

HUGO DE GROOT LEZING

GODALLEMACHTIG EENDRACHTIG

Religie: een gouden kans voor de publieke ruimte

+ Dr. Joris Vercammen

Het was in 2006 dat de lijvige studie 'Geloven in het publieke domein' verscheen.<sup>1</sup> Het betrof een bundel opstellen die in opdracht van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) bijeengeschreven werden door een aantal vooraanstaande wetenschappers.

Het verschijnen van de bundel is te situeren tegen de achtergrond van de heropleving van het 'fenomeen religie' vanaf de opkomst van 'New Age' in de jaren zeventig van vorige eeuw. Voor de aanhangers van de zogenaamde 'secularisatiethese' kwam het verschijnsel nogal onverwacht. Het verschijnsel betreft niet de terugkeer van de institutionele vormen van godsdienst, maar om religieuze opvattingen die goed aansluiten bij de behoefte aan 'spiritualiteit' als innerlijke ervaring. De bundel stelt dan ook dat religie van gedaante verandert. Maar niet alleen het fenomeen religie transformeert zich, ook het 'publieke domein' is door de intrede van internet niet meer op eenzelfde wijze te benaderen als voorheen. Waar men dacht dat door het principe van de scheiding van kerk en staat de autonomie van het publieke domein gewaarborgd was, moet men nu vaststellen dat het de aanwezigheid van de religie in de openbare ruimte toch niet verhinderen kan.

Naast de heropleving van religie in meer brede zin, is er ook de komst van de Islam in ons land. De Islam verankert zich in onze samenleving en is dus niet meer weg te denken. Er moet ook gewezen op de opkomst van het fundamentalisme in de verschillende traditionele religies. Fundamentalisten van allerlei religieuze kleur doen van zich spreken door hun absolute waarheidsclaim en hun provocatief gedrag dat voor onrust zorgt in de samenleving. Het is opvallend dat 'religie' door de publieke opinie soms op één lijn gesteld wordt met de fundamentalistische gestalte ervan. Helaas is het ook zo dat juist door zijn fundamentalistische expressie de Islam de aandacht trekt. Toch zijn de meeste moskeeën in ons land niet fundamentalistisch en nemen ze zelfs afstand van elke vijandige benadering van onze samenleving. Meestal zijn moslims in ons land gericht op de integratie van hun geloof in de context van onze westerse cultuur.

Door sommigen wordt dan weer naar religies gekeken als het gaat om het definiëren van waarden en normen die voor perspectief en cohesie in de samenleving zouden kunnen zorgen. Zij willen de morele inhoud en de verbindende kracht van de religie gebruiken bij hun inspanningen om de samenleving meer samenhang te geven. Religieuze uitingen gelden echter ook in dit verband als een privé aangelegenheid.

Samenvattend: religie is een complex fenomeen geworden voor verwarring zorgt in het 'publieke domein'. De enige uitweg uit die verwarring lijkt mij ons het project van een 'seculiere samenleving' te bieden. Verwarring is er overigens ook bij de kerken en andere religieuze

---

<sup>1</sup> W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam 2006, 508 pp.

gemeenschappen die niet langer weten hoe ze zich tegenover die 'seculiere samenleving' dienen te gedragen. Er lijken slechts twee alternatieven te zijn: ofwel zich distantiëren van wat gezien wordt als een 'heidens project' en zich dus eruit terugtrekken ofwel erin opgaan met als gevolg dat ook voor de gelovige zelf het geloof aan relevantie inboet.

Graag verken ik in wat volgt (1) de achtergrond van dit project van de 'seculiere samenleving'. Waar komt het vandaan en waarop wil het een antwoord zijn? (2) Ingaand op deze vragen kom ik bij de behoefte aan zingeving. In het kort schets ik hoe er met zingeving wordt omgegaan. (3) Vervolgens komt de angst voor de religie ter sprake en probeer ik de diepere motivatie erachter bloot te leggen. (4) Ten vierde wil ik kijken naar wat een verantwoorde opstelling van religieuze gemeenschappen zou kunnen zijn. Ik zal het dan vooral over de kerk hebben. (5) Ik zal eindigen met het schetsen van drie concrete opdrachten voor de kerk.

Dat de Delftse jurist en theoloog, Hugo de Groot, de aanleiding vormt om het thema van het geloof in de publieke ruimte met u te bespreken, moet hem bijzonder genoeg doen. Hij heeft juist veel geschreven over hoe regeerders met de godsdienst én met godsdienstige verschillen in het openbare leven moeten omgaan. Wellicht meer dan dat hij zelf zich daarvan bewust geweest is, ligt zijn denken – zoals dat van andere tijdgenoten van hem - mede aan de basis van de privatisering van de religie zoals wij die nu kennen. Enerzijds heeft het geleid tot een impasse waaruit we pas nu een uitweg beginnen te ontwaren. Ik hoop trouwens dat Hugo mij dat niet ten kwade duidt als ik dit vandaag in zijn eigen Delft durf te beweren. Anderzijds is hij opgekomen voor religieuze tolerantie in een tijd waar religie vooral geëkaapt werd voor het hoge politieke spel om de macht. In die zin heeft hij de godsdienst helpen te bevrijden en weer tot een aangelegenheid van geloof en gelovigen gemaakt.

## 1. Het seculiere experiment

De Canadese filosoof en politicus, Charles Taylor, beschrijft in zijn volumineuze studie 'Een seculiere tijd' de veelzijdigheid van het fenomeen van de secularisatie<sup>2</sup>. Uiteindelijk dringt het door niet alleen tot in alle vezels van de samenleving, maar evenzeer tot in de kleinste details van het gedrag van individuen. Secularisatie verschijnt als een haast 'natuurlijk gegeven' dat het gedrag van mensen bepaalt en haar wetten oplegt aan hun samenleving.

Taylor onderscheidt drie verschijningsvormen van secularisatie. Ten eerste ziet hij het verschijnsel in de 'publieke ruimte' waar de invloed van God en van ieder andere referentie tot een overstijgende werkelijkheid teruggedrongen wordt. De scheiding tussen kerk en staat biedt aan deze ontwikkeling de nodige ruimte.

Een tweede vorm is het wegvallen van godsdienstige opvattingen en praktijken. Soms hoort men mensen met heimwee spreken over hoe het er vroeger 'devoot en gelovig' aan toe ging. Een en ander bracht een zekere geborgenheid met zich mee en die wordt nu gemist. Er ontstaat een bepaalde vorm van 'civil religion': een systeem van 'waarden en normen' die oriënterend zijn voor cultuur, ethiek en politiek al dan niet voorzien van een religieus etiket. Voor deze 'civil religion' steunt men op de 'traditionele kerken', die de erfgenamen zijn van het religieuze verleden.

Niet te scheiden van de twee vorige, maar wel ervan te onderscheiden is er nog een derde gestalte van de secularisatie te beschrijven. Het heeft betrekking op de voorwaarden voor het geloven ('conditions of belief'). Het betreft de verandering van een samenleving waar het geloof aanvankelijk vanzelfsprekend is tot een maatschappij waarin 'geloven' wordt begrepen als een optie onder andere, en wellicht niet de gemakkelijkste.

De grote 'uitvinding' van het westen is volgens Taylor dat er een immanente werkelijkheid zou bestaan die haar eigen wetmatigheid kent en aldus ook zeer goed te begrijpen valt. Het gevolg is dat men een transcendente verklaring voor onnodig houdt. In de moderne tijd heeft er een 'ontmythologisering' plaats gevonden die het sociale leven fundamenteel veranderd heeft. Die ontmythologisering gaat gepaard met een nieuwe waardering van het individu. De mens staat in het centrum. Het accent is daardoor veel meer komen te liggen op het ideaal van de zelfverwerkelijking waarbij de verbondenheid tussen de individuele mensen meer en meer tot een probleem wordt. Juist omdat de democratisering meer aandacht gegeven heeft aan het individu, komt ook de sociale cohesie in gevaar. De druk die op het individu komt te liggen is daarbij ook zeer groot. Een en ander uit zich door een toegenomen psychische problematiek.

Paradoxaal genoeg is die 'immanente werkelijkheid' mogelijk gemaakt door een samengaan van een sterk transcendent godsbegrip en het bewustzijn van de onmogelijkheid de werkelijke betekenis van de werkelijkheid te doorgronden. Waar het geloof in de incarnatie uitnodigt God te vinden in het leven en de wereld van de mensen, zonder daarmee te zeggen dat God daarmee samen zou vallen, leggen onder andere de Protestantse Reformatoren er in de moderne tijd de nadruk op dat God volledig soeverein is en onder geen enkel opzicht zich zou verplicht hebben aan het aardse bestaan

---

<sup>2</sup> Charles Taylor, *A secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007, 874 pp. vertaald als: *Een seculiere tijd*. Lemniscaat, Rotterdam, 2009, 1146 pp.

van mensen. Uiteindelijk leidt deze opvatting ertoe eraan te twijfelen dat de werkelijkheid zoals mensen die beleven wel een intrinsiek doel zou hebben. God is immers volledig vrij om op elk ogenblik de werkelijkheid een wending te geven. En als dan de werkelijkheid zelf toch niet van binnenuit gestuurd wordt, dan blijft slechts een uiterlijke functionaliteit over. We nemen de dingen en de gebeurtenissen zoals die komen en gebruiken ze als instrumenten voor de eigen zelfverwerkelijking. In plaats van ‘incarnatie’ vindt er dan ‘ex-carnatie’ plaats, om het met de woorden van Ivan Illich te zeggen. Als de werkelijkheid toch geen eigen doel heeft, blijft er dus slechts de manipulatie ervan over als mogelijkheid. Beter het naar je hand proberen te zetten dan het over je heen te laten komen en stuurloos eraan ten onder te gaan. Op dit punt aanbeland kom ik bij de bron van onze neiging tot louter instrumentele en functionalistische omgang met de schepping, met de samenleving, met elkaar, met onszelf. Een seculiere cultuur kan gedefinieerd worden als een cultuur waarin het denkbaar wordt dat er voor de mens geen ander doel is dan zich te concentreren op de eigen zelfverwerkelijking binnen de grenzen van de werkelijkheid zoals die zich hier en nu aan de mens presenteert.

Hans Boutellier spreekt in dit verband van ‘het seculiere experiment’<sup>3</sup> dat hij ziet als ‘de afname van de sociaal regulerende functie van een gemeenschappelijk geloof in een (intentionele) hogere macht’<sup>4</sup>. Hij vindt dat ook een goede zaak en verdedigt dus de emancipatiegedachte die eraan ten grondslag ligt. In het samenleven zonder God toont de westerse samenleving volgens hem een enorme veerkracht. “Het is geen zootje geworden, zoals mijn vader dacht. Er zijn tal van problemen, maar ze blijken niet onoverkomelijk. De westerse samenleving is behoorlijk succesvol in termen van zelfverkozen en opgelegde discipline – daar blijkt geen God voor nodig.”<sup>5</sup> God, als regulerende instantie, rijst als het ware op uit de menselijke inspanningen om een ordelijke samenleving op te bouwen. Hij noemt het een ‘emergente God’<sup>6</sup>. Zo zie je dat ook God zelf een manipuleerbare grootheid geworden is. Zelfonderzoek staat dus centraal in onze tijd: vragen stellen over wie we zijn en wat we willen. Nieuwe deugden als autonomie en waarachtigheid hebben hierin een centrale plaats, en dus de moed om zelf vorm te geven aan het leven, zonder hulp van buitenaf. “De hyperindividualiteit van vandaag creëert een opening naar authentieke keuzes voor het goede – mogelijkheden genoeg. Maar we moeten dan wel willen – of is daar steun bij nodig?”<sup>7</sup> Religie kan daarbij die steun geven, maar dan als een metaforisch spel waar we ‘oprecht veinzen’ (Frans

---

<sup>3</sup> Hans Boutellier, *Het seculiere experiment. Hoe we van god los gingen samenleven*. Boom, Amsterdam, 239 pp.

<sup>4</sup> Boutellier, *a.w.* p. 24.

<sup>5</sup> Boutellier, *a.w.* p. 29.

<sup>6</sup> Boutellier, *a.w.* p. 205.

<sup>7</sup> Boutellier, *a.w.* p. 197.

Kellendonk) dat onze fantasieën werkelijkheid zijn. Religie kan daarbij een kritische positie innemen, beide: religie en kritiek zijn nauw met elkaar verbonden als vormen van waarheidsvinding.

## 2. Samenleven is een project van zingeving

De Verlichting heeft het accent op het individu gelegd. Waar we in de Middeleeuwen er nog konden op rekenen dat de vroomheid van monniken ook op leken afstraalde en dat dus voor leken het ideaal van de heiligheid niet extreem moest gelden, geldt sinds de Moderne Tijd ook dat ideaal als na te streven voor iedereen. In grote lijnen is daarop tweemaal gereageerd. Ofwel gaat men inderdaad de uitdaging aan. Geloven wordt dan ook iets voor alle dagen en een leidraad voor het gehele leven. Alles wat ervan afwijkt wordt als zonde gezien. Ofwel gooit men het perspectief van een gelovig leven overboord. Men is overtuigd van de eigen verantwoordelijkheid voor ene leven dat zich afspeelt binnen de grenzen van het ervaarbare hier en nu. Beide opties kennen hun extreme uitingen in allerlei vormen van religieus of seculier radicalisme en fanatisme.



In beide opties staat de mens echter alleen. Want ook bij de eerste – ‘gelovige’- optie moet mens bedenken dat met de sterke nadruk op Gods transcendentie uitsluitend de mens zelf verantwoordelijk wordt voor het leven in het ondermaanse. De mens weet zich daarbij zeer kwetsbaar en de laatste eeuwen zijn dan ook getekend door een voortdurend zoeken naar vaste referentiepunten die de kwetsbaarheid enigszins draaglijk moeten maken. Zo’n referentiepunt kan een sterke overheid zijn als de garantie voor veiligheid. Of de markt als waarborg voor welvaart. Het zijn deze politieke en economische systemen die de grote spanning die er bestaat tussen eigenbelang en altruïsme moeten oplossen. De overtuiging is dat ‘de markt’ in staat is het eigenbelang van al die individuen zo te combineren met elkaar dat er ook nog gezamenlijke welvaart uit zou ontstaan. Zo luidt althans het kapitalistisch dogma.



Ondertussen komen we er stilaan achter dat de werkelijkheid anders is: alleen onderlinge samenwerking verzekert mensen van veiligheid en welvaart. Geïsoleerde individuen zijn aangewezen op formele wetten en structuren om hun kwetsbaarheid draaglijk te maken. Als mensen echter hun afhankelijkheid van elkaar opnemen als een uitnodiging tot verbondenheid, zal die uiteindelijk tot het vertrouwen kunnen leiden dat nodig is om een vreedevolle samenleving op te bouwen.

“Een van de belangrijkste vooronderstellingen van het moderne denken was die van het afzonderlijke of atomische zelf, het ‘ik’ dat de oorsprong van alle denken en handelen zou zijn.”,

schrijft Jonathan Sacks, de Londense opperrabbin.<sup>8</sup> Dat 'ik' is echter een grote fictie. Kijk bv. alleen nog maar naar de taalontwikkeling van een kind: we leren praten door te communiceren met een ander. Sacks verbindt dit met het scheppingsverhaal waarin Adam uitroept: "Dit is nu gebeente van mijn gebeente, vlees van mijn vlees: zij zal vrouw [isja] genoemd worden omdat ze uit de mens [isj] genomen is." (Genesis 2, 23) "Isja" gaat aan "isj" vooraf, eerst zeg de mens 'jij' vooraleer dat hij 'ik' kan zeggen. Een kind leert trouwens ook 'ik' te zeggen omdat anderen 'jij' tegen hem of haar zeggen. Omdat je voor mij bestaat, word je ook zelf tot iemand. Zo zijn mensen ten diepste met elkaar verbonden en dus afhankelijk van elkaar, ook voor het fundament van hun persoonlijkheid.

Het probleem is echter dat we angst hebben voor die afhankelijkheid, ook al moeten we zeggen dat ze een aspect is van onze 'condition humaine'. Uiteindelijk gaat het daarbij om een religieuze grondhouding. Want wie de afhankelijkheid accepteert als behorend tot het menselijk wezen, geeft zich in zekere zin over aan een of ander geloof. Daarom niet een geloof in een transcendente God, maar in elk geval aan een geloof als het vertrouwen dat het leven hier op deze aarde een zin heeft.

Zo ziet ook Boutellier het. Uit zijn benadering blijkt dus al hoe ook het seculiere experiment – een samenleving zonder 'transcendente God' dus - een kwestie van 'geloof' is. Het is een kwestie van geloof in waarden en normen om een zinvol leven op te bouwen en niet te blijven steken in de vele ervaringen van gebrek aan zin die ons dagelijks overkomen. In een radicale secularisering blijft het verlangen naar geloof niet alleen overeind, het wordt zo mogelijk nog intenser. Velen zeggen het seculiere betoog wel erg mager te vinden. Dus aan de ene kant vinden we dat we in iets moeten geloven, maar aan de andere kant blijft er de grote angst voor vervreemding. Die angst wordt nog aangewakkerd door radicale religieuze groeperingen. Hun radicalisme moet worden gezien als een angst om verloren te gaan 'in de caleidoscopische wereld zonder centrum'<sup>9</sup>.

Het seculiere experiment is dus voor alles een experiment van zingeving. De enige uitweg uit de impasse die geschapen wordt als men de religie wil uitbannen, is die van het pragmatische gesprek over de inrichting van het samenleven. "We hebben geen *shared faith*, maar een *shared fate* – geen gemeenschappelijk geloof, maar wel een gemeenschappelijke lotbestemming. Het is een fundamentele omkering van traditie naar toekomst."<sup>10</sup> Die gemeenschappelijke lotsbestemming

---

<sup>8</sup> Jonathan Sacks, *The dignity of difference. How to Avoid the Clash of Civilisations*. Continuum, London/ New York, 2003. In vertaling: *Leven met verschil. Menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*. Zoetermeer en Kapellen, Meinema en Pelckmans, 2005, p. 194.

<sup>9</sup> Boutellier, *a.w.* p. 200. Vgl. Marc De Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme*. Amsterdam, Boom, 2010.; Alain de Botton, *Religion for atheists. A non-believers' guide for the uses of religion*. Pinguinbooks, London, 2012.

<sup>10</sup> Boutellier, *a.w.* p. 202-203.

geeft dus de noodzaak aan om samen een richting te gaan bepalen. De erkenning van onze afhankelijkheid van elkaar is in staat een nieuw perspectief te open.

Ik ben overigens nog niet zo zeker dat de traditie daarbij geen rol zou kunnen spelen. Vanwaar trouwens die tegenstelling tussen traditie en toekomst? Ervaar je daarin opnieuw de angst om 'van buitenaf' bepaald te worden? Die angst is in elk geval typisch voor onze tijd.

### 3. Angst voor de religie

Angst voor de religie is feitelijk angst voor onze afhankelijkheid die ons zo kwetsbaar lijkt te maken. De opvattingen dat religie 'achter de voordeur' thuishoort en de publieke ruimte geheel en al neutraal zou moeten zijn, zijn door deze angst ingegeven. De opvatting leeft dat het gevaarlijk is wanneer een individu afhankelijk is van iemand die zich verplicht weet aan een instantie – bijvoorbeeld een god die zou

roepen en oproepen zonder eerst te vragen of het wel gelegen komt. Er is dus een angst voor een dubbele afhankelijkheid: de afhankelijkheid van een ander, die zich dan ook nog eens afhankelijk zou opstellen van nog een andere instantie die buiten de sfeer van de menselijke controle zou liggen.

Deze angst zien we weerspiegeld in de discussies over de verhouding tussen geloof en maatschappij, waarvan de staat de formele gestalte is. De overtuiging leeft dat de religieuze mens een gehoorzaamheid heeft aan iets anders dan de staat. Daardoor voelt de staat zich bedreigd. De staat verdraagt het niet dat er andere loyaliteiten zijn dan die tegenover de staat zelf. In die zin kan men zich wel afvragen hoe neutraal de publieke ruimte eigenlijk is. Beslissingen worden immers altijd op basis van bepaalde waarden en normen genomen, maar de religieuze waarden en normen mogen daarbij geen rol spelen. Dat is een agressieve houding van een staat tegenover religieuze overtuigingen.

Men zegt dan dat religieuze overtuigingen achter de voordeur thuishoren, ze zijn een individuele keuze geworden. "Dit is een nogal versleten versie van de reformatorische interesse voor de rechtvaardiging door het geloof en de kritiek van diezelfde reformatie op het niet-aansprakelijke kerkelijke gezag."<sup>11</sup>

De staat is de instantie die borg staat voor de openbare orde en de vrede en die dus de burger moet beschermen tegen religieuze gemeenschappen die trouw verlangen aan wat anders dan de staat. In de populaire opvatting zijn de godsdienstoorlogen van de vroegmoderne tijd daarvan een voorbeeld



<sup>11</sup> Rowan Williams, *Overtuigingen, loyaliteiten en de seculiere staat*. In: Rowan Williams, *Faith in the Public Square*. Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney, 2012. In vertaling: *Geloof in de publieke ruimte*. Skandalon, Vught, 2013, p. 69.

en zij worden ook aangehaald als een argument tegen de invloed van religieuze gemeenschappen. Toch moet men zeggen dat de religie in die oorlogen altijd een legitimatie moesten vormen voor andere belangen. Men wil ons doen geloven dat de staat een soort van scheidsrechter op het schoolplein is die zich bekampende leerstellige groepjes tot de orde moet roepen en hun plaats te wijzen en aldus vrede sticht. “In feite is het echter zo dat de opkomst van het idee dat de staat het monopolie van de wetshandhaving heeft, betekende dat het belangrijker werd dan ooit om de grenzen van een soeverein gebied te definiëren: de staat moet weten wie hij kan commanderen, wiens trouw hij kan afdwingen, wie hij kan mobiliseren om hem te verdedigen.”<sup>12</sup> De staat is dus niet de vreedestichtende kracht, maar een mechanisme dat met geweld de integratie wil bewerken. De staat beschouwt de burger als een persoon die moet leren samenleven en ontwerpt een regeling daartoe en daarvoor. De moderne staat wil dus een directe relatie met zijn burgers en duldt niet dat een andere instantie daarin zou interfereren. De staat wil een contract sluiten met de burger waarbij hij aanbiedt de individuele rechten te verzekeren. Een van die rechten is dan wel het recht op gewetensvrijheid maar de staat heeft doorgaans niet veel haast met het praktiseren ervan als het in tegenspraak is met de eigen doelstellingen, zoals met de gewetensbezwaarden die militaire dienst weigeren.

De staat heeft het dus lastig als er sprake is van alternatieve loyaliteiten. Toch heeft de liberale staat herhaaldelijk regelingen moeten treffen voor minderheden, en dus niet alleen met individuen. In feite is dat in strijd met het klassieke liberale denken. Men komt dan met een wetgeving over de rechten van gemeenschappen, maar vervolgens moet er dan ook weer een weg gevonden worden dat de gemeenschappen zich kunnen identificeren met het maatschappelijk leven en de instituties daarvan. “Zo kunnen specifieke groepen een positieve rol spelen bij het afstemmen van het beleid voordat de definitieve wetgeving wordt gemaakt.”<sup>13</sup>(72)

Dus het is beter van het beeld van de staat die bedreigd wordt door een mysterieuze vijfde colonne achter ons te laten. Loyaliteit aan de internationale islamitische gemeenschap (de *umma*) of aan de kerk is niet noodzakelijk strijdig met betrouwbaar burgerschap, “als de staat de identiteit van de verschillende gemeenschappen erkent en hen raadpleegt, en zo het gevaar van een totale en fatale privatisering van religieuze overtuigingen wegneemt.”<sup>14</sup> (73)

Dat veronderstelt dat het mogelijk moet zijn om kritisch te participeren aan instituties van de seculiere staat en dat dus politieke loyaliteit niet als een monolithisch gebeuren wordt gezien. We zien dat ook terug in het vroege christendom. De martelaren waren niet bereid de keizer onvoorwaardelijke gehoorzaamheid te beloven, maar wel om mee te werken aan de samenleving door bv. belasting te betalen en te bidden voor het gemeenschappelijke welzijn. “Ze beschouwen zichzelf dus als deelnemers aan de samenleving en niet als rebellen tegen een bestaande orde. Ze weigeren echter hun loyaliteit aan de staat te zien als een exclusieve en absolute verplichting, als een religieuze verplichting.”<sup>15</sup> Lees er bv. de brief aan de Filippenzen op na (3,20) : de politeia van de

---

<sup>12</sup> Williams, *a.w.* p. 70.

<sup>13</sup> Williams, *a.w.* p. 72.

<sup>14</sup> Williams, *a.w.* p. 73.

<sup>15</sup> Williams, *a.w.* p. 74.





christenen bevindt zich enerzijds in de hemel, maar heeft ook een parallel op aarde (de Verrezenen daalt af op aarde). Ook de liberaal-christelijke benadering heeft hier moeite mee. “De liberaal-christelijke benadering gaat ervan uit dat het christelijk engagement er niet op gericht is te leven als deelname aan de heiligheid van

Christus, maar eerder met een gerust geweten te kunnen leven binnen de regelingen van de moderne staat, gemotiveerd door een niet erg specifieke inspiratie. “

De publieke ruimte is verre van een neutrale ruimte. Williams geeft het voorbeeld van de lunches op scholen die worden gefinancierd door de staat. De motivatie is dat goed gevoede kinderen beter studeren en hun betere resultaten zullen leiden tot meer productiviteit van het land en dus tot meer welvaart... Men hanteert dus een duidelijk rationeel instrumentele benadering en die is dus niet waardenvrij. Daartegenover staat dat de kerk, geconfronteerd als ze is met het verhaal van de moderniteit, een alternatief verhaal wil vertellen. Het is “een verhaal over de menselijke natuur, roeping en mogelijkheden, gebaseerd op enkele bijzondere gebeurtenissen, verbeeld in sacramenteel handelen. En de gemeenschap die zich verzamelt rond dit soort handelingen, vormt mensen naar het beeld van het verhaal en de identiteit van Jezus Christus.”<sup>16</sup> De meest belangrijke bijdrage van de kerk is dus niet het lobbyen, maar het scheppen van ‘ruimtes’ voor een alternatief verhaal en vraagtekens te zetten bij de vanzelfsprekendheid van het verhaal van de seculiere moderniteit.

Vanuit haar afhankelijkheid van het evangelie en van de heilsboodschap – of misschien beter vanuit haar ‘aanhangelijkheid’ aan beide, is het voor de kerk mogelijk mee te werken aan het openen van een perspectief op een meer menswaardige samenleving. Als we in de moderne maatschappij samen in gesprek gaan over de richting die we samen uit willen, dan kunnen we best ons voordeel doen met die inbreng.

De consequentie daarvan is dat de staat zichzelf tekort doet door de kerk – maar ook andere religieuze gemeenschappen – zo onzichtbaar mogelijk te maken. Want de kerk is geen rivaal van de seculiere staat, integendeel eerder een bondgenoot, tenminste als het ook de staat te doen is om de menswaardigheid van alle burgers te bevorderen. De kerk is altijd kritisch loyaal en zal altijd vragen stellen en zelf in eigen kring ook proberen te praktiseren wat ze de samenleving als ideaal voorhoudt. “(...) de kerk als politieke factor moet een gemeenschap zijn die in staat is zijn eigen verhaal te vertellen, zichtbaar als een sociale groep die aanspraak maakt op menselijke loyaliteit.”<sup>17</sup>

Het is dus niet zo dat de sociale cohesie wordt bedreigd door de zichtbaarheid van religieuze groepen en door het accepteren van hun afhankelijkheid van een eigen traditie, op voorwaarde dat deze religieuze gemeenschappen zich inzetten voor het ethische project dat ‘Samenleving’ heet. En dit blijft in deze tijd van een uiterst groot belang, ook in een open wereld met heel veel migratie moet de staat weten wie het belastingen kan opleggen, wie onder de wapens te roepen zijn en wie hij

<sup>16</sup> Williams, *a.w.* p. 75.

<sup>17</sup> Williams, *a.w.* p. 77.

moet verdedigen. Nu pleiten religies ervoor dat geen mens zomaar wordt vergeten en daar zijn religies dus bondgenoten van de staat die voor zijn burgers zorg wil dragen. Zo legt de staat een soort van minimum aan politieke deugd op: “het handhaven van de wet als erkenning van de fundamentele aanspraak die anderen doen op dezelfde stabiliteit of veiligheid die je ook voor jezelf wenst.”<sup>18</sup>

Want als gelovige moet ik kunnen zeggen dat het in orde is dat de staat daarvoor wil zorgen. Dat is echter fundamenteel wat anders als de doelstellingen die een staat zich stelt religieus te legitimeren. Dan komen we in een theocratie terecht. Ook al kan de gelovige zich goed voortellen dat de staat een aantal zaken realiseert die ook tot de eigen religieuze traditie behoren, dan nog blijft het belangrijk dat de gelovige juist vanuit de religieuze traditie op kritische afstand blijft. Juist die kritische afstand geeft de gelovigen de ruimte om te onderhandelen over een nog verdergaand commitment aan wat die traditie ziet als groei in menswaardigheid. Die menswaardigheid zal dan echter ook vanuit seculier gezichtspunt aangetoond moeten kunnen worden. Ik geef het voorbeeld van de opvoeding van kinderen. De gelovigen zullen ervoor opkomen dat de staat het monogame huwelijk steunt omdat het een sacramenteel teken is van eigen verbond met mensen. Daarom biedt het monogame huwelijk naar christelijke opvatting ook de beste kansen voor het opvoeden van kinderen. In het publieke debat zal de kerk moeten laten zien dat het monogame huwelijk inderdaad de maximale stabiliteit biedt voor opgroeiende kinderen. Maar dat kan men niet zomaar stellen vanuit de religieuze traditie, dat zal men ook met statistische en andere onderzoeksgegevens moeten onderbouwen. Het is een kwestie van ook op deze wijze verantwoording af te leggen van ‘de hoop die in ons leeft’ (1 Petrus 3, 15)

De religieuze mens zal dus willen onderhandelen en daarbij accepteren dat de discussie vooral pragmatisch is, alhoewel de gelovige zelf niet handelt uit pragmatisme maar uit een positie die gevormd wordt door specifieke verhalen en praktijken. : Hij of zij streeft niet naar het recht om die verhalen aan anderen op te leggen, maar ontkent door deel te nemen aan publieke debatten over dit soort zaken wel dat er een simpele en neutrale oplossing is.(...)De religieuze motivatie voor het streven naar een kritisch debat komt voort uit een loyaliteit met verhalen over Gods engagement met de gelovige gemeenschap. (...)ze houdt vol dat de meerderheid van stemmen niet aangeeft wat waar is, ook al bepaalt deze wel wat op een zeker moment wettig is.”<sup>19</sup>

Een samenleving moet veel gelegenheid geven voor dit soort van publieke debatten en daarbij religieuze groepen uitnodigen om eraan deel te nemen! De seculiere liberaal moet leren dat juist door het debat open te trekken er meer ruimte komt voor creativiteit en kwaliteit. Hij moet niet direct in paniek raken bij de zichtbaarheid van de religie! De conservatieve christen moet leren dat de wet wel degelijk in staat is meningsverschillen te erkennen zonder ervan uit te gaan dat die altijd uitdraaien op geweld of vooroordelen. We dienen dus beide extremen te vermijden: zowel de theocratie als de volstrekt neutrale publieke ruimte.

#### 4. De opstelling van de religie

---

<sup>18</sup> Williams, *a.w.* p 78.

<sup>19</sup> Williams, *a.w.* p. 79.

Geloof is dus de referentie aan een waarheid die je nooit kunt bezitten en die dus voortdurend je behoefte aan controle en beheersen relativeert. Geloof is geen bezit. Gelovigen bezitten helemaal niets. Ze beheren slechts Gods waarheid. “Ik zou zelfs kunnen beweren dat het *mij* bezit, dat ik aan mijn geloof ten dienste sta en niet andersom. Wanneer ik de waarheid claim voor mijn religieuze overtuigingen dan beweer ik daarmee niet dat *mijn* opinie of geloof superieur is, maar getuig ik ervan dat ik me heb voorgenomen mijzelf volledig ten dienste te stellen van de werkelijkheid die mijn wereld heeft veranderd en mij heeft bevrijd van de slavernij van strijd en rivaliteit.” Aldus Rowan Williams.<sup>20</sup> Ik heb dus niet de ambitie van ziertjes te winnen maar slechts een aanbod te doen van bevrijding en een absolutie die mij al zijn overkomen, ten deel gevallen.

In die zin heeft elke oprechte religieuze houding altijd geweldloosheid als kern. Men wil niet overtuigen, men wil geen voordelen voor zichzelf bemachtigen, men wil geen voorrechten waardoor men de eigen overtuiging aan anderen zou kunnen opleggen, men wil ook niet op de eerste plaats voor de eigen veiligheid gaan. Neen, men wil de ervaring van bevrijding die men zelf geschonken kreeg, ook aan anderen doorgeven. In die zin wil men getuigen van een waarheid die het niet moet hebben van een wereldse overwinning. Onthechting is wezenlijk. Wellicht blijft het ook de gelovigen verbazen dat ze pas echt ernstig genomen worden als ze de ambitie hebben laten varen om ernstig genomen te worden, of te worden beschermd of zelfs te worden gehoorzaamd. De geloofsgemeenschap is slechts van God afhankelijk en niet van maatschappelijke goedkeuring. Dat is nu precies haar kracht, ook ten aanzien van de samenleving, maar die kracht wordt pas werkzaam vanuit de kwetsbaarheid van de onthechting.

Zie naar Jezus voor Pilatus. “Mijn Rijk is niet van deze wereld....zou dat wel zo geweest zijn dan hadden mijn soldaten er wel voor gevochten, maar het is niet van deze wereld...” (Johannes 18, 36) Het Godsrijk waarnaar Jezus’ handelingen en woorden verwijzen is niet zomaar te rangschikken onder aspecten waar een menselijke samenleving moet aan voldoen. Het verwijst naar de kwaliteit van onze publieke en private relaties zoals God die bedoeld heeft. Mensen die zich door die kwaliteit lieten en laten bepalen maken Gods bedoeling in de geschiedenis duidelijk. We mogen verwachten dat die bedoeling nu reeds deels gerealiseerd kan worden in het leven van de gemeenschap rond Jezus, en we mogen geloven in een volledige realisering ervan in een toekomst die alleen God kent.

In die zin is de kerk een beheerder van een radicale en universele visie “op een sociale orde zonder angst, onderdrukking, gewelddadige uitstoting en het zoeken naar zondebokken, omdat het een visie is waarin iedereen zijn of haar afhankelijkheid van elkaar erkent en waarin iedereen een unieke gave voor allen heeft.”<sup>21</sup> De geloofwaardigheid van die visie is niet afhankelijk van haar succes.

We kunnen dat nog concreter maken. De inbreng van de kerk zal allereerst gaan over de absolute waardigheid van elke mens, ook al is de mens misschien ziek, gehandicapt, nog ongeborn of behorend tot de komende generaties. Daarbij stelt de kerk dat deze waardigheid het resultaat is van een of andere afspraak onder mensen want deze waardigheid is niet onderhandelbaar. Mensen zullen altijd in de verleiding komen het eigenbelang voorop te stellen, het belang van de eigen groep, enz. Daarom stelt de kerk dat echte gelijkwaardigheid van alle mensen wordt slechts door God

---

<sup>20</sup> Rowan Williams, Geloofsgemeenschap in een burgermaatschappij. In: Williams, *a.w.* p 376.

<sup>21</sup> Williams, *a.w.* p 378.

gegeven! De tweede bijdrage van de kerk is het duidelijk maken dat alles wat mensen in het verleden ondernomen hebben en de wijze waarop zij hier en nu denken en handelen een universele betekenis heeft in het kader van Gods droom van een menswaardig leven voor alle mensen. De vriendschap waartoe ik in staat ben is een bijdrage aan de 'ver-liefde-lijking' (*amorisation*) van de wereld, om het met een term van Teilhard de Chardin te spreken. Daartegenover zal de haat die ik zaai de menselijke onmacht om lief te hebben alleen maar vergroten.

De burgermaatschappij kan dus niet steunen op enkel maar menselijke consensus. De kerk wil dat bewustzijn van de eigen kwetsbaarheid van elke menselijke onderneming levend houden, niet om die (nl. menselijke onderneming) onderuit te halen, maar om ze stevig te verankeren. Daardoor houden mensen, ook al mislukt dat vaak, toch de hoop dat het wel lukken kan. Gelukkig kunnen we dat ook af en toe zien. Dat getuigenis is een kwestie van dienstbaarheid die niet gebaat is bij welke vorm van geweld dan ook. De kerk is het minst geloofwaardig als ze te zeer bezig is met haar eigen veiligheid, en het meest als ze toegewijd is aan het welzijn van de mensen die ze ontmoet in de concrete leefwereld die christenen en niet-christenen met elkaar dagelijks delen.

##### 5. Heiligheid, wijsheid en actie

We kunnen een en ander nog wat concreter maken. Het bondgenootschap van de kerk met de samenleving komt tot uiting in een drievoudige opdracht waartoe ze geroepen wordt. De kerk is (1) de ruimte waar heiligheid ervaren kan worden, (2) ze wil een partner zijn voor allen die naar wijsheid streven en (3) een bijdrage leveren tot daadwerkelijke solidariteit, het eerst aan hen die dit het meest nodig hebben.

(1)De kerk is de ruimte waar het verhaal van Gods verbond met de mensen wordt gekoesterd en verteld. Ze is Gods Volk van gelovigen die samen optrekken omdat ze leven vanuit hun gegeven zijn aan dat verbond. In Jezus heeft dat verbond de gestalte aangenomen van een liefde zonder voorbehoud. Het evangelie getuigt ervan dat het Jezus' gehechtheid aan- en zijn openstaan voor God, die hij zelf 'Abba' noemde. Door die liefde kreeg Jezus leven een kwaliteit die hem vrijwaarde van de ondergang van de dood. Die liefde wordt in de gemeenschap van gelovigen die zich rond de Verrezenen vormt, in taal en teken gevierd. God roept ons samen rond de Heer Jezus om ons evenzeer tot een liefdesgave te maken. In elk sacrament en bijzonder in de eucharistie, belijden we onze afhankelijkheid van Gods (her-)scheppende Geest en onze bereidheid ons te geven zoals Jezus het ons heeft voorgedaan. God maakt het mogelijk dat ook wij groeien naar de maat van Jezus' heiligheid. En zo houdt de kerk de wereld open op het perspectief van een liefde zonder voorbehoud en is ze als een openstaand raam waardoor de wereld de levensnoodzakelijke zuurstof kan krijgen. Zonder die liefde die niet berekent, is de mensenwereld verloren. En zo is elke eucharistieviering een demonstratie tegen de kwalijke gang van zaken die al te gewoon gevonden wordt en tegelijk een symbolische expressie van Gods' alternatief.

(2)De kerk is de partner van allen die naar wijsheid streven. Als mensen met elkaar het gesprek aangaan over hoe het met henzelf en met hun samenleving verder moet, dan moeten ze op de kerk kunnen rekenen. De kerk voelt zich geroepen om deel te nemen aan het gesprek waarin mensen eerlijk en oprecht zoeken naar menswaardigheid, gemeenschap en vrede. De kerk is bekend met de kwetsbaarheid van mensen en heeft geleerd die te vertrouwen als een weg naar verbondenheid. In de kerk wordt afhankelijkheid niet gezien als een gevaar, maar eerder als een uitnodiging tot zelfgave die met de schepping zelf gegeven werd. Mensen zijn geen eilanden, noch ten aanzien van elkaar, noch ten aanzien van de schepping. Integendeel in onderlinge verbondenheid mogen we samen deze

wereld bewonen als onze thuis. Het stemt ons tot dankbaarheid en nodigt uit tot respect. Met alle mensen van goede wil: anders-gelovigen, niet-gelovigen en mede-christenen wil de kerk bouwen aan een cultuur van wijsheid waarvan dankbaarheid en respect die grondkleuren zijn.

(3) Ten derde wil de kerk met daden bijdragen tot een solidariteit die de vertaling is van de liefde



waaruit ze leeft in concrete daden die getuigen van broederlijk en zusterlijk delen. Waar mensen concreet in de knoei komen, daar zal de kerk op een of andere wijze te vinden zijn en zich concreet inzetten voor het lenigen van noden. Bovendien wil de kerk zich altijd vooral door de armsten laten interpellieren omdat zij als geen ander afhankelijk en kwetsbaar zijn. Het is de concrete solidariteit met de armen die de kerk ervoor hoedt een geloof te belijden en te verkondigen dat het leven slechts een schone schijn van oppervlakkige zorgeloosheid te bieden heeft.

Tot slot

Het fenomeen van de heropleving van de religie zorgt nog steeds voor het nodige debat. Daarbij is er vaak sprake van de nodige verwarring omdat het fenomeen op zich ook zo veelzijdig is. Kerken stellen zich in dat debat doorgaans sterk defensief op. Het lijkt hen er vooral om te doen om als instituten niet langer terrein te verliezen zonder dat ze zich werkelijk verhouden tot zowel de angsten als de verwachtingen die ten aanzien van de religie in de samenleving spelen. Kerken komen niet echt over als bondgenoten van hen die het goed voor hebben met de samenleving omdat ze te zeer naar binnen gericht zijn. Daardoor gaan ze voorbij aan de mogelijkheid om de eigen religieuze overtuiging aan te bieden als een bron van wijsheid die fundamentele dingen te zeggen heeft over mens en schepping. Ik hoop dat ik enigszins duidelijk heb kunnen maken dat deze defensieve opstelling uit den boze is. Daartegenover staat een open houding waarbij men nederig maar daarom niet minder zelfbewust zichzelf riskeert aan de samenleving. Dat soort van gelovig getuigenis zal in de publieke ruimte verwelkomd mogen worden als een eerlijke bijdrage tot de kwaliteit van leven en samenleven. Daar was en is het de Goede Herder toch ook om te doen als we in het evangelie lezen: "Ik ben gekomen opdat ze leven hebben en overvloed!" (Johannes 10, 10)

#### Bibliografie

Erik Borgman, *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en Christendom. Kampen en Kapellen, Klement en pelckmans, 2009, 159 pp.*

Alain de Botton, *Religion for atheists. A non-believers' guide for the uses of religion.* Pinguinbooks, London, 2012, 330 pp.

Walther Burgering (red.) *De weg van de dialoog. Bruggen slaan tussen kerk en samenleving.* Kok, Kmapen, 215, 208 pp.

Hans Boutellier, *Het seculiere experiment. Hoe we van god los gingen samenleven.* Boom, Amsterdam, 239 pp.

Wim B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam 2006, 508 pp.

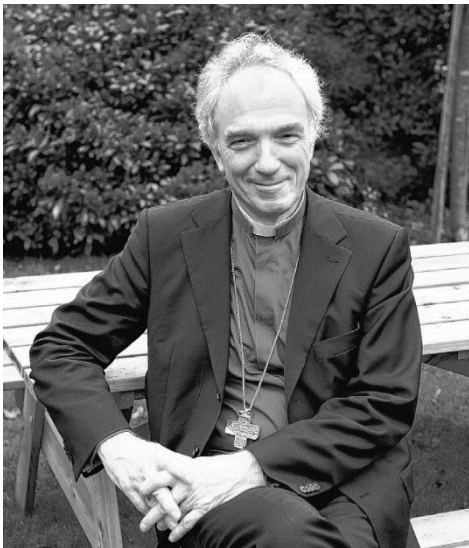
Marc De Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme*. Amsterdam, Boom, 2010, 235 pp.

Jananathan Sacks, *The dignity of difference. How to Avoid the Clash of Civilisations*. Continuum, London/ New York, 2003. In vertaling: *Leven met verschil. Menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*. Zoetermeer en Kapellen, Meinema en Pelckmans, 2005, p. 194.

James K.A. Smith, *How (not) to be secular. Reading Charles Taylor*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K. , 2014, 148 pp.

Charles Taylor, *A secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007, 874 pp. vertaald als: *Een seculiere tijd*. Lemniscaat, Rotterdam, 2009, 1146 pp.

Rowan Williams, *Faith in the Public Square*. Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney, 2012, 344 pp. In vertaling: *Geloof in de publieke ruimte*. Skandalon, Vught, 2013, 416 pp.



Dr. Joris A.O.L. Vercammen (1952) studeerde Pedagogische Wetenschappen (K.U. Leuven) en Theologie (UCL, Lumen Vitae, Brussel). Hij promoveerde in Praktische Theologie aan de Katholieke Universiteit van Utrecht op het thema kerkopbouw (1997). Naast zijn werkzaamheid in het pastoraat, werkte hij als docent ecclesiologie en praktische theologie aan het oud-katholiek seminarie, verbonden met de Universiteit van Utrecht, waarvan hij sinds 1996 ook de rector was. In het jaar 2000 werd hij verkozen tot oud-katholieke Aartsbisschop van Utrecht. Hij is getrouwd met Hilde Witters. Het echtpaar heeft drie volwassen kinderen.