

Levensovertuiging en cultureel risico

Als inleiding op het thema ‘radicaal geloven’ schreef Hans Schilderman dit essay, dat eerder in een sterk ingekorte versie als betoog in *NRC Handelsblad* verscheen onder de titel ‘We zijn ons geloof kwijt, en de leegte is groot’.¹

E nige maanden geleden was ik in Münster. Voor een klein bedrag bezoek je daar de ‘Friedenssaal’ waar op 15 mei 1648 de Vrede van Münster werd getekend, die een einde maakte aan de tachtigjarige oorlog tussen Nederland en Spanje, en die de basis legde voor onze godsdienstvrijheid. De zaal was leeg; een symbolische weergave van de open vraag naar de betekenis van onze vrijheid van godsdienst en levensovertuiging.

Die vrijheid is weliswaar een welhaast onbetwifelbaar grondrecht: ‘Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet’ (Grondwet, artikel 6). Echter, zo zou je cynisch kunnen opmerken, heeft een dergelijke plechtige verklaring nog wel inhoud en betekenis?

Het betekenisverlies van religie dat de Nederlandse samenleving gedurende de afgelopen

decennia kenmerkt, heeft schijnbaar weinig ingrijpende consequenties gehad. De teloorgang van religieus traditiegoed heeft het culturele bewustzijn niet ondergraven en de ontkerkelijking en ontzuiling hebben niet tot grote institutionele problemen geleid.

Nu de Nederlandse samenleving zich in publieke zin manifesteert als een seculiere samenleving die het zonder levensbeschouwelijke overtuigingen kan stellen, lijkt het afscheid van religie zich inderdaad probleemloos te voltrekken. In privaat opzicht heeft de individuele gelovige alle recht zich op de normen van de eigen confessie te beroepen, maar hij wordt buiten de eigen niche ook snel als exoot of curiositeit ervaren. In publiek opzicht worden kerkelijke inspanningen op sociaal en maatschappelijk gebied ter kennisgeving aangenomen, maar ook als overbodig beleefd. Publieke taken als zorg, onderwijs en ondersteuning worden niet meer als overtuiging-gerelateerd beleefd, maar als rechten die van overheidswege worden gegarandeerd.

< Sela©, ‘Kerkvolk’, uit: ‘Op weg naar Zoar’



Toch lijkt ook enige achterdocht bij dergelijke constatering op zijn plaats. Het gaat er mij daarbij niet om te beweren dat religiositeit onzichtbaar voortleeft, dat ze op termijn terugkeert volgens een cyclische noodzaak, of in spirituele vorm zal voortbestaan. Dergelijke suggesties verdienen zeker onderzoek, maar zijn nu eenmaal afhankelijk van langetermijnobservaties of longitudinale studies.

In dit essay stel ik de vraag naar het culturele risico dat we mogelijk lopen, nu gedeelde levensovertuigingen hun maatschappelijke relevantie verliezen. Ik wijs daarbij op twee verschijnselen die de culturele leegte – die van de verlaten vredeszaal – aanduiden en die beide ook uitzonderlijk riskant zijn: populisme en fundamentalisme. Zowel populisme als fundamentalisme sporen niet met de gangbare opvattingen die we kennen uit de tijd dat religie nog een gevestigde institutie was in het midden van de samenleving.

Populisme en fundamentalisme kennen evidente overeenkomsten, zoals de hang naar het verleden, eenheidsconcepties van de samenleving, voorkeuren voor charismatisch leiderschap, en een militante vorm van activisme. Beiden verenigen een conservatief verlangen naar de morele zekerheden uit vroeger tijden met een utopisch streven naar hervorming dat gestalte krijgt in vormen van agitatie en onvrede met de huidige tijd. Merkwaardig is bovendien dat beide politieke trends – althans ideaaltypisch – eenzelfde strategie volgen, namelijk het uitwissen van het onderscheid religieus en seculier, ook al kent dat diametraal tegengestel-

de maatschappelijke consequenties: het populisme door een quasireligieuze vereenzelviging met volksgevoel en het fundamentalisme door haar theocratische idealen te laten samenvallen met de politieke structuur van de samenleving. Terwijl populisme de leegte van verloren overtuigingen vult met morele angst voor de waarden en normen van anderen, kenmerkt fundamentalisme zich door morele overmoed in de claim dat

zij voor de ontstane leegte het verplichte alternatief biedt.

Niemand kan zich aan de indruk onttrekken dat beide vormen aversieve reacties zijn op wat we wel de moderne samenleving noemen: een democratisch geleide rechtsstaat, waarbij culturele verschillen geaccepteerd en beschermd worden, waar morele vrijheid heerst in de keuze van leefstijlen, en waar het gemeenschappelijke goed en diens consensus worden beheerd door capabele en publiek controleerbare bestuurders.

Virulent populisme

Populisme wordt gevoed door morele angst, de onzekerheid die ontstaat wanneer waarden en normen de sociale verwachtingen niet langer aansturen. Een duidelijke aanwijzing daarvoor vinden we in de regelmatige peilingen onder burgers, zoals die door het Sociaal en Cultureel Planbureau worden aangereikt. In die peilingen wordt de schaal voor nationaal probleembesef gebaseerd op vragen als ‘Wat vindt u op dit moment de grootste problemen in ons land?’ en ‘Waar bent u zeer negatief of boos over of waar schaamt u zich voor als het om de Nederlandse samenleving gaat?’. Al jaren achtereen blijkt dat

niet aan de politiek gangbare issues als werkgelegenheid, ons sociaal stelsel of het milieu het meeste belang toegekend wordt, maar blijven vragen rond waarden en normen volgens burgers verreweg de hoogste prioriteit hebben (Dekker en Den Ridder 2015, 10).

Een politiek die dergelijke zorgen rond culturele en sociale oriëntatie niet serieus neemt of niet in staat blijkt om de morele angsten die het oproept te beteugelen, betaalt dit onvermogen met populisme. Burgers voelen zich niet serieus genomen indien politici bij voortduring andere prioriteiten in de eigen arena zetten dan die waarover burgers zich zorgen maken. Populisme staat een strategie voor van terugkeer naar de wil van het volk. In confrontaties met een geviseerde politieke belangenelite wordt in het populisme een beroep gedaan op een kern van gewone, goedwillende en hardwerkende mensen van wie de belangen en waarden in onze samenleving worden verkwanseld.

Populisten worden gebonden door charismatisch leiderschap, opportunisme en verdachtmaking van minderheden, en als zodanig staan ze in beginsel op gespannen voet met de parlementair gebonden democratie. Dat laat onverlet dat populisme tal van thematische accenten kent: tegen polder-consensus (Fortunisme, Pim Fortuin), voor regionalisering (Lega Nord, Bossi; Vlaams belang, De Winter), voor ongebonden ondernemerschap (Forza Italia, Berlusconi), tegen internationalisering (FPÖ, Haider), tegen immigratie (Front National, Le Pen), tegen islamisering (partij van de vrijheid, Wilders), voor nationalistische onafhankelijkheid (UKIP, Farage). De voorbeelden kunnen per land eenvoudig worden aangevuld (Pries-

ter 2007; Albertazzi & McDonnell 2008). Wat populistische stromingen verbindt is een type conservatisme dat zich teweer stelt tegen de ingrijpende sociaal-culturele veranderingen van de afgelopen decennia.

Dat dergelijke vormen van populisme virulent worden, hangt vooral af van de wijze waarop de culturele pluriformiteit in onze samenleving ervaren en beheerd wordt. Culturele pluriformiteit kon tot aan de jaren negentig nog als een rijke kleurschakering worden opgevat die in politiek opzicht ondersteund en bevorderd werd. Sinds het essay ‘Het multiculturele drama’ van Paul Scheffer in *NRC* verscheen, drong het besef door dat de multiculturele samenleving ook problemen en risico’s met zich meebrengt. De veelgeprezen integratie van minderheden bleek vooral een ideologische vlag die een nieuwe ‘sociale kwestie’ onder minderheden moest verhullen. Vreedzame co-existentie van etnische minderheden is een ideaal maar zeker geen praktijk. Het kaartenhuis van het multiculturalisme is ingestort hetgeen indringende vragen doet stellen bij de veelgeprezen ‘open society’ (Scheffer 2000).

Terwijl het essay van Scheffer destijds grote indruk maakte en tot een politieke verschuiving in het minderhedendebat leidde, resulteerde dit nauwelijks tot daadwerkelijke veranderingen in het overheidsbeleid. Enerzijds bleek een cultuurrelativisme onmiskenbaar: ‘Hebben we niet vooral last van culturen?’ Anderzijds was er ook een misplaatst vertrouwen dat de sociale mechanismen van de samenleving wel zouden voorzien in praktische oplossingen: ‘We komen er samen wel uit’ (Scheffer 2008).

De door Scheffer aangeduide ontwikkelingen bleken bij nader inzien wat ongelijksoortig en in analyse beperkt. Het gaat namelijk niet slechts om migratieproblematiek, maar om verschuivingen van de cultuur als zodanig die een bredere optiek van analyse vergen. In het rapport *Identificatie met Nederland* uit 2007 onderzocht de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) de problematiek nader en wees daarbij op het gegeven dat de razendsnel toegenomen globalisering de notie van de staat ter discussie stelt: wie zich steeds meer opstelt als wereldburger zal niet langer de behoefte voelen om zich met het gedachtegoed van de natiestaat te identificeren. Door de confrontatie van geseculariseerde burgers en religieuze migranten wordt echter weer opnieuw aan het nationale volksgevoel geappelleerd (WRR 2007, 148-154; Slegers 2007). Religie, en in het bijzonder vormen van radicaal geloven, wordt daarbij steeds meer inzet van de politieke discussie.

Tal van voorbeelden illustreren dat het vooral ‘culturele incidenten’ zijn die aan het volksgevoel raken: de bedreigingen aan Rushdie vanwege de publicatie van zijn *‘Satanic Verses’*; de cartoons van Mohammed in Deense dagbladen, de hoofddoekendiscussie in de Franse Republiek, de discussie over kruisbeelden in de Duitse openbare scholen, de verwelcoming van vluchtelingen door de Duitse premier met een beroep op christelijke waarden, de anti-islam-demonstraties van *‘Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes’* (PEGIDA), de rechtszaken tegen Wilders vanwege vermeende religieuze discriminatie, et cetera. De religieuze

symboliek van dergelijke incidenten laat zien dat religie – ofschoon uit het midden van de samenleving verdwenen – kennelijk aan open zenuwen van het volksgevoel raakt.

Opkomend fundamentalisme

Naast het populisme suggereert ook het opkomend fundamentalisme belangrijke oplossingen te hebben voor de culturele verschuivingen die de moderne tijd laat zien. Waar populisme de leegte van een cultuur zonder levensovertuigingen vult met morele angst, weerspiegelt het fundamentalisme morele overmoed door tegenover een seculiere omgeving juist superioriteit van de eigen levensovertuiging te claimen.

Het fundamentalisme was aanvankelijk een begrip dat voortkwam uit de gereformeerde traditie van het Amerikaans protestantisme, dat zich aan het begin van de twintigste eeuw teweerstelde tegen een modernistische theologie.

Ze stelde vijf fundamentele kernwaarden van het christendom vast: de onfeilbaarheid van de Bijbel, de letterlijke betekenis van bijbelse gebeurtenissen – in het bijzonder wonderen, de maagdelijke geboorte van Christus, de lichamelijke opstanding en fysieke terugkeer van Christus, en het plaatsvervangende zoenoffer van Christus aan het kruis. Dergelijk evangelicale vormen van fundamentalisme zijn de afgelopen decennia in de Verenigde Staten coalities aangegaan met republikeinse conservatieve stromingen, zoals onder meer onder het presidentschap van Reagan bleek.

Inmiddels is het fundamentalisme een term die niet slechts de conservatieve stromingen

in het evangelicale denken kenmerkt. Breder wordt de term gebruikt voor vormen van conservatisme, traditionalisme en orthodoxie die ‘reactief’ zijn, dat wil zeggen op gespannen voet staan met een seculiere omgeving met haar idealen van wetenschap, liberalisme en democratie. Als zodanig valt fundamentalisme vooral in de monotheïstische religies aan te treffen, waarbij radicaal geloven telkens gekenmerkt wordt door antimodernisme, een klemtoon op eigen exclusiviteit, en een militante of intolerante instelling. Met andere woorden, fundamentalisme dient onderscheiden te worden van die vormen van radicaal geloven waarin slechts de trouw aan de eigen confessie of kerk centraal staat, ook als dit commitment uitgesproken traditioneel of conservatief van aard is.

Herlevende orthodoxie komt ook in geseculariseerde contexten als die van Nederland voor. Het Sociaal Cultureel Planbureau wijst op empirische indicaties van herlevende orthodoxie in seculariserend Nederland, waaronder het geloof dat de Bijbel het Woord van God is, dat hemel en voortbestaan na de dood reële entiteiten zijn, en dat duivel en hel bestaan (De Hart 2014, 85-86). Daarbij moet eveneens in ogenschouwen worden dat Nederland bepaald niet eenvormig is; eerder laat de religieuze kaart opmerkelijke regionale verschillen in kerkelijke binding zien, waarbij opvalt dat orthodoxe genootschappen het plaatselijk uitstekend doen (Schmeets 2014).

Het streven naar orthodoxe overtuigingen en moreel gezag kan echter alleen als fundamentalistisch aangeduid worden voor zover het ook door ‘revanchisme’ wordt gekenmerkt, dat wil zeggen gemotiveerd wordt door militante wen-

sen om verloren terrein op de moderne omgeving te herwinnen en dominante invloed op de seculiere omgeving te genereren. Voor binnenlands gebruik kan zo nauwelijks van hedendaags fundamentalisme gesproken worden.

Waar christelijke orthodoxie als een zachte vorm van radicaal geloven kan worden opgevat, geldt dat niet voor vormen van internationaal fundamentalisme waar radicaliteit refereert aan de inzet van of dreiging met geweld om de religieuze overtuiging maatschappelijk post te laten vatten. Het fundamentalisme als een uitgesproken militante internationale beweging heeft kenmerken van het traditionalisme, conservatisme en de orthodoxie uit de volksreligies zoals we die nu nog kennen.

Tegelijkertijd heeft het begrip nu een meer pregnante betekenis gekregen vanwege internationaal oplevende interreligieuze conflicten, zoals geïllustreerd wordt door het moslim-fundamentalisme dat zich wereldwijd voordoet in militante bewegingen als al-Qa’idah (Midden-Oosten), IS (Irak, Syrië), Boko Haram (Nigeria), Taliban (Afghanistan), Abu Sayyaf (Filippijnen), Al Shabaab (Somalië), en Jemaah Islamiyah (Indonesië).

In het Westen hebben terreuraanslagen grote impact, zoals de verwoesting van het World Trade Center in New York met duizenden doden tot gevolg (09-11-2001), de moord op Theo van Gogh in Amsterdam (02-11-2004), de moorden op de redactieleden van Charlie Hebdo (07-01-2015), de aanslag op cartoonist Lars Vilks in Zweden (16-01-2015), de mislukte Thalys-raid (21-08-2015), en het massacre in Parijs (13-11-2015).

Evident is dat de aanslagen door de daders religieus gemotiveerd worden, maar tegelijkertijd zijn de doelen doorgaans politiek van aard. Enerzijds kan het daarbij gaan om het omverwerpen van nationale regimes en het installeren van een nieuwe religieuze staatsvorm. Anderzijds staat het ondermijnen van seculiere, westerse, en democratische waarden centraal, op grond van de geclaimde morele superioriteit van het eigen religieuze gedachtegoed. In een uitgebreide definitie, afkomstig uit het bekende internationale ‘*Fundamentalism Project*’ van de Universiteit van Chicago, wordt fundamentalisme als volgt beschreven:

‘Fundamentalisme is een tendens, een geestelijke gewoonte, die in religieuze gemeenschappen wordt aangetroffen en die paradigmatisch vertegenwoordigd wordt door leidende individuen en bewegingen, die zichzelf manifesteert als een strategie, of set van strategieën, waarmee op de proef gestelde gelovigen pogen om hun kenmerkende identiteit als volk of groep te beschermen. Vanuit het gevoel dat hun identiteit in de huidige tijd in gevaar is, versterken zij deze door een selectief herstel van doctrines, geloof en praktijken uit een heilig verleden. ... Door het selecteren van specifieke elementen uit traditie en moderniteit pogen fundamentalisten de wereld te herstellen in dienst van een tweevoudige verbintenis met een aanbrekend eschatologisch scenario (door alles terug te voeren op onderwerping aan het goddelijke) en met zelfbehoud (door de bedreigende ‘ander’ te neutraliseren). Een dergelijke onderneming vereist vaak charismatisch en autoritair leiderschap, steunt op een gedisciplineerde innerlijke kern van volgelingen,

en propageert een rigoureuze sociaal-morele code voor alle volgelingen. De grenzen worden bepaald, de vijand geïdentificeerd, bekeerlingen gerekruteerd, instituties gecreëerd en ontwikkeld in de jacht op een omvattende reconstructie van de samenleving’ (Marty 1993, 3).

Fundamentalisme kan opgevat worden als een beweging die zich op grond van specifiek gekozen kernwaarden (fundamenten) keert tegen moderniteit, en die in zelfgekozen oppositie gericht is op het inbouwen van spanning met haar omgeving. Het gedachtegoed is absolutistisch, ahistorisch en anti-hermeneutisch en men is op grond daarvan op sociale exclusiviteit en afscheiding gericht. Men denkt over zichzelf in religieuze en missionaire termen (Marty & Appleby 1995; Ozzano 2010). In tal van andere studies wordt dit verlangen naar een gouden tijd, de religieuze oproep tot verandering, en een zicht op de eindtijd als kenmerkend beschreven (Zeidan 2003; Ammerman 1987).

In dergelijke definities wordt duidelijk dat het fundamentalisme in strikte zin geen religie is, maar veeleer een politieke strategie om religieuze – en eigenlijk elke – pluraliteit uit te schakelen. Daarbinnen zijn echter wel degelijk varianten zichtbaar, afhankelijk van de doelen die men stelt:

- verovering (eliminatie van het modernisme);
- transformatie (geleidelijke ondermijning van het modernisme);
- innovatie (het installeren van een alternatief voor het modernisme);
- of verzaking (innerlijke afwijzing van het modernisme) (Almond, Sivan & Appleby 1995, 426-429).

De identificatie van moreel-religieuze overtuigingen met het rechtssysteem van de natiestaat verdraagt zich niet met de democratische grondslagen van de moderne rechtsstaat. Dat vertegenwoordigt zeker een belangrijk motief voor de gevoelens van morele angst, die opdoemen wanneer voorheen gescheiden etnische groepen met elkaar interacteren.

Radicaliteit en consensus

Noch populisme, noch fundamentalisme zijn termen die de betreffende gelovigen hanteren in hun eigen omschrijving van radicaal geloven. Gelovigen onder hen zullen zichzelf eerder als orthodox kwalificeren. Orthodoxie of rechtzinnigheid in de leer betekent het vasthouden aan de voorgeschreven of letterlijke doctrines van een breder geaccepteerde overtuiging. Het staat tegenover vrijzinnigheid (heterodoxie), dat betrekking kan hebben op afkeer van een overtuiging, op het binnen een overtuiging afstand nemen van een bepaalde interpretatie, of op de vrije omgang met uiteenlopende overtuigingen (*cultural liberalism*).

Orthodoxie claimt tegenover dergelijke vormen van vrijzinnigheid de juistheid van een specifieke interpretatie van het culturele gedachtegoed dat met een overtuiging is gegeven. Normen daarvoor kunnen liggen in de geschiedenis van oorsprongsteksten en -rituelen (canoniciteit), in de band met de oorsprongsgemeenschap (apostoliciteit), de wetgeving van het bevoegd gezag (leerautoriteit), of de vertrouwdeheid van religieuze gewoonte en devotionele discipline (spiritualiteit). Afwij-

kingen van dergelijke normen worden opgevat als ondermijning van gezag (heresie) en leiden mogelijk tot religieuze afscheiding van groepen (schisma’s) of personen (apostasie).

Hoe orthodoxie inhoudelijk aangeduid wordt, hangt uiteraard vooral af van de positieve formuleringen die iedere religie of ieder zelfstandig genootschap daarbinnen als vereist formuleert. Orthodoxie impliceert, zoals gezegd, niet noodzakelijk fundamentalisme, maar het roept in het publieke domein wel bezwaren op tegen zelfrechtvaardigend argumenteren (*foundationalism*).

Orthodoxe stromingen verwijzen dan voor hun politieke aspiraties terug naar geloofswaarden die een toets door buitenstaanders niet kunnen doorstaan. Rawls heeft dat probleem wel aangeduid als de ‘*burdens of reason*’: religies gaan gebukt onder de noodzaak om hun

Hoewel uit het midden van de samenleving verdwenen raakt religie aan open zenuwen van het volksgevoel

maatschappelijke doelen en politieke inzet in argumentatief transparante bewoordingen voor het brede publiek verstaan-

baar te maken zonder daarbij een beroep te doen op de eigen religieuze leerstellingen, morele taxonomieën of metafysische aannames (Rawls 1996, 54-58; 1999, 475-478).

Daarbij kan evenwel opgemerkt worden dat dergelijk westers sociaal-filosofisch gedachtegoed natuurlijk zelf eveneens een cultureel product is (Asad 1993; 2011). Bovendien, voor zover het modernisme gevoed wordt door sciëntisme met haar idealen van kennis en controle, veronderstelt ze zelf een parallelle aanspraak op orthodoxie (Williams and Robinson 2015, 6-7). In alle gevallen is echter beslissend



Daisy Rockwell, 'Revolutionary Mama'

de mate waarin men de overheid, rechtsstaat en democratie als leidend beginsel aanvaardt in het bepalen van de grens van religieuze radicaliteit in het maatschappelijk leven.

Er zijn ook empirische bezwaren om fundamentalisme op één lijn te zetten met orthodoxie of een sterk religieus besef. Vanuit dat gezichtspunt hangt krachtige religiositeit – althans in West-Europa – niet (onder christenen) of

slechts mild (onder moslims) samen met vijandigheid jegens andersdenkenden. Fundamentalistische gelovigen (frequent onder soennitische moslims) kennen weliswaar eerder een sterkere vijandigheid jegens buitenstaanders, maar dat betekent geenszins dat ze daartoe met een middelen van geweld zouden willen inzetten. Eerder lijkt het zo dat culturele fobieën en sociaal wantrouwen wederzijdse vijandbeelden in stand houden (Koopmans 2015).

Daarbij moeten tal van nuancerende opmerkingen worden gemaakt. Zo blijkt uit Brits onderzoek dat moslimjongeren in Groot-Brittannië zich persoonlijk sterk met de islam identificeren, maar dit relatief minder publiek (ritueel of praktisch) tot uitdrukking brengen. Bovendien paren ze een conservatieve persoonlijke moraal aan instemming met een liberale publieke moraal (Kashyap & Lewin 2013). Dergelijke waarnemingen wijzen op wat Berry wel omschrijft als 'acculturative stress', dat wil zeggen: het ongemak dat ontstaat als verschillende sociaal-culturele of etnische groepen voor de vraag komen te staan in hoeverre ze contacten met elkaar aan willen gaan en in welke mate ze daarbij al dan niet aan het eigen culturele erfgoed willen vasthouden (Berry 2005). Radicaal geloven vertegenwoordigt daarin zowel mogelijkheden als onmogelijkheden, afhankelijk van de vraag in hoeverre tolerantie in acht genomen wordt en de overheid als onpartijdig behoeder daarvan wordt geaccepteerd.

Aanslagen worden door de daders religieus gemotiveerd, terwijl de doelen doorgaans politiek van aard zijn

dien doet het dat onder het argument van haar tegendeel, namelijk het aanjagen van angst voor religieus fundamentalisme dat zichzelf nu juist als het exclusieve alternatief voor die leegheid presenteert.

Nu vertegenwoordigen dergelijke cultuurpessimistische observaties geen pleidooi voor hernieuwde confessionalisering, laat staan voor herzuiling. Van een overheid mag je immers niet verwachten dat zij de overtuigingen aanreikt die het sociale middenveld steeds minder biedt. Bovendien verbiedt het constitutionele beginsel van scheiding van kerk en staat dat de overheid zich met specifieke levensovertuigingen identificeert.

Die scheiding is echter ook een raakvlak, waarbij politieke prioriteiten in het geding zijn om de zorgen van burgers

rond waarden en normen serieus te nemen. De overheid zou in het publieke domein betere randvoorwaarden moeten scheppen om godsdiensten en levensovertuigingen hun sociale en morele functie te laten vervullen. Daarbij valt te denken aan allerlei aandachtspunten. Laat politieke discussies niet bepalen door de waan van de dag, maar voed ze mede door inzichten uit onze culturele tradities. Zorg voor een media-beleid dat godsdiensten en levensovertuigingen informatief in beeld brengt, en ga tendentieuze beeldvorming tegen door degelijke discussieplatforms. Bied condities voor primair en secundair levensbeschouwelijk onderwijs waarin levensoriëntatie als een geaccepteerd ontwikkelingsdoel van socialisatie opgevat kan worden. Bevorder de aandacht voor levensidealen, ►

Uitzicht

Concluderend lijkt de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging vooral een negatieve vrijheid te zijn. We zijn van onze levensoriëntatie verlost. Riskant daaraan is dat het belang van culturele tradities voor de levensvoering vergeten wordt, dat het sociale kader ervan desintegreert en dat ons levensontwerp tot een eenzame taak wordt. Morele angst – wat hebben we van elkaar immers nog te verwachten? – drijft mensen tot het soort populisme dat de ontstane culturele leegheid zo goed maskeert. En boven-

zinggeving en spiritualiteit in gezondheidszorg, in de krijgsmacht en bij justitie door het beter borgen van professionele voorzieningen voor geestelijke verzorging.

Het lijstje kan eenvoudig aangevuld worden, maar vergt hoe dan ook een prioriteit om godsdienst en levensovertuiging als een volwassen categorie en keuze-optie in onze samenleving op te vatten.

Daarmee zijn in deze inleiding tenminste drie zaken onder de aandacht gebracht die het thema radicaal geloven situeren.

1. Religie verdwijnt uit het midden van de cultuur naar de randen van de samenleving.
2. Religie gaat in het publieke debat schuil onder de dekmantel van de multiculturele samenleving en haar sociale angsten.
3. Voorzieningen zijn nodig om religies in seculiere samenlevingen duurzaam te integreren en risico's te beheersen.

Daarmee komt de veelvormigheid van radicaal geloven terug in tal van vragen die ook in deze inleiding zijn gesteld. Wat zijn de private en publieke kenmerken van radicaal geloven? Op welke wijze interacteren die kenmerken in de discussie over multiculturaliteit in onze samenleving? In hoeverre is radicaal geloven bevattelijk voor populisme en fundamentalisme? Hoe kunnen verschillende religieuze aanspraken binnen een plurale samenvatting toch in goede banen worden geleid door een onpartijdige overheid?

Dergelijke vragen kennen uiteenlopende antwoorden, afhankelijk van de discipline waarin ze worden gesteld en beantwoord. Daarom komen in deze editie van *Handelingen* verschillende auteurs aan het woord, die de problema-

tiek vanuit uiteenlopende perspectieven nader in beeld brengen.

Nissen schetst een religiewetenschappelijk overzicht van het gebruik van het woord radicaal, en roept op grond van een analyse van geleefde religie de vraag op wat de mogelijkheden zijn van een 'bescheiden religie' in een context van toenemend religieus fanatisme. Visser-Vogel laat zien hoe religieuze radicaliteit 'werkt' in de biografie van jongeren, waarmee inzichtelijk wordt hoe religie toegeëigend wordt en mogelijkheden biedt om de eigen identiteit persoonlijk en maatschappelijk gestalte te geven. Dan stelt Hübenthal zich vervolgens de vraag hoe vormen en argumenten van radicaal geloven in ethisch en religieus opzicht te integreren zijn in het publieke debat van de moderne samenleving. Ten Napel laat daarna zien hoe radicaal geloven zich verhoudt tot de wijze waarop juridische interpretaties van de vrijheid van godsdienst zich ontwikkelen.

Dergelijke cultureel-historische, narratief-psychologische, moraaltheologische, en institutioneel-juridische perspectieven vormen noodzakelijke toelichtingen die we in dit themanummer van *Handelingen* aan de orde stellen. Op grond van de verslagen van deze auteurs keer ik bij wijze van uitleiding terug met een inventarisatie van thema's en discussievragen in het licht van de in deze bijdrage geschetste probleemstelling. ◀

Noot

¹ NRC *Handelsblad* van 14 november 2015 – de dag na de raids in Parijs – opiniebijlage blz. 8-9.

Literatuur

- Almond, G., Sivan, E., Appleby, R. (1995). Explaining Fundamentalisms. In: Marty, M., Appleby, R. (Eds). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Albertazzi, D., McDonnell, D. (Eds) (2008). *Twenty-First Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ammerman, N. (1987). *Bible believers: fundamentalists in the modern world*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2011). Thinking About Religious Belief and Politics. In: Orsi, R. (Ed.). *Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 36-57.
- Beiner, L. (2011). *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berry, J. (2005). Acculturation: Living successfully in two cultures. In: *International Journal of Intercultural Relations* 29 (2005), 697-712.
- Dekker, P., Ridder, J. den (2015). *Burgerschap-perspectieven 2015, 1*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de (2014). *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Herbert, D. (2014). Religion and Civil Society: Theoretical Reflections. In: Hart, J. de, Dekker, P., Halman, L. (Eds). *Religion and Civil Society in Europe*. Dordrecht: Springer, 13-45.
- Kashyap, R., Lewin, V. (2013). British Muslim youth and religious fundamentalism: a quantitative investigation. In: *Ethnic and Racial Studies*, 36:12, 2117-2140.
- Knoblauch, H. (2009). *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Koopmans, R. (2015) Religious Fundamentalism and Hostility against Outgroups. A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41:1, 33-57.
- Marty, M., Appleby, R. (Eds) (1993). *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family and Education*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marty, M., Appleby, R. (1995). *Fundamentalisms comprehended*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ozzano, L. (2009). A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10:3-4, 339-359.
- Priester, K. (2007). *Populismus. Historische und aktuelle Erscheinungsformen*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* (rev. ed.). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Scheffer, P. (2000). Het multiculturele drama. NRC, 29 januari 2000.
- Scheffer, P. (2008). *Het land van aankomst*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Schmeets, H. (2014). *De religieuze kaart van Nederland 2010-2013. Bevolkingstrends 2014*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Sleegers, F. (2007). *In debat over Nederland. Veranderingen in het discours over de multiculturele samenleving en nationale identiteit*. Amsterdam: Amsterdam University Press (met WRR).
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) (2007). *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Williams, R., Robinson, D. (2015). *Scientism. The New Orthodoxy*. London: Bloomsbury Academic.
- Zeidan, D. (2003). *The resurgence of religion. A comparative study of selected themes in Christian and Islamic fundamentalist discourses*. Leiden: Brill.
- Hans (prof.dr. J.B.A.M.) Schilderman is hoofdredacteur van *Handelingen* en hoogleraar Religie en Zorg aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. h.schilderman@ftr.ru.nl