

Persoonlijke bezieling, publieke onttovering

De kiem voor een religieus en politiek pluralisme

Frits de Lange

‘Voor de moslimjongere die zijn religie wil verdedigen (...) heb ik het volgende advies: je verdedigt je religie pas echt als je het een plaats geeft in je privé-leven, door je religie gescheiden te houden van je publieke leven als burger. Begin door een week lang te weigeren religieuze zaken te bespreken buiten de huiselijke sfeer of – wanneer van toepassing – buiten die van de moskee. Je zult merken dat je minder wordt aangesproken op je religieuze opvattingen en dat die minder voorwerp van andermans kritiek of spot worden. Natuurlijk verzaak je overigens niet je verplichtingen en verantwoordelijkheden als burger na te komen. Daardoor maak je duidelijk dat het niet belangrijk is in wat voor religie je gelooft, maar dat het aankomt op je daden. Je krijgt daardoor respect en wekt sympathie bij je medeburgers en je laat zien dat het geloven in een bepaalde religie voor jou geen beletsel vormt om een positieve bijdrage te leveren aan de samenleving.’

Dit is een welgemeend advies van de Nijmeegse rechtsfilosoof Deniz Coskun.¹ De defensieve toon tekent de positie van de islam in de Nederlandse samenleving, een religie in de verdediging. De inhoud - een rigoureuze beperking van de actieradius van religie tot de binnenkamer - staat voor een breuk met de Nederlandse traditie waarin religie altijd een publieke rol van betekenis speelde. Het artikel is daarmee symptomatisch voor de algemene verwarring over de rol en positie van religie in de democratie. Mijn opvatting is dat een radicale boedelscheiding tussen privé-sfeer en het publieke domein niet alleen de religie te kort doet maar evenmin goed is voor de democratie. Ik zal hier betogen dat religie weliswaar een strikt individuele overtuiging en levenshouding betreft, maar tegelijk – nee, juist daardoor - een onmisbare bijdrage levert aan de instandhouding van een vitale *civil society*, de ruggengraat van de democratie. Ik zeg dat als theoloog staande in een protestantse traditie, maar denk dat die stelling opgaat voor elke godsdienst die de spelregels van de moderne democratie respecteert, inclusief de islam. Ook denk ik dat ik

daarmee niet alleen een typisch Nederlandse positie inneem, maar dat zij kan gelden voor een breed scala aan democratische culturen (inclusief die van de Franse *laïcité*). De nationale verschillen moeten hier ook niet worden overdreven.²

Secularisatie – een afwijking van het algemeen menselijk patroon

Hoort godsdienst thuis in het publieke domein? Die normatieve vraag kan pas goed worden beantwoord als we een duidelijker beeld hebben van de plaats en rol van religie in een hedendaagse democratie. Daarbij helpt ons de secularisatie-these, lange tijd de dominante theorie over de rol van religie in de moderne samenleving, niet veel verder. Secularisatie staat voor vermindering van godsdienstigheid, beperking van de reikwijdte van de godsdienst en aanpassing van de inhoud van de godsdienst aan de samenleving.³ Aan de hand van die sociologische theorie voorspelt men doorgaans het definitieve einde van de religie in de moderne samenleving. Weliswaar ontkerkelijkt Nederland nog steeds. Zo zal de Protestantse Kerk in Nederland ook de komende jaren een flink aantal leden verliezen.⁴

Mondiaal gezien is secularisering eerder een afwijking van het algemeen menselijk patroon dan een bevestiging ervan.⁵ Ook in ons land is religie ondertussen weer een betekenisvolle factor in de samenleving. De islam heeft zich met zo'n 1 miljoen gelovigen tot de tweede godsdienst van Nederland ontwikkeld. En tegenover de ontkerkelijking staat de opkomst van nieuwe religieuze bewegingen (*New Age, evangelicals, pentecostalen*), knutselen 'solo-religieuzen' hun eigen spiritualiteit van een minimaal christendom (Jan Oegema) in elkaar, en bekennen conservatieven zich tot 'liefhebber' van het christendom als morele traditie (Kinneking). De godsdienst de-institutionaliseert misschien. Tegelijk lijkt er sprake van een 'terugkeer van de religie'. Misschien moet men zeggen: de religie is nooit weg geweest, maar ondergaat een ingrijpende metamorfose die het moeilijk maakt om haar nog in traditionele categorieën te verstaan.

Hoe is deze veranderende rol en betekenis van religie in onze samenleving te verstaan? De Franse historicus en filosoof Marcel Gauchet heeft een interpretatiemodel ontwikkeld, dat een mijns inziens overtuigend alternatief biedt voor de secularisatie-these.⁶ Gauchet is voor mij als theoloog interessant, omdat hij een trefzekere intuïtie bezit voor het paradoxale karakter van het christelijke geloof als religie die afscheid neemt van de religie (*La religion de la sortie de la religion*). Hij kent aan het verhaal van de menswording van God in Christus een beslissende rol toe in de

politieke geschiedenis van de mensheid, zonder daar – als niet-gelovige – overigens een apologetisch belang bij te hebben. Tussen onze in levensbeschouwelijk opzicht neutrale democratie van vandaag en de effecten van het christelijke dogma liggen historische verbanden. In zijn analyse van de historische dynamiek die tot de moderne samenleving heeft geleid, kent hij tevens aan het protestantisme een belangrijke rol toe. Ook daar spits ik als protestants theoloog mijn oren. Ter relativering zij gezegd dat het protestantisme niet de enige bakermat van de moderniteit is: de Franse Revolutie en de Verlichting waren ook factoren van betekenis. Toch forceerde de Reformatie volgens Gauchet de beslissende opening in de richting van een autonome samenleving, die het voortaan zonder religieuze structurering van haar politieke en sociale orde kan stellen. Ik zal daar op terugkomen.

De rol en structuur van religie is volgens Gauchet in de loop van deze geschiedenis ingrijpend veranderd. Ooit fungeerde zij als basis en bindmiddel van politieke gemeenschappen, nu is zij een zaak van individuen geworden. Haar ‘heteronome’ rol is daarmee uitgespeeld. De democratie staat op eigen benen. Ook in die verschuiving kan ik me als theoloog – met de meeste christenen vandaag – goed vinden. Al wordt het geloof gedragen door een messiaans visioen van recht en vrede, en impliceert het een normatieve visie op hoe mensen met elkaar hebben samen te leven, het is geworteld en verankerd in een *persoonlijke* overtuiging die niemand kan en mag worden opgedrongen. De politieke geschiedenis van de religie als theocratie is voorbij, stelt Gauchet als beschrijvend historicus vast. Gode zij dank, voeg ik er als protestant aan toe.

Het christendom als religie van de uittocht uit de religie

Ik geef eerst een korte reconstructie van Gauchets theorie, en concentreer me vervolgens op de theologische implicaties ervan, die ik dan verder uitwerk met het oog op ons onderwerp. Het overgrote deel van haar geschiedenis was de mensheid volgens de Franse denker ‘religieus’. Daarmee doelt hij op het feit dat de manier waarop mensen hun samenleving structuur gaven was gebaseerd op een omvattende kosmische orde (Gauchet spreekt van *l’Un métaphysique*), die de codes leverde voor de verdeling en legitimering van politieke macht in de samenleving. Het aardse domein weerspiegelt een transcendente werkelijkheid, waarbij de macht van de koning de goddelijke Norm incarneert. Hij bemiddelt

de goddelijke werkelijkheid in de menselijke en stelt haar present. De religieuze samenleving bezit een hiërarchische structuur, waarbij sacrale heersers de wetten van de transcendente bovenwereld doorvoeren in de benedenwereld, die ze heeft te gehoorzamen. De legitimatie van hun macht ligt Boven, en niet bij het volk dat ze regeren.

Deze ‘holistische’ samenlevingscultuur is tot aan ongeveer het jaar 1000 voor Christus dominant. Vanaf ongeveer die tijd - de periode tussen 800 en 200 voor Christus, door Karl Jaspers de ‘*Achsenzeit*’ genoemd - staan de stichters van de grote religies op (Lao tse, Boeddha, de profeten van Israël, Zarathustra).⁷ Zij zijn volgens Gauchet de uitvinders van de transcendentie. Met het geloof in een transcendente Schepper-God wordt er een eerste bres geschoten in het gesloten blok van de metafysisch gelegitimeerde machtsordening. God en wereld vallen niet meer samen, maar zijn van elkaar gescheiden; er ontstaat een ontologisch dualisme. Er ontwikkelen zich vormen van monotheïsme die de gesloten eenheid van de politiek sacrale orde doorbreken – op pregnante wijze in de profetische kritiek - in naam van een gans Andere.

Toch duurt het tot aan de verbreiding van het christendom voordat de uittocht uit het land der religie (*‘la sortie de la religion’*) kan worden voltrokken. Het christelijke geloof universaliseert het monotheïsme over de grenzen van Israël heen, maar wat meer is, het radicaliseert de transcendentie van God in een ongehoorde zin: door haar geïncarneerd te zien in de *mens* Jezus van Nazareth. De unieke boodschap van de Incarnatie bevat een dubbele logica. Enerzijds verkondigt Jezus in zijn aankondiging van het Koninkrijk Gods een ‘politiek’ die een totale inversie betekent van die van de wereld. In het Koninkrijk Gods zijn dienaars heersers, laatsten worden er eersten, de minsten gelden er als de belangrijkste. Christus’ ‘macht’ berust in het feit dat hij van alle macht afziet. Tegenover de oorlog verkondigt hij de liefde. Jezus is volgens Gauchet een ‘omgekeerde Messias’ (*un messie à l’envers*).⁸ Hij heeft geen politieke aspiraties, maar juist in zijn anti-politiek desacraliseert hij elke politiek. ‘Mijn Koninkrijk is niet van deze wereld’. (Joh. 18, 36) De metafysische Eenheid wordt daarmee definitief verbroken. Tussen God als de volstreckte Andere en de wereld gaapt een onoverbrugbare kloof. Maar anderzijds: God wordt méns. De werkelijke bemiddeling van God en wereld, signaleert ook Gauchet, vindt plaats ver buiten het centrum van de politieke macht. God neemt ‘de gestalte aan van een slaaf en werd gelijk aan een mens. En als mens verschenen, heeft hij zich vernederd en werd gehoorzaam tot in de dood – de dood aan het kruis.’ (Filippenzen 2, 7v.) De transcendentie van God wordt immanent. God, oneindig

van de wereld gescheiden, ontledigt zich. Hij onderwerpt zich in vrijheid aan de condities van de menselijke wereld. In het verhaal van de incarnatie wordt de wereld niet meer heteronoom aan een goddelijke orde onderworpen, maar conformeert God zich omgekeerd aan de ‘autonome’ orde van de wereld. In de God-mens Jezus belichaamt zich het gans Andere als mens.

Daarmee humaniseert de godsdienst. Het menselijke leven krijgt een glans van heiligheid als woonplaats van God. Het profane krijgt, juist in zijn profane hoedanigheid, EEN sacrale betekenis. Gauchet beschrijft hier als fenomenoloog en historicus een paradoxaal effect van de christelijke traditie, dat ik als theoloog alleen maar normatief kan beamen. Er zit in de kern van de christelijke traditie een ‘seculariserende’ tendens, en zo hoort het ook. Een desacralisering van de politiek, gecombineerd met een religieuze opwaardering van het gewone leven. God zelf heeft het zo gewild, kan men zeggen. We moeten in de wereld leven ALSOF ER GEEN GOD BESTAAT (*etsi deus non daretur*) schreef Dietrich Bonhoeffer in 1944 vanuit de gevangenis. ‘En juist dit erkennen we – voor het aangezicht van God! God zelf dwingt ons tot dit inzicht. God geeft ons te kennen, dat we moeten leven als mensen, die het in het leven redden zonder God.’⁹

Protestantisme en individualisering

Die ‘anti-religieuze’ boodschap van het christelijke geloof zal de wereld veranderen. Niet op stel en sprong, want de structuren van religieuze (= heteronome) politiek zijn hardnekkig. Gauchet beschrijft de eerste duizend jaar christendom als een poging om de nieuwe wijn van de christologie in de oude zakken van de religie te gieten. De Kerk vormt zichzelf om van navolgingsgemeenschap tot sacraal machtsinstituut. Zij presenteert zich als de noodzakelijke bemiddelinginstantie tussen hemel en aarde, voortzetting van de unieke incarnatie van Christus. Geestelijke en politieke macht raken opnieuw met elkaar verstrengeld. Keizer en paus sluiten in onderlinge rivaliteit monsterverbonden in verschillende samenstelling om de religieuze eenheid (*l’Un métaphysique*) van de kosmos weer te herstellen en te bestendigen. De keizer ordonneert cesaro-papistisch de investituur van de paus, de paus kroont theocratisch de keizer. In het *Corpus Christianum* heerst zo nog steeds een heteronome religieuze orde.

Eerst aan het einde van de Middeleeuwen, met de Reformatie als beslissende wending, komt er ruimte voor de erkenning van de radicaliteit van de Incarnatie. Door de transcendentie van God te benadrukken en de mogelijkheid van elke sacrale bemiddeling te

ontkennen, erkent het protestantisme religieus - opnieuw, eindelijk weer - de autonomie van de wereld. De Kerk van Rome als voortzetting van de menswording Gods wordt afgewezen. De eucharistie is geen herhaling van het unieke offer van Christus aan het kruis, maar de herinnering eraan. Geen priester, geen sacrament, geeft toegang tot God. God zelf is zijn eigen bemiddeling. De enkele ziel komt daarmee naakt voor God te staan, voor zijn heil afhankelijk van zijn genadige verkiezing in Christus. Niemand kan daar beslag op leggen of voor anderen daarvoor instaan. Alleen het innerlijke getuigenis van de Geest van God (*testimonium internum Spiritus Sancti*) getuigt van de waarheid.

Het protestantisme is een kale religie. Religieus gezien moeilijk om mee te leven. Als alle bemiddelingen afbreken, is de kans immers groot dat de gelovige ook in zijn innerlijk God kwijt raakt. God blijft op lichtjaren afstand staan. Het protestantisme roept dan in zekere zin ook de spirituele secularisering over zich af. Om vandaag religieus van betekenis te blijven, zal het veel meer de paradoxaliteit van de sacraliteit van het gewone leven, de immanentie van God in de profaniteit moeten benadrukken.

De desacraliserende werking van het protestantisme is bijzonder invloedrijk geweest in de politiek. Ook al benadrukt Gauchet terecht dat de Reformatie slechts één moment is geweest in de geschiedenis van het mondig worden van de wereld, hij wijst op het beslissende karakter ervan. Franse Revolutie en Verlichting konden de politieke en wetenschappelijke autonomie bestendigen, nadat de Reformatie daarvoor religieus de weg had vrijgemaakt. Het christelijke geloof verandert daardoor ingrijpend van karakter en structuur.¹⁰ Het protestantisme *individualiseert* de religie. 'Een christen is een vrij mens en niemands onderdaan', verkondigt Maarten Luther in zijn traktaat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520). De gelovige is zelf in hoogsteigen persoon koning en priester, en niet meer voor zijn heil afhankelijk van het medium van de Kerk. Wie dat trots van zichzelf kan zeggen, emancipeert op den duur ook als burger. Ook bij Calvijn staat de enkeling rechtstreeks voor God. De onherleidbaarheid van de predestinatie treedt in de plaats van de participatie aan het kerkelijke sacrament. Max Weber spreekt later kritisch over 'de ervaring van een ongehoorde innerlijke vereenzaming van het enkele individu' die het calvinisme daarmee teweeg bracht. In de voor deze mens meest aangelegen kwestie - zijn eeuwige zielenheil - was de mens er op aangewezen, 'zijn weg in eenzaamheid af te leggen.'¹¹ Jan Siebelinks' hoofdpersoon in zijn roman *Knielen op een bed violen*, Hans Sievesz, is met zijn kritiek op de kerk die zijn persoonlijke, eeuwige zielenheil in de weg zit, een volle leerling van dit protestantisme.

Het is echter zaak niet alleen de pastoraal-pathologische, maar ook de emanciperende en seculariserende werking van deze individualisering te benadrukken.¹² Wereldlijke en kerkelijke machten werden ermee van hun sacrale betovering beroofd. De kerk wordt tot leerschool van het geloof van de enkeling (Calvijn), de staat een dienaar van Gods met het oog op de burgerlijke vrede ter stuiting van het kwaad – niet meer en niet minder. Politiek wordt een zaak van mensen die in onderling overleg een federatieve vorm proberen te vinden voor hun samenleven - *symbiose* was het woord dat de calvinist Johannes Althusius (1557-1638) daarvoor muntte.¹³ Er komt weer ruimte voor Augustinus' ontzuenderende inzicht dat de politiek niet de hemel op aarde moet willen vestigen, maar slechts (*excusez le mot*) orde en vrede moet bewaren tot aan de komst van de godsheerschappij. Wanneer dat zijn zal, is in de raad van de transcendente God zelf verborgen.

De religieuze vraag naar de verhouding van het individu tot het ultieme wordt daarmee in de samenleving, ja zelfs in de kerk open gehouden. De kiem voor een politiek en religieus *pluralisme* is hiermee gelegd. Niemand kan in andermans individuele verhouding tot God treden. Zaken van recht en vrede kunnen publiekelijk worden betwist en beslist, de verhouding tot de ultieme Waarheid echter is persoonlijk. Niet dat meteen de politieke consequenties uit deze religieuze logica zichtbaar werden. De Spaanse arts Michael Servet eindigde door toedoen van calvijn zijn leven in 1553 op de brandstapel. Pas in de loop van de Zestiende en zeventiende eeuw leerde Europa door schade en schande in bloedige godsdienstoorlogen dat de *res publica* niet door de godsdienst kan en moet worden geregeerd en dat in de godsdienst zelf gewetensvrijheid voorop moet staan.

De verdere secularisering van het staatsverband was echter onvermijdelijk. 'Secularisering' nu verstaan in de oorspronkelijke, letterlijke zin als 'onteigening van kerkelijk eigendom.'¹⁴ De zestiende- en zeventiende-eeuwse pogingen om de absolute staat te legitimeren met behulp van het *droit divin* zijn volgens Gauchet te beschouwen als een late oprisping van heteronomie.¹⁵ De goddelijke zelflegitimatie van de staat als soevereine macht had geen geestelijke voeten meer om op te staan. Een metafysische baron van Münchhausen-operatie, zonder religieuze steun vanuit de christelijke traditie. Historisch was er dan ook geen houden aan: de politieke geschiedenis van Europa en later de VS wordt ervaren en beschreven in termen van een menselijk project. Een autonome onderneming dus, tot in de twintigste eeuw nog vermengd met religieuze connotaties waarbij de hemel in de toekomst werd geprojecteerd (het vooruitgangsgeloof van positivisme en

communisme), maar aan het begin van de eenentwintigste eeuw ontdaan van elke ideologisch illusie: democratie is een sociale praktijk waarbij mensen in een onderlinge dialoog besluiten nemen over hun betrekkingen.

Zo voltooit de moderne democratie ten slotte wat in het verhaal van Christus' evangelie al besloten lag: 'Geef wat van de keizer is aan de keizer, en geef aan God wat aan God toebehoort.' (Math. 22, 21). De democratie is de metafysische overwinning van de autonomie. Geloof en politiek worden van elkaar gescheiden, in die zin dat een religieuze autoriteit geen zeggenschap moet en mag hebben over de inrichting van de samenleving. Een nederlaag voor de religie, die steeds meer heeft moeten inbinden? Men kan met Gauchet ook zeggen: hier wordt de incarnatie eindelijk tot in haar uiterste consequenties doorgedacht. Het christelijke geloof is de religie die uittrekt uit het land van de religie. In Christus toont zich God als de absolute Andere, zijn Koninkrijk is niet van deze wereld. En tegelijk: dat Koninkrijk is onder ons present in de humaniserende missie van deze *mens*. God humaniseert, maar daardoor ontvangt de menselijke conditie zelf ook een goddelijke glans.¹⁶

Twee ruimten, twee rijken

In de christelijke traditie wordt het goddelijke als *immanent transcendent* (of: transcendent immanent) gedacht. Een paradoxale denkfiguur die alleen zijn spanning behoudt als hij ingebed blijft in de dynamiek van het christelijke verhaal over Jezus. Christus verkondigde de *komst* van het Koninkrijk Gods. '... men kan niet zeggen: "kijk, hier is het!" of: "Daar is het!" Maar weet wel: het Koninkrijk Gods ligt binnen uw bereik.' (Luc. 17:20) Daarmee wordt de menselijke geschiedenis onder eschatologische hoogspanning gezet. Geschiedenis is in dit perspectief een voortdurende strijd tussen Gods Rijk en het rijk van het Kwaad, tot de laatste dag. In de geschiedenis van de christelijke traditie is die spanning vaak, onder politieke of ecclesiale druk, ideologisch ontladen. Religieuze autoriteit en politieke macht werden ter wille van machtspolitiek van elkaar gescheiden. Wereldlijke heersers die kerkelijke invloed van het lijf wilden houden, hadden belang bij een permanente scheiding van de twee rijken. De christelijke eschatologie werd met behulp van de theologie metafysisch stilgezet in een doctrine van Twee Ruimten, het ontologisch dualisme tussen hemel en aarde vereeuwigd in een Platoonse verdubbeling.

In de Twee-Rijkenleer zoals die door Augustinus (354-430) werd ontwikkeld en later door Luther (1483-1546) opnieuw

geactualiseerd, werd de oerchristelijke dynamiek echter vast gehouden. Deze doctrine kan voor christenen nog steeds richtinggevend zijn voor hun religieuze lezing van de geschiedenis, ook al wordt de politieke geschiedenis nu beschreven in termen van een seculiere democratie. Ook voor Augustinus staat de geschiedenis onder het voorteken van de komst van het Koninkrijk Gods, zoals dat in Jezus werd belichaamd. De geschiedenis wordt religieus ervaren als een eschatologisch conflict tussen Twee Rijken (*civitates*), één waarin de duivel het voor het zeggen heeft (*regnum diaboli*) en één waarin God heerst (*regnum dei*). Een strijd op leven en dood, die duurt tot het eind der tijden. In dit handgemeen tussen God en duivel zijn religieuze en politieke macht beide betrokken. Het conflict gaat dwars door alle levensvormen heen, ook door de kerk. Ook in de kerk (een *corpus permixtum*) is er kaf en koren, zijn er zondaars en heiligen.

Hoe zal God er in slagen zijn heerschappij uiteindelijk te vestigen? Hij doet dat op twee manieren, zegt Luther op de drempel naar de moderne tijd. Hem is in zijn geschil met keizer en paus goed duidelijk geworden – indachtig Math. 22, 21 - dat een vermenging van religie en politiek fataal is voor beide en de zaak van God geen dienst bewijst. Hij onderscheidt daarom twee manieren waarop God zijn strijd tegen de duivel voert, twee vormen van godsheerschappij: het Wereldlijke Regiment en het Geestelijke Regiment. In het eerste neemt God de overheid in dienst, die – desnoods met het zwaard - orde, recht en vrede moet realiseren, in het tweede roept hij de kerk op om met het Woord (en het Woord alleen!) het evangelie te prediken. Beide roepen daarmee een halt toe aan de machten van het kwaad. Ze zijn daarvoor ook allebei nodig, in hun onderscheiden rol. ‘Men moet beide regimenten zorgvuldig van elkaar onderscheiden en het ene naast het andere laten staan ... Geen van beide volstaat zonder het andere [Keines ist ohne das andere genug in der Welt],’ aldus Luther.¹⁷ De wereldlijke overheid vervult, juist door wereldlijk te zijn en zich niet met het zielenheil in te laten, een goddelijke taak. Zij heeft religieus gezien echter niet meer dan een instrumentele functie. Haar komt geen absolute soevereiniteit toe, zij is slechts dienstbare overheid.¹⁸

De publieke rol van het christelijke geloof lijkt door deze religieuze minimalisering van de politiek sterk gereduceerd; veroordeelt het geloof zichzelf dan niet tot de binnenkamer? Allesbehalve. Want de *res publica* is groter dan de staat. In de protestantse traditie ligt de nadruk op de wereldlijke rol die de christen speelt dan ook niet bij zijn houding tegenover de overheid, maar bij zijn taak in de samenleving (de *civil society*, antiderend

gezegd). Zowel Luther als Calvijn oordeelden dat de christen in zijn actieve deelname aan de wereldlijke samenleving zijn goddelijke *roeping* vervult. In de wereldlijke uitoefening van zijn beroepsarbeid en in de vervulling van zijn rol in het gezin geeft hij uiterlijk structuur aan de naastenliefde, waartoe hij geroepen is. Daar, op deze concrete plek waar God hem gesteld heeft, heeft hij zijn goddelijke taak te vervullen.¹⁹ Voor de protestant is de wereld het klooster. Zijn ascese is – om met Max Weber te spreken – ‘binnenwereldlijk’ geworden.

Om ook vandaag voor gelovigen van betekenis te zijn moet deze Twee Rijken traditie worden geactualiseerd. Theologisch, maar ook politiek. Theologisch zou ik het zo verwoorden: de heilzame Geest van God is op verschillende manieren actief aanwezig in deze wereld. Zij is actief werkzaam in het innerlijk van mensen, daar waar ze persoonlijk worden aangesproken, in de kerk en daarbuiten. Zij is ook actief werkzaam in de samenlevingsverbanden – waaronder de overheid - die het (samen)leven mogelijk maken en de kwaliteit ervan bevorderen. Dat deze verbanden zich als neutraal of seculier presenteren, komt daarop niet in mindering. Bij alle waardering, zij spelen geen bemiddelende rol tussen God en mensen. Ze hebben grote religieuze betekenis als instrument van Gods genade. Juist dáárom is het echter beter dat ze geen religieus karakter dragen. Dat geldt voor de overheid, maar ook voor andere publieke verbanden, instituties en praktijken uit de samenleving.

Het voorstel om - in het spoor van J.J. Rousseau²⁰ - de sociale samenhang in de samenleving van staatswege te versterken door middel van *civil religion* verdient daarom weinig steun. Civil religion sacraliseert het publieke domein, terwijl dat beter profaan kan blijven. *Civil religion* laat zich – met G. Buijs²¹ - omschrijven als ‘een geheel van in brede lagen van de gemeenschap gedeelde inzichten en gevoelens, vaak uitgedrukt in rituelen en symbolen, die beogen het bestaan van en de orde in de eigen samenleving in een overstijgend perspectief te plaatsen, zodat mensen zich geïnspireerd voelen om zich met innerlijke loyaliteit aan die samenleving toe te wijden.’ Of Rousseau zelf nu de *civil religion* als supplement of als vervanger van bestaande religieuze tradities op het oog had is onduidelijk. Hoe dan ook staat een ook minimaal gehouden *civil religion* als snel op gespannen met de inhoud van het christelijke geloof. Volgens Rousseau gaat het om niet meer dan het geloof in het bestaan van een opperwezen en het hiernamaals (met beloning voor de rechtvaardigen en straf voor de onrechtvaardigen) en DE erkenning van de heiligheid van het maatschappelijk verdrag. De staatsreligie behoeft geen dogmatiek. Het gaat immers alleen om zijn gemeenschapsconstituerende functie.

En toch vraagt hij daarmee al gauw te veel. Christenen hebben hun ware burgerschap immers in de hemelen (Filippenzen 3, 20). Hun ultieme loyaliteit geldt het Koninkrijk van God en niet de staat waarin zij - als loyale burgers! - leven. Voor de glorie van het vaderland sterven, is voor hen te veel gevraagd.²² Door de transcendente waarde van de politieke gemeenschap in het innerlijk van de burger te willen verankeren, meet de staat zichzelf een religieuze rol toe die haaks staat op de scheiding van politiek en religie, beslissend voor de christelijke traditie.

Civil society

De Twee-Rijkentraditie verdient behalve een theologische ook een politieke actualisering. Het publieke domein in de democratie lijkt immers in weinig meer op de laat-feodale samenleving van het prille protestantisme, laat staan op het Rome van Augustinus. De verhouding van religie en politiek kan niet meer in de simpele termen van een dichotomie van kerk en staat worden geïnterpreteerd. ‘De kerk’ is niet meer de enige religieuze instantie in de samenleving; religie is diffuus en pluriform geworden, gefragmenteerd en gedeïnstitutionaliseerd. Zij is primair zaak van het individu. Het deel uitmaken van een religieuze gemeenschap wordt steeds minder bepaald door familiale, etnische en culturele factoren, en is steeds meer resultaat van persoonlijke keuze.²³ Daarnaast is ook de publieke dimensie in de moderne democratie complex en pluriform geworden. ‘De staat’ bepaalt niet in zijn eentje het publieke domein. Over de *res publica* delibereert en beslist de samenleving als *civil society*. Het politieke besluitvormingsproces is misschien een neuralgisch centrum van de publieke discussie, maar geen synoniem ervoor.²⁴ Overheid en samenleving doordringen elkaar ook steeds meer in een vlechtwerk van private en publieke verbanden. In bedrijfsleven, onderwijs, media en zorgsector zijn ‘publiek’ en ‘privaat’ zo nauw met elkaar verweven dat ze soms nauwelijks van elkaar zijn te onderscheiden.

De metafoor van het publieke *domein* is misleidend. *The public square* is geen plein meer. De *agora* waar de burgers elkaar ooit ontmoetten in de Griekse polis, of het koffiehuis waarin de achttiende-eeuwse *citoyens* hun private krachten bundelden tegen de absolute staat, zijn geschiedenis geworden. ‘Publiek’ is eerder een dimensie van de samenleving dan een plek erin. Het woord staat voor die vorm van communicatie waarbij mensen elkaar - individueel of als lid van een associatief verband - als burgers ontmoeten. Zij spreken elkaar aan over zaken die ze met elkaar delen en waar ze een gezamenlijke mening over moeten vormen.²⁵

Wie zich begeeft in het publieke domein ontmoet anderen ‘met wie hij niets heeft’ – behalve het feit dat het *anderen* zijn waar hij mee moet samenleven. Zij kunnen bekenden of vreemden voor hem zijn, zakenpartners of concurrenten. Hij kan hen sympathiek vinden, maar ook verafschuwen. Zij kunnen medegelovigen zijn, maar ook ketters of heidenen.

Wat hen bindt is echter dat ze geen vijanden voor elkaar willen zijn; ze willen voorzover het van hen afhangt de onderlinge vrede bewaren, en een staatkundige en maatschappelijke orde scheppen waarin ze - binnen de sociale verbanden waarbinnen zij persoonlijk verkiezen te leven - optimaal met elkaar kunnen samen leven. De staat is voor deze doelstelling een instrument naast andere. Naarmate de verzorgingsstaat inkrimpt, worden de verbanden in de *civil society* belangrijker als medium voor publieke communicatie en meningsvorming. In die verbanden wordt het democratische gehalte van de communicatie maar voor een deel bepaald door rechtsorde en regelgeving. Wezenlijker is daar het verwerven en onderhouden van een democratische cultuur en attitude, een hecht in de motivationele structuur verankerde overtuiging van individuen dat de publieke zaak hen aan het hart gaat, dat zij daarin met anderen geweldloos tot een vergelijk moeten zien te komen, en dat de ander in een dialoog die daar toe moet leiden evenveel respect verdient als hen zelf.

De kunst van het associëren

Voor Luther was de vraag: hoe als christen te leven onder het Wereldlijk Regiment? Vandaag geldt: hoe als gelovige deel te nemen aan het publieke domein? Dat godsdienst wortelt in persoonlijke overtuiging betekent niet dat haar invloed en reikwijdte tot de innerlijke binnenkamer beperkt blijft. Het protestantse individualisme is religieus en ethisch van aard, niet sociaal. De protestant zonder zich niet af. Ook al is hij, als ooit John Bunyan's *Christian in Pilgrim's Progress* (1678), als pelgrim in zijn eentje onderweg naar het nieuwe Jeruzalem, hij zoekt onderweg de dialoog.²⁶ Het protestantisme spreekt de mens aan op zijn persoonlijke beslissing, houding en gedrag, maar veronderstelt dat hij actief deelneemt aan sociale verbanden. Daarin vervult hij zijn ‘roeping’. De politieke en sociale filosofie die in de zestiende en zeventiende eeuw in de lijn van deze spiritualiteit werd ontwikkeld, is vervolgens ook - al moet men zich hoeden voor al te directe causale verbanden - van grote betekenis geweest voor de ontwikkeling van een democratische cultuur in de Westerse samenleving.²⁷ Als elk individu rechtstreeks voor God staat, vindt

het in elke ander zijn gelijke. Religieus mag men dan voor eeuwig ongelijk zijn als verworpene of uitverkorene in de predestinatie, sociaal en politiek is men als schepsel gelijk in onderlinge afhankelijkheid van elkaar en van de voorzienigheid.²⁸

Gereformeerde denkers als Althusius beschreven de politieke gemeenschap als een netwerk van samenlevingsverbanden, waarbinnen de leden (impliciet of expliciet) een verbond met elkaar hebben gesloten. Ze zijn onderling overeengekomen dat ze alles wat nodig en nuttig is om een harmonieus sociaal leven te leiden met elkaar zullen uitwisselen. Voor Althusius is politiek de kunst van het associëren (*consociandi*), opdat een sociaal leven wordt onderhouden waarbij niemand iets te kort komt.

(VERTALEN) ‘De symbioten zijn samen-werkers die, verenigd door de band van een associatieve overeenkomst, alles wat nodig is voor een welvarend leven van ziel en lichaam met elkaar communiceren. Met andere woorden, ze zijn participanten of partners in een gemeenschappelijk leven.’²⁹ Het aangaan van verbonden is nu eenmaal nodig, omdat geen mens een zelfgenoegzaam, autarkisch leven kan leiden. De kunst van het samenleven vraagt om de ontwikkeling van politieke deugden die iemand tot een goede symbioot maken, in de verschillende associaties (van gezin, locale gemeenschap en kerk tot staat) waarin hij met anderen een verbond is aangegaan. Vervolgens, zoals in een organisme de ziel heerst over het lichaam, zo is er ook in een politieke gemeenschap leiderschap nodig, en zijn er heersers en onderdanen. Leiderschap heeft echter niet zijn legitimatie in zichzelf, maar ontleent het aan zijn functionaliteit; het staat immers ten dienste van het welzijn van de leden van de associatie waarover men heerst. ‘Daarom is - zoals Augustinus zei - besturen, leiding geven en regeren niets anders dan ten dienste staan van en zorgen voor wat anderen van nut is; zoals ouders leiding geven aan hun kinderen, en een man aan zijn vrouw. Of, zoals Thomas van Aquino zei, “regeren is datgene wat geregeerd wordt naar zijn geëigende bestemming brengen”.’³⁰ Leiders mogen een pluimpje ontvangen als ze het goed gedaan hebben; een aureool verdienen ze niet. Zij vervullen een van God gedelegeerd ambt.

In de lijn van deze federatieve traditie ontwikkelt Abraham Kuyper in de negentiende eeuw zijn beginsel van de ‘soevereiniteit in eigen kring’.³¹ Kuyper beschouwt de samenleving als opgebouwd uit een vlechtwerk van relatief autonome, associatieve kringen (persoonlijk leven, gezin, universiteit, kerk), waarbinnen de leden ervan hun roeping vervullen. Hij actualiseerde het roepingsbegrip van Luther en Calvijn voor de groeiende *civil society*, door het niet voor economische beroepsarbeid alleen te laten staan,

maar het in te bedden in een breed spectrum van maatschappelijke verbanden. De gelovige staat niet alleen in de kerk, maar ook in zijn persoonlijke, huiselijke, maatschappelijke en staatkundige leven rechtstreeks voor het aangezicht van God, de hoogste soeverein. Opnieuw gaat het hier om religieuze en ethisch individualisering, maar in combinatie met sociaal verbondsdenken. De staat komt daarbinnen niet een hoger gezag toe dan de overige sferen. Hij coördineert de levensverbanden en zorgt ervoor dat individuen geen slachtoffer worden van hun disfunctioneren of van hun onderlinge conflicten. Kuyper's gebruik van de term soevereiniteit mag dan ook wel iconoclastisch, in zijn anti-religieuze strekking (in de zin van Gauchet) verstaan worden: niet de koning (de absolute monarch), noch het volk (het soevereine volk van de Revolutie), maar alleen God komt het ultieme gezag toe dat hij heeft gedelegeerd aan de onderscheiden samenlevingsverbanden.³² Politiek gezag is altijd functioneel, afgeleid gezag.

Democratisch burgerschap en particuliere identiteit

Door elke sacrale bemiddeling af te wijzen biedt het protestantisme een ontzuisterende, seculariserende kijk op politiek. De overheid is niet heilig, en in het publieke domein moet niemand zijn ziel en zaligheid willen zoeken. Tegelijk wordt de *civil society* als netwerk van samenlevingsverbanden ongemeen opgewaardeerd: daarin klopt het hart van de samenleving, daarin vervullen mensen hun goddelijke roeping. Deze visie heeft consequenties voor hoe men over democratisch burgerschap denkt. De protestantse ethiek zal dat burgerschap niet primair willen relateren aan de staat, maar aan de samenleving. Niet de eenheid van de rechtsorde, maar de pluriformiteit van de cultuur is richtinggevend in het verwerven van burgerschap. De staat komt later.

Hoe sterker individuen hun particuliere identiteit binnen de gemeenschappen van hun lot en keuze ontwikkelen, des te evenwichtiger zullen ze vervolgens uitgroeien tot burger daarbuiten. Hoe rijker en weerbaarder die cultuur, des te beter voorbereid is men op het democratisch burgerschap. In primaire gemeenschappen (gezin, kerk, buurt, sport, kunst) doen mensen ook de politieke deugden op die ze nodig hebben als ze de publieke zaak willen dienen: 'Individuele zijn sterker, hebben meer zelfvertrouwen en gezond verstand wanneer zij deelnemen aan een gemeenschappelijk leven, wanneer zij verantwoordelijk zijn voor en verantwoording moeten afleggen aan andere mensen. (...) Want het is alleen in de context van activiteiten binnen associaties dat individuen leren te delibereren, argumenteren, beslissen en

verantwoordelijkheid te aanvaarden.³³ Aldus de filosoof Michael Walzer, wiens denken veel verwantschap vertoont met dat van de christelijk-sociale traditie. De staat is neutraal, nu ze beroofd is van haar metafysische fundering en status. Voor haar functioneren is ze dus afhankelijk van vormen van spiritualiteit en religie die mensen motiveert om zich in te zetten voor de publieke zaak, waarbij ze tegelijk respect betuigen aan de individualiteit van anderen die hun overtuiging niet delen. Liever dus die beide waarden uit – bijvoorbeeld - de islamtraditie binnen de moslimgemeenschap tot inzet van hun islamitisch onderwijs maken, dan hun scholen opheffen. Met dat laatste berooft de overheid zich van een potentiële voedingsbodem van sterk burgerschap.

De neutrale staat vraagt om actieve betrokkenheid van religieuze individuen en groepen; ze verdraagt echter geen religieuze claims op haar functioneren. Ook in de *civil society* is vanuit de protestantse optiek gezien uiterste terughoudendheid geboden. De kwaliteit van 's mensen relatie met God is immers een persoonlijke zaak. In het innerlijk van een ieder treedt niemand ongevraagd binnen. Men kan elkaar in het kader van burgerschap dan ook niet het absolute oordeel aanzeggen.³⁴ De religie ontvangt zijn hoogste intensiteit in het persoonlijke, zijn maximale onthouding in de politiek.

De vraag naar de verhouding tussen religie en politiek in onze hedendaagse samenleving kan dus niet in termen van kerk en staat worden beantwoord. De rol die religie speelt in een democratie is te complex om achter de voordeur van het godshuis opgeborgen te worden. Hameren op het aambeeld van de scheiding tussen kerk en staat is ook pragmatisch gezien niet verstandig. De integratie van nieuwkomers in onze samenleving wordt niet bevorderd door een nog striktere neutraliteitspolitiek vanwege de overheid of een nog strengere juridische handhaving van de anti-discriminatie wetgeving, maar veeleer door de ontwikkeling van een cultuur van democratisch burgerschap. Daarvoor zijn twee dingen nodig: respect voor pluraliteit en publieke betrokkenheid, verstaan als de wil om met willekeurige anderen in orde, vrede en recht samen te leven. Die combinatie moeten kinderen met de paplepel krijgen ingegoten in hun primaire sociale en religieuze omgeving die hen voorbereidt op hun volwassen deelname aan de samenleving. Wie dat voldoende meekrijgt in gezin, school, buurthuis, sportclub, jeugdthuis, kerk, moskee, enzovoort, is geschikt voor het burgerschap. 'Democratisch burgerschap' moet dan ook niet met te veel ideologische inhoud worden gevuld. De ontwikkeling ervan is geen staatszaak. Burgerschap is geen deugd, die iemand pas verworven heeft als hij zijn particuliere bindingen achter zich heeft

gelaten en toelatingsexamen heeft gedaan in de school van de *laïcité*. Geen burger zal kunnen ademen in de ijle atmosfeer van een algemene seculiere rationaliteit die wordt beheerd door een neutrale staat. Het Franse republicanisme heeft het burgerschap volgens deze lijn proberen vorm te geven, met het onderwijs als ankerpunt. Het vertoonde daarin alle kenmerken van een seculiere religie, die – aldus Gauchet - qua structuur vergelijkbaar is met het communisme. Het republicanisme heeft nu ook in Frankrijk echter veel van haar geloofwaardigheid verloren. Ook die seculiere religie is als politiek fundament en bindmiddel niet in staat gebleken de heteronomie van de oude godsdienst te vervangen. *L'État* ontbeert de transcendente glans van weleer, het onderwijs vervult zijn sacrale functie niet meer.³⁵ De staat opnieuw als object van *civil religion* nemen om de integratie van moslims te bevorderen – zoals de Franse staatscommissie Stasi zich dat voorstelt – belooft dan ook weinig succesvol te worden.³⁶ Het republicanisme als seculiere ideologie wordt door gelovige burger ook ervaren als een ontkenning van hun religieuze identiteit. Hun gevoelens voor rechtvaardigheid en solidariteit op grond waarvan ze loyale en actieve burgers zijn, komen niet uit *iets anders* dan hun religie voort, maar zijn er in verankerd.

De concrete ander

Democratisch burgerschap behoeft geen aparte vulling, anders dan de minimaal noodzakelijke inhoud die burgers als het goed is³⁷ van huis uit hebben meegekregen: respect en publieke betrokkenheid. Respect voor anderen ‘met wie hij niets heeft’ wortelt niet in een denkbeeldig sociaal contract dat elke burger voorafgaande aan zijn overige bindingen zou moeten hebben gesloten, maar in het concrete respect dat hij voor anderen heeft leren betrachten in de verbanden waarin hij is opgegroeid en/of waarin hij verkiest te leven. De ideale tekening van de ‘gewenste burger’ hoeft dus ook niet meer te omvatten dan een paar trefzekere contouren. Ingekleurd wordt hij op pluriforme wijze in concrete samenlevingsverbanden, niet door de abstractie van een uniforme seculiere rationaliteit. In de publieke ruimte ontmoet de burger de ander immers als *concrete* ander. Men neemt zijn gesprekspartner dan ook pas serieus als men niet abstraheert van diens herkomst en identiteit, niet door hem te herleiden tot een paar formele kenmerken (rationaliteit, gelijkheid). ‘Werkelijk respect voor anderen neemt het onderscheiden perspectief van *elke* ander serieus. Het is respect voor individualiteit, voor verschil.’³⁸ Hij mag

verwachten dat anderen dat zelfde respect ook voor hem opbrengen in zijn concrete individualiteit.

Hij hoeft in het publieke verkeer dus niet zijn religieuze of levensbeschouwelijke overtuigingen thuis te laten. Het is voldoende dat zijn argumentatie publiek toegankelijk is (niet-gelovigen moeten bijvoorbeeld op een of andere wijze kunnen natrekken wat hij bedoelt met ‘gerechtigheid’ of ‘naastenliefde’), getuigt van wederzijds respect (wie haar verwerpt moet niet onmiddellijk als ‘vijand van God’ in de buitenste duisternis worden geworpen) en van morele integriteit (wat iemand publiekelijk belijdt moet ook consistent zijn met hoe hij privé leeft).³⁹ De publieke dialoog in een democratische cultuur wordt niet gereguleerd door een algemene standaard van rationaliteit, maar door de bereidheid om immanente kritiek te beoefenen en te ontvangen.⁴⁰ De houdbaarheid van onze positie in een publiek gesprek is afhankelijk van de uitkomst van een open dialoog waarin wij wederzijds onze motieven, vooronderstellingen en overtuigingen verantwoorden met het oog op onze wil om in vrede en recht met elkaar samen te leven. Het niet accepteren van religieuze argumenten voor uitingen in het publieke domein zou niet alleen unfair zijn. Het is ook in strijd met onze basale intuïties: heel veel mensen nemen nu eenmaal maatschappelijke standpunten in *op grond van* hun geloof en zullen dat blijven doen. ‘Geloof is voor hen niet alleen een setje religieuze inzichten en overtuigingen, maar een integrale *levensvorm*, die ook hun levenspraktijk omvat. Om aan een publieke dialoog als volwaardige partner mee te doen hoeft de religieus gemotiveerde burger niet eerst de fictieve *reasonable person* te worden met redenen die *no reasonable person could reasonably reject* (Rawls). Een burger moet niet eerst van zijn religiositeit worden gestript, om als burger te kunnen functioneren.

Aan het begin van dit hoofdstuk diende Deniz Coskun de moslimjongere van advies. Ik zou dat zo willen herschrijven: ‘Je belijdt je religie pas echt als je het een plaats geeft in je privé-leven en in je publieke leven als burger. Begin die combinatie door je een week lang af te vragen hoe je de religieuze zaken die je in huiselijke sfeer of in de moskee bespreekt, van toepassing kunt laten zijn op de verplichtingen en verantwoordelijkheden die je als burger hebt. Daardoor maak je duidelijk dat het in je religie ook op daden aankomt. Je krijgt respect en wekt sympathie bij je medeburgers als je laat zien dat en hoe het geloven in een bepaalde religie voor jou een reden is om een positieve bijdrage te leveren aan de samenleving.’

¹ ‘Hoe verdedig ik de islam? Les 1’, *NRC Handelsblad*, 8 december 2005.

² Het republicanisme in Frankrijk als ideologisch fundament onder de democratie is al even verzwakt als de Nederlandse verzuiling. De laatste traditie nieuw leven in te blazen als ‘parallelisme’ zal evenveel moeite kosten als een revitalisering van de *laïcité*. Alleen zeggen: ‘Het is hier Frankrijk niet’ (Harinck, G. (2005). *De tucht van de democratie. Over pluriformiteit en burgerschap*. Amersfoort: Mr. Groen van Prinsterer stichting, 18) is niet afdoende.

³ Dekker, G., *Godsdienst en samenleving. Inleiding tot de studie van de godsdienstsociologie*. Kampen: Kok (1987), 109.

⁴ De kerk verwacht een afname van 30 tot 35 procent (nog zo’n 750.000 leden). Het aantal predikanten neemt af met duizend, is de prognose (Friesch Dagblad, 20/12/2005).

⁵ Vgl. P.L. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans (1999). ‘Exceptionalism undoubtedly exists, but it is Europe rather than the United States that is exceptional. (...) The decline of religious vitality in much of modern Europe ... is a European phenomenon with a European explanation, not an axiomatic relation between modernity and secularization in the world as a whole.’ Aldus Grace Davie, in dezelfde bundel, p. 76, resp. 78.

⁶ Zie ook de bijdrage van Marin Terpstra en Theo de Wit in dit boek.

⁷ Vgl. Gauchet, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Parijs: Gallimard (1985), 42; Vgl. Gauchet, M. (2003), *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*. Parijs: Stock, 80 vv.

⁸ Gauchet, *Le désenchantement*, 162; *La condition historique*, 100.

⁹ Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Christian Gremmels u.a.. München: Chr. Kaiser Verlag (1998), 533v. (brief van 16 juli 1944).

¹⁰ Gauchet vermijdt woorden als secularisatie, *laïcisation* en onttovering (behalve dan in de titel van zijn boek uit 1985) en spreekt liever van een ‘metabolisering’ van de religie. Gauchet, M. (2004), *Un monde désenchanté?* Parijs: Les Éditions de l’Atelier/Éditions Ouvrières, 124.

¹¹ Weber, M., *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1981), 122 (oorspronkelijke uitgave, Tübingen: J.C.B. Mohr (Pauls Siebeck), 1920.)

¹² Vgl. De Lange, F., *Individualisme. Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze*, Kampen: Kok Agora (1989); idem, *Ieder voor zich? Individualisering, ethiek en christelijk geloof*, Kampen: Kok (1993).

¹³ *Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1614), in Engelse vertaling te raadplegen op <http://www.constitution.org/alth/alth.htm> (gezien op 16 januari 2006).

¹⁴ Nijk, A.J., *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*. Rotterdam: Lemniscaat (1968).

¹⁵ Gauchet, *Un monde désenchanté?*, 116. *La condition historique*, 233v.

¹⁶ Voor een interessante discussie over de religieuze en filosofische betekenis daarvan, zie Ferry, L. en M. Gauchet, *Le religieux après la religion*. Parijs: Grasset (2004). Luc Ferry beschouwt de *divinisation* van DE mens als keerzijde van de humanisering van God in de incarnatie, en wil de begrippen ‘sacraal’ en ‘transcendent’ in de seculiere filosofie handhaven, door ze nu op menselijke waarden van toepassing te laten zijn. De filosofie is voor hem voortzetting van de religie met andere middelen. Gauchet ziet daar weinig meer in dan een versluiserend woordspel (‘un tour de passe-passe verbal’, a.w. 75).

¹⁷ Luther, *Von Weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523).

¹⁸ Kuiper, R., *Dienstbare Overheid*. Amsterdam: Mr. Groen van Prinsterer stichting (2003), 15vv. Vgl. O’Donovan, O., *The Ways of Judgment*. Grand Rapids: Eerdmans (2005), 4: ‘Such an interpretation of authority, though this has not been often recognized, is in fact an iconoclastic one. (...) there is only one political society in the end, which is the new Jerusalem; sovereignty is to be found there and nowhere else.’

¹⁹ In de calvinistische traditie krijgt deze vervulling een activistische trek; bij Luther blijft het *Beruf* nog traditionalistisch gekleurd, een beschikking waarin men zich te schikken heeft. Weber, *Die protestantische Ethik*, 72.

²⁰ *Du Contrat Social*, (1762), IV.8 (de la religion civile).

²¹ Buijs, G., “... zo bitter, bitter liefgehad. Civil Religion in een multiculturele samenleving”, in: Kole, J. en G. de Kruijf (red.), *Het ongemak van religie*.

Multiculturaliteit en religie. Kampen: Kok (2005), 95- 114, 100v. Vgl. voor het volgende idem, 104v. Vgl. Walzer, M., *Tolerantie*. Baarn: Ten Have (1998). (Vert. van *On Tolerantion*, 1997), 98v.: ‘Civiele religie is net als het openbaar onderwijs zonder meer competitief met het groepslidmaatschap. (...) Tolerantie zal waarschijnlijk het best uit de verf komen als de civiele religie het minst op een religie lijkt. (...) De meeste civiele religies behelpen zich wijselijk met een vage, onuitgewerkte, vrijzinnige religiositeit die eerder neerkomt op verhalen en feestdagen dan op duidelijke, uitgesproken overtuigingen.’

²² Dat sommige verdedigers van *civil religion* in de VS hierin geen conflict zien, komt wellicht doordat het onderscheid tussen Koninkrijk Gods en natie vervaagt als de laatste de rol van ‘uitverkorene’ krijgt toegemeten. Vgl. Gauchet, *Un monde désenchanté*, 207.

²³ Vgl. Gauchet, *Un monde désenchanté*, 238, over het einde van het ‘sociologische christendom’, 238. De theoloog Ernst Lange spreekt over het verval van de ‘parochiale symbiose’ (van kerk en wereld), en doordenkt daarvan de theologische consequenties in *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*. München: Chr. Kaiser, 1984, 38vv.

²⁴ Vgl. Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1992), 430 vv.

²⁵ Stout, J., *Democracy and Tradition*. Princeton/ Oxford: Princeton University Press . (2002), 113.

²⁶ Vgl. de Lange, F. (2004), ‘Life as a Pilgrimage. John Bunyan and the Modern Life Course’, in: P.N. Holtrop, F. de Lange, R. Roukema (red.), *Passion of Protestants*. Kampen: Kok, 95 - 126.

²⁷ Walzer, M., *The Revolution of the Saints. A Study in the Origin of Radical Politics*. Cambridge, Mass./ Londen: Harvard University Press (1965).

²⁸ Het christelijke gelijkheidsbeginsel onderhoudt een ambivalente relatie met het eerder stoïsch geïnspireerde Verlichtingsideaal dat het rechtendiscours ondersteunt: ‘... in der gemeinsamen Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit verschwinden Gott gegenüber alle Unterschiede der Menschen. Nicht vom gleichen Anspruch, sondern von der gleichen Unwürdigkeit aller geht die Nivellierung aus.’ Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (1919), 61.

²⁹ Althusius, *Politica*, hfdst. 1, The General Elements of Politics, vertaald door Frederick S. Carney. Boston: Beacon Press (1964). Zie noot 13.

³⁰ Idem.

³¹ Kuyper, A., *Souvereiniteit in eigen kring*. Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit, Amsterdam: J.H. Kruyt (1880). Zie de bijdrage van Harinck aan deze bundel voor meer over Kuyper.

³² Harinck, G., ‘A Historian’s Comment on the Use of Abraham Kuyper’s Idea of Sphere Sovereignty’, in: *Journal of Markets & Morality*, dl. 5, no. 1, 2002, geraadpleegd op 16 januari 2006 op http://www.acton.org/publicat/m_and_m/2002_spring/pdf/mm-v5n1-harinck.pdf.

³³ Walzer, *Tolerantie*, 131v.

³⁴ Harinck, *De tucht van de democratie*, 35.

³⁵ Gauchet, *Un monde désenchanté*, 212: ‘Elle se propose pour finalité “l’épanouissement personnel”. Or il n’est pas évident que l’individu épanouit qu’elle aspire à promouvoir soit un bon citoyen.’

³⁶ Vgl. Pieter Dronkers, *Wees vrij, maar geloof met mate. Evaluatie van het rapport Stasi*, doctoraalscriptie ethiek, januari 2006, Theologische Universiteit Kampen. ‘De commissie Stasi (...) geeft een substantiële invulling aan burgerschap (...) door een gezamenlijke bestemming voor alle Fransen te benadrukken en daar een bepaalde waardenconfiguratie aan te koppelen (Stasi 2004, 38). Wie teveel aan de eigen culturele herkomst blijft hangen, vergeet een bijdrage te leveren aan ‘la communauté d’affections, cet ensemble d’images, de valeurs, de rêves et de volontés qui fondent la République’ (Stasi 2004, 41). Met deze formulering roept de commissie een beeld op van de idealen van de Franse Revolutie waarin Verlichte burgers voor elkaar door het vuur gingen en altijd voor elkaar klaar stonden om samen de strijd tegen onrecht en onderdrukking aan te gaan. De nadruk van de commissie ligt op de gezamenlijke opdracht, die van groter belang is dan individuele vrijheid. Het schrikbeeld voor de commissieleden is de Nederlandse situatie, waarin vele

culturen naast elkaar bestaan en eenheid ontbreekt. In het belang van die eenheid worden burgers geacht zich de republikeinse waardenset toe te eigenen. De commissie probeert de spanning tussen autonomie van de burger en de heteronomie van de gemeenschappelijke moraal weer in ere te herstellen (§ 5.2.5). Individuele vrijheid moet worden beteugeld door de republikeinse ideologie. In feite is de commissie Stasi uit op een beschavingsoffensief. Het leidende beeld daarbij is dat van de Verlichtingsburger die op zijn minst kritisch staat tegenover geloof en levensbeschouwing.’

³⁷ Als het goed is ...Het is de taak van de overheid om dat te toetsen.

³⁸ Stout, *Democracy and Tradition*, 73.

³⁹ Thieman, R., *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Washington. DC: Georgetown University Press (1996).

⁴⁰ Aldus Stout, *Democracy and Tradition*, 63vv. in zijn kritiek op John Rawls in diens *Political Liberalism* (1993, New York: Columbia University Press).