

*B.C. Labuschagne (red.), Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat? Godsdienst, overheid en civiele religie in een post-geseculariseerde samenleving, Nijmegen: Ars Aequi Libri 2004, 211 p.*

Dit boek is de uitkomst van een op 19 december 2003 in Leiden georganiseerde conferentie met als thema de titel. De conferentie en daarmee het boek passen in de groeiende aandacht voor de betekenis van de religie in het kader van de rechtsstaat. Die belangstelling heeft ongetwijfeld te maken met belangrijke maatschappelijke verschuivingen. Het snelle secularisatieproces of meer bepaald de ontkerstening van het recht, het belang van de gewetensvrijheid voor degenen die de algemene maatschappelijke trend niet hebben gevolgd en de grote toestroom van mensen met andere, voorheen weinig voorkomende godsdiensten, hebben de rechtsorde niet onberoerd gelaten. Op de achtergrond speelt uiteraard de confrontatie van de op absolute waarheidsclaims gebaseerde godsdienstige overtuigingen en de liberale rechtsstaat als de belichaming van de politieke filosofie van de Verlichting. Een en ander komt in de verschillende bijdragen naar voren. Zij bieden in hun diversiteit een boeiend spectrum aan opvattingen over *Godsdienst, overheid en civiele religie in een post-geseculariseerde samenleving* om de ondertitel te citeren, die naar onze mening beter dan de hoofdtitel de inhoud van het boek typeert.

Een belangrijk deelthema is de scheiding van kerk en staat. Opvallend zijn de verschillende invullingen die aan dit concept worden gegeven. *S.C. van Bijsterveld* ziet dit als een belangrijk beginsel van de (Nederlandse) rechtsstaat. Het houdt echter niet in dat de godsdienst moet worden weggedrongen uit de publieke samenleving. Godsdiensten zijn van groot belang als voedingsbron van waarden en normen. Een door de staat opgelegde (seculiere) eenheidsbenadering wijst zij daarom af. Zij zoekt de grenzen van de maatschappelijke manifestatie van de religie in de noties van democratie en rechtsstaat, het handhaven van de basiswaarden van de samenleving en meer concreet in de burgerlijke wet en de strafwet. Van Bijsterveld ziet secularisatie overigens als een achterhaald perspectief op de samenleving.

*M.J. Cohen* beaamt dat in zekere zin. Ook hij erkent de samenbindende kracht van de religie, maar verdedigt daarnaast toch veel sterker 'als ongelovige en verstokt secularist' (p. 22) de seculiere staat, die overigens een ieder wel de vrijheid moet laten om naar al dan niet godsdienstig inzicht te leven. Wanneer individuele vrijheden botsen, moeten de geschillen door middel van onderhandelingen worden opgelost. Dat betekent dat met gelovigen het gesprek moet worden aangegaan.

*P.B. Cliteur* bepleit hier zoals elders een scheiding van kerk en staat naar Franse snit: *laïcité*. Religie is een privé-zaak en de staat is neutraal in religieuze aangelegenheden. Dat behoeft volgens hem niet als vijandigheid ten aanzien van de religie te worden begrepen. *Laïcité* kan behalve door atheïsten en agnosten ook door 'verlichte' gelovigen worden onderschreven. Het zal niet verbazen dat het laïcisme van Cliteur universalistische pretenties heeft, die nopen tot een bestrijding van het cultuurrelativisme.

*A.H. den Boef* blijkt het eens te zijn met Cliteur, maar verbaast zich over pleidooien van andere ongelovigen, waarin aan de religie een belangrijke rol wordt toebedeeld voor de sociale cohesie. Hij keert zich daartegen vanuit de opvatting dat religie een verdwijnend verschijnsel is, dat de moderne mens zal ontgroeien als zijn kinderkleertjes. De geestelijke cohesie ontleent hij aan (seculiere?!) literatuur, kunst en wetenschap. De nationale saamhorigheid wil hij bevorderen door invoering van nieuwe nationale feestdagen als hoogtijdagen van de laïcistische religie, ter herdenking van de afschaffing van de slavernij, de gelijkberechtiging van vrouwen en de invoering van het homohuwelijk. Aan 'arme christenen' (p. 70) (en andere gelovigen) komt de auteur tegemoet door de introductie van een strippenkaart waarmee burgers een aantal vrije dagen kunnen opnemen voor het vieren van naar keuze het kerstfeest, het Pesach-feest of het suikerfeest. Hij geeft aldus een praktische invulling aan het 'unificerende' kader van de seculiere staat.

*G. Manenschijn* meent echter dat gelovigen niet zijn 'aangewezen op de zuinige tolerantie van de "intellectuelen onder de verachters van de religie"' (p.73). Zij worden verder evenmin als andere burgers gediend door een vage 'civil religion'. Het bezwaar daartegen is zowel staatsrechtelijk – een vertroebeling van de verhouding van kerk en staat – als theologisch – een verwatering van de inhoud van religies. Voor de scheiding van kerk en staat heeft Manenschijn theologische argumenten. Hij voegt wel toe dat deze scheiding geen scheiding tussen geloof en politiek impliceert. Sociale cohesie verwacht hij van herstel van de klassieke opvatting dat rechtvaardigheid de primaire deugd van de samenleving is.

Meer uitgesproken dan Manenschijn geeft *H.-M.Th.D. ten Napel* blijk van een voorkeur voor een benadering vanuit wat hij noemt de christelijk-pluralistische denkrichting, geworteld in het Calvinisme zoals uitgewerkt door Kuyper en Dooyeweerd, waarin de 'soevereiniteit in eigen kring' van maat-

schappelijke verbanden, zoals kerk en staat, benadrukt wordt. Deze ziet hij weerspiegeld in de recente constitutionele ontwikkelingen in de VS, die de neutraliteit van de staat waarborgen, maar tevens waken tegen een voorkeurstatus van het sektarisch secularisme. In een steeds religieuzer wordende wereld is die benadering te verkiezen boven pogingen om de religie terug te dringen in de maatschappelijk irrelevante privé-sfeer. In dat verband verwijst hij, opmerkelijk genoeg, niet naar de calvinistische voormannen, maar naar een door vertegenwoordigers van de wereldreligies opgesteld 'wereldethos' als bron van maatschappelijke waarden. Met een beroep daarop wil hij overigens wel 'iedere vorm van fundamentalisme' (p. 95) bestrijden.

De bijdrage van *B.C. Labuschagne* is het derde voorbeeld van een 'politieke theologie', waarin hij de verhouding van religie en politiek bespreekt aan de hand van de historische ontwikkeling. Aanvankelijk vielen religie en politiek geheel samen (consubstantialiteit) (bijvoorbeeld: het oude Egypte). Vervolgens komen zij als relatief zelfstandige grootheden naast elkaar te staan, waarbij het voortdurend de vraag is wat de overhand krijgt (separabiliteit). Israël in de oudtestamentische tijd en het klassieke Griekenland zijn hiervoor exemplarisch. Labuschagnes voorkeur gaat uit naar het derde model van de parallelliteit van religie en politiek, dat hij terugvindt in het Nieuwe Testament, bij Augustinus en ook bij Hegel. Hier is geen sprake meer van onder- of bovenschikking, maar van een relatieve zelfstandigheid en een op elkaar betrokken zijn van beide sferen. Beide zijn van betekenis voor de 'civiele religie', de waarden die de zingevingshorizon van de staatsgemeenschap vormen. Die civiele religie onderscheidt hij overigens duidelijk van de door hem zogenoemde private religies (jodendom, christendom, islam enz.). Deze kunnen door de overheid positief tegemoet worden getreden, voorzover zij bron zijn voor de civiele religie en tenzij zij onverdraagzaamheid prediken. Hij bepleit ook dat gewaarborgd wordt dat de vorming van voorgangers van alle private religies gebaseerd zal zijn op 'de wetenschapstraditie en de rechtstraditie van het Westen' (p. 118).

De drie voorgaande auteurs schreven met alle nuances tegen de achtergrond van de christelijke traditie. *L.P.H.M. Buskens* stelt in zijn bijdrage de islam centraal. Hij stelt dat de traditionele notie van de *umma*, de islamitische gemeenschap die niet-islamieten een plaats op de tweede rang toekent, niet geschikt is voor de moderne samenleving. Integratie en consensus zijn middelen die de sociale cohesie kunnen bevorderen. Islamitische burgers moeten daarbij nadrukkelijk worden betrokken om vanuit hun eigen traditie een bijdrage te leveren aan het debat over de inhoud van de Nederlandse normen en waarden. Integratie wordt niet bevorderd door het opleggen van een atheïstische vorm van moderniteit aan moslims.

Een verdere verheldering van de verhouding van de islam tot de politiek en de maatschappij vinden we in het opstel van *J.M. Otto*. Hij stelt essentialisten, die niet schromen om verreikende algemene conclusies te trekken ten aanzien van 'de' islam en het islamitische recht, tegenover de multiplisten, die oog hebben voor het pluralistische karakter van rechtssystemen, met name in islamitische landen. Exemplarisch in dat verband is Indonesië, dat een gemengd rechtsstelsel kent, waarin adatrecht, sharia en 'westers' recht samengaan. De essentialistische benadering is volgens de auteur niet vruchtbaar voor een bevordering van de *rule of law* in de islamitische landen en evenmin voor de discussie in Nederland. Daarentegen verdienen modernistische moslims, die hun traditie verbinden met strijd voor mensenrechten, steun.

De laatste auteur, *A. Ellian*, zou door Otto waarschijnlijk als essentialist worden gekwalificeerd. Hij meent dat de islam hoe dan ook botst met de liberale samenleving. Op het terrein van de politiek is naar zijn oordeel geen plaats voor absolute waarheidsclaims. De vorming van de westerse rechtsstaat ziet hij als de uitkomst van een secularisatieproces. Naar zijn oordeel heeft de oorspronkelijk leer van Christus – geef aan de keizer wat van de keizer is en aan God wat van God is – hiertoe bijgedragen, al heeft het christendom zelf daar niet aan vastgehouden. Toch ziet hij met name de strikt monotheïstische islam als bedreiging van de politiek. Hij illustreert dat aan de hand van Rousseau die voor zijn totalitaire en religieus getinte staatsvisie steun zoekt bij de denkbeelden van Mohammed. De Montesquieu en De Tocqueville stonden daarentegen sterk afwijzend tegenover de islam. Ellian ziet in hun voetspoor 'de religie in haar abstracte jihadistische strijd ter kolonisering van de publieke ruimte' (p.205) als de gevaarlijkste vijand van de politiek.

Hoe moet de bundel in zijn geheel worden beoordeeld? Door het hele boek heen speelt de spanning die kan bestaan tussen enerzijds de religie, waarin absolute waarheidsclaims die in geloof aanvaard moeten worden een belangrijke rol spelen, en anderzijds de moderne rechtsstaat, die toch veelal wordt gezien als het product van de politieke filosofie van de Verlichting. De hierdoor gepostuleerde vrijheid en gelijkheid vormen niet een soort 'neutraal' kader, waarin aanhangers van allerlei onverenigbare godsdienstige en niet-godsdienstige wereldbeschouwingen in vrede en vrijheid met elkaar kunnen leven. Zij representeren opvattingen over mens en wereld, die principieel kritisch staan tegenover elke aan openbaring en traditie ontleende (met name godsdienstige) waarheidsclaims. Natuurlijk zijn er godsdienstige stromingen die de grondwaarden van de Verlichting in meer of mindere mate hebben geïncorporeerd. Cliteur spreekt in dat verband van 'verlichte' gelovigen. Daar ligt geen probleem. 'Niet-verlichte' gelovigen zullen echter niet overtuigd worden. Het is in ieder geval duidelijk dat de neu-

traliteit van de staat van Cliteur toch niet zo erg neutraal is. De spanning komt met name aan het licht wanneer vanuit 'niet-verlichte' godsdienstige overtuigingen opvattingen over bijvoorbeeld het ontstaan van de wereld, de verhouding van man en vrouw, (homo-)seksualiteit, ouderlijk gezag en vele andere zaken, die haaks staan op de ('liberale') heersende overtuigingen, naar voren worden gebracht en in de private (opvoeding) en vooral ook de publieke sfeer (onderwijs, politiek) worden gepraktiseerd. De actuele juridische controverse rondom het vrouwenstandpunt van de SGP spreekt hier boekdelen. Deze spanning komt in elk van de bijdragen aan deze bundel op een of ander manier terug, al wordt de diepte daarvan in geen van de bijdragen naar onze overtuiging geheel gepeild. Cliteur, Den Boef en Ellian stellen zonder veel omwegen de incompatibiliteit van de verlichtingswaarden en de niet-verlichte godsdienstige opvattingen vast. Zij onderstrepen daartegenover het primaat van de seculiere rechtsorde. De andere auteurs (Van Bijsterveld, Cohen, Manenschijn, Ten Napel, Labuschagne, Buskens en Otto) vinden bij alle diversiteit in waardering voor en affiniteit met (een) religie een weg om de gesignaleerde spanning min of meer in algemene termen weg te formuleren. Dat doen zij door enerzijds het belang van de religie ook in de publieke sfeer te benadrukken, maar anderzijds te onderstrepen dat de religie wel gebonden moet worden aan de basiswaarden van de samenleving, de seculiere staat, het vereiste van de verdraagzaamheid of de eis dat in ieder geval elke vorm van fundamentalisme moet worden bestreden.

Helaas zijn deze concepten multi-interpretabel en daarom als criterium nauwelijks hanteerbaar. Velen kwalificeren het onderwijs in de waarheid van de schepping op een bijzondere school, de afwijzing van homoseksualiteit in een tv-interview, het beperken van het partijlidmaatschap tot mannen of het op de halacha gebaseerde toelatingsbeleid van een school als onverdraagzaam, fundamentalistisch of strijdig met de basiswaarden van de samenleving of de seculiere staat. Vele anderen zullen het onderdrukken van deze meningen of praktijken door de staat van dezelfde kwalificaties voorzien. De genoemde criteria hebben dan ook weinig onderscheidend vermogen. Waar ligt de grens? Is het op het eerste gezicht vrij aanzienlijke verschil tussen de beide groepen auteurs bij nader inzien niet zo groot?

Dat lijkt erop. Zij strijden vooral over de manier waarop cohesie aangebracht kan worden in de samenleving, maar niet zozeer over de principes waarop dit zou moeten gebeuren. Wat bij Cohen het 'unificerende kader van de seculiere, democratische samenleving' (p. 29) is, noemt Van Bijsterveld de 'grenzen' van 'waarden als democratie en rechtsstaat, en handhaven van de (basis)waarden van de samenleving' (p. 15). Cliteur kiest voor *laïcité* en Den Boef werkt dit uit in praktische principes, door voor een bij de seculiere staat passende 'rituele vorm van saamhorigheid' (p. 69) te pleiten. Manenschijn

geeft ook aan dat nieuwkomers met de beginselen van de grondwet moeten instemmen (p. 79). Ten Napel concludeert weliswaar dat religies relevant zijn voor het politieke leven, maar ziet deze relevantie voornamelijk in de 'Verklaring van het wereldethos' en het op die grond bestrijden van elke vorm van fundamentalisme. Labuschagne wijst er ons inziens terecht op dat het 'immanente' (de staat) niet zonder een 'transcendente verankering' kan. Deze krijgt bij hem echter vorm in de civiele religie, die het gemeenschappelijke terrein vormt van zowel de staat als de private religies. Deze civiele religie is dus transcendent aan beide, en beide ontleen daaraan hun invulling. Dat zal voor vele belijders van private religies een probleem zijn. Bij religie gaat het immers om de hoogste vorm van loyaliteit. ('Men moet Gode meer gehoorzaam zijn dan de mensen.' Handelingen 5:29). Zo mondt het betoog van Labuschagne uit in een conclusie met praktische aanbevelingen die in de lijn liggen van de laïcisten. Als voorbeeld kunnen wij noemen wat hierboven gezegd is over de geestelijke vorming van voorgangers van de 'private religies' (p. 118). Buskens geeft in zijn beschouwing aan dat de islam niet meteen buiten het seculiere kader geplaatst kan worden. Integendeel, ook moslims zouden deel moeten nemen in het bepalen van de inhoud van de 'Nederlandse waarden en normen', en van de 'beperkingen die de overheid dienovereenkomstig aan confronterende opvattingen dient te stellen' (p. 138). Ook Otto heeft als voornaamste stelling dat de islam, en daarmee elke religie, niet bestreden moet worden, maar geïncorporeerd, binnen het 'geleidelijke proces' (p. 170) van secularisatie. Ellian richt zich zoals gezegd tegen elke vorm van transcendente waarheidsclaims ter invulling van de lege plaats van de macht. Hij schroomt echter niet daar een eigen waarheidsclaim tegenover te stellen als hij met instemming verwijst naar de Iraanse schrijver Gandji, die de rechten van de mens 'de ziel en telos van de democratische rechtsorde' (p. 208) noemt. Typerend is dat hij aan het slot van zijn betoog de uitkomst van de 'democratische revolutie' typeert als 'God werd het Volk en de Openbaring werd vervangen door de Rede' (p. 210). Geen van de auteurs, zo concluderen wij, stelt dat verlichtingsuitgangspunt als zodanig principieel ter discussie. Wordt het daarom wellicht tijd de waarheidpretenties van de Verlichting zelf aan de orde te stellen? Misschien een idee voor een volgende bundel.

Peter Boswijk & Matthijs de Blois (Utrecht)