*, dat in 1981 verschijnt, lijkt hij afscheid te hebben genomen van het kritisch marxisme en ontwikkelt hij een eigen sociale filosofie.⁹ Hierin probeert hij het zelfkritische project van de moderniteit een nieuwe grondslag te geven met behulp van een theorie van communicatief handelen. Deze grondslag mag echter niet in strijd zijn met de eisen van de moderniteit zelf. Dit betekent enerzijds dat de normativiteit ervan niet mag worden verborgen achter een mechanistische visie op de vooruitgang van de geschiedenis, of een positivistische visie op de vooruitgang van de wetenschap. Anderzijds mogen de normen voor deze kritiek niet van buitenaf komen, of simpelweg worden ontleend aan een traditie die zichzelf als gezaghebbend poneert. Daarom ontvouwt Habermas zijn theorie van het communicatieve handelen, niet als een speculatieve theorie van de geschiedenis of een normatieve visie op het menselijk bestaan, maar hij ontwikkelt haar via een kritische analyse van de sociale theorieën van Max Weber, van het westers marxisme van Georg Lukács tot Theodor W.

Adorno, van Herbert Mead, van Émile Durkheim en van Talcott Parsons. Habermas komt op basis hiervan tot een onderscheid tussen het maatschappelijke systeem waarin de doelrationaliteit dominant is, en de leefwereld, waarin de op normativiteit gerichte communicatieve rationaliteit centraal staat. Terecht meent de moderniteit dat beide vormen van rationaliteit verantwoording dienen af te leggen over wat zij beweren, maar beide vormen van rationaliteit stellen verschillende eisen aan een dergelijke verantwoording. Deze eisen dienen te worden gerespecteerd. Onder de heersende verhoudingen dringt echter het systeem, samen met de daarbij passende doelrationaliteit, steeds verder de leefwereld binnen. Dit zet het communicatieve, op wederzijds begrip, op relaties en op reflectie gerichte communicatieve handelen onder druk.

Op deze manier maakt Habermas inzichtelijk dat feitelijk de doelrationaliteit steeds meer de overhand krijgt en bekritiseert hij deze ontwikkeling tegelijkertijd. Hij maakt niet alleen duidelijk dat het cultiveren van de communicatieve rationaliteit en de vrije discussie binnen de sfeer van de leefwereld een even essentieel onderdeel is van de moderne agenda als de vrijheid voor wetenschap en de technologische omvorming van de wereld. Hij maakt ook duidelijk waarom het volgens hem uiteindelijk de communicatieve rationaliteit is die de instrumentele rationaliteit dient te sturen en binnen haar grenzen te houden. In plaats van dat, zoals onder de heersende verhoudingen gebeurt, de doelrationaliteit van het systeem de grenzen bepaalt van de communicatieve rationaliteit.

DE POLITIEKE BETEKENIS VAN RELIGIE

Het is weinig verrassend dat deze filosoof, voor wie de moderniteit zich niet verdraagt met een externe normering van het menselijk handelen en een dergelijke normering ook niet nodig heeft, meent dat religie in de moderniteit achterhaald — ‘obsoleet’ — is geworden. Hierbij verdient het vermelding dat theologen in gesprek met Habermas steeds probeerden duidelijk te maken dat religie niet is gericht op het fourneren van dergelijke externe normen. Veeleer gaat het in de religie om de ruimte waarbinnen mensen de vrijheid hebben met elkaar te discussiëren op grond van argumenten. De ideale gesprekssituatie van machtsvrije communicatie, die de horizon vormt waarbinnen Habermas zijn theorie over het communicatieve handelen ontwikkelt, is feitelijk nergens gerealiseerd. Meer nog, de dood maakt een dergelijke situatie onbestaanbaar, want de dood legt veel stemmen het zwijgen op voordat zij zich kunnen uitspreken. Volgens deze theologen verwijst Habermas' theorie van het communicatieve handelen dus niet naar een realiseerbare situatie, maar naar een contrafac-

tisch ideaal, zoals de christelijke traditie dat bijvoorbeeld thematiseert in het symbool van het koninkrijk van God: eens zullen alle stemmen worden gehoord, ook die voortijdig het zwijgen zijn opgelegd.¹⁰ Habermas hield echter vol dat dergelijke theologische theorieën praktisch gezien niets meer doen dan een formele ethische gerichtheid uitspreken op een zo inclusief mogelijke communicatiegemeenschap. Dit is niet strijdig met zijn visie op de moderniteit, maar het is voor de moderniteit volgens hem niet nodig dat dit in een religieus discours gebeurt. De moderniteit belichaamt deze gerichtheid in zichzelf al.

Des te opmerkelijker was het dat Habermas zo kort na 11 september 2001 op zijn schreden leek terug te keren. In zijn al genoemde rede van 14 oktober 2001 bij het aanvaarden van de vredesprijs van de Duitse boekhandel sprak hij onder de titel *Geloven en weten* uit dat religieuze tradities nog altijd een tegoed bezitten ten opzichte van het moderne project van emancipatie en humanisering.¹¹ Het is volgens hem de gemeenschappelijke taak van religieuze en niet-religieuze intellectuelen dit tegoed zodanig te vertalen dat het in de seculiere publieke ruimte betekenis kan hebben. De reden die hij hiervoor aanvoerde, lijkt in eerste instantie pragmatisch, maar is voor hem uiterst principieel. Habermas constateerde simpelweg dat er krachtige religieuze gemeenschappen zijn temidden van de geseculariseerde en zich nog steeds verder seculariserende moderniteit. Wij moeten ons er volgens hem op instellen dat dit in ieder geval voorlopig zo zal blijven. Door hierbij te spreken over een postseculiere samenleving, suggereerde hij dat er sprake is van een nieuw tijdperk, analoog aan wat de Amerikaans socioloog Peter Berger een periode van ‘deseccularisering’ noemt. Hij lijkt echter vooral een nieuwe fase in de moderniteit als project af te kondigen.¹² In deze nieuwe fase wordt in Habermas’ voorstelling uiteindelijk de specifiek moderne secularisering voortgezet, maar onder nieuwe omstandigheden en daarom met nieuwe middelen.

De term ‘secularisering’ is hierbij enigszins misleidend. Secularisering bestaat voor Habermas niet, zoals de etymologie van het woord suggereert, in het onteigenen van bepaalde maatschappelijke en culturele terreinen waarover religieuze instituties zeggenschap hadden, om deze zeggenschap aan andere maatschappelijke actoren toe te kennen. Secularisering betekent in Habermas’ visie met name het ontstaan van de openbare mening als eigen, autonome sfeer, waarin de samenleving over zichzelf verantwoording aflegt. Wat Habermas in het spoor van de Amerikaanse filosoof John Rawls noemt het ‘verlichte gezonde verstand’, is naar zijn opvatting in de moderniteit de beoordelingsinstantie van alle autoriteits- en waarheidsclaims, of zij nu van de wetenschap, de overheid of de religie komen (gw 13-14). Zijn inzet is dit ‘verlichte gezonde verstand’ zijn

werk te laten doen juist ook in een situatie waarin religieuze tradities een hernieuwde politieke betekenis voor zich opeisen. Daartoe is het nodig datgene wat deze tradities hebben te zeggen, zo te vertalen dat het voor dit ‘verlichte gezonde verstand’ begrijpelijk is. Habermas is van mening dat wij ‘voorbij het zwijgende geweld van zowel het terrorisme als de raketten [van de Amerikaanse bestrijding van het terrorisme; E.B.], een gezamenlijke taal moeten ontwikkelen’ (gw 11).

In maart 2005 hield Habermas een lezing aan de University of San Diego in Californië. In de eerst op het internet gepubliceerde en later in een iets uitgebreide Duitse versie gedrukte tekst hiervan, wordt duidelijk hoezeer Habermas’ nieuwe belangstelling voor religie samenhangt met zijn visie op democratie.¹³ Democratie is voor hem de politieke vorm van de moderniteit, de vormgeving van het principe dat beslissingen niet op grond van autoriteit, maar op grond van publieke beraadslaging en gereguleerde besluitvorming tot stand moeten komen. Gebruik makend van John Rawls als sparring partner, keert Habermas zich hierbij tegen het idee dat religieuze argumenten niet in de publieke sfeer thuis zouden horen. Deze gedachte impliceert volgens hem een zonde tegen het democratische gelijkheidsbeginsel, want het belast religieuze mensen zwaarder dan seculiere door hen te beperken in de vrijheid hun meningen en visies in de openbare discussies in te brengen. Bij religieuze mensen zijn immers religieuze en politiek-maatschappelijke overtuigingen innig met elkaar verweven en niet zomaar van elkaar te scheiden (rö 133-134).¹⁴ Habermas onderscheidt daarom tussen de politiek in de strikte zin, die inderdaad levensbeschouwelijk neutraal moet zijn, en de publieke sfeer in wijdere zin. In deze laatste kunnen levensbeschouwelijke, dan welk religieuze overwegingen wel degelijk een rol spelen, mits ze naar voren worden gebracht in het volle bewustzijn van het pluralisme dat in de discussies heerst. Degenen die religieuze standpunten naar voren brengen, moeten ook vanuit een buitenperspectief naar hun eigen positie kunnen kijken en in staat zijn een verbinding te leggen tussen hun visies op maatschappelijke kwesties en seculiere opvattingen (rö 136).

DE REDELIJKHEID VAN RELIGIEUZE VISIES

Langs deze weg ontwikkelt Habermas een inclusieve visie op democratie. Iedereen moet zijn eigen visie ongehinderd naar voren kunnen brengen, maar is verplicht dit zo te doen dat in de verantwoording ervan niet alleen de eigen groep, maar de samenleving als geheel wordt aangesproken. Habermas’ visie lijkt een politiek-filosofische pendant van de uitspraak in het beginselprogramma van de Sozialdemokratische Partei Deutschlands uit

1989, waarin het wordt toegejuicht ‘wanneer kerken en religieuze gemeenschappen, kerkelijke groepen en individuele gelovigen invloed uitoefenen door middel van kritiek, stimulans en praktische medewerking en zich daarmee ook openstellen voor openbare kritiek.’¹⁵

Maar Habermas’ visie op de democratie voert hem aanzienlijk verder. Hij meent namelijk dat de democratie ons verplicht elkaar te beschouwen als redelijke personen die zichzelf verantwoorden en in staat zijn de verantwoordingen van anderen te beoordelen. Alleen dan kunnen we de publieke sfeer werkelijk blijven zien als discussieveld en beschouwen wij deze niet als een levensbeschouwelijk strijdperk waar de macht van de meerderheid uiteindelijk overwint. Dit impliceert voor Habermas dat

In een democratie is het niet legitiem religieuze overtuigingen a priori te zien als premoderne relicten

het voor seculiere burgers niet legitiem is religieuze overtuigingen en religieuze gemeenschappen a priori te zien als ‘archaïsche, vanuit premoderne samenlevingen tot in het heden voortbestaande relicten’. In dat geval vatten zij de vrijheid van godsdienst niet op als

een grondrecht, maar hanteren haar als ‘culturele natuurbescherming voor uitstervende soorten’. Waarachtige democratische discussie in het publieke domein vereist niet alleen dat religieuze mensen hun visie naar voren mogen brengen, maar dat bovendien niet wordt uitgesloten dat wat zij vanuit hun tradities naar voren brengen waardevolle, belangwekkende en ware inzichten bevat. ‘Hiervan gaan religieuze burgers zonder meer uit, maar van seculiere burgers veronderstelt het een mentaliteit die alles behalve vanzelfsprekend is’, constateert Habermas met gevoel voor understatement (rö 145).

Op 19 januari 2004 voerde Habermas in München een discussie met Joseph Ratzinger, toen nog kardinaal en hoofd van de Congregatie voor de Geloofsleer van de Rooms-Katholieke Kerk, maar inmiddels paus Benedictus XVI. In de lezing die Habermas bij deze gelegenheid hield, maakt hij duidelijk waarom hij vasthoudt aan een scherpe scheiding van geloof en weten, van datgene wat op seculiere gronden gerechtvaardigd is en datgene dat wat religieus beleden wordt.¹⁶ Hij verzet zich met klem tegen de stelling, veelvuldig door religieuze mensen betrokken, dat het democratische proces een aanvulling nodig heeft. In zichzelf genomen zou democratie dan een lege procedure zijn om discussies te voeren en te beslechten. Niet alleen de opvattingen en de waarden waarover beslissingen genomen worden komen volgens deze opvatting van elders, maar ook de waarden die dergelijke beslissingen mogelijk maken. Vertegenwoordigers

van religieuze tradities neigen er vervolgens toe — en Ratzinger doet dat op zijn manier ook — te claimen dat zij op unieke wijze in deze waarden kunnen voorzien. Hiertegenover stelt Habermas met grote beslistheid dat wat de samenleving bij elkaar houdt, het democratische proces zelf is. De maatschappelijke samenhang kan niet worden geponeerd — niet seculier door wat in de Nederlandse discussie verlichtingsfundamentalisten zijn gaan heten, en niet religieus door vertegenwoordigers van één religieuze traditie — maar is de gemeenschappelijke communicatieve praxis van de publieke opinie zelf (vg 24). Het gezamenlijk zoeken naar de gemeenschappelijke grondslag die ons bindt, is de gemeenschappelijke grondslag die wij zoeken.

Habermas doet dit niet, maar precies deze visie op de publieke discussie als gekenmerkt door permanente onzekerheid in haar eigen grondslag, laat zich in mijn ogen verstaan als bij uitstek religieus.¹⁷

HET TEGOED VAN RELIGIE

Religieuze opvattingen zijn voor Habermas geen grondslag van de democratie. Ze zijn er wel volledig onderdeel van, moeten dat ook zijn. Het is zaak dat zij volop meedoen aan het moderne proces van zelfreflectie, niet alleen omdat het van groot belang is dat juist ook religieuze mensen deel zijn van het zelfintegrerende democratische proces, maar ook omdat religieuze tradities inhoudelijk van belang kunnen zijn. Het is volgens Habermas — en hier lijkt hij werkelijk terug te komen op zijn opvatting dat religie in de moderniteit ‘obsoleet’ is geworden — zaak dat wat in het verleden gebeurd is en de westerse cultuur heeft gemaakt tot wat zij is, blijft gebeuren. Concepten die door religieuze tradities zijn getekend — in het verleden ging het hierbij uiteraard met name om door de christelijke traditie getekende concepten — moeten zo worden vertaald dat zij in het lopende publieke, zichzelf verantwoordende en in deze zin seculiere debat betekenis en zeggingskracht hebben. Met het oog op de voortgang van het project van de moderniteit is dit niet alleen een taak voor religieuze, maar ook voor seculiere intellectuelen (gw 22; rö 136-138).

Over de vraag welke door religieuze tradities getekende concepten dan voor het hedendaagse publieke debat van belang zouden zijn, is Habermas terughoudend. Het gaat hem er vooral om duidelijk te maken dat de discussie over de voortgang van de moderniteit een voortgaande discussie is, wat ook wil zeggen dat ze vooralsnog onbeslist is. Hij stelt nadrukkelijk dat de verhouding tussen geloof en weten, tussen wetenschap en religieuze overtuiging in zijn ogen niet simpelweg kan worden bepaald door de vooruitgang die de wetenschappers claimen, om vervolgens de ruimte die

de wetenschappen openlaten aan de religie toe te wijzen. Het is in de confrontatie tussen intellectuelen die zich op wetenschappelijke resultaten beroepen en intellectuelen die deze resultaten interpreteren in het licht van een gelovige traditie, dat de verhouding tussen geloof en weten steeds weer wordt vastgesteld. Hierbij is niet alleen de vraag aan de orde waar het weten stopt en het geloof begint, en andersom, maar evenzeer hoe geloof in de visie op wetenschap en hoe de wetenschap in de gelovige posities een rol speelt (gö 150-154). Hiermee neemt Habermas een positie in die theologen vaker hebben verdedigd, maar die seculiere filosofen en verdedigers van de wetenschap doorgaans slecht hebben begrepen; laat staan dat zij die positie overnemen.¹⁸

Niettemin noemt Habermas wel twee religieuze themavelden die volgens hem in het actuele tijdsgewricht groot belang hebben. Hij doet dit al direct in zijn rede uit 2001 over geloof en weten. Het eerste themaveld betreft God als schepper en de mens als schepsel. Het belang dat Habermas hieraan hecht, hangt samen met zijn visie op gentechnologie. Schepping door God, zegt Habermas in een korte reflectie op een passage uit Hegels godsdienstfilosofie, is een manier van voortbrengen die het geschapene niet instrumenteel vastlegt, maar die het vrijheid schenkt en tegelijkertijd deze vrijheid ordent met behulp van een interne gerichtheid op het goede. Habermas meent hiertegenover dat wanneer niet God, maar een mens via gentechnologie de constitutie van een ander mens bepaalt en zo wel degelijk vastlegt, in feite de vrijheid wordt vernietigd die mensen ten opzichte

van elkaar toekomt (gw 29-31).[19]

Een tweede met religie verbonden themaveld dat Habermas in de huidige fase van de ontwikkeling van de moderniteit belangrijk acht, is dat van de omgang met schuld en tekort. De grote catastrofes van

Geen vooruitgang kan het excès aan menselijk lijden goedmaken

de geschiedenis — Habermas noemt hier met een verwijzing naar Walter Benjamin en Theodor W. Adorno met name de holocaust — laten zien dat geen vooruitgang het excès aan menselijk lijden kan goedmaken. Als het moderne project betekent dat mensen de wereld moeten vermensen, impliceert zij tegelijkertijd dat wij mensen elkaar meer schuldig zijn dan wij kunnen geven (gw 24-25).

Met dit laatste suggereert hij niet alleen dat de grote christelijke thema's van lijden en verlossing, van schuld en verzoening, en van een genade die de geschiedenis door alle catastrofes heen draagt en omvat, een actuele betekenis kunnen hebben. Hij suggereert tevens dat de vraag of het lukt meer van deze betekenis naar het seculiere moderne bewustzijn

te vertalen, mogelijk cruciaal is met het oog op de voortgang van het moderne project. Het moderne project wordt bedreigd door aan de ene kant het besef dat het mensen voor onmogelijke opgaven stelt en daarom niet voluit verplichtend kan zijn. Immers, mensen kunnen alleen gehouden zijn tot het mogelijke. Aan de andere kant wordt het moderne project bedreigd door het verwijt dat het zijn grootse beloften niet inlost en daarom niet dient te worden voortgezet, maar dient te worden aangevallen. Dat is wat de terroristische aanslagen van 11 september 2001 deden. Een publiek debat dat hen de wind uit de zeilen neemt, moet daarom de omgang met het eigen tekortschieten tot deel maken van het moderne project zelf. Alleen dan is ook een volledige acceptatie van het moderne project in zijn verplichtende karakter mogelijk.

Als ik zeg dat dit betekent dat het moderne project van zoeken naar waarheid en juistheid niet uitsluitend moet worden gezien als te realiseren menselijke opdracht, maar in dit realiseren evenzeer als geschenken en te behoeden ruimte,²⁰ ga ik verder dan Habermas zelf. Dan ben ik begonnen de mogelijkheden te benutten die Habermas temidden van het seculiere publieke debat wil bieden aan het ontwikkelen van religieuze visies op de moderniteit. Hier beperk ik mij echter tot de vaststelling, met Habermas, dat dit debat inderdaad van fundamenteel belang is. Niet als einde van het project van de moderniteit, maar als voortgang ervan onder nieuwe omstandigheden.

Noten

- 1 Jürgen Habermas, 'Glauben und Wissen', in: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, pp 9-31, cit. P.9.
- 2 Id., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1962.
- 3 Id., *Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967; id./N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemtheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.
- 4 Id., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.
- 5 Id., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- 6 Id., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.
- 7 Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985; id., *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, m.n. pp. 153-186: 'Die Einheit der Vernunft und die Vielheit ihrer Stimmen'. Vgl. Alisdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd corrected edition with postscript, London 1985; id., *Whose Justice? Which Rationality*, London 1988; Richard Rorty, 'Solidarity or Objectivity?', in: id., *Objectivism, Relativism, and Truth*, Philosophical Papers I, New York: Cambridge University Press 1991, pp. 21-34.
- 8 Zie Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- 9 Id., *Theorie des kommunikativen Han-*

- delns. Band 1: *Handlungsrationali-tät und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981; Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981. Voor een Nederlandse samenvatting, zie Harry Kunneman, *Habermas' theorie van het communicatieve handelen: Een samenvatting*, Amsterdam: Boom 1983.
- 10 Zie m.n. Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie: Analysen zur Status und Ansatz theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978; Edmund Arens, *Kommunikative Handlungen: Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf: Patmos 1982. In Nederland heeft vooral Edward Schillebeeckx zich begin jaren zeventig intensief met Habermas beziggehouden.
- 11 Habermas, 'Glauben und Wissen', l.c. Verwijzingen met paginacijfers tussen haakjes in de tekst, vergezeld van het siglum gw.
- 12 Vgl. *Desecularisation of the World, The Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger, Grand Rapids: Eerdmans 1999. Voor kritiek op Habermas' gebruik van 'postseculier', zie Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?: Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg etc.: Herder 2004, 122-128.
- 13 Jürgen Habermas, *Religion in the Public Sphere*, http://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2abo87bdfc6df29rec0fc3fa.pdf; id., 'Religion in der Öffentlichkeit: Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und sekularen Bürger', in: id., *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, pp.119-154. Verwijzingen naar het Duitse artikel met cijfers tussen haakjes achter het siglum rō.
- 14 Zie John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press 1971, en voor de kritiek Robert Audi/ Nicholas P. Wolterstorff, *Religion in the Public Sphere*, Lanham: Rowman and Littlefield 1997, p. 105.
- 15 Gecit. in Wolfgang Thierse, 'Religion ist keine Privatsache', in: *Religion ist keine Privatsache*, Hg. W. Thierse, Düsseldorf: Patmos 2000, pp. 7-13, hier p. 7.
- 16 Jürgen Habermas, 'Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?', in: id./Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, pp. 15-37; verwijzingen met cijfers tussen haakjes in de tekst, voorafgegaan door het siglum vg. Vgl. voor een nadere filosofische uitwerking van zijn visie, id., 'Die Grenze zwischen Glaube und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie', in: id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, l.c. pp. 216-257.
- 17 Zie in dit nummer mijn artikel 'Kwetsbaar geloof in democratie volhouden is ware religieuze opgave'; vgl. ook mijn *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement 2006.
- 18 De verhouding tussen religie en wetenschap is een bloeiend theologisch discussieveld, dat echter door buitenstaanders vaak gezien wordt als verkapte apologetiek voor de religie in een verwetenschappelijkende cultuur. Regelmatig worden er op dit gebied apologetische posities ingenomen, zoals door aanhangers van het zogenoemde intelligent design of door theologen die zonder meer stellen dat religie en wetenschap over verschillende terreinen gaan en daarom nooit met elkaar kunnen botsen. Vgl. voor een benadering die in de lijn van Habermas de verhouding tussen geloof en weten als een open discussieveld beschouwt, mijn 'Intelligent ontwerp of prachtig toeval? Weerbarstige wetenschap als vindplaats van theologische vragen', in: *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005) pp. 229-239. Een dergelijke omgang met de verhouding tussen religieuze tradities en de wetenschappen is de doelstelling van het interdisciplinaire Heyendaal Instituut voor theologie, wetenschappen

- en cultuur aan de Radboud Universiteit Nijmegen, waarvan ik directeur ben.
- 19 Zoals bekend een belangrijk punt voor Habermas, dat leidde tot een felle controverse met de filosoof Peter Sloterdijk naar aanleiding van diens *Regels voor het mensenpark* (1999). Vgl. hiervoor, en voor de literatuur erover, Patrick Dassen, 'Het hoeden van de moraal in de Bondsrepubliek', in: *Gegijzeld door het verleden: Controverses in Duitsland van de Historikerstreit tot het Sloterdijkdebat*, red. Patrick Dassen/Ton Nijhuis, Amsterdam: Boom 2001, pp. 221-242.
- 20 Vgl. mijn 'Waarheid als de ruimte om de waarheid te zoeken: Een religieuze visie op waarheid', in: *Filosofie & praktijk* 27 (2006) no. 2-3, pp. 25-30.

Democratie openbaart de waarheid niet

Joseph Ratzinger over christendom en democratie

De moderne interpretatie van democratie lijkt onverbreekelijk te zijn verbonden met het heersende relativisme: omdat er niet één morele waarheid meer zou zijn, moeten toevallige meerderheden maar de dienst uitmaken. De bijbelse grondgedachte is echter dat de waarheid aan de politiek van de meerderheid voorafgaat. De kerk mag zich echter niet tot staat verheffen. Hoe de democratie ondanks dat toch vanuit het christendom kan worden bijgelicht, beschrijft Joseph Ratzinger in een tekst die dateert uit de periode vlak voordat hij paus Benedictus XVI werd. De tekst is geïntroduceerd door Lieven Boeve, kenner van het werk van Ratzinger.

Introductie

door *Lieven Boeve*

Hoogleraar systematische theologie aan de faculteit godgeleerdheid van de Katholieke Universiteit te Leuven

DE ROOMS-KATHOLIEKE KERK HEEFT een bewogen geschiedenis achter de rug wat betreft haar omgang met de principes van de moderne democratie en rechtsstaat. Ook al hebben katholieken, onder meer in België na 1830, aan liberaal-democratische grondwetten meegewerkt,¹ de kerk van de negentiende eeuw staat uitdrukkelijk op gespannen voet met wat wij

vandaag als moderne politieke verworvenheden beschouwen, zoals de scheiding tussen kerk en staat, democratische besluitvorming en vrijheid van geweten en godsdienst. In de *Syllabus Errorum* (1864)², een verzameling van stellingen door het Roomse leergezag afgewezen stellingen, staan ze in verspreide opstelling vermeld.³ Ook de veroordeling van Lammenais door paus Gregorius XVI (in de encycliek *Mirari vos* (1832)⁴ getuigt hiervan. Zeker vanaf het Tweede Vaticaans concilie, in het bijzonder in de pastorale constitutie over de verhouding over de kerk in de wereld van deze tijd (*Gaudium et spes*, 73-76) maar in de feiten al eerder (op zijn minst met de vorming van christen-democratische partijen), heeft de kerk deze moderne politieke principes aanvaard voor de organisatie van het maatschappelijke leven. Verder heeft de kerk, onder meer via concordaten met de staten, haar eigen verhouding tot de moderne samenleving geherformuleerd en haar positie erin veiliggesteld. Meer nog: vandaag ziet ze, daar waar ze zelf tot een minderheidsgroepering wordt, opnieuw de voordelen van de vrijheid van geweten en godsdienst, vereniging en pers en beroept ze zich er weer op.

Ook Joseph Ratzinger is de democratie en de mensenrechten niet ongenegen, zo blijkt uit de geschriften die hij publiceerde kort voordat hij, op 19 april 2005, tot paus Benedictus XVI werd gekozen. Wel past zijn denken hierover in een specifieke analyse van onze Europese samenleving. De huidige paus vreest immers dat in Europa krachten aan het werk zijn die het oude continent zijn eigen wortels doen verliezen en het in libertarisme, nihilisme en relativisme (dreigen te) storten. Zowel in zijn recente *Waarden in tijd van ommekeer*⁵, waaruit de hier opgenomen tekst komt, als in andere bijdragen⁶, waarschuwt Joseph Ratzinger voor het radicale liberale zelfbeschikkingsrecht en relativisme dat Europa van binnenuit uitholt. Het individu wordt er tot norm van moraliteit en waarheid verklaard, hierbij geholpen door het radicale relativisme van de meerderheidsdemocratie. Waar Europa ten diepste aan lijdt, is een verwarde, maar uiterst dogmatische ideologie van de absolute vrijheid. In combinatie met de technocratie, schrijft deze voor dat wat technisch kan, ook moreel moet kunnen — en dit in zaken aangaande levensbegin en levenseinde, samenlevingsvormen, ecologie, enz. Het zelfbeschikkingsrecht heeft vrij spel omwille van het verlies van een morele consensus, die het menselijke leven en samenleven betekenis en een morele grondslag verleent. Op zijn beurt heeft dit waardeverlies in cultuurhistorisch opzicht te maken met Europa's afkeer van christendom en het verlies van het Godsbesef. In feite, betoogt Ratzinger, is Europa het veld geworden waarop twee tegengestelde culturen met elkaar de strijd aangaan, namelijk van de grote religieuze culturen (in het bijzonder het christendom) en een soort verabsoluteerde

Verlichtingscultuur die God uit het publieke bewustzijn wil verdrijven, zij het bij wijze van ontkenning of twijfel aan het Godsbestaan, zij het door de privatisering van het godsdienstige en de irrelevantie van God voor het publieke domein. Voor Ratzinger is deze bepaalde Verlichtingscultuur duidelijk op de voorgrond getreden in de discussies over de preambule van de Europese grondwet: respectievelijk over de referentie aan God en aan de christelijke wortels van Europa.

De wijze waarop democratie functioneert en over democratie wordt nagedacht, is voor Ratzinger dan ook symptomatisch voor het conflict tussen deze twee tegengestelde culturen. Tegen het liberale vrijheidsdenken en relativisme, betoogt hij dat democratie slechts kan functioneren als ze niet op zichzelf draait, maar gebed zit in een breder levensbeschouwelijk kader van waarden en principes. Democratie is immers geen waarde, geen ideaal op zichzelf, het is gewoon in de praktijk het beste systeem gebleken om het menselijk samenleven vorm te geven. Het noodzakelijke relativisme dat de democratie veronderstelt, kan dus niet absoluut zijn. (Beslissings)macht moet immers steeds gekoppeld blijven aan recht, dat op zijn beurt berust op ethische grondslagen, op een morele consensus. Recht, het goede en waarheid zijn immers niet zomaar producten van meerderheidsbeslissingen, maar dienen te worden erkend omdat ze intrinsiek rechtvaardig, goed en waar zijn. Hier botsen we op de niet-relativistische kern van de democratie, stelt de voormalige kardinaal. Europa heeft deze kern vastgelegd in de mensenrechten. Nu toont precies het wedervaren van de democratie in Europa volgens Ratzinger heel goed aan dat rationaliteit, vrijheid en samenleven een moreel fundament vereisen, die ze uit zichzelf niet kunnen opwekken of creëren. Wat Europa betreft zijn deze waarden van oudsher door het christelijke geloof toegeleverd, en verbonden met het geloof in God. Het is Europa's weigering nog langer te vragen naar de wortels of geestelijke fundamenten hiervan, die dan ook haar crisis veroorzaakt. Naarmate de christelijke basisconsensus ondermijnd raakt en het naakte verstand overblijft, dat zich niet over zijn wortels bezint en alleen naar zichzelf luistert, aldus de huidige paus, komt ook de evidentie van de zedelijkheid in verval.

Voor Ratzinger komt het Europese geestelijke erfgoed immers ten diepste voort uit 'de fundamentele verenigbaarheid van de morele erfenis van het christendom met de morele erfenis van de Verlichting' — een welbegrepen Verlichting die ruimte laat voor God.⁷ Deze heeft een universaliserende kracht, maar haar 'feitelijke niet universeel-zijn' toont de historisch-contextuele verknoping van beide aan: de evidentie van de seculiere rationaliteit is feitelijk aan culturele contexten gebonden⁸ — wat uiteindelijk betekent: aan het christelijke geloof. Ratzinger gewaagt in

dit verband van een noodzakelijke 'correlationaliteit' en complementariteit van geloof en rede, christendom en seculiere rationaliteit.⁹ Zowel de pathologieën van de rede (technocratie, cynisme van de ideologieën, inhoudsloos vrijheidsbegrip) als van de godsdienst (fanatisme, fundamentalisme, enz.) kunnen zo worden verholpen. Wat dat betreft, stelt Ratzinger, heeft het christelijke geloof 'bewezen de meest universele en rationale religieuze cultuur te zijn, waardoor ook tegenwoordig aan het verstand de basisstructuur van het morele besef wordt aangeboden. Dit leidt hetzij tot een bepaalde evidentie, hetzij op zijn minst tot het leggen van een basis voor een verstandelijk moreel geloof. Zonder dat kan een gemeenschap niet bestaan'.¹⁰ De beste dienst die christenen daarom tijdgenoten kunnen bieden, is het voorhouden van een wereld en een ethiek met God. Het radicale verlichtingsparadigma moet daarom op zijn kop worden gezet, want een wereld zonder God leidt tot een wereld zonder mens. Zoals Pascal zijn ongelovige vrienden uitdaagde een wereld te denken vanuit de mogelijkheid dat er een God bestaat, zo ook moeten christenen dit vandaag doen.¹¹ Zoals het *etsi deus non daretur* functioneerde in een tijd van religieuze conflicten om een ethische basis te creëren voor een mogelijk samenleven boven deze conflicten uit, zo ook kan een actueel moreel denken *si Deus daretur* dit vandaag realiseren in een samenleving die zonder God aan haar eigen contradicties ten onder gaat.¹²

Wat is waarheid?

De betekenis van religieuze en zedelijke waarden in de pluralistische maatschappij

door *Joseph Ratzinger*

RELATIVISME ALS VOORWAARDE VOOR DEMOCRATIE

Na het uiteenvallen van de totalitaire regeringssystemen die op zo'n grote schaal en zo zwaar hun stempel op de 20^{ste} eeuw hebben gedrukt, is een groot deel van de wereld er tegenwoordig van overtuigd dat democratie

weliswaar niet de ideale maatschappij tot stand brengt, maar in de praktijk het enige redelijke systeem is. Het zorgt voor verdeling van en controle over macht en biedt daarmee de best denkbare garantie tegen willekeur en onderdrukking, voor de vrijheid van het individu en de instandhouding van de mensenrechten. Spreken wij tegenwoordig over democratie, dan denken we vooral aan dit positieve punt: de gezamenlijke participatie in de macht als uitdrukking van vrijheid. Niemand zal nog geheel onderworpen zijn aan een heerser, maar over zichzelf heersen; iedereen zal in politiek opzicht zijn zegje kunnen doen en daarmee zijn wensen kenbaar maken. Want alleen wie inspraak heeft, kan als echt vrije burger worden aangemerkt.

Het feitelijke positieve punt waarnaar door participatie in de macht wordt gestreefd, is dus de vrijheid en de gelijkheid van alle mensen. Maar omdat directe macht niet constant door allen kan worden uitgeoefend, moet ze bij tijden worden gedelegeerd. Ook wanneer deze machtsoverdracht slechts aan een termijn gebonden is, om precies te zijn tot de volgende verkiezingen, dan is er toch controle nodig om ervoor te zorgen dat aan de gemeenschappelijke wil van hen die de macht hebben overgedragen, wordt voldaan en niet aan de wil van hen die de macht uitoefenen. Bij dit punt aangekomen houden velen halt om te zeggen: als de vrijheid van iedereen is gegarandeerd, dan is het doel van de staat bereikt.

Op deze manier wordt de zelfbeschikking van het individu tot het feitelijke doel van de saamhorigheid gemaakt; de maatschappij op zichzelf heeft eigenlijk geen waarde, maar zou er veeleer alleen zijn om de afzonderlijke personen zichzelf te laten zijn. Maar de inhoudloze individuele vrijheid, hoezeer die ook het hoogste doel lijkt, heft zichzelf op omdat individuele vrijheid slechts kan bestaan in een ordening van vrijheden. Er zijn maatstaven nodig omdat vrijheid anders verwordt tot geweld tegen de anderen: niet toevallig leggen zij die de totalitaire heerschappij

nastreven het in eerste instantie aan op de ordeloze vrijheid van het individu en een situatie van strijd van allen tegen allen, om zich vervolgens met een eigen ordening op te werpen als de ware redder der mensheid. *Vrijheid heeft dus in-*

Vrijheid heeft dus inhoud nodig

houd nodig. Die inhoud kunnen we definiëren als garantie op de mensenrechten. Maar we kunnen hem met wat meer woorden ook omschrijven als het instaan voor de welvaart van allen en tegelijkertijd voor het welzijn van de enkeling. Wie wordt geregeerd, dat wil zeggen hij die de macht heeft overgedragen, 'kan vrij zijn wanneer hij in datgene wat zij die rege-

ren nastreven als goed voor allen, zichzelf herkent, met andere woorden dat wat goed voor hem is'.¹³

Door deze overweging zijn behalve de idee van vrijheid twee andere begrippen naar voren gekomen: recht en kwaliteit. Beide, dat wil zeggen de vrijheid, zijnde de levensvorm van de democratie, en zowel het recht als de kwaliteit, zijnde haar inhoud, verhouden zich tot elkaar met een zekere spanning, een spanning die inherent is aan de wezenlijke meningsverschillen die bestaan over de interpretatie van de juiste vorm van democratie en politiek.

Maar laten we eerst nog teruggaan naar de gedachte dat de vrijheid het hoogste goed van de mensen is; alle andere positieve kwaliteiten lijken dan eerder tegenstrijdig en gemakkelijk te misbruiken. Wij willen niet dat de staat ons oplegt wat wij positieve kwaliteiten moeten vinden. Het probleem wordt nog helderder wanneer we voor de duidelijkheid voor het begrip 'goed' het begrip 'waarheid' stellen. De idee van vrijheid van de enkeling komt ons tegenwoordig voor in wezen daaruit te bestaan, dat wat waar is niet door de staat kan worden bepaald: de waarheid, dus ook de waarheid over wat goed is, wordt niet gemeenschappelijk aanvaard, maar kwetsieus gevonden. De poging om aan iedereen dat voor te schrijven wat een deel van de bevolking als waarheid ziet, zal dus als onderdrukking van het geweten worden ondervonden: het begrip waarheid is opgeschoven in de richting van antidemocratische intolerantie. Het is niet een voor iedereen geldend goed, maar één voor een groep die zich uitsprekt namens allen. Anders gezegd: de moderne interpretatie van democratie lijkt onverbrekkelijk te zijn verbonden met relativisme; dit laatste doet zich echter voor als de feitelijke garantie voor vrijheid, en zo ook de kern ervan: de geloofs- en gewetensvrijheid.

Dit is tegenwoordig voor ons allen volkomen plausibel. Maar bij nader onderzoek komt de vraag naar voren of er in de democratie toch ook een niet-relativistische kern moet zitten. Is democratie tenslotte niet opgebouwd rond de mensenrechten, die onaantastbaar zijn en waarvan toekenning en zekerstelling de grondslagen vormen die maken dat democratie als noodzakelijk wordt gezien? Mensenrechten zijn hunnerzijds niet onderworpen aan de eis tot pluralisme en tolerantie, inhoudelijk zijn ze tolerantie en vrijheid. Het afnemen van de rechten van anderen kan nooit de essentie van het recht worden en nooit de essentie van vrijheid zijn. Dit betekent dat er in democratie beslist een basiselement van waarheid, namelijk een morele waarheid moet zitten, waarvan niet kan worden afgestapt. Tegenwoordig spreken we liever over 'waarden' dan over 'waarheid', dit om niet in conflict te komen met de begrippen tolerantie en democratisch relativisme. Maar een terminologische aanpassing kan de zojuist gestelde

vraag niet ontwijken, want waarden ontlenuen hun onaantastbaarheid aan het feit dat ze waar zijn en overeenstemmen met de ware verlangens van de mens.

Des te dringender doet nu de vraag zich voor hoe deze algemeen aanvaarde waarden moeten worden gestaafd. Of, in modern idioom gesteld: hoe zijn de basiswaarden te omkleden met redenen die niet onderhevig zijn aan het spel van meerderheid en minderheid? Hoe kunnen we ze kennen? Wat staat los van het relativisme, waardoor en hoe is dat gekomen?

Deze vraag vormt de kern in de tegenwoordige discussie rond de politieke filosofie en in onze wrijving rond de ware democratie. Ietwat simplificerend kan men zeggen dat er twee basisstandpunten zijn die tegenover elkaar staan en in verschillende varianten optreden, maar ook voor een deel met elkaar overeenstemmen. Aan de ene kant vinden we het radicaal relativistische standpunt dat het begrip van het goede (en dus ook van het ware) geheel los wil zien van de politiek omdat het de vrijheid bedreigt. Om het relativisme consequent door te drukken wordt het 'natuurrecht' afgewezen als metafysisch besmet; verder is er uiteindelijk geen ander principe in de politiek dan het besluit van de meerderheid dat in het reilen en zeilen van de staat de plaats van de waarheid inneemt. Recht kan niet anders dan puur politiek worden opgevat, wat erop neerkomt dat recht datgene is wat door de daartoe bevoegde instituties als recht wordt vastgesteld. Aldus redenerend wordt democratie niet inhoudelijk maar zuiver formeel gedefinieerd: als een systeem van regels dat het vormen van een meerderheid en het overdragen en wisselen van macht mogelijk maakt. Democratie zou daarmee in wezen bestaan uit een mechanisme van verkiezingen en stemmingen.

Deze opvatting staat tegenover een andere: dat de waarheid niet een product is van de politiek (van de meerderheid), maar daaraan voorafgaat en haar pad verlicht. Niet de praktijk zorgt voor de waarheid, maar de waarheid zorgt ervoor dat de praktijk op de juiste manier gebeurt. Politiek is pas dan gerechtvaardigd en vrijheidsbevorderend, wanneer ze ten dienste staat van een systeem van waarden en rechten zoals het verstand ons ingeeft. Tegenover de uitgesproken scepsis van de relativistische en positivistische theorieën vinden we hier dus een basisvertrouwen in het verstand dat de waarheid kan aantonen.¹⁴

De essentie van beide standpunten komt zeer goed naar voren uit het proces tegen Jezus, wanneer Pilatus aan de Verlosser vraagt: 'Wat is waarheid?' (Joh. 18, 38). Niemand minder dan de voortreffelijke vertegenwoordiger van het streng positivistische standpunt, de later naar Amerika geëmigreerde Oostenrijkse rechtsgeleerde Hans Kelsen, heeft in een bespiegeling over deze bijbelse tekst zijn opvatting ondubbelzinnig uiteengezet.¹⁵

We zullen later op zijn filosofie over de politiek terugkomen, maar eerst

buigen we ons over zijn uitleg van de geciteerde bijbeltekst. Volgens hem is de vraag van Pilatus de uitdrukking van de noodzakelijke scepsis van de politicus. En daarom is de vraag in zekere zin ook meteen het antwoord: de waarheid is onbereikbaar. Dat Pilatus dat zo bedoelt ziet men uit het feit dat hij volstrekt niet op het antwoord wacht, maar zich in plaats daarvan rechtstreeks tot het volk wendt. Aldus heeft hij volgens Kelsen de beslissing over de omstreden zaak aan de volksstemming overgelaten en heeft Pilatus zich, nog steeds volgens Kelsen, gedragen als een waarachtige democraat. Omdat hij niet weet wat gerechtigheid is, laat hij de meerderheid daarover beslissen. Pilatus wordt in de stelling van de Oostenrijkse geleerde op deze manier tot een zinnebeeldige figuur van de relativistische en sceptische democratie, een figuur die zich niet baseert op waarden en waarheid, maar op procedures. Dat in het geval van Jezus een onschuldige wordt veroordeeld, schijnt Kelsen niet te betwisten. Er is nu eenmaal geen andere waarheid dan die van de meerderheid, en het heeft geen zin om daarachter verder te zoeken. Kelsen gaat op een zekere plaats zelfs zo ver dat hij zegt dat deze relativistische zekerheid desnoods met bloed en tranen mag worden opgelegd; men moet er even zeker van zijn als Jezus zeker was over zijn waarheid.¹⁶

Geheel anders en juist vanuit politiek gezichtspunt veel overtuigender, is de uitleg die de grote exegeet Heinrich Schlier aan de tekst heeft gegeven. Hij kwam ermee op het ogenblik dat het nationaal-socialisme zich klaarmaakte om in Duitsland de macht te grijpen en zijn uitleg was een bewust getuigenis tegen die delen van het evangelistische christendom die bereid waren hun geloof en hun volk op datzelfde niveau te brengen.¹⁷ Schlier vestigt in zijn bespiegeling de aandacht op het feit dat Jezus in het proces de volmacht van Pilatus om in naam van de staat recht te spreken, geheel en al erkent. Hij perkt dat evenwel meteen in door te zeggen dat Pilatus een dergelijke volmacht niet uit zichzelf heeft ontvangen, maar 'van boven' (19, 11). Pilatus corrupteert zijn macht en daarmee ook die van de staat op het ogenblik dat hij zich niet meer opstelt als gevolmachtigde lasthebber van een hogere, aan waarheid gehechte ordening, maar deze ten eigen nutte gebruikt. De stadhouder vraagt niet meer naar de waarheid, maar ziet de macht als zijn eigen, zuivere macht. 'Zo gauw hij zichzelf machtigde, werd hem de gerechtelijke moord op Jezus in handen gespeeld'.¹⁸

WAAROM EEN STAAT?

De aanvechtbaarheid van een streng relativistisch standpunt is hiermee wel duidelijk geworden. Aan de andere kant zijn we ons tegenwoordig ter-

dege bewust van de problemen die kleven aan het standpunt dat de waarheid ook binnen de democratische praktijk fundamenteel is en ten uitvoer dient te worden gebracht; de vrees voor de inquisitie en voor andere verkrachtingen van het geweten is ons met de paplepel ingegeven. Hoe aan dit dilemma te ontkomen? Vragen we ons eerst af wat de staat eigenlijk is, waartoe hij dient en waartoe niet. Vervolgens zullen we een blik werpen op de verscheidenheid aan antwoorden op die vraag en ten slotte proberen daaruit tot een sluitend antwoord te komen.

Wat is dus de staat? Waartoe dient hij? We zouden een simpel antwoord kunnen geven door te zeggen dat het de taak van de staat is ‘de menselijke samenleving in orde te houden’,¹⁹ dus een dermate compromis tussen vrijheid en kwaliteit te scheppen dat eenieder een menswaardig bestaan kan leiden. Ook kunnen we zeggen: de staat garandeert het recht als voorwaarde voor vrijheid en de gezamenlijke welstand. Hieruit volgt enerzijds dat de staat moet worden geregeerd, anderzijds echter dat het regeren niet het simpele uitoefenen van macht mag zijn, maar de rechten van de enkeling moet beschermen en het welbevinden van allen moet voorstaan. Het is niet de taak van de staat om het geluk van de mensheid te bewerkstelligen en evenmin om nieuwe mensen te doen ontstaan. Verder is het ook niet de

Het is niet de taak van de staat de wereld in een paradijs te veranderen

taak van de staat de wereld in een paradijs te veranderen en dat kan hij ook niet; probeert hij dat toch, dan stelt hij zich absoluut op en gaat hij zijn grenzen te buiten. Hij gedraagt zich dan alsof hij God was en verwordt daardoor — zoals de

Openbaring van Johannes zegt — tot een dier uit de afgrond, tot de macht van de antichrist.

Het is dit verband van belang twee bijbelteksten steeds bij elkaar te houden die, ofschoon ze elkaar lijken tegen te spreken, in werkelijkheid wezenlijk bij elkaar horen: Romeinen 13 en Openbaring 13. De brief aan de Romeinen beschrijft de staat in zijn geordende vorm, de staat die zich aan zijn grenzen houdt en zichzelf niet voor bron van waarheid en recht aanziet. Paulus ziet de staat als mandataris van de geordendheid, de staat die het bestaansrecht van het individu en dat van de samenleving waarborgt. Deze staat komt gehoorzaamheid toe. Gehoorzaamheid aan het recht is geen belemmering van de vrijheid, maar juist de voorwaarde ervan. De Openbaring van Johannes duidt daarentegen op de staat die zichzelf tot God verklaart en zelf bepaalt wat als gerechtigheid en waarheid geldt. Een dergelijke staat vernietigt de mensen. Hij ontkent zijn eigenlijke wezen en kan daardoor ook geen gehoorzaamheid meer eisen.²⁰

Het is kenmerkend dat zowel het nationaal-socialisme als het marxisme in essentie de staat en het recht ontkent, de rechtsorde als onvrijheid bestempelt en daartegenover aanspraak maakt op wat hogers: de zogenoemde volkswil of de klassenloze maatschappij die voor de staat in de plaats moet komen, omdat die het instrument van de hegemonie van een klasse zou zijn. Als op die manier de staat en zijn geordendheid als vijand van de absolute van de aanspraken van de eigen ideologie wordt beschouwd, dan ligt juist in die afwijzing nog enig achtergebleven bewustzijn van het eigenlijke wezen van de staat. De staat als staat richt een relatieve geordendheid van de samenleving in, maar kan niet alleen het antwoord geven op de vraag van de menselijke existentie. Hij moet niet slechts ruimte openlaten voor iets anders en mogelijk hogers, hij moet ook de waarheid over het recht steeds opnieuw van buitenaf ontvangen omdat hij deze niet in zich draagt. Maar hoe en van wie? Naar het definitieve antwoord op deze vraag moeten we zoeken.

DE TEGENSTRIJDIGE ANTWOORDEN OP DE VRAGEN NAAR DE GRONDSLAGEN VAN DE DEMOCRATIE

De relativistische theorie

Op deze vragen wordt, zoals hiervoor al gesteld, antwoord gegeven vanuit twee, lijnrecht tegenover elkaar staande standpunten, beide echter zienswijzen inhoudend die elkaar halverwege ontmoeten. De eerste mening, die van het strenge relativisme, hebben we al gevonden in het door Hans Kelsen gestelde. Voor hem kan de relatie tussen religie en democratie niet anders dan negatief zijn. Vooral het christendom onderwijst absolute waarheden en waarden, en staat daarmee lijnrecht tegenover de scepsis die uit de relativistische democratie niet weg te denken is. Religie betekent voor hem heteronomie van het individu, terwijl daartegenover democratie diens autonomie inhoudt. Het betekent ook dat het kernpunt van de democratie de vrijheid is, niet het goede. Het goede lijkt hier juist een bedreiging van de vrijheid te zijn.²¹ Tegenwoordig is de bekendste vertegenwoordiger van deze kijk op democratie ongetwijfeld de Amerikaanse rechtsfilosoof R. Rorty. Zijn opvatting over de samenhang van democratie en relativisme sluit in grote lijnen aan op wat de tegenwoordige mens, ook de christen, in doorsnee voelt. Juist hierom verdient hij bijzondere aandacht. Voor Rorty is de enige maatstaf volgens welke het recht ten uitvoer kan worden gebracht, de overtuiging die onder de meerderheid der bevolking leeft; een andere filosofie, een andere bron van recht staat de democratie niet toe. Wel is Rorty zich enigszins bewust van de onvolkomenheid van het loutere meerderheidsprincipe als bron van

waarheid, maar toch denkt hij dat het pragmatische, uit de meerderheid gepeurde gezonde verstand altijd wel enkele intuïtieve ideeën met zich meeneemt, zoals de afschaffing van de slavernij.²² Hier vergist hij zich echter: honderden, zelfs duizenden jaren lang is een dergelijke intuïtie niet automatisch uit het gevoel van de meerderheid voortgekomen en niemand weet hoe lang dit zo zal blijven. Wat hier heerst, is een leeg begrip van vrijheid, dat zelfs zo ver gaat dat het de ontbinding voorstaat van het ik in een fenomeen zonder kern en zonder wezenlijkheid, en wel omdat dit nodig is om onze intuïtie over de prioriteit van de vrijheid gestalte te geven. Maar wat als deze intuïtie inderdaad tevoorschijn komt? En wat als een meerderheid zich tegen de vrijheid keert en zegt dat de mensheid niet tegen vrijheid opgewassen is, moet deze dan *no lens volens* in stand worden gehouden?

De gedachte dat in de democratie slechts de meerderheid beslissingen neemt en dat slechts de overtuiging van de meerderheid van de burgers de bron van het recht is, houdt ongetwijfeld iets aantrekkelijks in. Want wanneer steeds iets wordt aangenomen wat voor de meerderheid bindend, evenwel door haar niet gewenst is, lijkt precies die meerderheid haar vrijheid te worden ontnomen, waarmee de essentie van de democratie is afgewezen. Iedere andere theorie schijnt uit te gaan van de veronderstelling van een dogmatisme dat de zelfbeschikking ondermijnt en daarmee de burger onmondig en onvrij maakt.

Anderzijds kan echter niet worden ontkend dat ook de meerderheid dwaalwegen kan bewandelen en dat die dwalingen niet alleen op onbelangrijke zaken betrekking hoeven te hebben, maar ook de grondvesten van het goed kunnen aantasten, zodat waardigheid en rechten van de mens niet meer zijn gewaarborgd. Ook dat betekent het einde van de vrijheid. Want wat mensenrechten zijn en waaruit menselijke waardigheid bestaat, ligt voor de meerderheid beslist niet altijd voor de hand. Dat deze om de tuin geleid en gemanipuleerd kan worden en dat vrijheid in naam van de vrijheid vernietigd kan worden, is dramatisch genoeg gebleken uit de geschiedenis van de vorige eeuw. Bij Kelsen hebben we bovendien gezien dat het relativisme zijn eigen dogmatisme in zich draagt: die is in zichzelf zo zeker dat hij ook moet worden opgelegd aan hen die zich er niet in kunnen vinden. Uiteindelijk zit hier het onvermijdelijke cynisme, dat zowel bij Kelsen als bij Rorty dicht aan de oppervlakte ligt: wanneer de meerderheid — zoals in het geval van Pilatus — altijd het recht aan haar zijde heeft, dan kan het niet anders dan dat het recht met voeten getreden wordt. Dan geldt in de grond tenslotte de macht van de sterkere, die de meerderheid voor zich kan winnen.

De metafysische en christelijke these

Er staat een sterke stelling tegenover het tot dusver beschouwde sceptische relativisme. De vader van die andere manier van naar de politiek kijken is Plato, die ervan uitgaat dat alleen hij kan regeren die het goede kent en ervaren heeft. Alle gezag moet dienstbaar zijn, wat wil zeggen dat men moet afzien van de eigen contemplatieve verhevenheid en de daarmee verkregen vrijheid. Het moet een vrijwillige terugkeer inhouden naar de 'holen', in de duisternis waarvan de mensen leven. Alleen dan ontstaat het waarachtige regeren en niet het voortdurende schijnbare gekissebis met de schijnbare verantwoordelijkheid die in de meeste gevallen de politiek kenmerkt: de blindheid van de doorsneepolitiek wijt Plato aan het feit dat de politieke vertegenwoordigers vechten om de macht, 'als was dit een groot goed'.²³ Met dergelijke overwegingen sluit Plato zich aan bij de bijbelse grondgedachte dat waarheid niet door de politiek wordt geproduceerd: wanneer de relativisten dat menen, dan trekken ze ondanks de door hen gezochte hegemonie de vrijheid in de richting van het totalitaire. De meerderheid wordt dan tot een soort godheid die geen hoger beroep toestaat.

Uit dergelijke beschouwingen heeft J. Maritain een filosofie over politiek ontwikkeld, die probeert de diepe beschouwingen uit de Bijbel van toepassing te maken op de theorie van de politiek. Het is niet nodig hier op de historische veronderstellingen van deze filosofie in te gaan, hoezeer dat ook de moeite waard zou zijn. Wel kunnen we in het kort, en dus ook zeer simplificerend zeggen dat in de moderne tijd het begrip democratie twee wegen bewandelt en daarmee ook op twee verschillende grondslagen is gevestigd. In het Angelsaksische gebied is democratie minstens ten dele op de natuurrechtelijke tradities en, zij het geheel pragmatisch uitgelegde, christelijke basisopvattingen geconcipieerd en verwezenlijkt.²⁴ Bij Rousseau daarentegen heeft ze zich tegen de christelijke overlevering gekeerd. Van hem uit is vervolgens een stortvloed op gang gekomen van een in tegenstelling tot het christendom vermeende conceptie van de democratie.²⁵

Maritain heeft geprobeerd het begrip democratie weer los te koppelen van Rousseau en haar — zoals hij zegt — te bevrijden uit de dogma's van de vrijmetselarij met haar noodzakelijke vooruitgang, haar antropologische optimisme, haar vergoddelijking van het individu en haar zichzelf vergetende mensen.²⁶ Voor hem kan het oorspronkelijke recht op zelfregering van het volk nooit het recht zijn om over alles een oordeel te vellen: 'regering door het volk' en 'regering voor het volk' horen bij elkaar; het gaat om het evenwicht tussen de volkswil en de doelstellingen van de politiek. In deze zin heeft Maritain een drievoudig personalisme — het ontologische,

axiologische en sociale — ontwikkeld, waarop we in deze samenhang niet kunnen ingaan.²⁷

Het is duidelijk dat het christendom hier wordt gezien als de bron van kennis die aan de politieke actie voorafgaat en haar bijlicht. Om iedere verdenking van politiek christelijk absolutisme uit te sluiten, antwoordt V. Possenti op de lijn van Maritain dat het christendom als openbaringsreligie niet als waarheidsbron voor de politiek bedoeld is, maar eerder als zuurdesem en uit de historie opgenomen levensvorm. De waarheid over het goede dat uit de christelijke overlevering komt, wordt ook voor het verstand inzichtelijk en aldus tot een verstandelijk principe; een onderdrukker van het gezonde verstand en de politiek door gebruikmaking van het ene of het andere dogmatisme is ze niet.²⁸ Natuurlijk wordt hier een zeker optimisme ten aanzien van de evidentie van de zedelijkheid en de christelijkheid verondersteld, terwijl die door de relativisten wordt bestreden. En hiermee zijn we weer beland bij het hachelijke punt van de theorie van de democratie en de christelijke interpretatie daarvan.

Evidentie van de zedelijkheid? Tussenliggende standpunten

Het is nuttig om alvorens te proberen een antwoord te vinden, te kijken naar de tussenliggende standpunten, die bij het ene noch bij het andere kamp geheel en al zijn in te delen. V. Possenti noemt als vertegenwoordigers van een dergelijke middenweg N. Bobbio, R.K. Popper en J. Schumpeter; voor een vroege voorloper kan men de cartesiaan P. Bayle (1647-1706) houden. Bayle gaat namelijk al uit van een strikte scheiding van de metafysische en de morele waarheid. Het politieke bedrijf heeft volgens hem de metafysica niet nodig. Metafysische vragen mogen omstreden blijven en komen daardoor in het gebied van het niet door de politiek beroerde pluralisme. Als existentiële grondslag moet de staatsgemeenschap genoeg hebben aan de praktische waarheid. Wat zijn herkenbaarheid betreft hangt Bayle echter een optimisme aan dat in de loop van de latere geschiedenis allang verloren is gegaan. In de tweede helft van de zeventiende eeuw kon Bayle nog denken dat de zedelijke waarheid voor alle mensen openstaat. Er is slechts een enkele, universele en onvermijdelijke moraal, een helder licht dat door alle mensen wordt waargenomen, zo gauw zij hun ogen openen. Deze ene morele waarheid komt van God en moet het oriëntatiepunt zijn voor alle afzonderlijke wetten en normen.²⁹ Bayle beschrijft hiermee niets anders dan het algemene bewustzijn van zijn eeuw; de door het christendom naar voren gebrachte morele basisinzichten stonden de mensen zó duidelijk en onweerlegbaar voor ogen, dat men ze zelfs midden in een geloofsstrijd voor het vanzelfsprekende inzicht van ieder redelijk mens kon aanzien als evidentie van het verstand, dat ook door de verschillende

geloofsuitenzettingen van het verdeelde christendom niet kon worden verstaan.

Maar wat destijds het dwingende inzicht door het van God ontvangen verstand leek te zijn, behield zijn evidentie slechts zolang de gehele cultuur, dus de samenhang van de gemeenschap, het stempel van de christelijke overlevering droeg. Naarmate de christelijke basisconsensus verder ondermijnd raakte en het naakte verstand overbleef, dat zich niet door de historische werkelijkheid de les liet lezen en alleen naar zichzelf wilde luis-teren, kwam ook de evidentie van de zedelijkheid in verval. Het verstand, dat zijn wortels had in een geloof in een historische, religieuze cultuur en deze afsnijdt om alleen nog maar een empirisch verstand te zijn, wordt met blindheid geslagen. Voor wie louter en alleen nog het experimenteel verifieerbare als algemene zekerheid apprecieert, blijft in plaats van de waarheden die boven het puur materiële uitstijgen, alleen nog het functioneren, te weten het spel van meerderheid en minderheid, als maatstaf over, wat echter — zoals we hebben gezien — in zijn geïsoleerdheid onvermijdelijk tot cynisme en tot vernietiging van mensen leidt. Het eigenlijke probleem waarvoor we tegenwoordig staan, is de blindheid van het verstand voor de gehele, niet-materiële dimensie van de werkelijkheid.

Laten we nog even een blik werpen op de sociaalfilosofie van K. Popper, van wie men misschien kan zeggen dat hij in een relativistische tijd de basisvisie van Bayle probeert te redden. Tot Poppers kijk op de open samenleving behoort de vrije discussie en verder instituties ter bescherming van de vrijheid en steun van de achtergestelden. De waarden waarop de democratie als beste verwezenlijkingvorm van de open maatschappij rust, worden met een moreel geloof waargenomen; rationeel zijn ze niet te beredeneren, maar een op de vooruitgang van de wetenschap lijkend proces van kritiek en inzicht leidt toch tot een benadering van de waarheid. De principes van de gemeenschap kunnen dientengevolge niet worden beredeneerd, alleen bediscussieerd. Aan het einde ervan moet men daarover een oordeel vellen.³⁰

Zoals men ziet ontbreken in deze visie veel elementen. Enerzijds ziet Popper dat uit het proces van de vrije discussie geen evidentie betreffende de zedelijke waarheid komt, maar anderzijds is die voor hem in een soort verstandelijk geloof toch te bevatten. Voor Popper is het duidelijk dat het meerderheidsprincipe niet onbeperkt kan gelden. Bayles grootse idee van de collectieve zekerheid van het verstand in zedelijke zaken, is hier verschrompeld tot een door discussie naar voren komend geloof, dat in elk geval, ook wanneer de grondslag onzeker is, basiselementen van de zedelijke waarheid blootlegt en deze onttrekt aan het pure functionalisme. Alles in overweging nemend mogen we wel zeggen dat ook dit kari-

ge overblijfsel van de verstandelijke basiszekerheid over de moraal, niet uit het blote verstand voortkomt, maar berust op een nog altijd aanwezig rudiment van inzichten van christelijk-joodse signatuur. Lange tijd al is ook dit rudiment van zekerheid niet meer onomstreden, maar een minimale moraal is in de afkalvende christelijke cultuur nog wel toegankelijk gebleven.

Voordat we ons wagen aan een poging om een antwoord te vinden, kijken we terug. De absolute staat die zich als bron van waarheid en recht presenteert, moet worden afgewezen. Maar ook afgewezen moet worden

De staat zelf is niet de bron van waarheid en moraal

het strikte relativisme en functionalisme, omdat de verheffing van hun waarheid tot enige bron van het recht de zedelijke waardigheid van de mens bedreigt en een tendens inzet die naar het totalitaire neigt. Het spectrum van aannemelijke

theorieën reikt aldus van Maritain tot Popper, waarbij Maritain een maximaal vertrouwen in de verstandelijke evidentie van de morele waarheid van de christenheid en haar mensbeeld aan de dag legt, terwijl bij Popper hiervan het nog net toereikende minimum overeind is gebleven om hem te behoeden voor een vrije val in het positivisme.

Ik zal hier naast of tussen beide auteurs niet een nieuwe theorie over de verhouding tussen staat en zedelijke waarheid poneren, maar alleen proberen een samenvatting te geven van de inzichten die ons tot nu toe zijn aangeboden. Deze kan dan dienen als een soort platform, of als ontmoetingsplaats van de politieke filosofieën die in enigerlei vorm het christendom en zijn morele boodschap als uitgangspunt voor het politieke bedrijf beschouwen, zonder daarbij de grenzen tussen politiek en geloof uit te wissen.

SAMENVATTING EN GEVOLGTREKKINGEN

Het komt mij voor dat een gevolgtrekking uit onze rondgang door de moderne debatten zich in de volgende zeven verklaringen laat samenvatten:

- 1 De staat zelf is niet de bron van waarheid en moraal. Noch uit iets dat hem eigen is, door volk, ras, klasse of op grootse ideeën gebaseerde ideologie is ingegeven, noch uit de uitspraken van de meerderheid kan de waarheid uit zichzelf ontstaan. De staat is niet absoluut.
- 2 Het doel van de staat kan niet liggen in een simpele, inhoudloze vrijheid. Om met elkaar een zinvolle en leefbare geordendheid te grondvesten, is het nodig een minimale waarheid te kennen en het goede te her-

kennen, terwijl deze niet manipuleerbaar mogen zijn. Zo niet, dan zal, zoals Augustinus zegt, langs de helling een goed functionerende roversbende afglijden, omdat er alleen vanuit de functionaliteit gedefinieerd zal worden en niet vanuit de gerechtigheid die voor allen goed is.

- 3 Dienovereenkomstig moet de staat de voor hem absoluut noodzakelijke mate aan inzicht en waarheid over het goede van buitenaf toelaten.
- 4 Dit 'buitenaf' kan in het gunstigste geval het pure inzicht van het verstand en bijvoorbeeld overgenomen en behouden zijn uit een onafhankelijke filosofie. Maar praktisch is een dergelijke pure, niet aan de historie gebonden verstandelijke evidentie niet. Metafysisch en moreel wordt het verstand pas werkzaam in samenhang met de geschiedenis, is het van haar afhankelijk en haalt haar tegelijkertijd in. In feite zijn alle staten zich bewust geworden van het zedelijke verstand dat uit de religieuze overleveringen uit hun geschiedenis komt en maken ze daarvan gebruik, ook al omdat ze zedelijke opvoedingslessen bevatten. De toegankelijkheid van het verstand en de mate van besef van het goede zijn natuurlijk zeer divers, zoals ook het karakter van samengaan van staat en religie dat is. De poging tot vereenzelviging met en daarmee tot religieuze absolutisering van de staat, die daarbij meteen de religie corrupteert, is in de hele geschiedenis aan te wijzen. Maar er zijn beslist ook positieve modellen van relaties tussen religieus gefundeerd moreel besef en staatse ordening. Men mag zelfs zeggen dat zich over gewichtige elementen van het morele goed in de grote religieuze en staatse beschavingen een basisconsensus aftekent, die wijst op een gemeenschappelijke verstandelijkheid.
- 5 Het christelijke geloof heeft bewezen de meest universele en rationele religieuze cultuur te zijn, waardoor ook tegenwoordig aan het verstand de basisstructuur van het morele besef wordt aangeboden. Dit leidt hetzij tot een bepaalde evidentie, hetzij op zijn minst tot het leggen van een basis voor een verstandelijk moreel geloof; zonder kan een gemeenschap niet bestaan.
- 6 Dienovereenkomstig ontvangt de staat — zoals al eerder is gesteld — datgene wat wezenlijk van belang is van buitenaf en niet vanuit het blote verstand, omdat dit op moreel gebied niet toereikend is wanneer het niet door een historische geloofsvorm tot rijpheid is gebracht. Het is van wezenlijk belang dat dit onderscheid niet wordt weggepoetst: de kerk mag zichzelf niet tot staat verheffen, of als machtsorgaan binnen of boven de staat willen optreden. Doet de kerk dat wél, dan maakt hij daarmee zichzelf tot de staat met de totalitaire inslag die hij juist wil uitsluiten. Hij zou door de versmelting met de staat de essentie van de staat en ook zijn eigen essentie verwoesten.

7 De kerk blijft voor de staat een ‘van buitenaf’. Alleen dan zijn beide wat ze moeten zijn. De kerk moet zich evenzeer op zijn eigen terrein en binnen zijn grenzen blijven als de staat. Hij moet zijn eigenheid en zijn eigen vrijheid respecteren, ook om de staat de diensten te kunnen bieden die deze nodig heeft. Ook moet hij alle beschikbare kracht aanwenden om het licht van de morele waarheid te laten schijnen, teneinde de burgers van de staat inzicht te verschaffen. Slechts wanneer deze waarheid in zichzelf kracht bezit en de mensen vormt, kan ze ook anderen overtuigen en daarmee een kracht voor allen worden.³¹

SLOTBESCHOUWING: HEMEL EN AARDE

Hiermee wint een christelijke leer een betekenis terug die in de vorige eeuw nauwelijks aan het woord is gekomen. Ze komt tot uitdrukking in de paulinische stelling: ‘Ons staatswezen bevindt zich in de hemel’ (Fil. 3, 20).³² Het Nieuwe Testament heeft deze overtuiging met grote nadruk behartigd. Voor de nieuwtestamentische schrijver is de stad in de hemel niet slechts een ideale, maar veeleer een volstrekt reële grootheid — het nieuwe thuis waarheen we gaan. Hij is de innerlijke maatstaf waarmee we leven, de hoop die ons in het heden op de been houdt. De nieuwtestamentische auteurs weten dat die stad ook nu al bestaat en dat we er nu al thuis horen, ook al zijn we nog onderweg. De brief aan de Hebreërs heeft deze gedachte buitengewoon indringend uiteengezet: ‘We hebben hier geen blijvende stad, veeleer zoeken we de toekomstige’ (13, 14). Van de in de tegenwoordige tijd al effectief bestaande stad zegt hij: ‘Ge zijt naar de berg Sion gegaan en naar de stad van de levende God, het hemelse Jeruzalem’ (12, 22). Bijgevolg geldt voor de christenen weer wat over de patriarchen van Israël werd gezegd: het zijn vreemdelingen en logés, want ze zijn onderweg naar een toekomstig vaderland (11, 13-16).

Dergelijke teksten worden al sinds lange tijd ongaarne geciteerd, omdat ze de mensen lijken te vervreemden van de aarde en af te houden van hun wereldse, eventueel hun politieke bezigheden. *Bruder, bleibt der Erde treu*, zo riep Nietzsche ons in onze era toe, en de grote marxistische stroming heeft er bij ons ingehamerd dat we voor de hemel geen tijd hebben: de hemel is voor de vogeltjes, zei Bertolt Brecht, wij bekommeren ons om de aarde en maken hem bewoonbaar.

In werkelijkheid is het juist deze ‘eschatologische’ houding, die garant staat voor het eigen recht van de staat en zich tegelijkertijd verzet tegen het absolutisme, doordat ze de grenzen van zowel de staat als de kerk in de wereld aantoot. Waar dus deze basishouding wordt ingenomen, daar weet de kerk dat hij niet zelf de staat kan zijn. Daar weet hij ook dat het uit-

eindelijke staatswezen zich elders bevindt en dat hij op aarde niet de godsstaat kan oprichten. De kerk respecteert de aardse staat als diens eigen geordendheid van het tijdsgewricht, met zijn rechten en wetten, waarmee hij instemt. Hij doet dan ook zijn best loyaal met de aardse staat mee te leven en te werken, ook wanneer dat geen christelijke staat is (Rom. 13, 1; 1, Petr. 2, 13-17; 1, Tim. 2, 2). Doordat de kerk van zichzelf eist loyaal mee te werken in het staatswezen, kweekt hij daarin ook deugden die de staat ten goede komen. Echter werpt hij meteen ook een barrière op tegen de almacht van de staat: omdat men ‘meer naar God moet luisteren dan naar de mensen’ (Hand. 5, 29) en omdat hij uit Gods woord weet wat het goede en het kwade is, roept de kerk op tot verzet, waardoor de staat het feitelijke kwade, het zich tegen God kerende, wordt bevolen. Het op weg zijn naar die andere stad vervreemdt niet, het is in werkelijkheid juist het teken dat we herstellende zijn en dat onze staat herstellende is. Want als mensen niets anders hebben te verwachten dan wat deze wereld hun biedt en als ze dat alles van de staat mogen en moeten verlangen, dan maken ze zichzelf kapot en daarbij hun gemeenschap. Willen we niet opnieuw in de val van het totalitarisme lopen, dan moeten we over de staat heen kijken, omdat deze een deel en niet het geheel is. Hoop op de hemel druist niet in tegen trouw jegens de aarde; hij betekent ook voor de aarde hoop. Hopend op het hogere en onherroepelijke, mogen en moeten wij christenen ook in de tijdige, uit staten bestaande wereld hoop aan de dag leggen.

Dit artikel is met toestemming van de uitgever overgenomen uit: J. Ratzinger (Benedictus xvi), Waarden in tijden van ommekeer, Tielt: Lannoo, 2005.

Noten

- 1 Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio xxxix, Hg. Peter Hünermann, Freiburg: Herder 2001. § no. 2901-2980.
- 2 Zie hierover het interview met historicus Emiel Lamberts elders in dit boek
- 3 Zie over Lamennais het artikel van Henk van den Berg.
- 4 Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editio xxxix, Hg. Peter Hünermann, Freiburg: Herder 2001. § no. 2730-2732.
- 5 J. Ratzinger (Benedictus xvi), *Waarden in tijden van ommekeer*, Tielt: Lannoo, 2005.

- 6 Zie onder meer: J. Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, in *Communio: International Catholic Review* 32 (2005) 345-356; zijn bijdragen tot M. Pella & J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln: Der Relativismus und die Krise der Europäischen Kultur*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2004 en J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Bazel/Wenen: Herder, 2005
- 7 Ratzinger, *Waarden in tijden van ommekeer*, p. 101.
- 8 Cf. *ibid.*, p. 41.
- 9 J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, p. 57.
- 10 *Ibid.*, p. 68.
- 11 Cf. J. Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, p. 354-355.

- 12 Voor een meer omstandige uitwerking van Ratzingers positie en een theologische evaluatie, zie: L. Boeve, *De crisis van Europa: een zaak van geloof of ongeloof?* Perspectieven uit het Vaticaan, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 67 (2006) ter perse. Delen van deze inleiding zijn op dit artikel gebaseerd.
- 13 H. Kuhn, *Der Staat: Eine philosophische Darstellung*, München: Kösel 1967, p. 60.
- 14 Deze fundamentele kwestie in het huidige debat om het juiste begrip van democratie wordt zeer verhelderend uiteengezet in V. Possenti, *Le società liberali al bivio: Lineamenti di filosofia della società*, Genova: Marietti 1991, m.n. p. 289 e.v.
- 15 Hierover uitvoerig Possenti, *o.c.*, pp. 315-345. Voor de discussie met Kelsen is ook informatief Kuhn, *o.c.*, 41 e.v.
- 16 Vergelijk Possenti, *o.c.*, 336.
- 17 H. Schlier, 'Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament' (1938) in id., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br.: Herder 1958, pp. 1-16. Vgl. ook id., 'Jesus und Pilatus', *ibid.* pp.56-74.
- 18 Schlier, *o.c.*, p.3.
- 19 *Ibid.* p.11.
- 20 Vgl. *ibid.*, pp.3-7; pp.14-16.
- 21 Vgl. Possenti, *o.c.*, p.321.
- 22 *Ibid.*, p.293.
- 23 Plato, *Republiek* v 11 520 c; vgl. Possenti, *o.c.*, p. 290; H. Kuhn, 'Plato' in: *Klassiker des politischen Denkens*, Hg. H. Maier/H. Rausch/H. Denzer, München: Beck 1969, pp. 1-35.
- 24 Vgl. Kuhn, *Der Staat*, l.c. (nt. 1), p. 263 e.v.
- 25 Vgl. R. Spaemann, *Rousseau, Bürger ohne Vaterland: Von der Polis zur Natur*, München: Piper 1980.
- 26 Possenti, *o.c.*, p. 309.
- 27 Vgl. *ibid.* pp. 308-310.
- 28 *Ibid.* p. 308 e.v.
- 29 Vgl. *ibid.* p.291.
- 30 *Ibid.* p.301.
- 31 In deze richting gaan de overdenkingen van Vladimir Solovjov over de kerk en staat die opnieuw uitgevonden zouden moeten worden, ook al is de idee van 'theocratie' in de door Solovjov ontwikkelde zin niet houdbaar; vgl. zijn *La grande controverse et la politique chrétienne*, Paris: Aubier 1953, pp. 129-168.
- 32 Vergelijk voor het volgende Schlier, *o.c.* (nt. 5), p. 7 e.v.

Kwetsbaar geloof in democratie volhouden is ware religieuze opgave

Kwetsbaar geloof in de democratie belichaamt een wezenlijke en onopgeefbare vorm van religie; het van binnenuit beleefde besef van menselijke lotsverbondenheid en de daaruit voortvloeiende verantwoordelijkheid en solidariteit. Voor zo'n geloof staat Europa in zijn beste momenten, niet voor een fundamentalistisch geloof in de democratie à la Bush.

door Erik Borgman

Theoloog, lekendominicaan & directeur van het Heijendaal Instituut, Radboud Universiteit Nijmegen

SINDS 11 SEPTEMBER 2001 SPANT George W. Bush zich in duidelijk te maken dat Amerika een absoluut religieus geloof heeft in de democratie. In zijn boek *Holy Terrors* laat de Amerikaanse godsdienstwetenschapper Bruce Lincoln zien hoe de retoriek van George Bush bij het verdedigen van de democratie het spiegelbeeld is van die van Osama bin Laden. Op 7 oktober 2001, nog geen maand na 11 september, verkondigde Bush dat het Amerika's heilige missie is het moslimterrorisme te verslaan door 'terroristische trainingskampen en militaire installaties van de Taliban in Afghanistan aan te vallen.' Zichzelf tot spreekbuis van het morele gezag bij uitstek makend, hield Bush de Amerikaanse militairen voor dat hun missie welomschreven, hun doelen duidelijk en hun zaak rechtvaardig was. Als ultieme legitimatie verwees hij naar een brief die hij van een achtjarig meisje gekregen zou hebben. Zij wilde weliswaar niet dat haar vader moest vechten, maar wilde hem niettemin aan haar president afstaan. In onvertaalbaar Amerikaans: *'This is a precious gift, the greatest she could give. This*

young girl knows what America is all about. Nog diezelfde dag reageerde Bin Laden met de boodschap dat de wereld sinds 11 september verdeeld is tussen gelovigen en ongelovigen. Dat meent Bush ook. Waar het de één echter gaat om geloof in de koran, daar gaat het de ander om geloof in democratie.¹

Onmiddellijk na *Nine Eleven* waren velen onder de indruk van Bush' vastberadenheid. Ook in Europa, ook in Nederland. De Amerikaanse politieke analist Robert Kagan verkondigde dat Amerikanen van Mars komen en Europeanen van Venus. Niet weinig Europeanen schaamden zich.² Inmiddels ziet de wereld al drie jaar het als mannelijk beschouwde Amerikaanse militaire optreden in Irak jammerlijk falen. Het slaagt er niet in steun te organiseren bij de lokale bevolking voor de democratische rechtsstaat die Bush er zegt te willen brengen. Het volgens Kagans typering eerder vrouwelijk optredende Europa heeft zijn eigenheid in de internationale betrekkingen kunnen herontdekken. Kagans suggestie dat de gedachte dat met iemand als Saddam Hussein te praten viel Europa's naïviteit aan-

toonde, had in 2002 en 2003 plausibiliteit. Drie jaar en duizenden doden later, lijkt de Amerikaanse gedachte dat democratie met militaire middelen aan een land valt op te leggen minstens even naïef.

In dit artikel verdedig ik de stel-

ling dat het conflict tussen Amerika en Europa — het Amerika van George Bush, er zijn ook Amerikanen met heel andere oriëntatie; het Europa van de opbouw van de Europese samenwerking zoals deze na 1945 gestalte heeft gekregen, er is ook een heel ander Europa — uiteindelijk religieus is. En zoals in elk religieus conflict, gaat het hierbij ook om de vraag wat authentieke religie is. Ik sta als theoloog, als religieuze intellectueel niet neutraal tegenover de antwoorden op deze vraag. In mijn visie is wat Bush verkondigt en wat het Amerikaanse optreden belichaamt een fundamentalistisch geloof in democratie. Fundamentalistisch is de poging om met een beroep op een absolute autoriteit elke vorm van twijfel, en daarmee elke vorm van werkelijk gesprek en debat, uit te bannen. Democratie is er of is er niet, en waar ze niet is moet ze door degenen die haar wel hebben gebracht worden.

Het geloof in de democratie dat Europa na de Tweede Wereldoorlog heeft ontwikkeld, zou ik een waarachtig religieus geloof willen noemen. Het weet dat het waarachtige goede leven voor ieder, wat zij nastreeft, een steeds wijkende horizon is. Dit impliceert enerzijds het besef dat elke vormgeving van de democratie en elke handeling die de democratie wil

Het conflict tussen Europa en Amerika is uiteindelijk religieus

bevorderen, dubbelzinnig is. Het impliceert anderzijds dat waar de democratie gestalte geeft, waar een concrete groep mensen gemeenschappelijk een goed leven realiseert, er iets gebeurt dat van blijvende en ultieme waarde is, ook al is het zwak en kwetsbaar. Dit geloof is authentiek religieus, omdat het geen verkapt vertrouwen is op eigen kracht, maar overgave aan wat van uiteindelijk belang is, van absolute betekenis.³

DE EUROPESE MISSIE OM HEILSMISSIES OVERBODIG TE MAKEN

De Europese gemeenschap die sinds de late jaren veertig wordt opgebouwd, ontstond vanuit de ervaring dat 'allen die naar het zwaard grijpen, door het zwaard zullen omkomen' (vgl. Matteüs 26, 52).⁴ Het vermijden van geweld is daarom, zo was de gedachte na de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog, in ieders eigenbelang. De beste manier om geweld uit te bannen, is zorgen dat het gebruik van geweld minder en minder een reële optie wordt. Het waarlijk revolutionaire in de ontwikkeling van het nieuwe Europa na de Tweede Wereldoorlog is dat deze doelbewust door en door pragmatisch is geweest. Er is nooit een blauwdruk gemaakt die alleen maar hoefde te worden uitgevoerd. Mogelijkheden om de Europese integratie te vergroten, werden benut wanneer zij zich voordeden. Nieuwe afspraken en nieuwe verdragen schiepen nieuwe feitelijkheden en situaties, op basis waarvan opnieuw de discussie begon om te bepalen wat de volgende stap zou moeten zijn.

Er is en wordt regelmatig geroepen dat Europa geen langetermijnvisie heeft op zijn eigen opbouw, geen duidelijk besef van zijn interne en externe missie. Voormalig voorzitter van de Europese Commissie Jacques Delors, bracht herhaaldelijk naar voren dat wij Europa 'een ziel' moeten geven, 'spiritualiteit en betekenis'. Delors heeft een punt in de zin dat de eigenheid van Europa het verdient te worden verwoord en verdedigd, dat het verschil duidelijk moet zijn tussen de opbouw van Europa en uitsluitende gerichtheid op economische vooruitgang. Hierbij moet tegelijkertijd duidelijk zijn dat de Europese Gemeenschap de uitkomst is van een proces dat begon met het opgeven van visies die pretendeerden Utopia binnen bereik te brengen. Dergelijke visies zijn inherent gewelddadig. Zij laten geen ruimte over voor andere visies, voor discussie, voor het gezamenlijk zoeken naar waarheid en juistheid. De centrale inzet van het nieuwe Europa was het overbodig maken van oorlogszuchtige missies door via onderhandelingen bureaucratische en formele besluitvormingsprocedures in te stellen.

Europa heeft wel degelijk een ziel, een religieuze en spirituele betekenis. Deze liggen echter verborgen in de pragmatische benadering waar-

mee zij zichzelf de afgelopen halve eeuw heeft opgebouwd. Delors heeft gelijk in zijn oproep deze ziel meer naar de oppervlakte te halen.

EUROPESE RELIGIOSITEIT

De Europese Gemeenschap is gegrondvest op de puinhopen van de Tweede Wereldoorlog. Het hedendaagse Europa werd mogelijk door de acceptatie van de rampzalige economische, politieke en morele situatie als een erfenis waarmee de Europese landen gezamenlijk moesten zien om te gaan.⁵

Hiermee is niet ontkend dat plat eigenbelang een sterk motiverende factor was. Er zou waarschijnlijk nooit een Europese Gemeenschap zijn ontstaan als de Amerikaanse minister George Marshall in 1947 de Europese landen geen hulp had aangeboden ter waarde van 13 miljard dollar, onder de voorwaarde dat zij hun economische herstel gezamenlijk zouden aanpakken. Maar deze voorwaarde verplichtte de zestien landen die in 1948 de Organisatie voor Europese Economische Samenwerking vormden, waaruit later de Organisatie voor Economische Samenwerking en Ontwikkeling (OESO) zou ontstaan, de problemen van alle anderen tot hun eigen problemen te maken. Eigenbelang werd uit eigenbelang overstegen. Ook is hiermee niet ontkend dat het anticommunisme en de wil de competitie met Oost-Europa te winnen, belangrijke motivaties waren voor de landen met een kapitalistische economie om hun krachten te bundelen. Tussen 1945 en 1989 nam echter ook het besef toe dat de deling van Europa in twee kampen zélf deel was van de gemeenschappelijke situatie waarvoor Europa verantwoordelijkheid moest nemen. Ontspanningspolitiek en détente in de jaren zeventig, protesten in West-Europa tegen kernwapens in de vroege jaren tachtig en de oriëntatie van oppositiegroepen in Midden-Europa en hun leiders op de idee van Europa als een continent van pluralisme, van leven in waarheid, van vrijheid in verantwoordelijkheid en actief burgerschap in de latere jaren tachtig van de 20^{ste} eeuw, het zijn allemaal aspecten van de ontdekking van Europa als een geërfde gemeenschappelijke toekomst voor de landen en volken die het subcontinent vormen.

De Duitse theoloog Jürgen Manemann heeft aangegeven dat het een vergissing is het nihilistische geweld dat de *Twin Towers* in New York vernietigde, te interpreteren als een uiting van godsdienstwaanzin. Dit deed het Duitse opinieblad *Der Spiegel*. Manemann verzet zich tegen het idee dat elk handelen dat een beroep doet op een religieuze traditie of zichzelf presenteert als handelen in de naam van God, daarmee religieus is. Vanuit een kwalitatief begrip van religie valt te verdedigen dat ondanks de religieuze retoriek die werd gebruikt om het geweld van 11 september

te rechtvaardigen, het nihilisme ervan, de haat tegen alles dat bestaat en leeft en het welbehagen in vernieling en vernietiging waarvan het getuigt, uitdrukkingen zijn van óngodsdienstige waanzin. Het is een waanzin die nu juist voortkomt uit het ontbreken van het geëigende religieuze respect voor alles dat begiftigd is met leven en bestaan, voor het geschenk van het leven en het bestaan zelf en daarmee uiteindelijk voor de Schenker van dat leven en het bestaan.⁶ ‘Van God is de aarde en die haar bewonen’, zegt de Bijbel (Psalm 24, 1) en volgens de Koran behoren aan God ‘de schepping en de ordening’ en is Hij ‘Heer van de wereldbewoners’ (Koran 7, 54). Religies hebben weliswaar de tendens overrijverig te worden in het verkondigen en afdwingen van hun waarheden, en neigen in de mate waarin zij dat doen tot geweld. Men kan zelfs verdedigen dat religies een ingebouwde neiging tot geweld hebben in zoverre zij de waarde van het bestaande relateren aan een absolute waarde. Dit is de religieuze logica van het offer, van de zelfopoffering, van de bereidheid anderen op te offeren.⁷ Binnen religieuze tradities wordt dit echter in principe in evenwicht gehouden door een inherent voorbehoud tegen het nihilistische aspect van geweld: eerbied voor de geschonken ruimte om in te leven, voor alles wat is verbonden met Degen die het in het bestaan heeft geroepen en houdt.⁸ Bin Ladens geweld schendt deze eerbied. Ditzelfde lijkt geregeld het geval in het optreden van de Amerikanen onder Bush: in naam van de democratie wordt het volk bestreden dat er toch als enige de drager van kan zijn.

Hiertegenover is het mogelijk de recente geschiedenis van Europa niet zozeer te zien als een geschiedenis van vervreemding van de religie en van secularisatie, waar tegenover de islamisten en de Amerikanen dan veel religieuzer zou zijn. De historische poging die Europa de laatste decennia heeft gedaan om het geweld te overwinnen door de multilaterale lotsverbondenheid te versterken, kan zélf worden gelezen als een religieuze geschiedenis. Ik denk dat het theologisch belangrijk is om dit te doen. Van groter belang in het huidige kader is echter waarschijnlijk dat het ook politiek wijs lijkt om dit te doen.

GEEN ALTERNATIEF VOOR DEMOCRATIE

Wat Europa geleidelijk ontdekte in de tweede helft van de 20^{ste} eeuw — niet in een enkel ‘eureka’, maar in een complex en nog steeds voortgaand proces van probeersels en soms bijna rampzalige vergissingen — is dat er geen alternatief is voor democratie. Met een variant op een bekende spreuk uit de vredesbeweging: er is geen weg naar democratie, democratie is de weg. De culturele en politieke werkelijkheid kan alleen maar van binnenuit worden veranderd, door de betrokken mensen zelf en de wankel

en steeds omstreden gemeenschap die zij in hun lotsverbondenheid vormen. Andere benaderingen zijn inherent gewelddadig en leiden tot meer geweld. We zijn onvermijdelijk verbonden met elkaars lot en de enige begaanbare weg om ons lot te veranderen loopt via solidariteit met het lot van anderen.

Het woord democratie kan zeer uiteenlopende dingen betekenen. Democratie is hier niet de trotse volkssoevereiniteit die onderhorig aan niemand haar gezag kan doen gelden: er bestaat geen volk in deze zin, als drager van gemeenschappelijke overtuigingen. Bovendien wordt democratie die uitgaat van het idee van de volkssoevereiniteit, onontkoombaar de dictatuur van de meerderheid, en vaker nog van de vermeende meerderheid. Democratie is hier evenmin de regeringsvorm die samen met de kapitalistische economie de westerse wereld rijk heeft gemaakt en voor een ongekend lange periode vrij van oorlog heeft gehouden, en die alleen al daarom naar andere gebieden moet worden uitgevoerd. En ten slotte is 'democratie', zoals ik het hier gebruik, ongeveer het tegendeel van het populisme dat bij elke beslissing de meeste stemmen wil laten gelden. Daar-

Democratie is het besef van gemeenschappelijke verbondenheid als lotgenoten

mee wordt het tegenwoordig vaak verward. De democratie waar het mij hier om gaat, is het besef van gemeenschappelijke verbondenheid als lotgenoten en de daaruit voortvloeiende verantwoordelijkheid en solidariteit. Als mensen die

gezamenlijk een bepaald stuk grond bewonen, zijn we op elkaar aangewezen. Dit verplicht ons een gemeenschap te vormen die kan handelen, kan doen wat nodig is om het gemeenschappelijke bestaan vorm te geven en ruimte te scheppen voor ieders individuele leven. Democratie slaat op de paradoxale situatie waarin de bewoners van een gebied zowel de dragers als het doel van het politiek handelen zijn. In deze zin is democratie een voortdurend te vervullen opdracht: een volk worden dat zichzelf regeert door als bewoners van een bepaald gebied zichzelf te gaan regeren.⁹

DE RELIGIEUZE WAARDE VAN ONZEKERHEID

Dit maakt, zoals de Duitse filosoof Helmut Dubiel stelt, dat democratie tevens 'de geïnstitutionaliseerde vorm' is van 'in het openbaar omgaan met onzekerheid'. Er is in de gemeenschap die zichzelf moet vormgeven en sturen, nooit een gegarandeerde en stabiele consensus, nooit een heldere keuze die onmiskenbaar en automatisch leidt naar een betere toekomst. Dubiel noemt democratie daarom een 'posttraditionele maatschappelijke

religie'. Hierbij suggereert hij dat de democratische gewoonte om in het openbaar te discussiëren een vervanging is van de traditionele religieuze gerichtheid op substantiële inhoud.¹⁰ Hij lijkt hierbij echter over het hoofd te zien dat de democratische waarden een inhoud van een nieuw type vertegenwoordigen. Maar voor deze inhoud geeft hij een belangrijke vingerwijzing met zijn stelling dat de spirituele en religieuze kern van de democratie is gelegen in zwakheid. Bedoeld is hierbij niet de zwakheid in de zin van niet weten wat te zeggen of wat te doen. Het gaat om solidariteit met het menselijk lot kwetsbaar te zijn.¹¹ Vanuit een christelijk gezichtspunt weerspiegelt deze zwakheid het beeld van God die in nauw verband staat met onze kwetsbare geschiedenis. Voor het noemen van deze God had naar mijn overtuiging moeten worden gepleit in de discussie over de Europese grondwet — maar ik weet ook wel dat dit politiek volstrekt uitgesloten was. Maar de God die voor de hedendaagse wereld van belang is, is niet de God van de christenen en hun verleden waaruit — zeker, het is onontkenbaar waar — centrale Europese waarden zijn voortgekomen. De God die van belang is, is de immer verborgen goddelijke Aanwezigheid in onze noodzakelijkerwijs zwakke en kwetsbare pogingen, tegen de verdrukking in, iets van een goed leven tot stand te brengen en daarbij weerstand te bieden aan ons verlangen de geschiedenis te veranderen in één krachtig gewelddadig gebaar.

Anders gezegd, Europa zou uitdrukking moeten geven aan zijn toewijding aan de 'God van kleine dingen', die de grondslag vormt van de traditie van de roman die is ontstaan op dit continent en die meer dan wat dan ook uitdrukking geeft aan de geest en het hart daarvan.¹²

ZWAK GELOOF

Sinds ongeveer een decennium wijst de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo, tevens lid van het Europees Parlement, op het innige verband tussen de recente gedachtevorming in de westerse wereld en de idee van een 'zwakke' God enerzijds en anderzijds een 'zwak' geloof in God dat niet wortelt in een sterke overtuiging, maar 'gelooft dat het gelooft'.¹³ Levend aan het eind van de moderniteit, bevinden we ons in een situatie waaruit de vaststaande waarheid, het onbetwistbare ethische gebod en de alomvattende zingeving verdreven zijn. Onze democratische, technologische en bureaucratistische wereld is het rijk geworden van eindeloze interpretatie, van voortdurende onzekerheid over wat werkelijk goed is. Volgens Vattimo kan deze situatie na 'de dood van God' — in de betekenis die deze uitdrukking bij Friedrich Nietzsche heeft — worden opgevat als een nieuw soort religieuze situatie.

Vattimo ziet religies als uitdrukkingen van eerbied, niet ten opzichte van evidente manifestaties van alomvattende en grootse waarheden, maar ten opzichte van zwakke aanwijzingen die doen vermoeden dat een goed leven misschien uiteindelijk toch niet onmogelijk is. Hij ziet met name een sterke overeenkomst tussen het christelijke verhaal over Jezus Christus 'die bestond in goddelijke majesteit, ... zich niet heeft willen vastklampen aan de gelijkheid met God; ... hij is aan de mensen gelijk geworden' (Filippenzen 2, 6), en de Europese geschiedenis waar het denken, de waarheid en de juistheid, en in Vattimo's ogen zelfs het zijn zelf, zijn verzwakt. Op deze wijze suggereert Vattimo dat de christelijke traditie een belangrijke rol kan spelen in het onder woorden brengen van de spirituele betekenis van Europa. Vattimo zelf zou deze kern 'liefde' noemen, of 'vriendschap', of 'compassie', onder verwijzing naar Johannes 15, 12 waarin Jezus zegt: 'Dit is mijn gebod, dat jullie elkaar liefhebben zoals ik jullie heb liefgehad'.¹⁴

Deze liefde is geen sentiment en valt ook niet samen met erotische aantrekkingskracht. Het gaat erom dat het geluk en het heil van de ander datgene wordt waar het eigen leven om draait. Mannen moeten hun vrouwen liefhebben als waren zij hun eigen lichaam, schrijft de apostel Paulus. Het lichaam is datgene waar je voor zorgt omdat het letterlijk je leven is (Efeziërs 5, 28). Het is het religieuze, het centrale spirituele inzicht van Europa dat mensen voor elkaar moeten zorgen omdat wij elkaars lichaam zijn: jouw leven is mijn leven en omgekeerd (vgl. 1 Korintiërs 12, 12-30). Een inzicht waarnaar Europa overigens vaker niet dan wel handelt, maar dat hij op zijn beste momenten belichaamt. Deze fragmentarische incarnatie is de grond van onze hoop.

ZONDER GELOOF GEEN DEMOCRATIE

'De aarde is mooier dan het paradijs', is de titel van het boek waarin Khaled al-Berry zijn afscheid van de islamitistische beweging *Al-Jama's al-Islamiyya* in zijn geboorteland Egypte beschrijft. Hij verkiest de complexe verhalen die worden verteld in romans en Europese films — Amerikaanse films zijn naar zijn smaak te schematisch en te moralistisch — boven de eenvoudige, krachtige, maar daardoor gewelddadige waarheden van de fundamentalistische religie.¹⁵ Hoewel Al-Berry zijn boek lijkt te bedoelen als polemische afwijzing van elke religie, verwoordt de titel een authentiek religieus gevoel. Volgens de Bijbel is de verstoting uit de Hof van Eden niet alleen een straf voor het begaan van de eerste zonde, maar het begin van een steeds rijkere historie van heil en redding in en door de menselijke geschiedenis, individueel en collectief. Verlossing is daarom niet terug-

keer naar het paradijs, maar het verzamelen en het herstellen van alles in God. Dat de aarde mooier is dan het paradijs, is evenzeer integraal onderdeel van de doorgaans als de als seculier beschouwde Europese traditie die de roman voortbracht als poging betekenis te vinden in de botsingen van betekenisystemen, van wereldbeschouwingen, van individuele en collectieve projecten.¹⁶

Toen de oorlog in Irak begon, startten Amerikaanse leden van de orde der dominicanen een protestactie met als slogan 'Ik heb familie in Irak'. Deze actie is door de wereldwijde orde overgenomen en duurt tot vandaag voort.¹⁷ Inderdaad zijn er leden van de dominicaanse familie, zijn er paters dominicanen, zusters dominicanessen en leden van de dominicaanse leken-gemeenschap in Irak, en daarnaast natuurlijk ook andere katholieken, andere christenen. Maar uiteindelijk wil de campagne eraan herinneren dat naar christelijk gezichtspunt alle mensen kinderen zijn van dezelfde Vader en daarom elkaars familie. Wie dat inziet, die weet dat elke strijd

Geloof in democratie is dat iedereen een onvervangbare bijdrage levert aan het ware en goede leven dat wij zoeken

tussen landen of volkeren, tussen religies of culturen ten diepste familieruzies zijn, ook al beschouwen betrokkenen elkaar niet als familie. Wij hebben familie in Irak, in Iran, in Noord-Korea en in alle andere gebieden en regio's van de wereld. Daarom kan het lot van deze gebie-

den ons niet onverschillig laten. Maar daarom kunnen wij evenmin deze landen met geweld opleggen wat wij geloven dat goed voor hen is. Het is onze taak hen te helpen de beste keuze te maken, omdat dit ook voor ons uiteindelijk het beste zal blijken te zijn.

Geloof in de democratie is uiteindelijk geloof dat wat iedereen te zeggen heeft, de moeite waard is en een onvervangbare bijdrage levert aan het ware en het goede leven dat wij zoeken. Daarom moeten wij er rekening mee houden, ook al compliceert dit het leven en maakt het ons bestaan onzekerder. Zonder dit geloof kan de democratie niet overleven en kan het gemakkelijk te gronde worden gericht. Niet in de laatste plaats door een fundamentalistisch geloof in de democratie.

Noten

¹ Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago/London: University of Chicago Press 2003. Voor de toespraak van Bush en de verklaring van Bin Laden, zie pp. 99-103.

² Robert Kagan, 'Power and Weakness', in: *Polity Review* June 2002; id., *Balans van de macht: De kloof tussen Amerika en Europa*, Amsterdam: Bezige Bij, 2003.

³ Voor het belang van religieus geloof met het oog op democratie, vgl. mijn 'Zonder geloof geen democratie?', in:

- De Groene Amsterdammer* 25 feb. 2005; herdrukt *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 61 (2005) pp. 227-238.
- 4 Het navolgende steunt sterk op het hoofdstuk 'Het religieuze gehalte van hedendaags Europa' in mijn *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur*; Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans 2006, pp. 146-163.
- 5 Dit besef van lotsverbondenheid is uiterst opmerkelijk. De gedachte was niet dat Duitsland en Italië de oorlogschade moesten betalen zoals dit in het Oosten de DDR wel werd opgelegd – maar dat deze landen opgenomen moesten worden in een beweging op weg naar een nieuwe, gezamenlijke toekomst die voorbij de verschrikkingen zouden voeren.
- 6 Zie Jürgen Manemann, 'Religiöser Wahn oder Wahnsinn aus Irreligiosität?' in: *Orientierung* 65 (2001) pp. 213-214; *Der Spiegel* 55 (2001) no. 41 was getiteld: *Der religiöse Wahn: Die Rückkehr des Mittelalters*.
- 7 Vgl. Jean-Pierre Wils, *Sacraal geweld*, Assen: Van Gorcum 2004.
- 8 Dit komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in de terughoudendheid van religieuze tradities tegenover het zoeken van de dood als ultiem offer aan God. Het is pas in het moderne islamisme dat het zelfmoordterrorisme gelijkgesteld wordt aan het martelaarschap.
- 9 Het is in de politieke filosofie een bekende paradox dat het volk dat zichzelf bestuurt niet bestaat voordat ze dit zelfbestuur uitroept. Met 'We, the people of the United States of America...' begon in 1787 niet alleen de Amerikaanse grondwet, maar ontstond tegelijkertijd het Amerikaanse volk dat de bron is van de proclamatie van deze constitutie. Gegeven het feit dat er nooit zonder meer een volk is voorgegeven, moet een democratie voortdurend dit ontspingingsmoment herhalen.
- 10 Helmut Dubiel, *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, m.n. pp. 178-185; vgl. Johann Baptist Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1997, pp. 174-196: 'Religion und Politik an den Grenzen der Moderne: Versuch einer Neubestimmung'.
- 11 Vgl. Geert Mak, *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, Amsterdam/Antwerpen: Balans 2005; id., 'De repliek', in: *De Groene Amsterdammer* 129 (2005) no. 19, pp. 23-27; 29-33.
- 12 Vergelijk de titel van de roman van de Indiase schrijfster Arundhati Roy, *The God of Small Things*, London: Flamingo 1997. Haar titel drukt accuraat uit wat genoemd kan worden de spiritualiteit of zelfs de religie die impliciet is in de roman. Het is opmerkelijk dat deze spiritualiteit dan wel religie Roy leidt naar een zeer Europese attitude ten opzichte van de situatie in de wereld na 11 september 2001; zie id., *Oneindige gerechtigheid*, Amsterdam: Prometheus 2003.
- 13 Zie voor het volgende Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, Amsterdam: Boom, 1998 (1996); id., 'Een spoor van een spoor', in: *God en de godsdienst: Gesprekken op Capri*, J. Derrida e.a., Kampen/Kapellen: Kok Agora. Pelckmans 1997, pp. 100-119; id., *Het woord is geest geworden: Filosofie van de secularisatie*, Kampen: Klement 2003.
- 14 Vgl. in dit verband ook Benedictus XVI, encycliek *Deus caritas est* (25 dec. 2005), <http://www.katholieknederland.nl/documents/2006/Deus_caritas_est2.pdf>
- 15 Khaled al-Berry, *De aarde is mooier dan het paradijs*, Amsterdam: Arbeiderspers 2003.
- 16 Vgl. Milan Kundera, *De kunst van de roman*, Baarn: Ambo 1987 (1986).
- 17 Zie <http://www.sinsinawa.org/Peace_Justice/FamilyinIraq.cfm>

Lucas Hirsch

körperliche staat

vijf vingers aan de rechterhand propaganda
voor het lijf, de vijf aan de linker oproerkraaiers

van het eerste uur

frêle samsam

tuin er niet in, onder het gebaar gaat
een evenwicht gebukt

veroorzaakt

klachten over de verdwijning van konijnen in
hoge hoeden, in een handomdraai

een goochelaarskwetsuur, staat ook wel te boek als
cafémuzikant met trekzak moeie armen

mind you, de aap met de centenbak kent de
functie van zijn kootjes niet, peurt dus zelden

strijdt graag voor de gunst van het publiek

(beschouwing: kijk, de massa is op handen, een diep
gelukkig zuchten vanuit de dictator volgt)

*daar doen we het voor! het hoi polloi de straat op een
eindelooos gezwaai, zwaait u mee?!*

keuzes maken of
afslaan

stelt de dictator:

*er is geen vergissing mogelijk, alle apen hebben
staarten en daarmee basta! muziek maestro!*

*en nu met beide handen de lucht in de körperliche staat
uitdrukken*

*In het najaar van 2006 zal de debuutbundel van Lucas Hirsch verschijnen bij uitgeverij
De Arbeiderspers. Hierin staat ook het nu al in CDV opgenomen gedicht.*

*Christen-democraten en
christen-socialisten*

Christen, moslim, atheïst of liberaal: geloven doen we allemaal

Donner over de rol van geloof en religie in het openbare leven

Minister Donner van Justitie en christen-democraat in hart en nieren heeft een opmerkelijke visie op de scheiding van kerk en staat, en op de betekenis van geloof en religie voor de samenleving. Donner publiceerde eerder over deze thema's, maar nooit eerder kwamen deze zo compact samen als in de onderstaande openbare briefwisseling met Gerrit de Kruijf, hoogleraar christelijke ethiek aan de Universiteit Leiden. De Kruijf gaat in op de visie van Donner en be vraagt deze. In zijn samenvatting: 'politiek is niet het echte werk, maar maakt het echte werk mogelijk' en 'aan geloven valt niet te ontkomen'. Maar leidt zo'n geloofsbegrip niet tot annexatie van de 'ongelovigen' en betekent dit nu dat Donner zich bekeert tot civiele religie als bindmiddel voor de samenleving?

EXCELLENTIE!

Voor het eerst trok u mijn aandacht toen u in 1995 schreef dat de overheid de voorwaarde vormt voor samenleven, maar er niet is om de samenleving te verbeteren; ze werpt een dam op tegen het kwaad, maar is er niet om het goede te verwerklijken. Ik herkende deze gedachte als typerend voor een belangrijke stroom in de christelijke traditie en was het met u eens dat zij in de decennia waarin de verzorgingsstaat werd opgebouwd, ten onrechte uit beeld is geraakt. Sindsdien ben ik uw publieke uitingen van meer principiële aard blijven volgen. In deze brief wil ik proberen uw

visie op de overheid en op de verhouding tussen geloof, kerk en overheid weer te geven en u op sommige punten om verheldering te vragen.

In de toespraken die u in de afgelopen jaren hield, heeft u vaak gewezen op het (al bovengenoemde) onderscheid tussen overheid en samenleving. Daar is u veel aan gelegen. De samenleving wordt gekenmerkt door het ongedwongen karakter van menselijk verkeer. Ze wordt geregeerd door informele regels en gewoonten, door een samenbindende moraal die haar ziel vormt. Omdat er zoveel fout gaat tussen mensen, groepen mensen en volken, zijn er wetten nodig, waarvan de naleving desnoods met geweld wordt afgedwongen. Daartoe is er een overheid, die de randvoorwaarde vormt voor dat ongedwongen, vrijelijk samenleven. U vindt het van belang dat we de zwaarmacht als kernfunctie van de overheid scherp voor ogen houden. Anders dreigt het gevaar dat de overheid dingen die nu juist horen bij het vrije verkeer tussen mensen, gaat afdwingen en daarmee een totalitaire richting inslaat die onderdrukkend werkt en de diversiteit in de samenleving miskent.

In deze visie herken ik de lijn die Paulus volgt in Romeinen 13, waar immers de nadruk ligt op de geweldsfunctie van de overheid. En ik herken de protestant die — met Hobbes — onder de indruk is van de ellende die mensen aanrichten en van daaruit begint te denken. Opmerkelijk is echter dat u dit combineert met de oproep de energie toch vooral te gebruiken voor die ongedwongen dimensie van het leven. Het is alsof u zich verbaast over al die aandacht voor de politiek en alsof u mensen als het ware wilt terugvoeren naar de taken die ze zelf te verrichten hebben. Politiek is niet het echte werk, maar maakt het echte werk mogelijk. Veel protestanten hebben de neiging zo argwanend te zijn met betrekking tot de samenleving dat zij de overheid al het werk willen laten doen. Maar u betreft het katholieke subsidiariteitsbeginsel en het neocalvinistische onderscheid tussen de verschillende levenskringen in uw overwegingen. Daardoor bent u in staat de burgers nog tot iets anders op te roepen dan tot gehoorzaamheid aan de wetten.

Maar wat is dat andere? Op dat punt speelt het begrip geloof bij u een belangrijke rol. Als ik het goed zie, is dat een begrip met een knipoog: iedereen denkt dat u meteen doelt op christendom en islam, maar de pijl is juist gericht op ongelovigen die volgens u wel degelijk een geloof hebben. Aan geloven is geen ontkomen. U bedoelt: aan niet controleerbare existentiële uitgangspunten is geen ontkomen. De Verlichtingsidealen vormen evengoed een geloof als de leerstellingen van het christendom. En ons samenleven is alleen maar mogelijk als er voldoende gedeeld 'geloof' is. Daar wilt u ons bij bepalen, omdat bijvoorbeeld liberalen zichzelf vaak beschouwen als ongelovigen, tegenover bijvoorbeeld moslims als gelo-

vigen. Dat werkt volgens u een onjuiste polarisatie in de hand. Er is meer dan belang alleen dat mensen bijeen houdt, er is moraal, er zijn beseffen en horizons die ons meer binden dan we vaak onderkennen. Vooral verlichtingsdenkers verkijken zich daar gemakkelijk op. Zij verliezen uit het oog dat hun rationalisme ook een geloof is en dat het bovendien blikvernauwend werkt, omdat de ratio wel kan analyseren, maar niet kan waarderen. Religies ziet u dus als bijzondere vormen van geloof en u wilt zowel aanhangers als tegenstanders van religies richten op de vraag wat ons op het vlak van ‘geloof’ samenbindt.

Ik begrijp en deel uw intentie, maar betwijfel of uw gebruik van het woord geloof daarbij helpt. Het heeft iets annexerends en spreekt ‘ongelovige’ mensen aan op iets dat ze niet herkennen. Zonder ongelovigen in het geloof te trekken, kunnen we vragen of hun levensovertuigingen overeenkomsten vertonen die *concordia* (wilsovereenstemming) mogelijk maakt met gelovigen. Omgekeerd zijn gelovigen geen specialisten op een algemeen terrein, maar staan ook zij voor de vraag welke waarden samenleven met anderen mogelijk maakt. U spreekt over de ziel van de samenleving. Anders dan u zou ik die niet religieus willen duiden, maar het willen houden bij waarden die in onze historie zijn gegroeid uit een samengaan van Grieks-Romeinse wortelen, de christelijke traditie en de Verlichting. In dit verband zou ik u nader willen horen over het concept *civil religion* dat de laatste tijd in christen-democratische kring in zwang is. Het komt mij voor dat zowel dit concept als uw spreken over geloof ertoe dienen om in de samenleving ruim baan te maken voor de religies. Door iedereen in het geloof te trekken kunt u immers gemakkelijk stellen dat het niet goed is om geloof als een privé-aangelegenheid te beschouwen. En als u vervolgens godsdiensten op dit algemene terrein als deskundigen beschouwt, omdat zij een omvattender zingeving bieden dan bijvoorbeeld het rationalisme van de Verlichting, dan lijkt de operatie erop gericht de rollen tussen seculieren en religieuzen om te draaien. Hoewel het goed is dat godsdiensten zich vrijmoedig uiten in de publieke ruimte, zou ik hen juist willen aanmoedigen daarbij niet alleen hun eigen taalveld te bespelen, maar ook het taalveld van de gemeenschappelijkheid.

Ik neem aan dat wij daarin niet van elkaar verschillen, maar hoor u dus graag nader over die algemene term ‘geloof’. In een tweede ronde zou ik graag specifiek willen ingaan op de verhouding van kerk en overheid in onze democratie en op de vraag wat u onder christelijke politiek verstaat.

Met vriendelijke groet,
Gerrit de Kruijf

HOOGGEACHTE DE KRUIJF,

Dank voor uw brief en de vragen over mijn opvattingen over overheid en samenleving. Het biedt de gelegenheid om een en ander te verduidelijken. We moeten bovendien door blijven denken over de verhouding van geloof, staat en samenleving. Want het verband tussen die begrippen is voor velen helaas niet meer vanzelfsprekend en duidelijk. Het leidt in de huidige tijd bij velen tot onbegrip en een aversie tegen het publiek uiten van godsdienstige opvattingen. Die aversie richt zich verbaal vaak op de islam in Nederland, maar betreft in beginsel iedere godsdienst. Bij sommigen zijn weerszin tegen en vrees voor de opkomst van de islam zelfs zo, dat het de merkwaardige paradox oplevert dat de overheid moet worden ingezet om joods-christelijke cultuur en waarden te beschermen tegen (islamitische) uitingen van geloof in het publieke leven. Het is een symptoom

van de heersende verwarring over de samenhang van geloof, samenleving en politiek.

Zonder geloof is duurzaam samenleven niet mogelijk, zonder religie gaat het niet goed — zo heb ik mijn opvatting over de relatie geloof, samenleving en politiek

*Zonder geloof is duurzaam
samenleven niet mogelijk,
zonder religie gaat het
niet goed*

wel kort samengevat. In die context versta ik onder geloof inderdaad wat anders dan onder religie. Religie doe je in de kerk of in de moskee, maar geloven doen we allemaal. Ieder heeft opvattingen over wat waar en wat werkelijk is, wat goed is en wat kwaad, wat de zin van het leven is en hoe mensen zich tot elkaar en tot de natuur verhouden. Opvattingen die uiteindelijk altijd berusten op uitgangspunten die men niet kan zien of bewijzen; die men kortom gelooft. Dat is geen miskenning van atheïsme of van materialisme; de opvatting dat er geen god is of dat er niets meer is dan de tastbare werkelijkheid die we rationeel kunnen analyseren en begrijpen. Maar ook die uitgangspunten berusten uiteindelijk op geloof. Want het ontkennen van wat anderen geloven, berust op geloof; het geloof — de zekerheid — dat alleen wat we met onze zintuigen kunnen waarnemen en met ons verstand kunnen begrijpen, de gehele werkelijkheid is. In een land waar niemand ogen heeft, maar overigens ‘normaal’ is, zal men de werkelijkheid van wolken, kleuren en licht vermoedelijk ontkennen; maar bestaan ze daarom niet? De zekerheid dat het leven geen zin heeft, is evenzeer een kwestie van geloof als de zekerheid dat dit wel zo is; berust evenzeer op geloof als de ontkenning daarvan. Geen van beide opvattingen kan de eigen juistheid bewijzen; zij wordt geloofd.

Religie — godsdienst — is een bijzondere vorm van geloof, in zoverre het de basis voor de levensbeschouwelijke zekerheden kiest in een god; een normatief en existentieel houvast en vertrekpunt, buiten de mens en achter de tastbare, rationele werkelijkheid. Maar het moderne mensbeeld — de zelfgenoegzame mens die in vrijheid zijn eigen bestemming en lot kiest — is niet minder een geloof. Secularisatie is in mijn visie niet het verlies van geloof, maar het veranderen van geloof.

U noemt deze verbreding van het begrip ‘geloof’ een uitleg met een ‘knipoog’. Is het nodig om op die wijze ‘ongelovigen’ te annexeren, vraagt u. Het is verre van mij om wie dan ook te annexeren voor wat dan ook. Ik wil slechts het debat over geloof en samenleving, geloof en politiek op een gelijkwaardiger basis brengen. Want dat is op dit moment niet het geval. Impliciet of expliciet gaan we in ons denken en spreken uit van een tegenstelling tussen een objectieve, algemene waarheid die voor iedereen geldt, en individuele, subjectieve (geloofs)waarheden. Dit onderscheid wordt dan al gauw ervaren als een ‘meer en minder’. De algemene waarheid is superieur, want voor iedereen geldig. Die waarheid, daarover valt te discussiëren; zij kan aan wet en beleid ten grondslag worden gelegd, want zij is immers neutraal en voor iedereen geldig. Geloof is daarentegen iets persoonlijks; het is zoets als smaak, er valt niet over te twisten. Daarom dien je het voor je houden en er anderen niet mee lastig te vallen; zeker niet in de publieke sfeer en in de politiek. In de huidige tijd wordt het soms aangeduid als het verschil tussen modern en achterlijk. Ik zie het terug in de discussie over vrijheid van meningsuiting versus vrijheid van godsdienst. Meningsvrijheid wordt verheerlijkt, geloofsvrijheid wordt geduld. Meningsuiting — zo lijkt het wel — is goed. Dat is publiek debat. Het moet actief worden gestimuleerd en beschermd, want de samenleving heeft er baat bij. Het gaat niet zo ver dat je mensen mag beledigen vanwege huidskleur, geslacht, afkomst, geaardheid, of handicap; daar kun je niets aan doen, dus mag je er niet mee spotten. Godsdienst — zo lijkt het daarentegen — wordt beschermd omdat sommigen niet zonder kunnen, niet omdat het goed is voor de samenleving. En gelovigen moeten al helemaal niet gaan klagen als er met hun geloof gespot wordt; dan moeten ze maar niet geloven.

Vandaar mijn behoefte om duidelijk te maken dat ook die zogenoemde algemene, objectieve waarheid op geloof berust. Dat het nodig is, blijkt mede uit de vaak geprikkelde reacties van mensen die het gevoel hebben dat hen iets wordt ‘aangesmeerd’, wat ze naar eigen gevoel al lang achter zich hadden gelaten; uit de verontwaardiging, wanneer wordt gesuggereerd dat de verlichting eveneens zijn fundamentalisten kent. Het gaat mij er niet om de eigenwaarde van welke levensbeschouwelijke opvatting dan

ook te ontkennen, maar wel om de discussie tussen verschillende opvattingen op een gelijke noemer te brengen. Ik benadruk juist het gemeenschappelijke, opdat een uiteenzetting tussen verschillende opvattingen mogelijk wordt.

Pas als de gelijkwaardigheid tussen verschillende levensbeschouwelijke opvattingen wordt erkend, is een debat mogelijk over de betekenis van geloof in een samenleving. Anders blijft het altijd steken in *be reasonable*,

do it my way, in een impliciete aanvaarding van één set uitgangspunten boven andere, waarna de discussie nog slechts kan gaan over de afwijkingen van die andere bijzondere uitgangspunten. Het is een tijd lang goed gegaan, omdat het moderne, seculiere mens- en wereldbeeld de uitkomst was van een eeuwenlange uiteenzetting tussen opvattingen die waren gegroeid op een gelijke, christelijke voedingsbodem (Wie beweert dat

Pas als de gelijkwaardigheid tussen verschillende levensbeschouwelijke opvattingen wordt erkend, is een debat mogelijk over de betekenis van geloof in een samenleving

het seculiere mensbeeld in de klassieke oudheid wortelt, moet nog eens goed kijken). Maar nu we in de wereld en in de eigen samenleving worden geconfronteerd met fundamenteel andere opvattingen, werkt die consensus niet meer.

En een consensus is nodig. Handelen en maatschappelijke keuzen berusten altijd mede op geloof in de geschetste brede betekenis; op een visie hoe de samenleving in elkaar zit en wat mensen beweegt en verbindt. Het betekent niet dat ieder eenzelfde levensbeschouwing moet hebben om samen te leven. Levensbeschouwelijke verscheidenheid is onvermijdelijk (zij is ons bij de toren van Babel ingeschapen). Het wordt er evenwel niet eenvoudiger op als er in de samenleving fundamenteel tegengestelde visies en uitgangspunten bestaan over goed en kwaad, omtrent wat waar is en wat van waarde, en wat de menselijke waardigheid is. Samenleven vereist een basis van wederzijds vertrouwen, van erkenning van en respect voor de verschillen. Bovendien vereist het besef dat, wanneer we het gemeenschappelijke niet zoeken, we doorgaans eindigen met elkaar het hoofd in te slaan over wat ons verdeelt. Alleen bij overeenstemming daarover is het mogelijk om geschillen te beslechten, regels te handhaven en collectief te handelen; kortom, om vruchtbaar samen te leven. Vandaar dat een basis van gedeelde geloofsuitgangspunten evenzeer wezenlijk is voor het functioneren van de overheid. Overheid en samenleving moeten op gedeelde

waarden berusten. Samenleven vergt een overheid, maar het vergt in de eerste plaats de bereidheid tussen mensen om samen te werken en elkaar te respecteren, tot zijn recht te laten komen, ook als dat niet wordt voorgeschreven. En die bereidheid kalft steeds verder af wanneer men ervan uitgaat dat ieder voor zichzelf de maat der dingen is.

Vandaar mijn stelling: zonder geloof is duurzaam samenleven niet mogelijk. Waarom het zonder religie niet goed gaat hoop ik een volgende keer te beargumenteren.

Met vriendelijke groet,
Piet Hein Donner

EXCELLENTIE!

U wilt dus de term geloof vooral gebruiken om ter wille van het samenleven alle levensovertuigingen op gelijk niveau te krijgen. U heeft waargenomen dat tegenwoordig meningsvrijheid wordt verheerlijkt en godsdienstvrijheid wordt geduld. Dat is mij ook opgevallen en ik deel uw intentie dat een vereffening tussen die twee nodig is. Het recht op vrijheid van godsdienst heeft zelfs zijn oorsprong in het verlangen om niet onderworpen te zijn aan de dominante geestesstroming en zou dus voldoende moeten zijn voor alle geestelijke vrijheid! Ik houd wel twijfel of uw gebruik van de term geloof niet te eigenzinnig is om geschikt te zijn voor het publieke debat.

Maar laten we nu doorstoten naar de publieke rol van wat u een bijzondere vorm van geloof noemt: de godsdiensten. In dit verband zouden we het kunnen hebben over de islam. Ik denk dat u in de vorige ronde, waar het ging over de bescherming van godsdienst en de maatschappelijke gelijkwaardigheid van godsdiensten, vooral aan de islam dacht. In uw uitspraken van de afgelopen jaren heeft u zich, als het gaat om inhoudelijke inbreng van godsdiensten, echter vooral uitgelaten over het christendom. Daarop richt ik mij in het vervolg.

Volgens u hebben kerken veel te bieden in de publieke ruimte. Wetten zijn formele (koude, uiterlijke) autoriteiten. Daarnaast hebben wij morele (warme, innerlijke) autoriteiten nodig. Godsdiensten voorzien in een omvattende zingeving. Terwijl de ratio niet verder komt dan een analyse, biedt een godsdienstig stelsel ook waarderingen: regels en wetten krijgen een plaats toebedeeld, een reden. Daarom heeft u de kerken ook opgeroepen zich vrijmoedig in het publieke debat te begeven. Ze zijn ten onrechte gemarginaliseerd, ze mogen gerust ruimte nemen.

Zoiets horen kerken graag. En ze verstaan dat dan als een uitnodiging

zich weer ouderwets tot overheid en samenleving te richten met politieke stellingnames. Kerken beginnen dan brieven te schrijven over de oorlog in Irak, het landbouwbeleid en de sociale voorzieningen. Maar dat was niet uw bedoeling! Op die manier miskennen kerken de eigen aard van de overheid. Door brieven met standpunten te schrijven, geeft men ervan blijk de overheid in dienst te willen stellen van christelijk handelen. Maar, zegt u, naastenliefde is geen goed uitgangspunt voor overheidsbeleid: we kunnen geen moraal in wet omzetten. U heeft dat treffend gevat in het beeld van het ene schaap en de 99 andere schapen. De liefde zoekt het verlorene, het zwakke, de liefde laat de sterken aan hun lot over ter wille van die ene. Maar de staat moet zich bezighouden met de randvoorwaarden voor het leven van alle honderd.

Daarmee ben ik akkoord. De kerken moeten niet bepaalde standpunten als speerpunten naar voren brengen, maar hun hele verhaal, hun 'verklaring', hun omvattend stelsel van overtuigingen zo goed mogelijk en vrijmoedig presenteren in de publieke sfeer. En zij moeten zich niet gedragen als instituten met een moreel streepje voor in politieke verhoudingen. In de politiek moeten zij zich beperken tot het bijdragen aan basale consensusvorming die zo nodig is voor samenleven-met-verschil. Op dit punt leeft bij de leiding van de kerken een hardnekkig verlangen naar restauratie van oude verhoudingen, waarvoor men uw uitingen graag in dienst neemt.

Nu rijst echter wel de vraag wat u onder christelijke politiek verstaat. Het lijkt mij dat het belangrijkste element daarvan de hier door ons besproken visie op de verhouding van overheid en samenleving is. Dat is geen geringe bouwsteen. Goed weten waar de overheid voor is, redenen daarvoor bespreken en het daarover wellicht eens kunnen worden, is meer dan het halve werk. Maar onder christelijke politiek verstaan we doorgaans de overtuiging dat het christelijk geloof ook een visie impliceert op de inhoud van wetgeving en beleid. Ik weet niet of u daar in mee kunt komen. U wilt immers de overheid niet in dienst stellen van christelijk handelen. Toch schrijft u ergens dat de christelijke overtuiging vruchtbaar gemaakt moet worden voor actuele vragen. Is dat niet strijdig met uw opvatting over de verhouding van kerk en staat? U lijkt dat zelf ook te vermoeden als u vervolgens zegt: niet het christelijk karakter, maar de bruikbaarheid is daarvoor criterium. Ja, dat maakt het wel algemener, maar niet eenvoudiger. Want wie stelt het criterium voor bruikbaarheid vast?

Daarnaast ben ik benieuwd wat u vindt van de inzetbaarheid van de idee *civil religion*. Daarover heb ik in uw toespraken en artikelen nog niets kunnen vinden. Vergis ik mij als ik vermoed dat men in CDA-kring verwacht dat de sociale cohesie met behulp van dit concept kan worden be-

vorderd? Onder *civil religion* versta ik de poging om aan de basisconsensus waarover het ging in uw antwoord aan mij, een omvattender gevoelskader te geven zoals dat door godsdiensten geboden wordt. *Civil religion* heeft echter iets algemeen en onbestemds, zodat mensen met verschillende levensbeschouwelijke achtergronden zich in gemeenschappelijke rituelen en symbolen kunnen herkennen. Zelf sta ik daar huiverig tegenover om twee redenen: het klassieke bezwaar dat God zo de staat extra kracht moet bijzetten en geen kritische kracht meer kan zijn, en het bezwaar dat echte godsdiensten zich niet tot elkaar of tot een grootste gemene deler laten herleiden. Maar het CDA zou hier een mogelijkheid kunnen onderkennen om zijn christelijke karakter een wijdere strekking te verlenen.

Het concept *civil religion* raakt ook bij mij echter wel een gevoelige snaar. Waar we in onze verdeelde samenleving immers bij worden bepaald, is dat er een gebrek aan gevoelsbinding tussen overheid en samenleving is. Mensen en groepen moeten zich erkend weten door de overheid en zij moeten zich in de overheid kunnen herkennen. Het hebben van rechten en plichten is daarvoor niet toereikend. Er is iets warms voor nodig. *Civil religion* biedt zoiets. U spreekt van de noodzaak van morele autoriteit en ziet daarbij een taak voor de kerken. Maar in een verdeelde samenleving liggen daar toch maar beperkte mogelijkheden. Misschien moeten we juist de overheid aanspreken op de taak om de gevoelsbinding met de burgers te versterken. U ziet de overheid als randvoorwaarde voor het samenleven. Ze komt dan echter gemakkelijk aan de koude kant van het recht terecht. Heeft de overheid echter niet ook tot taak de samenleving te *representeren*? Ik zou in elk geval niet alleen vanuit de overheid naar de samenleving willen kijken als het om morele binding gaat, maar ook vanuit de samenleving naar de overheid.

Ik zie uw reactie opnieuw met belangstelling tegemoet.

Met vriendelijke groet,
Gerrit de Kruijf

HOOGGEACHTE DE KRUIJF,

Dank voor de reactie. Geloven is algemeen, religie is bijzonder; dat is inderdaad de strekking van mijn eerste brief. Ik begrijp dat het gebruik van het begrip *geloof* weerstand oproept. *Geloof* is doorgaans wat wijzelf geloven. Maar we spreken ook over *geloof*, als het over de islam of het boeddhisme gaat. Om duidelijk te maken dat ook de overtuiging 'dat natuur en menselijke rede de enige werkelijkheid zijn' op geloof berust, gebruik ik

de term *geloven* in een nog iets bredere betekenis dan alleen als aanduiding voor godsdienst (=religie). Alleen zo wordt de discussie gelijkwaardig.

Religies hebben onvermijdelijk een publieke rol. Politieke keuzen berusten mede op levensbeschouwelijke uitgangspunten, of men godsdienstig is of niet. Dat betekent niet dat godsdienst derhalve ook de basis voor partijvorming moet zijn. Gelet op de risico's die het heeft als maatschappelijke tegenstellingen gaan samenvallen met godsdienstige tegenstellingen, bestaat daar terecht een zekere huiver voor. Maar waarom zouden seculiere verschillen in mens- en maatschappijvisie wel een aanvaardbare basis voor partijvorming opleveren – bijvoorbeeld tussen individualisme en collectivisme – en godsdienstige verschillen niet? Ook bij die seculiere stromingen gaat het om 'theologische' verschillen, die, naar de geschiedenis heeft laten zien, niet minder onverzoenlijk tegenover elkaar kunnen staan dan godsdienstige stromingen. Nederland heeft zelfs het omgekeerde laten zien: godsdienstige verschillen bleken in de politiek doorgaans beter te overbruggen dan seculiere geloofsverschillen. Fundamentele levensbeschouwelijke verschillen zijn onvermijdelijk in een samenleving. Daarmee omgaan, andere opvattingen respecteren, tolerantie die meer is dan onverschilligheid; het zijn vaardigheden die wezenlijk zijn in een pluriforme samenleving, ongeacht of het om godsdienstige of seculiere verscheidenheid gaat. Het blijken helaas ook vaardigheden die een samenleving onder druk snel kan verliezen.

De publieke rol van religie heeft twee kanten. Politieke betrokkenheid en partijvorming op confessionele basis is één. Keerzijde is dat de overheid waar mogelijk burgers in hun levensbeschouwelijke verbanden moet trachten te mobiliseren en te betrekken in het maatschappelijke en politieke leven. We hadden op dat terrein een goede traditie, onder andere in onderwijs, gezondheidszorg en maatschappelijke organisaties. Die is in de laatste dertig jaren helaas snel afgebrokkeld, onder invloed van een zakelijke, bedrijfsmatige aanpak en een controle- en regelcultuur die met publieke financiering worden binnengehaald. Maar niet minder onder invloed van een verkeerde opvatting over de scheiding van kerk en staat op grond waarvan betrokkenheid van levensbeschouwelijke organisaties bij het verrichten van publieke taken ongewenst zou zijn. Door de opkomst van de islam als tweede of derde godsdienst in Nederland zijn we op dit punt zelfs nog schuwer en kieskeuriger geworden. Helaas, want daardoor missen we kansen bij de integratie en het versterken van participatie en binding in de samenleving. Dat gebeurt immers zelden individueel, maar in het kader van de groei van wederzijdse afhankelijkheid en verstrengeling van groepen, geloven en culturen. Daaruit ontstaan nieuwe gemeenschappelijke waarden en normen voor het omgaan met onder-

linge verschillen. Levensbeschouwelijke organisaties — godsdienstig of niet-godsdienstig — hebben een belangrijk voordeel boven publieke of semi-publieke voorzieningen. Zij kunnen handelen met aanzien des persoons; zij kunnen beslissen en handelen op basis van vertrouwen, gevoel, betrokkenheid, ervaring en al die andere dimensies van menselijk handelen, die zich niet in rechtsregels en doelmatigheidscriteria laten vangen. Op die basis zijn zij in staat waardeoordelen, normen en publieke ethiek bij te stellen in het licht van maatschappelijke ontwikkelingen, en om op nieuwe vragen en dilemma's een antwoord te vinden.

Versta mij goed: ik betoog niet dat het vroeger allemaal beter ging. En ik bepleit evenmin de opheffing van de scheiding tussen kerk en staat. Maar ik meen wel dat de inschakeling in de afgelopen jaren van steeds meer zakelijke en bedrijfsmatige organisaties, in plaats van de bestaande levensbeschouwelijke organisaties, niet tot minder problemen heeft geleid.

Inschakeling van levensbeschouwelijke organisaties bij publieke taken is beslist niet in strijd met de scheiding van kerk en staat; het omgekeerde is eerder waar

Iedere organisatie die bij de publieke taakvervulling is betrokken, heeft toezicht. Maar inschakeling van levensbeschouwelijke organisaties bij publieke taken is beslist niet in strijd met de scheiding van kerk en staat; het omgekeerde is eerder waar.

Met kerk en staat doelen we op de menselijke organisaties waarin we de uitoefening van respectievelijk geloof en politiek hebben

georganiseerd. Die kunnen maar beter gescheiden worden gehouden. Kerkelijk gezag en overheidsmacht moeten niet worden vermengd en hun onderscheiden opdracht moet niet worden verward. Waar dat niet het geval is, eindigt de kerk doorgaans met bloed aan de handen en de staat met onderdrukking. Het verschil tussen naastenliefde en publieke verantwoordelijkheid heb ik inderdaad ooit eerder toegelicht met de gelijkenis van de goede herder. Christelijke verantwoordelijkheid is het verloren schaap zoeken, publieke verantwoordelijkheid is zorgen dat die 99 andere schapen eerst veilig thuis komen. Bovendien, wat waardevol is als het uit geloof en naastenliefde geschiedt, wordt iets anders als de wetgever het oplegt en de politie het handhaaft. Uit geloof bijdragen aan de diaconie is iets wezenlijk anders dan anderen, die dat geloof niet delen, door belastingen daaraan mee te laten betalen. Dat is hetzelfde als een overheid die ieder het dragen van een hoofddoek voorschrijft, omdat sommigen of de meerderheid menen dat dit uit geloof zo hoort. Zo zal men als christen

vreemdelingen gastvrij ontvangen en blijmoedig de lasten daarvan dragen, maar de staat zal de samenleving tegen de gevolgen en lasten van een onbeperkte immigratie moeten beschermen. Want die lasten moeten ook worden gedragen door wie mijn christelijk geloof niet deelt. Kerken die tot de overheid spreken, verliezen die onderscheiden verantwoordelijkheden en verschillende macht vaak uit het oog. Let wel, een kerk kan als iedere maatschappelijke organisatie de overheid aanspreken. Maar de kerk is er om mensen aan te spreken, op basis van geloof; bij overheden gaat dat niet. Kerken kunnen overheden hooguit aanspreken, omdat ze betere antwoorden hebben voor vragen waar de samenleving mee zit.

Duidelijk zal zijn dat ik tegen deze achtergrond grote moeite heb met het begrip 'christelijke politiek'. Dat is een gevaarlijk begrip. 'Mijn koninkrijk is niet van deze wereld', zei Christus. In die zin is er geen christelijke politiek en wat als zodanig wordt gepresenteerd, zal steeds de Heer der kerken beschamen want het is van en voor deze wereld. Maar tegelijk raakt ons geloof heel het leven; dus ook ons politiek handelen. En het is ook heel wel mogelijk om vanuit een christelijke visie op mens- en samenleving te komen tot gemeenschappelijke antwoorden en oplossingen voor politieke vraagstukken. Dat is uiterst vruchtbaar. Want dan komt men tot fundamenteel andere uitgangspunten ten aanzien van de zin van het bestaan, de verhouding van mensen tot elkaar en de gemeenschap, en de onderlinge verantwoordelijkheid, dan de politieke opvattingen die uit de verlichting zijn voortgekomen (socialisten, communisten, liberalen). Die eindigen steeds bij tegenstellingen: tussen individu en gemeenschap, vrijheid en gezag, publiek en privaat. Maar in het christen-democratische mensbeeld zijn dat slechts verschillende aspecten van eenzelfde relatie; geen heeft betekenis zonder de ander. Het is het mensbeeld van Genesis: de mens die als persoon naar Gods beeld werd geschapen, maar van wie God zag dat het niet goed was dat hij alleen was. Dat heft de tegenstellingen op die het moderne mensbeeld oproept, en biedt een bruikbaar perspectief op de maatschappelijke werkelijkheid. Zo biedt het bijvoorbeeld een wezenlijk andere invalshoek voor vragen van gerechtigheid en solidariteit. Gerechtigheid impliceert in die visie niet een overheid die steeds nieuwe rechten geeft en alles regelt, maar een overheid die ruimte schept om mensen tot hun recht te laten komen en elkaar tot steun te zijn. Solidariteit is ook niet een kwestie van elkaar steunen om als groep sterker te zijn, maar van verantwoordelijkheid voor anderen die inherent is aan ieders bestemming als mens.

Het gaat het bestek van deze brief te buiten om in te gaan op de implicaties van deze visie voor het beleid. Dan zou ik niet meer toekomen aan uw laatste vraag, die naar de wenselijkheid van een *civil religion* als basis voor een gevoelsbinding tussen overheid en samenleving.

Op zichzelf deel ik het inzicht dat het wenselijk is dat burgers gevoelsmatig bij de overheid betrokken zijn en zich medeverantwoordelijk voelen voor het beleid. We zijn burgers en geen cliënten of consumenten van overheidsbeleid. Religie heeft daarbij in het verleden altijd een rol gespeeld. De kerken spreken niet alleen tót de overheid, ze bidden ook vóór de overheid. Maar dit impliceert niet dat in de huidige tijd een soort van burgerlijke religie een kader zou kunnen bieden voor een warme, gevoelsmatige band met de overheid. Dat heeft in het verleden ook nooit gewerkt. Christenen werden vervolgd omdat ze weigerden deel te nemen aan de eredienst voor de keizer, de *civil religion* van het Romeinse rijk. Landen met een staatskerk hebben een religieus ritueel bij publieke gelegenheden, maar het maakt de overheid niet beter of geliefder.

Streven naar levensbeschouwelijke homogeniteit was en is geen oplossing voor de verscheidenheid in de moderne samenleving. Wie dat serieus beoogt — wie van de overheid zingeving verwacht — eindigt in een totalitair systeem. Degenen die het hardst roepen dat de overheid het joods-christelijke karakter van Nederland zou moeten beschermen, zijn degenen die ik het minst ervan verdenk dat zij ooit, of regelmatig een kerk van binnen zien. In hun handen wordt het christelijk geloof een instrument om mensen uit te sluiten en daarvoor was dat geloof nooit bedoeld. Religie wordt dan een soort inburgeringstoets op basis van de vrede van Augsburg: *cuius regio, eius religio* (wiens land, diens geloof). Dat heeft indertijd de godsdienstoorlogen niet weten te voorkomen, en zal ze nu alleen maar sterker oproepen.

De basis voor de gemeenschappelijke betrokkenheid bij overheid en samenleving moet juist worden gezocht in de erkenning van levensbe-

We moeten de overheid niet belasten met zingeving, ethische opbouw en moreel gezag; daar hebben we nu juist de samenleving voor

schouwelijke verscheidenheid in de samenleving, en in het besef dat het samenleven van fundamenteel verschillende levensbeschouwingen niet vanzelfsprekend is, maar voortdurend omzichtigheid, invoeling en zelfbeheersing vergt. Die waarden zouden de basis moeten zijn voor een seculiere religie die een tegenwicht zou kunnen bieden

aan de seculiere eredienst van de individuele vrijheid. Want dáár ligt de kern van het probleem; het Verlichtingsideaal van individuele vrijheid en intellectuele autonomie dat bij gebrek aan weerstand geen oriëntatie meer biedt, maar ongebondenheid, ongebreideldheid en onmatigheid in de hand werkt.

Overheid en samenleving, de een kan niet zonder de ander bestaan, maar ze liggen niet in elkaars verlengde. Daarom mag ik, als het om morele bindingen gaat, niet vanuit de samenleving naar de overheid kijken. Overheden zijn vanuit christelijke optiek noodzakelijk, maar desalniettemin een product van de zondeval. Staat en wet berusten op het inzicht dat mensen over elkaar willen heersen, elkaars spullen begeren en steeds weer in conflict komen. Daarom moeten we die overheid niet belasten met zingeving, ethische opbouw en moreel gezag; daar hebben we nu juist de samenleving voor, in al haar levensbeschouwelijke verscheidenheid. Wie dat aan de overheid wil toevertrouwen, levert zich uiteindelijk geheel aan die overheid uit.

Met vriendelijke groet,
Piet Hein Donner

Geloof in de SDAP en PvdA

In gesprek met Herman Noordegraaf

door Jan Prij & Thijs Jansen

De auteurs zijn respectievelijk redactiesecretaris en hoofdredacteur van CDV

CDV SPRAK MET HERMAN Noordegraaf, voorzitter van het Trefpunt van Socialisme en Levensovertuiging binnen de PvdA, over de relatie tussen socialisme en geloof, vroeger en nu. Die verhouding is in de geschiedenis vaak niet erg warm geweest. De voorloper van de PvdA, de SDAP vond religie een 'privaatzaak', maar de partij was niet antikerkelijk. Omgekeerd waren veel kerken wel antisocialistisch en verboden hun leden lid te worden van socialistische organisaties. Na de Tweede Wereldoorlog werd de PvdA opgericht om het hokjesdenken uit de verzuiling te doorbreken, de zogenoemde 'doorbraak'. Een dominee als Banning heeft hierbij een belangrijke rol gespeeld. Hij was de architect van het moreelsocialisme. De PvdA wees confessionele partijvorming af, maar ook de oude SDAP-opvatting van geloof als privé-zaak. Men erkende het belang van 'het innig verband tussen levensbeschouwing en politiek inzicht' en zocht binnen de PvdA actief naar de dialoog tussen mensen met verschillende levensbeschouwingen. De doorbraak is destijds electoraal geen succes geworden. Onder invloed van Nieuw Links verdwijnt in 1977 zelfs iedere verwijzing naar religie of levensbeschouwing uit het beginselprogramma. Men keert terug naar de

SDAP-praktijk van godsdienst als 'privaatzaak'. Pas recent begint er weer zeer voorzichtig belangstelling te ontstaan voor 'het innig verband tussen levensbeschouwing en politiek inzicht'.

SDAP & CHRISTENDOM

Laten we beginnen met een historische terugblik. Hoe is in Nederland de verbinding tussen christendom en socialisme tot stand gebracht?

Historisch gezien is er altijd al variatie geweest binnen de religieussocialisten en zijn er dus ook veel verbindingen tussen christendom en socialisme te maken. Maar laat ik mij primair richten op de in 1894 opgerichte SDAP, de belangrijkste voorloper van de PvdA (naast bijvoorbeeld de Christelijk-Democratische Unie van ds. Jan Buskes).

De SDAP stelde zich uitdrukkelijk neutraal op in levensbeschouwelijke zaken. Het eerste partijprogramma, dat van 1895, sprak zich uit voor de scheiding tussen kerk en staat. In partijstukken en discussies spraken men over 'godsdienst als privaatzak' (naar het Duitse *Privatsache*). Kerken dienden uit het publieke domein te worden geweerd, en



FOTO: THIJS JANSEN

duidelijk dat de partij openstond voor mensen met een godsdienstige overtuiging, mits zij het programma onderschreven, maar dat de godsdienst buiten het partijleven moest blijven.

Waarom was de bepleite scheiding kerk en staat door socialisten in zijn liberale, seculiere vorm zo belangrijk voor de SDAP?

De kerken hadden in die tijd een behoorlijke machtspositie. De Rooms-Katholieke Kerk en de protestantse kerken waren fervent antisocialistisch. In de encycliek *Rerum Novarum* uit 1891 van Paus Leo XIII over de sociale kwestie zat deze anti-socialistische lijn ook al. Vergeet niet: de Rooms-Katholieke Kerk had een omvangrijk arsenaal aan sanctiemogelijkheden. Iemand die socialistisch was, lid was van de SDAP, werd de kerk uitgestoten en kreeg de sacramenten niet meer. In 1954 verscheen nog het roemruchte Bisschoppelijk Mandement, waarin het lidmaatschap van de PvdA werd ontraden.

Ten tijde van de oprichting van de SDAP propageerde Abraham Kuiper zijn befaamde antithese, niet alleen tegen het liberalisme maar ook tegen socialisme. Er liep, aldus Kuiper, een principiële scheidslijn tussen 'ware gelovigen' en 'niet ware gelovigen' door 'gansch het volksleven'. Het was de periode waarin ook Troelstra en Kuiper op het scherpst van de snede met elkaar in debat gingen. Deze redetwist is later uitgegeven onder de veelzeggende titel 'Marx of Christus?'.

Maar deze keuze was wat al te drastisch voorgesteld?

Ja. Een kleine minderheid binnen de kerken, vooral vrijzinnig-hervormden, wei-

er moest geen bevoordeling, financieel of anderszins, van kerken zijn. Dat was geheel conform de algemene, liberale, seculiere opvatting na de Franse Revolutie. Wel bestond er een antikerkelijke stroming binnen de SDAP, zoals die gevoed werd door nu nog bestaande vrijdenkersbeweging De Dageraad, opgericht in 1856. Zij waren sterk antireligieus en hebben geprobeerd de SDAP zich tegen de godsdienst te laten uitspreken. Dit is echter altijd geweigerd. Ik denk dat daar twee redenen voor zijn. De eerste reden is principieel van aard, het gaat om vrijheid van geweten en van levensovertuiging. De tweede, meer strategische reden, heeft ook altijd meegespeeld: als we een behoorlijke machtspositie willen verwerven, moeten we ook de protestants-christelijke en rooms-katholieke arbeiders bereiken; dan moeten we ons niet op sterk antigodsdienstige wijze profileren, anders lukt dat niet. Wat betreft het lidmaatschap van de partij maakte de uitdrukking 'godsdienst als privaatzak'

gerde zich bij de volkomen antithetische keuze 'christen of socialist' neer te leggen. Zij herkenden in het socialisme juist iets van de oproep in de Bijbel tot gerechtigheid. Een keuze voor de armen, voor het proletariaat. Zij konden een plaats krijgen binnen de SDAP en dat is ook bewust gestimuleerd door Troelsta, één van de oprichters van SDAP en later dé voorman. Hij ging bij predikanten langs van wie hij wist dat ze socialistische sympathieën hadden en vroeg of ze lid wilden worden. Albertinus van der Heide was één van de eerste rode dominees. Hij is later, van 1925-1937, nog kamerlid geweest voor de SDAP.

Maar de pijn zat hem dus vooral in het feit dat de kerk het socialisme afwees...

Ja, en dat ging niet bepaald zachtzinnig. De eerste rooms-katholieke SDAP'er en raadslid beneden de Moerdijk was Jan van der Brink. In 1908 werd hij gekozen tot gemeenteraadslid in Breda. Een grote menigte juichte hem toe op de Grote Markt en droeg hem, in priesterstoog met een rode sjaal om, op de schouders. Maar hij is totaal kapotgemaakt en heeft verbitterd als vrijdenker afscheid genomen van de kerk. Of neem de leraar Sjeng Tans in Maastricht die, vanwege zijn socialistische sympathieën, op het punt stond te worden ontslagen; maar dat werd 'opgelost' door zijn Tweede-Kamerlidmaatschap.

Het ging erom de macht van de kerken buiten de staat te houden om het socialisme aan de orde te kunnen stellen. Het waren, zo geef je aan, vooral vrijzinnig-hervormden die hiervoor ijverden. Van deze overwegend vrijzinnig-hervormde, protestantse stroming. Is daarvan in de SDAP iets te merken?

Ze hebben vooral een duidelijke rol gespeeld bij de heroriëntatie van de sociaal-democratie. De eerste georganiseerde beweging van christenen die voor het socialisme kozen, bestond uit een groep vrijzinnig-hervormde rooie dominees uit Friesland. In 1902 richtten zij het tijdschrift *De Blijde Wereld* op en hielden conferenties. Zij sloten zich na enige tijd aan bij de SDAP. Binnen de SDAP beoefende men in die tijd een sterke historisch-materialistische duiding van de geschiedenis. In zo'n wereldbeschouwing is het hele zedelijke en religieuze leven uiteindelijk slechts de weerslag van onderdrukkende economische verhoudingen. Maar dat was de rooie dominees toch iets te gortig. We zien zo'n klassieke botsing mooi terug in een discussie in 1912 rond de herziening van het eerste partijprogramma. De marxist (en SDAP'er van het eerste uur) Van der Goes stond over het kapitalisme een formulering voor waarbij werd uitgesproken dat het kapitalisme 'economisch verouderd en daarom zedelijk veroordeeld was'. De Blijde Wereld-dominee J.A. Bruins verzette zich met succes tegen het woordje 'daarom'. Ook een zelfstandige morele veroordeling van het kapitalisme werd daarmee uitdrukkelijk opengelaten.

De rode dominees zouden in de partij geliefd worden. Het waren goede redenaars, ze hadden pastorale ervaring, het waren mensen met een sterke betrokkenheid en een aansprekende levensstijl. W. Banning (1888-1971) was daarvan een heel belangrijke exponent. Vanaf de jaren twintig werd hij de voorman van de 'tweede lichtung' religieus-socialisten. Hij werd ook hoofdredacteur van het tijdschrift *Tijd en Taak*, de opvolger van — zijn al te idyllisch klinkende voorganger — *De Blijde Wereld*.

Belangrijk was de Vereniging Woodbrookers, een religieus geïnspireerde stroming, die op basis van de Quakermethode

aan het begin van die eeuw aan vormingswerk *avant la lettre* deed. Daarvan werd Banning na zijn predikantschap directeur. Binnen de vereniging was er een afzonderlijk werkverband dat zich op de arbeidersrichtte, de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers (de AG), die in de jaren dertig eigen centra kreeg in Bentveld en Kortheemmen. Met de AG was Banning in het bijzonder verbonden.

HET MOREELSOCIALISME VAN BANNING

Banning drukte via Tijd en Taak en de vormingscentra een stempel op de SDAP?

Vanuit zijn religieus-socialistische inzichten heeft Banning een belangrijke bijdrage geleverd aan de blijvende heroriëntatie van de SDAP. Hij had het werk van Marx grondig bestudeerd, onderkende de betekenis ervan, en constateerde tegelijkertijd dat de grondslagen van het denken verouderd waren. Bovendien bleek, praktisch gesproken, gewoon dat het kapitalisme veel taaier was dan gedacht; een keuze voor het socialisme uit moreel engagement, gericht op gelijkheid en solidariteit, was nodig.

Maar Banning wilde ook het bereik van de SDAP verbreden: deze moest niet alleen arbeiders aantrekken, maar ook andere sociale groepen. Juist door te beklemtonen dat het om een morele keuze ging, konden ook die niet-arbeiders en kiezers op confessionele partijen worden bereikt. Dit alles was strategisch van groot belang: de SDAP kreeg maar een minderheid van de kiezers achter zich en bevond zich in een isolement na de mislukte revolutiepoging van Troelsta. De invoering van het algemeen kiesrecht was een desillusie geworden toen de RK Staatspartij als veruit de grootste uit de bus kwam.

Een belangrijk resultaat van de inspanningen van Banning was de heroriëntatie

die het partijprogramma van 1937 te zien gaf door expliciet morele motieven te noemen als grondslag voor het socialisme, eerder al mogelijk gemaakt door de inzet van ds. Bruins bij de herziening van het partijprogramma in 1912.

Banning werd zo één van architecten van wat het moreelsocialisme is gaan heten. Hij gebruikte daarbij de Woodbrookersmethode: in dialoog gaan, wezenlijke zaken vanuit verschillende inspiratiebronnen op tafel leggen, in het licht van morele noties als gerechtigheid, vrijheid en verantwoordelijkheid. Hij begon in de vormingscentra met het bij elkaar brengen van mensen uit verschillende tradities om over de toekomst van Nederland te praten.

Hij had de hoop dat er een overlappende consensus te bereiken was.

Precies. Dat intensiveert zich in de Tweede Wereldoorlog als een groot deel van de politieke, maatschappelijke en wetenschappelijke elite, met mensen als Schermerhorn, Drees en De Quay, elkaar ontmoet in de gijzelaarskampen. Banning was één van de gangmakers in die gesprekken.

Door de verzuiling bestonden er allerlei patstellingen, waaronder één met betrekking tot de ontwikkeling van een stelsel van sociale zekerheid: de confessionelen wilden dat niet aan de overheid toevertrouwen en de socialisten wel. Niettemin waren er wel genoeg mensen binnen de confessionele zuilen die wel die kant op wilden, maar het verzuilde denken blokkeerde zo'n alternatief. Daarom kwam men tot het voorstel dat deze progressieve christenen zich in één politieke partij met anderen zouden moeten verenigen.

Ligt daar ook niet de basis voor de rooms-rode coalities na de Tweede Wereldoorlog?

Ook iemand als de KVP-minister Marga Klompé zag staatsvoorzieningen (i.c. de bijstandswet) als morele kroonjuwelen. Dat morele idealen ook door de staat gerealiseerd konden worden, was een nieuwe gedachte.

Ja. Subsidiariteit was vaak uitgelegd op een antistatelijke wijze, maar ze hoeft niet antistatelijk te worden uitgelegd, zoals ook Piet Steenkamp in die tijd al in zijn proefschrift heeft uiteengezet. De staat kan ook als *societas perfectum* fungeren.

Met de Doorbaak stapten figuren als A.A. van Rhijn, G.E. van Walsum en P. Lieftinck over van de CHU naar de PvdA vanuit de overtuiging dat de verhoudingen van vroeger onvruchtbaar waren gebleken, en men er gezamenlijk de schouders onder moest zetten. Dit had grote gevolgen. Zo werd Van Rhijn bijvoorbeeld de auteur van het bekende rapport met het ontwerp voor de sociale zekerheid in Nederland na de Tweede Wereldoorlog, gemaakt in opdracht van de regering in Londen. Veel katholieken waren hier nog niet bij.

Zag je hier niet een oud patroon terug: katholieken durfden in de eerste helft van de 20^{ste} eeuw de overstap nog steeds niet te maken. In de protestantse kringen gebeurde dat op veel grotere schaal. Ook na de Tweede Wereldoorlog zijn het met name protestanten die de overstap wagen.

Behalve dan bij de gereformeerden, die ook nog strenge leertucht kenden. De Gereformeerde Synode wees in 1946 uitdrukkelijk het lidmaatschap van niet-confessionele organisaties af. Tekenend is dat een theologisch kandidaat die sympathiseerde met de PvdA, niet tot het predikantsambt werd toegelaten. Maar inderdaad, het waren voor de oorlog vooral vrijzinnigen, en daarna

kwam de middenorthodoxie uit de Nederlandse Hervormde Kerk. Voorbeelden hiervan waren Miskotte en Buskes die in 1945 overgingen naar de SDAP, onder invloed van de theologie van Karl Barth. Ze waren onderdeel van een groep van zeven Amsterdamse predikanten die dat jaar de brochure ‘Wat bezielt ons?’ schreef. De gedachte van Barth was: je mag God met geen enkel politiek stelsel vereenzelvigen. Je moet dus ook tegen christelijke partijen zijn, want dat is een ontoelaatbare vereenzelving van concrete politiek met God, dan span je God voor je karretje. Ook religieus of christelijk socialisme hield hij uit dien hoofde voor een onmogelijkheid.

DE PVDA ALS RESULTANTE VAN DE POLITIEKE DOORBRAAK

De oprichting van de PvdA werd uiteindelijk het kernmoment van de doorbraak?

Ja. Het is wel goed te bedenken dat de oorspronkelijke opzet van de doorbraak breder was. Het ging om het doorbreken van de verzuilde verhoudingen die feitelijk vooral een afschermende, conservatieve functie vervulden. Maar feitelijk lukte dat alleen politiek met de oprichting van de PvdA op 9 februari 1946. Het Nederlands Gesprekscentrum is nog een echo van dat oorspronkelijk bredere streven.

Hoe moeten we ons de stemming bij het oprichtingscongres van de PvdA voorstellen?

Men wilde radicaal met het oude bestel breken, dat men als restauratief ervoer en een gezamenlijk nieuw begin maken.

Typerend was dat bij het oprichtingscongres heel verschillende culturen bij elkaar kwamen. Om het beeldend uit te drukken:

sommige mensen zongen de Internationale, anderen psalmen en weer anderen gregoriaans. Zeer verschillende zielen die zich konden vinden in het streven naar nieuwe verhoudingen, naar nieuw sociaal beleid, naar volledige werkgelegenheid met de overheid als gangmaker. Ook de klassenstrijd was geen leerstuk meer. Men wilde het kapitalisme overwinnen door het plandenken, bijvoorbeeld via de oprichting van het Centraal Planbureau met PvdA-econoom Tinbergen, al heeft het CPB nooit de zware planmatige allure (geleide economische ontwikkeling) gekregen die de sociaal-democraten voor ogen hadden.

Wat was de kerngedachte achter de Doorbraak?

Ten eerste wees men confessionele partijvorming af; ten tweede keurde men de SDAP-opvatting van geloof als privé-zaak af. De doorbraakformulering ‘het innig verband tussen levensbeschouwing en politiek inzicht’ komt uit een commissie onder leiding van Banning en zal in het eerste PvdA-beginselprogramma uit 1947 – en later ook in 1959 – fungeren. Vanwege het belang van de passage citeer ik het betreffende artikel 35 integraal:

‘De Partij staat open voor personen van zeer verschillende levensovertuiging, die instemmen met haar beginselprogramma. Zij erkent het innig verband tussen levensovertuiging en politiek inzicht en waardeert het in haar leden, als zij dit verband ook in hun arbeid voor de Partij duidelijk doen blijken. Zij verwerpt echter principieel, en voor de tegenwoordige verhoudingen in Nederland ook praktisch, de organisatie van het politieke partijleven op de grondslag van een godsdienstige belijdenis (antithese).’

Daarbij hoorde ook de: ‘Expliciete erkenning van het recht van kerken om ter wille

van het geestelijk en zedelijk heil van het volk, hun woord te spreken met betrekking tot het staatkundig en maatschappelijk leven’ (artikel 34). Scheiding tussen kerk en staat impliceerde dus niet dat kerken zich niet in het publieke domein zouden mogen begeven. De totstandkoming van het IKOR (later IKON) onder minister G. van der Leeuw, doorbraaksocialist, is daarvan een voorbeeld.

En ten slotte is in dat program interessant de verwerping van ‘de gedachte dat de staat op de grondslag van een kerkelijke belijdenis moest staan’, zoals in bepaalde theocratische opvattingen werd bepleit). De staat diende zich echter wel mede verantwoordelijk te stellen ‘voor het beste geestelijk erfgoed van ons volk’ en was volgens de tekst zelf gebonden aan zedelijke normen (zie artikel 23).

De doordenking van dat ‘innig verband tussen levensovertuiging en politiek inzicht’ kreeg vooral gestalte in de zogenoemde werkgemeenschappen, te weten de Katholieke Werkgemeenschap (KWG), de Protestants-Christelijke Werkgemeenschap (PCWG) en de Humanistische Werkgemeenschap (HW). Daarnaast werkten de werkgemeenschappen naar buiten door propaganda en actie. Ze werden door de partij gefaciliteerd met subsidies en met spreektijd op het congres. Deze bezinningscentra vormden levende fora tot in de jaren zestig, ze werden niet alleen financieel gesteund, bij benoemingen in de Tweede Kamer werd er rekening mee gehouden. Zo stelde de PvdA zich inzake bevolkingsbeperking (voorbehoedsmiddelen) terughoudend op om zich niet te veel te vervreemden van de christelijke groepen, ook al vonden veel PvdA’ers nu juist dat dit toch ‘moest kunnen’.

Wat is feitelijk het doorbraakresultaat?

De electorale effecten stelden hevig teleur. In 1946 leed PvdA zwaar verlies, want zij haalde minder zetels — 29 — dan haar drie voorgangers, terwijl de confessionele partijen hun kiezersaandeel behielden.

Het moreel-socialisme van Banning werkte electoraal niet.

Veel minder dan gehoopt en verwacht. Wel steeg het stemmental op de PvdA in 1952 en 1956, toen zij de grootste partij werd. Vooral in het zuiden won de PvdA ten koste van de KVP. Het belangrijkste resultaat van de oprichting van de PvdA is echter geweest dat het confessionele partijmodel fundamenteel ter discussie werd gesteld. Pas in de jaren zestig begon de leegloop bij de confessionele partijen. Voorzover de overlopers naar de PvdA gingen, had dit eerder meer te maken met secularisatie dan met de behoefte aan doorwerking van een levensbeschouwelijke overtuiging. Wat dat betreft bleef de Doorbraak bescheiden. In de jaren zestig leidt het gebrek aan belangstelling tot de officiële opheffing van de werkgemeenschappen en onder invloed van de opkomst van Nieuw Links en de ontkerking is in 1977 zelfs elke verwijzing naar levensbeschouwing verdwenen.

Was daarna de doorbraakgedachte failliet? Moet je achteraf zeggen dat het slechts tijdelijk een zinvolle strategie is geweest?

De Doorbraak als historisch fenomeen is contextgebonden. Maar de gedachte erachter vind ik nog steeds erg waardevol en actueel, namelijk de idee dat mensen vanuit verschillende fundamentele overtuigingen basisprincipes van bijvoorbeeld de rechtsstaat kunnen onderschrijven en ook tot

overeenstemming over praktisch beleid kunnen komen.

TREFPUNT VOOR SOCIALISME & LEVENSOVERTUIGING

Een tijd lang is er weinig aandacht geweest voor religie in de PvdA, of was er zelfs sprake van een antireligieuze sfeer. Nu bestaat het Trefpunt voor socialisme en levensovertuiging, waarvan jij voorzitter bent. Hoe lang bestaat het al en waarom is het opgericht?

In 1981 is het Trefpunt opgericht vanuit een besef van leegte dat in de jaren zeventig is ontstaan. Die 'leegte' is destijds gesignaleerd door partijvoorzitter Ien van den Heuvel, zelf nieuw-linkser maar iemand die wel wat zag in revitalisering van het doorbraakgedachtegoed. Uiteindelijk heeft haar opvolger Max van den Berg het Trefpunt in het leven geroepen. Het is de opvolger van de werkgemeenschappen, maar dan met minder allure.

SP'er Ronald van Raak geeft in deze CDV aan dat het Trefpunt binnen de PvdA een zieltoegend bestaan leidt.

Het heeft een beperkte functie. Er zitten mensen in op persoonlijke titel die zelf actief zijn vanuit de kerken, de humanistische beweging. Ook zijn er 4 mensen uit islamitische kring en 1 boeddhist bij het Trefpunt betrokken. In contacten met het partijbestuur merken we duidelijk meer belangstelling voor inhoudelijke inbreng van het Trefpunt. Zo hebben we actief deelgenomen aan de herziening van het uit 1977 stammende beginselprogramma. We hebben daartoe bijeenkomsten georganiseerd, waarbij ook niet-leden van de PvdA zijn uitgenodigd. De partij heeft ons daarin financieel en facilitair ondersteund.

Is het resultaat van die betrokkenheid van het Trefpunt bij het program ergens uit af te lezen?

Ja. Er is nu gelukkig weer een expliciete verwijzing naar levensbeschouwing in het Beginselmanifest van 2004. Deze had nog sterker gekund, maar het is in ieder geval een duidelijke verschuiving ten opzichte van het beginselprogramma van 1977, waaruit verwijzingen naar levensbeschouwing bewust waren geweerd. In het beginselmanifest staat nu:

'Sociaal-democratische idealen binden en inspireren mensen met de meest uiteenlopende achtergronden en levensovertuiging al meer dan een eeuw. De Partij van de Arbeid wil al deze mensen mobiliseren en een plek bieden van waaruit zij zich voor hun idealen kunnen inzetten, binnen en buiten de politiek, maar altijd langs democratische weg'.

Waar heeft die hernieuwde belangstelling voor religie binnen de PvdA mee te maken? Met de opkomst van de islam?

De belangstelling was er al wel eerder, vooral doordat de antikerkelijkheid afneemt door de verandering van het religieuze landschap. De aloude secularisatiethese klopt niet meer. Religie mag weer, de vormen zijn alleen minder institutioneel geworden.

Binnen de SDAP was godsdienst nog een privé-zaak, al konden rode dominees wel een belangrijke rol spelen. Nu is er weer ruimte voor de inbreng van religie. Al met al duidt dat dus op een verandering van de windrichting binnen de PvdA. Hoe stevig is die? Wat betekent de 'binnengehaalde' zinsnede in de praktijk?

Ik verwacht dat er binnen PvdA meer aandacht voor levensbeschouwelijke organisaties zal komen, bijvoorbeeld voor wat moskeeën en (migranten)kerken doen op het terrein van protestedenbeleid, of bij het in de praktijk brengen van de nieuwe Wet Maatschappelijke Ondersteuning. Niet omdat kerken of andere levensbeschouwelijke organisaties een streepje voor zouden hebben, maar op basis van de kwaliteit van hun inbreng. Ik verwacht ook minder vrees om levensbeschouwelijke activiteiten te subsidiëren, omdat het niet strijdig hoeft te zijn met de scheiding van kerk en staat. Ik verwacht kortom dat men binnen de PvdA ruimte biedt voor de levensbeschouwelijke doordenking en doorwerking van politieke vragen.

Ziet u die ontvankelijkheid bij de huidige PvdA-top?

Ik ben benieuwd naar Job Cohen. Hij zit duidelijk op de lijn van 'de boel bij elkaar houden', en vindt de religieuze infrastructuur daarvoor belangrijk, maar dat is vooral een instrumentele redeneertrant. Het zou te mager zijn als zijn als de onderkenning van het belang van religie uitsluitend functioneel wordt beargumenteerd. Ik denk overigens dat Wouter Bos de intrinsieke betekenis van religie onderkent. Hij is afkomstig uit een typisch doorbraakmilieu. Zijn vader is voorzitter van de protestantse werkgroep in de PvdA, die weer is opgericht met onder anderen de predikanten Spijkerboer en De Knijff. Ik verwacht van hem, en ook van de nieuwe partijvoorzitter Michiel van Hulten, ruimte voor levensbeschouwelijke inbreng.

Zitten daar nu ook weer tactische overwegingen achter?

Ja, maar zeker niet alleen. Het is in het belang van de PvdA om niet over te komen

als een antigodsdienstige partij. Maar na 11 september 2001 en de moord op Theo van Gogh is er op grond van inhoudelijke overwegingen steeds gewaarschuwd tegen generalisering op basis van godsdienst of 'islamitisering van vraagstukken', waarvan naar mijn indruk helaas in toenemende mate sprake is. De reden dat veel allochtonen bij de afgelopen gemeenteraadsverkiezingen PvdA hebben gestemd, is denk ik vooral sociaal-economisch, maar ook heeft meegepeeld het gebrek aan respect waarmee over de islam wordt gesproken als een gevaarlijke en achterlijke religie. We moeten oppassen voor versimpeling en generalisaties. Dat is nu precies wat populistische politiek doet, het veralgemeniseren van datgene wat alleen in beperkte zin en in bepaalde gevallen 'waar' is.

De Nieuwe Doorbraak is geen herhaling van de oude, maar het opnieuw belangstelling hebben voor diepste motivaties van mensen binnen en buiten de politiek. Hoe loopt in dit verband de dialoog met moslims in de PvdA?

Nog moeizaam. We hebben gesprekken met moslims geïnitieerd in 2003. Maar toen was de moslimgemeenschap met heel andere dingen bezig, vooral met de verharding in

Literatuur

Herman Noordegraaf, Doorbraak toen en nu – zestig jaar Partij van de Arbeid, in: *Socialisme & Democratie* no. 1 en 2 2006, pp. 9-15.

de samenleving. Men voelde zich bedreigd, en er was van daaruit begrijpelijkerwijs geen openheid om over de diepste overtuigingen in relatie tot politieke en maatschappelijke participatie te spreken. Er is ruimte voor als zij dat willen, maar wij kunnen en willen die bereidheid niet afdwingen. Maar als moslims vanuit hun geloofsovertuiging willen nadenken over hun inbreng in de sociaal-democratie, dan moet de partij dat faciliteren.

Noem je jezelf christensocialist?

Ik zeg daarop ja, maar met enige schroom. Ik ben steeds kritischer geworden om iets te voorzien van een christelijk etiket, omdat er zo veel ambivalentie zit in de politiek, zelfs als die vanuit de beste bedoelingen wordt bedreven. Dat werkt verschillende kanten op. Zo stel ik niet dat de PvdA de enige legitieme keuze is voor een christen. Er loopt geen rechte lijn tussen geloof en partijkeuze. Er zitten zoveel afwegingen bij. Uit eerbied voor het heilige moet je terughoudend zijn om dat te claimen of er zelfs naar te verwijzen. Maar hoe je het wendt of keert: het christensocialisme is wel mijn inspiratiebron en bij die traditie voel ik mij thuis.

Geloven in de SP

Veel christelijke socialisten en gelovigen die ijveren voor een morele kritiek op het kapitalisme, vinden hun plek in de SP omdat zij bij andere partijen steeds meer in een isolement raken.

door *Ronald van Raak*

Lid van de Eerste Kamer en directeur van het Wetenschappelijk Bureau van de SP.

TIJDENS DE GEMEENTERAADSVERKIEZINGEN in maart verloor het CDA een deel van zijn aanhang aan de PvdA, maar ook aan de SP.¹ Dit is mede te verklaren uit onvrede met het sociale beleid van het kabinet: in een analyse van de gemeenteraadsverkiezingen stelt Maurice de Hond dat vooral voormalige CDA-kiezers met een modaal of lager inkomen deze overstap hebben gemaakt. Het sociale beleid van het huidige kabinet kan een reden zijn voor CDA-stemmers om deze partij te verlaten, maar verklaart nog niet waarom de SP voor sommigen van hen een alternatief is. Misschien heeft dit te maken met het morele karakter van het socialisme van de SP, dat appelleert aan uitgangspunten die socialisten en christenen met elkaar delen. In Nederland hebben mensen met een socialistische en mensen met een christelijke achtergrond elkaar in het verleden altijd opgezocht en hun kritiek gedeeld op het kapitalisme, dat te koud en te kaal werd gevonden.

CHRISTENEN EN DE SP

De afgelopen gemeenteraadsverkiezingen was niet de eerste keer dat de SP een electorale concurrent was van traditioneel christelijke partijen. In sommige steden en dorpen heeft de SP al veel eerder met succes de strijd aangeboden met het CDA of met zijn voorgangers. De SP kreeg voor het eerst een voet aan de grond in het katholieke zuiden. In *Het geheim van Oss* (2001) beschrijft historicus Kees Slager hoe de partij in de jaren zeventig

en tachtig het katholieke Maasland rood kleurde.² Slager verwondert zich over hoe een groep jonge activisten destijds de bevolking van een stad zonder enige linkse traditie voor hun boodschap wist te winnen. Dit succes kan enerzijds worden verklaard uit een falen van de plaatselijke politieke elite, dat de mensen gevoelig maakte voor alternatieven. Maar dit alternatief kon anderzijds slechts succesvol zijn omdat het aansloot bij de cultuur van de overwegend katholieke bevolking. Dat betekent niet dat de SP een religieuze partij is. Historicus Jos Palm beklemtoont in een kritisch artikel 'Waarom katholieken SP'ers werden' (2003) wel het belang van een 'sociale gezelligheidsstructuur' rondom de partij, die mensen met een kerkelijke achtergrond zou aanspreken.³ Bovendien wordt binnen de partij nadrukkelijk ruimte gegeven aan leden die vanuit hun religieuze opvattingen politiek willen bedrijven.

De Tribune, het ledenblad van de SP, publiceerde in januari een dubbel-interview met Jan Marijnissen en bisschop De Jong van Roermond, met als titel 'Twee geloven aan één tafel'. Rood, de vereniging voor jongeren in de SP, organiseerde de afgelopen jaren scholingsdagen over *Marx for dummies*, maar eveneens over *Jezus for dummies*. Cijfers over het aantal christelijke leden van de SP zijn er niet; nieuwe leden wordt niet specifiek gevraagd naar hun religieuze achtergrond. Een rondgang langs de twaalf huidige Eerste en Tweede Kamerleden leert wel dat de helft zichzelf gelo-

Oude helden als Jezus Christus en Karl Marx winnen opnieuw aan populariteit

vig noemt. Ook merk ik dat gelovigen interesse tonen in de discussies binnen de SP: in september 2005 werd ik uitgenodigd om een lezing te geven op een Europese conferentie van christelijke studieverenigingen, die in samenvatting verscheen

in het *Nederlands Dagblad*, onder de titel 'Kritische christenen vinden hun plek in de SP'.⁴ Gelovige socialisten staan in een traditie van christelijk socialisme in Nederland, die de afgelopen decennia dreigde te verdwijnen, maar nu opnieuw lijkt op te bloeien. In ieder geval winnen oude helden als Jezus Christus en Karl Marx opnieuw aan populariteit.

OUDE NIEUWE HELDEN

In 1964 organiseerde de onlangs overleden historicus Ger Harmsen een symposium waar Nederlandse denkers hun gedachten lieten gaan over *De actualiteit van Marx*. De socialist Harmsen beklemtoonde het joods-christelijke karakter van de leer van Marx. Hij citeerde de humanist Hendrik Josephus Pos, die bij Marx 'de gerechtigheideschatologie van Israëls profe-

ten' herkende.⁵ Een andere deelnemer aan de bijeenkomst was de filosoof Bernard Delfgaauw, die het socialisme eveneens plaatste in het verlengde van het christendom: 'Als de wil van God is de menswaardigheid van alle mensen, een menswaardig bestaan voor alle mensen, dan moeten wij zeggen, dat men eigenlijk dichter bij het christendom is, waar een maatschappij streeft naar een menswaardig bestaan voor alle mensen, dan in een maatschappij die zich graag christelijk noemt, maar veel minder bezorgd is voor dat menswaardig bestaan van allen.'⁶ Een symposium met dit onderwerp lijkt een typisch verschijnsel van de jaren zestig, toen Christus en Marx zich mochten verheugen in een grote populariteit. Na een jarenlange afwezigheid in het publieke debat laten beide oude helden echter opnieuw van zich horen.

De BBC-radio organiseerde vorige zomer een verkiezing van de grootste filosoof aller tijden, met Marx als verrassende winnaar. In Duitsland zette de bevolking hem op de derde plaats van de lijst van grootste Duitsers aller tijden, achter Adenauer en Luther. Eind augustus 2005 toonde *Der Spiegel* een zegevierende Marx, die 'Das Stehaufmännchen' werd genoemd, op de voorpagina. Aanleiding was het verkiezingssucces van de nieuwe socialistische partij Die Linke. Diezelfde maand vond echter nóg een opmerkelijke gebeurtenis plaats: honderdduizenden jongeren verzamelden zich op de katholieke Werelddagen in Keulen, waar zij de nieuwe paus toejuichten. Deze plaatsvervanger van Christus op aarde lijkt eveneens bezig aan een wederopstanding. Veertig jaar na het verschijnen van *De actualiteit van Marx* bracht het Wetenschappelijk Bureau van de SP *Socialisme, what's left?* (2004) uit. Huub Oosterhuis opent deze bundel met een bijdrage over 'De revolutie van de bijbel', waarin hij zijn christelijk socialisme als volgt verwoordt: 'Uit verontwaardiging om het lijden en uit medelijden met de ongelukkigen is de idee van (...) de opstand-der-verworpenen ontstaan. De profeten die in de bijbel aan het woord komen, hebben die opstand zien aankomen.'⁷

CHRISTELIJKE SOCIALISTEN

In Nederland hebben gelovigen altijd aansluiting gezocht bij socialistische bewegingen. Oud-dominee Ferdinand Domela Nieuwenhuis bijvoorbeeld was in 1888 het eerste socialistische Kamerlid in Nederland. In die jaren betekende een bekentenis tot het socialisme nog vaak een afscheid van het geloof. 'En eenmaal den hemel boven mijn hoofd verloren hebbende, trachtte ik de aarde tot een hemel voor allen te maken', schreef Domela Nieuwenhuis in 1910 in zijn autobiografie *Van christen tot anarchist*. Anderen maakten het christendom juist tot uitgangspunt van hun socialisme,

zoals de leden van de in 1907 opgerichte Bond van Christen-Socialisten, waarin onder meer de predikant en antimilitarist Bart de Ligt actief was. Veel electorale ruimte voor een christelijk-socialistische partij was er echter niet: na de invoering van het algemeen kiesrecht behaalde de Bond in 1918 slechts één zetel. Wél kregen individuele ‘rode dominees’ als Johannes Tenthoff en Jan Bruins veel aanhang. Vooraanstaande christelijke socialisten in het interbellum zochten aansluiting bij andere partijen, zoals Willem Banning en Jan Buskes. Banning was voorzitter van de religieuze Arbeiders Gemeenschap der Woodbrookers en een woordvoerder van het christelijke socialisme binnen de Sociaal-Democratische Arbeiders Partij (SDAP). Buskes vroeg aandacht voor Marx binnen de Christelijk-Democratische Unie (CDU) en in het blad *Kerk en Vrede*.

Na de Tweede Wereldoorlog beijverden Banning en Buskes zich voor een christelijk-socialistische politiek binnen de ‘doorbraakpartij’ PvdA, waarin de SDAP en de CDU waren opgegaan, maar dit leidde tot inhoudelijke spanningen. Banning had bijvoorbeeld bezwaren tegen de militaire bewapening en de toetreding tot de NAVO. Deze kritiek gold nog sterker voor Buskes, die zich bovendien keerde tegen de militaire acties in Indonesië. Rondom de PvdA is een Trefpunt van socialisme en levensovertuiging actief, maar dit platform speelt geen prominente rol meer binnen de partij. Sommige christelijke socialisten zochten in 1957 hun heil in de Pacifistisch Socialistische Partij (PSP). Later kwamen daar nog meer smaken bij: gelovigen konden vanaf 1968 terecht bij de Politieke Partij Radikalen (PPR) en vanaf 1981 bij de Evangelische Volkspartij (EVP). Na de fusie in 1990 van PSP, PPR en EVP (met de CPN) in GroenLinks werd deze partij aanvankelijk een alternatief voor christelijke socialisten. Christenen zijn nog steeds actief binnen GroenLinks, bijvoorbeeld in het platform De Linker Wang, maar zij zijn binnen deze partij eveneens in een isolement geraakt. Voor veel van deze christelijke socialisten is de SP een alternatief.

MOREEL SOCIALISME

De SP als wijkplaats voor christelijke socialisten is echter maar een deel van de verklaring waarom gelovigen kiezen voor de SP. Veel christenen die nu kiezen voor deze partij zien zichzelf helemaal niet als socialist, maar voelen zich desondanks aangetrokken tot de opstelling en de uitgangspunten van de partij. Tijdens de paarse kabinetten van Wim Kok ging de oppositie van de SP gepaard met een uitgesproken morele kritiek. In *Tegenstemmen* (1996) probeerde Jan Marijnissen de in zijn ogen schadelijke gevolgen van het paarse regeringsbeleid voor de publieke moraal op de politieke agenda te zetten.⁸ Het morele karakter van het socialisme van de

SP blijkt ook uit het beginselenprogramma *Heel de mens*, dat gebaseerd is op de kernwaarden menselijke waardigheid, de gelijkwaardigheid van mensen en de solidariteit tussen mensen. De partij hecht veel waarde aan georganiseerde solidariteit, bijvoorbeeld op het gebied van zorg en sociale zekerheid. Moraal wordt hierbij niet alleen opgevat als een individuele, maar vooral als een publieke aangelegenheid. Collectieve regelingen kunnen naar de opvatting van de SP de tweedeling in de samenleving beperken en de sociale cohesie vergroten. Dit morele socialisme gaat ervan uit dat het denken en doen van mensen mede wordt bepaald door gedeelde waarden en normen, en dat de ontwikkeling van deze publieke moraal nauw verbonden is met het beleid van bedrijven en organisaties, maar vooral van overheden. Dit onderscheidt SP'ers van linkse collega's als Wouter Bos en Femke Halsema, die een veel individuelere opvatting van moraal lijken te hebben.⁹

De vraag naar de morele dimensie van de politiek werd in de paarse jaren zeker niet alleen gesteld door de SP, maar ook door de ChristenUnie, bijvoorbeeld door André Rouvoet in *Politiek met een hart* (2000).¹⁰ Ook binnen het CDA klonk in deze periode van ‘herijking’ de roep om bindende waarden en normen, zoals bij Jan Peter Balkenende in *Anders en beter* (2002).¹¹ De pogingen van premier Balkenende om een waarden- en normendiscussie te starten werden binnen de SP niet bij voorbaat afgewezen, zoals in andere linkse partijen gebeurde. Veel SP'ers vonden het na acht jaar Paars juist bemoedigend dat de premier een discussie startte over de publieke moraal. Ikzelf meende hierin een erkenning te zien van het belang van overheidsbeleid voor de publieke moraal, maar was juist daarom ook teleurgesteld.¹² Het sociaal-economische beleid waarvoor het kabinet koos, ondermijnde naar mijn opvatting de solidariteit en saamhorigheid in de samenleving. Voor deze opvatting vond ik steun in een op initiatief van het Wetenschappelijk Instituut van de ChristenUnie verschenen bundel *Over de schutting*, waarin ook christelijke denkers hun zorgen uitspreken over het sociale beleid van het kabinet en stellen dat een eenzijdige aandacht voor eigen verantwoordelijkheid de solidariteit in de samenleving onder druk zet.¹³ Soortgelijke kritiek klinkt ook binnen het CDA zélf, zoals verwoord door voormalig partijvoorzitter Bert de Vries, die het eveneens betreurt dat zijn partij eigen verantwoordelijkheid stelt boven georganiseerde solidariteit.¹⁴

KRITIEK OP KAPITALISME

Wat zijn dan die morele uitgangspunten die de SP voor steeds meer christenen interessant maken? Leerzaam voor mij waren hier de reacties

op mijn eerdergenoemde opinie ‘Kritische christenen vinden hun plek in de SP’ van CDA-Tweede Kamerlid Gerda Verburg en fractievoorzitter van de ChristenUnie André Rouvoet.¹⁵ Verburg noemt de SP in ‘Moedige christenen vinden plek bij CDA’ een ‘behoudende partij’, een typering die ook Bos en Halsema vaak gebruiken. Zij stelt dat het CDA en de SP veel gedeelde waarden hebben, maar ‘verschillen over de invulling van woorden als gerechtigheid en solidariteit’. Deze verschillen zijn vooral te vinden in de sociaal-economische opvattingen van de partijen: christenen moeten volgens Verburg de stap durven maken van ‘sociale zekerheid’ naar ‘participatiezekerheid’, door minder verantwoordelijkheid te leggen bij de overheid en meer bij de individuele burger. Rouvoet ziet in ‘CU en SP: politiek is meer dan economie’ juist op sociaal-economisch gebied veel overeenkomsten tussen de ChristenUnie en de SP: volgens Rouvoet is er sprake van een gemeenschappelijk verzet tegen een liberale inkleuring van het begrip ‘eigen verantwoordelijkheid’. Maar hij ziet verschillen als het gaat om bijvoorbeeld de rol van Intelligent Design in het onderwijs en de politieke steun aan Israël.

Ik denk dat beide critici gelijk hebben. De SP is ‘behoudend’, zoals Verburg stelt, in de zin dat de partij sociaal-economische ontwikkelingen langs een andere morele meetlat legt dan de nieuwe participatiezekerheid die zij voorstaat. Een samenleving die kiest voor marktwerking in de publieke sector en concurrentie organiseert tussen ongelijke mensen, laat volgens mij weinig ruimte voor waarden als gelijkwaardigheid en solidari-

teit en bevordert liberale opvattingen over onderlinge concurrentie en eigen verantwoordelijkheid. Ik ben mét Rouvoet overtuigd dat politiek nooit moreel neutraal is, maar vind eveneens dat de ChristenUnie niet het patent heeft op christelijke

Zowel André Rouvoet als Gerda Verburg hebben gelijk

waarden. Christenen kunnen ook mét de SP kiezen voor de onafhankelijkheid van de wetenschappen tegenover kerk en politiek, en voor solidariteit met onderdrukte volkeren, in dit geval met de Palestijnen. Christelijke politiek is ook altijd een morele politiek en dat betekent dat christenen een ruime keuze hebben uit partijen die zich beroepen op morele uitgangspunten. Dat geldt natuurlijk evengoed voor moslims en andere gelovigen. Christelijke socialisten lijken hun kamp op te slaan bij de SP, maar ook andere gelovigen die moraal zien als een publieke aangelegenheid en die aandacht vragen voor de morele gevolgen van de politiek van meer markt en minder overheid kunnen hun plek vinden in deze partij.

Noten

- 1 Peil.nl, persberichten van 7 en 12 maart 2006. Van de CDA-kiezers bij de Tweede Kamerverkiezingen van 2003 stemden volgens dit opinieonderzoek bij de gemeenteraadsverkiezingen van 2006 9% PvdA en 8% SP. Ook stemde 8% VVD en 8% ChristenUnie. Doordat de SP kleiner is dan de PvdA zou een relatief groter deel van de gegroeide aanhang van de SP bestaan uit voormalige CDA-stemmers.
- 2 K. Slager, *Het geheim van Oss. Een geschiedenis van de SP*, Amsterdam: Atlas 2001.
- 3 J. Palm, ‘Waarom katholieken SP’ers werden’, *Roodkoper. Tijdschrift voor cultuur, religie en politiek* (herfst 2003).
- 4 R. van Raak, ‘Kritische christenen vinden hun plek in de SP’, *Nederlands Dagblad*, 8 september 2005.
- 5 G. Harmsen, ‘Marx als bron van inspiratie’, in: idem, red., *De actualiteit van Marx. Een symposium*, 's-Gravenhage: Kruseman 1964, 9-19, aldaar 10.
- 6 B. Delfgauw, ‘Het christendom in een zich revolutionerende wereld’, in: idem, 21-46, aldaar 33.
- 7 H. Oosterhuis, ‘De revolutie van de bijbel’, in: R. van Raak, red., *Socialisme, what's left? Klassieke teksten ingeleid door socialisten van nu*, Amsterdam: Veen Magazines 2004, 9-15, aldaar 11.
- 8 J. Marijnissen, *Tegenstemmen. Een Rood antwoord op Paars*, Amsterdam: L.J. Veen 1996, 131-150. Dit kreeg een vervolg in het initiatief ‘Stop de uitverkoop van de beschaving’, waarin bekende Nederlanders zich uitspraken tegen de morele gevolgen van het kabinetsbeleid.
- 9 Vgl. W. Bos, *Dit land kan zoveel beter*, Amsterdam: Bert Bakker 2006, 84 en F. Halsema, ‘Een linkse lente’, in: B. Snels, red., *Vrijheid als ideaal*, Amsterdam: Sun 2005, 201-213, aldaar 203.
- 10 A. Rouvoet, *Politiek met een hart. Beschouwingen over politiek en moraal*, Kampen: Kok 2000, 98-105.
- 11 J.P. Balkenende, *Anders en beter. Pleidooi voor een andere aanpak in de politiek vanuit een christendemocratische visie op samenleving, overheid en politiek*, Soesterberg: Aspect 2002, 149-150.
- 12 Vgl. R. van Raak, ‘Premier Balkenende levert zijn idealen in’, *NRC Handelsblad*, 29 juli 2002.
- 13 R. Kuiper en C. Visser, red., *Over de schutting. Op weg naar nieuwe solidariteit*, Barneveld: De Vuurbaak 2005.
- 14 B. de Vries, *Overmoed en onbehagen. Het hervormingskabinet-Balkenende*, Amsterdam: Bert Bakker 2005.
- 15 G. Verburg, ‘Moedige christenen vinden plek bij CDA’, *Nederlands Dagblad*, 9 september 2005 en A. Rouvoet, ‘CU en SP: politiek is meer dan economie’, *Nederlands Dagblad*, 10 september 2005.

*Orthodox én
democratisch?*

Conservatief-orthodox geloof hoeft niet haaks te staan op de democratische sociale rechtsstaat

*In gesprek met historicus
Emiel Lamberts*

door *Thijs Jansen*

Hoofdredacteur CDV

OP DIT MOMENT IS HET DE Vraag of de conservatieforthodoxe islam onvermijdelijk moet botsen met de verworvenheden van onze democratische en sociale rechtsstaat. Dat dit niet noodzakelijk hoeft, blijkt uit de belangrijke rol die orthodoxe katholieken hebben gespeeld in de voorgeschiedenis van de christen-democratie. Dat orthodox-katholieke geloof is zelfs een belangrijke bron geweest van onze democratische sociale rechtsstaat. Dat zegt Emiel Lamberts, hoogleraar moderne geschiedenis aan de Katholieke Universiteit Leuven en voorzitter van het onderzoekscentrum Kadoc, Documentatie- en onderzoekscentrum voor Religie, Cultuur en Samenleving. Lamberts heeft veel gepubliceerd over politiek-religieuze geschiedenis en over de christen-democratie in Europa.

Lamberts illustreert zijn stelling in het bijzonder aan de hand van de weg die de orthodoxe katholieken in de Zuidelijke Lage Landen zijn gegaan. Verrassend is dat hun strijd voor godsdienstvrijheid een groot

aantal van hen voor korte tijd tot bondgenoten heeft gemaakt van de liberalen; tegen de wil van de Heilige Stoel. Zo is tussen 1820 en 1830 de stroming van het liberaalkatholicisme ontstaan, met als belangrijkste theoreticus de Franse priester Felicité de Lamennais. Gemeenschappelijk hebben katholieken en liberalen de strijd gevoerd voor constitutionele vrijheidsrechten. In 1831 — na de losmaking van Nederland — kwam in België een baanbrekende grondwet tot stand. Dat was het resultaat van dat opvallende verbond tussen orthodoxe katholieken en liberalen. Die grondwet voerde onbeperkte godsdienstvrijheid en onderwijsvrijheid in. Daardoor konden bijvoorbeeld bisschoppen katholieke scholen oprichten en werd een katholieke universiteit (Leuven) mogelijk. Verder was er vrijheid van vereniging, persvrijheid, een rechtstreeks gekozen parlement, scheiding van machten en een onafhankelijke rechterlijke macht. Deze grondwet maakte België op dat moment tot de liberaalste staat van Europa en heeft



Emiel Lamberts

daarna voor veel Europese landen het model gevormd.

De belangrijke rol van de katholieken bij de totstandkoming van de constitutionele rechtsstaat was nog allerminst uitgespeeld. In de tweede helft van de negentiende eeuw kwamen zij in toenemende mate tegenover de liberalen te staan, waarbij de grootste knelpunten waren het harde secularisme en de individualistische en kapitalistische agenda. Opmerkelijk genoeg hebben vooral de meest antiliberaal katholieken in hun radicale antimodernisme een belangrijke rol gespeeld bij het zoeken van een oplossing voor de sociale kwestie, waarbij voor hen — al heel vroeg — zelfs overheidsinterventie geen taboe was.

Het beeld dat naar voren komt uit het

historische onderzoek van de afgelopen 20 jaar naar de invloed van het politiek en sociaal catholicisme, dat globaal gezien onder de noemer van het conservatisme dient geplaatst te worden, staat haaks op het idee dat de democratische sociale rechtsstaat hoofdzakelijk een realisatie was van het liberalisme — wat betreft de vrijheidsrechten — en het socialisme — wat betreft ‘de verzorgingsstaat’. Historisch gezien ligt dat geheel anders, zo blijkt uit de geschiedenis van de Zuidelijke Nederlanden.

* * *

‘Het is opmerkelijk dat onze historiografie heel sterk is gedomineerd door liberalisme en socialisme. Dat is vreemd, omdat de conservatieven in heel veel opzichten mede de structuren van de moderne samenlevingen hebben bepaald. Zij zijn ook vaak heel lang aan de macht geweest. Engeland bijvoorbeeld is de bakermat van de moderne industriële samenleving, de parlementaire democratie en de moderne vakbeweging. En wat zien we daar? De Tory’s, de conservatieven dus, zijn daar drievierde van de tijd aan de macht geweest, vanaf het einde van de achttiende eeuw’. Lamberts, die zichzelf meer centrumlinks positioneert, is zich in zijn historisch onderzoek gaandeweg steeds meer gaan interesseren voor de conservatieve stromingen in Europa en bepaald voor de conservatieve tendensen binnen de katholieke wereld. Dat is begonnen in de jaren zestig. De geschiedschrijving kende toen een overmatige aandacht voor de rol die meer progressieve katholieken hadden gespeeld in de democratische ontwikkelingen. Maar de conservatieven, die waren onzichtbaar. Waar waren zij gebleven? Er bleek een belangrijke conservatieve stroming te hebben bestaan die zich gaandeweg had aangepast aan de modernisering en een eigen specifieke stempel had gedrukt op de liberale en sociale rechtsstaat.’

HET ZUID-NEDERLANDSE VERBOND VAN
ORTHODOXE KATHOLIEKEN EN LIBERALEN

‘Vanaf het einde van de achttiende eeuw tot 1830 stond de katholieke kerk in de Zuidelijke Nederlanden enorm onder druk van de staat, die in korte tijd verschillende gedaantes aannam. Dat begon al in 1780 met de Oostenrijkse vorst Jozef II, die heerste over de Zuidelijke Nederlanden. Vanwege zijn intensieve bemoeienis met de kerk kreeg hij de bijnaam keizer-koster. Hij ging onder andere de eredienst — de liturgie — en het onderwijs reorganiseren. Hij richtte in Leuven een keizerlijk Seminarie-Generaal op, waar alle toekomstige priesters voortaan hun opleiding zouden ontvangen. In de loop van de jaren tachtig kwam hiertegen een sterk verzet op gang, voor de vrijheid van de kerk, met als hoogtepunt de Brabantse Revolutie van 1789. Die leidde tot het uitroepen van een Belgische Republiek, die evenwel van korte duur was, want de Oostenrijkers wisten vrij snel hun macht te herstellen. Kort daarna — in 1794 — vielen de Zuidelijke Nederlanden vervolgens in handen van Franse Revolutionairen. Deze waren uitgesproken secularistisch en antiklerikaal. In landen die onder Frans revolutionair gezag kwamen, werd de katholieke kerk met harde hand onder de autoriteit van de staat gebracht. Bezittingen werden massaal onteigend en priesters die weerspanning waren, werden naar strafkolonies gestuurd. Dit harde Franse revolutionaire regime kwam ten einde in 1799, toen Napoleon Bonaparte in Frankrijk de macht wist te grijpen. Dit gaf wat meer vrijheid voor de kerk. Vanaf 1815 — na de val van Napoleon — kwamen de Zuidelijke Nederlanden onder de regering van Willem I, koning der Nederlanden. Ook hij bemoeide zich intensief met de kerk. Dit liep voor de kerk de spuigaten uit, toen hij het volgen van een Filosofisch College

verplicht stelde voor priesters in opleiding. Deze opleiding moesten zij volgen in het gebouw dat had gediend als Seminarie-Generaal onder Jozef II.

Die onophoudelijke bemoeienis van de staat met de kerk wekte veel weerstand in het katholieke zuiden, onder andere omdat er in toenemende mate sprake was van een religieus reveil. Dit reveil, dat zich niet tot het katholieke milieu beperkte, valt te situeren in de context van de opkomende romantiek. Het vindt ook een verklaring in de gevoelens van ontworteling die toen bezig waren in Europa te groeien door de industrialisatie en de snelle economische mutaties. De geografische en sociale mobiliteit namen sterk toe. Dat was een enorme verandering voor mensen die tot dan een sterke band hadden met hun woonplaats en zich met de plaatselijke vorst associeerden. Ambachten werden vaak nog gewoon overgedragen van vader op zoon. De opkomende industrialisatie werd als bedreigend ervaren. Daarbij kwam dan nog eens dat in de Napoleontische tijd de grenzen voortdurend verschoven; denk aan het Congres van Wenen. De legers van Napoleon trokken door Europa. Religie werd in zo’n onzekere tijd weer een belangrijke behoefte. Er zijn parallellen te trekken met deze tijd van globalisering, waarin godsdienst ook weer een belangrijke rol krijgt. De orthodoxe islam vervult duidelijk zo’n functie. In Frankrijk gaf Chateaubriand op een virtuoze manier stem aan de religieuze herleving met zijn boek *Le génie du christianisme* in 1802.

De renaissance van het katholieke geloof in de Lage Landen versterkte de behoefte om de voortdurende intensieve bemoeienis van de staat terug te dringen. De nationale katholieke kerken waren iedere keer weer door een ander statelijk gezag onder curatele gesteld. De Brabantse Revolutie van 1789 was een teken van het groeiende katholieke

verzet in de Zuidelijke Nederlanden. Bij de gelovigen en de clerus bestond een groot verlangen om in vrijheid ten opzichte van de staat hun geloof te beoefenen. En zo ontstond het ultramontanisme, een stroming

*De katholieken aan het eind
van de achttiende eeuw en het
begin van de negentiende eeuw
richtten steeds meer de blik
naar Rome, over de bergen, in
het Latijn ultra montes*

van orthodoxe katholieken die in vrijheid hun geloof wilden beoefenen en gehoorzaam wilden zijn aan de paus, meer nog dan aan hun nationale overheid. De katholieken aan het eind van de achttiende eeuw en het begin van de negentiende eeuw richtten steeds meer de blik naar Rome, over de bergen, in het Latijn *ultra montes*. Begrijpelijk genoeg ijverden deze ultramontanen voor een nieuwe verhouding tussen de katholieke kerk en de staat.

Vanouds bestonden in de katholieke kerk verschillende opvattingen over die verhouding. De radicaalste opvatting stamde van de middeleeuwse paus Bonifatius VIII (1235-1303). Hij huldigde theocratische ideeën en was van mening dat de paus koningen moest kunnen afzetten. Vanaf de zestiende eeuw positioneerde zich daartegenover het regalisme — bijvoorbeeld het gallicanisme in Frankrijk, dat de kerk ondergeschikt maakte aan de staat. Deze ontwikkeling werd bestreden door de ultramontanen, die stelden dat de kerk religieuze autonomie diende te hebben ten opzichte van de staat, dat zij een exclusieve bevoegdheid moest bezitten op haar eigen terrein. Er moest een heldere taakverdeling komen:

de kerk zorgde voor het geestelijk heil en de staat voor het materieel welzijn van de burgers. Wel waren de ultramontanen van oordeel dat de kerk hogere doelstellingen nastreefde en dat zij op grond hiervan aanspraak kon maken op een zekere suprematie ten opzichte van de staat, met wie overigens een goede samenwerking diende te worden nagestreefd.

Een interessante en invloedrijke variant van deze opvattingen over de verhouding tussen de katholieke kerk en de staat ontwikkelden de liberaalkatholieken. Deze groep ontstond in de jaren 1820 binnen het ultramontanisme-oude-stijl in de Zuidelijke Lage Landen. Zij wilden de vrijheid voor de kerk en waren bereid een vorm van scheiding tussen kerk en staat te aanvaarden. Toen zij zich afvroegen wie die vrijheid in de politieke praktijk verdedigde, kwamen zij tot de conclusie dat dit de liberalen waren! En zo ontstond het liberaalkatholicisme. Dit waren katholieken die van samenwerking met de liberalen verwachtten dat de vrijheid van de kerk zou kunnen worden gereëaliseerd door rechten als godsdienstvrijheid en onderwijsvrijheid af te dwingen. Wie waren deze liberaalkatholieken in de Zuidelijke Nederlanden? Een belangrijke voortrekker was de Nederlander C.R.A. van Bommel, die bisschop werd van Luik. Hij was conservatief, maar hij hechtte een groot belang aan de onafhankelijkheid van de kerk. Hij legde mede de grondslag voor de Belgische revolutie van 1830, waarin België zich losmaakte van de Noordelijke Nederlanden. Mee door zijn toedoen steunden de bisschoppen de revolutie. Dat kon omdat de bisschoppen onder Willem I vaak van lage sociale afkomst waren en een meer democratische ingesteldheid hadden. Daarnaast waren het stedelijke burgers en jonge priesters in Oost- en West-Vlaanderen, vaak jongeren die na de Franse revolutie waren geboren.

Zij verlangden niet terug naar een verbond tussen troon en altaar, zoals de meer conservatieve katholieken, omdat zij het prerevolutionaire *ancien regime* in Frankrijk nooit gekend hadden.

De belangrijkste theoreticus van de liberaalkatholieke beweging werd de Franse priester en essayist Felicité de Lamennais (zie over hem elders in dit boek). Met name in de Lage Landen had hij veel invloed. Zijn ideeën en de invloed daarvan leverden grote spanningen op met Rome. In de politieke praktijk leidde het verbond tussen liberaal-katholieken en gewone liberalen na de revolutie tot de grondwet van 1831. Deze maakte van België één van de eerste liberale rechtsstaten. Er kwam onbeperkte vrijheid van godsdienst en onderwijsvrijheid. Daardoor konden de bisschoppen katholieke scholen oprichten en werd een katholieke universiteit (Leuven) mogelijk. In de nieuwe Belgische staat werden ook een haast onbeperkte vrijheid van vereniging en persvrijheid ingevoerd, evenals een rechtstreeks gekozen parlement en een scheiding van machten, inclusief een onafhankelijke rechterlijke macht.

Dit Belgische model van de liberale rechtsstaat is in veel Europese landen nagevolgd. Weinig bekend is echter dat het met belangrijke steun van katholieken is tot stand gekomen. Desondanks had de pauselijke curie zeer veel moeite met de Belgische grondwet en wilde zij deze verwerpen. Uiteindelijk is het echter gekomen tot een stilzwijgende aanvaarding, die beslist niet van harte was. Een reden voor het zwijgen van Rome was dat de aartsbisschop van Mechelen wist te beargumenteren dat de grondwet en de revolutie voor de kerk gunstig zouden uitpakken. Dat voorkwam een openlijke afwijzing van de grondwet. De facto accepteerden de katholieken de grondwet. De ideeën van Lamennais werden in 1832 wel

door paus Gregorius xvi veroordeeld in de encycliek *Mirari Vos*. Hierna werden de aanhangers van De Lamennais verplicht hun ideeën te matigen. Zij konden niet langer een principiële verzoening tussen de kerk en het liberalisme verdedigen. De Belgische liberaalkatholieken bevestigden wel hun feitelijke adhesie aan de liberale grondwet van 1831.

Vanaf 1840 werd het liberaalkatholicisme in het defensief gedrongen. De conservatieve stroming werd geleidelijk versterkt binnen de Belgische kerk, mee door toedoen van de Heilige Stoel. Zij sloot aan bij het traditionele ultramontanisme, dat een samenwerking tussen kerk en staat voorstond en zij verwierf voortaan het alleenrecht op de benaming ultramontanisme. De staat moest een hulpinstrument voor de kerk zijn, maar binnen de context van de liberale staatsinstellingen. Deze kerkelijke strategie leidde tot een sterke liberale reactie. De liberalen verwijderden zich van het unionisme, het samenwerkingsverband met de katholieken, en zij werden steeds meer antiklerikaal. Zij wilden de invloed van de kerk in het openbare leven terugdringen. Zo ontstond radicalisering naar twee kanten toe: antiklerikalisme versus klerikalisme. Dat werd in de tweede helft van de negentiende eeuw de belangrijkste tegenstelling in de Belgische politiek.

Het toenemende antiliberalisme van de Belgische katholieken werd in belangrijke mate gevoed door de maatschappelijke positionering van de wereldkerk, die zich onder het lange pontificaat van Pius IX (1846-1878) steeds meer schrap zette tegen het liberalisme. In 1864 verscheen de encycliek *Quanta Cura*, met als bijlage een *Syllabus Errorum*, een lijst van dwalingen. Als ultieme dwaling werd de stellingname aangeduid dat de kerk zich moest verzoenen met de moderne samenleving. De kerk nam op dat ogenblik

De ingenieur-architect Joris Helleputte (1852-1925) was één van de prominentste ultramontaanse figuren in België. Hij was hoogleraar aan de Leuvense universiteit en ontpopte zich als een grote promotor van de neogotische architectuur. Vanaf de jaren 1880 engageerde hij zich sterk op sociaal vlak. Hij toonde zich een fervent aanhanger van het corporatisme. Hij droeg bij tot de oprichting van tal van gilden en werkmanshuizen. Hij legde de grondslag van de Belgische Boerenbond (1890) en van de Belgische Volksbond (1891), de voorloper van de Christelijke Arbeidersbeweging. Deze twee organisaties werden de belangrijkste pijlers van het organisatiekatholicisme. In het parlement zou hij de leider worden van de eerste 'christen-democratie' in België.

dus duidelijk een antimoderne houding aan. In de volgende decennia zou die evenwel geleidelijk worden omgebogen onder invloed van de sociale kwestie.'

HOE SOCIAAL HET KATHOLIEKE CONSERVATISME EIGENLIJK WAS

'In de strijd tegen het liberalisme kwam in België in de tweede helft van de negentiende eeuw geleidelijk een conservatieve, de facto een katholieke partij tot stand. Zij kwam aan de macht tussen 1870 en 1878, maar zij wekte weinig enthousiasme bij haar ultramontaanse rechtervleugel, die in die periode verder radicaliseerde onder invloed van het gebeuren in Italië, waar de paus Rome moest prijsgeven aan de nieuwe, liberale Italiaanse staat. De "Romeinse kwestie" leidde tot de vorming van een internationale militant-katholieke opiniebeweging, die in verschillende Europese landen de strijd aanging met het liberalisme en stilaan ook met het opkomende socialisme.

In 1878 wonnen de liberalen in België de verkiezingen. Er volgde een hevig antiklerikale politiek van de liberale politicus Frère-Orban. Zijn beleid had tot gevolg dat de katholieken, die tot dan waren verdeeld in een liberaalkatholieke en een

ultramontaanse vleugel, zich verenigden in een groot antiliberaal front. De rode lap was in het bijzonder de wet op het lager onderwijs van 1879, die de bedoeling had het godsdienstonderwijs uit het openbaar onderwijs te bannen. Het katholieke verzet werd nog versterkt, nadat de Heilige Stoel — om die wet — de diplomatieke relaties met België had verbroken. Zo kwam een echt confessionele katholieke partij tot stand, tegen het toenemende antiklerikalisme van de liberalen in. Deze behaalde in 1884 een klinkende verkiezingsoverwinning. Dit is voor de Belgische geschiedenis beslissend geweest: de katholieke partij, die gaandeweg haar electorale basis wist te verbreden, zou ononderbroken aan de macht blijven tot 1914. In de loop van de 20^e eeuw zou zij de vorm aannemen van een christen-democratische partij en tot 1999 zou zij, met slechts een onderbreking van zes jaar, bestendig deel uitmaken van de opeenvolgende coalitieregeringen die België toen kende. Zij zou de liberale staat ombuigen tot een verzuilde, neo-corporatieve staat, waarin het maatschappelijke middenveld een dominante rol ging spelen. Dat was vooral het gevolg van de toenomen invloed van de ultramontaanse strekking in het katholieke milieu.

De ultramontaanse katholieken waren antiliberaal, antikapitalistisch en anti-individualistisch. Zij hechtten een groot belang

De ultramontaanse katholieken waren antiliberaal, antikapitalistisch en anti-individualistisch.

aan de inbedding van de individuen in natuurlijke en sociale gemeenschappen en verbanden, of het nu ging om de familie, de buurtgemeenschap, de kerk of een beroepsorganisatie. Zij zagen de samenleving als een geheel van natuurlijke gemeenschappen. Zij hadden dus, meer dan de liberalen en de liberaalkatholieken, oog voor de sociale dimensie, op een ogenblik waarop de sociale problematiek een toenemend belang kreeg in de moderne verstedelijkte en industriële samenleving. Zij toonden een grote bekommernis voor de sociaalzakkere en stonden dicht bij het volk. Zij stelden zich niet tevreden met het beoefenen van de liefdadigheid, maar stuurden ook aan op structurele hervormingen die tot een meer rechtvaardige samenleving moesten leiden. Vrij gemakkelijk aanvaardden zij daarom sociale staatsinterventie, de uitwerking van een beschermende arbeidswetgeving en de ontwikkeling van een sociaal verzekeringsstelsel.

Deze verbinding van conservatisme en sociale betrokkenheid overschreed in ruime mate de Belgische casus en bovendien het katholieke milieu. Historisch gezien bestond er een nauwe *Wahlverwandschaft*. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat de Tory's in Engeland als eerste in Europa een begin maakten met de uitwerking van een beschermende arbeidswetgeving. In het nieuwe Duitse keizerrijk zou Bismarck de

basis leggen voor een systeem van verplichte sociale zekerheid. Ook bij de antiliberale, ultramontaanse katholieken was sociale beweging een zeer sterke onderstroom. Dat werd ook beïnvloed door het gegeven dat de priesters in de parochies hun mensen kenden en daar bekommernis om hadden. Hier kan op een opvallende parallel gewezen worden met de huidige sociaalcaritatieve bewegingen in de orthodoxe islam, zoals de Moslimbroeders in Egypte. De imams staan heel dicht bij het gewone en vaak arme volk, dat zij trachten te helpen via tal van caritatieve en sociale initiatieven. Destijds voelden de priesters zich verantwoordelijk voor de volksklasse en de arbeidersmassa, en zo wist de kerk voor een deel haar volksbasis te behouden. De katholieke kerk was dus tegelijk antimodern en volksgezind. Deze sociaalkatholieke stroming ontwikkelde zich naast en tegen het antireligieuze socialisme, dat wel een meer emancipatorisch karakter had'.

'Op Europees niveau kan de band tussen het antiliberaal ultramontanisme en het sociaalkatholicisme worden geïllustreerd via de geschiedenis van de Zwarte Internationale (1870-1876). Zij was een geheime, door het Vaticaan ondersteunde organisatie van militant-katholieke prominenten uit Oostenrijk, Duitsland, Frankrijk, Italië, Spanje, België, Nederland, Zwitserland en Groot-Brittannië. Zij reageerde tegen de ondergang van de Pauselijke Staten, veroorzaakt door een samengaan van liberalisme en nationalisme, en kwam op voor de rechten van de Heilige Stoel. Zij droeg in sterke mate bij tot de creatie van een militante, katholieke opiniestroming in Europa. Zij verdedigde de autonomie van de kerk, die op dat ogenblik geconfronteerd werd met een virulente antiklerikale politiek in verschillende Europese landen. Zij kwam op voor het behoud van de maatschappelijke

De Noord-Duitse edelman Gustav von Blome (1829-1906) was een kleinzoon van de Oostenrijkse kanselier Klemenz von Metternich. Hij bekleedde belangrijke diplomatieke functies in dienst van Oostenrijk, maar trok zich terug uit de actieve diplomatie toen in de Dubbelmonarchie een liberale regering aan de macht kwam (1866). Hij stelde zich nadien ten dienste van de katholieke zaak. Hij werd de centrale figuur van de Zwarte Internationale (1870-1876) en nadien van de Unie van Fribourg (1884-1891). Door zijn diplomatieke ervaring en zijn uitgebreide talenkennis bleek hij de geschikte figuur om een internationale samenwerking tussen de Duits/Oostenrijkse en de Frans/Italiaanse katholieken tot stand te brengen. In het Oostenrijkse 'Herrenhaus' zou hij een belangrijke rol spelen bij de ontwikkeling van een innoverende sociale wetgeving. Op het einde van zijn leven was hij een 'icoon' geworden van de sociaalprogressieve katholieken in Europa.

invloed van de kerk en streefde naar het herstel van het "sociaal rijk van Christus". Tegelijk had zij een grote belangstelling voor sociale vraagstukken. Zij wilde bewust een tegenhanger zijn van de Socialistische Internationale. De leden van deze Zwarte Internationale waren ervan overtuigd dat de sociale kwestie van het allergrootste belang was voor de kerk en de samenleving. Indien de kerk de gunst en steun van het volk wilde behouden, moest zij tegen de grote armoede strijden en een oplossing vinden voor het armzalige lot van de lagere volksklassen. Op die manier zou zij tegelijk bijdragen tot de handhaving van de sociale orde. De agenda van de Zwarte Internationale was sterk antiliberaal en antikapitalistisch en werd in belangrijke mate beïnvloed door corporatieve ideeën. Het corporatisme stond een centrumgericht samenlevingsmodel voor. Het streefde naar sociale harmonie, dialoog en overleg tussen de verschillende klassen en standen. De beroepsorganisaties en andere intermediaire structuren moesten een belangrijke rol spelen in de samenleving, in samenspraak met de staat.

De Zwarte Internationale werd, na haar

opheffing door het Vaticaan in 1876, onder een andere vorm voortgezet in de Unie van Fribourg (1884-1891), die een belangrijk ideeënlaboratorium zou worden voor het sociaalkatholicisme en één van de inspiratiebronnen werd van de encycliek *Rerum Novarum* (1891). Deze encycliek van Leo XIII zou het sociaal charter worden van de kerk en geleidelijk leiden tot een verzoening met de moderniteit.

Het macrocorporatisme, dat door de Unie van Fribourg werd aangereikt, zou een blijvende invloed uitoefenen op de sociale leer van de kerk. Die nam evenwel vanaf 1890 geleidelijk afstand van de conservatieve elite, die haar in de voorgaande decennia grote diensten had bewezen in haar strijd voor het behoud van haar maatschappelijke invloed. Het klerikaliseringproces, de versterking van de rol van de clerus binnen het kerkapparaat, zou merkwaardig genoeg het emancipatorische karakter van het sociaalkatholicisme versterken. De priesters werden veelal gerekruteerd uit de lagere middenklasse en de landbouwersklasse en hadden niet zelden een sociale en democratische reflex. Ook de christelijke vakbeweging

zou de paternalistische inslag binnen het sociaalkatholicisme afzwakken. Als gevolg hiervan zou de kerk zich vrij snel opwerpen als verdediger van de sociale mensenrechten. Dit bracht een dialoog op gang met de moderniteit. Uiteindelijk, na de Tweede Wereldoorlog, zou de kerk ook de individuele mensenrechten in haar ideeëngoed opnemen. Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) zou zij zich ten volle verzoenen met de moderniteit. Opmerkelijk is dat de eerste stappen op de weg die hiertoe leidde, aan het einde van de negentiende eeuw werden gezet door antimoderne katholieken.’

‘Het ideeëngoed van deze antiliberaal, sociaalvoelende katholieken heeft overigens in de 20^e eeuw een niet onbelangrijke invloed uitgeoefend op de Europese samenleving. Het sociale harmoniemodel heeft het gehaald op het model van de klassenstrijd. De sociale markteconomie (het Rijnlandse model) heeft veel te danken aan de inbreng van de christen-democratische partijen, die na de Tweede Wereldoorlog de basisideeën van de sociaalkatholieken in meer democratische en emancipatorische zin bijstuurden.

Literatuur

Emiel Lamberts (red.). *Christian Democracy in the European Union (1945-1995)*. Kadoc-studies 21. Leuven University Press, 1997.

Id. (red.). *The Black International (1870-1878). The Holy See and Militant Catholicism in Europe*. Kadoc-studies 29. Leuven University Press, 2002.

Interessant vooral is hun inbreng in de ontwikkeling van het subsidiariteitsbeginsel, dat door het Verdrag van Maastricht tot een constitutioneel beginsel van de Europese Unie is verheven. Dit subsidiariteitsbeginsel, dat zowel in sociale als in geografische zin kan worden toegepast, kent naast en in samenwerking met de politieke beleidsniveaus een belangrijke rol toe aan de intermediaire structuren en organisaties, in moderne termen geformuleerd, de *civil society*. Dit subsidiariteitsbeginsel geeft een eigen karakter aan het Europese samenlevingsmodel en het gaat in overwegende mate terug op de symbiose die eind negentiende eeuw tot stand kwam tussen het conservatisme en het sociaalkatholicisme. Dat alles maakt duidelijk dat het Europese samenlevingsmodel de resultante is van een wisselwerking tussen zeer uiteenlopende stromingen, zoals liberalisme, socialisme, conservatisme en christen-democratie. Het verklaart ook waarom dat samenlevingsmodel in veel opzichten verschilt van het Noord-Amerikaanse, dat hoofdzakelijk door het liberalisme is gevormd.’

Felicité de Lamennais (1782-1854)

Strijder voor katholieke waarheid en voor liberaal-democratische vrijheidsrechten

Zijn orthodox geloof en aanvaarding van de liberale democratische rechtsstaat met elkaar te verenigen? Jazeker. Dat blijkt uit het denken van Felicité de Lamennais, in de eerste helft van de negentiende eeuw de belangrijkste theoreticus van het katholiek liberalisme. Hij pleitte én voor de moderne constitutionele vrijheden én voor de religieusmorele autoriteit van de paus. Rome vond dit toen echter nog een gevaarlijke combinatie die moest worden veroordeeld. En zo geschiedde...

door Henk van den Berg

Is verbonden aan de universiteit van Tilburg en is in 2005 aan de Radboud Universiteit gepromoveerd op: *In vrijheid verbonden. Negentiende eeuwse katholieke publicisten over geloof, politiek en moderniteit* (Valkhof Pers, 2005)

IN JUNI 1911 ONTVING PAUS PIUS X de Franse kerkhistoricus Paul Dudon in audiëntie. Dudon kwam hem zijn nieuwe boek aanbieden over de negentiende-eeuwse Franse priester en publicist Felicité de Lamennais, *Lamennais et le Saint-Siège 1820-1834* (Lamennais en de Heilige Stoel 1820-1834). Dudon vertelde later dat de paus hem tijdens hun korte gesprek een ‘confidentie’ deed: als jonge priester was hij ten diepste geraakt door Lamennais’ *Le Livre du Peuple* (Het boek van het volk). Een ‘confidentie’? Inderdaad kon de paus bezwaarlijk in het openbaar waardering uiten voor een auteur wiens opvattingen door zijn voorganger Gregorius XVI waren veroordeeld.

Felicité de Lamennais (1782-1854) is in de 20^{ste} eeuw wel omschreven als een christen-democraat van het eerste uur. Hij had de voor katholieken

prangende vraag naar de verenigbaarheid van hun geloof met de politieke moderniteit beantwoord door tegelijk te pleiten voor de moderne constitutionele vrijheden én voor de religieusmorele autoriteit van de paus. Door zijn verbinden van katholiek en liberaal gedachtegoed had hij in de jaren dertig van de negentiende eeuw het ongenoegen van Rome over zich afgeroepen. De betekenis van Lamennais als politiekreligieus publicist vindt algemeen erkenning, maar wordt verschillend geïnterpreteerd.

LAMENNAIS' STELLINGNAME

Lamennais was na een geestelijke fase van agnosticisme en nihilisme tot een innerlijke beleving van het katholieke geloof gekomen. Hij voelde zich geroepen de verdediging daarvan ter hand te nemen en liet zich in 1816 tot priester wijden. Tot de realisering van zijn pastorale taak achtte hij zich het beste in staat als publicist. Hij werkte aan enkele tijdschriften mee, schreef vlammend getoonzette boeken en pamfletten en voerde een drukke correspondentie. In 1830 startte hij met een aantal geestverwanten een krant met de ambitieuze naam *L'Avenir*.

Lamennais wilde aantonen dat de onverschilligheid op godsdienstig terrein en het individualistisch rationalisme een bedreiging vormden voor de samenhang in de maatschappij. Alleen het christendom, meer bepaald het katholieke geloof (in het protestantisme zag ook Lamennais de bron van Verlichting en Revolutie) kon een adequate basis voor de maatschappelijke orde bieden. Zonder een geestelijk-moreel kader was elk soort regering, elke maatschappelijke orde onmogelijk. Mensen konden niet naar eigen willekeur wetgeving en regeringsvorm uitvinden.

Door de revolutionaire ontwikkelingen vanaf 1789 was de publieke status van de Rooms-Katholieke Kerk in Frankrijk en in een aantal andere Europese staten gewijzigd. In het overwegend katholieke Frankrijk ontstond na de val van Napoleon weliswaar nog een keer de alliantie van troon en altaar, maar de kerk bevond zich in een ondergeschikte positie. De katholieke godsdienst werd door de staat wel beschouwd als de *religion d'état* (staatsgodsdienst), maar dat hield volgens Lamennais niet meer in dan dat het de geloofsovertuiging van de meeste Fransen was: de godsdienst was uit het officiële openbare leven weggehaald en de kerk onderworpen aan bestuursmaatregelen van de nationale overheid.

In de geest van Joseph de Maistre stelde Lamennais in 1825 het pauselijk gezag voor als de enige garantie en het enige werkelijke fundament voor het politieke gezag. De paus in het *ultra montes* (aan de overzijde van de bergen) gelegen Rome zou net als in het verleden aan de vorsten in laatste instantie beperkingen moeten kunnen opleggen, in het belang van het

volk. Dit traditionalistische ultramontanisme bracht Lamennais in conflict met de politieke en de kerkelijke leiding in Frankrijk, maar het ontmoette instemming in Rome.

Lamennais trok uit zijn analyse van de politiek-religieuze verhoudingen de conclusie dat de kerk zich beter helemaal van de staat kon losmaken. In het belang van het geloof en de gelovigen kwam hij op voor de volledige vrijheid van de kerk onder leiding van de paus. Het revolutionaire vrijheidsbegrip achtte hij vanwege het atheïstische uitgangspunt ervan en het ermee verbonden individualisme verwerpelijk. Maar het liberalisme dat zich op basis ervan ontwikkelde, verdiende toch waardering voor zover het de authentieke drang naar vrijheid in de christelijke naties belichaamde. Het verlangen naar vrijheid was in Lamennais' ogen niet revolutionair, maar kwam voort uit een noodzakelijke, voortgaande ontwikkeling van de mensheid, die te danken was aan het christendom. Met het katholieke geloof als spirituele en morele basis van de samenleving, bleef Lamennais streven naar een religieuspolitieke eenheid, binnen welke het wereldlijk gezag zijn legitimatie vond bij het geestelijke.

In tegenstelling tot het traditionalisme van De Maistre liet Lamennais' theocratie zich niet alleen met een monarchaal, maar ook met een democratisch systeem verbinden. Zijn voorstel traditionalisme en door de revolutie geïnspireerd politiek denken op elkaar af te stemmen, zette

De katholieke waarheid zou overwinnen daar waar zij zich in vrijheid kon uiten

hij in 1829 uiteen in *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*. De voor de godsdienst desastreuze band tussen troon en altaar moest worden vervangen door die tussen volk en altaar. Vanuit een optimistisch vertrouwen in de oor-

deelskracht van de samenleving, verwachtte Lamennais dat de katholieke waarheid zou overwinnen, daar waar zij zich in vrijheid kon uiten. Hij meende dat ook liberalen zich daarvoor zouden openstellen, maar vanwege zijn ultramontanisme stuitte hij met zijn katholiekliberale programma zowel bij liberalen als bij een deel van zijn geloofsgenoten op afkeuring.

Dat programma kreeg kort na de julirevolutie van 1830 een uitdrukking in de nieuwe krant *L'Avenir*. Daarin presenteerde Lamennais samen met enkele anderen onder het motto *Dieu et la liberté* als katholiekliberale doelstellingen: godsdienst- en gewetensvrijheid (en dus scheiding van kerk en staat), vrijheid van onderwijs, vrijheid van drukpers, vrijheid van vereniging en – tegen het centralisme – vrijheid voor provincie en gemeente als de natuurlijke politieke instituties en binnen hun kader het algemeen kiesrecht. De vrijheid werd gezien als een absoluut goed, behalve op eco-

nomisch gebied: economisch liberalisme verergerde de ellende van de armen.

De godsdienstvrijheid en de gewetensvrijheid stonden voorop: de andere vrijheden kwamen daaruit voort. Ook in *L'Avenir* getuigde Lamennais van zijn overtuiging dat een toestand van geestelijke vrijheid zou resulteren in een algemene vooruitgang van de samenleving en de demonstratie van de juistheid van de katholieke waarheid. Al spoedig kritiseerde hij in het nieuwe bewind dat het uit de verleende godsdienstvrijheid niet de conclusie trok van de scheiding van kerk en staat. Volgens het beginselprogramma van *L'Avenir* moest de kerk zich volledig vrij kunnen bewegen, niet afhankelijk zijn van de staat (ook niet financieel) en de paus als enige (hoogste) autoriteit kennen. Alleen dan kon ze zich spiritueel vernieuwen en recht doen aan het verlangen naar vrijheid en sociale gerechtigheid onder het volk. Een in juridisch opzicht volstreekte scheiding van kerk en staat hield Lamennais voor onontbeerlijk, maar in de door hem uiteindelijk verwachte toestand zouden de kerk en de door haar bezielde staat weer samenwerken.

Het liberale programma van *L'Avenir* wekte een enthousiasme onder (vooral jongere) katholieke geestelijken en leken in verscheidene landen, al bestond er scepsis tegenover elementen ervan. Onder Lamennais' sympathisanten in Duitsland kreeg zijn streven naar vrijheid van de kerk ten opzichte van de staat veel meer steun dan de door hem bepleite scheiding van staat en kerk. Dat de traditionalistische oorsprong herkenbaar bleef in Lamennais' liberalisme, maakte het voor katholieken in Duitsland aanvaardbaar.

De interesse voor Lamennais' ideeën in het Koninkrijk der Nederlanden hield verband met een groeiend verzet onder de katholieke bovenlaag tegen de verlicht absolutistische politiek van koning Willem I. De gewenste vrijheid voor de kerk en het verzet tegen een onderwijsmonopolie van de regering werd verdedigd met grondwettelijke argumenten. Dat een deel van de Zuid-Nederlandse katholieke elite zocht te komen tot samenwerking met liberale landgenoten, inspireerde Lamennais. Omgekeerd oefende zijn boek *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* invloed uit op de Zuid-Nederlandse katholieken bij hun verzet tegen Willem I en, na de vorming van het Koninkrijk België in 1830, bij hun steunverlening aan plannen voor een liberale grondwet.

Liberaaltraditionalistische 'mennisisten' drukten het sterkst hun stempel op de uiteindelijke versie van de nieuwe grondwet. In de discussie erover verdedigden zij een constitutioneel regeringssysteem en de daaraan verbonden moderne vrijheden, mede onder verwijzing naar de wezenlijke verbinding tussen christendom en vrijheid. De grondwet van

1831 formuleerde de scheiding tussen kerk en staat zo, dat de kerk een grote mate van onafhankelijkheid zou genieten (geen staatsinterventie bij benoemingen of bij bekendmaking van pauselijke boodschappen, garantie van vrijheid van onderwijs en van vereniging [orden, congregaties]) zonder (met name financiële) staatssteun te hoeven ontberen. Dit resultaat was een compromis, dat intussen toch de vruchtbaarheid van de liberaal-traditionalistische opvattingen van Lamennais in de praktijk aantoonde en dat katholieke liberalen in andere Europese landen in de volgende jaren tot ideaal diende.

LAMENNAIS' BOTSING MET ROME

Lamennais' programma van een verbinding tussen traditionalisme, liberalisme en ultramontanisme werd door zijn tegenstanders geïdentificeerd met een revolutionair streven, dat Lamennais in eerdere jaren juist had verafschuwde. Die tegenstanders bevonden zich nu, behalve onder Franse bisschoppen, ook in Rome. Paus Gregorius XVI (1831-1846) veroordeelde in de encycliek *Mirari vos* (1832) zonder expliciete vermelding van namen de politiek-maatschappelijke ideeën van Lamennais en *L'Avenir*. Lamennais en enkele medestanders waren naar Rome gereisd om hun zaak te bepleiten, maar zonder resultaat. De in verband met de reis na

dertien verschijningsmaanden opgeschorte uitgave van *L'Avenir* werd niet hervat.

Had Lamennais, zoals wel is gesuggereerd, met een minder geprononceerd optreden een veroordeling kunnen voorkomen? Lamennais' ultramontaanse pleidooi voor een versterking van de band van de katholieke kerk in Frankrijk met de paus juichte de kerktop toe. Maar de oproep tot het vervangen van de

Lamennais werd slachtoffer van het type verbinding tussen geestelijke en wereldlijke macht, waartegen hij zelf nadrukkelijk had gewaarschuwd

alliantie tussen altaar en troon door de band tussen kerk en volk en tussen kerk en vrijheid, wees Rome af. Politieke en diplomatieke overwegingen wogen voor Gregorius XVI als wereldlijk vorst overigens mee: Lamennais werd het slachtoffer van het type verbinding tussen geestelijke en wereldlijke macht, waartegen hij zelf nadrukkelijk gewaarschuwd had. Maar de paus wenste zich ook sterk te maken voor het ultramontanisme als het onder katholieken bestaande streven, zowel uitgaande van de basis als van de top, om de kerk tot een op (de paus in) Rome als kerkelijk centrum

georiënteerde, hiërarchisch gestructureerde organisatie te maken en haar inhoudelijk, zowel qua leer als qua uitingsvormen, op één vaste, op traditionalistische basis stoelende koers te brengen.

Doordat de officiële kerk haar pretentie handhaafde een geestelijke overheid met eigen gezagsbevoegdheid náást de staat te zijn, bezat het ultramontaanse streven met zijn door centralisering en autoriteitsdenken bepaald kerkbeeld behalve een kerkinterne een algemeen politiek-maatschappelijke dimensie. Het streven naar een traditionalistisch opgevatte religieuze vernieuwing, vertaalde zich op politiek gebied in het consequent poneren van christelijke normen tegenover liberale principes. Net als Lamennais wilde de officiële kerk wel de band tussen kerk en volk versterken, maar niet, zoals Lamennais, vanuit een vrijheidsconcept.

De encycliek *Mirari vos* veroordeelde bijna alle elementen van de moderne constitutionele staat. Geloofs- en gewetensvrijheid waren voor Gregorius xvi uitgesloten, omdat ze impliciet ruimte gaven aan de 'Leugen'. Noch aan een individu, noch aan een staat mocht het worden vrijgelaten de 'Waarheid' te verloochenen. Vrijheid van meningsuiting en persvrijheid leidden volgens de paus tot moreel en economisch verval. Een openlijke afkeuring van de Belgische grondwet bleef uit. Maar in feite stond Rome er afwijzend tegenover, vanwege de verwantschap met de opvattingen van Lamennais over godsdienstvrijheid en de scheiding van kerk en staat. Het Romeinse ongenoegen betrof ook het democratisch gehalte van de nieuwe grondwet. Volgens de kerk was de verankering van de politiek in de menselijke rede evenals de ermee verbonden idee van het volk (de natie) als gezagsbron in strijd met de opvatting van het direct van Godswege verleende gezag. Trouw aan de vorst was een plicht die de eerste christenen al gekend hadden, verkondigde Gregorius xvi in *Mirari vos*.

In het door de kerk gehanteerde natuurrechtelijke concept, paste de verplichte gehoorzaamheid aan de wereldlijke én geestelijke gezagsdragers. De veroordeling van nagenoeg elke vorm van opstandigheid tegen het wettig gezag als verstoring van de door God gewilde maatschappelijke orde, impliceerde de volledige loskoppeling van de oorspronkelijk, ook door katholieke denkers, met de gezagsverlening verbonden bevestiging van de vorst door het volk. Sinds de late Middeleeuwen was het in de politieke theorie toegestane recht van verzet tegen een corrupte vorst gegroeid naar een medezeggenschapsrecht.

Aan de theorievorming over de soevereiniteit hadden in de zeventiende eeuw laatscholastici als Suarez een belangrijke bijdrage geleverd. In de laatscholastieke natuurrechtsleer bestond een voorkeur voor een monarchie als regeringsvorm, boven een aristocratie en een democratie. Maar het volk gold als eerste drager van het door God ingestelde overheidsge-

zag. Suarez had de nadruk gelegd op de natuurrechtelijke prioriteit van de democratie: het volk kon het gezag overdragen, maar was daartoe niet verplicht.

In de moderne leer van de volkssoevereiniteit op grond van het sinds de zeventiende eeuw ontwikkelde gesecculariseerde natuurrecht, berustte de staat op de vrijwillige instemming van de individuele burgers. Sinds het principe van de volkssoevereiniteit een bedreiging voor de positie van de institutionele kerk leek te worden, had de kerk de meest radicale versie, die van Rousseau, steeds aangevallen. De relatie tussen de moderne volkssoevereiniteitsleer en die van de katholieke scholastici kreeg vooralsnog geen aandacht. Lamennais had zijn democratieopvatting gebaseerd op die van Suarez. Zonder dat Gregorius xvi zich in *Mirari vos* expliciet over de volkssoevereiniteit uitsprak, liet hij blijken dat hij deze, hoe ook opgevat, niet accepteerde.

Lamennais legde zich schriftelijk bij de veroordeling door Gregorius xvi neer, maar liet nog geen twee jaar later opnieuw in de hem steeds kenmerkende vlammende stijl blijken hoe zijn politiek-religieuze hart sloeg. In zijn *Paroles d'un croyant* (Woorden van een gelovige, 1834) kwam hij op voor vrijheid en democratie. Hij stak de beschuldigende vinger uit naar alle onderdrukkende machten en riep het volk op zich van hen te bevrijden in naam van Christus. Rome reageerde vrijwel direct met de encycliek *Singulari nos*, die Lamennais' uitspraken veroordeelde als een oproep tot sociale revolutie, in strijd met de leer van de kerk.

LAMENNAIS' IDEOLOGISCHE ERFENIS

In de volgende jaren keerde Lamennais zich af van de kerk. In publicaties met sprekende titels als *Le Livre du Peuple*, *L'Esclavage moderne* (Moderne slavernij) en *Du Passé et de l'Avenir du Peuple* (Het verleden en de toekomst van het volk) getuigde hij van een grote sociale bewogenheid en riep hij op tot politiek-maatschappelijke hervormingen. Dat hij voor de verwerkelijking daarvan het gebruik van geweld niet geheel uitsloot, greep de kerkelijke overheid als extra argument aan om zijn boeken op de Index van verboden boeken te plaatsen. Zijn evangelisch geïnspireerde socialistische visioenen werden door anderen geïmiteerd en gepersifleerd, maar ze kwamen hem vanwege de profetische toonzetting ook op het verwijt van vaagheid te staan. In het revolutiejaar 1848 werd Lamennais parlamentslid, maar na de machtsgreep van Lodewijk Napoleon (Napoleon III) in 1851 trok hij zich terug uit het openbare leven.

Lamennais' leerlingen en medestanders voelden zich na diens veroordeling genoodzaakt zich voor of tegen hem uit te spreken en zij opteerden

voor Rome. Maar de invloed van Lamennais' gedachtegoed bleef doorwerken. Sommige mennaisisten legden het accent op het traditionalistische, andere op het liberale element. De tweede optie hield in dat zij de constitutionele vrijheden en een scheiding van kerk en staat aanvaardden als een middel om de religieusmorele invloed en de institutionele belangen van de kerk te waarborgen en te versterken. Terwijl Lamennais echter steeds een geestelijk-politieke eenheid voor ogen hield, streefden zijn katholiekliberale erfgenamen naar een verwerkelijking van zijn ideeën binnen de neutrale constitutionele staat.

In Frankrijk hoopten zij door gebruik te maken van liberale middelen en methoden het katholicisme met de moderne samenleving te verzoenen. Zij koppelden de nagestreefde politieke vrijheid niet, zoals Lamennais, principieel aan de democratie. Zij zagen in de bestaande politiek-maatschappelijke verhoudingen positieve elementen, waaraan de kerk volgens hen echter een hogere waarde kon geven. Het ging hen in de eerste plaats om de vrijheid voor het bijzonder onderwijs, daarnaast om

In de internationale invloed van het Belgische model werkte Lamennais' gedachtegoed door

bewegingsvrijheid voor religieuze orden. Lamennais' aanhangers in België hielden, gehecht als ze waren aan de niet door Rome afgewezen Belgische grondwet, vast aan hun vrijheidsprogramma en hun democratische opstelling, in

de overtuiging dat kerk en liberalisme met elkaar te verzoenen waren. De invloed van het Belgische model deed zich nog geruime tijd gelden in de katholieke opinievorming in Duitsland, waar Lamennais' gedachtegoed stimulerend bleef werken op het zelfbewustzijn en het vrijheidsstreven van katholieken.

Vanaf het midden van de negentiende eeuw deed zich onder katholieken in toenemende mate het overwicht gelden van het ultramontanisme, waarvan Lamennais zo'n belangrijke gangmaker was geweest. In aansluiting bij organisatorische en spirituele vernieuwingsinitiatieven aan de kerkelijke basis, maakte de officiële kerk haar beleid onder Pius IX (1846-1878) verder dienstbaar aan de realisering van het ultramontaanse streven, dat culmineerde in de centrale autoriteit van de paus als hoofd van de kerk, met een status van onfeilbaarheid op dogmatisch gebied. Ter bevordering van de binnenkerkelijke disciplineren en uniformering, veroordeelde Rome katholieke intellectuelen die zich openstelden voor moderne ideeën en ontwikkelingen. Als een kerkelijk wapen in de strijd tegen moderne 'dwalingen', opgesomd in de *Syllabus Errorum* in 1864, steeg intussen het thomisme in aanzien.

Het thomisme bood ook de mogelijkheid een filosofische basis te geven aan het officiële kerkelijke streven naar een actualisering van de tweemachtenleer. Uitgaande van deze leer verlangde de kerk (een deel van) haar geestelijke bestuursmacht onafhankelijk van de staat te behouden, respectievelijk te herkrijgen op de haar traditioneel toekomende terreinen. In de opvatting van de kerk bleven vorsten indirect onderworpen aan het morele gezag van de paus. Dat had Lamennais in zijn traditionalistische fase ook hartstochtelijk verkondigd. Maar hij had daarna als katholieke liberaal Rome er niet van kunnen overtuigen dat de kerk haar institutionele banden met de staat moest verbreken, om onafhankelijk met moreel gezag de authentieke christelijke boodschap opnieuw te kunnen uitdragen.

De onverkort gehandhaafde pretentie van de officiële kerk om een geestelijke overheid met eigen gezagsbevoegdheid náást de wereldlijke overheid te zijn, kreeg een theoretische onderbouwing in de leer van de *societas perfecta*. In overeenstemming daarmee ging de pauselijke stellingname — samenwerking tussen kerk en staat, veroordeling van scheiding tussen beide instituties — uit van het ideaal van een confessionele staat en zij bleef dat doen toen de afstand groeide tussen dat ideaal en de politiek-maatschappelijke werkelijkheid.

Ultramontaanse katholieken oriënteerden zich niet alleen godsdienstig-kerkelijk, maar ook politiek-maatschappelijk op het vanuit Rome aanbevolen (conservatief) traditionalisme. Voor een deel van hen impliceerde dat een onverkort verdedigen van het ideaalbeeld. Voor een ander deel bestond het in een accepteren van moderne constitutionele verhoudingen en het nastreven van een zo groot mogelijke bewegingsvrijheid daarbinnen, voor de kerk als instituut en voor instellingen verbonden met de kerk. Constitutionele vrijheden werden primair beoordeeld op hun potentiële dienstbaarheid aan het ultramontaanse streven.

Daarentegen gingen katholieke liberalen juist naar voren brengen dat kerk en staat via een staatsrechtelijke regeling elkaar vrijheid moesten laten. Dat deed afbreuk aan de soevereiniteitsaanspraken van de kerk en haar daarmee verbonden rol van controle-instantie van de politiek. Het keerde zich tegelijk tegen staatscontrole op het functioneren van de kerk. Zonder in de geest van Lamennais te pleiten voor een algehele scheiding van kerk en staat huldigden deze katholieke liberalen het mennaisistische vertrouwen in de heilzame, geestelijk-morele invloed die het katholicisme bij volledige bewegingsvrijheid zou kunnen uitoefenen op politiek-maatschappelijk gebied. Dat inzicht stelde hen in staat moderne vrijheden niet alleen als instrument, maar als principieel nastrevenswaardig doel in zichzelf te beschouwen. Hun minderheidsstandpunt kreeg in Rome geen

genade, omdat het zich niet liet verenigen met de kerkelijke pretenties op basis van de societas-perfectaleer.

Deze lag later ook ten grondslag aan de politieke encyclieken van paus Leo XIII (1878-1903). Hij wist theoretisch een verbinding te leggen tussen het katholieke denken over kerk en staat en de politieke moderniteit, door een nuancering van de tweemachtenleer. In plaats van de voorstelling van de mens als lid van één gemeenschap, met daarbinnen een geestelijk en een wereldlijk gezag, kwam die van de mens die deel uitmaakt van twee gemeenschappen, één onder het geestelijk en één onder het wereldlijk gezag. Daarmee accentueerde de paus de eigen sfeer van de wereldlijke overheid. Door tevens de katholieken (althans buiten Italië) op te roepen deel te nemen aan het politieke leven, sanctioneerde Leo XIII een volgens constitutionele regels bedreven politiek katholicisme dat op sociaal en moreel gebied ultramontaanse kaders ten volle respecteerde.

Dit bood aan al bestaande en nog op te richten politieke en maatschappelijke organisaties van katholieke signatuur, ruimte zich in te zetten voor idealen vergelijkbaar met die van Lamennais. De constellatie waarbinnen ze dat deden, was ontstaan uit een reeks van ontwikkelingen op kerkelijk, politiek en sociaal-economisch gebied, die nog niet te voorzien waren geweest toen Lamennais en de kerkelijke leiding met elkaar in aanvaring kwamen. Leo XIII liet trouwens op zijn aanmoediging van een politiek-maatschappelijk engagement op confessionele grondslag de waarschuwing volgen dat het inmiddels gangbaar geworden begrip christendemocratie niet in politieke, maar alleen in sociale zin mocht worden uitgelegd (encycliek *Graves de communi re*, 1901). Pius X (1903-1914) werd, met zijn afkeer van alles wat zweemde naar moderniteit, een kampioen van een klerikaal ultramontanisme. Als paus zal hij meer dan Lamennais' romantisch utopisme diens papalisme hebben kunnen waarderen.

Pas in de sfeer van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), dat een brug tussen de kerk en de moderniteit wilde slaan, kon de suggestie van een kerkelijke rehabilitatie van Lamennais publiekelijk worden gedaan. Tegen de sindsdien door velen in de westerse wereld gekoesterde verwachting in gaat het aan het begin van de 21^{ste} eeuw in het publieke debat opnieuw over de rol van de godsdienst in het publieke domein. Welke invulling verdient nu de relatie tussen geloofsovertuiging en politiek-maatschappelijk handelen en hoe is daarbij een adequate afstemming mogelijk tussen inspiratie en institutie? Wie zoekt naar antwoorden, heeft er ongetwijfeld baat bij van Lamennais' gedachtegoed en ervaringen kennis te nemen. Pius X zou het hebben kunnen beamen.

Literatuur

- L'Actualité de Lamennais* Straatsburg, 1981.
- Aubert, R. e.a., *Die Kirche in der Gegenwart* [*Handbuch der Kirchengeschichte* deel VI] (2 delen; Freiburg, Bazel, Wenen 1971 en 1973).
- Berg, H. van den, *In vrijheid gebonden. Negentiende-eeuwse katholieke publicisten in Nederland over geloof, politiek en moderniteit* (Nijmegen 2005).
- Bowman, F.P., *Le Christ des barricades 1789-1848* (Parijs 1987).
- Chevallier, J.-J., *La grande transition: 1789-1848* (Parijs 1984).
- Dudon, P., 'Le romantisme social de Lamennais', in: *Études* 69 deel 212 (1932), 77-87.
- Gadille, J. (red.), *Les catholiques libéraux au XIXe siècle* (Grenoble 1974).
- Gadille, J. e.a. (red.), *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas* [*Die Geschichte des Christentums* deel 11] (Freiburg, Bazel, Wenen 1997).
- Gnägi, A., *Katholische Kirche und Demokratie* (Zürich 1970).
- Jürgensen, K., *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts* (Wiesbaden 1963).
- Guillou, M. le, 'De crisis van Lamennais', in: *Concilium* 3 (1967), nr. 7, 100-110.
- Guillou, M. le, 'Felicité de Lamennais', in: M. Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, 9.1. *Die neueste Zeit I* (Berlin, Köln, Mainz 1985), 187-199.
- Gurian, W., *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914* (München-Gladbach 1929).
- Lamberts, E., *Kerk en liberalisme in het bisdom Gent (1827-1857). Bijdrage tot de studie van het liberaal-katholicisme en het ultramontanisme* (Leuven 1972).
- Laski, H., *Authority in the Modern State* (Yale University Press 1919; ongewijzigde herdruk 1968).
- Listl, J., *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft* (Berlijn 1978).
- Lönne, K.-E., *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert* (Frankfurt am Main 1986).
- Maier, H., *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie* (5de druk; Freiburg, Bazel, Wenen 1988).
- Oldfield, J.J., *The problem of tolerance and social existence in the writings of Felicité Lamennais 1809-1831* (Leiden 1973).
- Plongeron, B. (red.), *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)* [*Die Geschichte des Christentums* deel 10] (Freiburg, Bazel, Wenen 2000).
- Pottmeyer, H., 'Ultramontanismus und Ekklesiologie', in: *Stimmen der Zeit* 117 (1992) deel 210, 449-464.
- Prélot, M. en F. Gallouédec Genuys, *Le libéralisme catholique* (Parijs 1969).
- Schenk, H.G., *De geest van de Romantiek* (Bilthoven z.j.).
- Schuck, M.J., *That They Be One. The Social Teachings of the Papal Encyclicals 1740-1789* (Washington D.C. 1991).
- Thibault, P., *Savoir et Pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle* (Québec 1972).
- Valerius, G., *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817-1854* (Mainz 1983).
- Verhülsdonk, A., *Religion und Geschichte. Felicité Lamennais* (Frankfurt u.a. 1991).

‘Onze mullahs moeten hun handen van de staat aftrekken’

In gesprek met de Iraanse post-islamist Ali Reza Alawitabar

door *Shervin Nekuee*

De Nederlands-Iraanse Shervin Nekuee is publicist en socioloog. In het voorjaar van 2006 is van hem verschenen *De Perzische paradox*. Verhalen uit de Islamitische Republiek Iran bij uitgeverij De Arbeiderspers.

DE OPKOMST EN DE OVERWINNING van de islamitische revolutie in Iran in 1979 leidde tot een grootschalige verandering binnen de maatschappelijke institutie. Deze radicale verandering is de islamisering van de samenleving gaan heten. De islamisering hield in: een massieve overstroming van de religie naar de tot dan toe seculier georganiseerde staat en het publieke domein. Deze islamisering van de staat en het publieke domein had grote gevolgen voor het functioneren van de seculier georganiseerde maatschappelijke instituties, zoals onderwijs, politiek en beleid, wet- en regelgeving. Over deze islamisering is inmiddels tamelijk veel gezegd en geschreven. Minder bekend zijn de invloeden van de islamisering van de staat en het publieke domein op de burgers en de positie van het geloof binnen de *civil society*.

Eén van de Iraanse intellectuelen die de laatste jaren zich juist over deze vraag bui-

gen, is dr. Ali Reza Alawitabar. Alawitabar (1958) is socioloog en econoom en tevens docent aan de *Teheran Post Academic School for Public Policy*.

Hij is vooral bekend als een van de geduchtste critici van de conservatieve stroming binnen de Islamitische Republiek. Beroemd en berucht is hij geworden om zijn opzwepende redevoeringen. Hij is een lastige tegenstander die in zijn kritiek harde taal niet schuwt.

Ook is hij het brein achter diverse spraakmakende representatieve nationale onderzoeken. In 2002 nam hij samen met de journalist Abbas Abdi het initiatief tot een nationale peiling over de internationale betrekkingen van de Islamitische Republiek. Het onderzoek liet zien dat een grote meerderheid van de Iraanse bevolking (80 procent) voorstander was van het hervatten van de normale relatie met Amerika. Voor de conservatieven binnen de Islamitische Re-

‘Onze mullahs moeten hun handen van de staat aftrekken’
In gesprek met Ali Reza Alawitabar

publiek, met de religieuze leider Ayatollah Khamenei voorop, was dit een onaangename uitkomst en dwars tegen hun anti-Amerikaanse beleid in. Abdi en Alawitabar werden gearresteerd en berecht. Omdat Abdi alle verantwoordelijkheid opeiste en accepteerde, kon Alawitabar de dans ontspringen; Abdi kreeg vijf jaar gevangenisstraf.

* * *

De aanklachten wegens het ‘beledigen’ van de islam en de Islamitische Republiek blijven aan de orde. Zo eens per twee weken moet Alawitabar zich bij één of andere rechtbank verdedigen voor zijn kritische uitingen in een krantenartikel dan wel in een speech.

In tegenstelling tot wat je zou denken, is Alawitabar allesbehalve een seculiere activist. Zijn persoonlijke levensloop lijkt in veel opzichten op die van de huidige president Ahmadinejad. Alawitabar loopt net als Ahmadinejad tegen de vijftig en is opgegroeid in een arme familie. Net als de huidige president is hij een vrome moslim en beschikt hij over een politieke en activistische loopbaan die schittert van de heldhaftige toewijding aan de islamitische revolutie.

Op zijn 18^e, drie jaar voor de revolutie, was hij al aanhanger van Khomeiny. Hij zette zich in voor het ondergrondse islamitische verzet tegen de Sjah. Na de overwinning van de revolutie ging hij naar het front voor de acht jaar durende oorlog tegen Saddam Hussein (1980-1988). Hij werd meermalen beloond en vereerd met diverse onderscheidingen voor zijn moed en overgave. Hij werd een van de beroemdste oorlogsveteranen van Iran. Alawitabar was een 18-karaats islamist en tot een jaar of vijftien terug zag hij de politieke islam als de beste remedie voor de vallende staten in het Midden-Oosten, die hun burgers maar geen veiligheid en geluk konden bezorgen. De islamitische

revolutie was het beste wat Iran naar de landen in de regio had te exporteren, zo was zijn stellige overtuiging.

Zijn huidige kritiek op de Islamitische Republiek komt als het ware van binnenuit. ‘De Islamitische Republiek banaliseert de islam’, is één van zijn motto’s de afgelopen jaren. En hij benadrukt keer op keer dat hij niet de islam maar het islamisme de rug heeft toegekeerd. ‘Post-islamist’ is de term die hij gebruikt om zijn huidige positie in het debat aan te duiden.

Een gesprek met één van de intellectuele iconen van de moslimoppositie tegen de Islamitische Republiek.

Post-islamisme is een tamelijk onbekend begrip hier in Europa, kunt u het in een notendop definiëren?

Post-islamisme schrijft in tegenstelling tot het islamisme geen radicale en expansieve taak toe aan de islam ten opzichte van de staat. Niet het islamiseren van de staat is

De islam is een onmisbaar sociaal en moreel kompas voor de samenleving

het streven, maar de actieve aanwezigheid van de islam binnen de *civil society*. Naar mijn mening heeft het post-islamisme een rijpere en grondigere kijk op de functie en belang van religie in de samenleving. De islam is vanuit dit oogpunt een bindend en onmisbaar sociaal en moreel kompas voor de samenleving.

De islam kan die functie het beste vervullen wanneer hij zich niet begeeft in het politieke machtscentrum van de samenleving, dus als onze mullahs hun handen van de staat aftrekken.

Waar religieuze leiders wel de troon van politieke leiders bestijgen, zoals hier in Iran, is dat een gevaar voor het behoud van religie voor de samenleving. De kans is groot dat een volgende staat in een land als Iran radicaal seculier is. En omdat de islam als een concurrerend politieke entiteit zou worden ervaren, zal dat leiden tot het uitbannen van de islam uit het publieke domein. Dat zou een kwalijke zaak zijn en als dat gebeurt, is het te wijten aan het feit dat de islam zich te lang in het centrum van de macht heeft begeven, in plaats van een moreel en maatschappelijke correctie te zijn op de macht.

U bent voor het terugdringen van het huidige monopolie van de islam op de politieke macht, maar tegelijkertijd maakt u zich zorgen over een seculier scenario waar geen plaats is voor de islam binnen het maatschappelijke middenveld. Is dat niet tegenstrijdig?

Nee, mijn pleidooi is niet tegenstrijdig. Het is een sociologische en filosofische poging om een evenwichtige betekenisgeving te vinden voor de rol van de islam binnen de samenleving. De islam waar ik voor sta, is de islam in zijn essentie. Het islamisme, geobsedeerd door politieke macht, heeft daar iets veel minders van gemaakt. En de door mij voorgestane islam is zich, in tegenstelling tot het naïeve secularisme, zeer bewust van zijn maatschappelijke rol. Het is een islam die zich niet laat terugdringen in de stille privé-sfeer en tegelijkertijd zich hoedt voor het machtsspel en de waan van de dag van de politiek. Beide groepen trouwens, de islamisten en de seculieren in Iran en elders in het Midden-Oosten, hebben de meeste hekel aan ons, de post-islamisten, omdat het moeilijk is om ons als 'islamverraders', respectievelijk 'islamfascisten' uit te schelden.

Binnen de bipolaire strijd tussen de islamisten en de naïeve seculieren zijn wij geen tegenpolen van wie dan ook. Dat irriteert.

Waarom hecht u zo aan de omschrijving post-islamist?

Post-islamist is een treffende omschrijving in mijn geval, omdat het mijn biografisch-intellectuele levensloop aanduidt. Bovendien staat het voor een nieuwe opkomende groep intellectuelen in het Midden-Oosten, een derde weg die zich onderscheidt van de naïeve seculieren en de radicale islamisten.

Ten eerste het biografische aspect. De term laat zien dat ik behoor tot een groep mensen die een bepaalde ontwikkeling hebben doorlopen. Ik vind het belangrijk om daarvan rekenschap te geven. Het islamisme was in de loop van de twintigste eeuw langzaam maar zeker gaan bloeien in het Midden-Oosten en in het bijzonder in Iran. In de jaren zeventig van de vorige eeuw keek een grote groep onder de gelovige intellectuelen, de geestelijken en de jonge generatie, met argwaan naar de groei van de westerse invloeden in onze samenleving. De grootschalige omarming van alles wat westers was, van de waanzin van de mode-industrie tot de oppervlakkigheid en de commercialisering van de samenleving, zagen wij met afschuw aan.

De van bovenaf gedwongen modernisering had ook heel goede kanten: verplichte scholing voor kinderen, gelijke rechten voor vrouwen, verbetering van de levensstandaard, dankzij de rationalisering van economische infrastructuur.

Maar wij, de islamisten, zagen het geheel als een van boven en slaafs naar westers model uitgevoerd beleid. Zonder enig respect en waardering voor de eigen islamitische cultuur en moraal en zonder rekening te

'Onze mullahs moeten hun handen van de staat aftrekken'
In gesprek met Ali Reza Alawitabar

houden met het volk en het erbij te betrekken. Het was modernisering van bovenaf en met harde hand. Het was een 'militant modernisme', uitgevoerd door de Sjah die zichzelf als een verlichte tiran zag. Het volk was aangewezen op zijn willekeur en had te maken met zijn corrupte handlangers.

Het islamisme was een tegenbeweging. Wie het moderniseringsproces dat op het Westen was geënt, afwees, moest een alternatief hebben. Het islamisme beloofde een sociaal-economisch rechtvaardige samenleving met een minimum aan verschillen en zag het morele toezicht en de dominantie van de islam in het hart van de politieke en wetgevende institutie als garant voor een goed functioneren van de samenleving en voor het behoud van fatsoen en respect.

De claim in die tijd van Ayatollah Khomeiny en zijn jonge leger activisten — zoals ik — was namelijk dat een islamitische republiek in alle opzichten een meerwaarde heeft en zorgt voor de bloei van wetenschap, kunst, broederschap en welvaart in de samenleving. Om het door te trekken tot in het extreme: wij geloofden dat vrome moslimmanagers voor een beter rioleringsstelsel konden zorgen. Deze stelling kun je althans afleiden uit het feit dat het centrale rioleringsbeheer ook het adjectief 'islamitisch' draagt binnen de Islamitische Republiek Iran. Dit illustreert goed dat alles islamitisch is geworden.

Post-islamisten zoals ik, zijn oude islamisten die wijs zijn geworden door de mislukking van de islamistische utopie. Zij durven de mislukking van hun oude politieke project ook in te zien. Deze erkenning van het eigen falen ligt besloten in de term post-islamist. Wij hebben gezien dat macht, ook als het gaat om geestelijken en vrome moslims, corrupteert. Dat moraliseren van politiek en monopoliseren van moraal door de moslimgeleerden een theocratische

tirannie oplevert, niet een rechtvaardige samenleving. De naïef-utopische kijk op de rol van religieuze moraal in de samenleving

De islam moet zich uit het centrum van de macht terugtrekken om bewaard te kunnen blijven voor de samenleving

laten we daarom achter ons. We zoeken naar een realistische verhouding tussen religie en staat. In Iran betekent het dat de islam zich uit het centrum van de macht moet terugtrekken om bewaard te kunnen blijven voor de samenleving, voordat het te laat is.

Wat is dan zo belangrijk aan het behoud en het stimuleren van de islam binnen het publieke domein?

De persoonlijke deugden en de sociale moraal waarop de Iraanse samenlevingen is gestoeld, zijn geïnspireerd op de islam. Ik heb het hier niet over de islamitische wetgeving. De sharia, zoals men het zogenaamd letterlijk als wetboek wil zien, is een menselijk verzinsel. De koran en de overleveringen van de profeet van Mohammed zijn geen methodiekboeken of eeuwige gebruiksaanwijzing waarmee je de instituties van de samenleving in elkaar kan zetten.

De islam geeft de samenleving bezieling. Het houdt de gemeenschap bij elkaar, het inspireert en voorkomt dat we losgeslagen anonieme individuen worden. Het verrijkt de geest en het stimuleert broederschap. Daarmee biedt religie een tegenwicht voor het gevaar van de oneindige honger naar consumptie, die anders een moderne ma-

terialistische samenleving in gijzeling kan nemen.

Egoïsme, verruwing in de omgang en eenzaamheid van ouderen, gehandicapten en armen, de kwalen waarmee jullie, radicaal gesecculariseerde West-Europeanen, hebben te kampen, kunnen ons bespaard blijven als we ervoor zorgen dat onze moskeeën niet de spookhuizen worden die jullie kerken zijn geworden. Als onze jongeren wel naar het vrijdagsgesbed en de jaarlijkse sjii-tische processie komen, zullen ze zich niet onthecht van de samenleving voelen en zich minder snel agressief keren tegen de oudere generatie. Als echtparen een onderdeel zijn van hun lokale geloofsgemeenschap en bij onenigheid binnen hun gemeenschap bemiddeling kunnen zoeken en niet meteen naar de rechter hoeven te stappen, zullen er minder echtscheidingen zijn. Als mannen en vrouwen het leven niet alleen in termen van direct persoonlijk genot definiëren en zich verbonden voelen met een metafysische en zingevende kracht, zullen ze eerder kinderen willen krijgen en de continuïteit van het bestaan eren. Wie zich als onderdeel van de geloofsgemeenschap ziet, zal ook voor de zwakkeren in de gemeenschap zorgen en met hen verbondenheid voelen. Het is in de moskee, en niet op de werkplek of elders in de samenleving, dat alle rangen en standen gelijk zijn en zich als eenheid beschouwen.

U bent kritisch over West-Europa.

Ik zeg u heel eerlijk: Europa is in de ogen van post-islamisten een nachtmerrie. Om het scherp samen te vatten: West-Europa zie ik als een continent in ondergang, een lusteloos en verveeld continent. Zie hoe angstig men op zijn eigen immigranten reageert. Zie hoe krampachtig de kiezers reageren op de noodzakelijke sociaal-economische voorstellen en EU-maatregelen die het continent

voor de globaliserende economie moeten klaarmaken. Europa vergrijsd en het wordt steeds meer een atomistisch geheel, mensen

.....
*Europa is in de ogen
 van post-islamisten een
 nachtmerrie*

hebben geen gemeenschapszin meer. Mensen hebben geen zin in voortplanting. Ze zien genot en consumptie als hun hoogste doel. Natuurlijk, ik chargeer, maar dit is wel de tendens.

Dat komt, volgens onze analyse, door het gebrek aan zingeving en religieuze gemeenschap die voor broederschap, hogere zingeving en belang hechten aan continuïteit kan zorgen. Wat dat betreft, is Amerika een veel hoopgevender voorbeeld voor ons in Iran hoe een samenleving modernisering en behoud van de religie kan combineren.

Daar zetten de welvaart en levenslust zich juist voort dankzij het feit dat religie zich blijft vernieuwen en een belangrijke plek blijft behouden in het leven van de mensen.

Ook Iran is onderhevig aan allerlei processen zoals urbanisatie, toenemend opleidingsniveau, werkende ouders. Deze ontwikkelingen zijn goed voor de vooruitgang van het land en zijn burgers, maar een gevaar voor de gemeenschapszin en de onderlinge betrokkenheid. De islam is de beste remedie tegen de schaduwzijde van modernisering.

Maar de islamitische republiek werkt die bindende en zingevende werking van religie tegen?

Ja, inderdaad. Opmerkelijk en pervers gevolg van de islamisering van de staat in

Iran, vooral bij de jonge generatie, blijkt te zijn: een sterke tendens tot afname van de 'institutionele' beleving van de religie. Religie verliest haar publieke en collectieve plek en trekt zich terug uit het openbare leven. Voor de revolutie ging zo'n 45 procent van de Iraniërs op z'n minst één keer per week naar een moskee. De laatste statistieken laten zien dat tegenwoordig nog geen 15 procent van de bevolking één keer per week de muren van de moskee van binnen ziet. Bij de jongeren onder 25 jaar is dat zelfs geen 7 procent. De islamitische republiek is daar aan mede schuldig.

Waarom en hoe is deze 'de-institutionalisering' van religieuze identiteit in de islamitische republiek ontstaan?

De banalisering van religie is een van de oorzaken. Als je op alle maatschappelijke zaken een islamitisch adjectief plakt, dan verliest de religie aan verbeeldingskracht. Bovendien, door religie in het centrum van een bepaald politiek systeem te plaatsen, maak je het lot van de religie afhankelijk van dat van het politieke systeem. De Islamitische Republiek Iran is een republiek van

veel corruptie, willekeur en onderdrukking gebleken. Een republiek die vooral goed is in het inperken van de ruimte van het vitaalste deel van de samenleving, de intellectuelen, de journalisten, de goedopgeleide vrouwen die tegen ongelijke rechten van man en vrouw opkomen. Voor onze jongeren staat de islamitische republiek gelijk aan een dwanginstituut dat 'de moraalpolitie' heet. Dat zijn staatsambtenaren die op straat de jongeren aanhouden als ze zich niet aan de door de staat vastgelegde 'islamitische dresscode' houden. Het verbaast mij niets dat men zich afkeert van religie en de religieuze institutie, er kleven te veel nare associaties aan de islam vandaag de dag en dat komt door de islamisten en de islamitische republiek. Politieke systemen zijn niet eeuwig. Nu is het lot van de islam in de samenleving veel te sterk afhankelijk van het lot van het huidige politieke systeem, een falend systeem nota bene. Dit kan betekenen dat de islam uit de *civil society* verdwijnt. Dan krijgt de samenleving te maken met een moreel vacuüm en sociale ontbinding. Dat kunnen we ons als samenleving niet permitteren.

Hoe om te gaan met *jihadi salafi's*

Een klein deel van de Marokkaanse jongeren in Nederland noemt zich salafi. Zij willen terug naar de zuivere islam. Sinds 2001 is er binnen deze groep een debat tussen drie stromingen. Eén daarvan, de jihadi salafi's, is extremistisch en propageert geweld. Om dit gevaar te bezweren, moeten we een pluralistische islam stimuleren, deze extremisten isoleren en de orthodoxen voor de democratie winnen.

door Frank J. Buijs

Is verbonden aan het Instituut voor Migratie en Etnische Studies (IMES) van de Universiteit van Amsterdam en is wetenschappelijk directeur van het Centrum voor Radicalisme- en Extremisme Studies (CRES).

SINDS EEN PAAR JAAR IS EEN KLEIN DEEL van de Marokkaanse jongeren in Nederland op een nieuwe manier bezig met geloof en politiek. Ze zijn herkenbaar aan uiterlijke tekenen van vroomheid. De mannen laten een baard staan en dragen islamitische kleding, afkomstig uit Saoedi-Arabië, Pakistan of Afghanistan. De vrouwen dragen een lange sluier en een wijd gewaad. Zij doen vijfmaal daags het gebed en luisteren niet naar (instrumentale) muziek, omdat de profeet dit volgens hen verboden heeft. Ze betitelen zichzelf als *salafi's*. Het begrip is afgeleid van het Arabische woord *salafen* verwijst naar de voorvaders, de generatie van de profeet Mohammed en de drie godvruchtige en vrome generaties na hem. De *salafi's* bepleiten de terugkeer naar de zuivere islam van de profeet en zijn metgezellen, omdat dit de enige manier zou zijn om de islam te restaureren en te zuiveren van verdorvenheid en nieuwlichterij.

GEMEENSCHAPPELIJKHEDEN

De salafi-jongeren hebben enkele belangrijke kenmerken gemeenschappelijk. Zij hebben een geloofsinvulling ontwikkeld die orthodoxer is dan

die van hun ouders. Er is sprake van een religieuze generatiekloof. Zij bestempelen hun ouders als culturele of gewoontemoslims, terwijl zij een 'zuivere' islam verdedigen die is ontdaan van historisch-etnische bijzonderheden. Voor jongeren die niet goed raad weten met hun hybride identiteit, en die zoeken naar de zin van het leven, biedt deze zuivere islam een aantrekkelijk en duidelijk antwoord. De meeste salafi-jongeren voelen zich ongemakkelijk, omdat ze een duidelijke verharding ten opzichte van moslims waarnemen en een druk ervaren om afstand te nemen van de islam. Zij laten zich zeer negatief uit over de media en over sommige politici. Bovendien uiten veel *salafi's* gevoelens van vervreemding ten aanzien van autochtonen ('rare, oppervlakkige mensen'). Niettemin vinden de meeste *salafi's* dat zij hun godsdienst nog steeds in vrijheid kunnen beleven: het is misschien niet gemakkelijk om als belijdend moslim in Nederland te leven, maar ze voelen zich niet belemmerd in het praktiseren van hun geloof.

De salafi-jongeren delen de opvatting dat in de Koran in wezen alles is gezegd, dat de islam superieur is, dat een letterlijke interpretatie van de Koran nodig is en dat er strijd moet worden gevoerd tegen nieuwlichterij. Ook delen ze de opvatting dat moslims zich moeten beschermen tegen de corrumperende invloed van de decadente westerse beschaving, door versterking van de islamitische identiteit, en dat ze islamitisch zendingswerk onder niet-moslims moeten verrichten. Toch vallen er binnen deze gemeenschappelijke vroomheid aanzienlijke verschillen in religieuze en politieke opvattingen te constateren. Dat was vroeger anders. Vóór 11 september 2001 vormden de drie stromingen ook al aparte entiteiten, maar was er een soort vreedzame coëxistentie, en de meningsverschillen waren nogal onduidelijk. De meeste aanhangers waren zich niet echt bewust van de onderlinge verschillen in opvattingen over actuele politieke en maatschappelijke thema's. De aanslagen van 11 september en later de moord op Theo van Gogh hebben een einde gemaakt aan deze vreedzame coëxistentie en geleid tot een patroon van onderlinge politiek-religieuze discussie, waarin zich drie stromingen aftekenen.

DRIE STROMINGEN

Hoewel de meerderheid van de *salafi's* de onderlinge verschillen in opvattingen het liefst zou negeren (want dat is *fitna*: chaos, verdeeldheid), weten de meesten heel goed wat de onderlinge knelpunten zijn en waarom zij zelf de goede weg bewandelen. Zij zijn goed van elkaars gedachtegoed op de hoogte en hebben veel onderlinge kritiek. Regelmatig treden ze met elkaar in discussie en proberen de ander te overtuigen van het eigen gelijk.

Er is sprake van een ontwikkeld discours, waarin de argumenten van de tegenpartij bekend zijn en beantwoord worden met vertrouwde tegenargumenten. De drie stromingen noemen we apolitieke *salafi's*, politieke *salafi's* en *jihadi salafi's*.

De apolitieke *salafi's*, die qua gedachtegoed sterk verwant zijn aan de wahabietische machthebbers in Saoedi-Arabië, hebben de aanslagen van

Apolitieke en politieke salafi's zijn religieus 'orthodox', de jihadi salafi's zijn politiek radicaal of zelfs extremistisch

11 september sterk veroordeeld en afgekeurd. Zij stellen zich op het standpunt dat de aanslagen onislamitisch zijn en dat de daders het ware geloof hebben verzaakt: islam is liefde. De apolitieke *salafi's* zijn tegen *jihad* in Nederland, omdat dat een 'verdragsland' is, waar

moslims vrij hun geloof kunnen belijden. Politiek moet worden overgelaten aan leiders en geleerden die daar het meeste verstand van hebben. Als iedereen zich zomaar met dergelijke zaken bemoeit, leidt dat onherroepelijk tot chaos en anarchie. Deze *salafi's* worden 'apolitiek' genoemd omdat zij fel gekant zijn tegen alles wat met 'menselijke' politiek te maken heeft. Zij verdedigen het theocratische standpunt dat niet de mens, maar god de wetten moet maken. In Nederland, waar moslims een kleine minderheid vormen, is dat geen realistisch perspectief, zo realiseren zij zich. Zolang de gelovigen hun religieuze verplichtingen kunnen uitvoeren, accepteren zij het bestaande democratische systeem.

In Nederland leven ze een teruggetrokken bestaan en ze houden zich vooral bezig met het belijden van het geloof en met *dawa* (verkondiging, zending). Hun uitgangspunt is dat er geen dwang is in het geloof, maar dat zij wel moeten proberen aan anderen het goede voorbeeld te geven. Moslims in Nederland dienen zoveel mogelijk kennis over het geloof op te doen, zo puriteins en spiritueel mogelijk te leven en zich te beschermen tegen nieuwlichterij en negatieve invloeden van het westerse, verdorven en zondige leven. Een gewelddadige *jihad* is alleen toegestaan als een islamitisch land dat wordt aangevallen om steun verzoekt en de eigen politieke leiders en religieuze geleerden daarvoor toestemming geven. Individuele burgers mogen niet voor eigen rechter spelen, want anders ontstaat er anarchie. Er zal altijd moeten worden gekeken naar de uitspraken van de geleerden, en die zullen moeten worden gevolgd. Gehoorzaamheid, respect en trouw aan politieke en religieuze leiders staan voor deze *salafi's* centraal.

De politieke *salafi's* hebben wat betreft de aanslagen van 11 september aanvankelijk een minder duidelijke positie ingenomen. Enerzijds keur-

den zij het geweld tegen onschuldige slachtoffers sterk af, anderzijds toonden zij ook enig begrip voor de motieven van de daders. Na de moord op Van Gogh en de daaropvolgende maatschappelijke en politieke onrust, hebben de politieke *salafi's* hun standpunten over geweld en het leven in het Westen flink genuanceerd. Ze gingen hierin zelfs zover, dat ze moslims opriepen om personen die werden verdacht van terrorisme aan te geven bij de politie. Door deze aanzienlijke verschuiving in positie worden zij soms gewantrouwd, en wordt hun verweten een dubbele agenda te hebben.

De politieke *salafi's* propageren een actieve opstelling jegens de samenleving. Ze hebben een theocratische grondhouding en zien de democratie zeker niet als de ideale maatschappijvorm, maar in het Westen werkt het heel redelijk en biedt het mogelijkheden voor een actieve politieke en ideologische strijd. Zij redeneren in dat opzicht pragmatisch: als moslims in Nederland worden gemarginaliseerd, moet daar iets tegen worden gedaan door het aanwenden van democratische rechten. Er mag dan ook zeker worden gestemd en er mag gebruik worden gemaakt van het Nederlandse rechtssysteem. Ten aanzien van *jihad* in Nederland hebben ze hetzelfde standpunt als de apolitieke *salafi's*. Doordat aanhangers van deze stroming wel eens contacten gehad hebben met *jihadi salafi's* is binnen deze stroming een nadrukkelijk standpunt over geweld in Nederland ingenomen; geweld is uit den boze en geweldplegers moeten worden aangegeven bij Justitie. Islamisering moet gebaseerd zijn op overtuiging en niet op onderdrukking; slechts het woord mag worden gebruikt worden en niet het zwaard.

Terwijl de apolitieke en politieke *salafi's* primair kunnen worden gekarakteriseerd met de religieuze categorie 'orthodox', moeten de *jihadi salafi's* primair politiek worden geduid, als radicaal of zelfs extremistisch. Zij vertrekken vanuit de grondgedachte dat het voortbestaan van de *oemma* [de wereldwijde gemeenschap van moslims; red.] acuut wordt bedreigd; volgens hen verkeert de moslimgemeenschap in ernstige geestelijke nood. De *jihadi salafi's* zijn daarover uitgesproken emotioneel; zij menen dat de moslims verkeren in een situatie van politieke, sociale en religieuze wanorde, corruptie en verdorvenheid. Veel moslims in Nederland zijn volgens hen egoïstisch en hypocriet, want die hangen een slap aftreksel aan van de werkelijke islam. Een centrale overtuiging hierbij is dat moslims de huidige situatie aan zichzelf te danken hebben. Het verval komt van binnenuit, omdat moslims zich niet hebben gehouden aan de wil van god. Maar ze menen eveneens dat er in de loop van de geschiedenis steeds een complot van kruisvaarders en joden tegen de islam is gesmeed. Dit complot begon met de kruistochten en is in de huidige tijd duidelijk zichtbaar

in de oorlogen tegen Irak en Afghanistan. Het Westen is daarom mede verantwoordelijk voor de staat van onwetendheid en het slachtofferschap van de moslims op de wereld.

Gezien de benarde situatie van de oemma is onmiddellijk en gewelddadig optreden de enig juiste handelwijze. Die strijd dient te worden gevoerd tegen de ongelovigen die het verdrag hebben geschonden dat moslims met hen hadden gesloten; zij zijn bezig met een kruistocht. In Nederland moet daarom geweld worden gebruikt tegen onder anderen bestuurders, militairen en parlementariërs. Daarvoor is geen toestemming nodig van leiders en geleerden. Integendeel, veel van de leiders en geleerden zijn zélf gecorrumpeerd en zij dienen als de ‘meest nabije vijand’ het eerst te worden aangevallen. Voor de rechtvaardiging van geweld wordt ook een theologische argumentatie gehanteerd: Allah, zo stellen zij, is niet alleen liefde, hij is ook toornig jegens de ongelovigen en hij is gekomen met het zwaard. Daarom is alleen de gelovige die zowel aanbidt als het zwaard gebruikt, een ware gelovige. Volgens de *jihadi salafi's* heeft god het zó bestemd dat er altijd een groep van oprechte zwaarddragende overwinnaars zal overblijven die het ware geloof verkondigt en verdedigt en dat zowel in woorden als in daden praktiseert.

Terwijl politieke en apolitieke *salafi's* benadrukken dat moslims in de westerse wereld verdragen hebben gesloten met de landen waarin zij leven, zijn *jihadi salafi's* fel tégen het sluiten van compromissen met ongelovigen. De waarheid is duidelijk en alles wat anders is, is ongelooft en dient te worden bestreden. De democratie stelt niets voor als systeem en een compromis tussen islam en democratie is uit den boze. Er valt niets van anderen te leren en verdragen en compromissen kunnen slechts tot *fitna* leiden. Aangezien ze in de Nederlandse samenleving leven, zal voorlopig met de Nederlandse wetten moeten worden geleefd, maar van erkenning van die wetten kan geen sprake zijn. *Jihadi salafi's* stemmen niet, omdat het stemmen op mensen inhoudt dat aan hen een eigenschap van god toegekend wordt, namelijk die van de wetgever, en dat is afgoderij.

ONDERLINGE STRIJD

Tussen de drie stromingen bestaat een uitgekristalliseerde vorm van politieke strijd. In onze interviews hoorden we steeds dezelfde argumenten terugkeren. Er is dus sprake van een ontwikkeld discours, een uitgewerkt patroon van redeneringen. De jongeren van de verschillende stromingen weten goed wat de argumenten zijn waarmee zij elkaar kunnen bestrijden. Ze vormen geen losse, geïsoleerde groepen die helemaal geen contact met elkaar hebben. Het lijkt er meer op dat ze precies van elkaar weten waar de

ander staat en dat ze min of meer naast elkaar, of langs elkaar heen leven. Ze proberen elkaar in principe te mijden, maar laten zeker van zich horen, wanneer ze daar door de ander toe worden uitgedaagd.

Politieke *salafi's* hebben specifiek kritiek op de volgzaam wijze waarop apolitieke *salafi's* volgens hen met bepaalde Saoedische geleerden en leiders omgaan. Bovendien bekritisieren zij de apolitieke *salafi's* op het punt dat ze zich in geen enkel opzicht willen aanpassen aan hun omgeving, dat ze niet willen nadenken en alleen maar bezig zijn met het toepassen van strikte regels over wat wel en wat niet is toegestaan.

Omgekeerd beschuldigen de apolitieke *salafi's* de politieke *salafi's* ervan dat zij huichelaars zijn en in wezen de *jihad* steunen. Zij zouden wolven in schaapskleren zijn, die hun toon hebben gematigd, omdat zij sinds 11 september 2001 in de publieke belangstelling staan. De *jihadi salafi's* doen het in de ogen van de apolitieke *salafi's* uiteraard helemaal fout. Die willen mensen met geweld tot het geloof dwingen en dat is volgens de apolitieke *salafi's* nooit de goede weg. Bovendien verketteren zij mensen, terwijl ze daar volgens hen geenszins het recht toe hebben: enkel god weet wat in het hart van een mens leeft. Apolitieke *salafi's* gaan ervan uit dat mensen fouten kunnen maken en tijd nodig hebben hun fouten te onderkennen en hun gedrag te corrigeren. Slechts door opvoeding kunnen mensen op het goede pad worden gebracht, en daarom moet *dawa* (zending) centraal staan, niet *jihad*. Volgens de apolitieke *salafi's* zitten *jihadi's* uit onwetendheid op het verkeerde spoor. Zij zouden niet de goede geleerden volgen, of zich niet genoeg hebben verdiept in wat ze hebben verkondigd. Zij zouden bovendien emotionele jongeren zijn, hun eerste impuls willen volgen en geen enkel geduld hebben. De apolitieke *salafi's* spreken enigszins schamper van ‘jongens die zich op Arabische teksten baseren die ze niet eens zelf kunnen lezen’.

Deze kritiek wordt gedeeld door de politieke *salafi's*: de *jihadi salafi's* zouden onwetend, naïef en bovendien van nature gewelddadig zijn. De politieke *salafi's* ergeren zich aan jonge mensen die volgens hen pas de islam ontdekt hebben, niet eens bidden en vasten en meteen *fatwa's* over grote kwesties als *jihad* en *takfir* (het tot ongelovige verklaren) uitspreken. De mensen op wie zij zich beroepen, zo luidt de kritiek, zijn geen echte geleerden.

De *jihadi salafi's* op hun beurt zien de apolitieke en politieke *salafi's* als zwak en passief, omdat zij hun geloof naar eigen begeerte zouden samenstellen, en daarmee niet de wil van god volgen. Zij volgen in hun ogen alleen de ‘makkelijke’ regels van het geloof, zoals vasten en bidden, maar vermijden de zware taken, zoals het afzetten van corrupte leiders en het voeren van de jihadstrijd. In wezen maken de aanhangers van de verschil-

lende stromingen dus gebruik van dezelfde argumenten om elkaar zwart te maken: de ander is altijd de zwakkere, omdat die zijn eigen begeertes volgt in plaats van de wil van Allah.

De *jihadi salafi's* verklaren de afkeer van de andere salafi's voor de jihad uit lafheid en geestelijke verslagenheid. Ze zijn ervan overtuigd dat ge-

De jihadi salafi's zijn ervan overtuigd dat geweld noodzakelijk is om de islam te verspreiden

weld noodzakelijk is om de islam te verspreiden en dat de profeet niets anders zou hebben gedaan indien hij in deze tijd had geleefd. Terwijl de politieke en apolitieke salafi's stellen dat de *jihadi salafi's* niet de goede geleerden volgen of niet goed luisteren naar de geleerden,

hebben de laatsten zo hun eigen kritiek op de geleerden van de eersten. Zij stellen dat deze geleerden corrupt zijn, omdat die hun kennis inzetten om de belangen van politieke machthebbers in Saoedi-Arabië te dienen, in ruil voor bescherming, banen en dollars; om deze reden noemen zij deze geleerden ook wel *scholars for dollars*. Bovendien zouden ze onbetrouwbaar en inconsistent zijn, omdat zij de jihad in Afghanistan wél goedkeurden, maar nu tégen de jihad in Irak zijn.

Voor de *salafi's* gaan dit soort discussies over de essentiële vraagstukken van het leven en het geloof. Voor buitenstaanders is dit soort onderlinge strijd vaak geheimtaal; hij lijkt te gaan over minieme en ondoorgronddelijke meningsverschillen. Wellicht hebben mensen met een religieuze traditie wat meer voeling met dit soort discussies en de enorme betekenis die de betrokkenen eraan toekennen. Die voeling is namelijk van doorslaggevend belang voor de strijd tegen islamitisch extremisme.

Sinds de moord op Van Gogh hebben de *jihadi salafi's* van hun naaste broeders een lading kritiek te horen gekregen. Neefjes en nichtjes, bevriende moskeegangers en buurjongens zeggen steeds vaker: 'Kappen, jullie maken de situatie alleen maar slechter'. De nadrukkelijke stellingname van de politieke *salafi's* tegen geweld en voor het inschakelen van politie en Justitie, is een mijlpaal geweest. De aanvankelijk hier en daar bestaande bewondering voor de overgave die de *jihadi's* tentoonspreiden, lijkt te veranderen in afkeer en weezin tegen religieuze razernij en puberale fascinatie voor geweld. Let wel: het is te vroeg om te beweren dat er sprake is van een definitieve omslag in de strijd binnen de moslimgemeenschap. En het betekent zeker niet dat het gevaar van islamitisch extremisme nu aan het verminderen is. Integendeel, juist wanneer er wordt gemorreld aan de ideologische basis van geweld, wordt het geweld meer chaotisch, meer onvoorspelbaar en veel gevaarlijker. Maar in het onder-

linge debat ligt een belangrijk aangrijpingspunt om de *jihadi's* te isoleren en te ontdoen van sympathisanten.

EEN TWEESPORENBELEID

De schets van de gemeenschappelijke kenmerken, de verschillen en de onderlinge strijd tussen *salafi's*, biedt een basis voor het formuleren van punten van beleid tegen islamitisch extremisme. Samengevat gaat het over twee thema's:

- steun aan de ontwikkeling van een pluralistische islam;
- isoleer de extremisten en win de orthodoxen voor de democratie.

Strijd tegen religieus gefundeerd extremisme begint met een herwaardering van pluralistische religies. Het thema van de pluralistische islam kan ik binnen het bestek van dit artikel slechts aanstippen, maar omdat het belang ervan erg groot is, zeg ik er kort iets over. De meeste salafi-jongens en -meisjes met wie wij hebben gesproken, zijn religieuze of filosofische zoekers. Zij zoeken naar een antwoord op de vraag naar de zin en betekenis van het leven. En ze zoeken ook naar antwoorden op meer alledaagse vragen, zoals hoe je omgaat met je ouders, of met de leden van het andere geslacht. In hun zoektocht vinden die jongeren weinig democratische bronnen en veel van orthodoxe of zelfs radicale signatuur. Ze komen terecht bij imams en websites van wahabieten en van jihadisten. Ze belanden in salafistische studiegroepjes. Ze lezen orthodoxe en radicalistische boekjes. Ik ben absoluut geen voorstander van een verbod van dat soort zaken, maar ik pleit voor het bieden van een alternatief. We moeten wegen kunnen vinden om de ontwikkeling van een democratische religie-interpretatie te bevorderen en de resultaten daarvan bereikbaar te maken voor zoekende jongeren. Onder een democratische religie-interpretatie versta ik — in aansluiting op de Tilburgse hoogleraar Herman Beck — dat interne meningsverschillen worden geaccepteerd, dat de religie zichzelf niet ziet als de enige weg naar verlossing, en dat wordt aanvaard dat ook andere religies en overtuigingen persoonlijke en maatschappelijke waarde kunnen hebben. Een zo opgevatte religie kan een belangrijke bijdrage leveren aan de samenleving en vormt bovendien een onmisbare schakel in de strijd tegen extremistische interpretaties van de religie.

In samenhang met het vraagstuk van de relatie tussen islam en democratie spelen enkele specifieke vraagstukken die samenhangen met het bestaan van drie opvattingen over het maatschappelijke karakter van de islam. De eerste, 'oriëntalistische' opvatting is dat islam en democratie onverenigbaar zijn, dat de islam wezenlijk theocratisch, antidemocratisch en onderdrukkend is, dat afzonderlijke moslims uiteindelijk altijd de

doctrine van de Koran volgen en dat de islam onveranderbaar achterlijk is. De tweede, 'islamologische' opvatting is dat er eigenlijk nauwelijks een probleem is wat betreft de relatie islam en democratie, dat 'de islam' niet bestaat en dat er sprake is van individuele moslims die hun eigen weg in de westerse samenleving zoeken. Mijn eigen, derde opvatting is dat de islam op het niveau van de doctrine drie wrijvingspunten met democratie heeft: (1) ten aanzien van vrijheid van meningsuiting en opvattingen (met name op het punt van afval van het geloof); (2) ten aanzien van de gelijkheid van mensen (met name op de punten gelovigen - ongelovigen en mannen - vrouwen); (3) ten aanzien van de relatie tussen geloof en politiek (is in de ideale samenleving de islam leidend of niet). Tegelijkertijd is de praktijk van het geloof flexibel en veranderbaar: veel moslims volgen juist niet de doctrine en denken pragmatisch of zelfs modernistisch. Er is dus wél sprake van een probleem (anders dan de islamologen denken), maar het probleem is oplosbaar (en dat botst met de opvattingen van de oriëntalisten). Hier tekent zich een perspectief af van democratische incorporatie, zoals die ook heeft plaats gevonden met het rooms-katholieke geloof, dat zich in doctrinair opzicht pas tijdens het Tweede Vaticaans Concilie bekende tot de democratie. Centraal daarbij staat het vertrouwen in eigen kracht van de democratische samenleving. Een modernisering van de islam langs deze lijn kan zoekende jonge moslims een alternatief bieden, en kan daarmee een belangrijke bijdrage leveren aan de strijd tegen islamitisch radicalisme.

Het tweede spoor van het beleid is gericht op het isoleren van de radicalen en het winnen van de orthodoxen. Voor veel mensen is dat een moeilijk

*Tegenvuur van geestverwanten
is beslissend voor de
teruggang van extremistische
bewegingen*

concept. Die orthodoxe *salafi's* zijn toch theocraten en geen echte democraten? En hebben die lui zich wel voldoende gedistantieerd van de *jihad* in Kashmir of Palestina? En ze stellen zich in het openbaar nu wel vredelievend op, maar hebben ze een geheime agenda? Uitein-

delijk zouden ze toch graag zien dat Nederland islamitisch wordt? Vanuit deze vragen lijken de orthodoxen slechte bondgenoten in de strijd tegen het radicalisme. Maar van de andere kant leert de geschiedenis ons dat, behalve overheidsoptreden, met name tegenvuur van geestverwanten beslissend is voor de teruggang van extremistische bewegingen. Opnieuw staat hier de vraag centraal van het vertrouwen in eigen kracht van de democratische samenleving. Ik stel voor dat de democratie zich veel meer open en offensief opstelt. De kracht van de democratie moet centraal worden ge-

steld. De democratie moet zich erop richten aarzelaars, niet-democraten, theocraten, enzovoorts te laten meedoen en voor zich te winnen. Zo is het in de geschiedenis altijd gedaan — en met succes (denk aan de aristocraten tegen algemeen kiesrecht, de katholieke clerus tegen de democratie, de rebellen van de jaren zestig, de krakers van de jaren tachtig — en zo moet het nu weer. Democratie heeft een sterk incorporerend vermogen, laten we daar gebruik van maken.

Dit artikel is gebaseerd op het zojuist bij Amsterdam University Press verschenen boek *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*, waarvan Frank Buijs medeauteur is.

De islam en Europa

Moeten Europese moslims loyale burgers zijn?

Eind januari vond er aan de Erasmus Universiteit Rotterdam — onder grote belangstelling — een uniek debat plaats tussen twee van de meest charismatische en controversiële intellectueelpolitieke voormannen uit de Europese moslimgemeenschap: Dyab Abou Jahjah, president van de Arabisch Europese Liga (AEL), met Antwerpen als hoofdkwartier, oprichter van de beginnende Moslim Democratische Partij in België en pleitbezorger van een militante vorm van een Arabisch-Europese identiteit, en Tariq Ramadan, een in Zwitserland geboren hoogleraar filosofie en de auteur van talloze boeken inclusief To be a European Muslim en Westerse moslims en de toekomst van de islam. Beide mannen beschikken over een aanzienlijke achterban en zijn het op het eerste gezicht over bijna alles oneens. De hoofdvraag was: moeten in Europa levende moslims loyale burgers zijn? CDV biedt de unieke gelegenheid uitgebreid met hun opvattingen kennis te maken: eerst in een uitgebreide impressie van dat spetterende debat, en daarna aan de hand van een tekst van elk van hen. Ramadan voelt niets voor de strijdbare identiteitspolitiek van Abou Jahjah en deze verweert zich op zijn beurt heftig tegen de ‘assimilatie’ die Ramadan voorstaat. Maak kennis met de intellectueelpolitieke voorhoede van de Europese islam.

Het debat tussen Tariq Ramadan & Dyab Abou Jahjah

door *Rosemary Bechler*

Redacteur van OpenDemocracy, een online forum voor wereldwijd debat. Zij woont in Londen en schrijft vooral over de toekomst van Europa, democratie en islam.

INITIATIEFNEMER ZAKARIA HAMIDI IS verrast over de vele ‘Nederlandse mensen’ die zijn afgekomen op het eerste debat in een serie openbare debatten in Rotterdam, georganiseerd door het onlangs gelanceerde De Nieuwe Horizon — een discussieplatform met bijzondere aandacht voor de islam in Nederland. Op ietwat paternalistische wijze geeft burgemeester Opstelten van Rotterdam zijn zegen aan de bijeenkomst, en in een paar oprecht gemeente bewoordingen spoort hij moslims en niet-moslims aan verantwoordelijkheid voor hun stad te nemen. Na de aanslagen van 11 september 2001 beantwoordde deze burgemeester de roep om versterking van de ‘sociale cohesie in steden’ met het initiatief tot een jaarlijkse Dag van de Dialoog, bedoeld om burgers met verschillende culturele achtergronden overal in de stad rond de tafel te krijgen om met elkaar te spreken over concrete vraagstukken binnen hun gemeenschappen en in Rotterdam als geheel. Geen onderwerp was daarbij taboe: het ging er in de eerste plaats om dat iedereen zou meedoen. Na een tijd kregen Zakaria en zijn collega’s echter het gevoel dat het steeds dezelfde mensen waren die kwamen en spraken. Zij werden uitgenodigd door met overheidssteun gesubsidieerde moslimorganisaties om deel te nemen aan discussies over ‘islam en homoseksualiteit’ of ‘islam en vrouwenmishandeling’, maar er leek weinig ruimte te zijn voor discussie over Europese identiteit, over de ruimte die de seculiere samenleving aan godsdienst biedt, of over Irak. Zakaria en zijn vrienden besloten daarom hun eigen debatten te gaan organiseren.

Het kostte hen een jaar om zijn twee sprekers van vanavond samen te brengen. Met ruim achthonderd mensen zitten we op een vrijdagavond in het midden van januari opeengepakt in de conferentiezaal van de Aula van de Erasmus Universiteit. Bij de deur moesten er al tweehonderd mensen worden teleurgesteld. We wachten op de komst van wat de jonge vrouw in de voorzittersstoel omschrijft als ‘twee mannen die veel tijd, energie en



FOTO: JAN VAN DER PLOEG

Tariq Ramadan & Dyab Abou Jahjah

hartstocht hebben gestoken in de analyse van de problemen van disharmonie tussen moslims en niet-moslims, te beginnen in België en Frankrijk, maar die altijd op zoek zijn naar Europese oplossingen — oplossingen voor de wereld als geheel.’ Wat iedereen in de zaal weet maar wat zij niet vertelt, is dat Dyab Abou Jahjah, president van de Arabisch Europese Liga (AEL), met Antwerpen als hoofdkwartier, oprichter van de beginnende Moslim Democratische Partij in België en pleitbezorger van een militante vorm van Arabisch Europese identiteit, en Tariq Ramadan, een in Zwitserland geboren hoogleraar filosofie en de auteur van talloze boeken inclusief *To be a European Muslim* en *Westerse moslims en de toekomst van de islam*, twee van de meest charismatische en controversiële figuren zijn die in de moslimgemeenschap zijn komen bovendrijven; juist op tijd om na 11 september 2001 voor het voetlicht te treden.

Beide mannen beschikken over een aanzienlijke achterban en zijn het op het eerste gezicht over bijna alles oneens. Dyab Abou Jahjah, geboren in Libanon, is wel de Belgische Malcolm X genoemd, terwijl men vaak verwijst naar Tariq Ramadan, zoals hij ons diverse malen zal doen herinneren, als ‘de prediker van de Franse voorsteden’. Abou Jahjah ziet zijn kameraden als leden van een pan-Arabische natie of diaspora die toevalligerwijs ook Europees burger zijn; de boodschap van Ramadan begint en eindigt in zijn islamitische beginselen. De vroom klinkende slotopmerking van de discussieleider — dat ‘misschien aan het eind zal blijken dat beide mannen hun krachten willen bundelen... teneinde vrijheid en vrede voor mos-

lims te verwezenlijken’ — doet weinig afbreuk aan de hoop van diegenen die hier vanavond naartoe zijn gekomen om weer eens wat tumult mee te maken.

RECHTSTREEKS DUEL

De sprekers zijn uitgenodigd om hun gezichtspunten te formuleren door in te gaan op korte vragen met het recht op weerwoord na iedere vraag, te beginnen met: is het moslim zijn verenigbaar met het leven in Europa — kan de islam worden ingepast? Tariq Ramadan komt als eerste aan bod en verbindt zijn argumenten op systematische wijze, zoals men van een filosoof mag verwachten. Eerste stelling: de islam is niet een wereld waar je toe behoort, dan wel buiten staat. Het is een universele godsdienst gebaseerd op een reeks beginselen. Of de islam al dan niet tot jouw eigen Europese cultuur behoort, hoeft dan ook geen dilemma te zijn. In dit verband zijn de constituties en wettelijke kaders van de Europese landen gebaseerd op twee eenduidige principes, vrijheid van godsdienst en vrijheid van geweten. Niemand zal een in Nederland wonende moslim gaan vertellen ‘dat hij alcohol moet drinken en niet mag vasten tijdens de Ramadan.’ Hij besluit dan ook dit eerste punt door te stellen dat ‘ik geheel en al moslim kan zijn en Europees.’ Zijn tweede punt houdt verband met de islamitische traditie op zich. Moslims dienen niet slechts het wettelijke kader waarbinnen zij leven te respecteren, zij moeten dit ook doen uit naam van

Ramadan: Moslims moeten het wettelijk kader waarbinnen zij leven accepteren uit naam van de islam

de islam; binnen deze traditie geldt immers dat ‘men het contract moet naleven.’ Een dieper begrip van de eigen godsdienst verplicht moslims juist om op een uiterst toegewijde manier ‘ware en transparante burgers’ te zijn van het land waarin zij wonen. Een toegewijd burger van

Europa zijn, druist niet in tegen de islam en vormt evenmin een uitzondering op de norm die in praktijk wordt gebracht in landen met een islamitische meerderheid — het tegenovergestelde is het geval.

Zijn derde premisse, zo houdt Ramadan het publiek voor, heeft betrekking op een nieuwe ontwikkeling. Veel Europese moslims zijn hier geboren uit immigrantenouders, sommige zijn bekeerlingen, maar menig moslim woont al decennia in Europa, zo niet eeuwen. Zij zijn Europeanen, en wat we nu zien is de opkomst van de Europese islam als een culturele realiteit bestaande uit vele culturen: ‘Weten jullie waarom? Ga naar Frankrijk en je zult zien dat jullie niet erg Frans zijn (gelach). Jullie zijn Nederlands — en een aantal van jullie zijn islamitische Nederlanders. Er zijn

hier dus veel culturen aanwezig en dat is geen probleem. De universaliteit van de islam bestaat niet om de cultuur te standaardiseren: zij vraagt ons om uit naam van de eigen universele beginselen de verscheidenheid aan culturen te aanvaarden. Ik ben Europees qua cultuur, moslim van geloof, Zwitser van nationaliteit, Egyptenaar in mijn herinnering en universalist als het gaat om mijn beginselen! (veel gelach) — en als jullie me toch in een vakje stoppen, spring ik er weer uit en zal ik zeggen: kijk, ik pas in meer vakjes!

Ramadan, zo blijkt, is zich slechts aan het opwarmen. Zijn belangrijkste punt betreft de manier waarop men als moslim in de eigen Europese context zou moeten passen. De ergste vergissing die men kan maken, zo benadrukt hij, is geobsedeerd te zijn door de eigen minderheidsstatus als moslim. Er bestaat niet zoiets als de status van minderheid of tweederangsburger in Europa. Volgens Ramadan moet men de slachtoffermentaliteit, die de volwassenwording van de moslimgemeenschap in Europa danig

Volgens Ramadan moeten Europese moslims de slachtoffermentaliteit, samen met de minderheidsstatus overboord gooien

heeft vertraagd, samen met de minderheidsstatus overboord gooien. 'Als een man mij een baan weigert omdat mijn gezicht eruit ziet als een Arabisch gezicht, kan ik het bijltje erbij neergooien en zeggen: oké, hij houdt niet van de islam! Maar ik kan ook zeggen: er zijn wetten in dit land, en ik zal mij verzetten tegen alle vormen van discrimi-

natie of islamofobie, omdat racisme een gevaar is voor onze samenleving en onze toekomst. Door zijn wangedrag naar buiten te brengen, draag ik bij aan het verbeteren van deze samenleving voor iedereen.' Ook politici, zo vervolgt hij onder enthousiaste bijval, moeten deze les leren; niet alleen de politici die tussen twee verkiezingen de gemeenschap verwaarlozen om op het laatste moment hun steun te verlenen aan de bouw van een moskee — zij gebruiken de godsdienst om stemmen te trekken in plaats van dat zij burgers de behandeling geven waarop ze recht hebben; maar ook politici, zoals het Franse parlementslid dat tegenover Ramadan de jonge Franse relschoppers omschreef als 'die immigranten' en vervolgens ontkende dat zij 'echt Frans' waren. 'Wat is een echte Fransman?' vroeg Ramadan hem toen, 'een blanke Fransman?' Ramadan kan weinig geduld opbrengen voor politici en critici die vastbesloten lijken om hun analyse op 'islam, integratie en identiteit' te concentreren, laat staan voor diegenen die angst voor de islam proberen om te zetten in snel electoraal gewin, terwijl de ware kwesties te maken hebben met maatschappelijke en economische achterstel-

ling, racisme en gettovorming. De Britse noch de Franse benadering slaagt er volgens Ramadan in de uitdaging op adequate wijze aan te gaan.

Ramadan wuift al het gepraat over 'integratie' weg als de zoveelste poging om mensen van de ware kwesties af te leiden en als een belediging voor mensen die al meer dan vier of vijf generaties of langer in deze landen wonen. Hij sluit af door de moslims in het publiek op het hart te drukken dat zij zich 'thuis' moeten voelen in Europa en dat hun handelen gericht moet zijn op het leveren van een bijdrage aan hun samenleving. De aard van die bijdrage sluit aan bij zijn betoog. Volgens Ramadan zijn de best mogelijke bijdragen gericht op de verwezenlijking van de idealen van de samenleving: 'Laat ons burgers zijn in deze samenleving, niet alleen moslims, maar christenen, joden, burgers, Arabieren, allemaal samen, strevend naar meer maatschappelijke rechtvaardigheid en naar het opheffen van onze mentale, intellectuele, culturele en godsdienstige getto's —

allemaal samen. Dit is de uitdaging voor ons allen.'

Dyab Abou Jahjah staat nu op om te zeggen dat hij het voor '80 procent eens is met wat hij zojuist heeft gehoord', maar hij voegt daar amicaal aan toe dat niemand verrast zal zijn als hij zich juist zal concentreren op de gebieden waarop hij het oneens is. Zijn belangrijkste punt behelst een herformulering van de beginvraag. Omdat wij in-

Abou Jahjah: Moslims maken deel uit van een minderheid van burgers, die de democratische geloofsbrief van Europese landen serieus bekritisieren

derdaad allemaal Europees burger zijn en in het bezit van kritische vaardigheden, 'waarom is het dan vanzelfsprekend dat we naar Nederland, Frankrijk en België slechts moeten kijken als plaatsen waar wij onszelf moeten inpassen? Als wij zien dat zij er niet in slagen om hun eigen constituties dan wel de EU-verdragen of internationale mensenrechtenverdragen na te leven — moeten wij hén dan niet veranderen? Mijn vraag is: is het Europa van vandaag verenigbaar met democratie?' Zodra je de zaak op deze manier formuleert, zo vervolgt hij, zijn er uiteraard een paar mensen die je gaan beschuldigen van opruiing of een activisme dat te kwader trouw is. Maar omdat ze jou altijd aansporen om je verantwoordelijkheden te nemen, waarom is de samenleving dan zo blind voor het soort van actie dat iedere werkelijk betrokken burger dan ook zou ondernemen? Volgens Dyab Abou Jahjah is het antwoord dat moslims in deze samenlevingen een etnische en numerieke minderheid vormen. Zij vormen een minderheid als immigranten of als kinderen van immigranten. Zelfs als je deze

aspecten niet meetelt vanwege de ongelijkheid, uitsluiting en discriminatie waarmee moslims te kampen hebben, maken zij deel uit van een minderheid van burgers, die de democratische geloofsbrieven van Europese landen serieus bekritisieren en graag diepgaande verandering willen zien. ‘Mensen die geloven dat een democratie niet echt een democratie kan zijn als zij uitgaat van een concentratie van macht en kapitaal; als haar internationale agenda gericht is op imperialisme en kolonialisme; en als zij fungeert als de slippendrager van de Verenigde Staten van Amerika.’

Er breekt opnieuw een enthousiast applaus los wanneer Abou Jahjah concludeert dat hieruit volgt dat iedereen een keuze heeft. Of je nu een Nederlandse moslim van Marokkaanse of Turkse afkomst bent, een Zwitserse filosoof met Egyptische wortels, of een Arabier uit Libanon die in Antwerpen woont, je kunt altijd duidelijke keuzes maken. Je kunt kiezen om de vormen van onderdrukking en uitbuiting die voor jou of jouw familie de aanleiding waren voor migratie naar Europa te vergeten, of je kunt jezelf solidair opstellen met de onderdrukten en opkomen voor hun en jouw rechten door een radicaal democratisch programma te omarmen zoals de AEL propageert. Het gaat om een nieuw, uit een twintigtal punten bestaand *vision statement*, gericht aan de ‘Arabische diaspora en de Arabische wereld’, die, zoals Abou Jahjah het publiek voorhoudt, is terug te vinden op de website van de AEL. Het is geen kwestie van nostalgie naar de eigen wortels, of van gespleten loyaliteit; het is een kwestie van weten waar je staat ten aanzien van cruciale machtsvraagstukken in de wereld.

Vanuit dit perspectief is Tariq Ramadans aanmoediging aan moslims om zich ‘thuis’ te voelen in Europa een geval van ‘sluipende assimilatie’. Vooral diens commentaar over ‘Egypte als herinnering’ viel bij Abou Jahjah in slechte aarde, zoals hij later uitlegt. ‘De Derde Wereld is even concreet aanwezig als Europa, en dat zal ook morgen zo zijn: die wereld zal morgen onderdrukt zijn en in de richting van dictatuur en geweld worden gedreven, met alles wat daaruit voortvloeit. Als je zegt dat je niet Egyptisch hoeft te zijn om te strijden voor het Egyptische volk en hun rechten, dan ben ik het daarmee eens. Maar ben je wel Egyptisch, dan heb je zelfs een extra motivering. Je zegt niet: ik heb mezelf daaruit vrijgekocht, maar als Europeaan zal ik uiteraard met een frisse blik naar jullie klachten kijken! Wellicht als zij een democratie hadden die op zijn minst gelijkwaardig is aan wat we hier genieten, misschien, eerlijk is eerlijk! Maar de Derde Wereld zoals we die vandaag kennen — is dat respectabel?’

Het gepassioneerde debat dat volgt op deze provocerende beginselverklaringen, kent een paar interessante wendingen en keerpunten. Ramadan is vierkant tegen islamitische scholen indien zij slechts bijdragen aan verdere segregatie binnen de samenleving; Abou Jahjah ziet dit als een kwes-

tie van politieke tactiek en beschouwt het terugvallen op zulke scholen als begrijpelijk waar het *mainstream* onderwijs disfunctioneel is en de staat meisjes verbiedt om een hoofddoek te dragen. Hij waardeert bovendien het verhitte Nederlandse debat over deze kwestie dat volgde op de oproep van onder meer Ayaan Hirsi Ali, het uitgesproken Nederlandse [intussen voormalige] parlementslid dat de islam als geheel de rug toekeert, ook al is hij het oneens met alles wat zij zegt en zou hij persoonlijk graag zien ‘dat zij haar mond houdt’ — een sentiment dat volop bijval krijgt uit het publiek. Ramadan vindt islamitische politieke partijen de allerslechtste manier om jezelf te organiseren, terwijl Abou Jahjah zo’n partij heeft opgericht. Abou Jahjah, afkomstig uit België, waar 60 procent van de jonge stedelijke ‘Marokkanen’ werkloos is, roept Europese regeringen op om gebruik te maken van positieve actie als er sprake is van relevante kwalificaties, om gelijke toegang tot de arbeidsmarkt te verzekeren. Hij wijst op het succes van een Nederlandse wet die bedrijven verplicht te bewijzen dat zij op actieve wijze werknemers uit etnische minderheden aantrekken: ‘De werkloosheid onder Marokkanen is verdubbeld naar 40 procent in de twee jaar sinds deze wetgeving werd ingetrokken.’ Voor Ramadan gaat het hier echter om de *thin edge of a very*

Ramadan vindt islamitische politieke partijen de allerslechtste manier om jezelf te organiseren, terwijl Abou Jahjah zo’n partij heeft opgericht

undesirable wedge: een paar goede resultaten maken de algehele strategie nog niet geslaagd, laat staan wenselijk. Zijn voorbeeld in dit verband is de Verenigde Staten, waar positieve actie tot banen heeft geleid voor een selecte groep, terwijl de grote groep juist gedwongen aan de kant blijft staan op grond van argumenten in de trant van ‘kijk maar naar Colin Powell en Condoleezza Rice, die zijn toch ook uit een minderheid afkomstig – je zou dankbaar moeten zijn.’ Nee, zo betoogt Ramadan, wat hij graag zou zien is écht antidiscriminatiebeleid, niet alweer een nieuw ‘project’.

Op een gegeven moment, enigszins gefrustreerd door de moeilijkheid een duidelijke scheiding aan te brengen tussen hun strategieën, suggereert Abou Jahjah, die de afgelopen tijd aan de opbouw van een AEL-afdeling in Frankrijk heeft gewerkt, dat het antwoord van de ‘prediker’ aan de Franse relschoppers zich heeft beperkt tot het hen wijzen op hun ‘verantwoordelijkheden’. Hij zelf wil graag dat duidelijk is dat hij hun verzet waardeert, niet hun geweld, ook al ‘maken zij gebruik van een vorm van directe actie die traditioneel Frans is en die in verhouding tot de pro-



FOTO: JAN VAN DER PLOEG

Tariq Ramadan

vocatie die hen ten deel is gevallen niet buiten proporties is.’ Het is een retorisch gebaar en zo werkt het ook. Ramadan twijfelt er niet aan dat zijn praktische, activistische staat van dienst even solide is als die van Abou Jahjah, en beschuldigt hem op zijn beurt van het opkloppen van emotionele steun door protest omdat hij tegelijk ‘politicus’ is, bereid om de populistische en publicitaire methoden in te zetten die Ramadan afzweert. Voor volgende week maandag heeft Abou Jahjah iedereen in het publiek uitgenodigd om met hem mee te doen aan een demonstratie tegen het besluit van *Readers’ Digest* om de prijs voor ‘Beste Europeaan’ toe te kennen aan Ayaan Hirsi Ali voor haar verdediging van moslimvrouwen. ‘Hoe kunnen ze zoiets doen, als Hirsi Ali helemaal in haar eentje de zaak van moslimvrouwen kwaad heeft gedaan?’ vraagt hij met een air van ongeloof die bijval krijgt uit het publiek, dat eveneens van de dubieuze aard van het eerbetoon overtuigd lijkt. Dit is typerend voor de ‘reactieve’ manier waarop Abou Jahjah ‘te werk gaat’, zoals Ramadan me later in Londen uitlegt. ‘Hij beweegt van de ene crisis naar de andere, en op de punten waar je met elkaar botst, zal hij steun opbouwen. Maar kan dit ook op de lange termijn effectief zijn? Als ik hem vraag wat voor voorstellen hij dan de Franse jongeren te bieden heeft, spreekt hij slechts zijn waardering voor hen uit, maar verder niks. Ík wil niet alleen maar uitgaan van verzet, ík wil ook opbouwen. Ik wil niet zeggen: ik wil mijn rechten; ik wil kunnen zeggen: laten we onze samenleving samen verbeteren.’

Terug in de Aula blijkt weer dat beide mannen in het bezit zijn van dat



FOTO: JAN VAN DER PLOEG

Dyab Abou Jahjah

buitengewone talent van weten hoe de ander op stang te jagen. Ramadans beschuldiging van ‘emotionaliteit’ raakt een open zenuw bij Abou Jahjah, die ‘thuis in Antwerpen meer dan genoeg van datzelfde voor de voeten krijgt geworpen!’ Wat hem betreft: ‘Als zijn strategie is dat niemand racistisch moet zijn, dat iedereen elkaar moet omarmen en dat we dan naar huis zullen gaan — is dát geen emotionaliteit?’ Die Franse jongeren hebben nu hun zaak aanzienlijk meer goed gedaan dan wanneer zij hadden geluisterd naar Ramadan over ‘hoe zich als goede moslim te gedragen!’ Als Ramadan daarop Abou Jahjah van ‘onbeleefd’ gedrag beticht, ontstaat onder het publiek een opwinding die doet denken aan de circusachtige spanning rond een Wimbledonfinale.

Sommige mensen in de zaal hebben geprobeerd voor zichzelf uit te maken waar de verschillen tussen beide mannen op neerkomen. Iemand achterin geeft aan dat het te maken heeft met de achterban van beide sprekers: Abou Jahjah spreekt voor ‘boze immigranten die zich sociaal buitengesloten voelen, terwijl Ramadans aanhangers hun boosheid in een positievere richting willen ombuigen.’ Een vrouw suggereert dat zij eens naar de Amerikaanse burgerrechtenbeweging moeten kijken. Daar was sprake van een vergelijkbare, duale en complementaire benadering, want ‘pas toen men bang werd voor Malcolm X begon men met Martin Luther King te praten. Zou dat hier niet voor beide strategieën kunnen werken?’ Ik krijg de indruk dat in de zaal de sympathieën min of meer gelijk zijn verdeeld; of misschien is het juist om te zeggen, in de lijn van de tweede

suggestie uit de zaal, dat menigeen in het publiek liever geen keuze wil hoeven maken.

Uiteindelijk is het echter de aanvankelijk meer verzoeningsgerichte Ramadan die de kloof het best onder woorden brengt. De centrale focus van zijn kritiek, zoals hij keer op keer onderstreept, is dat de strijdbare, op identiteit gebaseerde politiek van de AEL slechts de Europese samenleving bijstaat en aanmoedigt om moslims als een aparte minderheid te behandelen.

WIKKEN EN WEGEN

Ik ontdek meer over Ramadans preoccupatie met *belonging*, erbij horen, als we na terugkeer in Londen de discussie voortzetten. Als ik geneigd zou zijn om naar structurele verklaringen in zijn verleden te zoeken, zou het niet moeilijk zijn om die te vinden. Bij onze vorige ontmoeting keek de hoogleraar uit naar zijn nieuwe baan-voor-het-leven aan de Universiteit van Notre Dame, toen in augustus 2004 onverwachts zijn visum voor de VS werd ingetrokken om ‘nationale veiligheidsredenen’, zonder verdere uitleg. Toen hij door Colin Powell van het ministerie van Buitenlandse Zaken werd aangemoedigd opnieuw een visumaanvraag in te dienen, kreeg hij nog steeds niets te horen, waarna hij in december van dat jaar besloot om de baan maar formeel op te zeggen om zo een einde te maken aan wat hij beschouwde als een vernederende onzekerheid voor hem en zijn gezin. Een paar dagen geleden heeft Ramadan met steun van de *American Civil Liberties Union*, de *American Association of University professors*, *PEN America Center* en de *American Academy of Religion* een federale juridische aanklacht ingediend tegen de Amerikaanse regering. Hij is vastbesloten zijn naam van alle blaam te zuiveren.

Het verband tussen deze ervaring en zijn politieke houding — als dat al nodig zou zijn — is zijn lezing van wat hij ziet als de gevaarlijke opkomst van een angstideologie in Europa en elders, die niet langer alleen door extreem rechts wordt omarmd. ‘Mijn bezorgdheid heeft vooral betrekking op die anderen die hun discours normaliseren en die in simpele beoordingen een ideologie bieden die precies dezelfde rol speelt als een op ideeën gebaseerde ideologie, behalve dan dat die ideologie geen ideeën of rationaliteit kent en slechts bestaat uit emoties: een binaire visie van Wij en Zij, met virtuele muren ertussen; Bush die zegt dat hij de enige is die mensen tegen terrorisme kan beschermen, met moslims die zich het doelwit voelen. We wanen ons dus allemaal slachtoffer en dit drijft ons uiteen. Wij kunnen geen bruggen bouwen of nader tot elkaar komen, of ons verzetten tegen het primaat van een specifieke, dominante economie omdat

we binnen het socio-politieke domein totaal zijn verdeeld. Dit speelt zich af tegen de bredere achtergrond van de alledaagse realiteit van racisme, discriminatie, gettovorming.’

Tegenover deze gevaarlijke tendens ziet hij een ander traject dat zich eerdaags zal aandienen in een Europa waar grote moslimbevolkingen — tenminste in Groot-Brittannië, Frankrijk en Duitsland — de fase bereiken waarin ze zich ‘thuis’ voelen. Zij hebben een langdurig en moeilijk integratieproces doorgemaakt, en beginnen te acclimatiseren in een nieuwe cultuur, omgeving, geschiedenis, sociale mores en taal. Zij hebben een nieuw wettelijk kader geaccepteerd en zijn sociaal geïntegreerd geraakt als actieve burgers. Er is echter een laatste fase die hij de ‘integratie van de intimiteit’ noemt, het moment waarop zij eraan toe zijn een verplichting aan te gaan en iets aan hun samenleving terug te geven. ‘Deze fase kan een heilzaam cirkeffect hebben. Zodra jij iets geeft, vraagt men jou niet meer waar je vandaan komt.’ Zo jong als hij is, Ramadan heeft zich vele jaren op deze fase voorbereid. Vijftien jaar geleden begon hij moslimleiders te overtuigen dat het nodig was om naar de schriftelijke bronnen terug te keren en een eigen Europese hervorming in gang te zetten: ‘Dit is exclusief een uitdaging voor ons. Wij hebben nog steeds deze slachtoffermentaliteit die “de ander” de schuld geeft, en waardoor we onszelf zien als minderheden die bescherming nodig hebben, in plaats van als mensen die actief voor zichzelf kunnen opkomen in onze samenlevingen. Maar in de afgelopen jaren is alles op dit vlak sterk in beweging gekomen, en we treden naar voren met nieuwe antwoorden en nieuwe gezichtspunten.’

De afgelopen vijf jaar heeft hij gewerkt aan een Europese denktank, het *European Muslim Network*, dat gemeenschapsleiders bij elkaar brengt, mannen en vrouwen die zichzelf als Europeanen beschouwen en nadenken over een Europese toekomst die op geen enkele wijze strijdig is met hun islamitische geloof. Zij zijn tot dusver afkomstig uit achttien landen, inclusief Bosnië, Albanië, Kosovo, Bulgarije, Turkije en Nederland. ‘En het werkt heel goed; zij verspreiden de burgerschapsidealen die we delen.’ Tegelijk is hij ook openhartig in gesprek geweest met regeringen, over de noodzaak om een ‘kritisch besef van erbij horen’ in hun moslimgemeenschappen te stimuleren. En nu, zonder twijfel dankzij de aanslagen in Madrid, de Franse rellen en de aanslagen van 7 juli in Londen, luistert men naar hem. Het verzoek om deel te nemen aan de *Task Force* die in het kielzog van laatstgenoemde aanslag door de Britse regering werd ingesteld, is slechts één van de vele uitnodigingen die hij heeft ontvangen.

Wat hij tegen die regeringen zegt als hij pleit voor een landelijke beweging van onafhankelijke lokale initiatieven, zowel voor moslims als voor anderen, gaat ongeveer als volgt: ‘Je kunt niet voor het volk beslissen wie

zijn leiders zijn. Je kunt niet gewoon moslimgeleerden en intellectuelen op tournee door het land sturen om tot de bekeerden te preken. Je hebt bemiddelaars nodig die dicht bij de lokale situatie staan. En hoe je met ze omgaat, is van het grootste belang. De oude koloniale benadering — ‘breng ons naar jullie leiders opdat we kunnen uitwerken hoe we met jullie omgaan’ — is de verkeerde benadering. Bemiddelaars (*mediators*) moeten op geloofwaardige wijze van binnenuit te werk gaan om mensen te helpen. En de overheid moet oprecht zijn als het gaat om het volgen van een agenda. Zij moet zichzelf afvragen: “Willen we slechts dat mensen iemand volgen die ons volgt? Of willen we processen mogelijk maken die leiden tot autonomie – godsdienstige onafhankelijkheid, financiële onafhankelijkheid, intellectuele onafhankelijkheid en politieke onafhankelijkheid?” Alleen als men dit laatste kiest, zullen die bemiddelaars geloofwaardig zijn.’ Maar dit is gewoonlijk het knelpunt, want “regeringen zijn verzot op controle”.

Maakt men echter de juiste keuze, dan gelden er twee vuistregels. De eerste vuistregel behelst het niet-opleggen van het type discours dat moslims dienen te hanteren. In plaats daarvan moet men die gemeenschappen

Ramadan: Overheden moeten stimuleren tot godsdienstige, financiële, intellectuele en politieke onafhankelijkheid

faciliteiten bieden voor wat zij willen doen. Op sommige gebieden moet er gewoonweg sprake zijn van wederzijdse erkenning, dat er een gedeeld belang bestaat bij het verspreiden van een beter begrip van wie je bent en waar je woont.

Op andere gebieden neigen politici

ertoe om ‘problemen te islamiseren’ in plaats van dat zij de strijd aanbinden met ingrijpende socio-economische uitdagingen. Echter, ‘we moeten godsdienstige leiders niet verwarren met de mensen die proberen de realiteit van de maatschappelijke problematiek het hoofd te bieden. Dit is soms heel moeilijk, want veel van de mensen die deze problemen aan den lijve ondervinden, staan onder sociale druk en zijn maar al te bereid om hun ervaring tot geestelijke kern te verheffen — dat is nu eenmaal het soort achtergrond dat ze hebben. Maar we hebben juist behoefte aan een veel meer deconstructieve benadering die onderscheidt maakt tussen de diverse uitdagingen en ook erkent dat zij ook op specifieke manieren zijn verbonden.’ Dit is dus de eerste vuistregel: vertrouw de moslims. Te kunnen zeggen: ‘kijk, dit is geen godsdienstig probleem: dit is een sociaal probleem’ is hún verantwoordelijkheid. Laat hen het werk dat gedaan moet worden onafhankelijk verrichten.

De tweede vuistregel is dat regeringen kritiek moeten aanvaarden als

je wilt dat ze geloofwaardig zijn: ‘Tony Blair zegt ten onrechte dat er geen verband bestaat tussen wat er in Irak is gebeurd en wat er in Groot-Brittannië is gebeurd. Er is wellicht in moreel opzicht geen oorzaak en gevolg, maar politiek is er wel degelijk een verband. We moeten naar bemiddelaars kunnen luisteren die in staat zijn gesteld om een kritische houding aan te nemen.’ Als je af wilt van de slachtoffermentaliteit, moet je zowel kritiek als zelfkritiek kunnen stimuleren. Je moet kunnen luisteren als mensen zeggen: ‘Het is allemaal leuk en aardig om ons aan te sporen onszelf niet te segregeren, maar jij bent degene die dat balletje aan het rollen heeft gebracht, en om deze concrete realiteit te veranderen moeten we zij aan zij staan als partners.’ Ramadans punt is dat kritisch staan tegenover je eigen samenleving juist een goede indicator van Europees burgerschap is. Het is een teken van de Europese stijl van ‘erbij horen’. Het probleem is volgens hem dat veel te weinig niet-islamitische Europese burgers bereid zijn te aanvaarden dat hun islamitische tegenhangers hetzelfde recht hebben. ‘Plotseling krijg je heel veel wantrouwen en gemopper over dubbele loyaliteiten. Dit is mijn ervaring in Frankrijk. Je kunt alleen je mond opendoen om te zeggen wat er verkeerd is in onze gemeenschappen. Als we iedere keer bij kritiek van een bemiddelaar beginnen te mompelen over loyaliteitsconflicten en wat al niet meer, dan verdwijnt hun geloofwaardigheid. Zij zullen nutteloos zijn.’ Dit is waar de onheilspellende angstideologie opnieuw in Ramadans betoog opduikt: ‘In deze sfeer van burgerschap beginnen we tegenwoordig een paar van de aantijgingen te horen die in het Europa van de jaren dertig tegenover joden werden geuit. Men beschuldigde hen eveneens van “dubbelzinnigheden, dubbele loyaliteit, vijfde colonne”. Ook tegen hen werd gezegd: “Jullie horen niet bij ons, jullie zitten ertussenin”.’

Hier zijn Abou Jahjah en zijn diaspora relevant. Laten we overigens de strijd tussen beide mannen niet overdrijven, want zij beschouwen hun ontmoeting niet alleen als een mogelijk verhelderende gelegenheid op zich, maar ook als iets om op voort te bouwen, waarbij zij hun wederzijdse invloedssfeer erkennen en respecteren. Maar het zal inmiddels duidelijk zijn dat niets méér zou kunnen afwijken van Ramadans krachtige pogingen om het debat vooruit te helpen dan de benadering van Abou Jahjah: ‘Ik kan begrijpen dat mensen zichzelf beschouwen als deel van een Arabische diaspora. Maar hij construeert een zelfbeschermende factor uit deze diasporische binding door te zeggen dat je [in Europa] niet ‘thuis’ bent en dat men zich actief moet verzetten tegen onderdrukking. Hij voedt juist dat sentiment, waarvan je kunt aanvoelen dat het op zijn beurt een slachtoffermentaliteit voedt. Maar dan zegt hij weer: “Ik ben tegen deze slachtoffermentaliteit — je moet voor jezelf opkomen als burger!” Dit is

wat ik bedoelde met het gebruik van emotie. En daarom ben ik totaal tegen het idee van diaspora — tegen het idee dat je niet echt hier bent, maar dat je deel uitmaakt van iets dat ergens anders is. Dit soort zaken fungeert al snel als voedingsbodemp voor die “vijfde colonne”-fantasie en dat zou “de slechtst denkbare vergissing zijn”.

Maar is dit wel het einde van de confrontatie? Het lef en het politieke temperament van Abou Jahjah zijn nogal moeilijk te verzoenen met welke ‘slachtoffermentaliteit’ dan ook. Geplaatst in de context van de gespannen patstelling tussen de minderheidsbevolking van immigranten en de meerderheid in Antwerpen, laat staan extreemrechts, getuigen Abou Jahjahs voorliefde om kwesties naar voren te brengen en ‘de grenzen van de samenleving te tartten’, zijn talent voor mediamomenten en *soundbites*, en zijn fiere opstelling in open discussies juist van blakend zelfvertrouwen (wat op zijn beurt een uiterst energiek en motiverend effect heeft op de jonge mannen en vrouwen in zijn gevolg die altijd druk in de weer zijn). Niettemin heeft die context ook onvermijdelijk een versmallend effect. De AEL heeft bij de laatste verkiezingen in België samengewerkt met een uiterst linkse partij en zal dat dit jaar waarschijnlijk weer doen, ondanks het feit dat veel reguliere kiezers van laatstgenoemde partij bezwaar hadden tegen lijstdeling met moslims en Arabieren. Ondertussen wordt extreem rechts alleen maar sterker in Vlaanderen. Volgens Abou Jahjah ‘heeft het verbieden van het Vlaams Blok hen alleen maar in staat gesteld om een nieuwe partij op te zetten, Vlaams Belang genaamd, met leden die dichter bij elkaar staan. In de Liberale Partij gaan meer en meer stemmen op om het *cordon sanitaire* tegen iedere samenwerking met het Vlaams Belang niet langer te handhaven. Een bekend voormalig lid dat dit jarenlang heeft bepleit, Hugo Corveliers, heeft een nieuwe partij, VLOTT, gevormd, die mogelijk samen met het Vlaams Belang op een lijst komt bij de volgende verkiezingen in oktober. Kortom, de gerechtelijke vervolging heeft die partij allerminst doen zwijgen. Vanuit pragmatisch oogpunt heeft het hen zelfs geholpen.’

Desondanks heeft de AEL laten zien te beschikken over een veerkrachtig engagement met democratie en burgerschap als grondslag. Twee jaar geleden overleefde de organisatie een machtsgreep van haar destijds sterke islamistische vleugel. Het nieuwe *vision statement* dat helder is over de afwijzing van iedere vorm van een theocratische staat met een leidinggevend orgaan ‘boven de soevereiniteit van het volk’, was aanleiding voor het ontbinden van de islamistische vleugel. Volgens het statement blijft de islam onderdeel van de symbolische en culturele identiteit van veel AEL-leden, maar dit heeft op zichzelf geen theologische of politieke repercussies. De AEL beschrijft zichzelf nu duidelijk als een multiconfessionele cam-

pagne voor democratie, die ook bestaat uit christelijke Arabieren, joden en mensen zonder godsdienst. Blijft men tegelijk energiek strijden tegen islamofobie, dan gebeurt dit vanuit een democratische en antiracistische positie, niet vanuit een theologische.

Hetzelfde program ontwikkelt zijn definitie van democratie in wat Abou Jahjah omschrijft als een ‘radicale linkse’ richting, ter ‘voorkoming van alle vormen van machtsconcentratie’. Vandaar de toenemende ver-

De AEL blijft energiek strijden tegen islamofobie: vanuit een democratische en antiracistische positie, niet vanuit een theologische

enigbaarheid die men waarneemt tussen henzelf en marxistische denkers. Maar dit behelst opnieuw meer dan louter een defensieve houding. Neem bijvoorbeeld Abou Jahjahs volharding dat ideologische onderdrukking even tiranniek kan zijn als materiële onderdrukking: ‘Kijk bijvoorbeeld eens naar het theocratisch autoritaire gezag

in de islam, waar een exclusieve groep zichzelf de macht toedicht om van bovenaf *fatwa’s* op te leggen aan de samenleving. Deze concentratie van kennis is even antipathiek ten aanzien van een gezonde democratie als iedere concentratie van kapitaal.’ Het is op zijn minst een interessante herformulering van de macht van het volk. Abou Jahjah mag dan oproepen tot verplichte positieve actie door de overheid, al zijn instincten neigen naar de lange-termijnontwikkeling van actief en bewust burgerschap: ‘Als het verbod op het Vlaams Blok tot het uiteenvallen ervan had geleid, dan zou dat een slechte zaak zijn geweest omdat zij niet zouden zijn vernietigd door totale ontmaskering, voor de ogen van een bevolking die eerder democratie dan racisme zal kiezen, maar omdat de partij dan door het establishment de kop was ingedrukt. Zo wil ik het racisme niet bestrijden. Ik wil af van de racisten door mobilisering van antiracistische krachten, door activisme aan de basis, zodat zij zozeer worden gemarginaliseerd dat ze kunnen zeggen wat ze willen, maar dat — zoals in het geval van de Klu Klux Klan vandaag de dag in de Verenigde Staten — de mensen er alleen maar om zullen lachen.’ Door zijn kritiek op de AEL toe te spitsen op diaspora, en daarbij aspecten van burgerschap min of meer te verwaarlozen, gaat Ramadan voorbij aan verschillende sterke kanten van deze partij.

Ondertussen bestaan er zwaktes binnen Ramadans eigen gelederen, die niet zo heel ver afzitten van de ‘sluipende assimilatie’ waartegen Abou Jahjah heeft gewaarschuwd. Vijftien jaar geleden, zo vertelde Ramadan mij, ‘sprak ik veelvuldig met islamistische hervormers die het eens waren over hoe we met onze islamitische teksten moeten omgaan. Tegenwoordig heb-

ben diezelfde hervormers het net als ik over de noodzaak om tegelijk helemaal Europeaan en helemaal moslim te zijn. Maar wij zitten niet langer meer op dezelfde golflengte, want we zijn het oneens over onze context. Voorheen zaten wij op hetzelfde spoor, omdat we kritisch waren als het ging om de dominante lezing van de overgeleverde geschriften. Maar nu willen zij modern zijn, wat zij verwarren met aanpassing aan de huidige machtsstructuur. Echter, het bevestigen van de aard van de macht zoals je die aantreft is allesbehalve hervormend. Sommige van deze moslimleiders gaan de kant op van rechts: zij zullen zich aansluiten bij sociaal-liberale partijen. Voor het eerst zie ik dit ook echt gebeuren en wat dit betekent, en dat is wel degelijk een probleem voor ons.'

We zijn aldus opnieuw uitgekomen bij het besef hoeveel beide mannen, zij het op uiteenlopende wijze, gemeen hebben. Ondanks het vertoon, het geredetwist en het verlangen de ander te vloeren, willen beide sprekers dat er een einde komt aan iedere vorm van 'slachtoffermentaliteit'. Ze moedigen allebei de mensen aan om zich in plaats daarvan actief op te stellen ten aanzien van het oplossen van de eigen problemen. Zij bepleiten geen algemene concepten van nationaliteit of mechanistische ideeën over 'integratie', maar actief burgerschap in landen waar sprake is van toenemende desillusie over de electorale politiek, vooral onder jonge mensen. En zij zijn het erover eens dat loyaal zijn aan je eigen land als burger met zich meebrengt dat je kritisch bent als dat land het bij het verkeerde eind heeft. Dit is wellicht deel van het antwoord op Zakaria's vraag over zijn eerste debat. Waarom waren er zo veel 'Nederlandse mensen' in de zaal? Ik kan er alleen maar naar raden. Maar voor mij als lid van het matte electoraat in Groot-Brittannië, waar de politieke klasse zich inspant om een 'nieuw provincialisme' te bieden als voorzichtige concessie aan politieke vernieuwing, was dit een van die zeldzame avonden waarop voor ons allemaal, dankzij Tariq Ramadan en Dyab Abou Jahjah, de politiek ineens weer volop betekenis leek te krijgen.

Met dank aan Zakaria Hamidi van het discussieplatform De Nieuwe Horizon te Rotterdam, organisator van het debat.

Vertaling door Ton Brouwers

Wat de moslim-democraten in Europa te doen staat

Zowel het islamitische denken als Europa dient naar een meer democratische inhoud en praktijk toe te werken. Europa is niet democratisch omdat het mensenrechtenverdragen schendt en niet-democratische, onrechtvaardige machtsstructuren laat voortbestaan. Moslimdemocratie dient te worden bevocht op degenen die theocratische principes voorrang wensen te verlenen én op diegenen die voor culturele assimilatie zijn.

door *Dyab Abou Jahjah*

Oprichter en voorman van de Arabisch Europese Liga. Aboe Jahjah heeft inmiddels zijn aftreden aangekondigd.

TWEE THEMATISCHE KWESTIES DIE MIJ VOORAFGAAND AAN DIT DEBAT ZIJN VOORGELEGD, DIENEN ALS BASIS VOOR DE OPZET VAN MIJN BETOOG. Het ene vraagstuk betreft de positie van de islam in Europa en of deze godsdienst op een abstract, cognitief niveau verenigbaar is met de Europese context. Het andere gaat over de positie van moslims in Europa in termen van burgerschap. Ik zal proberen beide thema's vast te houden, maar het gaat tegen mijn natuur in om dat al te strikt te doen. Gedachten zijn immers multidimensionale structuren die van nature dynamisch zijn en niet tot thema's kunnen worden gereduceerd.

IS DE ISLAM VERENIGBAAR MET DE CONTEXT
VAN HET HEDENDAAGSE EUROPA?

Dit is de eerste vraag die de organisatoren van dit debat mij hebben voorgelegd. Het is uiteraard van belang om hier eerst aan te geven dat we beide grootheden moeten definiëren alvorens hun verenigbaarheid te kunnen bespreken. Ik denk echter dat de deelnemers aan dit debat het erover eens

zijn dat iedere vorm van denken in essenties dient te worden afgewezen. Wij weten allemaal dat er niet zoiets bestaat als één islam, en dat de Europese context van land tot land verschilt.

Het is dan ook interessanter om in plaats daarvan de vraag te stellen naar de verenigbaarheid van bepaalde versies van de islam met het democratische bestel. Maar we moeten eveneens de verenigbaarheid van de Europese context met democratie als stelsel kritisch behandelen.

Ik wil u dan ook eerst mijn definitie van democratie geven. Daarna ga ik u vertellen wat voor een islam en wat voor een Europa daarmee verenigbaar kan zijn.

Voor mij is democratie regering door het volk, de soevereiniteit van het volk, vertegenwoordigd in een gekozen regering. De regering wordt gecontroleerd door een parlement en bij voorkeur ook door een meer gedecentraliseerde versie ervan, met gekozen organen die dicht bij de basis staan. Alle vertegenwoordigers worden gekozen voor een beperkte periode, terwijl hun competenties worden vastgelegd in een geschreven grondwet die via een referendum wordt goedgekeurd. Zij staan bovendien onder toezicht van een onafhankelijk juridisch apparaat, dat verantwoordelijk is voor de uitvoering van grondwettelijke bepalingen en andere wetten. Dit alles valt binnen het internationale verdrag voor de rechten van de mens als normatief kader. Democratie kan niet worden bereikt zonder een sociale economie die concentratie van machtsvormen voorkomt — kapitaal als machtsfactor in het bijzonder — en die aldus niet-democratische machtsvorming uitsluit. Rijkdom en macht dienen in de richting van het volk te worden gekanaliseerd, om uitbuiting en andere vormen van onderdrukking te voorkomen. Dit is niet strijdig met een open markteconomie en vrije concurrentie op het niveau van kleine en middelgrote bedrijven, wat bijdraagt aan het behoud van marktdynamiek. Een democratie dient zich bovendien op het internationale vlak solidair op te stellen als het gaat om de bestrijding van onrechtvaardigheid, armoede en ziekte en moet zowel op mondiaal als lokaal niveau dezelfde waarden respecteren.

In mijn opvatting is ieder stelsel dat niet aan deze eisen voldoet ondemocratisch. Ik ben democraat en dus tegen ieder stelsel dat niet aan deze eisen voldoet.

Laten we beginnen om Europa aan de hand van deze criteria te beoordelen en om de zaak eenvoudiger te maken, zal ik uitgaan van Europa als geheel. Dit betekent dat als één EU-lidstaat niet aan een of meer van deze criteria voldoet, de hele EU daarvoor verantwoordelijkheid draagt:

- * Het huidige Europa respecteert noch de internationale verdragen voor de mensenrechten, noch de eigen afspraken op dit gebied. Europa discrimineert etnische minderheden of slaagt er niet in om discriminatie

op adequate wijze te bestrijden, namelijk door middel van positieve actie. Europa stopt vluchtelingen in de gevangenis of zet hen uit en dit gaat gepaard met inhumane omstandigheden, die soms leiden tot drama's of zelfs de dood van veel onschuldige mensen. Europa dwingt immigranten tot assimilatie, en dit is in strijd met zowel de Europese als de internationale verdragen voor de rechten van de mens, die het recht op culturele identiteit en moedertaal als basisrechten beschouwen. Europa beperkt de vrijheid van denken en meningsuiting in veel landen en vervolgt mensen om de ideeën die zij hebben of uiten.

- * Europa respecteert de beginselen van gekozen regering, de scheiding der machten en vrije verkiezingen en de soevereiniteit van het volk pro forma. Maar door kapitalistisch te zijn en de concentratie van kapitaal geen halt toe te roepen, staat Europa *de facto* de concentratie van macht in kleine kring toe, zoals economische macht en macht over de media. Dit leidt tot uitsluiting, uitbuiting, onderdrukking en verzwakking van de soevereiniteit van het volk ten gunste van een kleine, geprivilegieerde groep.
- * Europa laat onvoldoende internationale solidariteit zien en ondersteunt geen structurele maatregelen om de strijd aan te binden met de grote verschillen in rijkdom en ontwikkeling in de wereld. In plaats daarvan ondersteunt Europa het onderdrukkende beleid van het IMF en de Wereldbank. En erger, Europa neemt deel aan de bezetting van Irak en Afghanistan en onderhoudt normale banden met Arabische dictators en met vertegenwoordigers van de racistische zionistische entiteit.

Het Europa van vandaag is geen democratie; het is een pseudo-democratie, met veelal democratie als vorm en onderdrukking als inhoud — met de geur van rechtvaardigheid, maar de smaak van uitsluiting.

Het Europa van vandaag is een pseudo-democratie, met de geur van rechtvaardigheid, maar de smaak van uitsluiting

Laten wij nu eens kijken naar de andere component in de vergelijking: het islamitische denken (en niet de islamitische wereld, want we hebben het hier immers over een vergelijking die op Europese bodem moet worden opgelost).

De islam kan echter niet worden gereduceerd tot een islamitische stroming, zelfs niet als die stroming een meerderheid vertegenwoordigt. Ik zal dan ook aandacht schenken aan tendensen in de hoofdstromen van de soennitische en de sjiiitische islam, ervan uitgaande dat dit hier met 'islam' wordt bedoeld.

Zowel de soennitische als sjiitische islam accepteert het idee dat de soevereiniteit van het volk afkomstig is van God. Het feit dat men die soevereiniteit aan God ontleent, is niet per definitie een beperking ervan. Beide islamitische hoofdstromingen gaan er echter van uit dat de soevereiniteit van het volk wordt ingeperkt door de wetten van de islam, zoals uitgedrukt in de leer van de sjaria. De sjaria is niet de Koran, ook al bevat zij een aantal beginselen en normatieve kaders uit de Koran. De sjaria gaat hoofdzakelijk uit van de islamitische traditie en van de jurisprudentie van de islamitische wetsrichtingen, die teruggaan op personen die eeuwen geleden leefden zoals Malik Ibn Anas voor de soennieten of Dja'far al-Sadik voor de sjiieten, en die door hedendaagse islamitische geleerden op een bepaalde manier worden uitgelegd.

Evenals het jodendom en het christendom is de orthodoxe islam, zowel in zijn soennitische als sjiitische variant, ontstaan uit een zeer veelzijdige spirituele bron, maar uitgemond in een dogmatische, door mensen opgestelde verzameling leerstukken. Deze leer heeft op een of andere manier zelfs het heilige boek in termen van belang en invloed achter zich weten te laten.

Dat er een theologisch debat nodig is zodra er sprake is van nieuwe wetgeving of aanpassing aan de burgerlijke samenleving, maakt duidelijk dat beide hoofdstromingen van de islam uitgaan van een zekere mate van theocratisch denken. Het volk kan alleen wetten maken nadat de godsdienstgeleerden het licht op groen hebben gezet.

Het inperken van de soevereiniteit van het volk op grond van een tekst die door datzelfde volk niet kan worden gewijzigd (zoals een grondwet of een verdrag kan worden veranderd) is ondemocratisch. Het niet verlenen van keuzemogelijkheden aan het volk in deze zaken, of slechts beperkte keuzes, dan wel het verlenen van keuzemogelijkheden aan een selecte groep van geestelijken is per definitie autocratisch, theocratisch en antidemocratisch.

Anderzijds is het wel degelijk democratisch om te verkondigen dat de soevereiniteit van het volk dient uit te gaan van een reeks eeuwige en universele waarden en dat men deze op grond van de keuze van het volk moet proberen vorm te geven. Hetzelfde geldt voor de aanvaarding van het recht van het volk om daar wel of niet voor te kiezen en om van mening te veranderen.

De nuances binnen het islamitische denken hebben betrekking op:

1. Het opleggen van eeuwige wetten — zij worden niet ingevoerd op grond van de keuze van het volk, maar voortdurend aan het volk opgedrongen — of het beperken van wetgevende beslissingen op bepaalde gebieden tot een selecte groep van geestelijken. Niet het volk, maar geestelijke leiders

nemen beslissingen en schrijven wetten voor. Ik beschouw dit als islamisme of moslimfundamentalisme.

2. Het bevorderen van waarden die zijn geïnspireerd door de islam en het proberen deze waarden op grond van democratische instrumenten in te voeren, en bovendien op het aanvaarden van elke verkiezingsuitkomst en dat ook in de toekomst blijven doen. Dit vat ik op als moslimdemocratisch denken.

De hoofdstroom van het islamitische denken — in zijn soennitische en sjiitische versies — ontwikkelt zich van de eerste vorm naar de tweede, en deze beweging is nog volop gaande. Maar al te vaak vervalt het islamitische denken echter tot de eerstgenoemde vorm, ook al wordt dat denken

in het geheel niet gedeeld door de islamitische massa. Ik ben ervan overtuigd dat veruit de meeste moslims het moslimdemocratische alternatief ondersteunen, vooral met betrekking tot de kwestie van soevereiniteit en representatieve democratie.

Ik ben ervan overtuigd dat veruit de meeste moslims het moslimdemocratische alternatief steunen

Over de kwestie van mensenrechten hebben islamitische geleerden — uit zowel de soennitische als de sjiitische traditie — onder de koepel van het *World Islamic Congress* een alternatief verdrag opgesteld. Het gaat echter om een karikatuur van de oorspronkelijke tekst. Het is in wezen een kopie van het origineel, met de stelselmatige toevoeging van de frase 'mits niet in strijd met de sjaria' aan het einde van ieder artikel. Hierdoor wordt alles afhankelijk gemaakt van interpretatie door de geestelijken. Dit is een serieus probleem in de hoofdstroom van het islamitische denken, en totdat men het internationale verdrag van de rechten van de mens onduidelzinnig onderschrijft, zal een tekort aan democratisch gehalte blijven bestaan.

Op maatschappelijk en economisch gebied balanceert de hoofdstroom van het islamitische denken tussen een pseudo-kapitalistische en een pseudo-socialistische benadering. De sociale dimensie is nochtans alomtegenwoordig in dit islamitische denken en kan in dit opzicht worden vergeleken met de sociaal-democratische partijen in Europa (die ik bij voorkeur sociaal-liberale partijen noem). Het islamitisch economisch denken, voor zover het bestaat, gaat net als dat van de sociaal-democraten niet verder dan het veroordelen van kapitaalconcentratie; men stelt slechts belastinggrenzen, maar komt niet tot structurele hervormingen.

Uit het voorgaande kan worden geconcludeerd dat zowel het islamitische denken als Europa naar een meer democratische inhoud en praktijk

dient toe te werken. En daarbij kunnen zij elkaar wellicht in het midden ontmoeten, om samen verder te trekken.

EUROPESE ISLAM?

Ik wil nu ingaan op de kwestie van de Europese islam, en of hij meer ‘verlicht’ of ‘open voor ontwikkeling’ zal zijn dan bijvoorbeeld een Arabische islam.

Allereerst is de islam, sociologisch gezien, niet wat één of andere geleerde schrijft of predikt; de islam is wat mensen geloven en hoe zij hun geloof leven en praktiseren. Als we in dit verband kijken naar uitingen van godsdienstigheid onder praktiserende moslims in Europa, blijkt onvermijdelijk dat het gaat om meer traditionele en puriteinse vormen dan de islamitische geloofspraktijk in bijvoorbeeld steden als Casablanca of Istanbul. Dit komt omdat de meeste gemeenschappen van moslimimmigranten in Europa afkomstig zijn van het platteland en omdat er sprake is van een defensieve houding ten aanzien van assimilatie van buitenaf. In deze zin is de stedelijke Europese islam qua praktijken dus traditioneler en conservatiever dan de stedelijke Arabische of Turkse islam.

Dat sommige theologische oordelen, de *fatwa's* van de *fiqh al aqaliyat*, ofwel de jurisprudentie van de minderheden, flexibeler zijn dan de *fatwa's* van de hoofdstroom, wijst in geen geval op verandering op het structurele niveau van het dogma. Het gaat immers om een besluit dat per definitie en door zijn functie een uitzondering betreft.

Een ware ontwikkeling en hervorming van het islamitische denken zal niet plaatsvinden op grond van dergelijke uitzonderings*fatwa's*, die zijn gemaakt voor situaties waarin moslims een minderheid vormen. Zo'n ware verandering zal pas tot stand worden gebracht op grond van *fatwa's* en theorieën die zijn ontwikkeld voor moslims overal ter wereld, binnen de context van een op de meerderheid gerichte islam.

Mensen die prediken hoe een Europese moslim te zijn, vernieuwen daarmee nog niet de islam; zij reproduceren een eeuwenoude traditie van

Het concept 'Europese moslim' fungeert als een nieuwe vorm van racisme en kolonialisme

ondergeschikte theologie, in de meest orthodoxe zin van het woord. Zeggen dat je een bepaalde onislamitische wet in Europa kunt aanvaarden om een Europese moslim te zijn, is hetzelfde als zeggen dat je varkensvlees kunt eten om verhon-

gering te voorkomen. Beide zijn uitzonderingsregels die niet de essentie van het dogma bestrijden.

Een ander probleem is het onderliggende racisme en kolonialisme van het concept 'Europese moslim'. De gedachte dat de Arabier, de Turk, de Afrikaan of de Pakistaan achtereenvolgens door Europa, de Europeaan, de blanke man zal worden verlicht, is een islamistische versie van de *white man's burden*, even racistisch en even verwerpelijk. Deze nieuwe elite van immigranten heeft zich als een soort *Oom Tom* van de migratie 'ontwikkeld'. Zij ontpoppen zich als een voertuig voor het propageren van het zogenoemde licht van Europa, dat zich richt op de duisternis van de barbaarse Derde Wereld. Maar zij fungeren slechts als voorhoede van een nieuwe vorm van kolonialisme, een godsdienstige.

MOSLIMS IN EUROPA: BURGERSCHAPPEN, IDENTITEITEN EN LOYALITEITEN

Het tweede vraagstuk is dat van de moslims in Europa. Moeten zij deelnemen aan het electorale proces? Kan men actief deelnemen aan een wetgevingsproces, waarbij islamitische aspecten van nature geen rol spelen of zelfs anti-islamitische aspecten in het geding zijn? Hoe actief kunnen moslims zijn? Hoe moet men hun burgerschap benaderen? Wat is de rol van loyaliteit? Waar dient hun loyaliteit naar uit te gaan?

Dit is voor mij het interessantste deel van het debat, want het gaat meer over mensen dan over ideeën en dogma's. De kwestie is ook gemakkelijker aan te pakken omdat ik uitga van een consistente visie op democratie die niet door theologie of dogma wordt bepaald en daarom hoef ik mijn benadering niet in godsdienstige teksten en tradities te verankeren.

Mijn visie op burgerschap is eenvoudig: mensen die in een bepaald land wonen, hebben een gedeeld belang bij het behoud van een samenhangende, progressieve en welvarende samenleving. Iedereen heeft hier voordeel bij, onafhankelijk van ras, taal, godsdienst of sekse. Dit vereist wel een algemeen politiek fundament dat uitgaat van een bepaalde *modus vivendi*. Dit fundament is het constitutionele kader en alles wat daarvan uitgaat, zoals wetten, regelgeving en procedures. Iedereen moet op gelijke wijze aan deze constitutie worden gehouden, dezelfde rechten genieten en ook dezelfde plichten vervullen tegenover dit gedeelde project dat samenleving heet. Men dient zich vervolgens actief op te stellen, zich politiek bewust te zijn van burgerlijke verantwoordelijkheden die door iedereen moeten worden gedeeld en aangemoedigd. Als het gaat om participatie mag godsdienst geen obstakel zijn, noch een last.

Men kan uiteraard de godsdienst loslaten bij de bepaling van de inhoud van wat men in politieke zin voor ogen heeft. Christen-democraten doen dit al decennia lang, en moslim-democraten kunnen dat ook doen. Toch gaan noch christen-democraten, noch moslim-democraten uit van

een theocratisch ideaal en evenmin streven zij naar een theocratie. Zij zijn daar zelfs principieel op tegen. Voor hen is godsdienst slechts een bron van inspiratie, niet een normatief kader. Het enige normatieve kader waar een democraat zich politiek door laat leiden is dat van de grondwet, die een afgeleide is van de wil van het volk en daaraan voortdurend onderworpen.

Moslim-democraten kunnen tegen een bepaalde wet zijn op grond van hun islamitische inspiratie en zij kunnen deze tegenstand laten zien en proberen de betreffende wet te veranderen volgens grondwettelijke procedures. Dit is niet antidemocratisch; dit is de essentie van democratie.

De vorm van politieke participatie is niet van belang. Een moslimdemocratische partij is een mogelijkheid, maar ook deelname van moslims in andere partijen — omdat zij in het programma van die partij geloven — is eveneens een logische optie. Niet alle christenen in Nederland stemmen op het CDA of de SGP, zoals evenmin alle moslims in Libanon op de Hezbollah stemmen.

Participatie op het niveau van de basis, zoals de AEL in Nederland nastreeft, is een andere optie om actief te zijn en als burger eigen verantwoordelijkheid te nemen.

Een volstrekt verkeerde benadering van deze zaak is te zeggen dat men moet participeren en de wet respecteren omdat de sjaria dat van ons vraagt. Dit is precies het omgekeerde van diegenen die claimen dat we niet zouden moeten participeren en de wet afwijzen omdat de sjaria ertegen is. De sjaria kan niet praten; het zijn altijd mensen die namens de sjaria spreken, en men kan er dan ook van alles over zeggen en willen zeggen.

Dit is het probleem van mensen die de democratie proberen te stimuleren op grond van een theocratisch betoog. Als wij burgers zijn en onszelf als zodanig serieus nemen, dan moeten wij participeren, los van wat de

Het grootste probleem ten aanzien van politieke participatie van moslims is de controle door de geestelijken

geestelijken op grond van de sjaria aan ons vertellen. Laat hen zo veel interpretatie van de teksten geven als zij willen, laat hen voor Gods hulpje op aarde spelen; onze participatie moet echter niet verbonden zijn met wat zij zeggen, maar met wat wij zijn: burgers.

Het grootste probleem ten aanzien van politieke participatie van moslims in Europa en elders is de controle door de geestelijken. De islamitische kerken, pausen en apostelen moeten wij afwijzen. Diezelfde valse profeten hypnotiseren de massa en zorgen ervoor dat men zich neerlegt bij de bezetting van Irak. Of zij proberen het volk van Egypte ervan te

overtuigen dat al hun problemen met één woord, namelijk 'islam', kunnen worden opgelost. Er is strijd nodig tegen de geestelijken om de islam te bevrijden van zijn vele valse profeten en het geloof weer in handen van het volk te geven. Een godsdienst zonder kerken heeft ook geen hiërarchie en is gericht op het bevrijden van het individu en zijn gemeenschap, zoals het ook was bedoeld.

Tot slot wil ik ook nog één kwestie beklemtonen. Het spreken over de Europese moslim als een totaal identiteitskader is een reductionisme. Ik ben geen Europese moslim; ik ben een Arabier, een moslim, een burger van Europa. De islam is een religie, een reeks waarden en ook een bepaalde manier van leven, die de mijne is; de islam is voor mij van belang, ik heb er een emotionele band mee. Maar de islam is niet alles wat ik ben. Ik heb een taal, een cultuur, een geschiedenis en een bepaalde politieke verbondenheid.

Ik ben een burger van Europa die pleit en vecht voor een multicultureel Europa. Het multiconfessionele Europa is een feit. Bovendien wil ik dat godsdienstige vrijheid wordt gerespecteerd en dat iedere maatregel die deze vrijheid aantast, wordt afgeschaft, zoals de onrechtvaardige en ondemocratische wet tegen godsdienstige symbolen in Frankrijk.

Maar tegelijk weet ik dat de zwaarste strijd die tegen culturele assimilatie is. Het zal moeilijk zijn om onze talen te behouden, of we nu Turk of Arabier zijn of wat voor andere etno-culturele groep dan ook. Ik wil mijn taal behouden en die aan mijn kinderen doorgeven en als burger wil ik dat mijn land mij daarbij helpt; het is mijn goed recht.

Ik wil ook dat mijn kinderen kennis zullen hebben van hun geschiedenis. Zij zijn immers niet uit de lucht komen vallen, maar hebben wortels verbonden met generaties van mensen en concrete historische gebeurtenissen. Waar wij ons vandaag bevinden, is verbonden met de verblijfplaats van onze ouders gisteren en die van onze grootouders eergisteren.

Ik wil ook mijn andere nationaliteit behouden zonder mijn burgerrechten te compromitteren en zonder mijn burgerplichten te verzaken. De loyaliteitskwestie heeft dan ook geen betrekking op Europa versus de islam, want hoe kan er überhaupt sprake zijn van een loyaliteitsconflict tussen een politieke structuur en een godsdienst? Zo'n conflict kan alleen bestaan tussen gelijke entiteiten, zoals twee landen, twee staten, twee naties, twee godsdiensten. In mijn geval is loyaliteit een kwestie tussen Europa en de Arabische Natie, en voor menigeen onder u gaat het om Europa versus Turkije, Europa versus Pakistan en Nederland versus Marokko. Ik weiger om de nationale en etnische identiteit die ik via mijn taal, cultuur en voorouders in mij draag, te bedekken. Ik kan mezelf verrijken met een andere dimensie, een Europese dimensie, maar mijn

afkomst zal ik nooit verloochenen. Miljoenen immigranten zijn het met mij eens en een enkeling zegt het ook wel hardop, maar menigeen durft het niet uit te spreken.

Wij zijn nog steeds Arabieren, Turken, Indiërs, ook al zijn wij burgers van Europa. Het in Europa zijn voegt een andere dimensie toe aan onze identiteit, maar het moet deze niet vernietigen of reduceren tot een combinatie van Europa en een godsdienst, los van welke godsdienst dan ook. Ons aansporen tot assimilatie is echter van ons vragen om alleen Europese moslims te zijn. En assimilatie in Europa is een dusdanig krachtige tendens dat wie zich niet op het culturele niveau tegen dit proces verzet, het eigenlijk ondersteunt.

De kwestie van loyaliteit hoeft geen probleem te zijn. Ik zie het als een simpele aangelegenheid: een Turk die in Nederland woont, is loyaal aan Turkije en loyaal aan Nederland. Als er zich een conflict tussen beide landen zou voordoen, dan moet men zich laten leiden door het rechtvaardigheidsgevoel. In dit opzicht sta ik loyaler tegenover de Arabische Natie dan tegenover Europa, omdat het binnen de huidige verhoudingen de Derde Wereld is die economisch, cultureel en militair wordt onderdrukt door het Westen, waarvan Europa deel uitmaakt. Ik schaar mij altijd aan de zijde van de onderdrukte en keer mij tegen de onderdrukker. Vrede kan niet worden bereikt door neutraal te zijn; het kan alleen worden bereikt door de kant van de onderdrukte te kiezen, om aldus een rechtvaardige wereld te verwezenlijken. Dit is wat Gamal Abdel Nasser, de vader van het Arabische socialisme, decennia geleden aan mijn volk heeft geleerd. Toen ik emigreerde, nam ik deze ideeën en andere delen van de cultuur en geschiedenis van mijn volk met mij mee naar Europa — niet slechts mijn godsdienst.

Identiteit is complex, en juist van deze complexiteit gaat een temperend en humaniserend effect uit. Het is de complexiteit van onze identiteiten die maakt dat wij onze overeenkomsten en gedeelde belangen als menselijke wezens herkennen. Hoe meer men identiteit tot één aspect reduceert of tracht te reduceren, des te onmenselijker wordt het. Men verliest de realiteit uit het oog en identiteit wordt iets mechanisch in plaats van dynamisch. Alleen dan kan identiteit fanatiek en gevaarlijk zijn.

Tekst van Dyab Abou Jahjah in debat met Tariq Ramadan, Erasmus Universiteit Rotterdam, 20 januari 2006. Het debat is georganiseerd door de sociaal-culturele Vereniging Ettaouhid en studentenvereniging Eurabia.

Westerse moslims en de toekomst van de islam

Ver buiten het voetlicht tekenen zich de omtrekken af van de Europese en Amerikaanse islam: trouw aan de beginselen van de islam, omkleed met Europese en Amerikaanse cultuur en definitief geworteld in onze westerse samenleving. Deze grassroots-beweging zal binnenkort een aanzienlijke invloed gaan uitoefenen op de islam wereldwijd.

door Tariq Ramadan

Filosoof en maatschappelijk leider. Zwitser van Egyptische afkomst. Hij is één van de bekendste Europese moslim-intellectuelen.

(...) WIJ ZIJN GETUIGE VAN EEN WARE STILLE revolutie in de islamitische gemeenschappen in het Westen: steeds meer jongeren en intellectuelen voelen zich betrokken en zoeken middelen om in overeenstemming met hun geloof te leven, terwijl zij daadwerkelijk deel uitmaken van de samenlevingen die voortaan ook de hunne zijn. Fransen, Engelsen, Duitsers en Amerikanen van islamitische confessie, vrouwen net zo goed als mannen, vormen een 'islamitische persoonlijkheid', die binnenkort een groot aantal van hun medeburgers zal verrassen. Ver buiten het voetlicht, volgens lijnen van toeval in een proces dat noodzakelijkerwijs langzame rijping impliceert, tekenen zich de omtrekken af van de Europese en Amerikaanse islam: trouw aan de beginselen van de islam, omkleed met Europese en Amerikaanse cultuur en definitief geworteld in onze westerse samenleving. Deze *grassroot*-beweging zal binnenkort een aanzienlijke invloed gaan uitoefenen op de islam wereldwijd: in het licht van de grensvervaaging en de verwestering in de wereld, komen nu al dezelfde vragen naar voren, van Marokko tot Indonesië.

De globalisering heeft in zoverre iets paradoxaals, dat zij tegelijkertijd zowel oude traditionele ijkpunten laat verdwijnen als hartstochtelijke identiteitsbevestiging oproept, die vaak uitloopt op teruggetrokken en buitensluitend gedrag. De moslimwereld is niet vrij van die verschijnse-

len: van Afrika tot Azië, via Amerika en Europa, wordt steeds meer op die manier gedacht en gesproken. Wij moeten ons beschermen, wij moeten ons in stand houden, soms moeten we ons zelfs bevestigen tegenover die ‘westerse megamachine’, om de formulering van Serge Latouche te herne-men: ‘Wat westers is, is anti-islamitisch’, of: ‘De islam heeft niets met het Westen te maken’. Die dualistische visie is wijdverbreid en geeft sommige moslims een indruk van macht, kracht en legitimiteit in het anderszijn. Welnu, niet alleen is die dualistische en simplistische visie een misvatting (en zijn de argumenten die haar onderbouwen onwaarheden), maar de kracht waarop zij zich laat voorstaan is een pure illusie: het enige wat moslims die deze stellingen verdedigen, in feite doen, is zichzelf isoleren en marginaliseren. Soms hebben zij zelfs door hun extreme emotionele, intellectuele en sociale isolement de logica van het heersende systeem gevoed, waarvan de kracht echter juist gelegen is in het feit dat het zich onveranderlijk presenteert als open, multicultureel en vooral rationeel.

De benadering die ik hier voorstel, is precies tegenovergesteld. Uitgaande van de boodschap van de islam en van zijn universele beginselen, ben ik op zoek gegaan naar middelen die ons in staat stellen van binnen-uit een hervormings- en integratiebeweging voor nieuwe leefmilieus in gang te zetten. De kracht en de doeltreffendheid van het ‘integratieprincipe’, dat het fundament is waarop de juridische instrumenten van de aanpassing zullen moeten steunen, liggen in het feit dat het de perspectieven geheel omkeert: in plaats van huiverig te zijn, geobsedeerd door

bescherming en terugtrekkingen ons via ‘de achterdeur’ te proberen te integreren, via de marge of ‘als minderheid’, gaat het er juist om te integreren, zich eigen te maken wat de mensen aan goeds, rechtvaardigs, menselijks hebben voortgebracht: intellectueel, we-

*Integreren is eigen maken
wat de mensen aan goeds,
rechtvaardigs en menselijks
hebben voortgebracht*

tenschappelijk, sociaal, politiek, economisch, cultureel en nog veel meer. Veel mensen hebben het tegenwoordig over de ‘integratie’ van moslims ‘bij ons’, terwijl voor moslims de vraag anders ligt: hun algemene beginselen leren hen dat zij overal thuis zijn waar wetten hun integriteit, hun vrijheid van denken en eredienst garanderen, dat zij de verworvenheden van die samenleving als de hunne mogen beschouwen en dat zij zich moeten inzetten om met hun medeburgers te werken aan welvaart en geluk. Geen terugtrekking, geen identiteitscrisis, integendeel, het gaat erom een echte dialoog aan te gaan, op gelijk niveau, met al onze medeburgers, met respect voor precies dezelfde universaliteit van onze respectieve

waarden, met de wil elkaar te verrijken en op den duur echte partners te worden in het engagement.

Ik weet dat deze woorden angst aanjagen, dat zij een nieuw en ‘defensief’ karakter hebben, om de beschrijving over te nemen van een geleerde die ze had gehoord bij één van mijn lezingen in Engeland. Ik wil in dit opzicht stellen dat mijn interpretatie van de schriftuurlijke bronnen en de bestudering van mijn westerse omgeving bij mij tot twee fundamentele stellingen hebben geleid, die in feite een besliste afwijzing inhouden van bepaalde intellectuele houdingen:

1. Ik zal niet de universele beginselen van de islam relativeren, alleen maar om de indruk te wekken dat wij op rationele wijze integreren. Het gaat erom te begrijpen hoe het algemeen islamitische zich verhoudt tot pluralisme en de overtuiging van de ander: het is één ding om te relativeren wat men gelooft, de overtuigingen van een ander volledig respecteren is iets anders. De postmodernistische geest zou ons ongemerkt de tweede suggestie met de eerste kunnen doen verwarren. Dat weiger ik: juist in naam van de universaliteit van mijn beginselen voelt mijn geweten zich geroepen de verscheidenheid en de betrekkelijkheid te respecteren en daarom moet er in het Westen (en vooral in het Westen) niet over onze aanwezigheid worden gesproken met de term ‘minderheid’. Wat een deel van onze overpeinzing lijkt te zijn geworden ‘de islamitische minderheid’, ‘recht en jurisprudentie van minderheden’ (*fikh al-akalliyyaat*) zou volgens mij moeten worden heroverwogen. Daar wijd ik mij dan ook in de volgende bladzijden enigszins aan.

2. Ik sta volstrekt achter het denkbeeld dat de moslims in het Westen intellectueel, politiek en financieel onafhankelijk dienen te zijn. Dat impliceert natuurlijk niet dat de uitwisselingen en discussies met islamitische landen zouden moeten worden beëindigd, eerder het tegendeel, we hebben meer dan ooit behoefte aan het creëren van platforms waarop we elkaar kunnen ontmoeten en met elkaar kunnen debatteren (te meer daar

er eigenlijk nog geen grote *oelma* zijn die in het Westen zijn geboren en opgeleid). In deze overgangstijd zijn banden tussen moslims in het Oosten en het Westen van essentieel belang. Wat ik precies bedoel met dat idee van ‘onafhankelijkheid’, is dat westerse burgers van

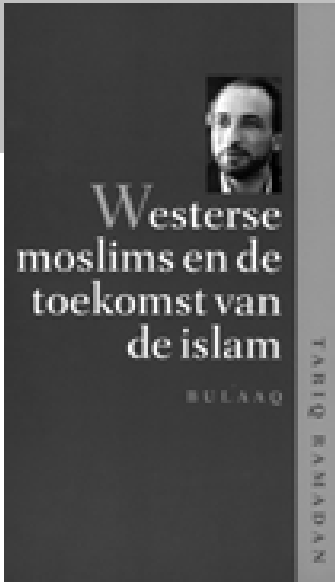
*Afhankelijkheid verhindert
verantwoordelijkheidsgevoel,
hervorming en bevrijding van
hart en hoofd*

islamitische confessie zelfstandig moeten denken, stellingen moeten ontwikkelen die passen bij hun milieu, en met nieuwe en concrete voorstellen moeten komen. Zij moeten weigeren in intellectueel of, fnuikender, in

politiek en financieel opzicht toeschouwers te blijven. Deze soorten van afhankelijkheid zijn het ergst, want zij verhinderen verantwoordelijkheidsgevoel, hervorming en bevrijding van hart en hoofd.¹ Op dezelfde manier weiger ik als staatsburger de oude kolonistenreflex van bepaalde regeringen of gesprekspartners te onderhouden, een reflex die eruit bestaat de moslims in die oude (of nieuwe) afhankelijke positie te willen houden, 'het woord te willen voeren namens hen'. Even zo goed verwerp ik het achterbakse 'paternalisme' van sommigen die 'de jonge moslims helpen', jongeren die in hun geest voorbestemd zijn nooit volwassen te worden.

Deze twee beginselen zijn uiteindelijk slechts de weerspiegeling van een dynamiek die langzaam maar zeker overal in het Westen op gang komt. Ik heb welbewust besloten mij niet specifiek over de veiligheidsproblemen van de Europese en Amerikaanse landen, islamofobie of sociale discriminatie te buigen. Niet omdat ik vind dat die problemen van on-

.....
 Advertentie



TARIQ RAMADAN

Westerse moslims en de toekomst van de islam

'Mede dankzij Ramadan is de islam op weg een integraal deel te worden van het religieuze landschap van Europa.' *Time*

'Het werk van Tariq Ramadan zal zijn plaats krijgen in de annalen van het islamitisch denken.' *Le Monde Diplomatique*

'Verplichte literatuur voor moslims én niet-moslims.' *John L. Esposito*

Omvang 336 pagina's ISBN 90 5460 110 8 Prijs € 24,50

UITGEVERIJ
BULAAQ

www.bulaaq.nl

dergeschikt belang zijn, maar omdat mijn overwegingen een stap verder gaan. Als moslims ervan overtuigd raken dat zij trouw kunnen zijn aan hun beginselen, terwijl zij volledig betrokken blijven bij hun samenleving, zullen zij ook de middelen vinden om die problemen te boven te komen en zich ervoor inzetten die op te lossen. Dat de regeringen van de Verenigde Staten (vooral na de aanslagen van 11 september 2001) en van Europa soms een weinig eerbiedige of zelfs een uitgesproken discriminerende houding aannemen tegenover hun burgers en ingezetenen van islamitische confessie, is een bewezen feit, en dat kan niet door de beugel. Ook zijn deze laatste onderwerp van een veiligheidspolitiek en van permanente surveillance: het wantrouwen wordt gevoed en het beeld van de 'moslim' blijft vaak verdacht. Dat het algemene beeld van moslims bij de westerse bevolking zo negatief is dat wij soms kunnen spreken van islamofobie, is een feit waarmee veel moslims dagelijks worden geconfronteerd. De lange lijst problemen, klachten en verwijten kan eindeloos worden uitgebreid. Mijn reactie op al die verschijnselen is er bij moslims op aan te dringen zich bewust te blijven van hun beginselen, hun waarden en hun verantwoordelijkheden. Door een globale visie te ontwikkelen op hun referenties en hun doelen, door hun eigen context te bestuderen en zich te verzoenen met zichzelf, hebben zij de verantwoordelijkheid zich in te zetten op de gebieden die ik in het tweede deel van dit boek bespreek. Moslims zullen krijgen wat hen toekomt: als zij als oplettende en betrokken burgers zich de inrichting van hun samenleving eigen maken, opkomen voor gelijke rechten, strijden tegen alle vormen van discriminatie en onrecht, serieuze samenwerkingsverbanden opzetten buiten hun gemeenschap en over meer dan wat alleen de eigen gemeenschap aangaat, dan zal dat allemaal bijdragen aan het verminderen van veiligheidsmaatregelen, discriminatie, uitingen van islamofobie, enzovoort. Dus eigenlijk ligt de bal bij hen, tenzij ze besluiten eeuwige randfiguren, passieve slachtoffers te blijven.(...)

Deze tekst is een fragment uit de introductie tot de Nederlandse vertaling van Ramadans boek Westerse moslims en de toekomst van de Islam, uitgeverij Bulaaq 2005.

Noot

- ¹ Het zijn ook middelen, dat moet gezegd en herhaald, om de moslimpopulaties in het Westen in de gaten te houden. Zie mijn artikel 'Les musulmans d'Europe pris en tenaille', in *Le Monde diplomatique*, juni 2000; geciteerd in *Manières de voir*, juli-augustus 2002.

Gelijke monniken, gelijke kappen

Oude debatten herleven in nieuwe tijden. Men leze in Nederland en de Islam van de beroemde oriëntalist Snouck Hurgronje uit 1911. Hij erkende dat het recht van godsdienstvrijheid samen gaat met de plicht die vrijheid van anderen te respecteren, buiten en binnen de eigen geloofsgemeenschap. Zijn inzichten gelden nu nog: alleen op basis van zo'n gelijke behandeling krijgt pluralisme volop kans en kan de accommodatie van de islam aan beginselen van de liberaal-democratische rechtsstaat slagen

.....
door Paul Scheffer
.....

Publicist.

MET DE MIGRATIE VAN MILJOENEN MOSLIMS naar Europa is de toekomst van de islam ook deel van onze toekomst geworden. De heftigheid van het debat heeft alles te maken met de plaats die de ideeën en de ervaringen van moslims in het publieke en politieke debat opeisen. Dat is onvermijdelijk, al zal menigeen soms het gevoel hebben dat er over de hoofden van de autochtone bevolking een strijd wordt uitgevochten over de toekomst van een godsdienst, die zeer verdeeld is en in de greep van radicalisering is geraakt.

De huidige impasse wordt mede veroorzaakt door het onvermogen om een min of meer stabiele omgang te vinden met de islam als nieuwe religie in onze samenleving. Een aantal duidelijke keuzes is onontkoombaar. Maar die zullen alleen aanvaardbaar zijn wanneer ze zijn gebaseerd op het beginsel van gelijke behandeling. Niets voedt het wantrouwen zozeer als de gedachte dat er met twee maten wordt gemeten. Inderdaad: gelijke monniken, gelijke kappen, al blijft het in dit verband een wat onhandige uitdrukking.

In de zoektocht naar antwoorden zouden we misschien iets kunnen

leren uit het verleden. Het is toch merkwaardig dat in het debat over de islam dat we momenteel voeren, nooit is gekeken naar de worsteling met hetzelfde vraagstuk in de tijd dat Nederland het land met de meeste moslims ter wereld probeerde te besturen. Hoewel de gedwongen kolonisering van een moslimmeerderheid niet zomaar te vergelijken is met de vrijwillige migratie van een moslimminderheid, valt er toch wel iets te leren van de debatten over de islam in die tijd.

Lees maar eens *Nederland en de Islam* van de beroemde oriëntalist Snouck Hurgronje uit 1911. Daarin zet hij zich ten eerste af tegen de gedachte dat de moslims zouden moeten worden bekeerd. Hij ziet niets in pogingen van de katholieke missie en de protestantse zending. Dat betekent nog niet een algehele afzijdigheid tegenover de islam: 'Sinds Nederland tot het bewustzijn is ontwaakt, dat het zijne taak is, de volken van de Archipel naar hunnen aard voor deelname aan het moderne cultuur- en verkeersleven geschikt te maken, heeft het dus evenals elke niet-Mohammedaansche staat met Moslimsche onderdanen zijne eigene Islamquaestie'.

Hij stelt vast dat de regering jarenlang zich verder niet heeft bekommerd om de bevolking en meer in het bijzonder niet over de godsdienst. En die afzijdigheid slaat dan ineens om in bevoogding en dwingelandij, om de roep bijvoorbeeld om de pelgrimage naar Mekka terug te dringen: 'De meest onschuldige Mohammedaansche godsdienstleraars, leerlingen aan pesantrens [islamitische kostscholen; red.], bedienaren van den eeredienst, werden dan na eene periode van verwaarloozing met dwaselijk generaliseerend wantrouwen bejegend, vaak gesteld onder een toezicht'. Dat kwam er op neer 'dat de Mekkagangers als het ware met dynamietbommen gewapend in het land terugkeeren, dat iedere hadji een opruier is'. Men ziet: nieuwe tijden, oude debatten.

Hoe dan wel om te gaan met de islam in Oost-Indië? Snouck Hurgronje maakt een drieslag in zijn benadering die me nog altijd redelijk modern voorkomt, ook al bleef zijn denken binnen het koloniale paradigma. Hij pleit voor 'de meest strikte en oprechte handhaving van de vrijheid van godsdienst, zij het dan met belangrijk voorbehoud ten aanzien van de staatkundige zijde van het Moslimsche stelsel en met openhouding van alle wegen, die de Mohammedanen kunnen leiden tot maatschappelijke evolutie, ook boven het stelsel van hunnen godsdienst uit'.

Zijn streven was dus allereerst om religie en politiek te scheiden. De religie mocht niets in de weg worden gelegd — 'de meest strikte en oprechte handhaving van de vrijheid van godsdienst' — en alle pogingen tot bekeering zouden op niks uitlopen, zo was zijn stellige overtuiging. Tegelijk moesten alle vormen van de politieke islam, waaronder het panislamisme,

worden bestreden als een gevaarlijke inmenging in het gezag van de overheid. In dat opzicht zou alle lijdelijkheid misplaatst zijn.

Verder leek hem een hervorming van de islamitische wet moeilijk voorstelbaar, maar juist het rigide karakter daarvan maakt duidelijk dat het werkelijke leven zich daarvan zal losmaken: ‘De voor den nieuweren tijd en zijn verkeer al te knellende banden, die de Moslimse wet om het leven der Islambelijders slingert, raken vanzelf los, zoodra ons cultuurleven in een of ander opzicht hen krachtiger tot zich trekt’. Tegen al te ambitieuze plannen in die richting voegde hij er aan toe: ‘De drang moet echter van binnen naar buiten werken en niet andersom’. Want hij wist ‘alwat aan aanval blootstaat, stijgt in de waardering van wie het bezit’. Alweer: deze oude debatten hebben zo hun betekenis voor onze tijd, maar wij vinden liever het wiel geheel en al opnieuw uit, en raden tegelijkertijd migranten aan zich beter in onze geschiedenis te verdiepen.

Het gaat dus om drie wezenlijke vragen. Om te beginnen: ‘de meest strikte en oprechte handhaving van de vrijheid van godsdienst’. In welke mate wordt de scheiding van de staat en kerk, die de grondslag vormt van de godsdienstvrijheid, nageleefd in Nederland? Op basis daarvan kunnen we vervolgens aan moslims vragen of ze naast het recht van godsdienstvrijheid, de plicht willen aanvaarden om diezelfde vrijheid voor andere geloven of ongeloven te verdedigen. En verder moet worden gevraagd of moslims de vrijheid die ze als groep opeisen, ook willen gunnen aan de leden van hun gemeenschap.

Bekijken we deze kwesties nader. Hoe zou een omgang met de islam op basis van het idee van gelijke behandeling eruit kunnen zien? Het begint met de scheiding van staat en kerk, die de basis is van de geloofsvrijheid. Daar bestaan veel misverstanden over. Zo denken veel mensen dat Nederland al vroeg religieuze tolerantie verwezenlijkte. De geschiedenis leert dat volgens de huidige maatstaven in de Republiek geen sprake was van een scheiding van staat en kerk. De zeventiende eeuw laat de worsteling zien tussen enerzijds het beginsel van de gewetensvrijheid, dat al vroeg werd omarmd, en anderzijds het idee van de gereformeerde kerk als ‘publieke kerk’, die door de overheid werd geprivilegieerd.

En inmenging van de kant van de staat was er genoeg. Denk maar aan de bepaling dat de overheid de keuze van predikanten moest goedkeuren en dus ook kon afkeuren. Van Gelders’ samenvattende oordeel in zijn boek *Getemperde Vrijheid* luidt dan ook dat de publieke kerk zich ‘voornamelijk onvrij voelde’. Hoe moet dat dan wel niet zijn geweest voor de katholieken en voor de joden, die in menig opzicht tweederangsburgers waren? In de zeventiende eeuw waren bijvoorbeeld huwelijken tussen joden en christenen verboden.

De Republiek liep voorop wat betreft gewetensvrijheid: eenieder mocht een ander geloof aanhangen dan het gereformeerde. Maar die andere religies mochten niet openlijk worden beleden. De scheiding van staat en kerk werd dus niet gepraktiseerd. Die kwam pas duurzaam tot stand bij de Grondwet van 1848. Een terugblik op deze geschiedenis is van betekenis voor het hedendaagse Nederland, omdat al te vaak normen aan moslims worden voorgehouden, zonder dat de moeizame totstandkoming en dus de kwetsbaarheid van zulke beginselen wordt benadrukt.

Uit die tijd kunnen we ook leren dat de scheiding van kerk en staat niet alleen de staat moet waarborgen tegen oneigenlijke druk vanuit de kerk, maar evenzeer, en soms nog meer, de kerk moet beschermen tegen interventies door de staat. Ook nu lijkt me dat te vaak de scheiding van staat en kerk wordt beleden enkel met het oog op de bescherming van de staat. Zeker waar het gaat om de islam, moet telkens worden herhaald dat in beginsel moslims niets in de weg mag worden gelegd om hun geloof vrij te belijden. Moskeeën horen hier thuis. De staat dient zich terughoudend op te stellen.

Wanneer we dit beginsel van gelijke behandeling benadrukken, dan moeten we ons afvragen of we in Europa wel leven naar dat idee. In talloze landen zijn er regelingen die op gespannen voet staan met de scheiding van staat en kerk — denk aan de kerkbelasting die Duitsers moeten betalen, aan de officiële positie van de Anglicaanse kerk in Groot-Brittannië of aan het bijzonder onderwijs in Nederland. En denk ook aan de kruisbeelden in de Italiaanse schoolklassen en rechtszalen.

Wie van moslims vraagt om godsdienstvrijheid te erkennen, zal dat zelf moeten willen opbrengen. Alleen op basis van een scheiding van kerk en staat is een nieuw maatschappelijk vergelijk mogelijk: de secularisering

van de publieke instellingen moet worden voltooid. We ontkomen in Nederland dan ook niet aan een debat over het bijzonder onderwijs. Dat wordt nu uit de weg gegaan met gelegenheidswetjes om de stichting van moslimscholen af te remmen, terwijl de grote kwestie van een aanpassing van de grondwet buiten de orde wordt verklaard.

We kunnen de politieke islam pas op een effectieve manier bestrijden wanneer we het beginsel van godsdienstvrijheid naleven

Dat betekent helemaal niet dat de religie uit de samenleving of uit de publieke ruimte zou moeten worden verbannen. De scheiding van staat en kerk is iets anders dan de scheiding van kerk en samenleving. Religies zijn een wezenlijk bestanddeel van een pluralistische samenleving. Daarom

zouden ook moslims, juist met hun onderlinge verschillen, zich moeten wagen in de openbare ruimte van hun land van aankomst.

Het begint dus met een duidelijk uitspraak over de gelijke behandeling van de godsdiensten. We kunnen de politieke islam pas op een effectieve manier bestrijden wanneer we het beginsel van de godsdienstvrijheid naleven. Dan kan namelijk een dwingende vraag gesteld worden aan moslims: brengt het uitoefenen van dat recht op godsdienstvrijheid niet onherroepelijk de plicht met zich mee om diezelfde vrijheid voor andere geloven en voor ongelovigen te verdedigen? En dat is natuurlijk wat de politieke islam niet alleen met woorden bestrijdt, maar ook met dreigementen en geweld. Dat is de tweede vraag van Snouck Hurgronje: wat betekent het ‘belangrijke voorbehoud ten aanzien van de staatkundige zijde van het Moslimsche stelsel’ in onze tijd?

De radicale uitleg van de islam ontstaat niet in een vacuüm. Veel te vaak delen moslims de wereld in tweeën op, in een wij en zij. Wanneer de vrijheid van godsdienst wordt gebruikt om minachting jegens niet-moslims te verbreiden dan wordt het recht waarop men zich beroept, uitgehold. Dan komt vroeger of later het moment in zicht waarop moslims het voor zichzelf onmogelijk maken om in een democratie met godsdienstige verscheidenheid te leven. Kortom, het recht van godsdienstvrijheid gaat samen met de plicht om de vrijheid van anderen te respecteren. Dat geldt voor iedereen, dus ook voor de moslimgemeenschap. Kan men dat niet opbrengen dan stigmatiseren en marginaliseren moslims zichzelf.

Ooit was ik uitgenodigd voor een interreligieuze dialoog. Als ongelovige mocht ik aanschuiven bij een imam, een bisschop en een rabbijn. Elke dialoog vraagt om een paar gemeenschappelijke beginselen en een gesprek tussen de religies toch wel om de aanvaarding van godsdienstvrijheid als uitgangspunt. Maar daar wilde de imam niet van weten: ja de Nederlandse wet schreef dat voor, maar elders kon het weer anders zijn, daar moesten hogere autoriteiten zich maar over uitlaten. We kunnen daar pragmatisch over denken — per slot van rekening aanvaardde de imam godsdienstvrijheid in Nederland — maar dat is de weg van de minste weerstand. Juist wanneer we het hebben over gelijke behandeling mogen we toch wat meer beginselvastheid verwachten.

De integratie van de islam in de democratie vraagt dus om een flinke aanpassing. Sommigen geloven daar niet in. Ayaan Hirsi Ali acht wat ze ‘de zuivere islam’ noemt, onverenigbaar met een liberale democratie. Soms heeft ze het over ‘de uitwassen van de islam’ of over ‘enkele beginselen binnen de islam’ die zouden conflicteren met de democratie, maar dat zijn meer diplomatieke versies van de gedachte dat islam en democratie niet samengaan. Ze gelooft niet in zoiets als een Europese islam of, meer in het

algemeen, in een hervorming binnen de islam. Misschien moeten we over tien of twintig jaar wel vaststellen dat ze gelijk heeft gekregen, maar welk doel zou ermee gediend kunnen zijn om nu al zo’n ontwikkeling uit te sluiten?

Het is werkelijk een open vraag of de accommodatie van de islam in Europa zal lukken. Door de migratie is een unieke situatie gegroeid: moslims vormen voor het eerst in hun geschiedenis een minderheid in een liberale en seculiere samenleving. Dat is een geheel nieuwe ervaring, en het is dan ook voorbarig om te zeggen dat de islam zoals die hier wordt beleden en de beginselen van de democratie, nooit samen kunnen gaan.

De gedachte dat de enige uitweg erin bestaat dat moslims van hun geloof afvallen, is niet alleen tamelijk wereldvreemd, maar staat ook haaks op de vrijheid van godsdienst. Er zijn zeker tekenen van secularisering onder de moslims in Nederland en Europa, maar er zijn ook genoeg voorbeelden van een toegenomen religieuze belangstelling. Het lijkt uitgesloten dat de moslims *en masse* hun geloof zullen laten voor wat het is. Kortom, het open houden van een mogelijke ontwikkeling van de islam als minderheidsreligie in een seculiere omgeving, is van levensbelang voor moslims, maar ook voor ieder ander die de maatschappelijke vrede wil bewaren.

Ten slotte heeft het beginsel van de gelijke behandeling nog een andere onontkoombare consequentie. Wie zich als groep beroept op godsdienstvrijheid, moet het kunnen opbrengen om diezelfde vrijheid aan leden van die groep te gunnen. Nu worden vaak andere stromingen verketterd. Denk maar aan de manier waarop meer liberale groepen als de alevieten of de Ahmaddiya-beweging worden uitgesloten.

Een beroep op godsdienstvrijheid zou toch op zijn minst een aanvaarding van het pluralisme in de eigen kring moeten betekenen. Nu brengen

Moslims in Nederland hebben eerder te weinig dan te veel invloed op de samenleving

de meesten het niet eens op om dat beginsel in de beperkte omgeving van de islam na te leven. Er is dan ook helemaal geen moslimgemeenschap, maar een zeer verdeelde verzameling van gelovigen, die weinig gemeenschappelijks hebben. Het

probleem van de moslims in Nederland is niet dat deze een grote invloed op de samenleving hebben, maar eerder dat ze veel te zwak zijn.

De problematische omgang met verschillen in eigen kring geldt al helemaal bij geloofsafval. Dat is het laatste element in de drieslag die Snouck Hurgronje voorstelde: ‘openhouding van alle wegen, die de Mohammedanen kunnen leiden tot maatschappelijke evolutie, ook boven het stelsel van hunnen godsdienst uit’. De meeste moslims hebben het daar buiten-

gewoon moeilijk mee. Toch geldt ook hier dat wie als groep het recht van een vrije beleving van de godsdienst opeist, niet anders kan dan datzelfde recht voor leden van de eigen gemeenschap te erkennen. Godsdienst wordt in vrijheid beleden of verworpen. Nu is dat allerminst het geval: openlijk zeggen als moslim dat je niet langer gelooft staat gelijk aan sociale uitsluiting of erger.

Godsdienstvrijheid sluit godsdienstkritiek niet uit, integendeel. De prijs van een open samenleving is onder meer dat kritiek op godsdienstige tradities een onderdeel is van een openbaar debat. Van de critici mag enige subtiliteit worden gevraagd, en toch zal het vrijelijk spreken over wat voor anderen heilig is soms ten diepste krenkend zijn. Het is niet anders. Wanneer moslims hier willen leven met de gedachte dat de Koran en de profeet boven elke kritiek staan en nooit voorwerp van spot mogen zijn, dan slaan ze een doodlopende weg in.

In een Amerikaans televisieprogramma herhaalde ik deze redenering en dat leverde een buitengewoon onthullende reactie op van een moslimorganisatie in dat land. In een openbare verklaring schreven ze onder meer: 'Wij als Amerikaanse moslimgemeenschap eisen het mensenrecht van zelfdefinitie op'. Sinds wanneer is 'zelfdefinitie' een mensenrecht, sinds wanneer mogen alleen gelovigen iets zeggen over hun heilige boeken? Allemaal merkwaardige formuleringen die niet thuishoren in een democratie: elk geloof is van iedereen, in de zin dat we er een mening over kunnen hebben en die ook vrijelijk mogen uiten.

Onverstandig zijn dan ook de uitlatingen van de Britse en Nederlandse regeringen, die proberen godslastering opnieuw te laten gelden als strafbaar feit. Waarom zou het beledigen van de goden eigenlijk erger zijn dan het beledigen van mensen? Wie staat op het beginsel van gelijke behandeling kan niet anders dan godsdienstige en seculiere wereldbeschouwingen als gelijk voor de wet zien. Er zijn zeker grenzen aan de vrijheid van meningsuiting, die liggen echter niet bij het kritiseren of bespotten van een geloof. Anders kunnen we beginnen met de *Lof der Zotheid* van Erasmus, met hoofdstukjes als 'Nog meer zotheid in de bijbel', op de brandstapel te gooien.

Gelijke behandeling betekent niet dat iedereen nu plotseling vrijzinnige ideeën zou moeten omarmen. Net zoals andere traditionele gelovigen kunnen behoudende moslims een institutie als het homohuwelijk verwerpen, zolang ze maar aanvaarden dat een meerderheid voorlopig anders heeft beslist. Omgekeerd moet degene die principieel godsdienst kritiseert, het kunnen opbrengen om de vrijheid van godsdiensten te verdedigen, omdat dwang in geloofszaken een aantasting van de democratie is.

De impasse met betrekking tot de islam laat zien dat er geen gemeen-

schappelijk aanvaarde grondslag is voor een gesprek over de plaats van de islam in een liberale democratie. We moeten terug naar het beginsel van de gelijke behandeling. Daar zijn we nog ver van verwijderd. Dat moeten we nuchter onder ogen zien. Diplomatieke vermijding helpt niet in de omgang met de islam, eerlijkheid over gedeelde beginselen van godsdienstvrijheid wel.

De vragen die kunnen worden gesteld over het samenleven in Nederland, hebben meer reliëf gekregen. Duidelijk is zichtbaar geworden dat tolerantie geen vanzelfsprekendheid is en dus om onderhoud vraagt. Er is alle reden om de meerderheidscultuur kritisch te overdenken. Tegelijk mogen we ons niet door grote en dus al helemaal niet door kleine terreur laten gijzelen. Daarom is zelfonderzoek ook gevraagd aan de kant van de minderheden, meer in het bijzonder in de moslimgemeenschap van Nederland. Dat betekent veel meer opening van zaken over wat er in de moskeeën gebeurt en het actiever weerspreken van tal van uitingen van onverdraagzaamheid in eigen kring.

Zo'n publieke meningsvorming is moeilijk. Verbondenheid met de eigen gemeenschap wordt vaak opgevat als een uitnodiging om te zwijgen over datgene waar men zich in de eigen kring aan ergert. Het idee is vaak: we gaan de vuile was niet buiten hangen, we zijn al kwetsbaar genoeg. Maar de ruimte voor migranten in de Nederlandse samenleving wordt juist groter wanneer wat openlijker meningsverschillen zichtbaar worden gemaakt. Dat besmuikte zwijgen van al die Turkse, Marokkaanse of Surinaamse schrijvers en intellectuelen is jammer. Juist hun stem zou de afstand tussen ingezetenen en nieuwkomers kleiner kunnen maken.

Wat de islam in Europa nodig heeft zijn klokkenluiders, mensen die de oneigenlijke loyaliteit jegens 'de gemeenschap' doorbreken, die de dodelijke cirkel van vriend en vijand doorbreken en vrijuit spreken, ook de over de misstanden binnen de zeer verdeelde wereld van moslims in ons land. Zoals de ouders die financieel wanbeheer op een islamitische school aan de orde stellen of de schrijver die het in de moskeeën georkestreerde beroep op de arbeidsongeschiktheidswetgeving aan de kaak stelt (de rugpijnperiode), of vrouwen die de dwingelandij achter de gesloten deur van het gezin onder de aandacht brengen, of moskeebestuurders die extremisme in de eigen kring aan de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (AIVD) melden.

Ik ben ervan overtuigd dat zulke klokkenluiders de relaties versoepelen, de grove typering over en weer tegengaan. Die beeldvorming bestaat bij gratie van wantrouwen: wat innerlijk verdeeld is — of het nu gaat om een meerderheids- of een minderheidscultuur — wordt teveel als samenhang waargenomen. Je kunt het ook anders zeggen: vreedzame

coëxistentie is een wel heel beperkte opvatting van integratie. Vergelijk het met Europa voor en na 1989: waar koude vrede en afstand bestond, is er

Integratie wordt enorm bevorderd wanneer het pluralisme aan alle kanten zichtbaar wordt

nu ruimte voor werkelijke vervoering en toenadering. Zo is het ook in de multireligieuze samenleving: we leven nog steeds in het tijdperk van de diplomatie en de niet-inmenging, maar samenleven vraagt om meer dan dat. De toekomst van de islam raakt iedereen, niet al-

leen moslims. Vertrouwen is een ander woord voor integratie en dat wordt enorm bevorderd wanneer het pluralisme aan alle kanten zichtbaar wordt.

Dit is een aangepaste versie van een artikel met dezelfde titel dat de auteur eerder in NRC Handelsblad publiceerde.

Een foto van Mohammed

Het islamitisch beeldverbod als westerse mythe

Het stereotype beeld van de 'botsing der beschavingen' doet het nog altijd goed. Zo zou het islamitische verbod om de profeet Mohammed af te beelden ónze vrijheid van meningsuiting bedreigen. Maar hét islamitisch beeldverbod is een westerse mythe, die haaks staat op de geschiedenis van kunst en kitsch in het Midden-Oosten.

De verontwaardiging over de Mohammed-cartoons wordt daar tot een crisis opgeklopt om Europa's meten met twee maten, vooral inzake Israël en Palestina, aan de kaak te stellen en om interne conflicten te verhullen.

Miskening van deze spolieke dimensie werkt de politisering van de islam in de hand waardoor die 'botsing' alsnog een self fulfilling prophecy dreigt te worden. Daarom is terughoudendheid geen teken van zelfcensuur, maar van beschaving.

door *Harrie Teunissen*

Historicus van de islam. Hij schreef o.m. het essay 'Van Poitiers tot Fortuyn; de islam in de spiegel van de Lage Landen' voor het stadsdebat 'Islam en integratie' van de gemeente Rotterdam (2005).

VIER MAANDEN NA DE PUBLICATIE VAN de Mohammedkarikaturen in een Deense krant, leidt de verontwaardiging van moslims tot demonstraties en boycotts, tot brandstichtingen en tientallen doden. De verlate escalatie in de islamitische wereld overvalt het Westen. Hier lijkt meer aan de hand dan een onverzoenlijk conflict tussen Westerse radicalen die, zoals Ayaan Hirsi Ali, 'het recht op belediging' hooghouden en islamitische fundamentalisten die te hoop lopen tegen het afbeelden van de Profeet en nog wel als

(zelfmoord)terrorist. De woede-uitbarsting rond de twaalf cartoons roept de explosies in Bamiyan in herinnering. Taliban blazen hier maart 2001 twee gigantische boeddhabeelden op; opnames daarvan worden via video verspreid. Dit hoogtepunt van de helleens-boeddhistische cultuur uit de pre-islamitische tijd wordt vernield op last van mullah Omar. Zijn fatwa oordeelt: 'Deze standbeelden waren en zijn heiligdommen van ongelovigen en die blijven deze beelden vereren en aanbidden (...). Allah (...) de Allerhoogste is het enig ware heiligdom en alle valse heiligdommen (...) moeten worden vernietigd.' De verontwaardiging over deze moedwillige destructie van werelderfgoed is buiten Afghanistan vrijwel algemeen. Zo bestempelen islamitische leiders uit India en Pakistan deze beeldenstorm als 'onislamitisch' en de Duitse minister van cultuur vergelijkt het optreden van het Talibanregime met boekverbrandingen door de nazi's. Ook het geweld rond de Mohammedcartoons wordt alom veroordeeld, maar de minister van buitenlandse zaken van Groot-Brittannië kritiseert ook Europese media voor het overnemen van die karikaturen, en een Italiaanse minister moet aftreden vanwege Libische rellen naar aanleiding van zijn T-shirt met een cartoon op tv. Ditmaal staat een breed moslimfront tegenover het Westen, dat verdeeld is tussen verdedigers van de vrije meningsuiting en critici van de provocerende karikaturen. Nu de emoties zijn geluwd, wil ik in dit essay het cartoonconflict analyseren vanuit de geschiedenis rond het islamitisch beeld-

Ik bestrijd de these van de botsing van de schaamteloze beeldcultuur van 'het Westen' met het taboe op beelden van 'de islam'

verbod. Daarbij bestrijd ik de these van de botsing van de schaamteloze beeldcultuur van 'het Westen' met het taboe op beelden van 'de islam'. Niet omdat die these riekt naar de vooroordelen van het oriëntalisme¹, maar omdat die haaks staat op de omgang met beelden in de islamitische wereld. Pas door kennis daarvan valt te begrijpen dat beeldverbo-

den functioneren in de machtsstrijd binnen en tussen islamitische landen, ook als ze kaatsen via de band van 'het verontruste Westen'. Eerst bespreek ik de canonieke islamitische bronnen, vervolgens schets ik de geschiedenis van kunst en kitsch in het Midden-Oosten. Dan pas kan de cartoonaffaire zinvol geanalyseerd worden: van beeldverbod tot machtsstrijd.

DE CANONIEKE ISLAMITISCHE BRONNEN

Wie de Koran raadpleegt om na te gaan hoe het islamitisch beeldverbod is gefundeerd op openbaringen van Godswege aan Mohammed, komt bedro-

gen uit. Soera 5 vers 90 spreekt over het ontwijken van 'afgodsblokken' en soera 22 vers 30 stelt met nadruk: 'Onthoudt u van de gruwel der afgoden'. De veelgoderij uit de tijd vóór de islam richt zich immers, ook volgens archeologisch onderzoek, meer tot goden via (offer)stenen dan als beelden. God, de Enige, kan niet in beelden worden gevat. De Koran kent echter, anders dan de Bijbel, geen beeldverbod. Blijven over de tradities over de Profeet en zijn metgezellen in de soennitische islam, respectievelijk de Profeet en de imams in de sjiitische islam. Na kritisch onderzoek van de betrouwbaarheid van hun overlevering is slechts een klein deel van die tradities als 'gezond' aangemerkt en te boek gesteld. Dan nog raakt men in deze omvangrijke 'hadithverzamelingen' uit de negende en tiende eeuw (soennieten) of uit de tiende en elfde eeuw (sjiieten) verzeild in een zee van overleveringen. Niet één hoofdstuk behandelt het beeldverbod, toch vindt men veel tradities die over beelden gaan. Hieruit kan men twee hoofdthema's destilleren. Ten eerste: beelden zijn onrein en dus onverenigbaar met het gebed. Een traditie luidt immers: 'Engelen betreden geen huis waarin een hond is, noch waar beelden zijn'. Een variant op deze uitspraak van de Profeet voegt nog de nachtpo toe. De aanwezigheid van honden, beelden en uitwerpselen maakt een ruimte dus ongeschikt voor gebedsverrichtingen. Toch zijn er uitzonderingen. Tradities vermelden dat Aisja een gordijn ophing met figuren van dieren. Toen de Profeet kwaad opmerkte dat dit hem stoorde bij het bidden, maakte Aisja kussens uit die stof. De meeste geleerden van de sjaria concluderen hieruit dat afbeeldingen van dieren in gebedsruimtes zijn toegestaan zolang men erover loopt of erop zit. Ook de vijfde imam van de sjiieten is ruimhartig: het volstaat om beelden, die zich tussen de gelovige en de richting van Mekka bevinden, tijdelijk met een doek te bedekken zodat ze het gebed niet storen. Dergelijke overleveringen funderen alleen voor de islam als cultus een beeldverbod en verklaren waarom kalligrafie en moskeearchitectuur de religieuze kunsten bij uitstek worden.

Het tweede hoofdthema uit de hadithliteratuur treft kunstenaars die dieren en mensen uitbeelden, want die worden verdoemd. 'Degenen die deze afbeeldingen maken worden gestraft op de dag der opstanding. Men zal hun zeggen: breng jullie creaties tot leven.' Maar alleen God, 'de Vormgever', kan ze een ziel inblazen. Een schilder die met zijn penseel beelden schept die lijken op scheppingen Gods, is hoogmoedig en wordt dus veroordeeld tot het hellevuur. Opnieuw zijn er varianten met uitzonderingen. Personages zonder hoofd of hoofden gescheiden van hun romp lijken niet levensvatbaar, zo kan men de hel ontwijken. Ook heeft de Profeet, mede gezien zijn zwak voor zijn jonge vrouw Aisja, geen moeite met het spelen met poppen, want dat bereidt meisjes voor op hun latere taak. Ook los

van deze nuancerings vormt het dreigende oordeel onvoldoende basis voor een algeheel beeldverbod, wel voor een duidelijke waarschuwing aan kunstenaars. Het is immers ook hoogmoed om, vooruitlopend op de dag des oordeels, op de stoel van God te willen zitten. Hoe is dan toch zo'n verbod ontstaan? Daarvoor moet men de overleveringen historisch lezen. Als Mohammed in 630 Mekka veroverd, verwijderd hij 360 idolen in en rond de Ka'aba voordat hij in de oude tempel in gebed zijn 'knielingen' verricht. Diverse overleveringen, onder andere uit 'Het leven van Mohammed' van Ibn Ishaq (gestorven 768), stellen dat de Profeet de fresco's van Maria en Jezus in de Ka'aba beschermt. Zijn respect voor die afbeeldingen is niet vreemd, hij was ook getrouwd met enkele christinnen. Bovendien blijkt uit de Koran dat de oorsprong van de profeet Jezus vergezeld ging van een zintuiglijke gestalte. Zo staat in soera 19 vers 17 dat de engel Gabriël voor Maria 'de gelijkenis aannam van een welgevormd menselijk wezen'. Volgens andere overleveringen roept Mohammed in Mekka op beelden zelfs in de huizen te vernietigen. Collatie van ketens van overlevertaars en onderzoek naar hun vroege context, geven echter aan dat deze tradities pas vijf decennia ná de dood van Mohammed (gestorven 632) in omloop komen. In die tijd zouden ook Maria en Jezus uit de Ka'aba zijn verwijderd. Veel blijft onduidelijk, maar de beeldenkwestie moet een grote rol gespeeld hebben in de bloedige machtsstrijd binnen de moslimgemeenschap van 680 tot 692.

GESCHIEDENIS VAN KUNST EN KITCH

Nadat kalief Abd al-Malik (gestorven 705) zijn tegenstanders in die strijd heeft uitgeschakeld, centraliseert en arabiseert hij het bestuur van zijn Omayyadenrijk. Eind zevende eeuw worden de beeltenaren op de gouden dinars en zilveren dirhams, waarvoor Byzantijnse en Perzische munten model stonden, vervangen door islamitische spreuken. De Koepel van de Rots in Jeruzalem (692-694) en de Omayyadenmoskee van Damascus (706-

715) worden met Byzantijnse mozaïeken van bomen, gebouwen en inscripties getooid. Kalief Yazied II verordonneert in 722 alle beelden van mensen en dieren te vernietigen; in sommige oude kerken in Palestina zijn de effecten daarvan nu nog te zien. Kort daarop be-

Zelfs de Byzantijnse beeldenstorm voedt de westerse mythe van hét islamitisch beeldverbod

gint de Byzantijnse beeldenstorm (het iconoclasme van 728 tot 843) met een grootscheepse vernietiging van iconen en fresco's. Het islamitisch



Afb. 1.: Bas-reliëf met paradijsstun op de linker poorttoren van Qasr al-Mshatta; paleis van kalief Al-Walied II (743-744). (*Jahrbuch der Berliner Museen*, 1992)

beeldverbod lijkt zelfs orthodoxe christenen in Byzantium aan te steken. Deze escalatie voedt in de negentiende eeuw bij Europese oriëntalistie de mythe van hét islamitisch beeldverbod. De kunst in het Midden-Oosten loopt echter behoorlijk anders. Doorwerking van islamitische taboes in het iconoclasme is niet aangetoond, al zijn er parallellen. Dé theologische verdediging van iconen komt zelfs van de monnik Johannes Damascenus, voorheen minister aan het kaliefenhof, die hun verering fundeert op het mysterie van Gods menswording. En het decreet van Yazied II vormt een triest maar kort intermezzo. Dat blijkt uit de vele, rijk gedecoreerde paleizen en buitenhuizen in de halfwoestijn. In Qusayr Amra uit 712/715 (Jordanië) toont een nu zwaar beschadigd fresco vorsten uit drie continenten. Ook Clio, de muze van de geschiedenis, staat er afgebeeld. Andere binnenmuren zijn versierd met badende naakte vrouwen. Mozaïeken met jachtscènes in Romeinse stijl zijn te zien in Khirbat al-Mafjar 724/743 (Palestina); jachtscènes in Perzische stijl vindt men in Qasr al-Kheir Gharbi 724/727 (Syrië). De toegangspartij hiervan zit onder bas-reliëfs van mensen en dieren naar de stijl van het Helleens-Syrische rijk van Palmyra,

binnen staat zelfs de godin Gaia afgebeeld. Op de bewerkte façades van het complex van Qasr al-Mshatta uit 743/744 (Jordanië) staan wijnranken, leeuwen en halfnaakte vrouwen, geïnspireerd door byzantijnse en koptische voorbeelden (afb. 1). Een deel bevindt zich tegenwoordig in het Pergamon Museum te Berlijn. Berichten in Europa over deze beeldenrijkdom voor de Omayyaden-aristocratie worden nog in de 20^{ste} eeuw vol ongeloof ontvangen. Het ontwikkeld publiek denkt eerder te maken te hebben met pre-islamitische bouwwerken, zozeer bepaalt de mythe van hét islamitisch beeldverbod hun denken.

De introductie van het goedkope en gemakkelijke Chinese papier (negende eeuw) stimuleert het te boek stellen van de vele ‘gezonde’ orale tradities. In het Abbasidenkalifaat (750-1258) ontstaan schriftelijke jurisprudenties en scholen voor de wetenschap der plichtenleer. Het corps van wetsgeleerden staat gewoonlijk vijandig tegenover afbeeldingen van levende wezens, ook buiten de moskee. Critici, zoals Al-Farisi (gestorven 979), stellen dat het beeldverbod alleen betrekking heeft op God. Voor een veralgemening naar mens en dier ziet hij geen dwingende redenen. De Koran bezingt bovendien in soera 34 vers 13 de grote koning, profeet en bouwheer Salomo waarvoor ‘djinnns’ (goede of boze geesten) ‘paviljoenen en beelden’ maken. Dergelijke theologen blijven echter een minderheid. Het gevolg is dat de publieke ruimtes van de Maghreb tot Centraal Azië vrijwel geen beelden vertonen en dat toegankelijke pre-islamitische beelden regelmatig worden onthoofd of bekrast. Toch komen afbeeldingen, ook bij de stedelijke middenstand, veelvuldig voor op tapijten en stoffen, op meubels en branders, op glazen en keramiek, en op dozen en bestek. De vermaarde Al-Ghazali (gestorven 1111), die onder soennieten eenzelfde status geniet als Augustinus onder christenen, keurt dergelijke luxegoederen af omdat ze haaks staan op de sobere leefwijze van de rechtgeaarde moslim. Maar het leven blijft reukelijker dan de leer. De massaproductie van papier leidt vanaf de twaalfde eeuw ook tot de expansie van het geïllustreerde boek. Vroeger trof je afbeeldingen van mensen en dieren alleen aan in Arabische handboeken over medicijnen en astronomie: zo krijgen de sterrenbeelden van de Griekse zodiak een Oosterse uitdossing. Voortaan verluchtigen miniaturen ook dierenfabels en schelmenromans. Oosterse kronieken beelden naast vorsten en krijgers zelfs Mozes, Boeddha, Jezus en Mohammed onverhuld af. De fraaiste miniaturen ontstaan van de veertiende tot de zeventiende eeuw in de ateliers van Herat, Shiraz, Tabriz en Istanbul. Volgens Europese standaardwerken verschaft ‘de statische Perzische kunst’ een heimelijk plezier aan verlichte opdrachtgevers. De fantastische kleuren, het ontbreken van schaduw en perspectief en de irreële compositie worden door Westerse historici vooral begrepen als een



Afb. 2.:
Tekening van Roland
Fréart naar een Perzische
miniatur met Moham-
med door Gabriël geleid
op zijn nachtelijke he-
melreis (*Le Magasin pit-
toresque*, 1876)

handige strategie waarmee moslimkunstenaars Gods scheppingsvoortrecht omzeilen. Ook de goudgehoogde miniaturen die mystieke legendes rond de nachtelijke hemelreis van Mohammed uitbeelden, worden met moderne ogen bekeken. Als de Profeet in een vurige stralenkrans en met gesluierd gezicht verschijnt, denkt men meteen aan het verbod hem af te beelden (afb. 2), niet aan het verblindend licht dat reflecteert op het gelaat van de mens die God nadert.

Voor veel oriëntalisten uit de negentiende eeuw staat de wonderlijke Perzische schilderkunst tegenover ‘de beeldloze traditie van Arabieren en Joden’. Dit idee voedt het stereotype van een botsing van de scheppende verbeelding van de Arische (noot 2) met de passieve en reflexieve Semitische cultuur. Ook islamologen stellen hét islamitisch beeldverbod niet ter discussie; in de koloniale tijd staat immers de studie van het islamitisch recht centraal. Het onderzoek naar de geschiedenis van kunst en kitsch loopt achter en dit leidt begin 20^{ste} eeuw tot een paradoxale ontwikkeling. In Europa wint de idee-fixe van het islamitisch beeldverbod terrein, terwijl

het Midden-Oosten juist een explosie van beelden te zien geeft. Daar willen vooruitstrevende intellectuelen, kleine ondernemers en bestuurders hun 'achterstand op het Westen' zo snel mogelijk inhalen. De modernisering van het onderwijs introduceert het tekenen in het curriculum, beginnend met de militaire scholen. Drukpers, fotografie en cinema dragen bij aan een meer 'realistische' kunst, het perspectief wordt vanzelfsprekend. Het verbod op afgodendienst had eeuwenlang monumentale driedimensionale beelden vrijwel uit de kunstpraktijk verbannen. De leeuwenfontein in het Alhambra van Granada en het gevecht tussen leeuw en stier op de voorgevel van de grote moskee van Diyarbakir horen tot de uitzonderingen. Rond 1900 verschijnen er echter, op last van koloniale machthebbers of van nationale hervormers, standbeelden op pleinen in het Midden-Oosten en in Turkije. Zo worden beelden alledaags in het stadsleven. De tijd waarin figuratieve kunsten door hun privé-karakter geen directe functie hadden in het representeren van de macht is voorbij. Hierdoor kunnen fatwa's tegen kostbare (afgods)beelden een wapen worden in een politieke strijd. Zo wordt reeds eind negentiende eeuw in Cairo het standbeeld van Ibrahim Pasja (gestorven 1848) door een opstandige menigte neergehaald. Een eeuw later zie je pakkende reclames, affiches van film- en popsterren en opvallende portretten van het staatshoofd zelfs in de dorpen. In huiskamers, ook in orthodoxe kring, hangen stevast foto's van de familie en staat de tv soms de hele dag aan. Tijdens mijn verblijf in 1995 in het hete Syrië, waren oude opnames van het Nederlandse tv-programma 'Ter land, ter zee en in de lucht' bijzonder populair vanwege de schaars geklede meiden en jongemannen die kletsnat uit het water werden gevist.

VAN BEELDVERBOD TOT MACHTSSTRIJD

Deze moderne beeldcultuur confronteert sjariakeners met nieuwe kwesties. Voor grote hervormers, zoals Mohammed Abdoeh in zijn 'Nut en status van beelden en standbeelden' (1903), komt het beeldverbod voort uit angst voor terugval in idolatrie. Nieuwe technieken vormen echter geen gevaar voor de godsdienst, er is dus geen reden voor verbod. In 1940 veroordeelt de orthodoxe Al-Azhar Universiteit in Cairo wel driedimensionale beelden, behalve als die verminkt zijn. Voor musea gelden uitzonderingsbepalingen. Over tweedimensionale afbeeldingen oordelen de meeste wetgeleerden welwillend. Fotografie en film ziet men niet als schepping door kunstenaars, men vergelijkt ze met reflecties in een spiegel. Alleen immorele scènes en afbeeldingen van profeten en van de familie van de Profeet blijven verboden. Puriteinse wahabieten in Saoedi-Arabië zijn heel wat strenger. Portretten van regerende vorsten sieren wel overheidsge-



Afb. 3.:
Verkeersbord in Sa-
oedi-Arabië (*National
Geographic*, januari
1966)

bouwen en bankbiljetten maar de vorige grootmoefiti, Abdoel-'Aziez bin Baaz (gestorven 1999), wilde foto's in schoolboeken en kranten alleen toestaan als vrouwen werden geretoucheerd en hoofden van mannen bedekt. Op verkeersborden voor voetgangers staan lopers zonder hoofd (afb. 3). Tv's, schotelantennes en video's dringen echter overal door. Voor radicale moslimbroeders (noot 3) zoals Mohammed Qoetb blijft de westerse kunst, ondanks haar meesterwerken, heidens. Sinds de Renaissance wordt onder het mom van esthetiek het menselijk lichaam weer aanbeden. Daarom moet volgens zijn leerling Al-Zawahiri de nieuwe 'onwetendheid', ontstaan door de Westerse culturele invasie, worden verdreven door de ware islam. Terwijl van mullah Omar slechts één vage foto circuleert, bestookt Bin Laden internet en tv met videoboodschappen. Ondanks dit felle debat over de moderne beeldcultuur, is de sfeer in de meeste islamitische landen niet grimmig. De vele lekenmoslims staan eerder onverschillig tegenover beeldverboden. En de volkse islam kan niet zonder devote beelden. In Egypte worden buitenfresco's, die trots lotgevallen van bedevaartgangers verslaan, zeldzaam. Maar mausolea hangen vol foto's van overleden soefi-



Afb. 4.:
Foto van Mohammed op
12-jarige leeftijd, 2003 in
Isfahan gekocht (Silvia
Naef, *Ya-t-il une 'ques-
tion de l'image' en islam*,
Parijs 2004)

sjeiks en overall vent men sleutelhangers met de Ka'aba op de ene en Ali op de andere kant. In Iran domineren schilderijen van Hoesseins martelaarschap nog steeds de herdenkingen van de slag bij Kerbala. Alleen de profeet Mohammed wordt tegenwoordig niet meer afgebeeld. Het lijkt er op dat de sluier van de Profeet nu ook in het Midden-Oosten gezien wordt als verbodsteken. En deze recente prentbriefkaart uit Isfahan dan, met Mohammed als mooie jongen van 12? Op deze stralende foto staat hij echter niet als profeet (afb. 4). Ze geeft wel Mohammed weer tijdens zijn ontmoeting met de monnik Bahira die tussen zijn schouderbladen het vóórteken van zijn profeteenschap ontdekt.

* * *

De escalatie van protesten van Deense imams naar woede-uitbarstingen in het Midden- en Verre Oosten wordt niet alleen gevoed door de overname van Mohammedkarikaturen in andere Europese dagbladen. Zes cartoons zijn 17 oktober al verschenen in de Egyptische krant Al-Fagr, met een artikel dat ze scherp veroordeelt, maar de publicatie zelf wordt niet verboden. Pas eind januari 2006, na de boodschap van de Palestijnse stembus (de

overwinning van Hamas), komt het conflict in een stroomversnelling. De autocratische regimes zouden vrije verkiezingen niet overleven en gematigde én radicale moslimbroeders hebben aanzienlijk meer kansen die te winnen dan bijvoorbeeld hun sociaalnationalistische concurrenten. De opgeklopte woede over nauwelijks gekende cartoons wordt nu geregistreerd voor een mediagenieke crisis, die de religieuze en nationale cohesie moet versterken tegenover de recente wending van Europa richting Amerikaanse politiek in het Midden-Oosten en hun meten met twee maten inzake Israël en Palestina. Het Syrische regime, dat 1982 tienduizenden moslimbroeders om zeep hielp, laat brandstichting in ambassades toe 'om de eer van de Profeet te verdedigen'. Zo poogt men nieuwe banden aan te knopen met radicale groepen in Libanon en tegelijk Bush te waarschuwen dat ondermijning van het seculiere regime tot een islamistische staat leidt. President Ahmadinejad van Iran, die zich beledigd en bedreigd voelt door de (Westerse) militaire macht in Israël, Irak en Afghanistan gebruikt de cartooncrisis in zijn machtsgreep. Hij wil het land zuiveren van corruptie en poogt de felle oppositie van conservatieve en hervormingsgezinde ayatollahs en van de vrije pers te breidelen. Hij legitimeert zijn vlucht vooruit religieus als bespoediging van de miraculeuze terugkeer van de sinds 941 verborgen twaalfde imam. Deze sjiitische messias moet het roer overnemen van de hoogste rechtsgeleerde in de Islamitische Republiek en zelfs de wereld gaan leiden. Extern lijkt Ahmadinejad uit op een sjiitische as van Iran en Bahrein via de sji'ieten in Irak en de dominante alawieten in Syrië tot de Hezbollah in Libanon. Met zijn oproep 'de zionistische entiteit van de kaart te vegen' en zijn uitdaging aan het Westen om ook cartoons over de holocaust te publiceren, speelt hij in op de wijdverbreide haat tegen de joodse staat. Zo wil hij een brede buffer met radicale soennieten creëren én tegenwicht bieden aan de druk op Hamas om Israël te erkennen. Zijn optreden tegen de Mohammedcartoons werkt wel verwarrend: tijdens de traditionele herdenking van Kerbala op 7 februari plakken hardliners in sommige straten van Teheran het gezicht van imam Hoessein af.

Het Midden-Oosten is instabieler dan ooit, terwijl zijn olievoorraden van vitaal belang blijven voor de halve wereld. Bush en Blair hebben, zoals Hofland scherp stelt, Irak in drie jaar 'tot een burgeroorlog gedemocratiseerd'. De NAVO voert in Afghanistan het commando over de International Security Assistance Force (ISAF) en onze Nederlandse jongens en meiden komen in Uruzgan onder grote druk te staan. Het al-Qaida netwerk blijft provoceren met zelfmoordaanslagen. Ahmadinejad bestempelt, pervers, de holocaust tot mythe en Iran lijkt binnen enkele jaren kernwapens te kunnen produceren. Israël heeft die al en houdt ook zijn conventionele overmacht op de Palestijnen angstvallig in stand. Hoe kan Europa nu bij-

dragen om de brandhaarden van Palestina tot Pakistan in te dammen en achterliggende problemen te verminderen? Politieke steun aan onverbetterlijke autocraten, zoals in Saoedi-Arabië, en militaire protectoraten, als in Irak, zijn op den duur tot mislukken gedoemd. Bevordering van vrije verkiezingen zonder diplomatieke en economische compromissen met

Het taboe om de Profeet af te beelden fungeert als laatste linie van het beeldverbod buiten de moskee

winnende moslimbroeders, zoals Hamas, is ook een doodlopende weg. Alleen door het dragen en delen van verantwoordelijkheden kan het theocratische vertoog van de radicalen worden gemarginaliseerd. Natuurlijk moet Israël garanties krijgen, in principe binnen de

grenzen van 1967. Hoe dan ook, nu Europa sterker dan voorheen is betrokken bij de conflicten in de regio, lopen zijn diplomaten en soldaten, journalisten en toeristen, NGO's en bedrijven meer risico's. Dit mag geen reden zijn om bepaalde karikaturen te verbieden, want dan wordt onze vrije meningsuiting door radicalen in het Midden-Oosten gegijzeld. In Jordanië en Jemen zijn al journalisten opgepakt en bedreigd voor het publiceren van de Mohammedcartoons. Zij vroegen hun lezers: 'Wat is schadelijker voor de islam, deze cartoons of het wurgen van onschuldigen door Al-Zarqawi?' In Europa was er gelukkig geen sprake van geweld door de vele moslims die verontwaardigd zijn over de Mohammedkarikaturen. De protesten hier waren, afgezien van enkele dreigende heethoofden, juist gematigd, Hirsi Ali's typering van een grote islamitische vijfde colonne ten spijt. Olivier Roy wijst erop dat Arabische regimes proberen uit eigenbelang hun migrantendiaspora vast te houden. Deze socioloog en islamoloog stelt ook dat die 'bescherming' door de meerderheid van de moslims in Europa steeds meer als hinderlijk wordt ervaren. Hun afstand nemen van de crises in het Midden-Oosten staat echter haaks op de groeiende islamofobie in Europa. Schreeuwers van beide kanten zijn vaak beeldbepalend, waardoor (ongewild?) het stereotype van de 'botsende beschavingen' tot leven wordt gewekt. Maar realisering van deze 'profetie' kent slechts verliezers en is heel wat gevaarlijker dan het moderne islamitisch beeldverbod.

Deze kleine geschiedenis toont de consensus over het beeldverbod bij het rituele gebed van moslims, maar ook dat in kunst en cultuur van de islam het taboe op afbeeldingen van mens en dier nauwelijks heeft gefunctioneerd. Wel blijft de publieke ruimte in de islamitische wereld eeuwenlang gevrijwaard van monumentale beelden en afbeeldingen van profeten. Maar de beeldexplosie van de afgelopen anderhalve eeuw dringt ook daar het traditionele verbod terug. Het taboe om de Profeet af te beelden fun-

geert als laatste linie van het beeldverbod buiten de moskee. Als hij bovendien wordt neergezet als terrorist, vormen radicale, orthodoxe, bevindelijke en zelfs rekkelijke moslims één front. Dit front versterkt bewegingen, zoals de Moslimbroeders. Waar een autocratisch regime politieke partijen buitenspel zet, neemt vaak een sociaal-religieuze beweging de handschoen op. Dat gold voor Polen in de jaren tachtig en dat speelt nu serieus in enkele islamitische landen. Ook om die reden valt er in het Midden-Oosten over religie weinig te lachen. In Europa hoort lachen om religie, ja zelfs openlijk cynisme en blasfemie, er sinds Voltaire bij. De christenen hebben zich daar, soms tandenknarsend, voor de lieve vrede bij neergelegd. Veel moslims moeten er nog aan wennen; dat hoort bij hun inburgering. Maar als Paul Scheffer inzake overname van de Mohammedcartoons in andere Europese dagbladen stelt: 'Publiceren moest. Want achter een beeldverbod, ligt een spreekverbod en daarachter een schrijfverbod', wordt het mij te gortig. Deze benadering van een islamitische bedreiging van onze vrije meningsuiting miskent hoe beelden en hun verboden werken in de machtsstrijd in het Midden-Oosten. Hij zal parallellen met beeldverboden in de christelijke cultus en cultuur niet ontkennen, maar zijn kortsluiting van beeld- en schrijfverbod heeft geen oog voor de beeldenstorm van de Franse Revolutie, door de Verlichting voorbereid. Evenmin heeft hij plek voor het 'spirituele iconoclasm' in de schilderijen van Malevitsj tot Mondriaan. Voor alle duidelijkheid: ik kritiseer Scheffers 'publiceren moest', maar niet omdat de cartoons 'lijken op de antisemitische en racistische karikaturen uit de jaren dertig en vijftig' zoals de filosoof Bernard-Henri Lévy schrijft. Ik distantieer me van de intellectuele dwang tot voortdurende doorbreking van andermans taboes. Terughoudendheid is geen zelfcensuur, maar een teken van beschaving.

Leiden, maart 2006

Literatuur

Ali, Wijdan. From the Literal to the Spiritual. The Development of the Prophet Muhammad's Portrayal from 13th Century Ilkhanid Miniatures to 17th Century Ottoman Art. In: *Electronic Journal of Oriental Studies*. 1v (2001), No 7, pp. 1-24. Zie: www2.let.uu.nl/Solis/anpt/ejos/pdf4/07Ali.pdf

Ammelrooy, Anneke van. Dagboek van een godsdienstoorlog. *De Groene Amsterdammer* 10-3-2006.

Baer, Eva. The human Figure in early Islamic Art: some preliminary Remarks. In: Muqarnas, *an Annual on the visual Culture of the Islamic World*. vol. 16 (1999), pp. 32-41.

Bahnassi, Afif. *The great Omayyad Mosque of Damascus*. Damascus 1989.

Besançon, Alain. The forbidden Image, an intellectual History of Iconoclasm. Chicago 2000.

Binyon, Laurence, J. Wilkinson & Basil Gray. *Persian Miniature Painting*. Oxford 1933.

- Bloom, Jonathan. The Introduction of Paper to the Islamic Lands and the Development of the Illustrated Manuscript. In: *Muqarnas* vol. 17 (2000), pag. 19-23.
- Canivet, Pierre & Jean-Paul Rey-Coquais (red.). *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles*. Damascus 1992.
- Centilivres, Pierre & Micheline Centilivres-Demont. Une présence absente: symboles et images populaires du prophète Mahomet. In: Marc-Olivier Gonseth e.a. (red.). *Derrière les images*. Neuchâtel 1998.
- Chelkowski, Peter. Narrative Painting and Painting Recitation in Qajar Iran. In: *Muqarnas* vol. 6 (1989), pp. 98-111.
- Colijn, Ko. Op ramkoers tegen Iran. *Vrij Nederland* 18-2-2006.
- Damascenus, Johannes. *De derde verhandeling tegen hen die de heilige iconen smaden*. Utrecht 1968.
- Daniel, Jean. *La prison juive*. Parijs 2004.
- Enderlein Volkmar & Michael Meinecke. Graben - Forschen - Präsentieren. Probleme der Darstellung vergangener Kulturen am Beispiel der Mschatta-Fassade. *Jahrbuch der Berliner Museen* Band 34 (1992), pp. 137-172.
- Erdbrink, Thomas. Fundamentalistische volksdienaar (profiel Mahmoud Ahmadinejad). *Vrij Nederland* 18-2-2006.
- Erdbrink, Thomas. Ontkenning Israël basis politiek Iran. *NRC Handelsblad* 28-10-2005.
- Feld, Helmut. *Der Ikonoklasmus des Westens*. Leiden 1990.
- Freeman, Colin. Iran Clerics back nuclear Weapons. *London Sunday Telegraph* 19-2-2006.
- Gans, Evelien. De jood als globaliseringsproduct. *De Groene Amsterdammer* 24-2-2006.
- Garton Ash, Timothy. Soldiers of the Hidden Imam. *The New York Review of Books*. Vol. 52 No 17, 3-11-2005.
- Grabar, André. *L'iconoclasme Byzantin*. Parijs 1984.
- Halm, Heinz. *Die Schia*. Darmstadt 1988.
- Heyberger, Bernard & Silvia Naef (red.). *La multiplication des images en pays d'islam: de l'estampe à la télévision* (17^e-21^e siècle). Würzburg 2003.
- Hirsi Ali, Ayaan. The right to offend. *NRC Handelsblad* 10-2-2006.
- Hoffman, Eva. The Beginnings of the illustrated arabic Book: an Intersection between Art and Scholarship. In: *Muqarnas* vol. 17 (2000), pp. 37-52.
- Hofland, Henk. Column. *De Groene Amsterdammer* 10-3-2006.
- Ibn Ishaq, Muhammad. *The Life of Muhammad* (vertaald door A. Guillaume). Oxford 1955.
- Jansen, Hans. *Van jodenhaat naar zelfmoordterrorisme, Islamisering van het Europees antisemitisme in het Midden-Oosten*. Heerenveen 2006.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Londen 1986.
- De Koran (vertaald door J.H. Kramers). Amsterdam 1956.
- Lévy, Bernard-Henri. A moral atomic Bomb. *Wall Street Journal* 9-2-2006.
- Mearsheimer, John & Stephen Walt. *The Israel Lobby and U.S. foreign Policy*. Working Paper RWPo6-011, Harvard University 13-3-2006. Zie: <http://www.ksgnotes1.harvard.edu/Research/wpaper.nsf/rwp/RWPo6-011>
- Moniquet, Claude. Caricatures de Mahomet: Histoire et conséquences d'une manipulation mondiale. In: *ESISC Note d'analyse* 9-2-2006. Zie: <http://www.esisc.org/Caricatures%20de%20Mahomet.pdf>
- Motzki, Harald (red.). *Hadith, Origins and Developments*. Aldershot 2004.
- Naef, Silvia. *Y a-t-il une 'question de l'image' en Islam?* Parijs 2004.
- Naim, Mouna. M. Ahmadinejad attend le retour du Mahdi. *Le Monde* 1-12-2005.
- Naim, Mouna. L'ex-président Khatami critique son successeur, M. Ahmadinejad, sur la négation de la Shoah. *Le Monde* 3-3-2006.
- Naim, Mouna. Ils ont osé montrer leur prophète. *Le Monde* 24-3-2006.
- Paret, Rudi. Textbelege zum islamischen Bilderverbot. In: *Schriften zum Islam, Volksroman - Frauenfrage - Bilderverbot*. Stuttgart 1981, pp. 213-225.
- Paret, Rudi. Das islamische Bilderverbot und die Schia. In: *Schriften* pp. 226-247.

- Paret, Rudi. Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbot. In: *Schriften* pp. 248-271.
- Ramadan, Tariq. Free Speech and civic Responsibility. *The Herald Tribune* 6-2-2006.
- Reenen, Daan van. The Bilderverbot, a new Survey. In: *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*. Band 67 (1990), pp. 27-77.
- Roxburgh, David. The Study of Painting and the Arts of the Book. In: *Muqarnas* vol. 17 (2000), pp. 1-16.
- Roy, Olivier. Aanvaard risico's van rol in Midden-Oosten. *NRC Handelsblad* 10-2-2006.
- Richard, Francis. *Splendeurs persanes. Manuscrits du XIe au XVIIe siècle*. Parijs 1997.

Noten

- Oriëntalisme is de westerse studie van talen, culturen en religies van oosterse volkeren. Volgens Edward Said presenteert het oriëntalisme zich ook aan de islamitische wereld als een objectieve en belangeloze discipline. Haar kennis zou echter de koloniale expansie van Europa in het Midden-Oosten mede mogelijk maken en daar het 'blanke' beschavingswerk legitimeren.
- Arisch is oorspronkelijk een Perzische aanduiding voor de ruimere etnische groep waartoe zij horen. In Europa slaat de term Ariërs op de taalverwante

- Ruprechtsberger, Erwin (red.). *Syrien, von den Aposteln zu den Kalifen*. Linz 1993.
- Said, Edward. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York 1978.
- Scheffer, Paul. Verdraagzaamheid mag niet gestoeld zijn op vrees. *NRC Handelsblad* 4-2-2006.
- Shibli Zaman, Abu Abdallah. *The Buddhas of Bamyan: Refuting those who Call for the Preservation of Idols in the Name of Islam*. Zie: books.menj.org/buddhism/old/document/bamy_buddha.pdf
- Ternisien, Xavier. *Les Frères musulmans*. Parijs 2005.
- Wachters-van der Grinten, Anne-May. *Gij zult u geen gesneden beeld maken ... Het beeldverbod in jodendom, christendom en islam*. Kampen 1996.

- indo-germanen die ruim voor het begin van onze jaartelling Europa vanuit het oosten bevolken. De term groeit in de negentiende eeuw uit tot een racistische categorie die later centraal komt te staan in de rassenleer van de nazi's.
- De beweging van de Moslimbroeders, 1928 in Egypte opgericht, vormt de bakermat van de politieke islam in de islamitische wereld. In de jaren tachtig functioneert zij als een 'Islamitische Internationale'. Tegenwoordig kiezen de meeste moslimbroeders voor het democratisch experiment naar Turks model en tegen terroristisch geweld.

De ideële wortels moeten de rechtsstaat blijven voeden

Waar het op aan komt in de rechtsstaat is de erkenning van de mens als vrij en redelijk, verantwoordelijk en waardig wezen. Deze humanistische visie op de mens is gevoed door joods en christelijk geloof in wisselwerking met Griekse filosofie. Er is echter geen enkele reden om te zeggen dat bijvoorbeeld moslims niet tot datzelfde humanistische inzicht kunnen komen.

door *Ernst Hirsch Ballin*

Staatsraad en hoogleraar internationaal recht.

SINDS 9/11 IS RELIGIE WEER een dominante factor op het wereldtoneel. We horen vaak dat de islam onverenigbaar zou zijn met democratie en rechtsstaat. Het is echter goed te beseffen dat religie een onderdeel is van de identiteit van mensen. De bekende Indiase econoom Amartya Sen keert zich in zijn recente boek *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* terecht tegen het enkelvoudig categoriseren van mensen. Dat is gevaarlijk, omdat het op grote schaal een *clash of civilizations* uitlokt. Het is goed om te blijven beseffen dat onze identiteit meer-
voudig is. Behalve dat iemand christen, atheïst of moslim is, is hij bijvoorbeeld ook Engelsman, medicus en hockeyspeler.

Het is leerzaam terug te kijken naar de periode van de 12^{de} en 13^{de} eeuw, die bepaald geen duister, maar fascinerend tijdvak was. Denkers als de Spaanse islamitische filosoof Averroës, de Joodse rabbi, arts en filosoof Maimonides, de Dominicanen Albert de

Grote en Thomas van Aquino waren in een discussie verwickeld waarin het werk van de Griekse filosoof Aristoteles een belangrijk referentiepunt was. Dit debat tussen deze figuren uit heel verschillende culturen is nog steeds voorbeeldig, uitgerekend ook in deze tijd. Thomas had grote achting voor Aristoteles, die hij kortweg 'de filosoof' noemde, en voor Averroës 'de commentator'. De denkers die uit zulke verschillende tradities kwamen, aanvaardden dat er iets gemeenschappelijks was, dat vooraf ging aan de onderscheidingen.

Ik zou dat gemeenschappelijke willen aanduiden als een antropologie die openstaat voor het transcendente. Paus Johannes Paulus II was een warm pleitbezorger van een daarin gefundeerd 'nieuw humanisme' voor het nieuwe millennium, dat als christelijk humanisme wordt gevoed door geloof en rede. De visie op de mens die dat humanisme mogelijk heeft gemaakt, is voort-

gekomen uit joods en christelijk geloofsgoed in wisselwerking met tradities van het Griekse filosofen. Onze rechtsstaat is — historisch gezien — gestempeld door deze drie cultuurbronnen. Voeding van de principes van de rechtsstaat blijft echter dringend nodig. Na kosmocentrisme en theocentrisme, heeft het christendom geleid tot een antropocentrische wending, die de mens als vrij en verantwoordelijk wezen in relatie bracht tot God. Het gaat hier om een besef van de creatuurlijkheid van de mens, van het geschapen zijn als vrij en verantwoordelijk wezen. Het beslissende punt is de erkenning van de persoonlijke waardigheid die hier na een worsteling van eeuwen uit is voortgekomen.

De erkenning van de mens — ook als gelovige — als vrij en verantwoordelijk wezen sluit exclusiviteit uit. Een artikel uit de zeer vroege grondwet (*Bill of Rights*) van Virginia, spreekt mij daarom enorm aan: 'That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; (...)' (*Bill of Rights* 1776).

De erkenning van deze vrijheid is door de genoemde drie tradities mogelijk geworden, maar er zijn ook in andere tradities onmiskenbaar mogelijkheden aanwezig en ook gerealiseerd die tot erkenning van menswaardigheid hebben geleid. Er is geen enkele reden om te zeggen dat anderen niet tot datzelfde humanistische inzicht zouden kunnen of mogen komen. Sen laat in zijn boek *The Argumentative Indian* overtuigend zien dat de democratische rechtsstaat een vruchtbare verbinding is aangegaan met inheemse Indiase tradities. Het kan geen toeval zijn dat in die cultuur democratie ook stevig wortel heeft kunnen schieten.

Het gaat in tegen de eerder genoemde vooroordelen. India heeft namelijk — op Indonesië na — de grootste groep moslims. En dat heeft niet verhinderd dat de democratische rechtsstaat daar wortel heeft geschoten. Dat weersprekt die stelling van sommigen dat islam en democratie onverenigbaar zouden zijn. Waar het op aankomt, is de aanwezigheid van een antropologie voor de democratie, als de staatsvorm die adequaat en passend kan worden gemaakt voor de mens als verantwoordelijk en waardig wezen.

Het vermogen tot humanisme is te begrijpen vanuit het natuurrecht. Dat is soms ten onrechte opgevat als een bovengeordend rechtstelsel, waarin geen enkele ruimte is voor de menselijke vrijheid. Dat is niet juist. Het gaat over elementaire rechtsbeginselen waarop de mens al re-

Het voorbeeld van India weersprekt de stelling dat islam en democratie onverenigbaar zouden zijn

nerend van nature stuit. Het eerste principe uit dat recht is de erkenning van de andere mens als rechtssubject. Thomas van Aquino onderscheidde hiernaast het secundaire natuurrecht. Een van de regels daaruit was dat er altijd een balans moet zijn tussen prestatie en contraprestatie. Dat is een conclusie die mensen altijd wel zullen trekken. Als de een tekortschiet, mag de ander terugvorderen. Deze intuïtief gevonden basisregel kan vervolgens heel verschillende vormen krijgen in concrete regels. Deze zijn het resultaat van een combinatie van redelijk inzicht (*ratio*) en willen (*voluntas*). Dat wil zeggen dat het niet alleen gaat om redeneren, maar om het in gezamenlijkheid

beslissingen nemen, waarbij de wederkerigheid en wederzijdse erkenning in stand moeten worden gehouden.

En het redeneren betekent ook niet alleen argumenten wisselen, maar ook het betrachten van redelijkheid. Als je de democratische rechtsstaat afsnijdt van haar wortels, dan krijg je dat democratische vrijheid slechts nog wordt opgevat als vrij kiezen. Risico is dat er slechts 'een hol kiezen' overblijft, een willen zonder redelijkheid die verplicht jegens anderen. De meerderheden gaan dan de minderheden onderdrukken. Mensen kunnen verleid worden dingen te doen die ingaan tegen wat ze redelijkerwijze zouden moeten willen. Daar wijs je hen op, wanneer je zegt 'doe niet zo onredelijk!'. Daarop kun je echter alleen bouwen, als je kunt beargumente-

.....
De katholieke kerk ziet het terecht als haar taak de democratische rechtsstaat te voeden

ren waarom iets redelijk is. Kun je dat niet meer, dan blijft over het 'holle kiezen'. In ons bestel verdwijnt het zicht op die redelijkheid vrij snel. We vragen wel 'wat vindt u ervan?', maar stellen niet meer de vraag 'Waarom vindt u dat?'. En het merkwaardige is dat het in het politieke debat als negatief geldt, wanneer een politicus van opvatting verandert; of wanneer een kamerlid zich laat overtuigen door argumenten van de tegenstander, wordt hem dit aangerekend als gezichtsverlies. Tegenwoordig lijkt het wel alsof het vragen van argumenten ongepast wordt gevonden, omdat het

wordt ervaren als een inbreuk op de privacy van het kiezen. Het uitwisselen van argumenten en luisteren naar elkaar, is ook van levensbelang in de omgang van meerderheden en minderheden. Er zal in alle redelijkheid ook rekening gehouden moeten worden met minderheden, bijvoorbeeld zorgen dat zij niet gediscrimineerd worden.

Ik vind redelijkheid de belangrijkste gedragsnorm om de rechtsstaat in stand te houden. Daaraan ten grondslag ligt de antropologie van de mens als vrij en redelijk wezen.

De rechtsstaat is een enorme verworvenheid. Het is dodelijk de democratische rechtsstaat te zien als 'af'. Dat is een teken van zelfgenoegzaamheid. Europa wordt op dat punt ook terecht bekritiseerd door de Amerikaan George Weigel (in zijn boek *The Cube and the Cathedral: Europe, America, and Politics Without God*) en door de Europeanen Joseph Ratzinger en de vorige paus. Culturele ontwikkelingen sterven af wanneer de bronnen niet meer onderhouden worden. Dat is het probleem van Europa: we houden de uiterlijke vormen in stand, maar ze leven niet echt meer. De katholieke kerk ziet het terecht als haar taak de democratische rechtsstaat te blijven voeden.

Het is een slechte zaak, als men vindt dat de argumenten voor recht niet meer hoeven te worden onthuld; als meningen worden gepresenteerd als 'ons goed recht'; als men discussie overbodig en ongewenst worden verklaard. Een waarschuwing is de Romeinse rechtscultuur die veel invloed gehad heeft in Europa. Na de codificatie door Justinianus stelde deze en raakte zij in verval. De rechtsstaat is een stevige boom. Maar als je van zo'n boom de wortels afsnijdt, bezwijkt hij toch.

Van Nederlands naar Frans model?

Liberalen: tijd rijp voor afschaffing religieuze privileges

De liberale overtuiging is dat aan religie door de staat geen bijzondere plaats mag worden toegekend. Om tactische en electorale redenen hebben Nederlandse liberalen de logische consequenties daaruit nooit durven trekken. Maar nu is de tijd rijp voor afschaffing van wettelijke religieuze privileges: van het grondwetsartikel voor borging van de vrijheid van godsdienst tot aan de staatsbekostiging van religieus gekleurd bijzonder onderwijs.

door *Patrick van Schie*

Directeur van de Prof.mr. B.M. Teldersstichting, het wetenschappelijk bureau ten behoeve van het liberalisme en de vvd

‘DE LIBERALE POLITIEK VINDT HAREN grondslag in het gezag der menselijke rede... De liberale politiek is in haar wezen, ofschoon niet altijd in de praktijk een tak van den breiden stroom van het rationalisme. Wat de wetenschap op velerlei gebied heeft geleerd en verschaft is, veelal tegen het hardnekkig verzet der kerkelijke partijen in, hoe langer hoe meer gemeen goed geworden...’¹ De liberaal P.W.A. Cort van der Linden, nu vooral nog bekend uit zijn functie van minister-president tijdens de Eerste Wereldoorlog, wond er in 1886 als hoogleraar, in zijn gedegen studie *Richting en beleid der liberale partij*, geen doekjes om. Politiek diende voort te vloeien uit overwegingen van het menselijk verstand. Hier dienden argumenten, net als in de wetenschap, controleerbaar en dus met kracht van tegenargumenten weerlegbaar te zijn. Voor bovennatuurlijke dogma’s mocht in een liberale politiek geen plaats worden ingeruimd.

In de laatste decennia van de negentiende eeuw stuitte de woorden van Cort van der Linden in eigen kring nauwelijks op tegenspraak. Waar iemand zich in zijn eigen leven zoal door liet leiden, dat ging niemand wat aan. Het geloof was voor de ‘binnenkamer’. De staat diende die ruimte niet te betreden. Maar wat zich daar afspeelde, diende ook binnenskamers te blijven. Godsdienst en politiek waren gescheiden werelden, althans: zij dienden van elkaar gescheiden te worden gehouden.

De confessionelen grepen deze stellingname gretig aan om de liberalen als vijanden van de godsdienst af te schilderen. De tegenstelling confessioneel-liberaal zou er één zijn tussen geloof en rede, en het was duidelijk waar een goed christen dan voor had te kiezen. De liberalen betoogden hiertegenover dat wie het geloof werkelijk lief had, het niet met politieke twisten wenste te bezoedelen. ‘God erkennen in het staatsrecht’ was niet hetzelfde als het voortdurend aanroepen van God ter verdediging van de eigen opvattingen. Uiteindelijk konden overigens de confessionelen het evenzeer niet zonder de rede stellen, of zij dat nu aangenaam vonden of niet. Immers, zo schreef het liberale Tweede-Kamerlid P.H. Roessingh (een predikant): ook confessionelen ontvingen de Openbaring niet ‘onmiddellijk’ maar ‘middellijk’, dat wil zeggen dat zij ‘het redevermogen van den mensch’ nodig hadden om de Openbaring te begrijpen.²

Maar na de Eerste Wereldoorlog meenden meer en meer liberalen, net als confessionelen, dat een scheiding tussen godsdienst en politiek toch niet viel aan te brengen. Tekenend waren de woorden die de liberale staatsrechtgeleerde C.W. de Vries uitsprak — onder veel bijval — in een feestrede ter gelegenheid van het tienjarig bestaan van de Vrijheidsbond, een directe voorloper van de vvd: ‘De christelijke grondgedachte willen wij niet uitsnijden. Zij is zelf deel der werkelijkheid. Eerder geeft de historische roeping van de liberale gedachte ook nu aan de christelijke grondgedachte vrijheid en vlucht. De Bijbel is voor ons volk en voor de wetenschap bron van kennis en oorkonde van openbaring... Zouden velen onder ons nu nog durven aanvaarden de stelling van Cort van der Linden: “naar liberale beginselen heerscht de rede oppermachtig”? Wij weten nu toch dat de rede slechts één der factoren is, die de persoonlijkheid mede bepaalt.’³ Sommige liberalen gingen zo ver, aan hun voorgangers het verwijt te maken dat deze onvoldoende waardering voor de godsdienst hadden opgebracht. Nog begin jaren tachtig betoogde de man die tussen 1958 en 1976 de vvd-fractie in de Eerste Kamer leidde, Harm van Riel, dat het de opvolgers van Thorbecke ‘...als gevolg van hun intellectuele geaardheid en hun distantie van het christendom... [aan] het vermogen tot het geven van een vaste, bezielende leiding ontbrak’. In hun antiklerikalisme zag hij zelfs één van de wortels van de verwording van de samenleving.⁴

Van Riel zag Thorbecke als de vertegenwoordiger van het ware liberalisme dat aan godsdienst de plaats toekende die haar toekwam. Nu verwierp Thorbecke inderdaad de gedachte dat de Nederlandse samenleving zou kunnen worden begrepen met veronachtzaming van de christelijke grondslagen. Maar dat wil allerm minst zeggen dat hij politiek op christelijke beginselen wilde gronden. Werd die poging ondernomen, dan verviel immers onvermijdelijk in de leerstellingen van een bepaalde kerkelijke gezindheid.⁵ Een juiste politiek oversteeg daarentegen de kerkelijke verschillen en was als vanzelf doordeesemd van een 'christendom boven geloofsverdeeldheid'. 'De stille werking van het Christendom, boven verdeeldheid van geloof, is oneindig algemeener en grooter, dan hetgeen men in de kerkelijke sfeer met oogen ziet. Het Christendom heeft onze wetgeving en ons bestuur, onze samenleving en onze zeden doortrokken; maar dat is niet in het bijzonder Christendom eener bepaalde kerk.' Het christendom waarvan Thorbecke de invloed onderkende was 'eene burgerlijke kracht geworden'.⁶

Als goede liberaal was Thorbecke voorstander van de scheiding tussen kerk en staat. De staat diende gevrijwaard te blijven van kerkelijke invloeden, de kerken moesten zich op hun beurt vrijelijk kunnen ontwikkelen. Het was volgens hem zaak 'aan de kerkgenootschappen een stand te verzekeren, waarbij hun de volle onafhankelijkheid van privaatrechtelijke verenigingen wordt gewaarborgd'.⁷ Het door zijn grondwetsherziening uit 1848 mogelijk gemaakte herstel van de bisschoppelijke hiërarchie van de katholieke kerk in Nederland, tegen veel antipapistisch protestants verzet in, was een logische invulling van die vrijheid. Thorbecke stond pal voor

Slechts om tactische redenen had Thorbecke zich neergelegd bij het voortduren van staatsubsidie aan kerkgenootschappen

die vrijheid. Zijn consequente optreden in deze leidde in 1853 tot de val van zijn eerste kabinet. Maar de vrijheid van godsdienst betekende wat hem betreft ook dat de kerken geen bevoorrechte positie konden claimen. Daarom was de liberale staatsman eigenlijk geweest voor het doorsnijden van de 'zilveren koorde', de financiële ondersteu-

ning die de staat aan de kerken gaf. Slechts uit tactische overwegingen, om zijn grondwetsherziening niet in gevaar te brengen, had hij zich in de jaren veertig neergelegd bij het voortduren van staatsubsidie aan de kerkgenootschappen.⁸

Toen geruime tijd na zijn dood liberalen in het land zich voor het eerst verenigden, in 1885 door oprichting van de Liberale Unie (LU), gebeurde

dit vooral om de invloed tegen te gaan van de confessionelen die immers ten onrechte 'voor het Staatsrecht bij de Openbaring ter school gaan'.⁹ Begin twintigste eeuw werd ter rechterzijde van de LU de Bond van Vrije Liberalen (BVL) opgericht, een klassiek-liberale partij. Bij het vaststellen van het beginselprogramma in 1907 werd een poging ondernomen om de 'gezonde ontwikkeling van den godsdienstzin' tot staatsverantwoordelijkheid te verklaren. De indiener van het amendement meende dat de vrij-liberalen duidelijk moesten maken dat zij een kerkgenootschap niet beschouwden als een zangvereniging. De voorzitter van de commissie die het voorliggende beginselprogramma had opgesteld wilde hem dat nageven '...maar het Historisch Genootschap is ook iets anders dan een tennisclub'. Er was geen enkele reden om de kerk een andere rechtspositie dan die van een particuliere vereniging te geven. Het amendement over bevordering van de godsdienstzin werd met ruime meerderheid verworpen. De BVL sprak zich in zijn beginselprogramma krachtig uit voor de scheiding tussen kerk en staat.¹⁰

Tijdens het interbellum raakten de liberale politiek in de verdrukking. De confessionelen heersten oppermachtig, zolang zij althans de gelede- ren gesloten hielden en zo hun meerderheid in de Tweede Kamer te gelde konden maken. Mede in een poging aantrekkelijk te blijven voor religieus voelende kiezers nam de Vrijheidsbond, een fusie van zeven partijen waaronder LU en BVL, in zijn eerste programma een zinsnede op met 'Erkenning van de waarde van het geestelijk en van het godsdienstig leven voor maatschappij en Staat.' Later werd hier nog een schepje bovenop gedaan. Zo legde de partij in 1929 in haar beginselprogramma neer dat het ethische en godsdienstige gemoedsleven 'onvervangbare waarden' bevatte voor de vorming van geest en karakter.¹¹

Na de Tweede Wereldoorlog zette de vvd het christelijk anker nog steviger vast. Bij haar oprichting in 1948 sprak zij in haar beginselprogramma uit dat '...het bovenal de christelijke geest is, die ons volk de waarde en de vrijheid van de mens en zijn verantwoordelijkheid heeft doen beseffen.... Zij [de vvd; PvS] acht het daarom een onafwijsbare eis, dat door versterking van deze geest zedelijke ontworteling en geestelijk nihilisme worden overwonnen...'.¹²

Partijleider P.J. Oud nuanceerde deze bepaling tien jaar later door aan te geven dat er pas sprake was van '...ware vrijheid als men zich tegelijkertijd gebonden weet aan een hoger beginsel....: de een ontleent het aan de godsdienst, aan een godsdienstige overtuiging, de ander aan een andere bron. Het standpunt van onze Partij is nu, dat de vraag, waaruit dat hogere beginsel stamt, door een ieder in eigen geweten moet worden beoordeeld'.¹³ Onder leiding van Oud zelf boog een partijcommissie zich in 1961 over het

meer concrete vraagstuk van financiële steun aan kerkgenootschappen. De commissie noemde ‘...de bevordering van een krachtig kerkelijk leven een activiteit van voldoende groot openbaar belang’. Maar zij maakte ook een ‘...duidelijk onderscheid tussen neutraliteit van de staat ten aanzien van het kerkelijk leven, een neutraliteit, die zij afwijst, en een objectieve actieve instelling van de staat, d.w.z. een gelijke behandeling door de staat van al die activiteiten, die als maatschappelijk nuttig worden gekwalificeerd. Een logisch gevolg van deze houding van de overheid is het betuigen van respect aan de groepen niet-kerkelijken.’ Bevordering van het kerkelijk leven was op zichzelf genomen prijzenswaardig, maar viel naar het oordeel van de commissie op één lijn te stellen met bevordering van culturele en charitatieve doelen.¹⁴

Bij de herziening van het beginselprogramma in 1966 werd het christendom niet meer als dé inspiratiebron aangewezen. ‘De partij ziet de Nederlandse samenleving bovenal gedragen door de geest van christendom en humanisme’, heette het nu. ‘Het is haar overtuiging dat de zedelijke beginselen daarvan aan de Westerse samenleving in het algemeen en aan de Nederlandse samenleving in het bijzonder ten grondslag liggen en dat zij deze behoren te blijven kenmerken.’¹⁵ De verwijzing naar het christendom werd in 1980 geheel uit het beginselprogramma geschrapt. In 1994 zou toenmalig vvd-leider Frits Bolkestein dit nog betreuren als een ontkenning van ‘een deel van onze erfenis’. Maar zijn partij is niet tot wederopneming van waardering voor het christendom overgegaan. Het laatste Liberaal Manifest, *Om de vrijheid*, stelt weer — in navolging van de liberalen aan het einde van de negentiende eeuw — dat liberale politici zich niet bemoeien ‘...met wat mensen diep in hun binnenste geloven. De geest is immers vrij.’ De grens ligt daar waar de religieuze beleving een gevaar oplevert voor de openbare orde of voor het vreedzaam samenleven. De vvd moet, aldus het Liberaal Manifest uit 2005, ‘het liberale, verlichte erfgoed her vinden’. Daartoe wordt een combinatie bepleit van religieuze tolerantie en een neutraal publiek domein.¹⁶

Wie de mate waarin liberalen het belang van godsdienstzin hebben onderstreept zet naast hun verkiezingsresultaten, moet het opvallen dat de perioden waarin de neutraliteit werd benadrukt grotendeels corresponderen met electorale kracht, terwijl de speurtocht naar een meer religieus getinte verankering van het liberalisme werd ondernomen toen de liberalen onder de kiezers slecht scoorden. Natuurlijk is de Nederlandse samenleving in belangrijke mate door het christendom gestempeld, ten goede of ten kwade. Zo’n feit hoeft dan echter nog niet meteen in een beginseldocument te worden vermeld, net zomin als daarin wordt opgenomen dat elke dag de zon opkomt en ondergaat.

De tijden dat de confessionelen de Nederlandse politiek domineerden zijn (gelukkig) voorbij. Het cda staat momenteel, begin mei 2006, in de peilingen onder de 30 zetels. De partij lijkt daarmee, na de uitschieters van 2002 en 2003, weer terug te zijn op haar natuurlijke niveau. Gelet op de ontwikkeling van het electoraat, de geringere religieuze gebondenheid van jongere generaties, is het te verwachten dat het cda in de toekomst zal terugglippen naar de positie van een middelgrote partij.

Onder die omstandigheid is er voor de liberalen geen enkele noodzaak meer, zo men al meent dat die er vroeger wel was, om niet krachtig voor de eigen overtuiging uit te komen. Die overtuiging is niet dat er voor religie geen plaats in onze samenleving is. Ieder individu dient immers zelf uit te maken waardoor hij of zij zich laat inspireren. De liberale overtuiging is wél dat aan religie door de staat geen bijzondere plaats mag worden toegekend. Juist omdat overtuigingen en inspiratiebronnen van mensen individuele aangelegenheden zijn, dient de staat zich hiertegenover neutraal op te stellen. Kerken, moskeeën en andere religieuze organisaties mogen dan ook geen aanspraak kunnen maken op voorrechten die andere particuliere verenigingen niet bezitten. Een overtuiging die is gebaseerd op een godsdienstig geloof of een als ‘heilig’ beschouwd boek is niet meer beschermwaardig dan welke andere overtuiging ook.

Daarom dient het grondwetsartikel met de vrijheid van godsdienst (art. 6 Gw) te worden geschrapt. De waarborgen die het artikel beoogt te geven aan het in vrijheid belijden van godsdienst of levensovertuiging, worden al gedekt door de vrijheid van uiting van gedachten of gevoelens (art. 7 Gw), de vrijheid van vereniging (art. 8 Gw) en de vrijheid van vergadering

en betoging (art. 9 Gw). Zulke vrijheden behoren te gelden voor elke Nederlander, ongeacht de vraag of zij op een religieus gevoelens stoelen. Andere artikelen die de godsdienst(igen) een streepje voor geven, zullen eveneens op de helling moeten. Te denken valt hierbij

Alle wetsartikelen die de godsdienst een streepje voor geven, zullen op de helling moeten

aan de bepaling uit het wetboek van strafrecht volgens welke op het verstoren van een religieuze bijeenkomst een hogere straf staat dan op het verstoren van een niet-religieuze bijeenkomst tot aan de staatsbekostiging van het religieus gekleurde bijzonder onderwijs.¹⁷

Het zal nog wel even duren voordat de resten van het tijdperk van confessionele heerschappij uit het Nederlandse staatsbestel zijn verwijderd. Dit zal ook niet zonder slag of stoot gaan. Verzet kan natuurlijk worden verwacht uit de confessionele gelederen; omdat hun getalsmatige kracht

afneemt zullen de confessionelen steun van anderen behoeven. Ook PvdA-ers en vvd'ers die liever de boel de boel laten dan de gelijkberechtiging van alle burgers ongeacht de aard van hun overtuiging principieel serieus nemen, verzetten zich nog. Toch zal het verzet op den duur geen stand kunnen houden. Als de 21^{ste} eeuw halverwege is, verwacht ik dat religie de plaats heeft gekregen die haar toekomst: een zaak van burgers, niet van de politiek.

Noten

- 1 P.W.A. Cort van der Linden, *Richting en beleid der liberale partij* (Groningen, 1886) pp. 1 en 3.
- 2 P.H. Roessingh, 'De tegenstellingen der "Christelijke" politiek', in: H.G. Borgecius e.a., *Wat willen de vrijzinnigen? Propagandaboek voor de verkiezing van 1905* (Doetinchem, 1905) pp. 40-59.
- 3 C.W. de Vries, *De historische roeping van de liberale gedachte. Feestrede door mr. C.W. de Vries uitgesproken op 16 april 1931 bij het tienjarig bestaan der Liberale Staatspartij De Vrijheidsbond* (Rotterdam, 1931) p. 7.
- 4 H. van Riel, *Geschiedenis van het Nederlandse liberalisme in de negentiende eeuw* (Assen, 1982) pp. 116 en 119.
- 5 G.G. van der Hoeven, *De onuitgegeven parlementaire redevoeringen van mr. J.R. Thorbecke, IV 17 november 1854 tot 15 juli 1857* (Groningen, 1905) p. 444.
- 6 Ibidem, p. 622.
- 7 J.R. Thorbecke, 'Narede', in: idem, *Parlementaire redevoeringen. Ministerie van september 1865 tot februari 1866* (Deventer, 1870) pp. v-xx, p. ix.
- 8 W. Verkade, *Overzicht der staatkundige denkbelden van Johan Rudolf Thorbecke (1798-1872)* (Arnhem, 1935) pp. 307-308. De "zilveren koorde", de staatssubsidie voor de kerkgenootschappen, zou pas bij de grondwetsherziening van 1983 worden verwijderd.
- 9 Aldus LU-voorzitter I.A. Levy in zijn openingsrede op de oprichtingsvergadering, zoals aangehaald door G. Taal, *Liberale en radicalen in Nederland 1872-1901* (Den Haag, 1980) p. 108.
- 10 Patrick van Schie, *Vrijheidsstreven in verdrukking. Liberale partijpolitiek in Nederland 1901-1940* (Amsterdam, 2005) p. 121. De indiener van het amendement was de Amsterdamse hoogleraar theologie A. Bruining, de voorzitter van de beginselprogramcommissie de Leidse hoogleraar privaatrecht A.C. Visser van IJzendoorn.
- 11 Ibidem, pp. 241 en 322.
- 12 *Beginselprogram* van de vvd uit 1948, artikel 3.
- 13 P.J. Oud, 'Modern staatkundig liberalisme' in: *Enige aspecten van het moderne liberalisme* (Leiden, 1958) pp. 1-20, p. 3.
- 14 P.J. Oud (vz), J. de Wilde (secr.), e.a., *Steun aan kerkgenootschappen* (Den Haag, 1961) pp. 6-7. De commissie sprak zich trouwens uit tegen directe subsidie. Zij gaf er de voorkeur aan het verlenen van particuliere steun fiscaal aantrekkelijker te maken.
- 15 *Beginselprogram* van de vvd uit 1966, artikel 3.
- 16 *Om de Vrijheid. Liberaal Manifest* (Den Haag, 2005) p. 63.
- 17 J.G.C. Wiebenga (vz), W.P.S. Bierens (secr.), e.a., *De grenzen van de open samenleving. Migratie- en integratiebeleid in liberaal perspectief* (geschrift 99 van de Prof.mr. B.M. Teldersstichting; Den Haag, 2005), pp. 141-147.

'De praktijk van de scheiding tussen kerk en staat in Frankrijk verschilt niet wezenlijk van die in Nederland'

In gesprek met Émile Poulat

door Paul van Velthoven

Redactielid van CDV

MEER DAN IN ENIG ANDER land in Europa hebben in Frankrijk staat en kerk met elkaar gevochten om invloed in het publieke domein. Waar in Nederland compromissen werden gesloten, behaalde de Franse staat ruim een eeuw geleden met de wet op de scheiding van kerk en staat van 1905 de overwinning. Het concept van de *laïcité* werd geboren. De wet beoogde een volledige scheiding tussen staat en kerk, waarbij de godsdienst tot privé-aangelegenheid werd verklaard. Kerkelijke functionarissen werden niet langer door de staat betaald en alle religieuze symbolen dienden te verdwijnen uit de publieke ruimte. De staat garandeerde gewetensvrijheid voor eenieder, eiste de hoofdrol op in de vormgeving van het onderwijs en plaatste de kerk — lees: de rooms-katholieke kerk — nadrukkelijk op afstand. De *laïcité* fungeert nu als een niet-religieuze ideologie die de eenheid van het land door republikeinse waarden wil benadrukken. Een eeuw na de scheidingswet van 1905 heeft de rooms-katholieke kerk deze uitgangspunten aanvaard. Ondanks deze scheiding zijn er echter opmerkelijke dwarsverban-

den tussen kerk en staat blijven bestaan. Degenen die de Franse *laïcité* als ideaal aan Nederland voorhouden, vermelden zelden of nooit de ambivalenties en tegenstrijdigheden van dat model.

Met de prominente katholieke godsdienstsocioloog en historicus van het twintigste-eeuwse Franse katholicisme, Émile Poulat (85), blikken we terug op de geschiedenis van de scheiding van kerk en staat in Frankrijk en vragen we ons af hoe staat en kerk in de publieke ruimte momenteel met elkaar omgaan. Twee jaar vóór de herdenking van de wet van 1905 schreef Poulat een standaardwerk over deze scheiding onder de titel *Notre laïcité publique*.¹ In deze fascinerende studie laat hij zeer gedetailleerd de ambivalenties en tegenstrijdigheden van 'het Franse model' zien. Als geëngageerde katholiek heeft hij zich zijn leven lang verdiept in de crises en transformaties die het Franse twintigste-eeuwse katholicisme heeft ondergaan. Hij heeft een veel geciteerde studie geschreven over de crisis van het modernisme in de eerste decennia van de twintigste eeuw en hoe deze werd overwon-



FOTO: ILSE LEENDERS

nen.² Daarnaast heeft hij geschreven over de uitdagingen van kerk en christelijk geloof in het huidige postchristelijke tijdvak.³

In Nederland hebben wij een verworpen, om niet te zeggen erg dogmatisch beeld van de laïcité. Hoe moeten we die opvatten wanneer we die bijvoorbeeld vergelijken met de scheiding van kerk en staat in Nederland, die anders dan in Frankrijk betrekkelijk geruisloos tot stand is gekomen?

Ik geloof dat er uiteindelijk wat betreft de vormgeving van deze *laïcité* in de dagelijkse praktijk geen groot verschil bestaat tussen Frankrijk en de ons omringende landen. Wel is er een groot onderscheid in de geschiedenis die tot de scheiding van kerk en staat heeft geleid; en natuurlijk is er verschil in de wetten en in de instituties, maar in feite hebben we een soortgelijke ontwikkeling gekend als in andere Europese landen. Wat dat betreft zijn we in Europa en niet in het Amerika van mijnheer Bush. Onze situatie is ook niet vergelijkbaar met de landen van de orthodoxie (de Oost-Europese landen, red.). Je moet onze situatie vergelijken met de landen waar katholieken en protestanten met elkaar moeten samenleven en die tegelijkertijd door de Verlichting zijn heengegaan. Wel is het zo dat hier die scheiding tussen de kerk en de staat het scherpst is bediscussieerd.

Waarom liep de controverse daarover in Frankrijk zo hoog op?

Dat heeft te maken met de Franse revolutie en het ontstaan van wat ik genoemd heb de twee Frankrijken: het revolutionaire Frankrijk dat zich beriep op de Verlichting en het Frankrijk dat zich beriep op de katholieke traditie. Het revolutionaire Frankrijk

raakte vervolgens weer verdeeld in socialisten en liberalen. Eigenlijk moet je daarom spreken van drie Frankrijken.

Iedereen spreekt vandaag de dag over de *laïcité*, maar dit woord komt in de wet van 1905 helemaal niet voor. Niemand echter leest die wet; hij is ook erg lastig te begrijpen. Wij beoordelen die wet met woorden die niet in die wet voorkomen. Zoals gezegd, het woord *laïcité* komt in die wet niet voor, evenmin als trouwens de scheiding tussen kerk en staat. Het woord neutraliteit komt evenmin in die wet voor, het woord kerk staat er ook niet in. We begrijpen de woorden van deze wet dus niet meer. Bijvoorbeeld het woord *culte* (eredienst). Niemand weet meer wat een *culte* is. Daarover handelt die wet in grote mate; zij probeert namelijk de eredienst, het parochiale leven in goede banen te leiden en haar rechten vast te leggen.

In feite is onze *laïcité* in de grond van de zaak zeer eenvoudig. Ten tijde van het *Ancien Regime* ging men uit van het beginsel *cuius regio, cuius religio*, dat wil zeggen een streek heeft de religie van zijn prins. De vrijheid van geweten bestond wel onder het *Ancien Regime*, naar die was *privé*. Men oefende geen druk uit op het geweten onder het *Ancien Regime*, maar de Franse Revolutie introduceert met de *Déclaration de l'homme et du citoyen* in artikel 10 het principe van de *laïcité*, te weten het recht op gewetensvrijheid: Niemand hoeft ongerust te zijn over zijn opinies, ook al zijn die van godsdienstige aard, lees: wanneer ze van heterodoxe aard zijn. De *Déclaration* is de eerste officiële erkenning van het bestaansrecht van verschillende levensbeschouwingen: katholiek, protestant, lutheraan, agnost, deïst of atheïst. En zodoende staat men voor de opgave een maatschappij te creëren waarin mensen van verschillende overtuiging moeten kunnen samenleven. Dit keert

ook terug in het eerste artikel van de wet van 1905 waarin is gesteld dat de republiek de vrijheid van geweten van iedere burger garandeert.

Soms lijkt het erop alsof de laïcité fungeert als een soort tegengeloof.

Dat is waar. De *laïcité* was inderdaad een soort tegengeloof, dat in het domein van de staat de overhand kreeg. De eersten die zich *laïque* noemden, degenen dus die hun plaats opeisten in een katholieke samenleving, waren degenen die het katholicisme weigerden en ze droomden ervan de dominante plaats van het katholicisme over te nemen. Dat praktische vormgeving van dat secularistische tegengeloof bleef echter met allerlei draden verbonden met het katholicisme. Dat zie je terug in de doelstellingen achter die wet. Behalve het garanderen van de gewetensvrijheid — en dus ook de vrijheid van godsdienst en haar uitoefening — had de wet de bedoeling de nationale eenheid te herstellen en het nationale erfgoed veilig te stellen. Wat het herstellen van de nationale eenheid betreft, daar moest het onderwijs toe bijdragen. Dat moest worden gestoeld op burgerlijke en zedelijke waarden zonder dat de Kerk (in het Frans geschreven met een hoofdletter en daarmee wordt steeds de rooms-katholieke kerk mee aangeduid, red.) daar iets over te zeggen kreeg. Je moet echter wel beseffen dat over die zedelijke waarden met de Kerk zelf geen verschil van mening bestond. Er was maar één moraal, de christelijke moraal, samengevat in de Tien Geboden. Eenzelfde verbondenheid met het katholicisme blijkt uit de manier waarop de Franse staat het bezit en onderhoud van nog in gebruik zijnde katholieke kerken is gaan beschouwen als zorg voor het nationale erfgoed. In artikel 12 van de wet van 1905 stond dat de gebouwen van

de katholieke kerk die vanaf de Franse Revolutie in bezit van de staat waren gekomen, en die de Kerk vanaf 1802 — toen een concordantie tussen paus Pius VII en Napoleon werd gesloten — weer in gebruik had mogen nemen, onverminderd in gebruik bleven van de Franse staat. In mijn boek heb ik de opmerkelijke dynamiek geanalyseerd die dit wetsartikel teweeg heeft gebracht. Aanvankelijk was er in de wet verder helemaal niets vastgelegd over wie er financieel verantwoordelijk was voor onderhoud en behoud van die gebouwen. Om deze leemte op te vullen, werd in 1908 overheden toegestaan daaraan geld te besteden. Hierdoor werd het land dat bekend staat vanwege de scherpe scheiding tussen kerk en staat, dus verantwoordelijk voor onderhoud en behoud van een groep katholieke kerken en kathedralen. Dat dit slechts een beperkte groep was, verdween vervolgens al snel uit het collectieve bewustzijn. Gevleugeld werd de spreuk ‘de

De kathedralen worden door de staat gerestaureerd, de kerken door de gemeenten

kathedralen worden door de staat gerestaureerd, de kerken door de gemeenten’. Deze opmerkelijke financiële band met uitsluitend de katholieke kerk is pas losser geworden door een wet uit 1942. Opmerkelijk genoeg niet door een inperking, maar door een uitbreiding. In die wet werd voor andere gemeenschappen met erediensten ook de mogelijkheid geschapen publieke gelden te ontvangen voor de gebouwen waarin hun erediensten plaatsvinden. Zo leidde de in stand gehouden financiële band tussen de staat en de katholieke kerk uit artikel 12 van de wet 1905 langs de weg van rechtsgelijkheid, uiteindelijk tot financiële banden

‘De scheiding tussen kerk en staat in Frankrijk verschilt niet wezenlijk van die in Nederland’
In gesprek met Émile Poulat

tussen de staat en allerlei andere religieuze gemeenschappen.

De laïcité lijkt minder antithetisch te zijn geworden

In de uitvoeringspraktijk zijn de scherpe kanten eraan inderdaad verdwenen. Er bestaat een wereld van verschil tussen de militant mentaliteit die sprak uit de wet van 1905 en de manier waarop aan de *laïcité* in de praktijk vorm is gegeven. Zo verbood de wet bijvoorbeeld dat leden van kloosterorden nog langer in het onderwijs werkzaam mochten zijn. Na de Tweede Wereldoorlog kon het katholieke onderwijs echter gewoon opnieuw subsidie krijgen. De wet-Debré (1959) maakte private (katholieke) scholen mogelijk, die in ruil voor afspraken over de inhoud van het curriculum en algemene toegankelijkheid ruime subsidie krijgen van de overheid. President Mitterrand heeft daaraan in 1984 in naam van het laïcistische ideaal opnieuw een eind proberen te maken. Dat is jammerlijk mislukt. In dat jaar trokken tegen dat wetsvoorstel meer dan een miljoen mensen de straat op. Vervolgens is het ingetrokken.

Je moet vaststellen dat de katholieken het meest hebben geleden onder de invoering van de *laïcité*. Maar er zat voor de Kerk ook een positieve kant aan. Toen zij door de wet van 1905 niet langer op gelijke voet stond met de staat, stond ze voor de opgave, maar had ze ook de energie om haar gezag en haar prestige langs andere weg te bevestigen. De conflicten tussen de staat en de katholieke kerk zijn nu verleden tijd. De traditionele vijandschap tussen de Kerk en de *laïcité* bestaat niet meer. De *laïcité* staat nu voor nieuwe uitdagingen. Als beginsel dat de vrijheid van geweten garandeert, kan het geen statisch gegeven zijn. Het moet steeds opnieuw worden vormgegeven. De aanwezigheid van moslims in de Franse samenleving

in naam van diezelfde *laïcité* noopt tot nieuwe regelgeving. Maar dit geldt ook voor de nieuwe moraal die zich ontwikkelt. De vrijheid van geweten mag niet onttaarden in anarchisme. De traditionele christelijke moraal die in feite ook normgevend was voor de niet-religieuze moraal, is niet langer dominant. Hoe moet de staat die uitgaat van de *laïcité* daarmee omgaan? Een maatschappij kan niet eindeloos aarzelen over wat goed is of slecht op het gebied van de moraal. Ze gunt ieder mens vrijheid van geweten en de verantwoordelijkheid van zijn daden. Maar ze kan niet alles goed vinden of tolereren.

De scheiding van kerk en staat wordt niet-temin in Nederland anders beleefd dan in Frankrijk. Partijen als het CDA en de ChristenUnie zullen hun politiek vanuit hun christelijke grondslag willen laten beïnvloeden. In Frankrijk is dat ondenkbaar; alle politieke partijen stellen zich waar het de godsdienst betreft laïcistisch op.

We leven in een democratisch regime, dus ook een kerkelijke instantie of partij mag naar voren brengen wat zij wil, maar zij hebben geen enkel publiek gezag, hooguit misschien een moreel gezag. Zij hebben echter natuurlijk het democratische recht om als iedere andere instantie deel te nemen aan het publieke debat. Maar als in Frankrijk bijvoorbeeld de *Conseil d'Etat* (de Raad van State) een uitspraak doet, heeft alleen die werkelijk gezag. De raad spreekt immers namens de Republiek. Leden van het parlement kunnen wel degelijk hun religieuze overtuigingen laten meespelen, maar alleen de uitspraken van instituties van de Republiek hebben publieke waarde. De politieke partijen zijn private instanties die dat gezag niet hebben.

In hoeverre kan men over Frankrijk nog spreken als over een katholiek land?

Natuurlijk is Frankrijk nog een katholiek land, ook al is er sprake van slijtage. Niemand zal serieus kunnen beweren dat het protestants wordt of islamitisch. Er is een hele culturele sfeer die zijn sporen achterlaat, waardoor degenen die zich niet meer katholiek noemen, toch worden beïnvloed. Natuurlijk wordt dit land voortdurend overspoeld door nieuwe invloeden, maar een overstroming verandert toch de geologie van een land niet. Frankrijk moge dan steeds minder katholiek worden, er is echter niets dat haar plaats inneemt. Het is opmerkelijk dat zelfs zo'n op het eerste gezicht sterk antikatholieke partij als de communisten door het katholicisme is beïnvloed. Ten tijde van haar oprichting in de jaren twintig was ze zeer antiklerikaal, maar nu onderhoudt ze heel goede relaties met de kerk.

Bij gelegenheid van de dood van de paus vorig jaar stond Dominique de Villepin, toen nog minister van binnenlandse zaken in het kabinet van premier Jean-Pierre Raffarin, erop dat de prefecten van de departementen de vlag uithingen. Velen verbaasden zich daarover, zowel in Nederland als in uw land. In Nederland is dat volstrekt ondenkbaar. Maar is dit niet symptomatisch voor het feit dat Frankrijk ondanks zijn laïcistische staatsopvatting een katholiek land is gebleven?

Dat heeft niets te maken met het katholieke karakter van Frankrijk. Dit land onderhoudt diplomatieke betrekkingen met de Heilige Stoel. Dan is het niet meer dan logisch dat bij het overlijden van een bevriend staatshoofd, een staatshoofd dat nota bene verscheidene malen Frankrijk heeft bezocht, ten teken van rouw de vlag halfstok hangt. Als uw koningin zou komen te overlijden, zou hetzelfde gebeuren. De antiklerikalen in dit land zeiden bij die gelegenheid dat er

toch een scheiding van kerk en staat in dit land bestaat, maar ze vergaten dat we hier te doen hebben met internationale betrekkingen en dan is het uithangen van de vlag volstrekt begrijpelijk. Zij die voor de scheiding van kerk en staat waren, hebben nooit de diplomatieke betrekkingen met het Vaticaan willen verbreken. De twijfels die er vorig jaar op dit punt rezen, kwamen voort uit gebrek aan kennis. Die misverstanden komen vaker voor, maar opnieuw blijkt daaruit onwetendheid. Ook die komt vaker voor. Het ministerie voor sociale zekerheid heeft onlangs de subsidies geschrapt aan de katholieke jeugdbeweging, omdat die in strijd zou zijn met de scheiding van kerk en staat. Maar dat heeft er niets mee te maken! De wet van 1905 verbiedt uitsluitend het subsidiëren van activiteiten die tot de eredienst behoren. Voor culturele en sociale activiteiten geldt

De wet van 1905 verbiedt niet de in Frankrijk bestaande praktijk van subsidiëring van bijzonder onderwijs

dat uitdrukkelijk niet. Kijk naar het bijzonder onderwijs — voornamelijk katholiek onderwijs — dat wordt gesubsidieerd door de staat. Hetzelfde geldt voor mijn eigen onderzoek naar het katholicisme. Het laat goed zien hoeveel onduidelijkheid er in Frankrijk over onze eigen *laïcité* bestaat!

Een Franse commissie onder leiding van Regis Debray heeft onlangs de tekorten in beeld gebracht inzake de kennis van het religieuze verleden. Essentiële zaken uit de geschiedenis als de Hervorming, maar in algemene zin de betekenis van het religieuze erfgoed, zijn in het officiële onderwijs door een bepaalde opvatting over de

*'De scheiding tussen kerk en staat in Frankrijk verschilt niet wezenlijk van die in Nederland'
In gesprek met Émile Poulat*

laïcité terra incognita geworden. Maar in een land waar aanhangers van verschillende religies met elkaar moeten samenleven, is kennis van elkaar onontbeerlijk. Vandaar dat die commissie aan die al te strikte scheiding wil tornen.

Die onkunde heeft niets te maken met de wet op de scheiding tussen kerk en staat. De religieuze geschiedenis van Frankrijk maakt wel degelijk deel uit van het onderwijsprogramma. Dat beslist het ministerie van Onderwijs. Maar dat onderwijs wordt overgesteld met de meest uiteenlopende taken. Het moet voorzien in de seksuele opvoeding en ik weet al niet wat. Ja, dan raken de echte taken soms uit zicht. We hadden een keer een minister van Onderwijs, een rechtse politicus, en die heeft domweg vitale onderdelen uit de schoolprogramma's geschrapt. Dat heeft gelukkig niet lang geduurd. Als er leerlingen zijn die niet meer weten wat de Hervorming inhoudt, dan moet men zich drie vragen stellen. Hoe zagen de programma's eruit, wat heeft de leraar daaruit gekozen en wat heeft de leerling daarvan onthouden. Daarbij komt dat een groot aantal leraren van tegenwoordig geen godsdienstondericht meer heeft gehad. De meest elementaire noties over de godsdienst ontbreken daarvoor. Zij schrikken wanneer ze religieuze geschiedenis moeten onderwijzen.

De commissie-Debray heeft dus terecht geconstateerd dat er op het vlak van religieuze kennis enorme gaten zijn ontstaan.

De commissie heeft vastgesteld dat er tekorten zijn. Maar dit is een probleem van het hele onderwijs in Frankrijk. Er bestaat een grote verwarring over wat er moet worden onderwezen. Dat vertaalt zich ook in onwetendheid over de meest wezenlijke aspecten van de godsdienst.

In dat opzicht zijn er natuurlijk parallellen te trekken met Nederland. Maar de kwestie is of de laïcité in Frankrijk daar extra toe heeft bijgedragen.

Ik ben het volledig met u eens dat van deze minachting voor het eigen verleden ook volop in Frankrijk sprake is, maar het is mij niet duidelijk of een bepaalde opvatting van de *laïcité* daartoe heeft bijgedragen.

Een zo evident feit als een verwijzing naar de christelijke erfenis van Europa in de ontwerpgrondwet voor de Europese Unie werd mede door toedoen van Frankrijk onmogelijk gemaakt. In hoeverre is een bepaalde interpretatie van de laïcité daar debet aan?

De kwestie is slecht aangepakt en dan kun je er alleen maar slecht uitkomen. De opstellers van de Europese Grondwet hebben zich in eerste instantie gebaseerd op het Verdrag van Rome uit 1957. Dat is opgesteld door Italiaanse christen-democraten en die vonden het destijds helemaal niet nodig om de schatplichtigheid aan het christendom te vermelden. De redacteurs van de Europese Grondwet hebben de bewoordingen van destijds gewoonweg overgenomen. Nu, meer dan veertig jaar later, is dat echter opgevat als bewuste negatie. Wat voor de toenmalige christen-democraten vanzelfsprekend was, wordt nu gezien als een afwijzing. Dat verklaart het gevecht dat daarover is ontstaan.

De preambule van het Handvest van de Verenigde Naties uit 1948 maakt geen enkele verwijzing naar de godsdienst, dus ook geen verwijzing naar het christendom. Bovendien is ze internationaal en ontworpen door de Amerikanen. Wat vijftig jaar geleden geen probleem was, is blijkbaar nu wel een urgent probleem geworden. De verklaring is simpel: toen stelde niemand de godsdienst ter discussie. Nu, door de

secularisatie in de westerse landen, voelen de vertegenwoordigers van de religie zich bedreigd. De vertegenwoordigers van de godsdienst zeggen: vergeet ons niet, en degenen die haar niet zijn toegedaan zeggen vervolgens, wij zijn er ook nog. Dat verklaart de strijd die daarover is ontstaan.

U betreurt de afwezigheid van die vermelding?

(Op relativerende toon) Ik betreurt natuurlijk misverstanden die men had kunnen vermijden. We verkeren cultureel gezien in een middelmatige tijd, waar de mensen in berusten. Je moet constateren dat de situatie in cultureel opzicht desastreus is. Tekenend vond ik dat vorig jaar, toen de wet van 1905 werd herdacht, daarover — afgezien van de mijne en één van mijn jongere collega's — geen enkel serieuze studie is verschenen. Er is wel veel gekletst, waarbij men zichzelf herhaalt, maar daar is het wel bij gebleven.

Ik wijs verder op de incompetentie van de commissie-Stasi die zich drie jaar geleden boog over de toelaatbaarheid van de hoofd- doeken op scholen en in publieke ruimten. Ik heb de heer Stasi mijn boek gestuurd, maar hij heeft het niet gelezen. Vergelijk het politieke debat van nu met een eeuw geleden, dan valt de middelmatigheid daarvan je vandaag de dag des te meer op. Er is werkelijk een ongekende culturele decadentie gaande.

Er is momenteel volop discussie over de toekomst van het christendom. Uw collega Jean Delumeau stelde al meer dan een

Noten

- 1 *Notre laïcité publique*. Parijs, Berg International Editeurs 2003
- 2 *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Tournai, Casterman 1962.
- 3 *L'Ère postchrétienne*. Parijs, Flammarion 1994.

In vrijheid verbonden: eenheid in verscheidenheid

Toespraak ter gelegenheid van het 25-jarig regeringsjubileum van koningin Beatrix

*Het Koninkrijk der Nederlanden heeft een rijke
geschiedenis, waaruit veel lering getrokken kan
worden over het omgaan met religieuze verschillen
— een krachtige erfenis in onzekere tijden.*

door *James C. Kennedy*

Hoogleraar nieuwste geschiedenis aan de VU. Hij promoveerde op de roerige jaren zestig in Nederland en schreef o.a. *Nieuw Jeruzalem in aanbouw: Nederland in de jaren zestig* (1995).

MAJESTEIT, KONINKLIJKE HOOGHEDEN, EXCELLENTIES, DAMES EN HEREN:

Is er iets dat de Nederlandse samenleving en geschiedenis uniek maakt? Natuurlijk denken we meteen aan de dijken, de windmolens en het feit dat de helft van het land onder het zeeniveau ligt. Maar zijn er ook andere typisch Nederlandse kenmerken? Laat ik er één aanwijzen, die ook tijdens deze bijeenkomst duidelijk zichtbaar is: Nederland is al vele eeuwen lang een land met een grote verscheidenheid aan religies en levensbeschouwingen. Men zegt dat geen ander land de laatste eeuwen zoveel verschillende religieuze gemeenschappen per vierkante kilometer heeft gekend als Nederland. En dat is niet onopgemerkt gebleven; deze enorme variatie in religieuze uitingsvormen heeft buitenlandse waarnemers en historici al eeuwenlang gefascineerd. Een van de grootste historische successen van dit land is, dat Nederlanders hebben leren omgaan met deze verschillen.

*kwart eeuw geleden de vraag: Le christi-
anisme va-t-il mourir? (Gaat het chris-
tendom ten onder?). U schreef in de jaren
negentig het boek L'ère postchrétienne.
Hoe kijkt u tegen die toekomst aan?*

We verkeren nu al in het postchristelijke tijdperk. De schuld daarvoor ligt niet bij de antiklerikalen of de vijanden van de Kerk. Het heeft te maken met het drama dat we secularisatie noemen, de blinde, occulte krachten die ons momenteel regeren. Ik denk dan aan de McDonald's-cultuur, waarin het genieten voorop staat. We hebben tegenwoordig zoveel dingen te doen dat we geen tijd meer hebben om naar de kerk te gaan. De sport heeft de religie vervangen. De olifanten vertrapten de mieren. Het nieuws wordt tegenwoordig beheerst door de beurskoersen, door wat de aandeelhouders hebben gewonnen of verloren.

Persoonlijk ben ik overigens helemaal niet ongerust over de toekomst van het christendom. Het christendom heeft zich voortdurend aan nieuwe omstandigheden weten aan te passen. Nooit is het opgehouden van gedaante te veranderen. Laten we daarom kijken naar de problemen waar we nú mee te maken hebben en laten we ons geen onoplosbare vragen stellen, zoals of het christendom zal uitsterven. De toekomst van het christendom geeft geen reden tot ongerustheid. Ik zal uw vraag met een paradox antwoorden. We leven nu in een samenleving die veel minder christenen telt dan in het verleden, maar juist veel meer mensen die bewust christen zijn.

Maar dat is vaak een grote worsteling geweest, een strijd met vallen en opstaan.

De redenen voor het bestaan van deze multireligieuze samenleving zijn eenvoudig te duiden. Nederland had geen gecentraliseerde overheid tot na 1800. Voor die tijd werden ook religieuze kwesties vooral lokaal bepaald. Het mag dan wel zo zijn dat de Hervormde Kerk in de 17e en 18e eeuw de enige door de staat erkende kerk was, maar het lukte die kerk nooit om meer dan de helft van de bevolking in haar armen te sluiten. Andersdenkenden kregen ruimte van de overheid om hun eigen geloof te beleven, al moest dat soms in een schuilkerk plaatsvinden. Dit had natuurlijk ook een oorzaak; Nederland was lange tijd één van de belangrijkste handelscentra in de wereld, waardoor tienduizenden mensen uit allerlei landen neerstreken in Nederland en godsdiensten meebrachten die sterk verschilden van de geloofsovertuigingen van de Hollanders.

De inwoners van Nederland reageerden daar verschillend op. In de steden leefden de burgers dicht op elkaar en kwamen er al snel achter dat

De Nederlandse koopmansgeest vergemakkelijkte het omgaan met andersdenkenden

veel van hun burens andere overtuigingen aanhingen. De Nederlandse koopmansgeest vergemakkelijkte het omgaan met andersdenkenden, want in die geest wogen handelsbelangen zwaarder dan theologische verschillen. Bovendien waren alle

Nederlanders, ongeacht hun geloof, met elkaar verbonden als medestanders in de strijd tegen water of vijanden. En natuurlijk werd het land bestuurd door de 'regenten' die zich flexibel opstelden om de godsdienstvrede in hun dichtbevolkte steden te bewaren. Juist om 'de boel bij elkaar te houden' hadden ze er weinig moeite mee om ruimte te gunnen aan andersdenkenden.

Maar het vredig samenleven ging bij de Nederlanders toch niet altijd van een leien dakje. Nederlanders waren tijdens de strijd tegen Spanje niet alleen de slachtoffers, maar ook de plegers van religieus geweld. Ook in vreedzamer tijden worstelden zij met de aanwezigheid van andersdenkenden. Het vereist nu eenmaal zelfbeheersing om je eigen geloof hoog te houden en tegelijkertijd je buurman ruimte te geven. Regenten konden voorkomen dat Nederlanders van verschillende geloofsovertuigingen elkaar een kopje kleiner maakten, maar door de vrije pers konden gelovigen elkaar in de zeventiende eeuw wel kwetsen met vlugschriften. Zelfs nadat in de negentiende eeuw volledige vrijheid van religie was afgedwongen, betekende dit nog niet het einde van de onderlinge spanningen. Ook na het verkrijgen van burgerrechten werden joden en katholieken al te vaak

beschouwd als tweederangsburgers. Protestanten demonstreerden in 1853 massaal tegen de terugkeer — na een afwezigheid van 300 jaar — van de katholieke bisschoppen. En omstreeks 1930 trokken katholieken door de straten van Amsterdam om Luther, de eerste protestant, te bespotten. Maar deze demonstraties onttaardden niet in groot geweld, en dat is opmerkelijk. Geweld jegens andersdenkenden kwam in andere landen wel vaak voor, maar in het vermijden van extreem geweld kon en kan de Nederlandse multireligieuze samenleving een succes worden genoemd.

Hoe slaagden de inwoners van Nederland erin om toch relatief vredig samen te leven? In de zeventiende eeuw was religie een onderwerp waarmee voorzichtig werd omgesprongen. Waar en wanneer je erover praatte was aan grenzen gebonden. Meestal werd er alleen in besloten kring over gesproken. In de meeste dorpen en steden wisten de bewoners wel waar hun burens kerken, maar was dit zelden een punt van discussie. Na verloop van tijd werden de banden tussen mensen van dezelfde religieuze overtuiging sterker en sterker, waardoor uiteindelijk de verzuiling ontstond. Veel Nederlandse gelovigen sloten zich overigens niet aan bij deze organisaties — daar was de religieuze diversiteit te groot voor — maar deze organisatievorm, de verzuiling, karakteriseerde wel de Nederlandse samenleving. Mijn eigen Nederlandse familie was doorsnee protestants; ze haalden hun brood bij de protestantse bakker in het dorp en lieten hun gezicht alleen zien bij de katholieke bakker als er een speciale aanbieding was. Zo zocht men de geborgenheid in eigen gemeenschappen en liet men anderen de ruimte om hetzelfde te doen.

Maar de geborgenheid in eigen groep ging vaak gepaard met onverschilligheid jegens de ander. Deze onverschilligheid heeft veel geweld en spanningen voorkomen, maar ook veel goeds verhinderd. De Nederlandse samenleving is nog steeds een samenleving waar mensen snel in een religieus hoekje worden gedrukt: die is gereformeerd, die is moslim en die is — zoals er vooral over niet-kerkelijken werd gesproken — 'niks'.

Er waren gelukkig ook mensen, gedreven door humanitaire of religieuze motieven of door naastenliefde en solidariteit, die niet wegkeken, maar omzagen naar andersdenkenden, ook als het moeilijk was. Deze mensen wilden anderskerkelijken of andersgelovigen de hand reiken door hen te zien als landgenoten, geloofsgenoten, medemensen of beeld dragers van God. Niet alleen pragmatische overtuigingen, maar ook godsdienstige motieven dreven veel Nederlanders ertoe om andersdenkenden te herkennen als schepselen Gods. Deze gelovigen kwamen de ander niet tegemoet door het idee dat alle religies zo'n beetje hetzelfde zijn, maar uit een ware belangstelling voor de ander. Ondanks de belangrijke verschillen van inzicht en geloof, waren zij ervan overtuigd dat zij anderen vriendelijk moesten

bejegenen. Deze traditie heeft oude papieren, maar is misschien vooral zichtbaar geworden tijdens de laatste halve eeuw. Dit kwam omdat gelovigen door het wegvallen van de oude verzuilde organisaties meer ruimte kregen om kennis te nemen van de leefwereld van anderen, en omdat er met name binnen het christendom een sterke oecumenische beweging ontstond die ook binnen het Nederlandse Koninklijk Huis zichtbaar werd.

Evenals het Nederlandse volk heeft ook het Huis Oranje-Nassau door de eeuwen heen geworsteld met zijn positiebepaling in een land vol religieuze diversiteit. Veel vorsten uit dit Huis gaven blijk van fijngevoeligheid ten opzichte van religieuze verschillen. De stamvader, Willem van Oranje, zei al in 1564: 'Ik kan niet goedkeuren dat vorsten over het geweten van hun onderdanen willen heersen en hen de vrijheid van geloof en godsdienst ontnemen.' Deze overtuiging kreeg gestalte in de ruimte die de oude Nederlandse Republiek gaf aan hen die zich niet wilden aansluiten bij de publieke kerk. De open houding van de Prinsen van Oranje was ook zichtbaar buiten de Republiek. Zolang het Huis van Oranje het Prinsdom van Oranje (in het huidige Frankrijk) bestuurde, waarvan de naam van de dynastie is afgeleid, garandeerde men vrijheid van godsdienst en vergadering aan katholieken en protestanten. En stadhouder Frederik Hendrik ging tegen de tijdgeest in toen hij katholieken het recht gaf om te participeren in het bestuur over zijn persoonlijk eigendom, de Baronie van Breda.

Maar dit betekent natuurlijk niet dat elke Oranjetelg zo ruimhartig was. Vooral de politieke agenda's van stadhouder Maurits en koning Willem I vervreemdden en marginaliseerden sommige religieuze groeperingen. De eerste had een slechte verhouding met remonstranten, de tweede joeg zowel katholieken als orthodox-gereformeerden tegen zich in het harnas. Het leidde tot problemen die later weer moesten worden rechtgetrokken. Soms verschilden de Oranjes ook met elkaar van mening. Een aangetrouwde Oranje, de Duitse prinses Maria Louise van Hessen-Kassel, wilde de vervolgde Hernhutters (een protestants kerkgenootschap uit Tsjechië) een veilig onderkomen bieden in Nederland. Maar haar zoon, stadhouder Willem IV, verzette zich tegen dit initiatief, omdat het de publieke orde zou verstoren. Uiteindelijk kreeg moeder Maria Louise haar zin.

In het algemeen heeft het Huis Oranje-Nassau door de geschiedenis heen oog gehad voor het evenwicht tussen eigen overtuiging, respect voor verscheidenheid en gemeenschappelijk belang. In de laatste decennia kregen leden van het Koninklijk Huis banden met en toonden zij belangstelling voor religieuze ontwikkelingen buiten de eigen kerk. Ook zij hebben een eigen weg moeten vinden in een wereld van religieuze pluriformiteit.

Met diezelfde opgave worden wij als 'gewone' inwoners van Nederland nu ook indringend geconfronteerd. Lange tijd leken de ontkerkelijking en

de individualisering te suggereren dat een respectvolle omgang met religieuze verscheidenheid steeds minder nodig zou zijn. Veel Nederlanders associeerden religieuze diversiteit vooral met verdeeldheid, spanningen en intolerantie. Veel Nederlanders hebben in de laatste decennia gedacht en misschien wel gehoopt dat het probleem van de religieuze diversiteit door de secularisatie gewoon zou verdwijnen. Te gemakkelijk werd ook uitgegaan van 'tolerantie' als gemeenschappelijk uitgangspunt, waardoor samenleven min of meer vanzelf zou gaan. Maar zo ging het niet. Wachten op het einde van religieuze en levensbeschouwelijke verschillen is bovendien een ontkenning van de toekomst, die nog kleurrijker zal zijn dan het verleden. Immigratie en migratie, internationale handel en de invloed van wereldculturen zullen eerder meer dan minder verscheidenheid brengen. Het is belangrijker dan ooit om met deze verscheidenheid om te kunnen gaan, en tegelijkertijd moeilijker omdat religieuze diversiteit door zowel de oude als de nieuwe bewoners van Nederland in toenemende mate wordt verbonden met sociale en culturele vraagstukken.

U als aanwezigen bent de erfgenen van een verleden, waarin het met vallen en opstaan lukte naast elkaar en met elkaar te leven omdat we het wilden en omdat het moest. U hebt ieder uw eigen ervaringen die de

*Het leven met
verschillen is hard
werken en nooit af*

verschillende religieuze inzichten met zich meebrengen. U weet hoe moeilijk het kan zijn om de integriteit van de eigen overtuiging te behouden en tegelijkertijd andersdenkenden te aanvaarden. Het leven met verschillen is hard werken

en het is nooit af, zowel voor nieuwkomers als voor 'oudgedienden', religieus of niet-religieus. Het Koninkrijk der Nederlanden (Nederland, de Nederlandse Antillen en Aruba) heeft een rijke geschiedenis, waaruit veel lering getrokken kan worden over het omgaan met religieuze verschillen — een krachtige erfenis in onzekere tijden. Laten we ernaar streven om meer te doen dan alleen 'de boel bij elkaar houden', maar ook ons steentje bijdragen aan een wereld waarin mensen zich mogen ontplooiën en in vrede met elkaar kunnen samenleven. Laten we daarom proberen ons te blijven inzetten. Niet alleen om te zorgen voor de leden van onze eigen religieuze gemeenschap — hoe belangrijk dat ook is — maar ook om anderen die door God rondom ons zijn geplaatst te eren en te dienen.

Dit is een publicatie van de toespraak die James Kennedy hield op donderdag 15 december 2005 in de Domkerk van Utrecht tijdens de bijeenkomst 'In vrijheid verbonden; ontmoeting van religies en levensbeschouwingen' ter gelegenheid van 25-jarig regeringsjubileum van koningin Beatrix.

Debat Georg Harinck & Ab Klink Breekt CDA met pluralistisch model Kuypers?

In 2003 verscheen het rapport Investeren in integratie van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. Dit rapport is sindsdien leidend geweest voor het integratiebeleid en de houding ten opzichte van de islam. Wijkt het CDA daarin af van de eigen pluralistische traditie zoals vooral vormgegeven door Abraham Kuypers?

CDA: keer terug naar het pluralistische model van Kuypers!

De natie als eenheidsidee is een typisch Franse gedachte die in de Nederlandse geschiedenis niet is aangeslagen. Op goede gronden brak Kuypers met de gedachte dat er een uniforme definitie van natie, burgerschap en het publieke domein diende te zijn. Het CDA moet afzien van uniformerende pogingen om allochtonen te binden aan een nationale eigenheid, die we zelf nauwelijks onder woorden kunnen brengen.

door George Harinck

Bijzonder hoogleraar geschiedenis aan de Theologische Universiteit Kampen en directeur van het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands protestantisme aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

HET WETENSCHAPPELIJK INSTITUUT VOOR het CDA heeft een rapport geschreven over diversiteit en gemeenschappelijkheid in de Nederlandse samenleving. Onder het motto 'De andere aanpak' bepleit het rapport

voor meer investering in integratie. Ik wil twee elementen uit het rapport belichten: het begrippenpaar diversiteit en gemeenschappelijkheid en het christen-democratisch gedachtegoed.

De aanleiding voor het rapport is het feit dat er een groep niet-westerse allochtonen in Nederland leeft die onvoldoende integreert in de samenleving. Dit probleem is van alle tijden, maar met name de omvang van de groep — het gaat om een miljoen mensen — verleent het een nieuw karakter.

De conclusie dat groepen onvoldoende integreren is in ons land vrijwel onbetwist, maar toch is het niet zo dat we harde gegevens bezitten die logisch tot deze slotsom leiden. Er zijn wel allerlei verschijnselen die zouden kunnen duiden op gebrekkige integratie, maar ze kunnen ook andere oorzaken hebben. Het is een betrekkelijk willekeurige keuze geweest om problemen op het gebied van taal, onderwijs, sociaal-maatschappelijke positie en dergelijke te scharen onder de noemer integratieproblematiek. Het zijn niet de genoemde verschijnselen, maar het is de keuze van de autochtone Nederlanders geweest om ze als integratieproblematiek op te vatten. Ook is het geen noodzakelijkheid maar een keuze geweest deze problematiek te koppelen aan een onsamenhangende groep van niet-westerse allochtonen die als eenheid wordt beschouwd. Deze keuzen veronderstellen dat er een meerderheid van autochtone Nederlanders is die door autochtone Nederlanders als geïntegreerd wordt beschouwd. Niet wij zijn het probleem, maar de anderen, de allochtonen. En dat probleem kan worden opgelost doordat die allochtonen zich in min of meerdere mate gaan gedragen als de autochtonen. Er is dus een tweedeling onder de Nederlandse bevolking van hen die de kunst van het Nederlanderschap beheersen en van hen die dat nog niet doen. Het beleid van de overheid en het streven van de burgers moet er volgens het rapport op gericht zijn die tweedeling op te heffen.

In het licht van de integratieproblematiek zijn autochtonen kennelijk in orde bevonden

In deze beschouwingwijze blijven de autochtone Nederlanders buiten beeld, al worden ze nu en dan obligaat vermeld. In het licht van de integratieproblematiek zijn zij kennelijk in orde bevonden.

Toch komen veel van de problemen die onder allochtone groepen spelen ook onder autochtonen voor. Er is taalachterstand bij autochtone basisschoolleerlingen op het platteland in het Noorden van ons land, er zijn analfabeten onder ons, er zijn autochtone groepen die de heersende zede in Nederland radicaal afwijzen en de televisie buiten de deur houden, of om andere redenen afgezonderd leven

binnen ons land; en *hell's angels* vertonen deviant gedrag, waarbij dat van de allochtonen kinderspel is. De moord op Theo van Gogh was vreselijk, maar niet ongekend: in een Noord-Hollands weiland werd eind 20^{ste} eeuw een Ajax-supporter doodgeslagen in een veldslag van autochtone kantoor-klerken en winkelbedienden, die met hun stokken en ander wapentuig toonden dat zich midden onder ons een achterlijke beschaving bevond. En hoeveel autochtone stemgerechtigden hebben ‘nauwelijks besef van de politieke verhoudingen’ en zijn ‘in de verste verte niet in staat relevante informatie hieromtrent te volgen’?¹ Maar kennelijk worden deze zaken niet als een integratieprobleem ervaren. De voornaamste reden daarvoor is de genoemde tweedeling. Op grond van een begrip van wat Nederlanders kenmerkt, is een cluster van problemen en een groep niet-westerse allochtonen samengevat in het ene begrip integratie.

Wie de vraag stelt wat de Nederlanders en de Nederlandse samenleving dan kenmerkt, valt het al snel op dat die vraag zich minder eenvoudig beantwoorden laat dan de simpele dichotomie autochtoon-allochtoon veronderstelt. In de praktijk blijkt het vaak makkelijker aan te duiden wat een allochtoon is dan wat een autochtoon is. Toch hangt de gehele visie op allochtonen en op integratie af van de definitie van autochtoon. De moeite om dat begrip onder woorden te brengen, die ook in dit rapport blijkt, is niet te herleiden tot een gebrek aan bezinning daarop — al is dat gebrek er wel. Deze moeite raakt aan het bijzondere karakter van de Nederlandse samenleving. Dat vergt enige uitleg.

Vergelijk Nederland eens met Frankrijk. Daar denkt men, als het om de samenleving gaat, vanuit een duidelijke definitie van wat Frans is en bestaat er dus een publieke tweedeling tussen wie daar wel en wie daar geen deel aan hebben. De Franse regering trekt ‘een grens tussen “de natie” en haar binnenlandse vijand’, zo schreven op 11 november 2005 — tijdens de opstand in de Franse voorsteden — vijf bezorgde Franse intellectuelen onder aanvoering van de filosoof Etienne Balibar. Deze vijf gruwden van het repressieve beleid en somden de negatieve uitkomsten daarvan op: ‘De voorsteden tot de staat van etnisch getto laten vervallen, er ieder economisch initiatief en iedere poging tot maatschappelijke rehabilitatie ontmoedigen, de werking van de openbare diensten onmogelijk maken, zonder ook maar een alternatief te overwegen.’

Het was gruwten met de Franse slag. Wie deze reactie van de regering in Parijs ongedaan wil maken, is een Don Quichotte als hij daartoe de strijd aanbindt met bijzaken als bureaucratische domheid, blanke arrogantie en electorale berekening, zoals de vijf intellectuelen deden. Wie president Chirac in die crisisweken over de Republiek hoorde spreken, besefte dat de burgeroorlog draaide om de meest vitale erfenis van de Franse revolu-

tie: de natie als gemeenschap. Eén van de weinige revolutionaire idealen die de tijd heeft verduurd en nu ondanks zijn verweerde staat nog steeds de inzet vormt van felle strijd, is de staat, de vijfde Republiek en haar burgers, als realiteit samengebald in het presidentiële ambt. Chirac vertegenwoordigt als staatshoofd de volkswil en met die overtuiging schaaft hij zich aan de zijde van Diderot, die in de *Encyclopédie* onder het lemma *Droit naturel* schreef: ‘*La volonté générale est toujours bonne; elle n’a jamais trompé, elle ne trompera jamais.*’ In het denkraam van de Fransen is de staat een alomvattend begrip dat de algemene volkswil uitdrukt.²

De Franse revolutie is nog steeds geen geschiedenis. Franse sleutelwoorden zijn natie en burger — twee sleutelbegrippen uit het idealistische vocabulaire van 1789. Iedereen die niet aan het ideaalbeeld van Frans burger voldoet, is minderwaardig en wordt als zodanig behandeld, schreef de gewezen Franse NRC-correspondent Pieter Kottman.³ Fransen leven bij een ideaal, en de werkelijkheid geldt daarbij als een storende factor. Volgens de Franse *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* uit 1789 is de mens eerst mens in zijn hoedanigheid van burger, als bestanddeel van de natie. Daaraan ontleent hij zijn waardigheid. Het is de onpersoonlijke band aan de entiteiten staat en burgerschap die de Fransen verenigt en Frankrijk tot een eenheid maakt. Groepsbelangen, minderheidsculturen en andere vormen van eigenheid van minoriteiten — ook bijvoorbeeld het homohuwelijk, islamitische hoofddoeken en de protestantse hugenootkruisen — zijn in principe vijandig aan de abstracte en unificerende revolutionaire traditie. Zo ontstond er een tweedeling in de Franse samenleving. De reactie van minister-president De Villepin op de opstand in de *banlieues* is typerend. Hij had het niet over dialoog, niet over de beroerde sociaal-economische omstandigheden waarin het oproer gedijde, maar over de bedreigde eenheid van de natie. De opstandelingen waren de vijand van de republiek. Hij riep daarom op tot een verdediging daarvan door een *assaut republicain*, een republikeins verweer. Zijn reactie was defensief, maar hij had gelijk: de staat als erfenis van de revolutie is in het geding. En die is steeds in het geding. Een jaar tevoren, in 2004, noopten islamitische uitingen in het publieke domein de Franse regering haar revolutionaire standpunt nog eens krachtig te onderstrepen door hoofddoekjes in het onderwijs van staatswege te verbieden. Het verzet tegen deze staatsdisciplinerende ebde snel weg. Misschien is dit laatste een teken dat de Franse moslims al Fransers zijn dan zij wellicht denken en ervan overtuigd zijn dat ook zij menen dat hun identiteit binnen Frankrijk afhangt van de mate waarin zij zich voegen naar het Franse begrip van burgerschap.

Ook in Nederland is in de negentiende eeuw geprobeerd een dergelijke abstracte en unificerende vorm van natiebesef en burgerschap te introdu-

ceren. Deze poging liep toen vast op het probleem waarmee Frankrijk nu ook worstelt: deze definities van natie en burgerschap waren exclusief. Dat wil in dit geval twee dingen zeggen: ze creëerden eerst een tweedeling in de samenleving tussen hen die wel aan de criteria voldeden en hen die dat niet deden, en dwongen vervolgens die laatste groep te voldoen aan die criteria. Ook in Nederland liep dit uit op verzet, dat hier echter niet ont-aardde in een volksopstand, maar leidde tot effectieve veranderingen.

De sleutelfiguur in dit veranderingsproces is Abraham Kuyper.⁴ Ter-wijl een vorige generatie, waaronder Thorbecke en Groen van Prinsterer, nog twistte over de vraag of dat exclusieve burgerschap en het daarbij behorende exclusieve publieke domein liberaal dan wel christelijk van karakter diende te zijn, brak Kuyper met de gedachte dat er een uniforme definitie van natie, burgerschap en het publieke domein diende te zijn. Als protestants theoloog was het begrip predestinatie voor hem in de eerste plaats de uitdrukking van het geloof in de rechtstreekse, onmiddellijke gemeenschap van God met de mens. Dit betekende twee dingen: God legt beslag op heel het bestaan van de mens, niet alleen in de kerk, maar ook in de staat, het onderwijs en de cultuur; en het is een persoonlijk geloof, dat door geen gezag van buiten — hetzij kerk, hetzij overheid — kan worden opgelegd, maar door God wordt geschonken. Hieruit volgde voor wat de politiek betrof Kuypers kritiek op een exclusief burgerschap en een plei-dooi voor geestelijke vrijheid. Het was God die koos, en niet de kerk en niet de overheid, en het geschonken geloof stempelde heel het leven. Deze belijdenis van de predestinatie correspondeerde met een samenleving, waarbinnen ieder lid het recht en de vrijheid diende te ontvangen zijn le-ven altijd en overal overeenkomstig zijn eigen overtuiging in te vullen. En waarbinnen de overheid alleen tot taak had die vrijheid en dat recht voor elke burger en elke geestelijke richting in de samenleving te beschermen. In 1904 gaf Kuyper als minister-president in de Tweede Kamer nog eens kort aan wat zijns inziens de taak van de staat was: ‘De staat zegt: ik kan die richtingen niet aan zich zelf overlaten, want zij hebben geen midde-len genoeg om zelf vooruit te komen, ik mag niet voor deze of gene partij kiezen, maar ik zal nemen het stelsel van het *parallèlisme*, ik zal ze beide evenwijdig laten lopen en volg zoo het stelsel van *rechtsgelijkheid*. Met dat stelsel zijn wij sinds 1889 (...) op een beteren weg gekomen. Het is dit stelsel, waarmede het tegenwoordige kabinet wil voortgaan. Het wil niet aan deze of gene groep den voorrang toekennen, niet de eenheid der natie prijsgeven, geen bevoorrechtiging of miskenning uitoefenen, doch aan de beide antithetische deelen eenzelfde kans laten, evenals de vader van het huis de beide zonen, al verschillen ze in levensopvatting, gelijkelijk zal steunen en voorthelpen.’⁵

In de literatuur worden drie manieren onderscheiden waarop de staat omgaat met bestaande levensbeschouwelijke diversiteit: eliminering, marginalisering en institutionalisering. Eliminering is wat de Turkse overheid met de Koerden doet, marginalisering kenmerkt de Franse opstelling en institutionalisering (op niet-territoriale basis) is de Neder-landse oplossing.⁶

Deze omgang met de levensbeschouwelijke diversiteit sloot het beste aan bij het bijzondere feit dat Nederland een land van minderheden was: joden, katholieken, liberalen, protestanten en sociaal-democraten vormden elk een minoriteit en het was onrecht de overtuiging van één van de minderheden tot nationale norm te verheffen. Anders dan in Frankrijk dacht men in Nederland sinds de dagen van Kuyper niet vanuit de een-heid, maar vanuit de verscheidenheid, niet vanuit de gemeenschappelijk-heid, maar vanuit de diversiteit. De overheid had in dit geheel een beschei-den taak, waarvan de voornaamste in dit verband was de handhaving van het open, laagdrempelige karakter van het publieke domein.

Welke van de richtingen in de Nederlandse samenleving de dominante was, hing af van de krachtsverhoudingen die voor een belangrijk deel het gevolg waren van de politieke verhoudingen. Maar ook de dominante rich-ting kon niet anders functioneren dan in samenwerking met andere min-derheden. Het ‘poldermodel’ is de uitkomst van de politieke wijsheid dat minderheden alleen door elkaar te respecteren en samen te werken kun-nen participeren in het publieke domein. In deze zin is het wel betrekke-lijk eenvoudig uit te leggen hoe Nederlanders gewend zijn met elkaar om te gaan, maar niet zo eenvoudig om vanuit deze modus tot een status van de Nederlander te komen. Hoe een Nederlander doet is makkelijker uit te leggen dan wat een Nederlander is. Die definitie bestaat niet. In het rap-port wordt in verband met deze identiteitskwestie wel verwezen naar het Britse rapport *Safe Borders, Safe Haven*⁷, maar die vergelijking gaat mank: net als Frankrijk kent Engeland een duidelijke meerderheidscultuur, die het betrekkelijk eenvoudig maakt te formuleren wat het gemeenschap-pelijke dient te zijn temidden van alle diversiteit. Die gemeenschappelijke noemer bezit Nederland echter niet of nauwelijks. De ideeën van de Ame-rikaan Amitai Etzioni, die sinds de jaren negentig opgang maken binnen het CDA en wiens opvattingen ook een rol spelen in dit rapport (*Diversity Within Unity*), lijken daarom beter toepasbaar in landen met een meerderheidscultuur dan in ons land.

In Nederland is het daarom niet gebruikelijk geweest een culturele tweedeling te maken tussen burgers, zoals nu inzake allochtonen en au-tochtonen wel het geval is, en het is evenmin gebruik geweest dat de ene groep voor de andere definieert wat de vereisten zijn voor toegang tot het

publieke domein. Deze deugden zijn voor een belangrijk deel de vrucht van wat het rapport de christen-democratische visie noemt.

De andere aanpak die dit rapport voorstaat, betekent echter dat van deze traditie wordt afgeweken.⁸ Weliswaar stelt het rapport dat de pluriformiteit van de samenleving een onopgeefbaar goed is⁹, maar het verlangt (in het Engels: *demands*) naast de structurele ook een sociaal-culturele integratie. Met dat laatste wordt bedoeld het onderhouden van sociale contacten door allochtonen met de bredere samenleving en hun culturele inpassing in die samenleving. Dat raakt vragen als: 'Is er ver-

Door aan uniformerende cultuurpolitiek te doen begeeft het rapport zich op glad ijs

wantschap tussen de levensvisie en de maatschappij waarin zij verantwoordelijkheden dragen? Kunnen zij in hun directe maatschappelijke functioneren hun diepste drijfveren kwijt?¹⁰ Nu zou men kunnen stellen dat het CDA hiermee een

meerwaarde inbrengt in het integratiedebat die goed aansluit bij zijn politieke traditie, die immers nadrukkelijk ook cultuur en levensbeschouwing insluit. Maar door aan uniformerende cultuurpolitiek te doen begeeft het rapport zich op glad ijs.

De geciteerde vragen hebben in de eerste plaats iets impertinents. De laatstgenoemde vraag legt een te hoge eis aan voor het functioneren in het publieke domein. Wie in welke samenleving ook wil functioneren, zal moeten leren dat hij er zijn diepste drijfveren zelden of nooit zal kunnen tonen. Dat is ook helemaal de bedoeling niet van samenleven, van participatie in het publieke domein. De gedachte 'de samenleving dat ben jij' uit overheids campagnes suggereert een veel te nauwe band tussen publiek en privaat. De samenleving is per definitie iets anders dan het individu en vergt ook niet het hele individu. Participatie in de samenleving is niet zo iets als een huwelijk, maar een samenwerking op punten.

Ik ben het, ten tweede, met het rapport eens als het de wenselijkheid van binding met de samenleving beklemtoont, maar de aard van die binding kan zeer verschillend zijn, en zelfs als de binding door verschillende personen op dezelfde wijze wordt gemotiveerd, kunnen de waarden die eraan ten grondslag liggen uiteenlopen. Het is al heel wat als er iets is dat ons met de samenleving verbindt, ons werk bijvoorbeeld. En binding op zichzelf hoeft helemaal geen sociaal-culturele integratie te betekenen. Er is ook weinig op tegen als er parallelle samenlevingen ontstaan. Het rapport beschouwt dat als een gevaar, terwijl ik niet inzie waarom we allemaal in één en dezelfde samenleving moeten participeren. Net zomin als ik bijvoorbeeld — met de opstellers van het rapport — inzie waarom alle

kinderen met het oog op de integratie op een zogenoemde neutrale school moeten zitten. *Home schooling* staat dan zeker gelijk met asociaal gedrag?

In de derde plaats wordt naar mijn indruk in het rapport de eis van sociaal-culturele integratie te zeer alleen aan allochtonen gesteld. Wanneer deze eis wordt toegepast op alle Nederlanders, blijkt meteen dat de lat te hoog wordt gelegd. Er zijn immers veel autochtone individuen en groepen die geen verwantschap kennen tussen hun levensvisie en de maatschappij waarin zij verantwoordelijkheden dragen en die evenmin hun diepste drijfveren kwijt kunnen in hun directe maatschappelijke functioneren, en nochtans al sinds hun geboorte deel uitmaken van de Nederlandse samenleving, zonder ooit op deze punten te zijn aangespoord met *demands*.

Wie sociaal-culturele verlangens formuleert voor de integratie van allochtonen in Nederland, moet kunnen uitleggen wat Nederlanders verbindt. Het rapport noemt in dit verband de 'kernwaarden van de rechtsstaat'. Dat is een lastig begrip. Met het begrip rechtsstaat zou ik uit de voeten kunnen. Ik vat dit begrip op als de wetgeving die garandeert dat iedere Nederlandse inwoner de vrijheid heeft om zijn leven in te richten overeenkomstig zijn eigen overtuiging, en dat deze ongeacht godsdienst, geaardheid, sekse en dergelijke gelijk wordt behandeld. Het begrip rechtsstaat staat voor de op schrift gestelde randvoorwaarden van onze samenleving. Maar het rapport heeft het niet over de wetten als het eigene van Nederland, maar over de kernwaarden die in die teksten worden uitgedrukt. De levensvisie van de allochtonen dient op een constructieve manier met die kernwaarden verbonden te worden.¹¹ Maar het is helemaal niet duidelijk welke die kernwaarden zijn. Het zijn de grondtonen van de Nederlandse cultuur¹², geen abstracties, zegt het rapport¹³, en er wordt een kort lijstje van waarden genoemd¹⁴, zoals persoonlijke verantwoordelijkheid, gewetensvrijheid en de gelijkwaardigheid van man en vrouw. Maar het is mij niet duidelijk hoe deze zaken mensen samenbinden. En hoort de scheiding van kerk en staat hier nu bij, of de seksuele vrijheid? En het is al helemaal onduidelijk of je van inwoners van ons land kunt verlangen met deze waarden in te stemmen. We leven in een vrij land en wie bijvoorbeeld de scheiding van kerk en staat niet kan rijmen met zijn levensvisie, dient hier geen strobreed in de weg te worden gelegd. Hij mag zelfs een boek ertegen publiceren of een vereniging ter bestrijding van de scheiding van kerk en staat oprichten.

Het probleem is mijns inziens opnieuw het sociaal-culturele aspect van de integratie, dat in het rapport wordt gekoesterd. Ik ontken niet wat het rapport zegt: 'De rechtsstaat is *zelf* een politieke expressie van een bepaalde cultuurconstellatie.'¹⁵ Maar ik meen dat de Nederlandse overheid zich moet beperken tot het handhaven van de wet en niet geroepen is tot

het handhaven van de cultuur waarin die wetgeving is gebed. Dan wordt de cultuur van de levensbeschouwing van een minderheid die op dit moment dominant is, tot de regel voor andere minderheden. Zo krijgen we hier binnen de kortste keren ook een tweedeling in de samenleving en een meerderheid die de minderheid haar cultuur oplegt. Zo zit de Nederlandse samenleving niet in elkaar en in elk geval leert de christen-democratische traditie die ontwikkeling veeleer te voorkomen dan te bevorderen.

Tegenover hen die de grondwet zouden willen veranderen, of voorzien van een preambule om de typisch Nederlandse dan wel westerse waarden te preserven, geef ik er de voorkeur aan de grondwet niet te wijzigen. Voor de omzetting van het uniforme publieke domein in het pluriforme publieke domein, die Kuypers bewerkstelligde, was geen wetswijziging nodig, maar een mentaliteitsverandering: de aanvaarding dat op het publieke domein niet meer één standpunt gold, maar dat het toebehoorde aan ieder, ongeacht zijn levensbeschouwelijke richting. Het publieke domein is niet het domein van exclusieve regels, maar het inclusieve domein van de in het volk levende overtuigingen. Deels leeft deze gedachte nog krachtig, ook in dit rapport. Bijvoorbeeld waar het pleidooi voor zogenoemd neutraal onderwijs vanuit christen-democratische optiek 'onaanvaardbaar en eigenlijk idioot' wordt genoemd.¹⁶ Ook de positieve opstelling jegens islamitisch onderwijs wijst daar op. Anderzijds valt echter ook op enige twijfel aangaande dit gedachtegoed te wijzen, bijvoorbeeld wanneer de vraag wordt gesteld: 'In hoeverre werken de eigen instituties vervreemding tussen bevolkingsgroepen in de hand?'¹⁷ Hier speelt de gedachte van de actieve uniformerende cultuurpolitiek weer even op. Voor zover Nederland afscheid heeft genomen van deze gedachte, is er in elk geval geen enkele juridische belemmering naar die situatie terug te keren.

Het voordeel van het kuypersiaanse model in het huidige integratiedebat is dat het de allochtoon niet na aanvaarding van een set voorwaarden (de kernwaarden van de rechtsstaat) entree wil verschaffen tot het publieke domein. Kuypers model begint bij wat hij als de wortel van het bestaan beschouwde: de levensbeschouwing. De allochtoon met heel zijn geestelijk hebben en houden wordt uitgenodigd deel te nemen aan de Nederlandse samenleving. Daar zijn natuurlijk grenzen aan: eerwraak is verboden volgens de Nederlandse wet, en veelwijverij ook. Maar we moeten niet doen of de allochtoon niet tot tien kan tellen en niet begrijpt dat hij is geëmigreerd naar een ander land en naar een andere cultuur, waar andere regels gelden. Dat vergt aanpassing. Maar die aanpassing vraagt cultureel gezien tijd en hoeft overigens niet verder te gaan dan wat de wet nu eist (en de aanvaarding van de strikte handhaving daarvan). Waarom zouden we meer vragen dan de wet eist? De rest van de integratie volgt

vanzelf, voorzover de allochtoon daaraan behoefte heeft. En voorzover er in de samenleving problemen zijn op het gebied van onderwijs, taal en dergelijke, dienen die op maat te worden behandeld en niet steeds onder de grote noemer van integratie te worden aangepakt, al was het alleen maar omdat we daarmee negeren dat autochtonen identieke problemen kunnen hebben. Slechts op één punt zou ik in dit verband de wet willen wijzigen: ik zou graag met het oog allereerst op autochtonen, maar ook op allochtonen, de stemplicht weer ingevoerd willen zien. De overheid verschaft de burgers vrijheid en rechtszekerheid en in ruil daarvoor mag ze op dit ene punt *demanding* zijn en van de burgers betrokkenheid bij dat belang verlangen. De stemplicht bepaalt elke burger bij het feit dat hij verantwoordelijkheid draagt voor het onderhoud van het pluriforme publieke domein. De huidige onverschilligheid van de stemgerechtigde kiezer kan voor de allochtoon geen aanbeveling zijn te participeren in het publieke domein. En daarbij doet kritiek op of bijval aan onze pluriforme samenleving niet ter zake. Nederland is een open democratie, die ruimte maakt voor de islam, inclusief de islamitische kritiek op de democratie, en voor de groep-Wilders, inclusief haar pleidooi voor een dichotomie in de Nederlandse samenleving. Een democratie met een honderdjarige traditie en allerlei formele *checks and balances* die voor extremiteiten behoeden, moet daar tegen kunnen, anders is zij die naam niet waard.

Het Nederlandse systeem van het pluriforme publieke domein houdt een uitnodiging in aan de allochtonen met hun eigenheid toe te treden tot het publieke domein, islamitische scholen te stichten, een islamitische politieke partij op te richten, te pleiten voor de invoering van islamitische feestdagen. Een deel van de allochtonen heeft daaraan geen behoefte en heeft zijn weg al gevonden in het openbaar of bijzonder onderwijs, of voelt zich thuis bij de PvdA, of seculariseert. Het deel dat daaraan wel behoefte heeft, zal door de eigen organisaties binding krijgen met het Nederlandse systeem en al doende ontdekken dat we in Nederland als verzameling minderheden geen van allen onze eigen mening door kunnen drukken, maar alleen iets kunnen bereiken als we onderhandelen, samenwerken

en ons in het publiek niet geheel uitspreken. Democratie betekent dat je je eindoordeel in het publiek alleen in uiterste noodzaak uitspreekt. Dat is een morele voorwaarde voor het functioneren in een democratie, maar in het geval

Frankrijk krijgt moslims à la Française, waarom zouden wij geen poldermoslims krijgen?

van Nederland is het vooral een ervaringsfeit. Frankrijk krijgt moslims à la Française, waarom zouden wij geen poldermoslims krijgen? Daarbij hangt

meer af van onze uitnodiging dan van hun bereidheid zich te binden aan onze samenleving. Als het CDA niet aarzelend, maar met overtuiging zou blijven kiezen voor het model van het pluriforme publieke domein, zou dat een krachtig signaal zijn richting allochtonen dat ze vooral zichzelf moeten blijven in Nederland, hoofddoekje inclusief. Niemand hoeft een moslim te blijven, maar iedereen mag het. Niemand hoeft zich vanuit Arabië te laten gezeggen, maar iedereen mag het. De diversiteit staat in ons land voorop. Het kan geen kwaad het stof af te blazen van de christen-democratische traditie in het algemeen — de term valt te vaak in dit rapport als een memoriepost zonder te worden uitgelegd¹⁸ — en van dit aspect van de pluriformiteit als christelijk principe in het bijzonder.

Nadeel van dit accent is dat het lastig blijft te omschrijven wat Nederlanders samenbindt. Maar een gebrek is dit alleen voor wie streeft naar meer uniformiteit in het publieke domein. Het Oranjehuis heeft in de 20^{ste} eeuw uitstekend gediend als bliksemafleider voor wat elders in Europa aan nationalismen bestond en bestaat. Elders riep men een abstractie aan: leve het vaderland, wij hielden het bescheiden bij een concrete persoon: leve de koningin. De natie als eenheidsidee is in de Nederlandse geschiedenis niet aangeslagen. Laten we dat zo houden en afzien van uniformerende pogingen om allochtonen te binden aan een nationale eigenheid die we zelf nauwelijks onder woorden kunnen brengen.

Noten

- 1 *Investeren in Integratie. Reflecties rondom diversiteit en gemeenschappelijkheid* Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. Den Haag, 2003, p.74. Zie ook: *Naar een nieuw patriottisme?* Lentenummer *Christen Democratische Verkenningen* 2003.
- 2 Zie: W. Aalders, *Revolutie en perestrojka. Kritische kanttekeningen bij het tweede eeuwfeest van de Franse revolutie* (Kampen 1990) pp. 44-66.
- 3 Pieter Kottman, 'Je bent Frans of je bent niets', *NRC Handelsblad*, 12/13 november 2005; zie ook zijn laatste bijdrage vanuit Parijs: 'Alles wat Frans is, is uitstekend...', *NRC Handelsblad*, pp.24/25 september 2005.
- 4 Zie uitgebreider over Kuypers betekenis in dit verband: George Harinck, *De tucht van de democratie. Over pluriformiteit en burgerschap*. Mr. G. Groen van Prinsterer-lezing (Amersfoort 2005).
- 5 A. Kuiper, *Parlementaire redevoeringen*, IV (Amsterdam z.j.) pp. 26-27, p. 55 (10 december 1904).
- 6 Zie: Hans Knippenberg, 'Nationale integratie en de 'etnisering' van katholieken en protestanten: de rol van onderwijs', in: Henk te Velde en Hans Verhagen (red.), *De eenheid en de delen. Zuilvervorming, onderwijs en natievorming in Nederland, 1850-1900* (Amsterdam 1996) pp.177-196.
- 7 *Investeren in Integratie*. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. Den Haag, 2003, p.68
- 8 Vgl. in dit verband ook: Rutger Zwart en Alexander van Kessel, 'Van zuil naar brug. Het CDA en de integratie van minderheden (1980-2005)', in: C.C. van Baalen e.a. (red.), *Jaarboek parlementaire geschiedenis 2005. God in de Nederlandse politiek* (Den Haag 2005), pp. 51-62.
- 9 *Investeren in Integratie*. Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. Den Haag, 2003, p.30.

- 10 Ibid., p.32.
- 11 Ibid., p.35.
- 12 Ibid., p.38.
- 13 Ibid., p.33.
- 14 Ibid., pp. 46-47.
- 15 Ibid., p.11.
- 16 Ibid., p.65.

- 17 Ibid., p.65.
- 18 In dit verband is de slordigheid treffend dat in noot 48 van het rapport het bijbelcitaat uit Zacharia 4:6: 'Niet door kracht noch door geweld, maar door mijn Geest', aan Paulus wordt toegeschreven.

CDA heeft nooit gebroken met eigen pluralistische traditie

Het CDA staat met Investeren in Integratie volop in de traditie van Kuiper en kiest binnen de kaders van de rechtsstaat met overtuiging voor pluriformiteit in het maatschappelijke en publieke domein. Juist de kaders van de rechtsstaat bieden minderheden en individuele burgers bescherming tegen geloofsdwang. Beter garanties tegen een door Harinck verfoeide uniformistische cultuurpolitiek zijn er niet.

door *Ab Klink*

Directeur van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA.

In zijn artikel *CDA: keer terug naar het pluralistische model van Kuiper!* snijdt de heer Harinck belangrijke thema's rond het integratievraagstuk aan. Thema's waarvan ook de opstellers en auteurs van het rapport¹ zich terdege bewust waren bij het schrijven en overwegen van de teksten. In dit artikel loop ik enkele van die onderwerpen langs.

ER IS WEL DEGELIJK EEN INTEGRATIEPROBLEEM

De heer Harinck stelt in de eerste plaats dat we geen harde gegevens bezitten die logisch tot de slotsom zouden kunnen leiden dat er sprake is van een integratieprobleem. Dat groepen onvoldoende integreren, lijkt

onbetwist, maar dat zegt zijns inziens nog niet zoveel. Wie problemen als integratieproblemen duidt, construeert zijn of haar eigen werkelijkheid. Temeer omdat veel van de problemen die in de studie van het Wetenschappelijk Instituut de revue passeren ook bij autochtonen spelen, zoals gebrek aan taalvaardigheid, drop-out problematiek en onwetendheid over de politieke verhoudingen. Harinck werpt onder meer de vraag op of er überhaupt wel een integratievraagstuk is.

Deze vraag doet denken aan de discussie die losbrandde nadat de commissie-Blok met haar bevindingen kwam. Toch ging dat debat over een andere vraag, namelijk of het integratiebeleid nu wel of niet *gefaald* had. De noodzaak van een integratiebeleid en *het bestaan* van een integratieproblematiek werd door de commissie echter *niet* in twijfel getrokken. Terecht niet. Natuurlijk, Harinck heeft gelijk als hij stelt dat de problemen die bij nieuwkomers spelen ook bij autochtonen voorkomen: gebrek aan taalvaardigheid, voortijdig schoolverlaten, werkloosheid, gezinsproblemen. Niemand zal het ontkennen. Waar het echter om gaat, is de omvang en de concentratie van de problematiek. Nieuwkomers en de generaties die na hen komen, hebben vaker dan gemiddeld een kwetsbare positie op de arbeidsmarkt, zijn vaker dan gemiddeld werkloos dan wel arbeidsongeschikt en hebben meer dan gemiddeld te maken met schooluitval en achterstanden.

Lange tijd kon over deze oververtegenwoordiging niet gesproken worden, en dat is alleszins begrijpelijk. Want de beelden die zich met de cijfers van werkloosheid, schooluitval, uitkeringsafhankelijkheid en soms ook criminaliteit vastzetten, kunnen zich zomaar tegen de groepen waarom het hier om gaat, gaan keren. Anderen vreesden zelfs dat het slachtoffer hier tot schuldige gemaakt zou worden. Want waarom zou het integratievraagstuk niet simpelweg een sociaal-economisch vraagstuk van tweedeling, achterstelling, discriminatie op de arbeidsmarkt en in de scholen kunnen zijn? Waarom zou het probleem niet bij discriminerende autochtonen kunnen liggen? Het slachtoffer krijgt met al die verwijten over zijn gebrek aan integratie ook nog eens de zwarte piet toegeschoven. *Blaming the victim* dus.

Toch werkt het verzwijgen, verhullen of verbloemen van de eerder genoemde concentratie van problemen niemand verder. De moeders in 'de buurt van Mohammed B', waarover Margalith Kleijwegt² zo indringend schreef, zijn er echt niet mee gediend als zij hun kinderen meer dan gemiddeld zien ontsporen, maar de problematiek die erachter schuilt onbenoemd en verbloemd moet blijven. Als ouders gaandeweg geen greep meer hebben op hun opgroeiende zonen, omdat zij de taal onvoldoende spreken, geen zicht hebben op het leven van hun kinderen met hun *ipods*

en *chatboxen* en geen flauw idee hebben over wat er op hun pubers afkomt, zit er vaak niks anders op dan onthutst af te wachten wat er verder zal komen. Deze mensen zijn er niet mee gediend als vergoelijkend wordt gezegd dat er ook tal van autochtone gezinnen zijn waar dingen mis gaan. Of als er welwillend wordt gemeld dat integratievraagstukken zich in alle eeuwen hebben voorgedaan en dat die vraagstukken in *the end* misschien zelfs niet meer zijn dan sociale constructies van politici en wetenschappers. Feiten laten zich met dit soort vergoelijkingen niet weg poetsen. En anderzijds: ook werkgevers zijn alleen op hun verantwoordelijkheid voor een non-discriminatoire wervingsbeleid aan te spreken als er harde feiten zijn over discriminatie op de arbeidsmarkt.

Er is met andere woorden simpelweg een integratieprobleem en het zou werkelijk een sociologisch wonder van de eerste orde zijn als het er niet was. Mensen met een andere taal, met andere vaardigheden, gewoonten, opvattingen en waarden moeten plots gaan functioneren in een totaal andere omgeving. Dat vraagt en vergt veel van deze mensen maar ook van de ontvangende samenleving. Het zal in de regel zelfs een bovengemiddelde inspanning met zich mee brengen om aan te haken bij de vreemde en ook nog eens dynamische samenleving van het Westen. Daar ligt in essentie de reden om speciale aandacht te vragen voor problematiek van nieuwkomers. Je zal maar in ons land komen met een diploma dat nauwelijks meer iets waard is. Je zult zoonlief maar moeten opvoeden, terwijl je diezelfde zoon als tolk moet meenemen om de arts tijdens het spreekuur of leerkracht tijdens een klassenavond te kunnen begrijpen. Je zult maar aangewezen zijn op een imam die geen idee heeft met welke morele dilemma's jongeren te maken krijgen. Achter de oververtegenwoordiging van eerder genoemde problemen gaat daarom de vraag schuil hoe we ervoor kunnen zorgen dat vanwege migratie ontstane achterstanden in kennis en in vaardigheden zo snel mogelijk zijn in te lopen. De reden waarom wij over een integratievraagstuk spreken, heeft te maken met deze harde gegevens: met de concentratie van maatschappelijke problemen bij migranten en met de specifieke achtergronden die daarbij een rol spelen. Specifieke achtergronden die uiteraard te maken hebben met de migranten zelf, maar ook met de mate waarin zij door de ontvangende samenleving al dan niet uitnodigend worden tegemoet getreden. Van een wij-zij denken en van een verheffen van Nederland tot norm – hegeen Harinck de opstellers van het rapport verwijt – is daarbij geen sprake. Wel is het zo, dat de migranten gekozen hebben voor de Nederlandse samenleving en dat het in die samenleving volwaardig gaan deelnemen geen sinecure is. Dat vraagt veel van mensen. Daarover moeten wij niet schimmig doen. Tegelijkertijd dwingt dit alles des te meer bewondering af voor de velen die daarin sla-

gen. Ook dat moge duidelijk zijn. Maar nogmaals: met het ontkennen van feiten is uiteindelijk niemand gebaat.

PLURIFORMITEIT ZONDER GRENZEN?

Maar wat is dan eigenlijk integratie? Harinck stelt dat het toch wel heel moeilijk is om aan te geven wat een autochtone identiteit -en dus een autochtoon in essentie- is. En, inderdaad, die autochtonen zijn er in alle soorten en maten: de gewone man naast de *gothics*, de Opel Astra-bezitter naast de *Hells Anaels*, de EO-jongeren naast de fanclub van Ali

Met het ontkennen van feiten is uiteindelijk niemand gebaat.

B. De veelkleurigheid is enorm. Destilleer daar maar eens iets gemeenschappelijks uit.

Wie er al aan wil beginnen, moet zich bovendien realiseren dat Nederland niet zo iets heeft als een

krachtige en gekoesterde nationale identiteit, zoals de Fransen. Sterker nog, de in Nederland invloedrijke Abraham Kuiper brak juist met allerlei pogingen om een uniforme definitie te geven van de natie, van het burgerschap en van het publieke domein, aldus Harinck. Zo'n definitie is immers bijna altijd exclusief en zij loopt daarom maar al te snel uit op geestelijke dwang of marginalisering van de levensbeschouwelijke diversiteit. Daarom was Kuiper voorstander van het zogenaamde parallelisme (frappant is dat de Duitsers momenteel spreken over *Parallellgesellschaften*). De overheid mag geen partij kiezen, moet de duizend bloemen laten bloeien, vanuit de notie van vrijheid en rechtsgelijkheid. De *laïcité* en het nationale patriottisme leiden alleen maar tot eliminering en marginalisering. Zie de Koerden of passender in dit verband: de ondergeschikte positie van christelijke instellingen in Turkije en de Franse neiging om religieuze uitingen op het publieke domein te verbieden (zoals het dragen van een hoofddoekje op scholen). De typisch Nederlandse oplossing bestaat daarentegen uit institutionalisering: levensbeschouwelijke identiteit mag voluit tot haar recht komen in het maatschappelijke en publieke domein. Nederland denkt sinds Kuiper immers niet meer in termen van eenheid, maar in termen van verscheidenheid, aldus Harinck. De ene groep definieert daarom niet de voorwaarden waarop de andere zich op het publieke domein mag begeven. Sinds Kuiper zit die traditie bij christen-democraten in de genen, zo veronderstelt Harinck. Maar ondertussen wijkt het rapport *Investeren in integratie* na honderd jaar wel van die lijn af. Het verlangt immers behalve een integratie op het gebied van kennis van de taal en praktische vaardigheden, ook een *sociaal-culturele* integratie. Dat doet het rapport

door algemeen geldende kernwaarden van de rechtsstaat te benoemen. Daarbij gaat het om zaken als de gelijkwaardigheid van man en vrouw en de onverenigbaarheid van geloof/levensbeschouwing en dwang. Van daaruit stelt het de vraag of er een *match* is tussen de levensvisie van groeperingen enerzijds en de westerse maatschappij anderzijds. Als die *match* er niet is, zullen diepste drijfveren van mensen en centrale waarden van de rechtsstaat op gespannen voet met elkaar staan en vervreemding teweeg brengen. Een vervreemding die diep gaat en de integratie belemmert. Het stellen van deze vragen alleen al, vindt Harinck verdacht. Er klinkt immers een uniformerende cultuurpolitiek in door en daarmee zou het CDA zich op glad ijs begeven. Er wordt bovendien een veel te nauwe band tussen het private en het publieke domein gelegd. Met diepste drijfveren heeft de overheid zich immers niet te bemoeien. Het is om deze redenen dat Harinck vasthoudt aan (zijn interpretatie van) Kuipers parallelisme en voor een pluriform publiek domein. Daarom kan Harinck stellen dat we in een vrij land leven en dat wie bijvoorbeeld de scheiding van kerk en staat niet kan rijmen met zijn levensvisie, geen strobreed in de weg gelegd moet worden. 'Hij mag er zelfs een boek tegen publiceren of een vereniging ter bestrijding van de scheiding van kerk en staat oprichten'. De lijn van een culturele integratie die het WI voor het CDA voor staat, wijst hij daarom af.

Om heel eerlijk te zijn: ik vind het betoog van Harinck niet overtuigend.

Ten eerste: Er is in het rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA geen sprake van een breuk met de traditie van Kuiper cs. Als er

Er is in het WI-rapport geen sprake van een breuk met de traditie van Kuiper cs.

al sprake is van het omzetten van een wissel dan moet ik constateren dat die binnen het protestantse denken al veel eerder is gemaakt is. De grote protestants-calvinistische denker H. Dooyeweerd -evenals Harinck hoogleraar aan de Vrije Uni-

versiteit- schreef in 1931 zijn fameuze boek *De Crisis in de Humanistische Staatsleer*. Het is een ingewikkeld boek, vol met jargon over bijvoorbeeld 'de psychische zinzijde van de staat, die overigens slechts uit de volle zinstructuur van het staatsverband valt op te klaren'.³ Het taalgebruik mag dan gedateerd en onnodig complex zijn, toch is het duidelijk wat Dooyeweerd met deze passage bedoelde te zeggen: zonder een basis van burgerschap droogt de staat op. Zonder rechtsgemeenschap geen rechtsstaat. De waarden van de rechtsstaat moet de bevolking dragen, anders zijn het ijle juridische abstracties en ontzieldde regels. Daarom betoogde deze grootste denker van het neo-calvinisme dat het een van de taken 'van de regering is om bij het volk het rechtsgevoel aan te kweken'. Over een nauwe band tus-

sen drijfveren (het private) en de staat (het publieke domein) gesproken! De rechtsstaat blijkt moeilijk zonder een rechtsgemeenschap te kunnen. Dat is kennelijk een protestants inzicht met oude papieren. Het is ook een modern inzicht. Niet voor niets wijst de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid er in zijn vrij recente rapport over normen en waarden op dat een rechtsstaat niet kan functioneren zonder een elementaire moraal, zonder fatsoen en burgerzin. Behalve een ‘psychisch zin-zijde’ kent de staat bij Dooyeweerd nog meer aspecten. Er is het symbolische aspect dat tot uitdrukking komt in bijvoorbeeld een volkslied, en in het instituut van het Koningschap. Er is het sociale aspect van bijvoorbeeld nationale vieringen en het culturele aspect van de waarden die ten grondslag liggen aan de rechtsstaat en die zich in de loop van de geschiedenis (het historische aspect) hebben uitgekristalliseerd. Daarom zou Dooyeweerd het zeker met de moderne filosoof Charles Taylor zijn eens geweest waar deze in zijn boek over de multi-culturele samenleving schrijft dat de rechtsstaat zelf de politieke expressie is van bepaalde waarden ofwel van een bepaalde cultuurconstellatie. De rechtsstaat is met andere woorden meer dan een setje willekeurige regels en een geheel van min of meer toevallig tot stand gekomen wetten. De overheid is op haar beurt meer dan de neutrale instantie die elke levensstijl of levensovertuiging ruim baan geeft op het publieke domein. Aan de rechtsstaat liggen kernwaarden ten grondslag.

Harinck erkent dat ook met zoveel woorden later in zijn betoog. Enerzijds stelt de auteur immers dat de allochtoon met heel zijn geestelijke hebben en houden zou moeten worden uitgenodigd om deel te nemen aan de samenleving. Anderzijds zijn daar kennelijk grenzen aan: ‘eerwraak is verboden volgens de Nederlandse wet, en veelwijverij ook’. De allochtoon zal zich daaraan moeten aanpassen, aldus Harinck. Kennelijk zijn er dan toch grenzen aan het parallellisme van Kuyper cs. Kennelijk past niet elke levensstijl binnen het pluriforme publieke domein. Aan de pluriformiteit stelt ook Harinck dus wel degelijk grenzen. Over de noodzaak daarvan zijn wij het dus eens.

Maar waarom zouden we meer vragen dan de wet eist?, zo luidt de vervolgvraag van Harinck. De Nederlandse overheid zou zich moeten beperken tot het handhaven van de wetten. Zij is niet gehouden tot het handhaven van de cultuur waarin die wet is ingebed. Dan wordt de cultuur van de levensbeschouwing van een minderheid, die op dat moment dominant is, tot de regel voor andere minderheden, zo stelt de Amsterdamse hoogleraar. Een tweedeling van minder- en meerderheden ligt zijns inziens dan in het verschieft. Toch is ook dit een vreemd verweer. Want kennelijk mag de meerderheid via wet en regelgeving wel zaken aan de minderheid opleggen. Immers veelwijverij mag volgens Harinck niet, evenmin als

eerwraak. Is er in dit geval dan geen sprake van de dominantie van de ene boven de andere cultuur? Natuurlijk wel! Sterker nog, juist omdat Harinck die dominantie niet wil legitimeren met onderliggende waarden, moet hij wel met zijn pleidooi voor de geldigheid van bestaande wetten en regels terugvallen op pure getals- en daarmee machtsverhoudingen. De wet geldt omdat een *meerderheid* die wet wil, *niet omdat er waarden aan ten grondslag liggen*. Harinck zal zover waarschijnlijk niet willen gaan, zo schat ik in, maar dit is uiteindelijk wel de implicatie van zijn redenering. Maar wellicht bedoelt Harinck te zeggen dat die dominantie zich hooguit mag uitstrekken tot het *feitelijk gedrag* van mensen en niet tot hun *denkwijze*, hun levensovertuiging. Als iemand eerwraak een goede zaak vindt maar de daad niet bij het woord voegt en slechts ‘de waarden’ die eronder liggen uitdraagt, heeft de overheid daar niets mee te maken. Je mag van inwoners van een land regelvolgend gedrag verwachten, maar niet verlangen dat zij met de waarden, die achter de rechtsregels schuil gaan, instemmen. Vanuit die notie zet hij zich af tegen het rapport *Investeren in integratie*, waarin het WI voor het CDA juist een poging deed om enkele kernwaarden van onze rechtsstaat te benoemen. Harinck illustreert, zoals gezegd, zijn verzet aan de hand van de scheiding van kerk en staat. Inderdaad, zo stelt hij, leven we in een land dat de scheiding van kerk en staat hoog in het vaandel heeft staan. ‘Maar wie die scheiding (...) niet kan rijmen met levensvisie dient hier geen strobreed in de weg gelegd te worden. Hij mag zelfs een boek publiceren of een vereniging ter bestrijding van de scheiding van kerk en staat oprichten’. De argumentatie lijkt valide, maar is het niet. Want hier formuleert Harinck erg onzorgvuldig. Immers het gewraakte rapport sprak juist *niet* over de scheiding van kerk en staat als een kernwaarde. De opstellers hebben zich terdege gerealiseerd dat bijvoorbeeld landen als het Verenigd Koninkrijk en Duitsland geen strikte scheiding van kerk en staat kennen. Het VK kent zelfs een staatskerk in de vorm van de Anglicaanse Kerk. De auteurs van het rapport stellen met enige nadruk dat de kernwaarde waarover het moet gaan een andere is, namelijk de *onverenigbaarheid van geloof en dwang*. En dan komen de kaarten ineens anders te liggen. Zouden we inderdaad een vereniging die actief uitdraagt dat geloofsafvalligheid bestraft moet worden, tolereren op het publieke domein? Om het nog wat scherper te stellen: zouden we een organisatie die vindt dat de auteur van *De Duivelsverzen* als geloofsafvallige zo niet goedschiks dan maar kwaadschiks van zijn opinie moet terugkomen een legitieme plaats geven in de zogenaamde ‘pluriforme publieke ruimte’? Zouden we een school moeten tolereren die actieve geloofsdwang uitdraagt en overdraagt aan kinderen? Hier lijkt me op zijn minst een spanningsveld aanwezig. Ook al voegen instellingen niet altijd de daad van de

wetsovertreding bij de overtuiging, dan nog kan niet alles op cultureel gebied worden getolereerd. Dat is ook de reden waarom de inspectie van het onderwijs momenteel nagaat of scholen zich voegen naar de kernwaarden van de rechtsstaat. Dat is de reden waarom de minister van ocw het vak burgerschap invoerde in het curriculum van scholen. Dat is de reden dat het Europese Hof van Justitie concludeerde dat een politieke organisatie die de *sjaria* wilde invoeren in Turkije (de Welvaartspartij) terecht door het Turkse Hooggerechtshof werd verboden. Maar laat ik Harinck op één punt wel gelijk geven, namelijk dat rond deze punten een grote mate van terughoudendheid op haar plek is. Met Dooyeweerd stellen wij dat de staat mag werken aan een rechtsgemeenschap en aan burgerschap. Maar dit alles wel binnen de kaders van de grondrechten en de vrijheidsrechten. Van

De kernwaarden van de rechtsstaat beogen minderheden te beschermen tegen dwang

het oprekken van kernwaarden tot een vorm van nationalisme of een seculiere moraal moeten wij niets hebben. Sterker nog: de kernwaarden beogen juist minderheden te beschermen tegen dwang. Het gaat dus niet om een vorm van nationalisme, of om een publiek hyper-mo-

ralisme, maar om waarden die samenhangen met het wezen van de rechtsstaat. Niet meer en niet minder. Dat is dan ook de reden waarom in het rapport vele bladzijden zijn gewijd aan het zorgvuldig maken van dit soort onderscheidingen. In zijn bespreking van het rapport komen deze noties niet terug. ‘Het Nederlandse systeem van het publieke domein houdt een uitnodiging in aan de allochtonen om met hun eigenheid toe te treden tot het publieke domein, islamitische scholen te stichten, een islamitische politieke partij op te richten, te pleiten voor islamitische feestdagen.’ Als het CDA niet aarzelend, maar met overtuiging zou blijven kiezen voor het model van het pluriforme publieke domein zou dat een krachtig signaal zijn richting allochtonen. Een krachtig signaal dat ze vooral zichzelf moeten blijven in Nederland, hoofddoekjes inclusief. Ik ben dit volledig met Harinck eens. Dat is dan ook de reden geweest waarom het WI voor het CDA in het rapport *Investeren in integratie* voluit, met overtuiging en *dwars tegen de toen dominante stroom in*, het bestaansrecht van islamitische scholen en organisaties heeft verdedigd. Dat is de reden geweest waarom er in het rapport een lang hoofdstuk is gewijd aan de grote verscheidenheid binnen de islamitische gemeenschap en beargumenteerd werd dat de radicale politieke islam slechts één van de stromingen binnen de islam is. Dat is ook de reden geweest waarom het rapport – jaren voor de WRR-publicatie over de dynamiek in de islam – meldde dat het onzinnig, onhistorisch en zelfs

gevaarlijk is om te doen alsof een seculiere moraal en levensovertuiging de culturele drager bij uitstek is van democratie en rechtstaat. Geen enkele levensovertuiging kan immers die exclusiviteit claimen, ook de seculiere niet. Sterker nog; die these is een vorm van culturele zelfverminking en betekent de facto dat hele bevolkingsgroepen ervan worden uitgesloten om hun diepste overtuigingen te verbinden met waarden als vrijheid, tolerantie en gelijkwaardigheid.

De lezer van dit artikel kan ten slotte zelf oordelen of het WI voor het CDA aarzelend of met overtuiging gekozen heeft voor pluriformiteit in het maatschappelijke en publieke domein, zij het binnen de kaders van de rechtsstaat. Die keuze mag hij of zij baseren op het onderstaande uitvoerige citaat uit *Investeren in integratie*. Het citaat is te vinden in de paragraaf ‘Islam als pijler voor de sociale rechtsstaat: *connecting values*’⁴

‘Eerder is gesteld dat de islamitische religie voor veel moslims betrekking heeft op het hele leven. Zij raakt dan niet alleen het persoonlijke leven, maar ook het maatschappelijke en juridische leven in al zijn vertakkingen (strafrecht, burgerlijk recht, etc.). Wie één gebied zou afschermen en tot verboden terrein zou verklaren voor de godsdienst, die zou het principe van eenmaking (tawhid: een kardinale islamitische deugd) schenden. Niet zelden wordt in dat verband gemeld dat het christendom vanwege zijn nadruk op het persoonlijk doorleefde geloof in de regel het seculiere karakter van de staat aanvaardt. Toch is dat beeld onvolledig. Al eerder is betoogd dat de keuze voor vrijheidsrechten en voor democratie geen seculier privilege is, maar juist uit geloofsinzichten zelf voortvloeit.

Dit geldt ongetwijfeld ook voor aanhangers van een ‘westerse’ islam, namelijk voor hen die het gebod serieus nemen dat in geloofszaken dwang in geen enkel opzicht (dus ook niet bij geloofsafvalligheid) pas geeft. Hoezeer deze benadering ook in de islam recht van spreken heeft blijkt wel uit Koranteksten als: ‘Er is geen dwang in de godsdienst’ (sura 2, 256) en ‘Zo uw Heer gewild had, zouden allen die op aarde zijn, gezamenlijk tot geloof gekomen zijn; zult gij dan de mensen dwingen, opdat zij gelovigen worden?’ (sura 10, 99). De term seculier is daarom in feite niet geëigend om het karakter van de democratische rechtsstaat aan te geven. De term ‘politieke islam’ is daarom evenmin gelukkig gekozen. Onder de politieke islam verstaat men in de regel een stroming die pleit voor een onverkorte handhaving van de *sjaria*.

Maar, zoals we zagen, zijn er wel degelijk ook politieke varianten van de islam die niet voor een theocratie kiezen, maar op grond van de islam pleiten voor democratie en vrijheidsrechten (ook op het gebied van de godsdienst). Voor een politieke islam (een westerse islam) die zich bijvoorbeeld baseert op de eerder genoemde tekst uit de Koran over de onverenigbaar-

heid van geloof en dwang en daarom afstand neemt van (legalistische en extreme interpretaties) van de sjaria. Voor een politieke islam die de traditionele rechtsscholen als product van menselijk en niet van goddelijk handelen ziet. Voor een politieke islam ook, die de bepalingen uit de sjaria naar hun strekking serieus wil nemen, maar deze inpast in een rechtstatelijke kader (en niet vervalt in een middeleeuwse vormgeving). Interessante aanknopingspunten bieden de sjaria van twee niveaus, de meer op innerlijkheid gerichte en de reformistische stromingen. Het komt erop aan om deze stromingen in de westerse cultuur serieus te nemen en als (soms potentiële) steunpilaar voor de sociale rechtsstaat te benaderen.⁶

Noten

- 1 Voorzitter van de commissie die het rapport uitbracht was drs. J. Wiene, auteurs waren mw. drs. P. vd Burg en dr. A. Klink.
- 2 Margalith Kleijwegt, *Onzichtbare ou-*

- ders. De buurt van Mohammed B.* Zutphen, Uitgeverij Plataan; 2005.
- 3 Herman Dooyeweerd, *De Crisis in de Humanistische Staatsleer*, 1931, p.145.
- 4 <http://www.cda.nl/domains/cda/content/downloads/WI/2003/rapport%20integratie.doc> Zie p. 91-92.

De staat neutraal? Pleidooi voor een vrijzinnige benadering

Met Frankrijk of Turkije als voorbeeld willen sommige Nederlandse liberalen religie weren uit het publieke domein. Maar levensbeschouwelijke neutraliteit van de staat en volledige en gelijkwaardige erkenning van alle levensovertuigingen in de publieke sfeer kunnen juist in Nederland prima samengaan. Zo'n keuze is democratisch en draagt bij aan een betere integratie en modernisering van de islam.

door *Wibren van der Burg*

Ethicus en rechtsfilosoof aan de Universiteit van Tilburg, en tot juni 2006 voorzitter van het landelijk bestuur van de Remonstrantse Broederschap. Hij publiceerde in 2005 bij Ten Have het boek *Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief*.

ZOWEL DE SCHEIDING VAN KERK EN STAAT als de godsdienstvrijheid verwijst naar dezelfde achterliggende fundamentele gedachte. Dat is de idee dat de staat neutraal moet zijn ten opzichte van opvattingen van het goede leven, dus ook ten opzichte van levensbeschouwing en godsdienst. Voor het Angelsaksische *liberalism* is dit een wezenlijk beginsel. Een liberaal-democratische staat dient neutraal te zijn.¹ Omdat het woord liberaal als vertaling van *liberal* in Nederland altijd tot misverstanden leidt, kies ik ervoor om deze visie te betitelen als (politiek-)vrijzinnig. Neutraliteit van de staat is waardevol, omdat zij uitdrukking geeft aan het gelijke respect voor alle burgers als autonome personen.² Zij mogen hun leven inrichten naar hun eigen overtuiging. Daarom mag de staat zich niet baseren op een daarmee strijdige levensvisie. Publieke instanties en openbare scholen mogen controversiële levensovertuigingen niet uitdragen of bevoornden. Daarnaast kan men ook aanhanger van neutraliteit zijn om andere redenen: pragmatische (het voorkomt een burgeroorlog) of omdat het daarmee

samenhangende pluralisme waardevol is als voorwaarde voor een dynamische, democratische cultuur.

In debatten over de multiculturele samenleving wordt het beginsel van neutraliteit vaak gelijkgesteld met het Franse begrip *laïcité*. De staat moet levensbeschouwelijk neutraal zijn en daarom horen in de publieke sfeer geen godsdienstige symbolen, zoals hoofddoekjes, thuis. Neutraliteit is inderdaad een belangrijke waarborg voor een fatsoenlijke samenleving. Maar er zijn verschillende manieren om aan die neutraliteit gestalte te geven; de Franse *laïcité* is slechts één daarvan.

In de Nederlandse traditie overheerst een andere benadering. Onze democratische praktijk is anders dan die in andere landen. Ons systeem van evenredige vertegenwoordiging biedt ook kleine partijen een kans. Door de noodzaak van coalitievorming is politiek altijd een streven naar consensus en compromissen, gekenmerkt door polderen en respect voor minderheden. Anders dan in Frankrijk hebben we de neutraliteit van de staat nooit geïnterpreteerd als het uitsluiten van religie uit de publieke sfeer. We hebben ruimte geboden voor bijzonder onderwijs en confessionele partijen, voor gewetensbezwaren en voor pastores in leger en gevangenissen. Wanneer godsdienst deel is van iemands identiteit, moet ook de staat dat respecteren en serieus nemen. Naar mijn overtuiging is deze benadering voor onze huidige problemen vruchtbaarder. Daarom is het hoog tijd om deze visie op neutraliteit weer als vertrekpunt te nemen.

DRIE VORMEN VAN NEUTRALITEIT

Er bestaat spraakverwarring over wat 'neutraliteit van de staat' betekent. Voor de verheldering van het debat is nuttig drie soorten neutraliteit te onderscheiden. De eerste mogelijkheid is exclusieve neutraliteit, de al genoemde Franse *laïcité*, in de Engelstalige literatuur bekend als *hands-off neutrality*.³ Levensbeschouwing wordt geheel uitgesloten uit de publieke sfeer. Alle religieuze ideeën en hun symbolen worden verbannen. In het publieke debat mag geen beroep worden gedaan op levensbeschouwelijke overtuigingen. Politici, rechters, docenten

Een levensbeschouwelijke blinde staat leidt tot vervreemding van religieuze minderheden

en studenten mogen geen hoofddoekjes dragen, maar ook geen kruistekens, keppeltjes of lange rokken (symbool van een streng reformatorische levenswandel). De staat is levensbeschouwelijk blind.

De tweede mogelijkheid is inclusieve neutraliteit, in de Engelstalige

literatuur bekend als *evenhandedness*.⁴ Burgers krijgen in deze visie juist zoveel mogelijk de gelegenheid om overeenkomstig hun eigen levensovertuiging te spreken en te handelen, ook in de publieke sfeer. Deze vorm van neutraliteit eist dat alle levensovertuigingen gelijk worden behandeld, maar niet dat ze buiten haakjes worden geplaatst. Mensen in ziekenhuizen of in het leger kampen soms met levensbeschouwelijke problemen; daarom financiert de Nederlandse overheid pastores naar rato van de omvang van de verschillende groepen. Inclusieve neutraliteit verbiedt dit niet, maar eist dat er ook humanistische raadslieden en imams worden aangesteld, naar rato van het aandeel van humanisten en moslims in de bevolking. Inclusieve neutraliteit brengt de veelkleurigheid tot uiting, waarbij de overheid iedere groep gelijkelijk de ruimte laat en soms ondersteunt, maar geen enkele groep bevoordeelt.

Het verschil wordt goed duidelijk bij de bede in de troonrede, het christendom in de Europese grondwet of de kruisbeelden in de klaslokalen. Exclusieve neutraliteit wijst dit altijd principieel af. Voor een aanhanger van inclusieve neutraliteit daarentegen hangt het af van de situatie. Als iedereen een positieve beleving zou hebben bij het kruisbeeld of bij God of het christendom, is daar vanuit een inclusieve benadering geen bezwaar tegen. Nu dat in onze pluralistische samenleving anders ligt, leidt ook de inclusieve visie tot een afwijzing.

Een derde mogelijkheid is *compenserende neutraliteit*. Evenzeer als bij de inclusieve versie is er ruimte voor godsdienst in de publieke sfeer.⁵ Maar wat te doen als er sprake is van structurele of historische ongelijkheden, die het voor minderheden moeilijker maken hun godsdienst of cultuur op voet van gelijkheid te beleven? Een lid van de meerderheid kan in een vrije markt gemakkelijker zijn opvatting van het goede leven verwezenlijken dan iemand die tot de minderheid behoort.

De markt voor Friestalige boeken is bijvoorbeeld kleiner dan die voor Nederlandstalige. Als men alles overlaat aan de vrije markt, zou het aanbod van Friestalige boeken veel kleiner en duurder zijn. Om iemand met Fries als moedertaal toch een gelijke kans te geven om zijn eigen cultuur te beleven, is dus extra subsidie voor Friestalige boeken gerechtvaardigd.

Ongelijke kansen kunnen het gevolg zijn van historisch onrecht. Voor joodse groepen in Europa is het, als gevolg van de Holocaust, moeilijker om een bloeiend cultureel en religieus leven in stand te houden. Dit kan een argument zijn om hen extra te steunen. Daardoor krijgen ze immers eerlijker kansen.

In het algemeen verdient inclusieve neutraliteit de voorkeur boven de exclusieve variant. Het laat namelijk mensen meer in hun waarde, ze kunnen zichzelf zijn, ook in de publieke sfeer. Maar afhankelijk van de context

kunnen er toch redenen zijn om in concrete gevallen aan exclusieve neutraliteit de voorkeur te geven.

Exclusieve neutraliteit kan geboden zijn in landen met één dominante godsdienst, zoals het overwegend katholieke Frankrijk of het overwegend islamitische Turkije. Daar is inclusieve neutraliteit in de praktijk geen neutrale optie. Het zou namelijk betekenen dat vrijwel alleen de dominante godsdienst in het publieke domein zichtbaar is, waardoor minderheden eerder sociaal gediscrimineerd zouden worden. Daarom kiest men in die landen terecht voor het uitsluiten van de katholieke kerk respectievelijk de islam uit de publieke sfeer. Overigens moet dan altijd nog per issue concreet worden afgewogen worden of het uitsluiten echt noodzakelijk is. Dat betekent mijns inziens dat, anders dan in Turkije, er in Frankrijk geen goed argument is voor een algemeen verbod op hoofddoekjes in scholen, omdat de islam daar immers een minderheidsgodsdienst is.

Inclusieve neutraliteit past beter bij pluralistische landen met veel minderheden, zoals Canada en Nederland. In ons publieke debat en in belangrijke organen zijn ook de kleinere groepen zoveel mogelijk evenredig vertegenwoordigd. Onze inclusieve neutraliteit houdt vanouds rekening met de godsdienst van burgers. We kwamen daarom minderheden tegemoet toen wettelijke regels botsten met hun levensovertuiging rond thema's als de eed, de krijgsmacht en sociale verzekeringen. Voor de religieuze plicht om een hoofddoek te dragen lijkt mij een vergelijkbare benadering zinvol.

Compenserende neutraliteit speelt slechts in uitzonderingsgevallen een rol als inclusieve of exclusieve neutraliteit in een bepaalde context tot ongelijke resultaten leidt. Het kan echter nooit het hoofdprincipe zijn. Dit speelt vooral als bepaalde minderheden verhoudingsgewijs klein zijn en daardoor minder mogelijkheden hebben om hun visie op het goede leven te realiseren. Dan is het een argument voor aanvullende maatregelen. De maatschappelijke achterstandspositie kan bijvoorbeeld een reden zijn om moskeebesturen en immigrantenkerken extra te ondersteunen bij het vinden van ruimtes voor hun erediensten.

DE VOORDELEN VAN INCLUSIEVE NEUTRALITEIT

Inclusieve neutraliteit heeft verschillende voordelen. Een principieel voordeel is dat burgers niet worden gedwongen hun overtuigingen deels buiten de publieke sfeer te houden. Een godsdienst raakt nooit alleen de privé-sfeer. Burgers die totaal moeten afzien van hun levensbeschouwing in de publieke sfeer, moeten een deel van zichzelf thuis laten; voor sommige groepen zal dat offer groter zijn dan voor andere. Daarom is exclusieve neutraliteit minder democratisch.

Een pragmatisch voordeel is dat religieuze minderheden minder snel vervreemd raken van de staat. Wie alleen mag meedoen op voorwaarde dat zij dat thuislaat wat voor haar wezenlijk is, voelt zich onvoldoende vertegenwoordigd in het democratisch proces. Dit bevordert een neiging om zich ertegen af te zetten. Een praktijk van inclusieve neutraliteit kan bijdragen aan een betere integratie van minderheden. In Nederland maken *SGP* en *CU* deel uit van het politieke bestel. Daardoor moeten ze rekening houden met dat politieke systeem en met andere minderheden. Als ze politiek wat willen bereiken, moeten ze compromissen sluiten. Dit heeft een matigende invloed. Dat heeft ertoe bijgedragen dat democratische en rechtsstatelijke waarden zijn geïntegreerd in de orthodox-protestantse geloofsovertuigingen. Mede door deze inclusieve strategie zijn orthodoxe groepen in Nederland niet vervreemd geraakt van de politiek, en zijn moordaanslagen op abortusartsen zoals in de VS uitgebleven. Zou iets soortgelijks ook niet kunnen gelden voor islamitische minderheden?

Zowel de meerderheid als de minderheid wordt in een praktijk van inclusieve neutraliteit voortdurend geconfronteerd met andersdenkenden. Dat kan al beginnen op school. Het openbaar onderwijs dient daarom godsdienst niet uit te bannen, maar moet zich richten op het (in de praktijk vaak moeilijk te realiseren) ideaal van een ontmoetingsschool met expliciete aandacht voor culturele en levensbeschouwelijke diversiteit. Hier komen minderheden elkaar tegen, waardoor kinderen al jong wennen aan verschillen en dus oefenen in onderlinge tolerantie. Wie dat van jongs af aan kent, zal minder snel aanstoot nemen aan hoofddoek, keppeltje of navelpiercing.

Die voortdurende confrontatie met andersdenkenden kan het onderling begrip bevorderen. Maar vooral ook stimuleert dit een modernisering van godsdiensten, omdat deze niet beperkt blijven tot de privé-sfeer. Religies worden uitgedaagd zich positief te verhouden tot de pluralistische samenleving. Inclusieve neutraliteit vertrouwt niet alleen op de overheid om met verboden te interveniëren — vaak weinig effectief — maar schept voorwaarden waaronder burgers elkaar ontmoeten, leren begrijpen en zo mogelijk hun opvattingen bijstellen.

Ten slotte een voordeel waarvoor burgemeester Cohen terecht gevoelig is. Godsdienstige groepen spelen vaak — helaas soms ook niet — een positieve rol bij opvang en ondersteuning, en bij sociale integratie van immigranten. Denk aan diaconaat en pastoraat, maar ook aan de Ghanezen in de Bijlmer. Dat positieve potentieel mag een overheid benutten en proberen in positieve richting bij te sturen, terwijl ze de negatieve uitwassen dient tegen te gaan. Dat kan natuurlijk alleen als ze geen levensbeschou-

welijke blinddoek voordoet, maar bewust het contact met kerken en religieuze organisaties zoekt.

ONDERWIJS, HOOFDDOEKJES EN DE SGP

Wat betekent deze typisch Nederlandse, inclusieve vorm van vrijzinnigheid nu concreet? Inclusieve vrijzinnigheid biedt aan minderheden veel ruimte om hun eigen godsdienst en cultuur te beleven, ook in de publieke sfeer. De overheid geeft ruimte en soms steun voor organisaties op confessionele basis, zoals scholen en politieke partijen. Als dat de keuze van de burgers zelf is, wordt de oprichting van islamitische scholen toegestaan. Maar inhoudelijk is er een voorkeur voor de openbare school als ontmoetingsschool, waarin kinderen van verschillende achtergronden met elkaar leren leven. Daarin moet ook ruimte bestaan voor godsdienstige vakken, als vrije keuzevakken. En als ouders hun kinderen het beste van twee culturen willen bijbrengen, is onderwijs in eigen taal en cultuur een democratisch vereiste. Het is daarom jammer dat dit vak, vooral op grond van ideologische argumenten, is afgeschaft.

Wie nuchter nadent, begrijpt dat het dragen van hoofddoekjes geen wezenlijk probleem is en dat hier de vrijheid van de draagster moet prevaleren. Het is bovendien, anders dan vaak gedacht, primair een kwestie van seksuele moraal, en niet van ongelijkheid tussen man en vrouw. In het Westen maken we ook vaak verschil tussen blote vrouwenborsten en een blote mannetorso – denk aan de rel rond de blote borst van Janet Jackson. Voor docenten, studenten, politieagenten, ambtenaren en volksvertegenwoordigers moet een hoofddoek worden toegestaan. Voor rechters ligt het moeilijker, omdat hier de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht in het geding is. Maar in feite kan een moslima met een hoofddoek een uitstekende onafhankelijke rechter zijn: dat wordt immers in de opleiding voor de rechterlijke macht voldoende bewaakt. Het is de schijn van onpartijdigheid die ons dwars zit. Een deel van het publiek heeft er moeite mee om te accepteren dat zij onpartijdig is. Daarom moeten we bevorderen dat burgers gaan inzien dat een rechter met een hoofddoekje even onpartijdig kan zijn als een rechter die lid is van de SGP of van GroenLinks, of als een vrouwelijke rechter die moet oordelen over een verkrachtingszaak. In de VS kan een rechter met een keppeltje op gewoon functioneren.

Een nuchtere, verdraagzame houding past ook tegenover orthodoxe joden en moslims die iemand van het andere geslacht geen hand willen geven. Het is werkelijk diep triest dat nota bene de minister van integratie de tegenstellingen en het gevoel van wederzijds onbegrip aanwakkert door hiervan een punt te maken. De ophef over het ongemengd zwemmen

wekt evenzeer verbazing. De behoefte hieraan heeft niets te maken met ongelijkwaardigheid tussen mannen en vrouwen, maar met een bepaalde seksuele moraal. Getuigt het niet van respect dat we minderheden de kans geven om overeenkomstig die eigen moraal te leven – ook als het niet langer de onze is?

Dit betekent niet dat de overheid iedere godsdienstig of cultureel bepaalde moraal als een gegeven moet accepteren. Homohaat, gedwongen huwelijken, vrouwenbesnijdenis en eerwraak maken, anders dan hoofddoekjes of gescheiden zwemlessen, daadwerkelijk slachtoffers. Vrijzinnigen bestrijden wel de fundamentele ongelijkheid tussen mannen en vrouwen in sommige minderheidsculturen. Maar ze doen dat met doordacht beleid en niet met de botte bijl. Ze bestrijden niet de moskeebouw, omdat godsdienstvrijheid een fundamenteel mensenrecht is. En ze willen evenmin buitenlandse priesters en imams weren omdat dat in strijd zou zijn met die godsdienstvrijheid. Maar ze eisen wel van die priesters en imams dat ze een inburgeringscursus volgen die hen in staat stelt om ook werkelijk steun te bieden aan gelovigen binnen de Nederlandse samenleving.

Het criterium bij het bepalen van de grenzen is tweeledig. Een eerste toets is de vraag of er concrete slachtoffers vallen – daar heeft de overheid een duidelijke taak om de zwakkeren te beschermen. Een beroep op de godsdienstvrijheid is geen vrijbrief voor discriminatie van vrouwen of homo's buiten de strikte sfeer van de kerkelijke organisatie. Een tweede toets biedt de democratische rechtsstaat met inbegrip van de mensenrechten en het gelijkheidsbeginsel.

Die grenzen zijn ook aan de orde bij de SGP. De Haagse Rechtbank heeft hier een Salomonsoordeel geveld. Enerzijds stelt hij terecht dat de staat vrouwendiscriminatie niet actief mag ondersteunen, en dat daarom de subsidie aan de jongerenorganisatie en het wetenschappelijk bureau van de SGP moet worden beëindigd. De vrijheid van vereniging vindt haar grenzen in het discriminatieverbod van artikel 1 Grondwet: het categorisch uitsluiten van vrouwen uit politieke functies gaat te ver. Anderzijds verwerpt de Rechtbank vooralsnog een verbod van de SGP. Dat zou een heel drastisch middel zijn.

Dit voorbeeld laat al zien dat we er niet komen met simpele slogans. De multiculturele en multireligieuze samenleving vraagt om nuance en om gevoel voor religieuze en culturele verschillen.

Twee interpretaties van neutraliteit staan tegenover elkaar. De inclusieve variant past beter bij de Nederlandse traditie en biedt ook betere perspectieven (maar natuurlijk geen garanties) voor het integreren van religieuze minderheden dan de uitsluitende versie. Daarom is het jammer dat auteurs als Paul Cliteur en Ayaan Hirsi Ali zich eenzijdig op Frankrijk

of Turkije richten als model. Dat is niet alleen principieel en historisch eenzijdig; daarmee missen ze ook kansen om de integratie in Nederland beter te doen verlopen. Wat eerder gold voor orthodoxe christenen in Nederland kan ook gelden voor islamitische immigranten.

Een liberale jihad tegen de islam versterkt onnodig de tegenstellingen

Erkenning van de rol van de godsdienst, ook in de publieke sfeer, is een democratisch vereiste en kan bijdragen aan een betere integratie en modernisering van de islam. Een liberale jihad tegen de islam, tegen hoofddoekjes en islami-

tische scholen, doet het misschien goed in de publiciteit, maar versterkt onnodig de tegenstellingen. Dat is niet wat we nu nodig hebben.

Een uitgebreidere versie van dit artikel is verschenen in Theologisch Debat

Noten

- 1 Dit is een opvatting die vooral terug te vinden is bij auteurs als John Rawls en Ronald Dworkin. Uitgebreider over wat neutraliteit wel en niet inhoudt, met een toespitsing op het toenmalige debat in Duitsland over kruisbeelden in klaslokalen: Wibren van der Burg & Frans W.A. Brom (1999), 'Eine Verteidigung der staatlichen Neutralität', in: Klaus Peter Rippe (Hrsg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, CH: Freiburger Universitätsverlag, 53-82.
- 2 Cf. Ronald Dworkin's artikel 'Liberalism', in: *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985, p. 181-204. Dat betekent overigens dat ik deze vrijzinnige neutraliteit niet als een op zich neutrale moraal van de tweede orde zie, zoals de Amsterdamse rechtsfilosoof Cees Maris in het voetspoor van Rawls doet. De waardering van autonomie is een inhoudelijke keuze die als zodanig ook in het politieke debat verdedigd moet worden.
- 3 Deze opvatting is vooral te vinden bij auteurs als Brian Barry en Chandran Kukathas.
- 4 De term is geïntroduceerd door Joseph H. Carens, *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press 2000. De mogelijke associatie van de Nederlandse vertaling met Feitse Boerwinkels bekende boek *Inclusief denken* (Bussum: Paul Brand 1966) is toevallig, maar inhoudelijk is er wel verwantschap.
- 5 Het onderscheid tussen inclusieve en compenserende neutraliteit is uitgewerkt in een niet gepubliceerd paper dat ik samen met mijn Tilburgse collega Roland Pierik in 2005 heb gepresenteerd op het IVR-congres in Granada, *Headscarves and Three Versions of Neutrality*.

Boeken



Jeroen Koch

Abraham Kuyper. Een biografie.

Amsterdam: Uitgeverij Boom | 2006 | 696 pp. | € 39,50 | ISBN 90 850 6248 9

Mag het een beetje minder sceptisch zijn?

door *Kees Klop*

Bijzonder hoogleraar politieke ethiek aan de faculteit wijsbegeerte van de Radboud Universiteit Nijmegen.

De islam moet nog een eigen opvatting ontwikkelen over zijn verhouding tot de plurale democratische rechtsstaat, stelde directeur Ab Klink van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA enkele jaren geleden op een conferentie in Ede. Pogingen daartoe worden in de media met grote belangstelling gevolgd en ook deze uitgave van Christen Democratische Verkenningen besteedt aandacht aan die vraag. Het ligt dan voor de hand parallellen te trekken met de ontwikkelingsgang die protestantisme en rooms-katholicisme op dat punt in de geschiedenis hebben gemaakt. Op concrete personen toegespitst: waarom deed Kemal Atatürk in 1920 niet wat Abraham Kuyper in 1870 wél deed, kerk en staat scheiden maar tegelijk geloof en politiek verbinden? Dat zou de situatie in het huidige Turkije geheel anders hebben gemaakt. Dan zou niet de merkwaardige situatie zijn ontstaan dat anno 2006 hoofddoekjes aan de universiteit van Ankara zijn

verboden en aan de Vrije Universiteit van Amsterdam toegestaan.

Veel materiaal om op die vraag een antwoord te vinden wordt ons aangeboden in de recent verschenen biografie van Abraham Kuyper, die op wens van het Kuyperfonds geschreven is door de Utrechtse historicus dr. Jeroen Koch. Het is, afgezien van een onvoltooid gebleven poging van Puchinger in 1987, voor het eerst in ruim zeventig jaar dat er weer een biografie over de antirevolutionaire staatsman is geschreven. En het is de eerste biografie die welbewust wilde vermijden een hagiografie te zijn. Toen de voorzitter van het Kuyperfonds, mr. Job de Ruiter, eind jaren negentig de wens op tafel legde om een moderne wetenschappelijke biografie van Kuyper te laten schrijven, reageerde VU-historicus prof.dr. A.Th. van Deursen dat 'het daar nog zeker vijftig jaar te vroeg voor was'. Hij achtte de afstand in de tijd nog niet groot genoeg om onbevangen over de grote voorganger te kunnen schrijven. Het heeft het fondsbestuur, de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) en de schrijver, die in het woord vooraf van zichzelf zegt dat Kuypers wereld persoonlijk en professioneel evident de zijne niet was, er niet

van weerhouden om toch door te zetten. Hij citeert Puchinger die van mening was dat 'iedere generatie de geschiedenis opnieuw moet schrijven'. En dat schijnt ook te zijn gebeurd, want de auteur meldt in hetzelfde voorwoord dat op sommige momenten de leden van de begeleidingscommissie 'die de antirevolutionaire en gereformeerde wereld van binnenuit kenden en aan een half woord genoeg hadden, het gesprek kaaptten en eigen herinnering en voorliefde mengden met de besproken materie. Onmiddellijke vervreemding was het gevolg: ik had dat hoofdstuk toch geschreven? In de latere stadia van het project verdween dat effect om plaats maken voor verbazing bij de meelezers wanneer naar hun oordeel mijn buitenstaandersblik op Kuyper en zijn kring te nadrukkelijk de zinnen kleurde'. Die leden waren mr. Job de Ruiter, prof.dr. Gerrit Schutte (Vrije Universiteit), prof.dr. Wijnand Mijnhardt, dr. Joost Dankers (beiden van de Universiteit Utrecht), prof.dr. Jan de Bruijn en diens opvolger prof. dr. George Harinck (directeuren van het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlandse Protestantisme aan de Vrije Universiteit).

Het resultaat is een mooi uitgegeven boek van bijna zeshonderd pagina's leestekst, dat in elf hoofdstukken en een epiloog een intellectueel politieke biografie biedt. Centraal staan Kuypers denkbeelden en bemoeienissen op kerkelijk, politiek en wetenschappelijk terrein. De nadruk ligt daarom op de jaren tussen 1867 en 1908, de periode die begint wanneer Kuyper zich actief in de kerkelijke strijd mengt en die eindigt in 1908, op het moment waarop hij wordt gepasseerd als leider van een tweede kabinet. De rest blijft zeker niet buiten beschouwing en er is dan ook een heel aardig hoofdstuk gewijd aan Kuypers reis in 1906 naar het Midden-Oosten, waarin hij de islamitische wereld analyseert en Israël bezoekt. Nieuw

onderzoek is er alleen gedaan in de ongepubliceerde briefwisseling tussen Kuyper en De Savornin Lohman, voor het overige is het een nieuwe vertolking en synthese van bestaand materiaal over Kuyper, een *Umerzählung*. Waar de biografie vernieuwend is, aldus de auteur die zelf geheel verantwoordelijk is voor de inhoud, 'kan dat de vrucht genoemd worden van kritische analyse en het gehanteerde perspectief'.

* * *

Kritisch is het boek zeker. Dat hoort ook bij een wetenschappelijke publicatie. Koch schrijft bovendien uitstekend. Hij geeft heel veel informatie in een zeer aantrekkelijke stijl. Er wordt niet in discussie getreden met andere historici, maar wel via voetnoten naar verwezen. Daardoor is het een lopend verhaal geworden dat een genoeg is om te lezen. Op bepaalde momenten wordt het gehanteerde perspectief echter sceptisch. Dat geldt bijvoorbeeld voor de 'bekering' van Kuyper, het moment tijdens zijn predikantschap in Beesd waarop hij zijn roeping ervaart. Koch wijst er in navolging van andere historici op dat Kuyper zelf drie verschillende versies van zijn bekeringsverhaal heeft gepubliceerd, in 1867, 1873 en 1914. Pas in de laatste versie wordt Pietje Baltus, de vrouw die hem het orthodoxe calvinisme leerde kennen, genoemd. Koch verklaart deze verschillen door te stellen dat Kuyper zelf een mythe wilde maken van zijn bekering, in dienst van het mobiliseren van aanhang voor zijn doel: de herkerstening van Nederland. Koch gaat daarin erg ver, hij heeft regelmatig zinnen als: 'Kuypers uitspraken over zijn eigen rol dienen (...) met de nodige scepsis te worden bekeken'¹ of: 'Voor het overige was Kuypers bekering natuurlijk volgens het protestants-christelijk sjabloon verlopen'², en: 'Noodzakelijkerwijs behelsde zo'n verhaal een negatieve beoordeling van de eigen jeugd, waarbij uit de chaos

van herinneringen die voorvallen werden geselecteerd, die betrekkelijk eenvoudig geperst konden worden in het patroon dat de geloofstraditie van een behoorlijke wedergeboorte verlangde'.³ Ik vind het geen nuchter-wetenschappelijke zinnen. Zij worden ook niet rechtgezet door aan het slot onverwacht nog even op te merken dat het niet allemaal manipulatie was en kon zijn.⁴ Herkennen we daar de hand van de begeleidingscommissie?

Interessant voor de vergelijking met de ontwikkelingen in de islam is de paragraaf 'Calvinisme en democratie'.⁵ Eind jaren 1860 had Kuypers de democratie nog slechts willen gedogen, want de revolutionaire volkssoevereiniteit achtte hij in strijd met Gods heerschappij. In de kerkelijke strijd binnen de Nederlandse Hervormde Kerk kwam het omstreeks 1860 ingevoerde recht voor gemeentelieden om de kerkenraad te kiezen hem wel goed uit, maar zodra de strijd was gewonnen, zou het weer moeten verdwijnen. Dat lijkt sterk op de werkwijze van de islamistische FIS in Algerije, dat democratische verkiezingen won en vervolgens de sharia invoerde. In 1873 schreef Kuypers echter al: 'Ik aanvaard die (de democratie; cjk), niet als een noodzakelijk kwaad, maar als door God gewild en met de aard van het Christendom in overeenstemming.' Koch wijst op drie zaken die tot dit standpunt hadden geleid: Kuypers had ten eerste een hele reeks politiektheoretische werken gelezen, ten tweede een eigenzinnige lezing van de vaderlandse geschiedenis gekoppeld aan een herinterpretatie van de calvinistische traditie en ten derde gezien hoeveel macht hij kon ontwikkelen door kiezers te mobiliseren. Met name het tweede punt is van belang. De filosoof Alasdair McIntyre heeft erop gewezen dat morele tradities zich bijvoorbeeld vernieuwen door nieuwe vormen te accepteren en ter

verklaring daarvan terug te grijpen op 'vergeten' elementen uit het eigen verleden. Kuypers herinterpreteerde de calvinistische traditie die tot dat moment bepaald niet pro democratie was geweest, als de bron van de geestelijke vrijheid van het individu en daarmee ook van de volkssoevereiniteit, 'mits opgevat als staatsvorm en niet als algemeen beginsel en mits opgevat als van God ontvangen'. De cirkel kwam rond toen hij het calvinisme als de grondtoon van het

Kuypers herinterpreteerde de calvinistische traditie, die tot dat moment bepaald niet pro democratie was geweest, als de bron van de geestelijke vrijheid van het individu

Nederlandse volkskarakter bestempelde en alle andersdenkenden als 'eigenlijk gereformeerd' ging beschouwen. Dat hij tegelijk de antithese tussen christenen en niet-gelovigen zeer zwaar kon aanzetten, tekent de 'barokke polyfonie van deze reusachtige fuga', zoals Koch Kuypers arbeidzame leven omschrijft.⁶

Het zou interessant zijn om te onderzoeken of er in de islam aanknopingspunten zijn te vinden voor een ontwikkeling die vergelijkbaar is met de weg die Kuypers heeft afgelegd van christen-theocraat naar christen-democraat. Er was duidelijk een opportuun argument: democratie kon nuttig zijn om het doel van de herkerstening te bereiken. En er waren argumenten om het wezensvreemde van de volkssoevereiniteit te herinterpreteren als een vrucht van de eigen traditie. Die herinterpretatie lijkt niet geheel afgedwongen te zijn geweest door

de omstandigheden, Kuypers had ook authentieke argumenten uit de eigen traditie om democraat te zijn. De Reformatie was inderdaad een stap geweest op weg naar de liberale rechtsstaat, schrijft ook Koch, al neemt hij afstand van Kuypers overijverige

'De ruïnes van Kuypers laat-negentiende eeuwse nalatenschap zijn enkel te herkennen met behulp van een historische gids'

stelling dat er een specifiek protestants credo aan de democratie ten grondslag heeft gelegen.⁷ Heeft de islamitische traditie ook zulke 'vergeten' overwegingen in huis, die in de context van de democratische en plurale rechtsstaat aanleiding kunnen vormen om te komen tot de door Klink geopperde staatsleer?

Koch herhaalt in zijn Epiloog de al door

Noten

- 1 Koch, p.26.
- 2 p.29.
- 3 p.34.
- 4 p.34.
- 5 p.134.
- 6 p.22.
- 7 p.141.
- 8 p.575.

velen getrokken conclusie dat Kuypers zijn doel, de herkerstening van Nederland, niet heeft bereikt. De orthodox-protestantse emancipatie is na zijn dood sterk naar binnen gekeerd, zegt de auteur. Ook op dit punt gaat Koch erg ver: 'Terwijl Thorbeckes erfenis uit 1848 nog altijd stevig overeind staat, zijn de ruïnes van Kuypers laat-negentiende eeuwse nalatenschap enkel te herkennen met behulp van een historische gids'.⁸ Me dunkt dat er wel iets meer is en dat je daarbij geen geschiedenisboek nodig hebt. Wat bijvoorbeeld te denken van de verantwoordelijkheid van de sociale partners, überhaupt van het maatschappelijk middenveld in brede zin? Wat te denken van het bijzonder onderwijs? Wat van de recente stelselherziening in de gezondheidszorg als herstel van gespreide verantwoordelijkheid, dat wil zeggen: soevereiniteit in eigen kring? Als, zoals Puchinger zei, iedere generatie de geschiedenis opnieuw moet schrijven, dan is deze Kuypersbiografie de vrucht van een sceptische generatie. Had het niet een beetje minder gekund, mijnheer Koch?

B
O
E
K
E
N

B
O
E
K
E
N



Marcel ten Hooven & Theo de Wit (red.)

Ongewenste Goden, de publieke rol van religie in Nederland

Amsterdam: Uitgeverij Sun | 2006 | 344 pp. | € 21,90 | ISBN 90 850 6202 0

Over ongewenste en jaloerse goden

door *Wouter Beke*

Algemeen Ondervoorzitter van de Vlaamse christendemocraten (CD&V) en senator

Terwijl ik het boek *Ongewenste Goden, de publieke rol van religie in Nederland*, lees, ontspint zich in België een nieuwe discussie over de scheiding tussen Kerk en Staat. De Belgische bisschoppen hebben hun kerken opengezet voor mensen ‘zonder papieren’, dit zijn mensen die — al dan niet na een verworpen verzoek tot asiel — illegaal in ons land verblijven. De minister van Binnenlandse Zaken, bevoegd terzake, vindt dit niet kunnen. De scheiding tussen kerk en staat verbiedt eigenlijk de Katholieke Kerk via dit soort acties politieke statements te doen, zo vindt de minister.

Op hetzelfde ogenblik wordt in Antwerpen een racistische moord gepleegd door een jonge man met extreemrechtse sympathieën. Om de gemoederen te bedaren wordt een beroep gedaan op religieuze leiders, die oproepen de kalmte te bewaren.

Religie is goed om vuur te blussen, niet om vuur te maken. De voormalige voorzitter van de Vlaamse socialisten, Steve Stevaert,

vond het best goed dat de kerken vol zouden zitten. Dit zal de verzuring tegengaan, zo orakelde hij. Maar als de kerk dan in een aantal ethische dossiers positie innemen, vindt diezelfde dat de kerk zich er niet mee heeft te bemoeien. Er is een scheiding tussen kerk en staat, weet je wel.

In 1958 werd gedacht dat met het ondertekenen van het Schoolpact in België het levensbeschouwelijke thema nu wel definitief van de politieke agenda zou zijn afgevoerd.

Er ontspint zich in België een nieuwe discussie over de scheiding tussen kerk en staat

Maar niets is minder waar. Niet alleen zorgen publieke uitspraken van religieuze leiders over maatschappelijke thema's ervoor dat het levensbeschouwelijke nog geregeld op de agenda staat. Ook de multiculturalisering — en dan vooral de toenemende betekenis van de islam — maakt dat dit thema ook in België opnieuw een *hot issue* is.

Wat is de juiste ingesteldheid om in onze samenleving met religie om te gaan? En hoe staan de verschillende religies in onze

Wouter Beke bespreekt

Ongewenste Goden, de publieke rol van religie in Nederland

samenleving tegenover elkaar? Creëren de komst en de verdere verspreiding van de islam een situatie waarin de christelijke cultuur, die onze samenleving heeft getekend, tegenover de islam staat? Of zijn beide godsdiensten bondgenoten en hebben zij een gemeenschappelijke opponent, namelijk een staatsopvatting waarbij religie tot de privé-sfeer behoort en geen enkel publiek belang mag hebben? Moeten beide godsdiensten afrekenen met diegenen die het eigenlijk moeilijk hebben met gezagsinstanties die buiten zichzelf (als individu) of buiten de staat zouden liggen? Is het bestaan van godsdiensten een meerwaarde voor de democratie, of eerder een bedreiging ervan? Is het zo, zoals Protagoras al schreef, dat de mens (lees het individu) de maat is van alle dingen? Of is het zo dat het idee van ‘publieke gerechtigheid’, dat stelt dat eenieder de ruimte moet krijgen om tot zijn recht te komen, ook het dragende concept van de komende decennia zal zijn?

Wie met dit soort vragen zit, vindt in *Ongewenste Goden, de publieke rol van religie in Nederland*, van Marcel ten Hooven en Theo de Wit een antwoord, of beter gezegd antwoorden. Het boek bevat bijzonder rijke bijdragen vanuit verschillende invalshoeken, met diverse accenten en soms zelfs enige tegenspraak, wat goed is om het debat te stofferen en de eigen intellectuele nieuwsgierigheid aan te scherpen. Wie op zoek is naar het ultieme antwoord op bovenstaande vragen, zal na het lezen misschien geen volledige bevrediging vinden. Maar dit kan ook niet. Op dit soort vragen bestaan geen ultieme antwoorden.

Enige tijd geleden was ik op een conferentie over Federalisme in Philadelphia waar het Belgische federale model werd uiteengezet. De spreker eindigde met de woorden: ‘*Maybe you will not be wiser now, but you will be better informed*’. Wie dit boek

leest, is misschien ook niet op alle vlakken wijzer geworden, maar alleszins wel veel beter geïnformeerd geraakt.

* * *

Het Franse *laïcité*-concept, dat in het boek in verschillende bijdragen en vanuit diverse invalshoeken wordt besproken, wordt vaak gehanteerd om de scheiding tussen kerk en staat en de plaats van de godsdiensten aan te duiden. *Laïcité* betekent dat het publieke domein neutraal is en dus vrij van religieuze uitingen. Religie is een privé-kwestie en dient omwille van de neutraliteit van de openbaarheid achter de voordeur te blijven. Het publieke domein wordt bovendien zeer breed geïnterpreteerd. Onderwijs bijvoorbeeld is een zaak van de staat en behoort niet toe aan de samenleving. De burger is staatsburger en heeft slechts één grote loyaliteit, namelijk aan de staat. De republikeinse traditie van Frankrijk is er dan ook één van een centralistische en activistische staat. ‘Tussen staat en individu staat in Frankrijk een zwak maatschappelijk middenveld, het geheel aan organisaties en verbanden, die het eigen domein tegen inmenging van buitenaf afschermen met rechten als de vrijheid van onderwijs en van vereniging.’¹ Volgens het Franse *laïcité*-concept moet de burger worden vrijgemaakt van allerlei tussenliggende structuren, om een onvoorwaardelijke loyaliteit tegenover de republiek te kunnen verkrijgen.

Frankrijk is een smeltkroes, een land met verschillende religies, 22 regio's, 95 departementen en 36.000 gemeenten. In het boek wordt de Franse historicus Fernand Braudel geciteerd: ‘Frankrijk is synoniem voor diversiteit. De eenheid van het land heeft een politiek karakter, maar deze eenheid is een constructie en is niet historisch gegroeid.’² Om tot eenheid te kunnen komen maakt de republiek gebruik van dezelfde methodiek als de religie. Er wordt een seculiere religie

ontwikkeld met eigen symbolen, rituelen en verwijzingen naar hogere waarden.

De onderlinge diversiteit werd zoveel mogelijk uit het publieke domein verbannen en elke burger wordt aangesproken als staatsburger. De enige loyaliteit die van hem wordt verwacht, is die aan de Franse natie. Sommigen willen teruggrijpen naar dit Franse model om opnieuw stabiliteit in de samenleving te brengen. Maak van iedereen staatsburgers en spreek elk een aan op zijn rechten én plichten als staatsburger. Maar is dit voldoende? Nee.

De Franse filosoof Marcel Gauchet stelt vast dat er zich een paradox afspeelt. Sinds de religies in Frankrijk elke politieke pretentie hebben opgegeven en het laïcistische project zijn belangrijkste opponent is kwijtgeraakt, wankelt het etatistische en laïcistische ideaal van de politieke autonomie of de burgerdemocratie.³

* * *

Misschien moet de vraag worden omgekeerd en is de kwestie wat er mis is met godsdienst in de publieke ruimte, dan wel (of en zo ja) welke plaats het daar moet krijgen. Volgens Alexis de Tocqueville was het probleem van de godsdienst niet het geloof maar wel de verstrengeling van de kerk met de macht. 'Het is minder de vertegenwoordiger van God die ze afwijzen in de priester, dan de vriend van de macht'. 'De verlichting heeft ons bevrijd van de wereldlijke macht van de kerk. De secularisering heeft de kerk armer gemaakt, maar daarmee ook geloofwaardiger. (...) Maar vandaag is de kerk in onze contreien geen macht meer. De kerk is sociaal gemarginaliseerd, bijna een roepende in de woestijn. Je bent wel wat laat als je nu nog de politiek probeert te bevrijden van het geloof', aldus Thijs Wöltgens in zijn bijdrage.⁴

En toch is de staat nog steeds een 'jaloerse god', die zich gedraagt alsof de mensen

dankbaar moeten zijn voor de ruimte die de staat aan de godsdienst geeft. Volgens Wöltgens vergeet men daarbij dat de godsdienstvrijheid niet wordt gelegitimeerd door de staat, maar dat de rechtsstaat wordt gelegitimeerd door de godsdienstvrijheid. Die vrijheid constitueert (samen met andere grondrechten) de staat. Wöltgens roept dan ook op tot een actief pluralisme. 'Als de godsdienstvrijheid als negatieve vrijheid al niet wordt gerespecteerd, dan zal een pleidooi voor positieve godsdienstvrijheid nog minder gehoor krijgen. Positieve godsdienstvrijheid geeft de godsdienst de ruimte om zich te ontplooien in het publieke domein. Onze onderwijsvrijheid, dit wil zeggen: de financiële gelijkstelling van bijzonder en openbaar onderwijs, is een element van zo'n positieve vrijheid. Het is volstrekt in strijd met deze positieve vrijheid dat juist de komst van islamitische scholen deze vrijheid ter discussie stelt. Wees blij met iedere betrokkenheid — ook van onze nieuwe medeburgers — bij de uitoefening van publieke taken.'⁵

Het pleidooi van Wöltgens voor een actief pluralisme, refereert naar de wijze waarop men onder andere in België en Nederland heeft getracht vorm te geven aan de maatschappelijke diversiteit. Er is een pacificatiedemocratie geïnstalleerd, waarbij de verschillende groepen konden samenleven door elke groep een sterke vorm van autonomie te geven en subloyaliteiten toe te laten. Belangrijkste voorwaarde voor deze pacificatiedemocratie is volgens Bart Jan Spruyt vertrouwen. 'De vaak niet eens uitgesproken zekerheid dat alle groepen die een plek binnen die constitutioneel gewaarborgde diversiteit hebben gevonden, niet tot haat en geweld jegens elkaar zullen oproepen, niet uit zijn op elkaars eliminatie of marginalisering, en iedereen dezelfde rechten en vrijheden gunnen omdat zij van elkaar

kunnen weten dat niemand die rechten en vrijheden wil misbruiken om ze uiteindelijk (voor anderen) af te schaffen.'⁶

Het klassieke patroon van de pacificatiedemocratie is echter niet langer zonder meer bruikbaar. Een pacificatiedemocratie gaat uit van prudent *leadership* die bereid is tot overkoepelende samenwerking. In de multiculturele wereld van vandaag zijn er wel informeel gezaghebbende personen, maar geen gemandateerde leiders meer. Bovendien hebben deze personen in een geseclariseerde en geïndividualiseerde wereld niet meer de macht of het gezag om hun standpunten op te leggen. Pacificatiedemocratie veronderstelt, aldus de Leuvense professor Luc Huysse, een passieve achterban. Vandaag zijn mensen een stuk mondiger en autonomer dan pakweg vijftig jaar geleden.

Maar betekent dit dat de idee van een sterke betrokkenheid van middenveldorganisaties aan de ontwikkeling van de samenleving ook achterhaald is? Nee, integendeel. Het sociaal kapitaal (om het in termen van de Amerikaanse socioloog Robert Putnam te zeggen) is de basis voor een moderne democratie. Volgens deze opvat-

.....
*Hoe sterker een staat tracht
de religie te verbannen, hoe
meer een beroep wordt gedaan
op een soort civiele religie als
compensatie*
.....

ting dragen vrije organisaties en verenigingen bij tot een actief burgerschap. Het middenveld is een bron tot democratisch burgerschap en geen sta in de weg ertoe, zoals het in de Franse *laïcité* vaak wordt begrepen.

Hoe sterker een staat tracht de religie en het middenveld als tussenliggende loyaliteitsstructuren te verbannen, hoe meer een beroep wordt gedaan op een soort civiele religie als compensatie. Communisme, fascisme en nazisme zijn hiervan goede voorbeelden. Een verheerlijking van een abstract godsbesef werd vervangen door de verheerlijking van een concrete leider. Massale bijeenkomsten met grote plechtige rituelen namen de plaats in van religieuze momenten. Maar niet alleen in dictatoriale regimes vinden we dit terug. Ook in Frankrijk zijn hiervan voldoende voorbeelden te geven. En het boek geeft ook een interessant voorbeeld van Turkije weer. Erik-Jan Zürcher beschrijft in zijn bijdrage over 'De Turkse paradox. Religie in dienst van de seculiere staat', hoe het Kemalistische secularisme de plaats van de islam in het publieke leven overnam. Een personencultus rondom de figuur van Atatürk moest niet alleen zorgen dat er werd gebroken met het islamitische verbod op het afbeelden van levende wezens, maar het zorgde ook voor een nieuwe civiele religie. Atatürk nam de plaats in van de profeet. Er werd een sterk Turks nationalistisch gevoel gecreëerd als opperste loyaliteit.

* * *

Volgens Gauchet zorgt de plicht om je als burger los te maken van je loyaliteiten en belangen bij allerlei tussenliggende structuren, ervoor dat men enkel nog loyaliteiten verschuldigd is ten aanzien van de staat en voor het overige vooral gericht is op de eigen individuele interesses. Wanneer de staat, de republiek, de overheid, de natie (of hoe je het ook noemen wil) dan niet meer de allesomvattende sfeer is, niet langer de belichaming is van een collectieve identiteit, niet meer het ultieme referentiekader is waarbinnen men zich als burger beweegt, dan wordt de burger als individu aangespro-

ken om zijn verantwoordelijkheid te nemen en het publieke domein vanuit zijn individuele identiteit in te kleuren. Het sociaal kapitaal van elke burger wordt hierdoor opnieuw aangesproken. Volgens Charles Taylor kan religie hier een belangrijke rol spelen. De toegenomen ruimte van het individu om zelf zijn eigen leven te bepalen, gebeurt in een cultuur die ruimte biedt voor de ontplooiing van het zelf. Religie kan inspirerend zijn en een belangrijke betekenis hebben in de vorming van collectieve identiteiten. Het passief burgerschap van de *laïcité* heeft plaatsgemaakt voor een actief burgerschap, waarbij een *civil society* en religies een belangrijke rol spelen.

Belangrijk in de idee van het sociaal kapitaal is de gerichtheid op een *civil society* die mensen het gevoel geven betrokken te zijn. Ze zijn deel van een geheel, lid van een gemeenschap. Ze delen een gemeenschappelijke identiteit. Vanuit deze gemeenschappelijke en gedeelde identiteit nemen zij deel aan het publieke leven en zijn zij actief burger.

Maar hoe verhouden burgerschap en identiteit zich? De Franse Jacqueline Costa-Lascoux schrijft in haar bijdrage in het boek over *laïcité* en burgerschap in Frankrijk: 'Afstamming, erfdeel, verwantschap, land van de voorouders, traditie en gemeenschap behoren tot de identiteit; keuzes, steunbetuigingen, afspraken, grondgebied, wetten, verkiezingen en natie zijn aspecten van burgerschap. Waar identiteit domineert, valt de democratie uiteen; wordt burgerschap te abstract, dan gaat dit ten koste van identiteit en broederschap. Beide begrippen

moeten dus in evenwicht worden gehouden, maar dit evenwicht is nooit volledig stabiel en migranten zijn de eersten die de negatieve gevolgen ondervinden wanneer het maatschappelijk contract wordt geschonden'⁷

* * *

In de Verenigde Staten hebben immigranten nooit hun godsdienst moeten opgeven om als echte Amerikanen te worden aanvaard. Volgens James Kennedy wordt de idee van de scheiding tussen kerk en staat dan ook anders geïnterpreteerd dan in Frankrijk. Enerzijds stonden de Amerikanen er vanaf het begin van de Amerikaanse republiek op dat de kerk gescheiden zou zijn van de staat. Anderzijds voelden de Amerikanen ook aan de religie onontbeerlijk was voor een goede politiek. Religie vormde het morele fundament van de maatschappij en was onmisbaar om het voortbestaan van de Amerikaanse vrijheid te garanderen. 'Amerikaanse waarnemers stellen dat dit waarschijnlijk één van de redenen is waarom moslims in Amerika niet zijn geradicaliseerd. Zij wonen namelijk in een maatschappij waar het religieus-zijn — ook het moslim-zijn — wordt gerespecteerd als volledig in harmonie met algehele participatie aan de Amerikaanse samenleving.'⁸

Burger zijn betekent meer dan aanspraak kunnen maken op een aantal individuele grondrechten in een samenleving. Burger zijn betekent meer dan staatsburger zijn. Burger zijn betekent actief te mogen zijn in een samenleving als individu, maar ook als lid van een gelovige gemeenschap, als lid van een genootschap of als lid van vrije associaties.

4 Ibid. p. 227
5 Ibid. p. 232
6 Ibid. p. 272
7 Ibid. p. 156
8 Ibid. p. 186

Noten

1 Ongevenste Goden, p.27
2 Ibid. p. 153
3 Ibid. p. 50



Wibren van der Burg
Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief

Kampen: Uitgeverij Ten Have | 2005 | 205 pp. | € 17,95 | ISBN 90 259 5562 2

Een vrijzinnig alternatief?

door Willem Aantjes

Oud fractievoorzitter van de ARP en het CDA

Bovenstaande titel is de ondertitel (maar dan zonder vraagteken) van het boek van Wibren van der Burg *Over religie, moraal en politiek*. Het vraagteken, dat ik eraan toevoeg, bedoelt niet de in de ondertitel opgesloten pretentie te weerspreken, maar de lezer(es) te stimuleren het boek te lezen en zelf een oordeel te vormen of die pretentie gerechtvaardigd is of niet. Mijn eigen mening is dat zijn beschouwingen in velerlei opzicht inderdaad een alternatief bieden in de discussies over de verhouding religie en politiek.

Of zijn conclusies inderdaad zo exclusief of althans specifiek vrijzinnig zijn als de schrijver blijkbaar pretendeert, betwijfel ik. Veel doet dit er overigens niet toe. Om het ook maar eens met de gemeenplaats te zeggen die tegenwoordig iedere politicus in de mond bestorven lijkt: het gaat om de inhoud.

Wibren van der Burg is hoogleraar meta-juridica aan de Universiteit van Tilburg en,

in relatie tot zijn boek wel zo interessant, landelijk voorzitter van de Remonstrantse Broederschap. De drijfveer tot het schrijven van dit boek geeft hij zelf aldus aan: 'Wat ontbreekt in het publieke debat is een herkenbaar vrijzinnige tegenstem'; 'Wat onze samenleving nodig heeft, is een duidelijke vrijzinnige visie'. Wat de politiek betreft, werkt hij dit concreet uit in het derde deel van zijn boek.

Daarmee mengt hij zich in de discussies over de verhouding kerk en staat en de verhouding religie en politiek, die weliswaar sluimerend nooit is weg geweest, maar die de laatste tijd hoog is opgelaaid. In het parlementaire debat heeft met name fractievoorzitter André Rouvoet van de Christen-Unie aan de kaak gesteld dat stelselmatig de scheiding van kerk en staat wordt aangevoerd om elke relatie tussen religieuze overtuiging en politiek ontoelaatbaar te verklaren. Het is verrassend dat hij een medestander vindt in de vrijzinnige Van der Burg, die in zijn boek met kracht de legitimiteit van die relatie verdedigt. Hij doet dit met argumenten, die ver buiten de vrijzinnigheid welkom en bruikbaar zijn.

Alleen hierom al is zijn boek een waardevolle bijdrage in het broodnodige debat

over de toelaatbaarheid en de betekenis van religieuze achtergronden bij het bepalen van politieke standpunten. Het wekt geen verwondering dat Van der Burg daarbij voor een grote mate van tolerantie en relativisme ten aanzien van de concrete politieke conclusies pleit. Stolling van actuele standpunten tot beginselen is niet de geringste bedreiging van principiële politiek. Op een bepaald ogenblik stelt Van der Burg bij voorbeeld dat 'het beschavingsoffensief rond normen en waarden' dreigt te verworden tot een 'containerbegrip'. Daartegenover bepleit hij maar eens te beginnen met verdraagzaamheid te erkennen en in praktijk te brengen als eerste vereiste voor een leefbare samenleving. Nuchter, maar raak.

Als het gaat om de betekenis van religie en levensbeschouwing op het terrein van de staatkunde en de staatsinrichting, hekelt Van der Burg iedere vorm van symboolpolitiek. Hij rekent daartoe bijvoorbeeld pleidooien voor de bede aan het slot van de troonrede, het vermelden van het rand-schrift op de euro en het opnemen van de godsnaam in de Europese grondwet.

Of je de bezwaren daartegen nu mag typeren als strijdig met 'een consequente secularisatie van de staat', zoals Van der Burg doet, is de vraag. Persoonlijk deel ik die bezwaren geheel, zoals ik heb toegelicht in mijn herfstdagboek *Maar de meeste van deze is de A*, maar dan niet vanuit seculier gezichtspunt, maar juist vanuit een principiële visie op de manier waarop de christelijke levensovertuiging in de politiek juist wel en juist niet tot uitdrukking dient te komen.

Dit soort beschouwingen zijn van belang in een samenleving, waarvan grote groepen van niet-christelijke maar van andersreligieuze levensovertuiging blijvend en in toenemende mate een integrerend deel zullen uitmaken. Het is die verandering die Van der Burg tot het schrijven van zijn boek

inspireerde. Hij doet dit uitdrukkelijk niet vanuit een bepaalde partijpolitieke positie. Ik vind dat hij dit ook waarmaakt, wat zijn boek uiteraard als bijdrage tot een algemene en fundamentele bezinning alleen maar waardevoller maakt.

Anderzijds is hij niet zo wereldvreemd dat hij er geen oog voor heeft bij welke partijen hij aansluiting voor zijn ideeën meent te vinden. Als zodanig noemt hij Groen-Links, PvdA, in zeer beperkte mate de vvd, en merkwaardigerwijs in het bijzonder D66 en binnen D66 dan weer met name het Tweede-Kamerlid Boris van der Ham. Ik denk dat de verklaring hiervoor zit in het bijzinnetje dat Van den Ham remonstrant is. Een in dit verband volstrekt niet ter zake doende toevoeging. Maar ach, ook een voorzitter van de Remonstrantse Broederschap is niets menselijks vreemd. Het zij hem gegund.

Het is niet de enige plaats in het boek waar de Remonstrantse Broederschap ter sprake komt. Dit gebeurt op goede gronden. Deze geloofsgemeenschap is op tal van gebieden baanbrekend geweest, zoals in de erkenning en zegening van niet-huwelijkse relaties. Het geldt ook voor de positie van de vrouw. Er zouden meer voorbeelden zijn te noemen waarin de broederschap in kerkelijk Nederland een voortrekkersrol heeft gespeeld.

Des te verbazingwekkender is het dat alle pogingen om haar van het epitheton broederschap te ontdoen tot nu toe zijn gestrand op het sentiment van de vertrouwdeheid. Van der Burg gaat niet ten onrechte hier en daar nogal prat op die voortrekkersfunctie, maar iets meer relativering zou de broederschapsvoorzitter niet misstaan. Buitengewoon instructief is overigens de afzonderlijke paragraaf die Van der Burg wijdt aan 'De rol van kerken en religieuze organisaties'.

Kern van het boek is de poging een bijdrage te leveren in de positieve betekenis

die religie en levensovertuiging kunnen en ook behoren te hebben in het politieke beleid. Daarbij gaat het erom een eigen weg te vinden tussen de Scylla van de ontkenning van enige rol die religie en levensovertuiging in de besluitvorming zouden mogen spelen, en de Charybdis van het standpunt dat de religieuze voorschriften, of wat daarvoor doorgaat, rechtstreeks in wetgeving en bestuur toepassing zouden moeten hebben. In ons parlement zijn daarvan Hirsi Ali respectievelijk de sgp exponenten.

Op beide standpunten en vertegenwoordigers gaat Van der Burg uitvoerig in. Het is voor hem de opmaat om aan de kaak te stellen hoezeer er vaak met twee maten wordt gemeten. Terwijl de theocratische pretenties van de fundamentalistische islam worden gehekelde als representatief voor alles wat islamitisch is (om in Nederlandse termen te blijven: van ultraorthodox tot ultravrijzinnig) en daarmee bedreigend voor onze gehele democratische samenleving, worden vergelijkbare principiële uitgangspunten van de sgp als onschuldige folklore van niet-reële betekenis afgedaan. Drie jaar geleden werd zij bij de formatie van het kabinet-Balkenende II zelfs nog als een serieuze coalitiepartner bij de onderhandelingen betrokken om een kabinet zonder PvdA mogelijk te maken. Treurig genoeg was het niet het cda maar de vvd die een dergelijke combinatie blokkeerde vanwege het principiële niet-democratische karakter van de sgp.

De in de vorige alinea gebruikte bewoordingen zijn niet die van Van der Burg, maar zij geven in mijn woorden wel de strekking van zijn betoog weer. Het is goed dat hij hier de vinger op heeft gelegd (hij illustreert het trouwens met meer voorbeelden) en dat ook het cda er serieus kennis van neemt. Want als er één partij is die geacht mag worden

weet te hebben van de gruwel, die in de Bijbel 'tweeërlei weegsteen' wordt genoemd, dan is het toch wel een partij die in haar uitgangspunt daaraan refereert.

Ook de vergelijking met ontwikkelingen in onze eigen nationale kerkelijke en staatkundige geschiedenis, waarvan Van der Burg sprekende voorbeelden aanhaalt, kan dienstig zijn om nieuwe Nederlanders begripvol behulpzaam te zijn in hun integratieproces. Hoe lang is het bij voorbeeld nu helemaal geleden, dat ook in de Anti-Revolutionaire Partij de toegang tot het parlement voor de vrouw nog was gesloten, het 'huismankiesrecht' principiële boven het algemeen kiesrecht werd gesteld en zuivere toepassing van artikel 36 van de Nederlandse geloofsbelijdenis een permanent onderwerp van discussie binnen de kiesverenigingen was en dat voor de katholieke staatspartij het woord van paus en episcopaat maatgevend was?

Met welk recht zouden wij van nieuwkomers eisen dat zij van de ene op de andere dag een ontwikkeling doormaken waarvoor wijzelf generaties hebben nodig gehad? Geen beter houvast om de ander te begrijpen, tegemoet te treden en ruimte te bieden dan in de spiegel van onze eigen geschiedenis te kijken. Daar is niets softs aan, maar het biedt een uitstekend uitgangspunt voor een echte dialoog, die trouwens het enige alternatief is voor strijd. Wat niet wordt getracht uit te praten, kan alleen nog maar worden uitgevochten.

Dit staat allemaal niet zo in het boek van Van der Burg, maar het moge wel een bewijs zijn hoezeer zijn beschouwingen uitnodigen om zelf verder te denken. De waarde van zijn boek is, dat het ons een spiegel voorhoudt waar het vruchtbaar en soms zelfs onthullend is om in te kijken.



Ger Groot
Het krediet van het credo

Amsterdam: Uitgeverij Sun | 2006 | 159 pp. | € 17,50 | ISBN 90 8506 263 2

Een vegetariër die de zegeningen van de vleesconsumptie beschrijft

door Jan Prij

Redactiesecretaris van CDV

In *Het krediet van het credo* probeert de filosoof Ger Groot vanuit atheïstische overtuiging iets te begrijpen van de kracht en aantrekkelijkheid van de godsdienst. 'Niet wat de gelovige *geloof*, (zijn *credo*) is in mijn visie het doorslaggevende in de godsdienst als reëel en praktisch verschijnsel, maar de meerwaarde (het *krediet*) die de feitelijke praktijk aan het leven van de gelovige verleent.¹ Deze positie noemt Ger Groot (zelf opgegroeid in een rooms-katholiek milieu) 'religieus materialisme'.

Religieus materialisme beschouwt 'de godsdienst allereerst in zijn banale feitelijkheid en zelfs in zijn alledaagsheid. Het is juist deze alledaagsheid die niets te maken heeft met het religieuze in hogere zin die geheime kracht is die de godsdienst niet alleen zijn duurzaamheid, maar ook zijn inspiratie geeft'.² Geloven begint allemaal niet, zoals vaak wordt gedacht, met de vraag

naar het al dan niet bestaan van God, maar met het leven, met de religieuze praktijk.

Ik voel mij als gelovige protestant aardig thuis bij de opvatting geloven in eerste instantie te zien als een bepaalde religieuze praktijk. Niet de vraag 'geloof je in God' is daarbij doorslaggevend, maar de vraag hoe dat geloof in God feitelijk wordt geleefd. Volgens Groot is vooral onder invloed van de protestantse geloofstraditie geloof vergaand gereduceerd tot het 'voor waar aannemen' van bepaalde denkwaaarden. Door het centraal stellen van te beamen leerstellingen, heeft het onbedoeld bijgedragen aan een ineenschrompelen van het geloof tot louter privé-zaak tussen de gelovige en zijn Heer. Maar natuurlijk weet ook deze geloofstraditie dat het uiteindelijk gaat om woorden die vlees worden. Het gaat erom dat geloof handen en voeten wordt gegeven in deze wereld. Het gaat erom dat wij als een tempel voor de Eeuwige zijn, dat wij zijn lichaam zijn. Deze wisselwerking tussen geloven en leven, tussen leer en praktijk, staat niet voor niets centraal in het eerste theologische boekwerkje dat ik ooit las van de protestantse theologe Dorothee Sölle.³

Toch betekent deze sympathie voor Groots invalshoek niet dat ik mij thuis voel bij wat hij 'het religieus materialisme' noemt. Hoewel zijn benadering sterke kanten heeft, kan deze uiteindelijk niet voldoen als beschrijving van wat geloven betekent en wat zijn krediet is.

Allereerst blijft het de vraag wat 'religieus materialisme' nu precies is. Het eigenaardige van de term is, dat ze een soort van tegenpraak in zich lijkt te dragen. Het materialisme wordt wel geassocieerd met een streng atheïstisch standpunt. Als alleen de materiele werkelijkheid ertoe doet, is er geen plaats voor religie. Maar opvallend genoeg wil Ger Groot juist als atheïst wel plaats houden voor religie. Het zou de helderheid van zijn positie ten goede zijn gekomen, wanneer hij zich explicieter met hedendaagse streng atheïstische filosofen had verhouden. Maar mogelijk had dat de opzet van het boek — dat in feite uit een bundeling bewerkte, eerder verschenen artikelen bestaat — te ingrijpend gewijzigd. Wel verhoudt hij zich terloops — veel te terloops naar mijn smaak — met denkers als Herman Philipse (schrijver van *Het Atheïstisch Manifest* en *De onredelijkheid van religie*), Dick Pels en Jan Oegema (elk van de twee op eigen wijze pleitbezorger van 'soloreligie').

Philipse ziet de beperktheid van de rede onvoldoende onder ogen en is volgens Groot daarom inderdaad een verlichtingsfundamentalist. De pleitbezorgers van de soloreligie verwijt hij vooral dat ze de materialiteit van de religie niet serieus nemen. Religie is niet te reduceren tot een loutere privé-kwestie in de gedachtewereld van een individu en zijn God. Religie is naar de aard van de zaak een publieke aangelegenheid. In een hoofdstuk dat ook in *Ongewenste Goden* verschenen is⁴, schrijft Groot dat pogingen haar uit het publieke domein te weren, totale trekken hebben. Dat de staat neutraal

is op levensbeschouwelijk terrein, betekent allerm minst dat de mens zich in het publieke domein van religieuze uitingen zou moeten onthouden. Dat zou een gevaarlijke smelting van staat en samenleving betekenen.

Groot wijst er tegenover Philipse terecht op dat redelijk denken niet alles is. Tussen de werkelijkheid die wij denken en de werkelijkheid zoals ze in al haar volheid is, zit een onoverbrugbare kloof. Wanneer we water drinken, drinken we geen H₂O, wanneer we de liefde bedrijven is de betekenisvolheid daarvan niet in materialistische termen te beschrijven. Hoe kunnen we ooit tastbaar en doorzichtig over liefde praten, zonder de werkelijkheid grof geweld aan te doen? En wanneer alleen de harde feiten de werkelijkheid uitmaken, waar zijn dan geloof en hoop gebleven, onze verlangens, onze ontroering? Juist deze essentiële zaken bevestigen hun waarde als het handelen binnen een bepaalde gemeenschap erdoor wordt gevoed. Ze zijn ongrijpbaar voor de wetenschap, maar daarmee nog niet zinloos.

Maar hoe moeten we dit verband godsdienst duiden? Hier beginnen wat mij betreft wat problematische kanten van Ger Groots 'religieus materialisme' aan de oppervlakte te komen.

Volgens Groot bestaat God niet. (Het blijft overigens onduidelijk hoe hij dat in zijn wijsheid kan weten). Theologische constructies zijn op zijn best heilzame ficties die de mensen helpen het hier op aarde met elkaar te kunnen uithouden. Godsdienst is te vergelijken met de ruilhandel op basis van het geld. We vertrouwen op het geld op basis van de menselijke afspraak dat de munten inwisselbaar zijn voor aardse goederen. Maar zodra dat vertrouwen er niet meer is, verliest de geldeconomie haar bestaansrecht (of hebben we op zijn minst een inflatieprobleem). Evenzo is God alleen reëel (heeft God alleen

krediet) in zoverre mensen in hem geloven. De waarde van 'God' ligt alleen in het feit dat hij als handelingspraktijk circuleert⁵, zoals ook de waarde van liefde alleen reëel is voor zover deze daadwerkelijk wordt waargemaakt.

Maar op basis van deze visie verschijnen alle praktijken en handelingswijzen van de gelovigen als *selfmade* en als *self-fulfilling prophecies*. Elke voorstelling van de gelovige staat dan op zijn best in functie van nuttige verbeeldingskracht, die door niets anders wordt gedragen dan de verbeel-

Het religieus materialisme van Groot is ongeloofwaardig

dingskracht zelf. Ik denk dat zo'n geloof (ooit door Frans Kellendonk getypeerd met de term 'Oprecht Veinzen'⁶) zichzelf onvoldoende serieus neemt. In zekere zin blijft het religieus materialisme van Groot zo ongeloofwaardig. Het geloof zou prima vanuit een agnostische positie kunnen worden verdedigd, maar nu juist heel moeilijk vanuit een atheïstische. Het is alsof Groot als vegetariër de zegeningen van de vleesconsumptie beschrijft. Zijn positie is: God bestaat niet en ik 'doe' er niet aan, maar ik vind het wel waardevol wat mensen op basis van deze fictie praktisch voor elkaar krijgen. Deze positie die ik zelf liever als 'ongelovig pragmatisme' zou willen aanduiden, overtuigt niet.

Wat hij goed ziet, is dat wij hoe wij denken dat de wereld in elkaar zit, niet kunnen gelijkstellen met hoe de werkelijkheid is. We zijn nu eenmaal, om met de filosoof Immanuel Kant te spreken, gebonden aan de beperktheid van de menselijke blik in tijd en ruimte.⁷ Of zoals Paulus het vele eeuwen eer-

der uitdrukte: 'Want nu zien wij (nog!) door een spiegel, in raadselen'.

Maar dat wil nog niet noodzakelijkerwijs zeggen dat we alle geloofsvoorstellingen of uiteindelijk ook al onze voorstellingen over hoe de werkelijkheid in elkaar zit, alleen maar kunnen afdoen als werkbare verzinsels of illusies. Natuurlijk kan het zo zijn dat de mens uiteindelijk de gevangene blijkt van zijn eigen gedachtegangen of van zijn eigen religieuze praktijken. Maar wat die geloofspraktijken gaande houdt, is uiteindelijk niet het *selfmade* karakter ervan. Ook niet de illusie van geborgenheid, maar de daadwerkelijke ervaring in de wereld dat er geborgenheid is, niet de illusie van liefde, maar de ervaring ervan. Waar de geldeconomie op rust, is uiteraard niet de zelfgeschapen illusie van vertrouwen in de waarde van het geld, maar vooral de daadwerkelijke ervaring dat het ons brood en wijn verschaft. Zelfs als we met zijn allen niet meer geloven in de geldeconomie, blijft er nog wel de harde kern over van goederen die niet ineens ook van de aardbodem zijn verdwenen. Dit alles zal, zo vermoed ik, Groot volmondig kunnen beamen. Maar is het dan niet intellectueel eerlijker om ook de vraag naar God open laten? Wat is er redelijkerwijs op tegen om in de ruimte tussen denken en zijn, in de ervaringen van liefde, maar ook in de ervaringen van vertrouwen, verzet, van vergeving en verzoening daadwerkelijk de presentie van de Eeuwige te vermoeden?⁸

Het essentiële punt voor de gelovigen is natuurlijk dat niet wij het zijn die wat van 'God' moeten maken, maar dat de Eeuwige iets van ons heeft gemaakt. Dat niet wij wat van de werkelijkheid moeten maken, maar dat van de al voorgegeven werkelijkheid die ons begrip te boven gaat, dat erwaarbare appèl uitgaat. Evenzo is de geldhandel niet gaan circuleren omdat we dat zelf zo nodig wilden, maar omdat de onhandige harde

werkelijkheid van de goederenhandel ons daartoe als het ware aanzette.

Zeker, wanneer het om de waarheid gaat, blijft het armzalig tasten en zoeken. Niemand heeft haar in pacht. En ook de Eeuwige is nergens te lokaliseren en is niet als definitief antwoord op al onze vragen beschikbaar. We hebben weinig meer dan armzalige beelden en woorden om ons uit te drukken, maar

wie zegt ons dat achter ons zoeken en tasten niet Zijn Ademtocht schuilgaat? Dat wij niet alleen gedreven door eigen impulsen op weg zijn, maar dat wij gaan op uitnodiging, geleid door de impuls van Zijn Verlangen?

Het werkelijke krediet van het geloof is dat wij zomaar mogen zijn, mogen leven en bewegen in de wonderlijke en ontzagwekkende ruimte van die uitnodiging.

Noten

- 1 *Het krediet van het credo*, p.9.
- 2 Ibid. p.10.
- 3 Dorothee Sölle. *Denken over God. Inleiding in de theologie*, Ten Have: Baarn, 1990.
- 4 Zie voor een bespreking elders in deze uitgave besproken, pp.
- 5 *Het krediet van het credo*, p. 29.
- 6 'Oprecht Veinzen' in: Frans Kellendonk, *Het complete werk*, Meulenhoff, Amsterdam, pp. 835-870.

- 7 Daarom is ook zijn atheïstische positie zo vreemd. Zoals Kant al in een magnifieke opening van zijn *Kritik der Reinen Vernunft* benadrukte zijn vragen als het bestaan van God, bij uitstek onbereikbaar voor het menselijke verstand, maar dringen deze zich wel onvermijdelijk aan ons op.
- 8 Vgl. Anton Houtepen. *God een open vraag. Theologische perspectieven in een wereld van agnoscme*. Meinema, Zoetermeer, 1997.



Jan Jacob van Dijk
Bouwers en bouwstenen. Naar een nieuwe christelijk-sociale beweging

Vrije Universiteit Amsterdam | 2005 | 91 pp. | ISBN 90 807145 2 6



Communio Internationaal katholiek tijdschrift over Geloof en Inrichting van de Samenleving

jrg. 30- nr. 5-6 | september-december 2005 | Voerden

De actualiteit van de katholieke sociale leer & de christelijk-sociale beweging

door *Guusje Dolsma*
& *Nic van Holstein*

De auteurs zijn respectievelijk secretaris sociale zaken bij VNO-NCW en beleidsmedewerker voor de CDA-fractiecommissie Sociale Zaken en Werkgelegenheid in de Tweede Kamer

Vorig jaar bestond het CDA 25 jaar. In activiteiten en publicaties is stilgestaan bij de ontstaansgeschiedenis van onze partij. De wortels van het CDA liggen in het christelijk-sociaal denken en in de katholieke sociale leer. Voorzitter Marja van Bijsterveldt sprak over de doorwerking in het CDA van de beginselen van soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit bij de presentatie van het Jubileumboek '25 jaar CDA – Tussen macht en inhoud'.

Vorig jaar verschenen ook twee publicaties over de betekenis van het christelijk-sociale denken en de sociale leer van de katholieke kerk. De eerste van Jan Jacob van Dijk: *Bouwers en bouwstenen. Naar een nieuwe christelijk-sociale beweging*. Het is een uitgebreide weergave van zijn oratie als hoogleraar christelijk-sociaal denken aan de Vrije

Universiteit. De tweede publicatie betreft een nummer van het internationale katholieke tijdschrift *Communio*, getiteld 'Geloof en Inrichting van de Samenleving, Opstellen over de huidige betekenis van de sociale leer van de Kerk'.

In dit artikel zullen we enkele aspecten van deze publicaties bespreken. We beseffen dat we daarmee geen recht doen aan de rijke inhoud van de beide publicaties.

Bouwers en bouwstenen van Jan Jacob van Dijk handelt vooral over de christelijk-sociale beweging. Hij beschrijft de geschiedenis ervan en gaat in op de vraag of er een toekomst is voor de christelijk-sociale beweging.

Zijn beschrijving begint met het Christelijk Sociaal Congres van 1891 over de 'sociale quaestie' van die tijd, namelijk de grote armoede bij arbeiders en werklozen. Abraham Kuyper formuleerde daar zijn 'architectonische maatschappijkritiek'. Hij zag de oplossing niet bij een sterke overheid. Ook wilde hij het niet overlaten aan de vrije marktkrachten, maar zocht de oplossing bij de samenleving. Soevereiniteit in eigen kring werd het leidende orderingsbegin-

sel in de verhouding tussen overheid, maatschappelijke organisaties en gezinnen. Het stond borg voor het 'middenveld' van verenigingen en stichtingen, als ziekenhuizen, woningbouwverenigingen, vakverenigingen en werkgeversverenigingen. De christelijk-sociale beweging telde veel organisaties op christelijke grondslag.

Met de individualisering, de secularisering en de steeds grotere rol van de overheid op de terreinen van dat middenveld, verdwenen ook veel christelijk-sociale organisaties.

Van Dijk stelt dat het begrip verantwoordelijkheid ook in deze tijd onverminderd actueel is, waarbij persoonlijke verantwoordelijkheid een belangrijker rol speelt. In die zin is het christelijk-sociaal denken relevant voor de architectuur van onze samenleving. En om aan die nieuwe architectuur van de samenleving te bouwen, is naar zijn mening een (nieuwe) christelijk-sociale beweging nodig, als cement.

Geloof en Inrichting van de Samenleving, Opstellen over de huidige betekenis van de sociale leer van de Kerk bevat een 'veelkleurig palet van de sociale leer van de kerk en haar relevantie voor de samenleving van vandaag'.

Allereerst wordt in drie artikelen een overzicht gegeven van de sociale leer. De begrippen personaliteit, solidariteit en subsidiariteit worden daarin uitgewerkt. Ook wordt ingegaan op de betekenis van de katholieke sociale leer in de wereld.

Het tweede deel betreft de sociale leer bij andere godsdiensten en culturen. Auteurs beschrijven deze leer vanuit de orthodoxe kerk, het jodendom, de islam (door Coşkun Çörüz) en in zwart Afrika.

Tot slot wordt de sociale leer uitgewerkt in verschillende thema's, waaronder vrede, economie en de verhouding kerk en staat. Eduard Kimman SJ (secretaris van de bisschoppenconferentie) heeft de slotbeschou-

wing geschreven, waarin hij terugblijkt en vooruitkijkt naar de nieuwe uitdagingen waar de sociale leer voor staat.

Het onderwerp dat in dit artikel centraal staat, is de relevantie van de christelijke visie op de inrichting van de samenleving. In het verleden hebben het christelijk-sociaal denken en de katholieke sociale leer mede vorm gegeven aan de opbouw van onze verzorgingsstaat. In deze tijd domineren ontwikkelingen als individualisering en secularisatie, globalisering en kennisintensievere economie. Ze beïnvloeden de maatschappelijke verhoudingen – de sociale samenhang – en creëren onzekerheid over de toekomst. We zijn op zoek naar een nieuwe verantwoordelijkheidsverdeling tussen overheid, samenleving en mensen. Ligt dat in een versterkte rol van de overheid in de samenleving, bijvoorbeeld naar Scandinavisch model? Of moeten we het zoeken in meer individuele vrijheid? Bieden het christelijk-sociaal denken en de sociale leer van de kerk een derde weg?

De begrippen subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring worden vaak als belangrijkste kernbegrippen genoemd van beide tradities. Opvallend is dat in de twee publicaties de menselijke persoon centraal staat. Personaliteit staat centraal in de sociale leer, en persoonlijke verantwoordelijkheid ziet Van Dijk als belangrijkste element in het christelijk-sociaal denken van deze tijd.

Het begrip personaliteit is een rijk begrip in de katholieke sociale leer. Het uitgangspunt is de persoon die menselijke waardigheid toekomt. Het gegeven dat de mens is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis, ligt daaraan ten grondslag. De verschillen tussen mensen worden hierdoor overschaduwd. Ieder mens is immers uniek en onvervangbaar. Wezenlijk voor de mens is ook de menselijke vrijheid, ten diepste het vermogen om tegen God ja of nee te zeggen.

De mens kan alleen zichzelf worden en zich ontplooiën met en door anderen (solidariteit). Daarmee is het begrip personaliteit anders dan het individualisme, dat maatschappelijke verbanden ondermijnt. Ook anders dan het collectivisme dat individuen doet opgaan in de massa.

Op het christelijk-sociaal congres van 1991 stond de 'bedreigde verantwoordelijkheid' centraal. Persoonlijke en substantiële verantwoordelijkheid vormen de kern van het christelijk-sociaal denken. De mens wordt op zijn verantwoordelijkheid aangesproken door God, waardoor het aan menselijke willekeur is onttrokken. Persoonlijke verantwoordelijkheid betekent dat de mens niet slechts verantwoordelijk is voor zijn eigen keuzes en handelen, maar zich bewust is van de gevolgen die het heeft voor de gemeenschap waar hij deel van uitmaakt. Teveel wordt verantwoordelijkheid beperkt tot functionele verantwoordelijkheid: de taak die mensen, organisaties of overheid hebben. Bij substantiële verantwoordelijkheid wordt ook gekeken naar de doelen die worden nagestreefd en de gevolgen die het zal hebben. Ook Çörüz spreekt over het appèl dat de islam doet aan de verantwoordelijkheid van mensen voor de samenleving.

Deze kernbegrippen van persoonlijke verantwoordelijkheid en personaliteit of menselijke waardigheid, vormen de basis voor de rol en de verantwoordelijkheid van gemeenschappen, instituties en overheid.

Sociale structuren of maatschappelijke verhoudingen dienen altijd de menselijke waardigheid en vrijheid te respecteren. Zo is het werk er voor de mens en niet andersom. Subsidiariteit begint bij de vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens. Wie deze primaire verantwoordelijkheid weghaalt, creëert afhankelijkheden. Verantwoordelijkheden dienen zo laag mogelijk, dus bij mensen zelf, te worden neergelegd (positieve

subsidiariteit). Pas indien mensen deze niet kunnen dragen, springt de samenleving bij en dan zo dicht mogelijk bij betrokkene. Pas in laatste instantie komt de staat in beeld (negatieve subsidiariteit).

Afhankelijkheid van instituties en overheid bedreigt de persoonlijke verantwoordelijkheid en waardigheid. Van Dijk stelt dat de individualisering en de toegenomen keuzevrijheid de afhankelijkheid van mensen van instituties en de overheid hebben vergroot. De verstatelijking van het middenveld heeft geleid tot een verminderde betrokkenheid van burgers. Maatschappelijke participatie en vrijwilligerswerk beperken zich meer tot behartiging van het eigen belang. Dit is de kern van zijn nieuwe 'architectonische' kritiek.

In de moderne tijd, vanaf eind negentiende eeuw, hebben de katholieke kerk en de christelijk-sociale beweging zich duidelijk uitgesproken. Ze legden zich niet neer bij in hun ogen verkeerde sociale verhoudingen, veroorzaakt door onder meer industrialisatie en technologische ontwikkelingen. Ze bestreden de liberale tijdsgeest eind negentiende eeuw, maar ook de socialistische oplossingen waar sommigen naar grepen. Zijn er aan het begin van de 21^{ste} eeuw nieuwe problemen van 'sociale gerechtigheid'?

Kimman noemt in zijn slotbeschouwing als eerste uitdaging de spirituele dimensie van sociale gerechtigheid te bevorderen. De relatie tussen aanwezigheid van religie en kerk in de openbare ruimte en sociale gerechtigheid, zou duidelijker uiteengezet moeten worden. Een nieuw actiemodel om spiritualiteit met de wereld van economie en arbeid te verbinden.

Als tweede noemt hij de uitputting van de fossiele brandstoffen en de klimaatverandering. Hij vraagt zich af of een breed gedeeld besef dat wij de aarde uit Gods handen hebben ontvangen en wij behoeders zijn, ons bij

een oplossing brengt. Of wellicht een confessionele milieubeweging.

Als derde noemt hij de ICT en met name de scheve verdeling van de toegang tot internet en de nieuwe mogelijkheden van communicatie en informatie. Ook is internet een marktplaats zonder ordening en normen. Zoals het parlementaire systeem van democratie door christen-democratische partijen is beïnvloed, zou ook naar nieuwe mogelijkheden van participatie in de ICT-wereld moeten worden gezocht.

Van Dijk noemt de 'persoonlijke verantwoordelijkheid' de belangrijkste uitdaging waar de christelijk-sociale beweging voor staat. De individualisering heeft grotere vrijheid met zich meegebracht. Maar dat was vooral een vrijheid van, terwijl de vrijheid tot uit het oog is verloren; de vrijheid zou namelijk moeten leiden tot een sterkere gemeenschap. Mensen hebben grotere keuzemogelijkheden, maar kunnen de gevolgen van die keuzes niet meer overzien. Dit leidt tot afhankelijke en calculerende burgers. Van Dijk stelt de vraag of burgers wel in staat zijn om persoonlijke verantwoordelijkheid te dragen. Vertrouwen is daarvoor een belangrijke voorwaarde. Overheden en maatschappelijke organisaties bieden onvoldoende mogelijkheden om die verantwoordelijkheid te dragen. En de overheid heeft onvoldoende vertrouwen in maatschappelijke organisaties. Dit zijn de nieuwe uitdagingen.

De katholieke sociale leer is gebaseerd op het natuurrecht. Zij berust op objectieve grondslagen. Zo gaan de mensenrechten uit van menselijke waardigheid, die mensen 'van nature' hebben. De mens is een moreel wezen. Het besef van goed en kwaad is als het ware 'ingeschapen'. Dit alles maakt het gemakkelijker om bondgenoten te zoeken. Kimman pleit voor nieuwe interventies. De katholieke kerk kan de nieuwe problemen

van sociale gerechtigheid niet overlaten aan bestaande instituties en instrumenten, maar moet het juiste woord met het juiste actiemiddel verbinden. Net als eind negentiende eeuw, toen de kerk een standpunt innam, maar ook een actiemodel bood in de vorm van confessioneel georganiseerde vakverenigingen.

De protestanten baseren zich in hun christelijk-sociale visie vaker op de Bijbel. Daardoor hebben hun uitspraken soms een hoger 'getuigenis'gehalte. Van Dijk meent dat er nu weer meer ruimte is voor identiteit en spiritualiteit, voor waarden en normen. Dit is echter niet gepaard gegaan met versterking van de christelijk-sociale beweging. Maar ook de huidige tijd heeft een christelijk-sociale beweging nodig om het christelijk-sociaal denken te ontwikkelen en te realiseren. Hij schetst een beeld van een vernieuwde beweging. De kern wordt gevormd door identiteitsorganisaties. De tweede schil

*De menselijke waardigheid
is in onze samenleving in het
geding*

bestaat uit mensen uit neutrale organisaties die zich verbonden weten met het christelijk-sociaal denken. En verder kunnen nieuwe maatschappelijke initiatieven en maatschappelijke ondernemingen erbij betrokken worden.

Beide publicaties zijn inspirerend om te lezen. Ze laten zien hoe actueel en relevant het christelijk-sociaal denken en de katholieke sociale leer zijn. Door het centraal stellen van de personaliteit en persoonlijke verantwoordelijkheid, bieden zij veel aanknopingspunten, ook voor de christen-democratie. De menselijke waardigheid is in onze samenleving in het geding. Bureaucra-

tie en schaalvergroting reduceren mensen tot 'gevallen' of nummers. De menselijke maat is vaak uit het oog verloren. Een grotere overheid kan daarmee niet de oplossing zijn. Mensen zijn afhankelijk geworden en worden onvoldoende uitgedaagd om hun verantwoordelijkheid te nemen, om een bijdrage te leveren aan de samenleving. Libe-

rale oplossingen schieten daarom tekort. Er is meer ruimte voor maatschappelijke verbanden en maatschappelijk initiatief nodig: vertrouwen in mensen en de samenleving. Het is de moeite waard om ons te laten inspireren door het christelijk-sociaal denken en de katholieke sociale leer. Laten we ons hierop ook aanspreken?



Scott M. Thomas
The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century
Palgrave | 2005 | 300 pp. | € 33,50 | ISBN 1 4039 6157 3

Belang religie voor internationale betrekkingen zwaar onderschat

door *Marcel Becker*
& *Bas van Stokkom*

De auteurs zijn beide werkzaam bij het centrum voor ethiek aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Onlangs wees minister Van Ardenne op de positieve rol die godsdienst kan spelen bij de ontwikkeling van derdewereldlanden. Dat wekte meteen de toorn van fervente seculiere kamerleden en opiniemakers, die tijdens de cartoonrellen de maatschappelijke rol van religie juist verder wilden afbranden. Hoe krampachtig die groep denkt, wordt duidelijk als men beseft dat de religieuze aanhang wereldwijd juist sterk is gegroeid. Zeker, dat heeft vele problematische kanten. Maar hoe men het ook wendt of keert, wie wel eens een voet buiten Noordwest-Europa zet en bijvoorbeeld actief is in ontwikkelingssamenwerking, heeft nagenoeg alleen met religieuze partners van doen. Na de teloorgang van nationalistische dictaturen en ideologieën als marxisme, doen de oorspronkelijke religieuze impulsen zich weer sterker gelden. Dan helpt het bepaald niet om op arrogante wijze de ach-

terlijkheid van islamitische of boeddhistische waardesystemen te verkondigen.

Naast de motiverende en verbindende rol die religie kan spelen, zijn er echter ook de uitwassen van radicalisme en fundamentalisme. Het debat over religie en ontwikkelingssamenwerking weerspiegelt deze spanning. We zien de aarzeling of een religieuze motivatie zich wel verdraagt met de open en democratische waarden die voor goed functioneren van de mondiale economie vereisten zijn. Anderzijds zijn er bewegingen die de positieve rol van religie in ontwikkelingsprocessen benadrukken, en aandringen op exploratie ervan. Een uitgesproken exponent hiervan is Scott Thomas, een Engelse specialist op gebied van internationale betrekkingen. Thomas keert zich in *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations* tegen de standaardtheorie van internationale betrekkingen, het realismeparadigma. Dit paradigma, dat decennialang het denken over internationale relaties heeft beheerst, gaat uit van afgebakende entiteiten die hun macht tegen elkaar uitspelen, zonder veel aandacht te besteden aan religieuze en

B
O
E
K
E
N

B
O
E
K
E
N

morele overtuigingen. Conflictbeslechting, coöperatie, diplomatie, natievorming, economische ontwikkeling, al die verschijnenselen worden rationalistisch en als optelsom van calculeerbare belangen benaderd. Traditie, religie en specifieke lokale ontwikkelingspatronen worden daarbij doorgegaan als een sta-in-de-weg gezien. Volgens Thomas dwingt de realiteit van wereldwijde groei van religies tot een heel ander paradigma: het serieus nemen van cultureel en religieus pluralisme. Met deze these voegt Thomas in in een brede stroom van denken over de erosie van de natiestaat, ten gunste van de opkomst van zowel universele (humanitaire) waarden — denk aan het Internationaal Strafhof — als etnische en religieuze particulariteiten.

Na een uitleg van de teloorgang van het realistisch paradigma in globaliseringsprocessen, werkt Thomas conceptueel uit waarin de kracht (en zwakte) van religie ligt. In de laatste hoofdstukken van het boek geeft hij deze concreet vorm voor de internationale diplomatie, processen van *nation building* en opbouw van *civil society*, en bestrijding van armoede. De filosofische inspiratiebron van Thomas is Alisdair MacIntyre, die de eer toekomt de deugdethiek weer in het centrum van het filosofische landschap te hebben gezet. Na *After Virtue* (1981) is zijn conceptueel kader in de meest uiteenlopende domeinen van ethiek toegepast. Meestal gaat het dan om de notie 'praktijken', waarin particuliere vormen van 'voortreffelijk handelen' specifiek vorm krijgen. Thomas maakt met steun van MacIntyre duidelijk dat menselijk handelen is aangewezen op die lokale tradities, verhalende kennis, identiteiten en competenties, en dat vernietiging daarvan, bijvoorbeeld door het introduceren van een kant-en-klaar westers ontwikkelingsmodel, een gemeenschap kan ontwrichten en

zelfs in een crisis kan storten. Economische ontwikkeling en conflictregulering moeten dus aansluiten op de aanwezige lokale 'morele basis'. Het betekent aansluiting zoeken bij de *bottom-up* rationaliteit van lokale gemeenschappen.

* * *

Thomas' analyse overtuigt, omdat hij laat zien dat veel conflicten vooral intrastatelijk van aard zijn en door globaliserende factoren nog complexer worden. Van duidelijk afgebakende belangen en posities zoals het realisme-paradigma veronderstelt, is weinig sprake. De kracht van het boek zit echter nog meer in het verwoorden van in de praktijk gewonnen kennis. Zo wijst de ervaring in ontwikkelingslanden uit dat een seculiere aanpak van economische en sociale ontwikkeling in veel opzichten onwenselijk is. Die aanpak heeft onvoldoende oog voor lokale gevoeligheden. Westerse actoren die aan die gevoeligheden voorbijlopen en een westers rationalisme blijven promoten, roepen veel weerstand op. Dat geldt ook voor louter strategisch handelende actoren die geen werkelijke interesse hebben in lokale gemeenschappen. Alleen al om pragmatische redenen ligt het voor de hand zich voor de alledaagse religieuze beleving te interesseren. Want lokale, geloofsgebaseerde organisaties bieden vaak sociale netwerken die samenwerking en vooruitgang bevorderen. Ontwikkelingshulp lijkt zelfs rendabeler te worden in de mate dat ze daarop is afgestemd. Daarnaast maakt Thomas aannemelijk dat 'geloofsgebaseerde diplomatie' het vermogen heeft een werkelijke dialoog van de grond te krijgen, omdat van meet af aan wordt uitgegaan van particuliere visies die in andere benaderingen snel worden buitengesloten.

* * *

Thomas ziet MacIntyres deugdethiek echter als 'ei van Columbus' en overschat de mo-

gelijkheden ervan. Hij suggereert dat die ethiek ook de grote onderlinge verschillen tussen religies te boven kan komen. Aanknopingspunten zijn echter nauwelijks voorhanden. Hoe zou je vorm kunnen geven aan een *deeper pluralism* waardoor een werkelijke dialoog tussen religieuze tradities mogelijk wordt? Hoe uit lokale tradities treden? Hoe *bonding social capital* transformeren in *bridging social capital*? Hoe sensibeleit voor een overbruggende 'diepere dialoog' ontwikkelen? Concreet: als Thomas stelt dat hulporganisaties meer recht moeten doen aan de lokale religieuze dimensie, dringt zich de vraag op hoe deze 'ontmoeting van tradities' verloopt. Je nederig opstellen en bereid zijn te leren van anderen, zoals hij bepleit, hebben hun grenzen, zeker als de omstandigheden dwingen tot optreden. Je bent dan aangewezen op universele noties als respect, tolerantie en pacificatie. Een deugdethiek à la MacIntyre kan moeilijk overweg met die universele inzet. Thomas biedt geen handvatten om dit probleem te ondervangen. Hij geeft wel impliciet toe dat het benutten van tradities en deugden niet voldoende is. We zijn ook aangewezen op een 'liberaal communitaristische benadering'. Maar een mogelijke verbinding van het particuliere met het universele wordt nauwelijks geëxpliciteerd. Jammer dat Thomas de *human capabilities*-benadering van Martha Nussbaum — heden ten dage de overtuigendste vertolkster van een deugdethisch geïnspireerd universalisme — niet in zijn boek heeft verweven. Een ander bezwaar hangt daarmee samen: zoals veel religieus geïnspireerde denkers gebruikt Thomas al te gemakkelijk religieuze begrippen zonder ze nader uit te werken. Vergeving, verzoening, compassie, gastvrijheid, dat glansvolle repertoire figureert wederom zonder dat wordt ingegaan op de veeleisende (soms 'bovenmenselijke') aspecten en

het uitermate dilemma's karakter van die begrippen.

* * *

Ten slotte de problematiek van religie. Religie is, zoals Thomas zelf aangeeft, een tweesnijdend zwaard: potentieel gewelddadig én vredelievend, vijandig én coöperatief. Is 'geloofsgebaseerde diplomatie' in veel opzichten beter in staat een werkelijke dialoog van de grond te krijgen omdat particuliere visies worden gerespecteerd? Of wordt met religie het paard van Troje in huis gehaald? Deze thematiek is complex. Essentieel voor religie is de betrokkenheid op een transcendente, de menselijke willekeur overstijgende waarheid, waardoor mensen zich kunnen laten meeslepen. Gewelddadige excessen zijn hierdoor te verklaren. Van de andere kant is te verdedigen dat degenen die tot religieus geweld komen, juist geen recht doen aan dat transcendente. Wanneer groeperingen als fundamentalisten zich de waarheid toe-eigenen, miskennen ze de bescheidenheid die de mens tegenover het transcendente heeft in te nemen. In hun monopolisering op de waarheid halen ze het transcendente 'naar beneden'. Aan deze intrigerende discussie komt Thomas niet toe.

Wel bespreekt hij de filosoof René Girard, maar diens inzet wordt niet geheel duidelijk. Enerzijds is juist vanuit Girard aannemelijk te maken dat geweld inherent aan religie is. Anderzijds kan, uitgaande van Girards gedachtegoed, ook een seculariserende samenleving in conflicten terechtkomen, vanwege de erosie van het 'dempende' vermogen dat huist in religie. Juist in een samenleving waar mensen het traditionele religieuze (of ideologische) houvast verliezen, kunnen de mechanismen van mimetische begeerte, die Girard zo treffend beschrijft, onbeteugeld hun eigen dynamiek ontwikkelen. Niet zozeer de grote 'verschillen', maar de relatief kleine verschillen en de

B
O
E
K
E
N

B
O
E
K
E
N

ermeë gepaard gaande ‘onzekerheden’ veroorzaken dan het geweld. Onzekerheden die bijvoorbeeld ontstaan door een ongemakkelijk samengaan van religieuze krachten en een geforceerd geïntroduceerd liberalisme. Tegen die achtergrond spreekt Thomas over voormalig Joegoslavië en het Iran van de Sjah; hij biedt daarbij een fascinerende interpretatie van de theorie van het *narcissism of minor differences*. Maar de gedachtegang van de fundamentele ambivalentie van religie wordt niet consequent volgehouden. Die ambivalentie verdraagt zich in ieder geval moeilijk met een triomfantelijk pleidooi voor ‘meer religie’.

In zijn enthousiasme over de mogelijkheden die het religieuze kader biedt, gaat Thomas bovendien voorbij aan een principiële probleem waarmee iedere westerse ontwikkelingswerker of diplomaat te maken krijgt. Hoever mogen westerse actoren gaan in samenwerking met gemeenschappen die er in hun ogen ontoelaatbare opvattingen en conventies op nahouden? Steun voor lokale netwerken kan onrechtvaardige gezagsverhoudingen en de slechte positie van vrouwen eerder bestendigen dan elimineren. Het lijkt bepaald niet legitiem dat westerlingen tijdens samenwerking hun eigen kernwaarden verloochenen. En wat betekent dat voor de rekrutering van medewerkers? Wanneer aansluiting met religieuze motivatie prioriteit krijgt, ligt het voor de hand medewerkers te werven die hiermee vertrouwd zijn. Maar mag (en moet) ook van hen niet een grote gevoeligheid worden verwacht voor de universele thema’s die ‘op de werkvloer’ van de ontwikkelingssamenwerking spelen, zoals gelijkwaardigheid?

Daarnaast stap Thomas wel licht heen over het scala van praktische bezwaren waarop de ontwikkelingswerker en de diplomaat stuiten. Inspelen op lokale mogelijk-

heden is lang niet altijd eenvoudig. Verlangt accommodatie aan de leefwerelden van partners niet een onmogelijke flexibiliteit?

* * *

Hoe dat verder ook zij, de desinteresse voor religie en de onnadenkende reflex om religie tot louter probleem te benoemen, zijn achterhaald. Veel medewerkers van ngo’s en hulporganisaties zullen zich in sterkere mate moeten verdiepen in religies. Het seculiere wereldbeeld is slechts van een minderheid. Of zoals de politicoloog Barbara Oomen in *de Volkskrant* (18-2-2006) zei: ‘Wie zich niet inleeft in andere wereldbeelden,

De onnadenkende reflex om religie tot louter probleem te benoemen is achterhaald

en even dogmatisch met de Universele Verklaring zwaait als missionarissen ooit met de bijbel, gaat een strijd aan die niet is te winnen’.

Er is dus behoefte aan een postliberaal proces van toenadering die het westers reductionisme van individuele zelfbeschikking te boven kan komen. Thomas’ boek maakt duidelijk hoe onmachtig het mensenrechtendiscours in feite is. De kernbegrippen ervan — de individuele aanspraken — zijn moeilijk met de grote wereldgodsdiensten te verzoenen, en vanuit een confuciaanse visie op de kosmos misschien zelfs zinledig. De uitdaging is universele waarden achter interreligieuze dialogen op te diepen die aansprekender zijn dan het kale discours van individuele rechten. Misschien komen we dan eerder uit bij het besef van het ‘menselijk tekort’ of van afhankelijkheid. Die ervaringen worden immers wereldwijd verstaan.



Jonathan Sacks
Leven met verschil. Menselijke verscheidenheid in een tijd van botsende culturen

Meinema: Zoetermeer | 2005 | 278 pp. | € 19,50 | ISBN 90 211 4081 0

Ban het spook van Plato uit!

door Jan Prij

Redactiesecretaris van CDV

Religie: bron van geweld of van verzoening? Religie zou in essentie mensen met elkaar moeten verbinden tot een gemeenschap waar het goed leven is. Maar vaak staat religie voor tweespalt en conflict. Denk aan islamitische martelaren van het geloof die dood en verderf zaaien. Zie de godsdienstige strijd over Jeruzalem dat als ontmoetingsplaats van verschillende religies nu niet bepaald de bedoeling van de ‘Hemelse Stad’ weerspiegelt. Of neem de wijze waarop in christelijke kerken mensen elkaar leerstellig de maat kunnen nemen. Zo’n geloof fungeert eerder als een splijtzwam tussen mensen dan als een blijde boodschap voor eenieder. Religieus fundamentalisme is een probleem, maar dat betekent allerm minst dat we religie daarmee gelijk in de beklagdenbank moeten zetten. Volgens de orthodoxe rabbijn en filosoof Jonathan Sacks kunnen we religie vergelijken met een vuur. Je kunt er je handen verschrikkelijk aan branden, maar als we het vuur goed beheren kan het

juist aan de basis staan voor datgene wat het beste in onze cultuur mogelijk maakt. Volgens Sacks zijn gelovigen de hoeders van dat vuur. Hij stelt in zijn boek dat we in een beslissende fase in de geschiedenis zijn aanbeland die lijkt op het Europa van de zeventiende eeuw, dat aan de rand stond van allerlei godsdiensttwisten. Religie heeft toen geen goede beurt gemaakt en we moeten die fout niet nogmaals maken.¹ In zijn boek roept hij daarom gelovigen uit alle tradities op het beste daaruit in te zetten om confrontatie tussen gelovigen te voorkomen. Als godsdienst geen deel uitmaakt van de oplossing, zal het zeker deel uitmaken van het probleem.²

Zijn boek is een poging het beste uit zijn eigen geloofstraditie op te diepen en tegen het religieus fundamentalisme in te zetten. Zijn voornaamste boodschap is dat vanuit orthodox-religieus perspectief het fundamentalisme op een verkeerd begrip berust over wat Godsdienst, waarheid en religie betekent. Velen die claimen de waarheid in pacht te hebben, halen daarmee de waardigheid van God naar beneden. Juist omdat niemand van ons de hele waarheid kent, maar ieder van ons er wel iets van weet, is een theologische basis voor respecteren van ver-

scheidenheid in (geloofs)opvattingen. Deze is niet gebaseerd op het relativisme (dat het er niet toe doet wat je geloof of weet, juist niet!), maar op het idee van een verbond.³

Na de zondvloed, zoals beschreven in Genesis, sluit de Eeuwige met Noach een verbond dat alle volkeren op de aarde met elkaar verbindt. Maar de universaliteit van het verbond is slechts de context en het voorspel voor de onherleidbare veelvormigheid van culturen. Het is slechts de eerste ontwikkelingsfase van onze morele verbeelding en niet de laatste, zoals Plato en zijn navolgers betogen. Volgens Plato is universaliteit het rijk van waarheid, harmonie en vrede en zijn veelvormigheid en particulariteit de bronnen van dwaling en conflict. De Hebreeuwse bijbel zet daarentegen een anti-Platoonse route uit die van het algemene naar het bijzondere voert. De wereld van de eerste elf hoofdstukken van Genesis (voor de val van de toren van Babel) staat voor een mondiale monocultuur. In de gehele wereld is sprake van één taal en een gemeenschappelijke spraak. Maar daarbij kan het niet blijven. Hiermee dreigt namelijk de bijzonderheid, het onopgeefbare, unieke karakter van ieder mens uit het zicht te verdwijnen en ligt de verleiding van totalitair geweld onmiddellijk op de loer. Het verhaal van de toren van Babel laat zo'n totalitaire beweging in de menselijke geschiedenis zien. Het is de poging om een kunstmatige eenheid op te leggen aan een door de Eeuwige geschapen verscheidenheid.⁴ Het bijbelse monotheïsme is, in tegenstelling tot wat vaak wordt gedacht, niet de opvatting dat er één God is en dat er daarom maar één toegangsweg is tot zijn aanwezigheid, maar dat de eenheid van God wordt gevonden in de diversiteit van de schepping. God is de God van de hele mensheid, maar tussen Babel en het einde der tijden is geen enkel geloof het geloof van de hele mensheid.

Volgens Sacks waart er nog steeds na 2500 jaar een spook van Plato rond in de westerse beschaving dat dringend moet worden verjaagd. Volgens dit spookbeeld kunnen er geen twee verschillende opvattingen met waarheidswaarde naast elkaar bestaan. Iets is goed of fout. Dat betekent dat als ik gelijk heb, de ander dus ongelijk heeft. En dat ik, als ik om waarheid geef, de ander moet bekeren tot mijn standpunt, waarbij het doel desnoods alle middelen heiligt. Maar het punt is nu juist dat de waarheid oneindig veel rijker is dan wij ooit kunnen bevatten. Ze overstijgt ruimte en tijd, terwijl ons menselijk begrip van waarheid juist door ruimte en tijd wordt begrensd. Bovendien is de waarheid — de religieuze en de maatschappelijke — niet voor iedereen altijd dezelfde. Sacks heeft een redeneertrant die erg lijkt op die van de filosoof Dewey⁵: ieder mens heeft deel aan de waarheid en kan daarmee op zijn of haar eigen unieke en niet herhaalbare wijze bijdragen aan goed leven in Gods schepping. De uitdaging van de religieuze verbeelding is nu juist om Gods beeld te zien in iemand die niet naar hetzelfde beeld, naar ons eigen beeld is. De morele en de geestelijke waardigheid van de mens gaan de grenzen van welke beschaving dan ook ver te buiten. Ze komen toe aan de ander, de buitenstaander, de vreemdeling, degene die niet in ons systeem, ras of geloof past.

De hoofdboodschap van het boek zou kunnen worden samengevat met de oproep het spook van Plato uit te bannen en verscheidenheid en verschil als een zegen en niet als een vloek te beschouwen. Maar er is een tweede probleem dat het westers denken heeft geërfd van de oude Grieken: de manier waarop de waarden zijn geordend in hogere en lagere waarden⁶.

In het Griekse en het westerse denken vallen de waarden van de confrontatie

(heldenmoed, kracht, vastbeslotenheid, daadkracht) meer waardering ten deel dan de waarden van de uitwisseling (onderhandeling, compromis, ruil). Dat zijn typisch waarden die in de Oudheid voor de Grieken belangrijk waren. Bij dezelfde Grieken stond handel heel laag aanschreven, terwijl dat bij uitstek de vreedzame manier is om elkaar te ontmoeten en van elkaar te profiteren. En nog steeds hebben de deugden van de handel in onze taal geen positieve klank. Geld verdienen is al gauw verdacht en het geven en nemen dat verbonden is met ruilhandel, steekt op zijn best nogal kleurloos af tegen de heroïsche deugden van militaire samenlevingen als de Griekse. Maar de heldhaftige deugden van het oorlogvoeren zijn dodelijk. Moed en sterven voor de goede zaak lijken heroïsch vanuit het standpunt van de overwinnaars, maar niet vanuit dat van hun slachtoffers.⁷ De Joden, met hun diepgewortelde ervaring van lijden en ballingschap weten daar alles van. Het onderling verbinden van volken in een handelsnetwerk is zeker niet zaligmakend en levert ook eigen problemen op (zoals de evenzeer totalitaire neiging om marktlogica ook in andere niet-economische sferen in te voeren), maar de markt is in ieder geval een strijdperk waarin beide partijen kunnen winnen. De diverse religieuze gemeenschappen moeten elkaar niet bestrijden, maar versterken. Mensen zouden dus ook op hun (religieuze) taal moeten letten. We zullen minder de heroïsche taal van de confrontatie moeten spreken. We zullen niet de eigen waarheid moeten doorzetten ten koste van de ander.

Sacks boek is een gepassioneerde oproep aan iedere geloofstraditie om het fundamentalisme te bestrijden in naam van het geloof. Het boek biedt zelf een mooie rabbinse proeve van de hoopvolle betekenis van orthodox geloof in een tijdperk van

globalisering. Naast zijn morele pleidooi voor de markteconomie mondt zijn religieuze waardering van verscheidenheid ook uit in hoofdstukken over de onopgeefbare verantwoordelijkheid van mensen, het belang van recht en sociale rechtvaardigheid, onderwijs, de *civil society*, milieu en duurzaamheid, verzoening en hoop. Deze hoofdstukken zijn niet allemaal bijzonder origineel. Toch zijn ze waardevol om te lezen, al was het alleen maar om te zien hoe Sacks op een boeiende wijze zijn kennis van joodse geloofstraditie verbindt met zijn expertise als filosoof. Hij toont zich hierbij niet alleen een gepassioneerd gelovige, maar ook een enthousiast en belezen wetenschapper. Het mooie is dat hij daarbij en passant voor ons als lezers pareltjes uit de zee van literatuur opvist, waarin we anders zelf misschien zouden verdrinken.

Het bijzondere is ook dat Sacks met zijn boek zicht biedt op een theologie van de hoop die de utopische impuls bewaart zonder zelf gewelddadig te worden. Daarbij gaat het niet om een utopisch ideaal als een kant-en-klare eenvormige blauwdruk die de weg naar de hemel wijst en die vervolgens koste wat kost moet worden gerealiseerd, zoals de toren van Babel. De utopische impuls bewaren betekent zicht houden op een wereld zoals die zou kunnen zijn.

Het is, zoals de joodse filosoof Claudio Margrit dat ooit heeft uitgedrukt in zijn schitterende *Utopie en Onttovering*⁸: 'Achter de dingen zoals ze zijn bevindt zich ook een belofte, de mogelijkheid van een andere werkelijkheid die aan het licht wil komen, zoals een vlinder in de cocon.' Op die mogelijkheid bouwen in de hedendaagse onttoverde wereld, betekent, volgens Margrit, weten dat onze ogen de Messias niet zullen zien en toch geloven in het Ongeziene. Het is leven in het melancholieke bewustzijn dat wij het komende jaar niet in Jeruzalem zul-

len zijn en geloven dat het toch zinnig is op pad te gaan. Het is het bewustzijn te leven in een gebroken wereld en te weten dat de mens niet onschuldig is. Zo'n onttovering behoedt de utopie voor geweld. Sterker nog, Jonathan Sacks, die met zijn boek in dezelfde traditie van onttoverd geloven staat als Claudio Margrit, laat indringend zien dat zo'n geloof het enige reële alternatief is dat ons rest om de planeet te redden. Het is wel een waagstuk, omdat mislukking van zo'n religieus project bepaald niet is uitgesloten. Maar dat eenieder van ons met al zijn of haar krachten deelgenoot en partner is in dat religieuze project, betekent allerm minst dat we alleen maar met mensenwerk van doen hebben. Het vertrouwen van Sacks te mogen gaan in het beste spoor van zijn geloofstraditie, is niet geworteld in het geloof daarmee heilzame *self-fulfilling prophecies* te voltrekken, noch in het geloof exclusieve bezitter van de waarheid te zijn, maar in het adembenemende besef geboren te worden

Noten

- 1 Leven met verschil, p. 22-23.
- 2 Ibid, p. 21.
- 3 Zie hiervoor het centrale derde hoofdstuk pp. 66-93. Het idee van het verbond speelt behalve in het jodendom ook een belangrijke rol in christendom en islam.
- 4 Het boeiende van Sacks' interpretatie is dat het nadrukkelijk de ogen opent voor het hoofdgegeven dat het voortbestaan van een monocultuur uiteindelijk het voortbestaan op aarde bedreigt. Dit is mijns inziens een vruchtbaardere uitleg dan de neiging van veel christelijke antropocentrische exegeten om in de door de Eeuwige aangerichte Babylonische spraakverwarring vooral een staf voor de zonde van de menselijke hoogmoed te zien. Maar de kernboodschap is dat de verscheidenheid vanuit het perspectief van de schepping juist een zegen is voor de aarde is, al kan het vanuit het perspectief van de mens wel behoorlijk lastig zijn daarmee om te gaan!

in een wereld die niet van ons is, maar die wel aan ons en onze kinderen is toevertrouwd.⁹ Vanuit zo'n besef verschijnt het geloof van de ander niet als een bedreiging, maar als een verrijking, als een hulpmiddel in de opdracht de schepping te bewaren. Alleen dat vertrouwen kan de wereld redden van een nieuwe zondvloed.

Het is mogelijk dit boek af te doen als naïef. De prangende vraag is natuurlijk of de verschillende geloofsgemeenschappen daadwerkelijk de morele en spirituele verbeeldingskracht voor de bepleite ruimhartigheid kunnen opbrengen en wat we moeten doen als dat niet zo is. Je zou daarbij wellicht kunnen aanvoeren dat de rijke geschiedenis van religieus misbruik bepaald niet hoopvol stemt. Maar waarom zou nu juist deze geschiedenis in hemelsnaam het laatste woord moeten hebben? Daar niet in berusten kan weleens het ultieme geloof en realisme zijn waarvan ons hele aardse voortbestaan afhangt.

- 5 Zie elders in deze uitgave voor een inleiding op en een proeve van Deweys opvattingen. Overigens beroept Sacks zich in zijn werk niet op Dewey. Wel haalt hij zijn filosofische geestverwant William James (1842-1910) aan (p.246), die in zijn werk *Pragmatisme* uit 1907 (onlangs heruitgegeven door Veen magazines, 2005) de geloofsopgave met een schitterende parabel schetst.
- 6 Van deze tweede hoofdpijn in het betoog van Sacks werd ik vooral bewust door een lezing op 7 februari 2006 te Rotterdam van Piet van Veldhuizen, de vertaler van het boek van Sacks. Veel formuleringen in deze paragraaf zijn schatplichtig aan deze lezing.
- 7 Leven met verschil, p.137.
- 8 Claudio Margrit, *Utopie en Onttovering* in; *Nexus*, 37, 1997, pp. 7-19.
- 9 Vgl. het ongelovig pragmatisme van Ger Groot in zijn *krediet van het credo*. Zie elders in deze uitgave voor een bespreking.

* BEZINNING

door *Arnoud van Adrichem*

Arnoud van Adrichem is dichter en hoofdredacteur van literair tijdschrift *Parmentier*. Volgend jaar zal zijn poëziedebuut verschijnen.

Dagsluiting

'Heilig heilig heilig.' Wat aan dit godsbesef ten grondslag ligt ligt aan dit godsbesef ten grondslag: het donker sec het donker.

In het tufstenen kerkje stuitend op een zwartmarmeren epitaaf.
Het schitterende. Van ontroering schiet het huis des heren vol.

Boven deint het middenschip. Harten storten zich te apsis uit.
Er staat geschreven: gij hebt mij in den ondersten kuil gelegd.

Sela. Trapt een loden windvlaagje u plotsklaps in de onderrug.
Het altaar laait hemelhoog op. Goedertieren brullen cherubs.

De parelketting breekt uw stem schokschoudert overal marbels.
Van stenen is het binnenste geroerd. Lichtloos gloeit uw nacht.

