

Verantwoord geloven

Kun je het woord ‘radicaal’ voor geloven nog wel gebruiken zonder jezelf verdacht te maken? En welke maatschappelijke bijdrage valt van godsdienst en levensovertuiging nog te verwachten? Aan de hand van een beknopte samenvatting van de voorgaande bijdragen in deze *Handelingen*-editie zoekt hoofdredacteur Hans Schilderman naar antwoorden.

De afgelopen decennia worden gekenmerkt door ingrijpende veranderingen in westerse samenlevingen, die gepaard gaan met nieuwe vormen van radicaliteit die we iedere dag in de media aantreffen. In de inleiding van het themagedeelte van deze *Handelingen* verwees ik daarvoor naar in het oog springende ontwikkelingen als populisme en fundamentalisme.

Het populisme is radicaal in haar zoektocht naar wortels van volk en vaderland in een diep gekoesterd verlangen naar culturele gewoonte, sociaal toebehoren en cognitieve eenvoud, met daarbij minstens een impliciete afkeer van representatieve politiek en weerzin tegen het bestuur door intellectuele elites.

Het fundamentalisme is radicaal in het tot absolute norm verklaren van religieuze overtuigingen en praktijken die – geselecteerd uit het verleden – tot exclusief model voor de inrichting van de toekomstige samenleving worden verklaard.

De overeenkomsten tussen beide ontwikkelingen, waarop ik in de inleiding wees, kennen een belangrijk cultureel risico. Ze tasten namelijk de condities en doeleinden aan van de

moderne samenleving: de bescherming van culturele pluraliteit en de behartiging van politieke procedures om daarbinnen een gemeenschappelijk goed te omschrijven en beheren. Hoe valt ten overstaan van dat risico een recht op radicaal geloven te verantwoorden?

Radicaler en conservatiever

Nu zegt radicaliteit in algemene zin simpelweg iets over de bereidheid om conclusies te trekken uit een overtuiging en daarbij tot daden over te gaan met als doel (maatschappelijke) verandering en hervorming te realiseren. ‘Radicaal’ noemen we personen die gemotiveerd worden door bepaalde kernwaarden en deze op hun levensplan betrekken, en daarbij bereid blijken tegenstand te overwinnen om hun leefwereld conform hun overtuiging in te richten. Radicaal geloven zegt dus allereerst iets over de trouw aan en de bestendigheid van een levensovertuiging. In beginsel kan radicalisme ook onorthodox en uiterst liberaal van aard zijn, zoals bijvoorbeeld in de Nederlandse context gedurende de jaren zestig met de val van de verzuilde samenleving in menig opzicht bleek.

Niettemin is het feit dat gedurende de afgelopen jaren het populisme en fundamentalisme ook in Nederland voet aan de grond lijken te krijgen veelzeggend, evenals het feit dat deze tendens eerder door conservatisme wordt gekenmerkt. Het verlangen naar oude tijden kan inderdaad niet los gezien worden van de neiging zich te willen terugtrekken uit de hedendaagse samenleving (retraitisme), zij het gemotiveerd door een besef van verlies van waarden (nostalgie), dan wel geleid door omstandigheden (opportunisme), of ook wel aangestuurd door institutioneel herstelbeleid (reformisme).

Dergelijk conservatisme staat niet los van de wisseling van generaties. Voor christelijke Nederlanders zou daarbij tenminste onderscheid gemaakt moeten worden tussen de vooroorlogse generatie die het traditionele geloofsgoed grotendeels trouw is gebleven, de babyboomers die – al blijkt de religieuze ahang sterk geslonken – het eigen geloof kritisch en eerder autonoom willen beleven, en een kleine minderheid van (vooral protestantse) jongeren waaronder een duidelijke tendens tot retraditionalisering en orthodoxie bespeurbaar is (De Hart 2014, 62-64; 87-95). Het lijkt niet aannemelijk dat de liberale, kritische of buitenkerkelijke groep van religieuze Nederlanders, waarbij men dus eerder afkeer van orthodoxie aantreft, als institutioneel of sociaal verband veel overlevingskansen heeft.

Met de toenemende ontkerkelijking lijkt de hypothese dan ook geenszins gewaagd dat het christelijk geloof uit het culturele middenveld vertrekt en dat christelijk geloven steeds meer een orthodox en eerder conservatief karakter

zal krijgen, ook al is dat binnen een niche-achtige omgeving van relatief isolement. Christelijke gelovigen in de Nederlandse setting zijn in de toekomst dus weliswaar in omvang veel kleiner, maar het lijkt eveneens aannemelijk dat ze in religieus opzicht ook beduidend radicaler en conservatiever zullen zijn. Ze zullen daarmee in spanning staan tot hun maatschappelijke omgeving.

Wat zijn in dat scenario de mogelijkheden om geloven te verantwoorden? Kun je het woord radicaal voor geloven nog wel gebruiken zonder jezelf verdacht te maken? En welke maatschappelijke bijdrage valt van godsdienst en levensovertuiging nog te verwachten? Aan de hand van een beknopte samenvatting van de bijdragen van de auteurs in deze editie zal ik dergelijke vragen pogen te beantwoorden.

Maatschappelijke verantwoordelijkheid

Dat radicaal geloven een culturele geleefde dimensie kent, toont Nissen in zijn bijdrage aan. Hij laat zien dat de term ‘radicaal geloven’ moeilijk met een eenduidig religiewetenschappelijk begrip te verbinden is. Dit kan beter bestudeerd worden aan de hand van de praktische leefwereld van religie, zoals die bijvoorbeeld in biografieën aan een praktische coherentie correspondeert.

Een van zijn observaties daarbij is dat radicaal geloven vooral competitief geloven is: het biedt sociale profilering binnen een groep zodra motieven uit de religieuze tradities daartoe mogelijkheden bieden. Radicaliteit loont, en er is een subtiele dynamiek aan te treffen waarin- ➤

nen het ook verklaarbaar is dat gelovigen bij terugloop van kerkelijke aanhang of religieuze binding juist winst kunnen halen uit een vereenzelviging met religieuze motieven indien die de betreffende persoon daaraan zelfrespect, sociale erkenning, identiteitsgevoel of levenszin kan ontnemen. Dat is niet per se instrumenteel gedrag; religieus kenmerkend is juist het gegeven dat godsdiensten goed te beschrijven zijn in termen van de voorbeeldfiguren en rolmodellen (de ‘beati’ of de ‘virtuosi’) die er aantrekkelijk blijken en die de religieuze groep ook vormen en ontwikkelen.

Opmerkelijk is overigens dat een dergelijke verklaring het belang van de religieuze inhoud van het identificatiemotief juist relateert. Het is niet de religieuze doctrine zelf die de radicaliteit definieert, maar de betekenis ervan in het dagelijks leven; allereerst voor de betrokkenen zelf in de afirmatie van hun eigen levensplan, maar zeker ook in de uiteenlopende sociale vormen waarin samenlevingen het kwaad afweren en het goede nastreven. Een dergelijk inzicht zou – aldus Nissen – religieuze leiders bescheiden moeten stemmen in hun eigen identificatie met de godsdienst die ze vertegenwoordigen. Althans zo zouden ze juist hun maatschappelijke verantwoordelijkheid kunnen uitdrukken om het groeiend religieus fanatisme te helpen matigen.

Overlevingskansen

Hoe ziet radicaal geloven er uit in haar genese van de biografie? Waarom wordt de een radicaal gelovig en de ander niet? Dat is in socialisatiestudies een elementaire vraag met een praktisch belang voor kerkelijke werving en religieuze

vorming, terwijl het in het geval van fundamentalisme ook belangrijk is ter identificatie van maatschappelijke risico's. Een vraag die door Visser-Vogel in haar bijdrage daarbij aan de orde wordt gesteld luidt op welke wijze moslims als migranten in een minderheidspositie tot radicaal geloof komen. En meer in het bijzonder: in hoeverre gaat aan hun religieus commitment een periode van exploratie vooraf?

Die vraag is belangrijk omdat het duidelijk kan maken in hoeverre religieus engagement afhankelijk blijft van uiterlijk voorschrift en sociale gewoonte dan wel echt beantwoordt aan een in de omgeving beproefde verinnerlijking van geloof. Dat laatste blijkt inderdaad een waargenomen stijl, waarbij jongeren de eigen religie kritisch ondervragen om zich daarna pas te committeren. Maar ook andere stijlen blijken aanwezig, zoals die waarin ze vooral streven naar de juiste interpretatie van de islam, of die waarin ze hun geloof aanvankelijk helemaal niet op de proef stellen en zich overgeven aan de seculiere omgeving maar desondanks streng gelovig worden.

Een opmerkelijk gegeven dat Visser-Vogel verder aantreft is dat radicaal gelovige moslimjongeren hun religieuze en burgerlijke rol lijken te dichotomiseren. Beide achten ze belangrijk: de religieuze rol in privaat opzicht én de burgerlijke rol in een publiek kader, maar telkens zonder dat ze de band ertussen zelf goed onder woorden kunnen brengen. Enerzijds roept dat de vraag op in hoeverre interculturele spanningen daaraan debet zijn, maar anderzijds stelt het ook het concept van (religieuze) levensovertuigingen ter discussie. Misschien staan persoonlijke bronnen van het geloof wel los van



‘Kruisweg’ in de Chapelle du Rosaire van Henri Matisse in Vence

de maatschappelijke consequenties die er door anderen doorgaans mee verbonden worden.

Uit dergelijke observaties kan men een hypothese afleiden dat radicaal geloven wel degelijk overlevingskansen heeft in een seculiere of burgerlijke context, zij het als relatief geïsoleerde niche waarin en waaraan men zich persoonlijk aan een geloofsovertuiging committeert zonder dat dit direct tot een religieus gemotiveerd maatschappelijk programma leidt. Overigens moet daarbij dan wel geconstateerd worden dat verantwoord geloven gemakkelijk tot een interne categorie gereduceerd kan worden; weliswaar van grote betekenis voor niche-genoten maar nauwelijks toegankelijk voor degenen daarbuiten.

Geloofsinhoud en -beaming

Dat de spanning van geloven in een maatschappelijke omgeving een intrinsiek religieus thema

is, laat Hübenthal in zijn systematisch-theologische bijdrage zien. Uitgaande van de begripvorming in een christelijke traditie bekritiseert hij de gangbare veronderstelling dat radicaal geloven een verplichting betekent om een conservatieve orthodoxie aan te hangen met dito afwijzing van de seculiere samenleving.

Het is juist het kenmerk van de religieuze waarheidsclaim dat die in het publieke domein ter discussie wordt gesteld. De aanspraak op waarheid is volgens Hübenthal juist geen apodictische stelling, maar een uitnodiging om een perspectief in te nemen van een overtuiging die relevant is voor de idealen waar ook een moderne samenleving voor staat. In de religieuze taal van christenen staat daarbij Gods onvoorwaardelijke liefde centraal; een oproep tot vertrouwen dat gebrokenheid en het onverlost zijn van mensen uiteindelijk een antwoord kent.

Precies die notie van verlossing – overigens in ►

iedere religie een kernthema van haar belijdenis – biedt een venster op de wereldproblematiek en ook een mogelijkheid om de negativiteit van problemen stap voor stap te onderkennen en mogelijk op te lossen. Radicaal geloven heeft dus in beginsel een ‘soteriologisch potentieel’ in de publieke ruimte. Het beroep op de liefde die God is, veronderstelt – aldus Hübenthal – dat dit verlossingsperspectief een uitnodiging tot vrijheid is die daarmee juist aansluit op de waarden die ook in verlichte samenlevingen van doorslaggevend belang worden geacht.

Met de bijdrage van Hübenthal lijkt een belangrijk criterium voor verantwoord geloven te zijn gesteld, namelijk het belang om onderscheid te maken tussen geloofsinhoud (wat wordt geloofd?) en geloofshandeling (hoe wordt geloof aanvaard?). Dat onderscheid is precies het vermogen tot religieuze zelfreflectie waarmee iedere gelovige verantwoordelijkheid blijft dragen voor de eigen overtuiging en waardoor hij voldoet aan de voorwaarden om deelnemer te zijn in een publiek debat waarin de relevantie van het eigen geloof tegenover andere overtuigingen aangetoond wordt. Het kortsluiten van geloofsinhoud en geloofsbeaming is daarmee een disfunctie van radicale religiositeit. Positief gesteld is de borging van het onderscheid echter ook een kans om radicaal geloven in het publieke debat de plek te geven die ze als elke andere overtuiging met dat uitgangspunt ook verdient.

Juridische borging

Hoe men vanuit religieus perspectief ook oordeelt over de wenselijkheid, mogelijkheden en grenzen van radicaal geloven, de juridische

borging van het recht om de religieuze levensovertuiging radicaal gestalte te geven in het private en publieke leven vergt veeleer een onpartijdig standpunt; althans dat wordt door de rechtsstaat vereist in geval van een oordeel over strijdige belangen of inzichten. Ten Napel roept daarbij de vraag op in hoeverre rechtbanken precies vanwege hun onpartijdigheid zich ontwikkelen tot ‘*secularizing agents in the nontheocratic world*’.

Dat is allereerst een belangrijke vraag omdat in een aanzienlijk aantal niet-westerse contexten eerder een constitutionele theocratie dan een constitutionele democratie aangehangen wordt, en samenlevingen zo ook uiteen kunnen drijven. Bovendien toont de vraag aan dat ook het concept van de westerse rechtsstaat geworteld is in cultureel doorgegeven levensovertuigingen, waarin eeuwenoude noties van het christendom een rol hebben gespeeld in het tot stand komen van de democratie en constitutie zoals we die nu kennen (Hirschl 2010, 162-205).

Ten Napel betreft de discussie daarbij op de recente westerse jurisprudentie, die aantoonde dat godsdienstvrijheid als recht van instituties zoals kerken of kerkelijk gelieerde scholen, steeds meer ter discussie komt te staan ten voordele van individualiserende interpretaties ervan, dat wil zeggen, als burger- of mensenrechten. Daarmee is het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging ook inzet geworden van een strijd tussen conservatieve of traditionele versus liberale of progressieve waarden (‘*culture war*’) in de politieke discussies van diverse westerse landen.

Nu de jurisprudentie op dit punt eerder individuele dan institutionele interpretaties

van godsdienstvrijheid lijkt te beschermen, ligt volgens sommigen mogelijk een desintegratie van religieuze verbanden op de loer. Radicaal geloven vergt borging van godsdienstvrijheid om het sociale verband waarin dat geloven gestalte krijgt te beschermen maar het evenzeer te toetsen. Dat althans biedt positief gesproken, een kans om radicaal geloven maatschappelijk zichtbaar te houden en de discussie waarop Hübenthal doelde, daadwerkelijk van een onpartijdig oordeel te voorzien.

Divergentie tussen privaat en publiek

Wat kunnen we terugblikkend op dit themanummer leren? Allereerst wellicht een inzicht dat private en publieke overtuigingen niet direct in elkaars verlengde hoeven liggen. Ideaaltypisch mag het zo zijn dat een persoonlijke geloofsovertuiging – dat wil zeggen: een identificatie met bepaalde morele en religieuze opvattingen – pas blijkt in een sociale praktijk waarin maatschappelijk aangetoond wordt wat persoonlijk aangehangen wordt. Radicaliteit zou in dat geval vooral betekenen dat er een rechte lijn loopt van persoonlijk commitment naar publiek engagement.

In moderne omgevingen blijken private en publieke kenmerken van overtuigingen echter te divergeren. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer men tevreden is met een naar binnen gekeerd geloof zonder dat een toets op corresponderend gedrag daarvoor als noodzakelijk wordt beleefd. Omdat religie getaboeïiseerd raakt of simpelweg uit het discours en culturele geheugen verdwijnt, worden personen in moderne samenlevingen ook steeds minder op religieus gemotiveerd maatschappelijk engage-

ment aangesproken. Waar religie aan de randen van een samenleving nog wel zichtbaar wordt, heeft het eerder ook een momentaan of incidenteel karakter, tenzij het door gewelddadig fundamentalisme voorwerp wordt van publiek debat.

Zo vertonen vertrouwde begrippenparen in theologie en religiewetenschap als beleving en gedrag, leerstelling en rite, religieuze impressie en godsdienstige expressie tegenwoordig steeds minder verband met elkaar dan we eerder aannamen. Dat vergt zowel van academische theologie als van pastorale praktijk dat noties van religie opnieuw omschreven moeten worden. De maatschappelijke kaders voor haar verantwoording moeten duidelijk gemaakt worden aan een breder publiek dat niet langer vertrouwd is met spirituele vormen van betekenis, met procedures van kerkelijk toezicht en wijzen van theologische argumentatie (Schilderman 2014, 180-192).

Zo’n vraag naar de validiteit van radicaal geloven lijkt allereerst van groot belang waar godsdienst conflictueus is. Ook voor anonieme buitenstaanders moet een toets duidelijk maken wat een levensovertuiging eigenlijk is, zoals in rechtspraak wanneer de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging in het geding wordt gebracht.

Spraakverwarring

Een tweede punt heeft betrekking op de vraag wat we met godsdienst en levensovertuiging eigenlijk bedoelen. Daarbij is het klassieke onderscheid tussen geloofsinhoud (theologische proposities van het geloof: ‘*ea quae creduntur*’) en geloofswijze (persoonlijke betekenis van het

geloof: *'fides qua credentur'*) (Augustinus, *De Trinitate*, XIII, 2, 5) inderdaad een belangrijk onderscheid. Het zegt echter ten aanzien van dat laatste punt nog niet welk gezag aan die geloofsbetekenis toegekend moet worden.

De spraakverwarring hierover is groot. Dat gezag kan psychologisch zijn, in de wijze waarop we over *'beliefs'* praten: gedragsdisposities die doorgaans op gewoonte zijn gebaseerd, maar die de functie hebben om andere personen te beïnvloeden. Maar we kunnen ook sociaal-cultureel gezag bedoelen waarbij de klemtoon veel meer ligt op de historische betekenis die culturen hebben voor de interpretatie van actuele kwesties. En ten slotte kunnen we het hebben over normatief gezag dat doelt op het vermogen om argumenten te geven voor overtuigingen of voor de handelingen die we erop stoelen (Audi 2011, 19).

Helderheid in dergelijke terminologie is essentieel om variaties in religieuze betrokkenheid te verantwoorden. Zo kan het morele gezag van een geloofsovertuiging niet afgemeten worden aan de mentale aanvaarding ervan, noch aan de sociale status die een bepaalde geloofstraditie in een cultuur kent. Verantwoording van geloof vergt allereerst een beroep op de geldigheid van de argumenten die beantwoorden aan wat wel de *'public accountability'* heet: de aansprakelijkheid op sociale verantwoordelijkheden in een rechtsstaat die haar gemeenschappelijk goed binnen een discours van meningsverschillen definieert.

In het bijzonder is het daarbij van belang welke criteria men hanteert om de validiteit van geloof te verantwoorden:

- conformiteit waarbij een institutioneel criterium van gezag aan de orde is;
- authenticiteit waarvoor culturele verstaanbaarheid het uitgangspunt vormt;
- coherentie waarbij de groepsband centraal staat;
- of zekerheid, waarvoor persoonlijke plausibiliteit als maatstaf geldt (Hervieu-Légér 2003, 169; Schilderman 2011, 46-48).

Dat juist deze criteria voor persoonlijke geloofsverantwoording zo belangrijk zijn, laat onverlet dat die verantwoording ook afhankelijk blijft van de interpretatie van 'objectieve' geloofsproposities, zoals ze in tekens, teksten, codes en metaforen in de traditie zijn overgeleverd.

Rolovername

En ten slotte is er nog een belangrijk en wellicht complexer punt dat met de rationaliseerbaarheid van godsdienst en levensovertuiging te maken heeft. Daarmee bedoel ik het vermogen van religies om zich verstaanbaar te maken en argumentatief invloedrijk te zijn in een breder proces van maatschappelijke en politieke besluitvorming. Het is hier waar de scheiding van kerk en staat geherdefinieerd kan worden als een raakvlak van radicaal geloven met de seculiere waarden en normen van het burgerschap.

Er zijn rechtsfilosofen die menen dat de staat in dit opzicht neutraliteit in acht moet nemen ten aanzien van religies (zoals John Rawls en Robert Audi). En er zijn denkers die vinden dat godsdiensten en levensovertuigingen juist voorwaarden bieden voor politieke besluitvorming, omdat ze ideeën, intuïties, argumenten, normen en praktijken aanreiken van het goede leven en zo democratie en burgerschap pas laten functi-

oneren (Paul Weithman, Nicholas Wolterstorff en Jürgen Habermas) (Baxter 2011, 193-208).

In een nieuwe studie maakt Robert Audi ten aanzien van de voorwaarden van overtuigingen onderscheid tussen rationele en morele verantwoordelijkheid. Enerzijds beklemtoont hij met rationele verantwoordelijkheid de norm dat je argumentatief aantoont wat je gelooft en dat je daarbij aansprakelijkheid kunt dragen bij kritiek. Anderzijds is morele verantwoordelijkheid in het geding: de ervaren verplichting om in te blijven staan voor gedrag dat beantwoordt aan verifieerbare standaarden (Audi 2015, 258).

Het een volgt niet uit het ander, maar is net als het parallelle Augustijnse onderscheid tussen propositie en betekenis van belang om waarheidsclaim en wijze van geloven te blijven onderscheiden. De eerste (rationele) verantwoordelijkheid doet een beroep op formele rolovername: het vermogen je met het oog op waarheidsvinding te verplaatsen in beweringen en posities van anderen. De tweede (morele) verantwoordelijkheid doet een beroep op materiële rolovername: het engagement met de inhoud van een overtuiging door je er persoonlijk en sociaal aan te verplichten en zo sociaal vertrouwen mogelijk te maken.

Met dergelijke rechtsfilosofische spitsvondigheden is echter het gevaar nog niet gekeerd van die trends en bewegingen in onze samenleving die a fortiori ongeïnteresseerd blijven in de rationaliseerbaarheid van levensovertuigingen, zoals de eerder aangeduide stromingen van populisme en fundamentalisme, die in toemende mate het politieke leven zullen gaan beïnvloeden. En om dat gevaar te keren zou wel

eens meer te verwachten zijn van levensvatbare vormen van verantwoord geloven die hun radicaliteit aantonen door het maatschappelijke discours niet langer uit de weg gaan maar argumentatief in te staan voor wat dapper geloofd wordt. <

Literatuur

- Audi, R. (2011). *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. Oxford: Oxford University Press.
- Audi, R. (2015). *Rational Belief. Structure, Grounds, and Intellectual Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Baxter, H. (2011). *Habermas. The Discourse Theory of Law and Democracy*. Stanford: Stanford University Press.
- Hart, J. de (2014). *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hervieu-Légér, D. (2003). Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity. In: Fenn, R., *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden: Blackwell Publishing, 161-175.
- Hirschl, R. (2010). *Constitutional Theocracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schilderman, J.B.A.M. (2011). Religious Capital and Public Accountability. In: H.-G. Ziebertz & L. Francis (Eds.), *The Public Significance of Religion* (Empirical Studies in Theology, 20) (pp. 41-63). Leiden: Brill.
- Schilderman, H. (Ed.) (2014). *The Concept of Religion. Defining and Measuring Contemporary Beliefs and Practices*. 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