

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

# Boom

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

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

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

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

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

# Jaloerse religies: over politisering en depolitisering van godsdiensten en andere heilsleren

*Een absoluut seculiere politiek is een onmogelijkheid. Niet alleen religies, maar ook collectieve entiteiten als de staat, het volk, het ras, de klasse en de mensheid kunnen ons verleiden tot een allesverterende aanhankelijkheid, zodra zij gepolitiseerd en gesacraliseerd worden tot een heilsinstantie. Zelfs het private individu kan tot een heiligdom worden. De recente uitdrukking ‘postseculier’ benadrukt dat het niet langer evident is dat bij politieke instituties en discussies alleen ‘seculiere’ argumenten geldigheid hebben.*

---

door *Theo W.A. de Wit*

---

De auteur is universitair docent Sociale ethiek en politieke filosofie en bijzonder hoogleraar Geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen aan Tilburg University.

VOLGENS ONZE BESTE TWINTIGSTE-EEUWSE DENKERS<sup>1</sup> is het bijzondere van onze moderne representatieve democratie dat de *verdeeldheid* en het *conflict* er als normaal gelden. Niemand is daar namelijk van tevoren al (door zijn afkomst, door zijn contact met een goddelijke waarheid, of door zijn organische band met het volk) in het *bezit* van de kennis van wat het algemeen belang inhoudt. Tegelijkertijd is iedereen wel verplicht zijn voorstellen in termen van dat ‘publieke belang’ te formuleren; democratie is dus ook méér dan pure belangenafweging, en in een discussie hoopt men zelfs van zijn politieke tegenstander iets op te steken. Er zit dus een element van hoop op zelfoverstijging of transcendentie in de democratie, dat mogelijk gemaakt wordt doordat ieder zich invoegt in een gezamenlijk for-

mat of kader dat men niet zelf heeft uitgevonden en ook niet kan dicteren. En tenslotte is niemand verplicht de meerderheidsbesluiten die tot nieuwe wetgeving leiden, toe te juichen of zelfs maar zinnig te vinden. Een democratisch meerderheidsbesluit heeft daarmee een arbitrair, decisionistisch moment – het ritueel beëindigen van de discussie. Juist dat arbitraire moment – een soort seculier godsoordeel – maakt het draaglijk voor wie een democratisch dispuut verloren heeft. Alleen uitwendige gehoorzaamheid wordt van ons gevraagd, innerlijk verzet alsook uiterlijk protest binnen de kaders van de rechtsstaat blijven volledig toegestaan. Ook een overstemde minderheid houdt zo uitzicht op een ander, beter besluit en hoop op een betere wereld. ‘In een democratie leven’, zo stelde de Franse filosoof Jacques Derrida in zijn gesprek met de Algerijnse islamoloog Mustapha Chérif, ‘betekent dat men ermee instemt om aan te vechten en aangevochten te worden, om een als democratisch gekenschetste toestand in naam van een komende democratie aan te vechten.’ De voorwaarde hiervoor is wel, zo benadrukt hij, dat ‘het politieke zich bevrijdt uit de verstrengeling met het theocratische en theologische, een bevrijding die goed samen kan gaan met de vrijheid van godsdienst’.<sup>2</sup> Waarheid (heil) en rechtvaardigheid (in de zin van gelijke vrijheid van alle burgers) blijven in een waarlijk democratische politiek dus gescheiden. Dat impliceert dat elke heilsleer

*Elke heilsleer ondergaat in een democratie een soort besnijdenis, een ‘narcistische krenking’*

in een democratie een soort besnijdenis ondergaat, een ‘narcistische krenking’, met een woord van Sigmund Freud.

De kerngedachte van dit alles is dus dat de moderne democratie een bepaalde *vorm* oplegt aan de maatschappelijke conflicten, zodat

ze hanteerbaar worden.<sup>3</sup> Die vorm moet ons vooral beschermen tegen ons immer dreigende egotisme – zoals Odysseus zich vastbond aan een mast om de verleiding van de Sirenenzang te kunnen weerstaan. Dit egotisme, zo zal ik hier betogen, nam in het verleden, en neemt soms ook vandaag, onder meer de vorm aan van een enthousiaste of jaloerse, naar exclusiviteit strevende religie. Sommigen voegen hier nog aan toe dat deze monopolistische impuls vooral inherent is aan monotheïstische religies en hun seculiere varianten, de grote verhalen of ‘monomythen’ (Odo Marquard).<sup>4</sup> Het begrip ‘religie’ dient men namelijk breed op te vatten, zodat het niet alleen de overgeleverde religies en confessies omvat, maar ook de seculiere ‘politieke religies’ waarover de filosoof Eric Voegelin al in de jaren dertig van de vorige eeuw schreef.<sup>5</sup> Ook collectieve entiteiten als de staat, het volk, het ras, de klasse en de mensheid kunnen ons verleiden tot een allesverterende

aanhankelijkheid, zodra zij gepolitiseerd en gesacraliseerd worden tot een heilsinstantie. Hierna zal ik betogen dat zelfs het private, antisociale, gesacraliseerd kan worden.

#### DEPOLITISERING VAN JALOERSE RELIGIE: DE ONTWARRING VAN EEN GORDIAANSE KNOOP

Met zijn verwijzing naar de godsdienstvrijheid en de ontvlechting van het politieke en het religieuze herinnert Derrida uitdrukkelijk aan de *depolitiserings* van de religies die aan de basis ligt van de moderne democratische rechtsstaat. Deze depolitisering of neutralisering is de moeizaam bereikte culturele statusverandering van religies en confessies als antwoord op de confessionele burgeroorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw in Europa. Religieuze waarheidsaanspraken zijn na deze verandering niet langer juridisch verplichtend: de gordiaanse knoop, waarbij de wereldlijke overheid de kerkelijke orthodoxie beschermt, en deze laatste de staat een sacrale wijding verleent, is verbroken. Zo opende de Amerikaanse Grondwet in 1787 de mogelijkheid om in plaats van een religieuze eed, af te leggen bij bepaalde openbare publieke functies of vertrouwensambten, te kiezen voor een niet-religieuze verplichtingsvorm, want ‘geen enkele religieuze toetsing zal (hierbij) vereist zijn als kwalificatie’.<sup>6</sup> Europese landen voltrokken deze ontkoppeling en depolitisering veel later en vaak ook moeizamer. Zij kan met recht historisch genoemd worden, want daarin ‘trionfeert de wil tot vrede, door de ervaring van de confessionele oorlog gerijpt, over de wil tot een politieke triomf van de waarheid’.<sup>7</sup> Ook kerken hebben er lang over gedaan afscheid te nemen van de theologisch zo evident lijkende fusie van waarheid en macht. ‘Misschien bent u van mening’, zo betoogde kardinaal Ottaviani namens de rooms-katholieke kerk nog in 1960, net vóór het Tweede Vaticaanse Concilie, ‘dat de katholieke kerk met twee maten meet. Want waar zij zelf heerst, wil ze de rechten van andersgelovigen inperken, maar waar zij zelf een minderheid vormt, verlangt zij gelijke rechten als de anderen. Daarop moet men antwoorden: inderdaad, er dienen twee maten te worden gehanteerd, de ene voor de waarheid, de andere voor de dwaling.’ Zoals bekend werd de godsdienstvrijheid pas tijdens Vaticanum II voluit aanvaard – een ‘copernicaanse wending’, zo is er wel gezegd.<sup>8</sup>

#### NUANCERINGEN

Dit alles zal ons als burgers van een liberale staat misschien vanzelfsprekend voorkomen, overtuigd als wij ervan zijn geraakt dat een godsdiensti-

ge overtuiging ‘privézaak’ is en het opleggen van een religie door de staat ‘middeleeuws’. Toch kunnen enkele historische en conceptuele nuanceringen op dit punt ons dichter bij de eigenlijke vragen brengen, namelijk of wij werkelijk bereid zijn pluraliteit op het gebied van waarheids- en heilskwesties te aanvaarden, en of de politisering van een ‘jaloerse heilsleer’ vandaag niet een nieuwe vorm aanneemt. Ik wil hier drie van deze nuances of preciseringen voorleggen.

### *1. Grenzeloze gehoorzaamheid aan de wet?*

In de eerste plaats heeft de grote Britse historicus Christopher Hill laten zien dat het bij de zeventiende-eeuwse vervolging van religieuze dissidenten dikwijls niet alleen ging om de onderdrukking van religieuze heterodoxie en dus om het weigeren van de godsdienstvrijheid.<sup>9</sup> Wie zich verdiept in de activiteiten van deze dissidenten en in de argumenten van hun belagers, ontdekt dat religieuze, sociale en politieke thema’s daarin onlosmakelijk verbonden zijn. Een voorbeeld is John Bunyan (1628-1688), een hel-en-verdoemenispredikant die in zijn preken hartstochtelijk de kant van de armen koos, terwijl hij de rijken – *de ladies* en *de gentlemen* – consequent als schurken beschreef en angst voor het Laatste Oordeel trachtte in te prenten. Tegenover elkaar stonden niet eenvoudigweg een repressieve religieuze staatsorthodoxie en dissidente geloofsovertuigingen, maar twee totaal verschillende politiek-religieuze waardesystemen. Dat gegeven maakt het voor ons moderne democraten, gewend als wij zijn aan de vrijheid van godsdienst, *minder moeilijk* om ons existentieel in te leven in dit conflict. De politiek-religieuze agitatie van Bunyan en de zijnen klinkt soms als een verre echo van hedendaagse revolutionaire volks- of basisbewegingen die in naam van een ‘bevrijdingstheologie’ opkomen voor de rechten van de armen van vandaag.

En – een ander voorbeeld dat door Hill wordt behandeld – de discussies en praktijken van de radicale quakerbeweging, die rond 1650 leefde in de verwachting van de spoedige terugkeer van Christus, kunnen bij ons wellicht nog herinneringen oproepen aan de ‘ludieke’ jaren zestig van de afgelopen eeuw. Ook deze radicale quakers attaqueerden de rijken en maakten zich tot spreekbuis van de armen. Zij weigerden hun hoed af te zetten in het gezelschap van magistraten, debatteerden en speculeerden over radicale democratisering, ‘communistiche’ samenlevingsvormen, vrije liefde en de wetenschappelijke (on)betrouwbaarheid van de Bijbelse, canonieke teksten. Er zijn getuigenissen over vrouwen die bij openbare gelegenheden hun borsten ontblootten terwijl zij uitriepen: ‘Welkom aan de opstanding!’ Hier begint de scène zelfs een treffende gelijkenis te vertonen met een voorval in de jaren zestig, toen de Duitse professor Theodor Adorno,

zelf een prominent maar ietwat elitair maatschappijcriticus, tijdens zijn college geconfronteerd werd met studentes die plotseling hun borsten ontblootten.

Maar de geschriften van de vroege quakers belichten ook de minder frivole, grimmiger kant van deze politisering. ‘De heiligen van de allerhoogste God zijn in aantocht om zijn vijanden te vermorzelen’, zo valt er bijvoorbeeld bij John Fox, een radicale quaker, te lezen, waarbij hij zichzelf vanzelfsprekend tot deze ‘heiligen’ rekende.<sup>10</sup> Zoals bekend heeft ook de jaren zestig in Duitsland en elders de geenszins ludieke, gewelddadige beweging van de *Rote Armee Fraktion* voortgebracht, die de ‘repressieve tolerantie’ (Marcuse) van het laatkapitalisme niet alleen in geschifte en met symbolische acties, maar ook met bomaanslagen en gijzelingen bestreed.

Onze democratische reserves of zelfs aversie jegens de koppeling van sociaal-politieke radicaliteit aan religieuze (of utopische) waarheidsprenties maakt het dus *minder makkelijk* om begrip op te brengen voor de politiek-religieuze dissidentie uit de periode van de godsdienstoorlogen. Dezelfde reserves maken het echter óók ongeloofwaardiger om onszelf op de borst te kloppen over onze ‘tolerantie’ in vergelijking met de wrede verdedigers van de status quo uit Bunyans tijd. Terecht stelt Hill dat de studie van de casus van John Bunyan en zijn tegenstanders een vraag opwerpt die nog steeds actueel is, namelijk ‘of verzet tegen de wet ooit legitiem kan zijn wanneer het gedictieerd wordt door serieuze geloofsovertuigingen’.<sup>11</sup> De meeste liberale democraten zullen vandaag op deze vraag met een hartgrondig ‘neen’ antwoorden, of hoogstens met een nieuwe wet (een wet gewetensbezwaarden) en een discussie over een grensgeval als de ‘burgerlijke ongehoorzaamheid’. Ofwel: de verdraagzaamheid van de liberaaldemocratische verdedigers van de bestaande orde jegens een politiek handelen dat ‘door God is opgewekt’ (*a Deo excitato*, zoals de formule ooit luidde) is de laatste eeuwen drastisch afgenomen. Een toenemend

*Onze tolerantie bereikt spoedig een grens wanneer zij wordt uitgedaagd door politiek-religieuze intolerantie*

religieus analfabetisme, dus het gebrek aan elementaire kennis over de religieuze geschiedenis van de mensheid, versterkt dit nog. Onze tolerantie bereikt spoedig een grens wanneer zij wordt uitgedaagd door politiek-religieuze intolerantie (vandaag al snel ‘fundamentalisme’

genoemd), en vaak reeds wanneer de angst daarvoor bezit van ons heeft genomen of zelfs door de massamedia actief wordt verspreid.<sup>12</sup>

Een actueel voorbeeld van een nauwelijks revolutionair te noemen gehalte. *Volkskrant*-columnist Toine Heijmans vindt dat ambtenaren gewoon

moeten uitvoeren wat wij – de democratische meerderheid – hebben besloten, zodat er voor ‘weigerambtenaren’ die homoseksuele stellen niet wenselijk is te spreken geen plaats is. Immers, ‘een ambtenaar is de wet’.<sup>13</sup> Toch is dat een terugval achter de historisch bereikte gewetensvrijheid, een leerstuk dat een ambtenaar niet reduceert tot een mechanische executeur van de wet. En men vraagt zich tevens af: heeft deze opiniemaker dan niets geleerd van de naoorlogse discussie over het nationaalsocialisme, waar het legalistische argument (‘Ik heb slechts de wetten van de Führer gehoorzaamd’) *niet* werd aanvaard om de eigen verantwoordelijkheid uit te wissen? In de eeuw die achter ons ligt hebben wij door de ervaring van massieve staatsterreur het verschil tussen recht en rechtvaardigheid opnieuw hardhandig geleerd, en het is ook geenszins nodig het met weigerambtenaren inhoudelijk eens te zijn om hun gewetensvrijheid te respecteren.

Het geborneerde karakter van de impuls om weigerambtenaren tot een politiek probleem te maken wordt nog duidelijker wanneer we dat vergelijken met het activisme van de Russische vrouwenpunkgroep Pussy Riot. Deze groep is in korte tijd uitgroeid tot een belangrijk symbool tegen het corrupte en repressieve regime van Poetin. En vanwege de nauwe band van dit regime met de patriarch van de orthodoxe kerk was het onvermijdelijk dat deze vrouwen zich ook gingen richten tegen de gordiaanse knoop waarin de staat en de ‘nationale kerk’ van Rusland nog steeds zijn verwekt.<sup>14</sup> Soms krijgt hun protest zelfs een expliciet politiek-theologische vorm, zoals toen zij zich op ‘Maria’ beriepen als verlosser in de strijd tegen de repressie van Poetin en consorten. Pussy Riot strijdt dus voor de ontvlechting van kerk en staat in Rusland, een strijd die zowel politiek als theologisch onze steun verdient. Heijmans echter wil sgp-gelovigen dwingen tot gehoorzaamheid aan zijn emancipatienarratief. Maar terwijl een columnist als Heijmans in Nederland de wind mee heeft en een zelfverzekerde meerderheid mobiliseert tegen een kleine minderheid van sgp-gelovigen, neemt Pussy Riot het met grote persoonlijke moed op tegen een oppermachtige staat – intussen wacht de vrouwen twee jaar strafkamp.

## *2. Triviale en niet-triviale overtuigingen, of: de verabsolutering van de tolerantie*

Voor vermoedelijk de meerderheid van de Nederlanders vandaag is de trouw aan religieuze praktijken en aan religieuze overtuigingen, waaronder die van een weigerambtenaar, niet alleen een privézaak die in het openbaar geen rol mag spelen; dergelijke overtuigingen zijn volgens menigeen zelfs te vergelijken met een triviale persoonlijke preferentie, een hobby of een individuele eigenaardigheid. Over de transformatie van een religieuze loyaliteit tot een triviale aangelegenheid heeft de Amerikaanse

filosoof Stanley Fish (een ongelovige liberaal die de kunst verstaat ‘buiten zichzelf te denken’) belangwekkende dingen gezegd. In zijn lectuur van John Lockes beroemde *Brief over de tolerantie* (1689) laat hij zien dat er in dit betoog reeds sprake is van een zekere verglijding van religieuze tolerantie naar de trivialisering van het religieuze. Deze verglijding ligt volgens Fish zelfs in de lijn van de door Locke betoogde noodzaak van een depolitiserende van religieuze kwesties: ‘Wanneer je zegt dat religieus geloof niet iets is waarvoor je beloond of gestraft moet worden, en zeker niet iets waarvoor je moet gaan vechten, dan is het slechts een kleine stap om te gaan zeggen (wat velen dan ook deden) dat religieuze overtuigingen *het niet waard zijn* om voor te vechten. Er is een subtiele grens, en soms zelfs die niet, tussen het verwijderen van de religie uit het openbare strijdveld en het naar de marge dringen van religie, waar het alleen nog met de nodige pracht en praal vertoond wordt bij ceremoniële gelegenheden, zoals we dat vaak doen bij zaken die we triviaal gemaakt hebben.’<sup>15</sup>

Deze tweede stap is de voorstelling van religieuze betekenissen en praktijken als iets *buitengewoons* in de dubbele zin van het woord: als iets wat verheven is boven wat ‘gewone mensen’ in hun dagelijks leven bezighoudt (en om die reden object van tolerantie is), én als iets excentrieks en marginaals, iets wat niet behoort tot wat er in het gewone leven en in de politiek werkelijk toe doet. Beide aspecten kan men *in nuce* reeds bij Locke aantreffen, zoals wanneer hij de gemeenschap ‘in zijn gewone doen en laten’ plaatst tegenover de confessies en kerken met hun aanspraken, of wanneer hij religieuze verschillen op één lijn plaatst met verschillen in haarkleur.<sup>16</sup> En beide aspecten hebben zich vandaag in Nederland ontwikkeld tot zeer courante houdingen ten opzichte van ‘gelovigen’: het zijn ofwel paradijsvogels die toegang schijnen te hebben tot een werkelijkheid (en een genot?) die voor ons gewone stervelingen gesloten blijft, of ze houden als een minderheid blijkbaar vast aan iets waarvan het praktische nut ons ontgaat, of wat mogelijk zelfs schadelijk of gevaarlijk is. In de formulering van Fish: dit in quarantaine plaatsen betekent dat religieuze waarden ‘ofwel worden beschouwd als de triviale expressie van een individuele smaak, dan wel veroordeeld als een irrationele en regressieve antisociale kracht’. En uiteindelijk wordt van een religieus mens verwacht dat hij zijn religieuze visie op het goede leven vóór zich houdt, of zijn religie beschouwt als iets waarmee men aankomt ‘met dezelfde schroom als waarmee men zijn zelfgemaakte toastjes meeneemt naar een cocktailparty’.<sup>17</sup>

Nu kan men op de privatisering en trivialisering van religie, die kan worden voortgezet in de trivialisering van nationale cultuur tot folklore en zelfs van moraal tot een autocreatie,<sup>18</sup> twee volledig verschillende sociale praktijken funderen. Men kan menen dat religieuze en culturele identiteiten er



a priori recht op hebben met rust gelaten te worden, omdat zij nu eenmaal uitingen van zelfbeschikking zijn. Dat heeft ons in Nederland, onder aanroeping van de deugd van de multiculturele tolerantie, een tijd lang een nieuwe vorm van hypocrisie opgeleverd, de cultuur van de ‘politieke correctheid’. Wanneer mijn religie of cultuur immers mijn hoogstpersoonlijk maaksel of *design* is geworden, dan valt er niets meer te tolereren, want er is niets wat gedeeld wordt of naar publieke erkenning streeft en dus tegenspraak of irritatie zou kunnen oproepen.

Maar deze vorm van tolerantie kan evenzeer een uiterst polemische vorm van *intolerantie* genereren. Het triviale karakter van iedere overtuiging wordt dan een imperatief. De eis om andere overtuigingen te respecteren ‘slaat dan om in de eis geen overtuigingen meer te hebben op basis waarvan men tegenstelde overtuigingen voor onjuist houdt’.<sup>19</sup> Mensen die er nog niet-triviale overtuigingen op na houden worden dan als een bedreiging waargenomen. En even onverbiddeijk wordt tolerantie dan zelf de enige niet-triviale, absolute overtuiging, én tevens de aanduiding van een politieke scheidslijn: die tussen wij, de verdraagzamen, en zij, de dragers van overleefde, achterlijke en intolerante tradities – orthodoxe gelovigen van allerlei slag, allereerst natuurlijk de moslims. Dat hebben wij in ons land de laatste tien jaar ervaren, en Nederland is in die tijd in de ogen van menig buitenstaander veranderd in een enclave van grimmigheid, onverdraagzaamheid en ongestuurdheid.

Ook deze merkwaardige omslag of dialectiek van depolitisering en politisering bevat een harde les, die ik nog het best met een citaat van Friedrich Nietzsche onder woorden kan brengen. Deze schrijft ergens over de ‘wet’ dat er geen heiligdom kan worden verbrijzeld zonder dat er een nieuw heiligdom wordt opgericht.<sup>20</sup> Wij aanvaarden dus helemaal niet dat onze diepste overtuigingen louter een ‘privaat’ karakter hebben. Het scherpste commentaar op de commotie over de uitspraken van SGP-voorman Van der Staaij over de band tussen zwangerschap en verkrachting kwam van historicus Jan Dirk Snel. Hij betoogde dat de ‘storm van afkeer en walging’ die deze politicus ten deel viel, erop wijst dat onze collectieve moraal sterker dan ooit, ja, een ‘collectieve religie’ en een bezweringsritueel is geworden.<sup>21</sup>

Tegen de achtergrond van Nietzsches ‘wet’ wordt het begrijpelijk dat er sinds de horizonverandering die deze denker de ‘dood van God’ noemde een hele reeks nieuwe seculiere politieke religies zijn ontstaan die de eerder genoemde democratische opdracht tot vreedzaam samenleven op basis van de scheiding van waarheid en rechtvaardigheid tot een blijvende uitdaging maakt. En evenmin hoeft het ons te verbazen dat zelfs ‘tolerantie’ tot een politiek wapen in de strijd tegen een culturele of godsdienstige ander kan uitgroeien.

### 3. De onuitroeibaarheid van de *res mixtae*

Het begrip ‘gemengde aangelegenheid’ (*res mixtae*) is ons bekend uit de katholieke canonieke traditie, maar de relevantie ervan is mijns inziens veel breder. Uitgaande van de befaamde tekst uit Mattheüs 22 over wat aan de keizer, wat aan God toebehoort, is de gedachte ontwikkeld dat God de zorg voor het menselijk geslacht tussen een kerkelijke en een wereldlijke macht verdeeld heeft. Dit riep vanzelf de vraag op of er ook kwesties zijn die tot beide domeinen behoren, omdat ze zowel een geestelijke als een wereldlijke dimensie hebben. Welnu, bij een kerk als de katholieke, die lange tijd de pretentie had dat zij verantwoordelijk was voor *the moral management of society*,<sup>22</sup> zijn er vanzelfsprekend vele van zulke *res mixtae*, want de meeste levenssterreinen (het economisch leven, het onderwijs, maar bijvoorbeeld ook oorlogvoering en seksualiteit) hebben een morele dimensie. Dat zijn dan ook volgens de traditie van de katholieke leer evenzovele terreinen waarop kerk en staat dienen samen te werken. In geval van conflict heeft de kerk het laatste woord, omdat deze gemeenschap een hoger doel dient dan de wereldlijke gemeenschap: het zielenheil.

Vanaf de zeventiende eeuw reeds staat deze leer ter discussie, het meest rigoreus bij een denker als Thomas Hobbes, die in een intussen verscheurde confessionele wereld de innerlijke instabiliteit ervan aanwijst: de leer nodigt uit tot theologisch gelegitimeerde burgertwist, omdat het kerken en confessies zeggenschap geeft over de staatsmacht zonder dat zij de bijbehorende verantwoordelijkheid hoeven te dragen. Hobbes pleitte voor één soevereine macht die van zijn burgers gehoorzaamheid vraagt in ruil voor bescherming. Pas op basis van dit primaat van de politiek is de eerder besproken democratische scheiding van waarheid en gelijke vrijheid mogelijk die het dissidente minderheden mogelijk maakt om een meerderheidsbesluit te respecteren maar de heilzaamheid ervan te betwisten of te loochenen.

Maar dit alles betekent niet dat *res mixtae* nu tot het verleden behoren. Ter illustratie een voorbeeld uit Frankrijk, het land waarin de scheiding van religie en politiek volgens menigeen het meest voldragen is. Zoals bekend stelde de door president Chirac ingestelde commissie-Stasi voor om het dragen van ‘ostentatieve’ religieuze symbolen op openbare middelbare scholen te verbieden. Een van de betere argumenten hiervoor luidde dat de school, de plaats waar de redelijkheid van de *citoyen* in alle sereniteit moet worden aangeleerd, geen strijdveld van religieuze expressie moet worden. Om die reden had de commissie aanvankelijk voorgesteld het verbod ook uit te breiden tot *politieke* symbolen. Dit voorstel werd echter door de regering niet overgenomen, want is het via symbolen uitdrukking geven aan politieke overtuigingen geen democratische verworvenheid van het ‘soevereine’ Franse volk?<sup>23</sup> Maar zodra men deze symbolen van dichtbij beziet, blijkt het

hele onderscheid tussen religieuze en politieke symbolen dikwijls uiterst discutabel, en hetzelfde geldt voor talloze uitdrukkingen. Zijn ‘joodse staat’, ‘Heilig land’ of ‘heilige plaatsen’ politieke of religieuze aanduidingen? Het antwoord moet natuurlijk luiden: zij verwijzen naar een politiek-theologische problematiek en naar een *res mixta*. Zo kan het dragen van een kruis(je) of een hoofddoek in contexten van religieuze pluraliteit wel degelijk tot een statement, ook een politiek-polemisch statement worden. Ook het bestaan van christelijke, moslim- of hindoe partijen maakt de eis van een ‘heldere’ scheiding tussen het politieke en het religieuze tot een fictie zonder werkelijkheidszin, zeker wanneer we moeten vaststellen dat antireligieuze politieke ideologieën historisch gezien evenzeer messianistische trekken hebben en om die reden ‘politieke religies’ genoemd worden.

Conclusie: het hele onderscheid tussen het religieuze en het politieke is zelf van historische en dus ook politieke aard, en wordt alleen via onderhandelingen gevestigd. De recente uitdrukking ‘postseculier’ benadrukt dat: het is niet langer evident dat bij politieke instituties en discussies alleen ‘seculiere’ argumenten en narratieven geldigheid hebben.<sup>24</sup> *Res mixtae* zullen onze aandacht dus blijven opeisen.

Ik zou aan mijn diagnose en conclusie drie praktische adviezen willen verbinden. In de eerste plaats: politiek-religieuze issues zijn er vele in Nederland, maar vooral ook wereldwijd; alleen dat al maakt bestrijding van religieus analfabetisme en dus kennis en begrip van de religies en hun geschiedenis van groot belang, of men nu zelf gelovig is of niet. Simpel onbegrip of

*Simpel onbegrip of dedain ten opzichte van mensen met religieuze loyaliteiten is geen teken van een verlichte geest, maar eerder van provincialisme*

dedain ten opzichte van mensen met religieuze loyaliteiten is geen teken van een verlichte geest, maar eerder van provincialisme. Ten tweede: men mag van seculiere burgers verwachten dat zij politieke argumenten die religieus geïnspireerd worden voluit serieus nemen, en van gelovigen dat zij bereid zijn hun intuïties zo veel

mogelijk van een seculiere vertaling te voorzien. In de derde plaats: een werkelijk pluralistische democratie vraagt van burgers een zeker incasservermogen, want de wederzijdse relativering van de diverse (religieuze dan wel seculiere) ‘heilige huisjes’, gaat onvermijdelijk gepaard met een zekere ontheiliging.

#### Noten

1 Ik denk aan een traditie die loopt van Hannah Arendt tot aan Claude Lefort,

Marcel Gauchet en Jacques Derrida, met in Nederland Frank Ankersmit als recentste vertegenwoordiger.

2 Mustapha Chérif, *De islam en het Wes-*

- ten. *Een ontmoeting met Jacques Derrida*. Zoetermeer/Kapellen: Klement/Pelckmans, 2011, pp. 56 en 66.
- 3 Die vorm is door de rechtsfilosofe Dorian Pessers nog onlangs even beknopt als elegant beschreven in *De rechtsstaat voor beginners*. Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2011.
  - 4 Odo Marquard, 'Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie', in: Idem, *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam, 1981, pp. 91-116.
  - 5 Eric Voegelin, *Die politische Religionen*. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1939. Voegelin dacht daarbij aan de 'binnenwereldse religiositeit, waarbij het collectief als reallissimum wordt ervaren, of het nu de mensheid, het volk, de klasse, het ras of de staat is' (p. 65).
  - 6 Henry Steel Commager, *Documents of American History 1*, geciteerd door Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004, p. 77.
  - 7 Lübke 2004, p. 79.
  - 8 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung, und seine Probleme in 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006, p. 20. Daar ook het citaat van Ottaviani (p. 21).
  - 9 Christopher Hill, 'Toleration in seventeenth-century England. Theory and practice', in: Susan Mendus (red.), *The politics of toleration. Tolerance and intolerance in modern life*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, pp. 27-43; Idem, *The world turned upside down. Radical ideas during the English Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1984.
  - 10 Hill 1999, p. 34.
  - 11 Hill 1999, p. 32.
  - 12 Zie Theo W.A. de Wit, 'Tolerantie en politiek. Over het liberalisme van de angst en de angst voor het liberalisme', in: Roel Kuiper e.a., *Tolereren of bekeren. Naar een christelijke visie op verdraagzaamheid*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, pp. 28-47.
  - 13 Toine Heijmans, 'God zij met ons', *de Volkskrant*, 6 juli 2012, p. 2.
  - 14 Zie over de vervlechting van de (ook materiële) belangen van Vladimir Poetin en zijn regime en patriarch Cyrillus I van de Russisch orthodoxe kerk Diana Laarz, 'Gefährliche Freunde', *Die Zeit*, 16 augustus 2012, nr. 34,9.
  - 15 Stanley Fish, *The trouble with principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 175; mijn cursivering.
  - 16 John Locke, *Een Brief over tolerantie*. Vertaling, inleiding en essay Inigo Bocken. Budel: Damon, 2004, pp. 78-79.
  - 17 Fish 1999, p. 59.
  - 18 Zie over deze voortzetting Theo W.A. de Wit, 'Democratie. Een oppervlakkige cultus', *Socialisme en Democratie* 68 (2011), nr. 11-12, pp. 82-92.
  - 19 R. Spaemann, geciteerd bij Johann Baptist Müller, 'Welche kulturelle Bedeutung ist Europa heute zuzuschreiben?', *Politische Studien* 382 (2002), pp. 82-90.
  - 20 Friedrich Nietzsche, *Over de genealogie van de moraal*. Amsterdam: de Arbeiderspers, 1980, p. 98.
  - 21 Jan Dirk Snel, 'Lekker kwaad op Van der Staaij', *NRC Handelsblad*, 30-31 augustus 2012, p. 15.
  - 22 De uitdrukking is van J. Whitman, en wordt geciteerd bij Matthias E. Storme, *Tussen God en Caesar? Levensbeschouwelijke visies op staat, recht en civil society*. Kalmthout: Pelckmans, 2011, p. 23-24.
  - 23 Zie het verslag van de discussie bij Etienne Balibar, 'Dissonances within Laïcité', *Constellations* 11 (2004), nr. 3, pp. 354-367.
  - 24 Zie Anders Berg-Sørensen, 'Politicising religions', *Political Theory* 34 (2006), nr. 6, pp. 800-806.