



Weerbarstig

In de tijd dat ik theologie studeerde waande ik me een van de laatsten der Mohikanen. Het secularisatiedenken werd als een *fait accompli* aanvaard en het besef tot een restcategorie van de mensheid te behoren vervulde mij met een vreemd soort eschatologische trots. Inmiddels heb ik de tol betaald voor deze hoogmoed. Religie blijkt een weerbarstig iets. Enkele maanden geleden toonde het Amerikaanse PEW Research Center aan dat het aantal

niet-religieuzen onder de wereldbevolking deze eeuw gestaag daalt, en uit ons trendonderzoek met Nijmeegse godsdienstsociologen blijkt dat religie ook in Europa *'here to stay'* is.

Vreemd echter is dat mijn eigenwaan van destijds in de Nederlandse publieke opinie van nu nog steeds weerspiegeld lijkt in het zorgvuldig mijden van termen als geloof en religie. We spreken liever over de kernwaarden in onze cultuur, over zingeving en desnoods spiritualiteit, of over het gevaar van radicalisme. Jezelf gelovig of religieus noemen is daarentegen niet zonder risico en je bent al snel een curiositeit, holbewoner of fanaticus. Tenminste, in Nederland verdwijnt religie zo uit ons cultureel bewustzijn om hooguit aan de randen op te duiken als oplevende orthodoxie, als incidenteel maatschappelijk initiatief of juist als invasief religieus geweldsincident.

In dit themanummer van *Handelingen* staan dit soort profileringsmomenten van religie centraal. We gebruiken daarvoor de term 'radicaal geloven', waarmee we zowel het belang van religies aanduiden als de risico's ervan. We zijn geïnteresseerd in zowel de maatschappelijke verantwoording van geloven, alsook in de culturele gevaren die ontstaan wanneer religies miskend worden. We kijken vanuit diverse perspectieven, waarbij wetenschappers hun licht laten schijnen over het praktische belang van deze thema's. Na een probleemstelling bieden zij in culturele, biografische, moraaltheologische en juridische bijdragen een staalkaart van wat 'radicaal geloven' betekent gezien vanuit hun discipline.

Wie de bijdragen leest, merkt ongetwijfeld hoe veelzijdig het thema 'radicaal geloven' is, en misschien ook wel dat levensovertuigingen – wie gebruikt de term eigenlijk nog? – in het Nederlandse culturele geheugen eerder verdrongen zijn dan dat ze daadwerkelijk hun functie en betekenis verloren hebben. Hoe dan ook, 'radicaal geloven' lijkt ons een thema dat in een tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap juist nu aan de orde moet komen. ◀

*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*

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.

*De individuele gelovige wordt
buiten de eigen niche al snel
als exoot of curiositeit ervaren*

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

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-

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, ►

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

Competitie en beloning in het hiernumaals

In het spreken over religie en geloof vallen momenteel met enige regelmaat woorden als ‘radicaal’ en ‘radicalisering’. Peter Nissen verkent in deze bijdrage welke betekenis het woord ‘radicaal’ heeft wanneer het in verband met geloven wordt gebruikt. Hij besluit met een oproep tot religieuze bescheidenheid.

Wanneer is iemand radicaal, of beter gezegd: wanneer wordt iemand als radicaal beschouwd, en kun je radicaliteit ergens aan afmeten? En over welk soort geloof of religie hebben we het wanneer radicaliteit in het geding is? Wat streven mensen na door gelovig of religieus gedrag en hoe verhoudt radicaal religieus gedrag zich tot de beoogde effecten van religiositeit? Is dat gedrag gericht op een doel op lange termijn, dat wil zeggen in de eeuwigheid of in het hiernumaals, of gaat het om doelen op de korte termijn, dus in wat wel genoemd wordt het ‘hiernumaals’? Wat maakt radicaal geloven aantrekkelijk, in het bijzonder voor jongeren, en is die aantrekkelijkheid intrinsiek religieus van aard?

Over die vragen handelt deze bijdrage, die eindigt met een korte vermaning aan religieuze leiders: speel niet in op de hang naar radicali-

sering bij jongeren, maar moedig hen aan tot religieuze matigheid, tot kritische zelfreflectie en tot bescheidenheid en verdraagzaamheid.

Radicaliteit als gezochte of ongezochte vreemdheid

Het woord ‘radicaal’ is afgeleid van het Latijnse woord *radix*, dat wortel betekent. Het bijvoeglijk naamwoord *radicalis* komt, zo leert de *Online Etymology Dictionary*, sinds de veertiende eeuw in filosofische uiteenzettingen voor in de betekenis van ‘betrekking hebbend op de wortels’. Vanaf het midden van de zeventiende eeuw wordt het gebruikt als woord voor een streven: ‘teruggaand naar de wortels, naar het essentiële’. Sinds het eind van de achttiende eeuw krijgt het een politieke bijklank: radicaal is wie ingrijpende maatschappelijke hervormingen tot stand wil brengen. In Nederland kreeg dat in de jaren zestig van de twintigste eeuw nog een echo in de benaming van een linkse afscheiding ▷

< Marlene Dumas, ‘The Mother’

van de Katholieke Volkspartij (KVP): de Politieke Partij Radicalen (PPR), in 1991 opgegaan in GroenLinks.

In het populaire taalgebruik kreeg het Engelse woord ‘*radical*’ in de jaren twintig van de twintigste eeuw ook de betekenis van ‘onconventioneel’. Via die betekenis drong het in de jaren zeventig door in de groepstaal van jongeren. ‘*Radical*’ betekent daar ‘*at the limits of control*’, bijvoorbeeld in de zin ‘*she is a radical chic*’. De journalist en romanschrijver Tom Wolfe, die veel schreef over de hippiecultuur en andere jongerenculturen, heeft een grote rol gespeeld in de popularisering van het woord ‘*radical*’ in deze betekenis; volgens sommigen heeft hij die betekenis zelfs zelf bedacht.

Het woord ‘radicaal’ wordt in verband met geloof zowel met een negatieve als met een positieve connotatie gebruikt. In publieke debatten over religie in de moderne samenleving wordt frequent gewaarschuwd voor het gevaar van ‘radicalisering’ onder gelovigen. Radicalisering wordt dan als een gevaarlijk verschijnsel beschouwd, als een bedreiging voor de samenleving en de rechtsorde. In Nederland hanteren de Nationale Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid en de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst een definitie van radicalisme waarin het aspect van gevaar centraal staat:

Radicalisme is ‘het (actief) nastreven en/of ondersteunen van diep ingrijpende veranderingen in de samenleving, die een gevaar kunnen opleveren voor (het voortbestaan van) de

democratische rechtsorde, eventueel met het hanteren van ondemocratische methodes, die afbreuk kunnen doen aan het functioneren van de democratische rechtsorde.’ (<https://www.nctv.nl/onderwerpen/tb/watisterrorisme/radicalisering-rekrutering>)

Radicalisering is dan iets dat hoogst onwenselijk is: het moet worden tegengegaan. Ja, er worden zelfs deradicaliseringsprogramma’s ontworpen om het verschijnsel ongedaan te maken of te voorkomen (Berger 2008). Sinds het najaar van 2014 bestaat er een *Journal for deradicalization*, dat aandacht besteedt aan deradicaliseringsprogramma’s in allerlei landen

en contexten (Horgan 2014). Het zijn overigens nooit de ‘geradicaliseerde’ gelovigen die zichzelf als zodanig aanduiden; het

zijn derden die in die gevallen de kwalificatie ‘radicaal’ in de mond nemen. ‘Radicaal’ is dan een heterotypering: een kwalificatie van de ander, die doorgaans ook de ‘vreemde’ is.

Maar er zijn ook gelovigen die zichzelf als ‘radicaal’ betitelen. Dan is het woord een autotypering met een positieve connotatie. Radicaal zijn is iets nastrevenswaardigs. Of het is een geuzennaam. Dat is bijvoorbeeld het geval bij de theologische stroming die zichzelf als ‘Radical Orthodoxy’ betitelt en die haar bakermat vindt aan de Universiteit van Cambridge, met de anglicaanse theoloog John Milbank, momenteel hoogleraar in Nottingham, als haar bekendste vertegenwoordiger. De theologen van deze richting willen zich oriënteren op de geloofsschat van het christendom zoals die tot uit-

drukking komt in de geloofsbelijdenissen van de vroege kerk en het werk van de kerkvaders. Daarin zien zij de wortels (in het Latijn: *radices*) van het christelijk belijden, en daarom noemen zij zich radicaal. Maar zij willen vanuit die wortels ook komen tot een fundamentele kritiek op de door de Verlichting beïnvloede moderne theologie, en ook daarom noemen zij zichzelf ‘radicaal’ (Smith 2004; Huttinga 2010).

Onder theologen is overigens het gebruik van het adjectief ‘radicaal’ verre van eensluidend. Cornelius C. Simu bijvoorbeeld ziet ‘*radical theology*’ als de tegenpool van ‘*traditional theology*’ en eigenlijk als equivalent van ‘*liberal theology*’, wat wij in het Nederlands vrijzinnige theologie zouden noemen (Simu 2010). Dat is een insteek die lijnrecht tegenover die van de ‘Radical Orthodoxy’ staat.

In beide juist besproken gebruikscontexten, die met de negatieve en die met de positieve connotatie, drukt het woord ‘radicaal’ – anders dus dan in de benadering van Simu – een zekere distantie ten opzichte van de moderniteit uit. Wie een radicale gelovige is, beweegt zich op zekere afstand van de moderne samenleving en van wat daarin aan opvattingen en praktijken gangbaar is. Radicaliteit schept onderscheid met en distantie ten opzichte van de culturele en mentale omgeving. Radicaliteit impliceert dus een gezochte of ongezochte vreemdheid. Radicale religiositeit is religiositeit die is weggegroeid en losgezongen van haar culturele omgeving.

Radicaal vooruit of achteruit?

Dat betekent ook meteen dat radicaliteit een relatief begrip is. Omdat de omgeving verandert, verandert ook het criterium voor radicaliteit. Opvattingen en praktijken die ooit gangbaar waren, kunnen inmiddels maatschappelijk als vreemd of zelfs als onaanvaardbaar ervaren worden. Daarmee kan iets wat vroeger geenszins radicaal gevonden werd maar tamelijk gewoon, inmiddels zo afwijkend zijn geworden ten opzichte van de omgeving dat het door die omgeving – en wellicht ook door de dragers van die opvattingen en praktijken – wel als radicaal wordt ervaren.

Iets dergelijks is op het katholiek erf bijvoorbeeld rond de jaren zestig van de vorige eeuw gebeurd met allerlei ascetische praktijken die daarvoor vooral in kloosterlijke milieus als betrekkelijk gewoon golden. Een bekend voorbeeld daarvan is de praktijk van de zelfgeseeling of *disciplina* in kloosters: in veel orden en congregaties was het gebruikelijk dat de kloosterlingen zichzelf op vrijdag, de dag waarop Jezus aan het kruis is gestorven, met een geselkoord op de ontblote rug sloegen om zich zo te kunnen vereenzelvigen met het lijden van Jezus. Nu wordt die praktijk van zelfkastijding, die wel nog voorkomt bij bepaalde kerkelijke bewegingen als Opus Dei, door de maatschappelijke omgeving doorgaans als radicaal of zelfs bizar en onaanvaardbaar beschouwd (Bosgraaf 2011).

Vergelijkbare voorbeelden van praktijken en opvattingen die ooit vanzelfsprekend waren maar in de loop der tijd als radicaal beschouwd



Pieter Henket, 'Saint Fabrizio'

gingen worden, zouden met gemak ook voor het hindoeïsme, de islam, het jodendom of andere religieuze tradities te geven zijn. De omgeving verandert, bepaalde religieuze praktijken en opvattingen veranderen niet of nauwelijks mee en gaan daardoor als radicaal ervaren worden.

Is radicaal dan hetzelfde als ouderwets? Dat zou te simpel zijn. Het *unzeitgemässe* van religieuze radicaliteit kan namelijk tegelijk ouderwets en modern of zelfs toekomstgericht zijn. Dit valt goed te illustreren met de Reformatie in de zestiende eeuw. Die wilde vernieuwing van kerk en samenleving en was dus toekomstge-

richt. Maar zij wilde die vernieuwing bereiken door terug te keren naar de bronnen: *ad fontes*. In dat opzicht was zij dus radicaal in de letterlijke betekenis van het woord: terug naar de wortels (Nissen 2011a).

Binnen de Reformatie onderscheiden historici een stroming die sinds de jaren vijftig van de twintigste eeuw als Radicale Reformatie te boek staat. De term is voor het eerst gebruikt door de Amerikaanse kerkhistoricus George Huntston Williams in een bloemlezing uit 1957 en is vooral verbreid geraakt door zijn boek *The Radical Reformation* uit 1962 (Williams 1957; 1962). Waardoor waren die reformatoren dan radicaal? Doordat zij in hun hervormingen verder wilden gaan dan de vertegenwoordigers van de *mainstream* van de Reformatie. Zij wilden nog meer veranderingen in kerk en samenleving aanbrengen, maar juist ook door nog sterker terug te keren naar de wortels van de christelijke traditie: het evangelie.

Religieuze radicaliteit heeft dus een regressief en een progressief karakter. Zij wil terugkeren naar iets en zij wil tegelijk vooruit. Zij wil weerkeren naar een vroegere toestand, liefst die van het begin, die van de wortels. En zij wil verregaande hervormingen tot stand brengen, zij wil vernieuwing, tot in de uiterste consequenties. En door die beweging vooruit én achteruit vervreemdt religieuze radicaliteit van haar maatschappelijke en culturele omgeving.

Geleefde religie als competitie

Die omgeving is in eerste instantie de eigen religieuze stroming waarbinnen de radicalisering zich voordoet, en pas in tweede instantie de samenleving. De voorbeelden van de zelfkastijding

in katholieke kring en de Radicale Reformatie in de protestantse Hervorming maken dit duidelijk: radicale vormen van religie zijn in eerste instantie radicaal in vergelijking tot de *mainstream* van diezelfde religieuze traditie. De seculiere samenleving, die religie als zodanig en in haar gematigde uitingsvormen vaak al vreemd en afwijkend vindt, vindt die radicale vormen van religie dan nog een graadje meer afwijkend.

Dat in eerste instantie de eigen religieuze traditie het referentiepunt voor radicaliteit is, maakt het recente onderzoek van Gideon Aran over de ultraorthodoxe joden in Israël, de zogeheten Haredim, duidelijk (Aran 2013b). De Haredim zijn in hun opvattingen en gedragingen radicaal ten opzichte van de 'gewone' orthodoxe joden. Die radicaliteit uit zich vooral in de performance van de Haredim, meer dan in hun geloofsopvattingen en hun religieuze ervaringen. Die laatste dimensies van religie zijn nauwelijks te meten, al wordt in de godsdienstpsychologie het tegendeel gesuggereerd: er bestaan zelfs wel meer dan 125 psychologische schalen die suggereren dat religiositeit gemeten kan worden (Hill en Hood 1999). Maar gedragingen laten, vooral als zij een meer publiek karakter hebben, empirische sporen achter en kunnen dus wel gemeten worden (Aran 2013a, 176). Die meting kan bijvoorbeeld betrekking hebben op datgene wat er voor het geloof wordt opgeofferd: tijd, geld, bezit, gemak, gezondheid of zelfs het leven (Aran 2013a, 179). Die gedragingen verhouden zich competitief tot die van de rest van de *in-group*. Radicaliteit is dus het resultaat van een 'in-group dynamics of competition over religious excellence' (Aran 2013a, 155): wie excelleert er binnen een religieuze traditie in het vertonen

van religieus gedrag? Wie is er het meest vroom, wie het meest zelotisch, wie het meest ascetisch, wie het meest opofferend? Aran stelt dan ook voor religieus radicalisme kortweg aan te duiden als 'superreligiositeit'.

Het is nodig hier even stil te staan bij de vraag over welk soort van religie of welk soort van geloof wij spreken, of moeten spreken, wanneer wij radicaal geloof proberen te begrijpen. Dat moet volgens mij niet de religie zijn zoals die in de handboeken wordt beschreven en zelfs niet de religie zoals die in de heilige boeken van de onderscheiden tradities staat opgetekend. Die religie komt in de praktijk namelijk nergens voor, behalve dan in die boeken. Die religie is een theoretische abstractie. Zij bestaat, om met de Amerikaanse religiewetenschapper Jonathan Z. Smith te spreken, 'alleen in de hoofden van religiewetenschappers' (Smith 1982): 'religion is a construct of the scholar's mind' (Smith 2004, 98).

Waar wij over moeten spreken, juist als het gaat om 'radicaal geloven', is 'lived religion' of 'geleefd geloof'. Dat is religie zoals die gestalte krijgt in het alledaagse leven van mensen, dus in de biografieën van concrete personen. We moeten het dus eigenlijk hebben over de radicalisering van religieuze mensen in plaats van over die van religies.

De religie zoals die in de heilige boeken en in de handboeken wordt beschreven, kent een logische consistentie, en als zij die niet heeft, dan zorgen de theologen van de onderscheiden religies er wel voor dat zij die krijgt. Dat is hun taak, de taak dus van de theologen: zorgen voor een cognitief consistent en rationaal coherent vertoog over hun religie.

Maar de geleefde religie heeft, zo laat de Amerikaanse religiewetenschapper Meredith McGuire (McGuire 2008) zien, die logische coherentie doorgaans niet. Zij is vol van inconsistenties, complexiteiten, ogenschijnlijke tegenspraken en morsigheid (*‘untidiness’*), zoals McGuire zegt (16). Geleefde religie heeft dus doorgaans geen logische coherentie, maar zij heeft wel een praktische coherentie: zij is coherent in het leven van de religieuze mens. Religieuze opvattingen, beelden, waarden, vooronderstellingen en praktijken moeten als zinvol ervaren worden in het alledaagse leven van die concrete mens. Zij moeten, om het maar even kort door de bocht te zeggen, ‘werken’. Zij moeten een gewenst effect sorteren. ‘It needs to make sense in one’s everyday life and needs to be effective, to “work”, in the sense of accomplishing some desired end’ (McGuire 2008, 15).

Verhoopte effecten van religieus gedrag

Dat gewenste effect kan sterk variëren naar gelang het niveau waarop een religie wordt beleefd. Er is belangwekkend – en al bijna klassiek – onderzoek gedaan naar de verschillende *levels* van religiebeleving, bijvoorbeeld van de Amerikaanse antropoloog Melford Spiro over het boeddhisme (Spiro 1970) en van de Britse religiewetenschapper Simon Weightman over het hindoeïsme (Weightman 1978).

De meeste religies kunnen op heel verschillende niveaus beleefd worden en op die niveaus zijn er verschillende doelstellingen, die steeds verder weg liggen van de praktijk van het al-

ledaagse leven. De hoogste doelstelling is die van het bereiken van de eeuwige gelukzaligheid, de gelukkig makende eeuwige aanschouwing van God, zoals het christendom het formuleert (*visio beatifica Dei*) en in bijna gelijke bewoordingen ook de islam, of het ontsnappen aan de voortgaande keten van wedergeboorten (*samsara*) door het intreden in het *nirvana*, zoals de dharmische religies van Midden-Azië, het boeddhisme, het hindoeïsme en het jainisme, het formuleren.

Op een ander niveau is het beoogde effect van de religiebeleving iets op de middellange termijn, zoals het bereiken van een betere reïncarnatie in een volgend leven, of het bijdragen aan de verbreiding van de Dar al-islam, het Huis van de Islam, of, zoals in de klassieke katholieke geloofspraktijk tot een halve eeuw geleden, de verkorting van het eigen of andermans verblijf in het vagevuur.

Maar de meeste mensen houden er religieuze praktijken op na met een beoogd effect op de korte termijn. Dat is het niveau van religiebeleving dat Spiro het apotropeïsche noemt en Weightmann het pragmatische. Roger Ballard gebruikt er in zijn studie over religiebeleving in de Punjab (India) de term *kismetisch* voor (Ballard 2000). *Kismet* is in het Turks, het Urdu, het Hindu en het Arabisch een woord voor datgene wat je overkomt zonder dat je er zelf greep op hebt; wij zouden dat in het Nederlands waarschijnlijk ‘noodlot’ noemen. De meeste religieuze praktijken zijn daarop gericht: op het afweren van het kwaad (vandaar: apotropeïsch) en op het verkrijgen van iets goeds

op de korte termijn, zoals gezondheid, geluk in de liefde, een goede oogst, slagen voor een examen, balans of harmonie in het leven, ergens bij horen, een doel in het leven hebben, zelfrespect en identiteit, waardering en bewondering door derden, dus sociaal kapitaal.

Precies op dit niveau werkt het competitieve element van religie het sterkste. Dit effect op korte termijn laat zich immers vergelijken met dat van andere, minder ijverige aanhangers van dezelfde religie. Op de andere twee niveaus valt er niets te vergelijken, want het effect blijft op het moment van vergelijking nog uit. Het is nog niet bekend en niet te meten en het valt hooguit op een denkbeeldig eschatologisch punt te vergelijken. Maar de waarden die door middel van religieuze praktijken op korte termijn verkregen kunnen worden, zijn wel min of meer meetbaar. Radicale religiositeit kan ervaren en gemeten worden in de toename van waardering en sociaal kapitaal binnen de *in-group*: het aanzien dat iemand in die groep krijgt, de bewondering die hij of zij oogst van radicale en minder radicale gelovigen, de voorbeeldfunctie die hij of zij gaat vervullen. Radicale religiositeit kan een gelovige binnen de *in-group* tot een rolmodel maken. Radicale religiositeit wordt beloond.

Er zou nader onderzoek nodig zijn om de vraag te beantwoorden wat jongeren in onze tijd, waarin het behoren tot een religieuze gemeenschap niet langer een door geboorte en afkomst gegeven vanzelfsprekendheid is, ertoe brengt zich religieuze praktijken eigen te maken. Maar ik durf – vooralsnog zonder em-

pirische onderbouwing – het sterke vermoeden uit te spreken dat zij dat doorgaans niet doen met het oog op de eeuwige gelukzaligheid, de aanschouwing Gods, het binnentreden van het *nirvana* of de verkorting van hun verblijf in het vagevuur. Zij doen dat, zo vermoed ik, omdat die religieuze praktijken hun zelfrespect verschaffen, het besef ertoe te doen, ergens bij te horen, een doel in het leven te hebben, en zij

het kwaad afweren van de zinloosheid, het identiteitsverlies en de leegte.

Op diezelfde pragmatische wijze gaan ook de meeste ongebonden spirituelen in de westerse wereld momenteel om met religieuze of spirituele praktijken: zij maken gebruik van meditatievormen, van zen en yoga, van mindfulness en reiki, van aromatherapieën en het enneagram, en zij bezoeken de gastenkwartieren van abdijen en de iconenzegening in een Byzantijnse kerk omdat ze daar een effect op de korte termijn van verwachten: balans, harmonie en rust, en de afweer van het onheil van stress en burn-out.

Het beroep op religieuze praktijken gebeurt doorgaans vanuit vrij pragmatische, apotropeïsche of kismetische overwegingen, met het oog dus op meetbare effecten op de korte termijn. Spirituele praktijken hebben succes naarmate zij die effecten ook daadwerkelijk in het vooruitzicht stellen (Carrette en King 2005; Jespers en Nissen 2011). Ook in de wereld van de hedendaagse, ‘ungebonden’ en sterk vercommercialiseerde spiritualiteit lijkt radicaliteit dus beloond te worden: wie grotere effecten op de korte termijn in het vooruitzicht stelt, verkoopt beter.

Harde kern en religieuze matiging

Over de factoren die radicalisering – van welke aard ook: politiek, artistiek, religieus – in de hand werken, bestaat al het nodige onderzoek (voor een bibliografisch overzicht: Awan en Blakemore 2013). Deels beweegt zich dat op psychologisch vlak en zoekt het verklaringen in de persoonlijkheidsontwikkeling van het radicaliserende individu. Voor een ander deel beweegt dat onderzoek zich op sociologisch vlak en onderzoekt het factoren en dynamieken in de sociale omgeving die mensen tot radicaal gedrag brengen (Wali 2013). Ik kan en durf daar niets aan toe te voegen: ik heb expertise in noch de psychologie noch de sociologie.

Tegen de achtergrond van wat zojuist over het competitieve karakter van religieuze radicalisering is gezegd, lijkt het me echter wel verantwoord te veronderstellen dat mensen geneigd en genegen zullen zijn religieus gedrag op een radicalere manier te praktiseren als en omdat zij verwachten dat dan het effect groter zal zijn en ook sneller bereikt zal worden. Wie snel respect wil krijgen in een religieuze gemeenschap, of dat nu een bekeerling is in de rooms-katholieke kerk of bij Jehova's Getuigen of een jonge moslim in een kring van jihadisten, zal bereid zijn tot bovenmodale inzet voor zijn geloof. Dat wil zeggen: hij of zij zal tot de wortel willen gaan, zal de religie tot in uiterste consequentie willen beleven. Die radicale inzet gebeurt, al zal de gelovige dat niet graag toegeven (het klinkt zo egoïstisch, en egoïsme wijzen de meeste religies juist af), uit eigenbelang: het gaat om het verhoopte of vermeende effect van de radicale

geloofspraktijk in het eigen, alledaagse leven van de gelovige. Dat anderen hinder of nadeel van die radicale geloofspraktijk kunnen onder-vinden, is daarbij voor hem of haar van onder-geschikt belang.

Jongeren vertonen in de westerse wereld mo-menteel op religieus gebied een zekere neiging tot radicaliteit. Dat wordt wellicht in de hand gewerkt door de maatschappelijke marginali-sering van religie: religie wordt, in elk geval in haar geïnstitutionaliseerde vorm, in toenemen-de mate als vreemd of achterhaald beschouwd. Wie zich dan nog engageert met een religieuze traditie, heeft dan mogelijk de neiging om die traditie dan ook in haar meest uitgesproken en radicale vorm te omarmen: wie vandaag de dag nog christen is, is het dan ook vaak radicaal.

In de vorige zinnen figu-reerden woorden als 'wel-licht' en 'mogelijk', want echt empirisch onderzoek dat deze vermoedens zou kun-nen staven, ontbreekt. Dat moest ook de auteur van het jongste SCP-rapport over godsdienstige ontwikkelingen in Nederland vaststellen (De Hart 2014). Enerzijds blijkt uit de cijfers dat religie onder de Nederlandse jeugd een steeds geringere plaats inneemt. Religie is voor jonge-ren geen belangrijk thema meer. Maar voor de jongeren voor wie religie wel nog van belang is, geldt dat zij een grotere bereidheid hebben dan hun oudere religiegenoten om klassieke leerstellingen van die religie te onderschrijven. De kerkelijke jeugd blijkt orthodoxer te zijn dan de oudere kerkleden. Er zijn dus steeds minder gelovige jongeren, maar de gelovige jongeren die er zijn, zijn steeds rechter in de leer.

Radicale religiositeit kan een gelovige binnen de in-group tot een rolmodel maken

In dit verband werd zelfs, vooral in enkele Nederlandse kranten, gesproken over 'neofun-damentalisme', een term die het SCP-rapport zelf overigens alleen tussen aanhalingstekens bezigt (De Hart 2014, 85). Verklaringen voor dit verschijnsel zijn, zoals gezegd, bij gebrek aan onderzoek niet te geven. Gesuggereerd is het 'uitzuiveringseffect' en het 'harde kernef-fect': vrijzinnige gelovigen haken af en de harde kern van orthodoxen blijft over. Maar die verklaring voldoet niet, zoals De Hart duidelijk maakt. Er moet meer zijn. Ook is gewezen op de groeiende onzekerheid onder de jeugd, die de behoefte oproept aan religi-euze duidelijkheid: religieuze radicalisering als antwoord op het moderne onbehagen. Religie verschaft dan een remedie tegen dat onbehagen: zekere antwoorden, een veilige plek, een moreel kompas. Ook deze verklaring kan voor een deel valide zijn, maar lijkt toch niet afdoende. Ten slotte is gewezen op wat wel de 'verwerpingshy-pothese' wordt genoemd (Maliepaard en Gijs-berts 2012): als de maatschappelijke omgeving negatief op religie reageert, krijgen de gelovigen de neiging te reageren door juist de hakken in het zand te zetten. Religieuze radicalisering is dan een vorm van reactieve identificatie met de aangevochten religie. Al deze factoren zouden een rol kunnen spelen, maar, zoals gezegd, na-der empirisch onderzoek is nodig om dit zeker te weten.

Ook in de hedendaagse, 'ongebonden', vercommercialiseerde spiritualiteit lijkt radicaliteit beloond te worden

Tot hiertoe heb ik vrij afstandelijk, beschrij-vend en analyserend, naar het fenomeen van radicale of radicaliserende religiositeit gekeken. Aan het slot van deze bijdrage veroorloof ik mij een klein preekje. De verleiding is namelijk niet denkbeeldig dat religieuze leiders op de beschreven hang naar reactieve identificatie inspelen en met het oog op het belang van hun religieuze streven gebruikmaken van de hang naar radicalisering bij jongeren.

Met de Amerikaanse filosoof William Egginton zou ik hen van harte wil-len oproepen het eigenbelang te laten varen en zich in te zetten voor het tegendeel van radicaal geloven, namelijk voor wat Egginton '*religious moderation*' noemt. Egginton bepleit een religie van de bescheidenheid, *a religion of humility* (Egginton 2011; Nissen 2011b; Nissen 2015). Deze is zich ervan bewust niet alle laatste ant-woorden te hebben en niet te beschikken over de 'code van alle codes', de mastercode, die aan het begrijpen van de hele werkelijkheid ten grondslag ligt en die absolute waarheid verte-genwoordigt.

Laten de religieuze leiders duidelijk maken dat het beoefenen van hun religieuze praktijk niet tot grote effecten op de korte termijn leidt, en dat het dus niet helpt die religie met groot fanatisme te beoefenen. Laten zij duidelijk ma-ken dat de religieuze praktijk het verhaal is van een heel mensenleven, en dat dit verhaal om geduld en uithoudingsvermogen vraagt, om kritische zelfreflectie en vooral om bescheiden-heid en verdraagzaamheid. <

Literatuur

- Aran, G. (2013a). On religiosity and super-religiosity (I): Measures of radical religion. *Numen* 60, 155-194.
- Aran, G. (2013b). On religiosity and super-religiosity (II): The case of Jewish ultra-orthodoxy. *Numen* 60, 371-419.
- Awan, I., Blakemore, B. (2013). *Extremism, counter-terrorism and policing*. Farnham: Ashgate.
- Ballard, R. (2000). Panth, Kismet, Dharm te Quam: continuity and change in four dimensions of Punjabi religion'. In: Pritam Singh and Shinder Thandi (Eds.). *Globalisation and the region: explorations of Punjabi identity*, 7-37. Delhi: Oxford University Press.
- Berger, M. (2008). *Islam binnen de dijken. Gids voor gemeentebestuur inzake islam, sociale cohesie en deradicalisering*. Amsterdam: Aksant.
- Bosgraaf, E. (2011). *Gebroken wil, verstorven vlees. Over versterving in het Nederlandse kloosterleven*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Carrette, J., King, R. (2005). *Selling spirituality. The silent takeover of religion*. London: Routledge.
- Egginton, W. (2011). *In defense of religious moderation*. New York: Columbia University Press.
- Hart, J. de (2014). *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hill, P.C., Hood, R.W. (1999). *Measures of religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Horgan, J. (2014). What makes a terrorist stop being a terrorist? *Journal for deradicalization* 1, 1-4.
- Huttinga, W. (2010). Zoeken naar het bemiddelende: John Milbanks 'radicale orthodoxie'. *Tijdschrift voor theologie* 50, 286-303.
- Jaspers, F., Nissen, P. (2011). Een staalkaart van het aanbod aan spirituele groei in Nederland. *Speling* 63/4, 8-17.
- Maliepaard, M., Gijsberts, M. (2012). *Moslim in Nederland 2012*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- McGuire, M. (2008). *Lived religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- Nissen, P. (2011a). Terug naar hoe het begon. *Kleio* 51/4, 4-11.
- Nissen, P. (2011b). Pleidooi voor religieuze bescheidenheid. *VolZin*-lezing 2011. *VolZin* 10/22, 14-19.
- Nissen, P. (2015). *Het verlangen naar vrede en de redelijkheid van religie*. Comeniuslezing 2015. Naarden: Stichting Comenius Museum.
- Simu, C.C. (2010). *Traditionalism and radicalism in the history of Christian thought*. New York: Palgrave MacMillan.
- Smith, J.K.A. (2004). *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids: Baker Academic / Bletchley: Paternoster Press.
- Smith, J.Z. (1982). *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, J.Z. (2004). *Relating religion. Essays in the study of religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spiro, M. (1970). *Buddhism and society. A great tradition and its Burmese vicissitudes*. Berkeley: University of California Press.
- Wali, F. (2013). *Radicalism unveiled*. Farnham: Ashgate.
- Weightman, S. (1978). *Hinduism in the village setting*. Milton Keynes: The Open University.
- Williams, G.H. (1957). *Spiritual and Anabaptist writers. Documents illustrative of the Radical Reformation*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Williams, G.H. (1962). *The Radical Reformation*. Philadelphia, PA: Westminster Press.

Peter (prof.dr. P.) Nissen is hoogleraar Spiritualiteitsstudies aan de Radboud Universiteit te Nijmegen en remonstrants predikant te Oosterbeek.
p.nissen@ftr.ru.nl

'Orthopraxe' moslimjongeren in Nederland

Hoe zij exploreren en participeren in de maatschappij

Hoe vinden strenggelovige moslimjongeren in Nederland een geaccepteerde manier van moslim-zijn? Welke keuzes maken zij? Op welke manier ontwikkelen zij hun religieuze identiteit? En wat zegt dit over hun staan in de maatschappij? Elsbeth Visser-Vogel, die hier promotieonderzoek naar deed, focust in deze bijdrage op het proces van exploratie en presenteert drie manieren waarop 'orthopraxe' moslimjongeren hun religieuze identiteit verbinden met hun participatie in de maatschappij.

Het religieuze landschap van Nederland is de laatste dertig jaar sterk veranderd. Immigratie binnen Europa heeft ervoor gezorgd dat de religieuze diversiteit is gegroeid (Cipriani 2009). Moslims maken een belangrijk deel uit van het huidige religieuze landschap. Tussen 1990 en 2000 is de moslimpopulatie in Nederland verdubbeld (Cipriani 2009). In 2014 bestond de Nederlandse moslimpopulatie uit ongeveer 825.000 personen, wat ongeveer vijf procent van de totale Nederlandse populatie is (De Hart 2014). Ondanks deze religieuze diversiteit wordt Nederland tegelijkertijd beschouwd als een van de meest gesecculariseerde landen in de

wereld (Gorski & Altinordu 2008; Te Grotenhuis & Scheepers 2001).

In deze gesecculariseerde en religieus plurale samenleving groeien moslimjongeren op. Te midden van westerse ideeën en opvattingen moeten ze omgaan met de mogelijke spanning tussen hun manier van leven en het leven van andere Nederlanders. Binnen de brede groep van religieuzen onderscheiden sommigen zich van de rest door hun exclusivistische kijk op de eigen godsdienst, zoals strenggelovige moslimjongeren. (In dit onderzoek worden ze orthoprax genoemd. Wat dit precies betekent, wordt verderop uitgelegd.) Deze groep onderscheidt



zich vaak ook nog door een meer gearticuleerde en expliciete uiting van hun geloof. De groeiende groep moslimjongeren en hun groeiende zichtbaarheid heeft een interesse gewekt naar de invloed en betekenis van religie van moslim-immigranten en -minderheden (Emerson & Hartman 2006; Fadil 2013; Saroglou & Galand 2009). Eerder onderzoek heeft aangetoond dat moslimjongeren in Nederland zoeken naar een geaccepteerde manier van moslim-zijn en dat zij individueel hun eigen islam vormgeven (De Koning 2010; Korf, Wouters, Place & Koet 2008; Pels, De Gruijter & Lahri 2008). Maar hoe doen strenggelovige moslimjongeren dat? Welke keuzes maken zij? Op welke manier ontwikkelen zij hun religieuze identiteit? En wat zegt dit over hun manier van staan in de maatschappij? Onder andere deze vragen stonden centraal in mijn promotieonderzoek dat in mei 2015 aan de Universiteit Utrecht is afgerond.

In deze bijdrage zal ik ingaan op de religieuze identiteitsontwikkeling van orthopraxe moslimjongeren door te focussen op het proces van exploratie. Vervolgens presenteer ik de drie verschillende manieren waarop orthopraxe moslimjongeren hun religieuze identiteit verbinden met hun participatie in de maatschappij.

Schets van het onderzoek

In 2010 startte mijn promotieonderzoek naar religieuze identiteitsontwikkeling van strenggelovige moslimjongeren en in een parallel project de religieuze identiteitsontwikkeling van strenggelovige christenjongeren. Door middel van dit kwalitatieve onderzoek is meer inzicht verkregen over de inhoud en constructie van de religieuze identiteit van strenggelovige

moslimjongeren en de manier waarop zij hun religieuze identiteit vormen, door te focussen op het proces van exploratie. Daarnaast is onderzocht welke bronnen in de perceptie van deze jongeren van belang zijn voor hun religieuze identiteitsontwikkeling. Ten slotte is onderzocht op welke manier deze jongeren de maatschappij percipiëren en de manier waarop zij participeren in de maatschappij. Vervolgens is onderzocht hoe deze manier van participatie te relateren is aan hun religieuze identiteit.

In de zoektocht naar een juiste en passende benaming voor strenggelovige moslim- en christenjongeren, is in dit onderzoek uiteindelijk gekozen voor de benaming 'orthoprax'. Om van orthopraxe moslimjongeren te kunnen spreken, moet voldaan worden aan de volgende criteria:

1. Men ziet een geschrift als heilig. Dit geschrift wordt beschouwd de exclusieve waarheid over de mensheid en God te bevatten.
2. Het geloof is belangrijk en betekenis gevend voor het hele leven.
3. Er heerst een sterk gemeenschapsgevoel en een sterke interne cohesie tussen de leden en religieuze instituten.
4. De houding ten opzichte van de maatschappij kan als kritisch worden beschouwd.

In het onderzoek hebben we voor de naam 'orthoprax' gekozen, omdat wij denken dat deze naam bruikbaar is wanneer je een naam zoekt voor strenggelovige christen- én moslimjongeren. Wij verkiezen de benaming 'orthoprax' boven benamingen als 'orthodox' of 'fundamentalistisch'. Door de naam 'orthoprax' te gebruiken, benadrukken we juist dat in praktijken wordt onthuld wat belangrijk en waardevol is (Visser-

Vogel et al. 2012). Verder kiezen we voor deze naam, omdat wij denken dat de jongeren zelf zich eerder kunnen vinden in deze benaming dan in de benaming 'fundamentalistisch', vanwege de negatieve connotatie. De benaming en criteria zijn voorgelegd aan experts, binnen en buiten de doelgroep. Wanneer alleen onderzoek gedaan zou worden naar moslimjongeren, zou wellicht een andere benaming mogelijk zijn. De respondenten die uiteindelijk deel hebben uitgemaakt van het onderzoek zijn oud-leerlingen van de (inmiddels gesloten) middelbare school Ibn Ghaldoun in Rotterdam.

Religieuze identiteitsontwikkeling: een focus op exploratie

De ontwikkelingspsycholoog James Marcia conceptualiseerde het proces van identiteitsontwikkeling (1966; 1980) en onderscheidde daarbij vier statussen in identiteitsontwikkeling: *achievement*, *foreclosure*, *moratorium* en *diffusion*. Twee componenten zijn van belang in het proces van identiteitsontwikkeling: exploratie en commitment. Exploratie kan gedefinieerd worden als het onderzoeken van verschillende alternatieven aan welke men zich zou willen verbinden. Exploratie uit zich meestal in het stellen van vragen, twijfelen en zoeken naar alternatieve antwoorden. Commitment kan gedefinieerd worden als het aangenomen hebben van een identiteit of het maken van een keuze. Het model van Marcia kan gezien worden als de grondlegger in de reflectie op de beroeps- en ideologische identiteit (Bertram-Troost, De Roos & Miedema 2006).

Exploratie wordt over het algemeen als belangrijk beschouwd voor identiteitsontwikke-

ling (Erikson 1968; Marcia 1966). Als personen zich committeren na een periode van exploratie, zou dit een sterker of 'gezonder' commitment zijn dan een commitment zonder exploratie (Marcia 1966; 1980; Schwartz 2001; Buijs, Demant & Hamdy 2006). Het is te verwachten dat voor orthopraxe moslimjongeren exploratie vanzelfsprekend is, omdat de omgeving waarin zij leven van andere commitments uitgaat dan hun eigen traditionele achtergrond (Ketner 2008; Baumeister, Shapiro & Tice 1985). Tegelijkertijd kunnen we ons afvragen of deze jongeren juist wel alternatieven zullen onderzoeken, omdat ze sterk gecommitteerd zijn aan hun eigen geloof en niet snel de neiging zullen hebben alternatieven te onderzoeken.

Om meer zicht te krijgen op hoe orthopraxe jongeren exploreren, heb ik het proces van exploratie ontrafeld door te kijken naar vier verschillende onderdelen in het proces: de aanleiding, de inhoud, de gebruikte strategie en het resultaat of gevolg van de exploratie. Hieronder worden de resultaten van dit deelonderzoek gepresenteerd.

Methode

Voor dit onderzoek zijn oud-leerlingen geselecteerd van het Ibn-Ghaldoun in Rotterdam. De school is gevraagd gegevens van leerlingen te verstrekken. Met deze leerlingen is contact opgenomen en gevraagd of men aan de criteria van orthopraxie voldoet. Uiteindelijk zijn de interviews gedaan met tien oud-leerlingen, waarvan vijf vrouwelijke en vijf mannelijke respondenten. Deze respondenten komen allemaal uit de regio van Rotterdam. ➤



Met de tien oud-leerlingen van het Ibn Ghal-doun zijn twee keer diepte-interviews gehouden. Deze interviews zijn gebaseerd op verschillende theorieën met betrekking tot identiteitsontwikkeling. Het kader grijpt vooral terug op het Identity Status Interview-model van Marcia, Waterman, Matteson, Archer en Orlofsky (1993). De narratieve benadering van McAdams (1997; 2005; 2008) is gebruikt om het levensverhaal van de jongeren te verkrijgen en inzicht te krijgen in de religieuze identiteitsontwikkeling. De diepte-interviews zijn getranscribeerd en vervolgens geanalyseerd met behulp van het programma AtlasTI. Voor elk deelonderzoek is apart geanalyseerd en gecodeerd.

Om zicht te krijgen op het proces van exploratie zijn vier aspecten onderzocht.

1. De aanleiding; deze gaat om de factoren die bijdragen aan exploratie en deze faciliteren (Chaudhury & Miller 2008).
2. De inhoud van de exploratie; die beschrijft waar de exploratie over gaat: welke onderwerpen worden bevraagd of betwijfeld.
3. De strategie; om helder te krijgen hoe jongeren met de vragen omgaan en waar ze antwoorden zoeken.
4. Ten slotte heb ik ook gefocust op het resultaat van de exploratie, omdat dit door andere onderzoekers nooit gedaan is. Juist door dit te doen kan meer zicht verkregen worden waar de exploratie eigenlijk toe leidt en of er wel gesproken kan worden van exploratie.

Voor een uitgebreide verantwoording van de gebruikte methode, verwijs ik naar mijn proefschrift (Visser-Vogel 2015).

Resultaten

Vooraf kan gesteld worden dat twee aspecten in het exploratieproces van belang zijn voor alle respondenten. Allereerst noemen alle respondenten dat het moment dat ze ‘verantwoordelijk gesteld worden’ een belangrijke aanleiding is voor exploratie (bij meisjes vanaf hun eerste menstruatie en bij jongens vanaf hun eerste zaadlozing). Dit betekent dat ze vanaf dat moment door de islam verantwoordelijk worden gesteld voor hun daden. Voor de ene jongere is dit de aanleiding om na te gaan denken of ze het geloof willen gaan praktiseren (bijvoorbeeld vijf keer per dag bidden) en voor anderen is dit moment de aanleiding om zich af te vragen: waarom doe ik wat ik doe?

In de woorden van respondent Bulus: ‘Dan vraag ik me af, ik doe dit, maar waarom? En waarom is het verplicht?’

Ten tweede geldt voor alle respondenten dat zij in sommige gevallen de regels aanpassen naar een lichtere versie. De jongeren zoeken naar de gulden middenweg, omdat ze opgroeien in Nederland.

Drie exploratiestijlen

• Stijl 1: Exploratie in de diepte

De jongeren die de stijl ‘exploratie in de diepte’ hanteren, hebben geen vragen en twijfels in de breedte. Ze stellen alleen specifieke vragen over de islam. Zij vragen zich bijvoorbeeld af hoe zij hun religie op de beste en meest juiste manier kunnen praktiseren. De vragen zijn specifiek islamitisch; ze gaan bijvoorbeeld over de manier waarop je als vrouw bedekt moet zijn

en wat voor hoofddoek je moet dragen. Deze vragen lijken meer uit interesse dan uit kritiek gesteld te worden. Deze jongeren willen vooral de geboden van Allah gehoorzamen en zoeken daarbij naar de juiste manier.

Respondent Aysun: ‘We discussiëren van: moet het zo, of moet het op deze manier?’

Voor deze jongeren was het geen optie om te stoppen met praktiseren van hun geloof.

Op de vraag of ze wel eens twijfels heeft gehad over haar geloof, zegt Aysun:

‘Nee, nee, nee (lacht). Ik begrijp de vraag, omdat de puberteit een periode is van het zoeken naar je identiteit, maar nee, ik heb niet zo’n periode gehad.’

Ik vroeg naar de reden. Aysun: ‘Ik denk, omdat ik altijd al bezig was met mijn geloof, het opdoen van kennis, dat is de reden denk ik. En als je, als je het geloof, waarom zou je eraan twijfelen? Echt! (...) Ik weet de regels. Op school ben je bezig met het geloof, tijdens het vak godsdienst, je hebt moslimvrienden, je bent thuis bezig met islam, je gaat in de weekenden naar de moskee. Het is bijna onmogelijk om het verkeerde pad op te gaan.’

De strategie die deze jongeren hanteren gaat vooral om het zoeken naar de juiste antwoorden en het opdoen van kennis. Vaak vinden de jongeren deze kennis bij religieuze leiders, autoriteiten binnen de islam of medemoslims. Opvallend is dat voor deze jongeren personen met autoriteit erg belangrijk zijn voor hun keuze om de islam te gaan praktiseren. Ze geloven en

praktiseren op gezag van anderen.

Voor deze jongeren geldt dat ze zich verbinden met de islam, vaak op gezag van anderen. Maar ondanks dat dit vaak op gezag van anderen gebeurt, geven ze zelf aan dat het stellen van vragen en het zoeken naar antwoorden helpt om zich intrinsiek te verbinden met de islam.

• Stijl 2: Het bewust en doordacht maken van keuzes

Jongeren die bewust en doordacht kiezen, committeren zich evenals de vorige groep aan de islam zonder het exploreren van alternatieven. Maar deze jongeren geloven en praktiseren niet op gezag van anderen, maar doen dat na een proces van het maken van een bewuste en doordachte keuze. Vaak hebben deze jongeren een periode gehad van het niet-praktiseren van hun geloof of ze twijfelden wanneer ze zouden starten met praktiseren. De vragen die deze jongeren stellen lijken kritischer van aard.

Laila stelt bijvoorbeeld kritische vragen over rechten van vrouwen binnen de islam.

Deze vragen worden vaak getriggerd door personen buiten de moslimgemeenschap, bijvoorbeeld door medestudenten of collega’s. Daarnaast lijken de vragen meer gericht te zijn op de eigen persoon: ze willen hun keuze voor het geloof internaliseren.

De strategie die deze jongeren hanteren is dan ook het zoeken naar de achterliggende waarde en de logische reden achter de regels. Men zoekt daarbij vooral weer binnen de eigenlijke geloofsgemeenschap naar antwoorden. ▸

Met betrekking tot de kritische vragen zoekt Laila antwoorden buiten de eigen groep. Hoewel zij andere bronnen gebruikt in haar zoektocht, worden deze alleen gebruikt om de islam aan te spiegelen.

De jongeren die deze stijl hanteren benadrukken hun eigen keuze, ook al zijn er nog steeds personen die invloed uitoefenen op hun keuze om islam te gaan praktiseren.

Jamila vertelt dat veel vriendinnen haar stimeleerden om een hoofddoek te gaan dragen, maar dat het uiteindelijk meer dan een jaar duurt voordat ze er daadwerkelijk een draagt: 'Ik kocht boeken, ik praatte met vriendinnen (lacht), ja, het was niet makkelijk.'

Het resultaat van hun exploratieperiode is ook commitment aan de islam, maar vooral na het vinden van de waarde ervan. Het weten van de achterliggende waarde helpt hen zich te verbinden aan de regels en deze te internaliseren. Zij spreken over het worden van een meer 'bewuste moslim' wanneer je zelf een zoektocht ondergaat.

• *Stijl 3: Exploratie geïsoleerd van het uiteindelijke commitment*

Er zijn ook jongeren die in hun religieuze identiteitsontwikkeling kiezen om zich te verbinden aan de islam na een proces van exploratie, waarbij dit commitment geen resultaat lijkt te zijn van een bewuste en weloverwogen keuze. Dit commitment lijkt eerder geïsoleerd te zijn van hun exploratieproces.

Tijdens de exploratiefase stoppen deze jon-

geren met het praktiseren van de islam en laten vooral exploratie in gedrag zien. Deze exploratie wordt vaak getriggerd door vrienden en door hun puberteit. Ze willen loskomen van de regels en zijn alle regels zat.

Suoud vertelt dat hij het zo zat was om elke keer te moeten bidden, dat hij er vaak voor koos om zich te verstoppen in het toilet tijdens het gebed.

Deze jongeren vragen zich soms ook af of de islam wel het ware geloof is.

Deze manier van exploreren kan geïllustreerd worden door Deriya, die vertelt over een periode van rebellie en het stoppen van praktiseren. Ze vertelt over het roken van sigaretten, het verven van plukjes groen haar.

Met betrekking tot specifieke vragen over de islam zoeken deze jongeren de antwoorden binnen de eigen groep. Als strategie gebruiken ze ook verschillende keren het aanpassen van de regels naar een lichtere versie. Op sommige vragen krijgen de jongeren geen antwoorden. Voor het overgrote deel wordt dit ook niet als problematisch ervaren.

Een jongere vertelt echter dat hij zijn vragen ver weg heeft gestopt, omdat hij er anders 'een beetje gek van werd'.

Het uiteindelijke resultaat van deze jongeren is dat ze gecommitteerd zijn aan de islam. Deze verbondenheid is echter geen resultaat van het exploratieproces. Vaak hebben deze jongeren

juist nog helemaal geen antwoorden gevonden op vragen die ze hebben of hadden. De meesten vinden dit ook logisch, omdat niet op alle vragen antwoorden mogelijk zouden zijn.

Tarek stelt dat het niet zo erg is dat hij op bepaalde vragen geen antwoorden heeft gevonden, omdat de islam op veel andere aspecten wel overtuigend is.

Ze verbinden zich echter vanwege gevoelens van verantwoordelijkheid, of omdat andere personen in hun omgeving hen overreden om het geloof te praktiseren. Men wordt gewezen op de verantwoordelijkheid die ze hebben voor de volgende generatie. Opvallend is dat bijna al deze respondenten tijdens hun middelbare schoolperiode op een islamitisch internaat hebben gezeten.

Deze laatste stijl van exploratie is nog door geen andere onderzoeker ontdekt bij andere groepen jongeren. Ook in het model van Marcia (1980) is geen ruimte voor personen die zich verbinden aan een keuze, na een periode van een losstaande exploratie. Tegelijkertijd roept deze nieuwe vorm van exploratie veel vragen op. Kunnen we het wel exploratie noemen als het geen gevolgen heeft voor de keuzes die men maakt? En is het zorgelijk dat jongeren deze vorm van exploratie vertonen; zorgt het voor een minder stabiele en sterke identiteit? Een mogelijke verklaring voor het verbinden aan de islam, zonder het vinden van antwoorden op de vragen, is dat dit wellicht meer gebruikelijk is in een socioculturele context als een strenggelovige gemeenschap (Côté 1996; Schachter 2002).

Een andere verklaring is dat de interview-context ervoor heeft gezorgd dat jongeren vooral hun commitments en zekerheden hebben benadrukt en minder hun twijfels en vragen over islam.

Duidelijk is in ieder geval dat het westerse model van Marcia (1966; 1980) exploratie prefereert in identiteitsontwikkeling. Het onderzoek onder orthopraxe moslimjongeren laat zien dat religieuze identiteitsontwikkeling ook op andere manieren verloopt en dat deze jongeren in verschillende gevallen op gezag van anderen geloven, zonder dat dit problematisch lijkt te zijn.

Relatie met maatschappelijke participatie

In het bovenstaande heb ik geschetst welke stijlen van exploratie orthopraxe moslimjongeren hanteren. Maar op welke manier staan deze jongeren in de maatschappij? Is het zorgelijk dat een aantal van de jongeren een geïsoleerde vorm van exploratie hebben van hun uiteindelijk commitment? Naar aanleiding van het onderzoek zijn drie verschillende manieren van participatie in de maatschappij te onderscheiden. Voor een uitgebreider beeld over de perceptie van de maatschappij en hun participatie daarin, verwijs ik graag naar mijn proefschrift (Visser-Vogel 2015).

Hoewel bij de selectie de jongeren aangegeven hebben dat ze een kritische houding hebben ten opzichte van de maatschappij, vinden de jongeren het vaak moeilijk om aan te geven hoe hun religieuze identiteit zich verhoudt tot hun manier van participatie in de maatschappij. Het lijkt erop dat hun religieuze identiteit niet altijd

een factor is in het maken van schoolkeuzes, beroepskeuze, keuze voor een politieke partij en dergelijke. Op basis van de levensverhalen van de jongeren zal ik nu drie verschillende manieren van maatschappelijke participatie presenteren.

Participeren zover als de islam toestaat
De meerderheid van de respondenten participeert in de maatschappij tot zover de islam het toestaat. Zij benadrukken dat geloof iets persoonlijks is en dat ze er niet op uit zijn anderen te bekeren tot islam. Wel willen zij een goede representatie geven van de islam in de maatschappij. Deze jongeren willen hoger op de maatschappelijke ladder komen, maar vooral om de eigen moslimgemeenschap te dienen.

Deze jongeren vinden het moeilijk om deze manier van participatie te verbinden met hun religie. Ze benadrukken dat ze participeren als burgers en niet als moslims. Ze studeren, hebben een baan, besteden hun vrije tijd in de maatschappij, maar ze expliciteren niet hoe hun geloof daarmee te maken heeft. Aan de andere kant heeft de islam alles te maken met hun manier van participeren, omdat ze participeren tot zover de islam het toestaat.

Tarek zegt het als volgt: ‘Als moslim kun je gewoon meedoen met andere mensen, maar natuurlijk, er zijn grenzen, je kunt niet alles doen.’

Het is niet de inhoud van hun keuzes die te maken heeft met hun religie, maar de mate waarin ze participeren in de maatschappij.

Religie is vooral iets persoonlijks en individueels
Twee respondenten benadrukken dat zij religie zien als iets zeer persoonlijks. In vergelijking met de vorige beschreven stijl van participatie, zijn deze personen erg actief in de maatschappij en niet alleen voor de eigen moslimgemeenschap. Ook zij stellen dat zij participeren in de maatschappij als burgers en niet als moslims.

Jamila vertelt hoe haar geloof niet gerelateerd is aan haar manier van participeren: ‘Nee, ik zou gewoon dezelfde advocaat zijn. Ik bedoel, als ik geen moslim zou zijn, denk ik. En ook dat kun je heel goed los zien van elkaar, ik bedoel, dan ben je aan het werk, dan, eh, kijk, dat is soms ook heel erg moeilijk om dat over te brengen, want ik dacht ook van ja, er zijn ook heel wat mensen die afgewezen worden omdat men een indruk (...) van eh, diegene is moslima, dus als een advocaat zijnde of als rechter zijnde of wat dan ook, zal zij eh, het geloof erbij betrekken. Terwijl voor mij is het moslim-zijn alleen dat ik mijn eigen ding op orde heb, dus dat ik zelf bid, dus dat ik een hoofddoek draag, that’s it, dat is dan ook. Maar op het moment dat ik dan iemand in een pak eh, kantoor binnen stap, dan, dan, ik ja, dan krijg ik een zaak voor me en dan, daar ga ik niet islamitische punten in verwerken, of zo (lacht), nee, absoluut niet! Maar, men begrijpt dat niet. En heel veel eh, eh, eh, werkgevers begrijpen dat helaas niet. En dat vind ik zo jammer!’

Religie is voor deze respondenten erg belangrijk, maar alleen in de private sfeer. Ze stellen daarom wel dat moslims het recht hebben hun eigen plek te hebben in de maatschappij en de ruimte moeten hebben hun geloof te praktiseren.

Een brug slaan
Bulus is de enige respondent die in zijn verhaal verwoordt hoe hij zijn manier van participeren verbindt met zijn religieuze identiteit. Hij wil graag een brug slaan tussen de islamitische gemeenschap en de Nederlandse maatschappij.

Samen met andere moslims van de moskee waartoe hij behoort, is hij actief in interactie met mensen buiten de eigen religieuze gemeenschap. Hij wil hiermee vooral een betere representatie geven van moslims en islam en wil meer respect en ruimte verwerven voor moslims in de maatschappij. Hij wil vooral dat anderen leren van islam en niet zozeer zelf van anderen leren. Dit kan volgens hem ook door een bijdrage te leveren aan de politiek.

Wanneer hij spreekt over de tijd dat hij actief was in de gemeentjongerenraad, stelt hij ook dat je op die manier een rol kunt hebben om de belangen van de moslims te behartigen:

‘Maar ook om onze plannen daar een beetje te vertegenwoordigen eigenlijk. Want kijk, eh, laatste tijd dat ik daar was geweest waren het echt alleen maar Nederlanders en ik was de enige die daar als niet-Nederlander stond, ja, ik heb ook een Neder-

landse nationaliteit, maar ik bedoel, qua achtergrond dan. En eh, toen kreeg ik echt zoiets van, ja, eh, wie moet dan de belangen van weet je wel, de rest eh, natuurlijk, dan krijgen ze niets van ons mee.’

Maar ook Bulus kan het niet expliciet maken hoe de islam is gerelateerd aan zijn opvattingen en keuzes. Ook hij wil uiteindelijk participeren in de maatschappij zover de islam dit toelaat. Hoewel hij verschillende keren spreekt over het aanpassen van regels aan de Nederlandse maatschappij.

Moslimjongeren variëren in de wijze waarop ze zich committeren aan de islam en de manier waarop ze tot het praktiseren van de islam komen. Wanneer ze kiezen zich te committeren aan de islam, lijkt dit doorgaans eerder te maken te hebben met hun persoonlijke keuze dan met een publieke opdracht met maatschappelijke consequenties. Radicaliteit uit zich vooral in de eigen keuze te geloven en de consequenties die dit heeft voor hun persoonlijke leven. Radicaliteit kan ook gezien worden in het feit dat de meeste jongeren maatschappelijk participeren tot zover de islam het toestaat. <

Literatuur
Baumeister, R.F., Shapiro, J.P. & Tice, D.M. (1985). Two kinds of identity crisis. *Journal of Personality*, 53(3), 407-424.
Bertram-Troost, G.D., Roos, S.A. de & Miedema, S. (2006). Religious identity development of adolescents in religious affiliated schools. A theoretical foundation for empirical research. *Journal of Beliefs and Values* 27(3), 303-314.
Buijs, F.J., Demant, F. & Hamdy, A. (2006). *Strijders* >

- van eigen bodem. *Radicale en democratische moslims in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Chaudhury, S.R. & Miller, L. (2008). Religious identity formation among Bangladeshi American Muslim adolescents. *Journal of Adolescent Research*, 23(4), 383-410.
- Cipriani, R. (2009). Religion in Europe. *Religion*, 39, 109-116.
- Côté, J.E. (1996). Identity: A multidimensional approach. In: G.R. Adams, R. Montemayor & T.P. Gullotta (Eds.), *Psychosocial development during adolescence* (pp. 130-180). London: Sage Publications.
- Emerson, M.O. & Hartman, D. (2006). The rise of religious fundamentalism. *Annual Review of Sociology*, 32, 127-144.
- Erikson, E.H. (1968). *Identity, youth and crisis*. London: Faber & Faber.
- Fadil, N. (2013). Performing Salat at Work: Secular and Pious Muslims Negotiating the Contours of the Public Belgium. *Ethnicities*, 13(6), 729-750.
- Gorski, P.S. & Altinordu, A. (2008). After secularization? *Annual Review of Sociology*, 34(1), 55-85.
- Hart, J. de (2014). *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Herten, M. van (2009). Het aantal islamieten in Nederland. In: *Religie aan het begin van de 21ste eeuw* (pp. 35-40). Den Haag: Statistics Netherlands.
- Ketner, S. (2008). *Marokkaanse wortels, Nederlandse grond. Exploratie, bindingen en identiteitsstrategieën van jongeren van Marokkaanse afkomst*. Groningen: RUG.
- Koning, M. de (2008). *Zoeken naar een 'Zuivere' Islam. Religieuze Beleving en Identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse Moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Korf, D.J., Wouters, M., Place, S. & Koet, S. (2008). *Geloof en geluk. Traditie en vernieuwing bij jonge moslims*. Rotterdam: Ger Guijs.
- Marcia, J.E. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3(5), 551-558.
- Marcia, J.E. (1980). Identity in adolescence. In: J. Adelson (Ed.) *Handbook of adolescent psychology* (pp. 159-187). New York: Wiley.
- Marcia, J.E., Waterman, A.S., Matteson, D.M., Archer, S.L. & Orlofsky, J. (Eds.) (1993). *Ego identity: A handbook for psychosocial research*. New York: Springer Verlag.
- McAdams, D.P. (1997). The case for unity in the (post)modern self: A modest proposal. In: R.D. Ashmore & L. Jussim (Eds.), *Self and identity: Fundamental issues* (pp. 46-80). New York: Oxford University Press.
- McAdams, D.P. (2005). What psychobiographers might learn from personality psychology. In: W.T. Schultz, *Handbook of psychobiography*, (pp. 64-83). New York, NY: Oxford University Press.
- McAdams, D.P. (2008). Personal narratives and the life story. In: O.P. John, R.R. Robins and L.A. Pervin (Eds.), *Handbook of personality: Theory and research* (pp. 241-261). New York: Guilford Press.
- Pels, T., Gruijter, M. de & Lahri, F. (2008). *Jongeren en hun islam. Jongeren over hun ondersteuning als moslim in Nederland*. Utrecht: Verweij-Jonker Instituut.
- Schachter, E.P. (2002). Identity constraints: the perceived structural requirements of a 'good' identity. *Human Development*, 45, 416-433.
- Schwartz, S.J. (2001). The evolution of Eriksonian and neo-Eriksonian identity theory and research: A review and integration. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 1, 7-58.
- Te Grotenhuis, M. & Scheepers, P. (2001). Churches in Dutch: Causes of Religious Disaffiliation in the Netherlands, 1937-1995. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(4), 591-606.
- Visser-Vogel, E., Westerink, J., De Kock, A., Barnard, M. and Bakker, C. (2012). Developing a framework for research on religious identity development of highly committed adolescents. *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association*, 107(2), 108-121.
- Visser-Vogel, E. (2015). *Religious identity development of orthopraxy Muslim adolescents in the Netherlands*. Enschede: Gildeprint.
- Elsbeth (dr. E.) Visser-Vogel is onderwijsadviseur en docent.
e.visser@driestar-educatief.nl

Radicaal geloof als drijfkracht van maatschappelijke vooruitgang

Er lijkt een antagonisme te bestaan tussen geloof en maatschappelijke vooruitgang. En hoe radicaler het geloof uitvalt, des te radicaler schijnt ook het verzet tegen vooruitgang te zijn. Christoph Hübenthal betoogt dat dit antagonisme geenszins een noodzakelijk gegeven is en dat religieuze argumenten in het publieke domein wel degelijk een grensverleggende werking kunnen hebben.

De meeste tijdgenoten hebben niets tegen mensen die diepe religieuze geloofsopvattingen koesteren. Maar ze zijn wel van mening dat dergelijke opvattingen geen invloed moeten hebben op hetgeen de ontwikkeling van de samenleving bepaalt. In de publieke opinievorming alsmede de politieke besluitvorming, zo vinden ze, moet geloof geen rol spelen.

Achter deze afwijzing ligt vaak het vermoeden dat religieuze opvattingen de maatschappelijke vooruitgang belemmeren, omdat het vasthouden aan orthodoxe, dogmatische of zelfs fundamentalistische beginselen nu eenmaal niet met het idee van vooruitgang strookt.

Zolang gelovige mensen namelijk nog iets in de samenleving terugvinden dat ze behoudenswaard achten, stellen ze zich vaak conservatief op en remmen de vooruitgang. Zodra ze echter de indruk krijgen dat de toestand van de samenleving zo achteruit is gegaan dat er niets meer te bewaren valt, slaat het conservatisme dikwijls om in een omwentelingsgezindheid die

de sociale dynamiek helemaal wil stopzetten en in plaats daarvan een onbeweeglijk religieus ideaal tracht te installeren. Er lijkt dus een antagonisme te bestaan tussen geloof enerzijds en maatschappelijke vooruitgang anderzijds; en hoe radicaler het geloof uitvalt, des te radicaler schijnt ook het verzet tegen vooruitgang te zijn.

In deze bijdrage wil ik nu laten zien dat dit antagonisme geenszins een noodzakelijk gegeven is. Integendeel, pas als uitingen van radicaal geloof een publieke werking ontplooiën, zal de moderne samenleving aan haar oorspronkelijke project trouw blijven en een authentieke vooruitgang boeken. Om die these te beargumenteren zal ik een systematisch-theologisch perspectief met een politiek-filosofische dan wel een filosofisch-ethische benadering combineren.

Concreet zal ik in een eerste paragraaf het begrip radicaal geloof nader omschrijven. Vervolgens wordt getoond dat inmiddels ook in de politieke filosofie het besef is gegroeid dat religieuze argumenten in publieke debatten een





grensverleggende werking zouden kunnen hebben. Echter, het schijnt nog niet helder te zijn hoe die werking er precies uit moet zien.

Vandaar dat ik in de derde paragraaf een positie zal presenteren die deze grensverlegging als een verbreding en herordening van de ethisch-politieke ruimte beschrijft en bovendien die grensverlegging in een theoretische toenadering tot het standpunt van de verlossing ziet. Deze positie is echter uiterst sceptisch met betrekking tot de mogelijkheid van zo'n theoretische toenadering. In de volgende paragraaf probeer ik daarom te laten zien dat het standpunt van de verlossing wel degelijk benaderd kan worden, en wel door een discursieve toetsing van concurrerende visies op verlossing zoals die uit uiteenlopende uitingen van radicaal geloof voortkomen. Tegelijkertijd zal hier ook duidelijk worden waarom dit als een onmisbare bijdrage aan het project van de moderne samenleving begrepen kan worden.

In de laatste paragraaf wil ik kort ingaan op een benadering die beweert dat je je vanuit een gelovig perspectief nooit aan het project van de moderniteit moet committeren. Volgens mij heeft deze positie nog niet goed begrepen wat radicaal geloven in feite betekent.

Wat betekent radicaal geloven?

Om inzichtelijk te maken wat we onder 'radicaal geloof' ofwel 'radicaal geloven' zouden kunnen verstaan, wil ik me hier tot de christelijke context beperken: wat betekent radicaal geloof vanuit een christelijk perspectief? Het bijwoord 'radicaal', om hiermee te beginnen,

is een derivatie van het Latijnse woord 'radix' dat in het Nederlands gewoonlijk met 'wortel' wordt weergegeven. Radicaal geloven zou je dus allereerst als een geloof kunnen begrijpen dat uit een wortel voortkomt ofwel op een bepaalde wortel betrokken is. In de context van een openbaringsreligie zoals het christendom moeten we echter van een dubbele wortel uitgaan. Er is namelijk enerzijds de geopenbaarde inhoud die geloofd wordt, en anderzijds de subjectieve beaming van die inhoud. In die zin onderscheidde reeds Augustinus (*De trinitate*, XIII, 2) de *fides quae creditur* (het geloof dat geloofd wordt = de geloofsinhoud) en de *fides qua creditur* (het geloof waardoor geloofd wordt = de geloofs-act). Van geloof kan pas dan sprake zijn als een geopenbaarde inhoud door een subject als geldig of betekenisvol wordt beaamd.

Wat is nu de inhoud van het christelijk geloof? Uiteraard kan die hier niet in zijn geheel uiteengezet worden, maar de centrale kern ervan zou je wel degelijk op de volgende manier kunnen weergeven: in het Christusgebeuren – dat wil zeggen in het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus van Nazareth – heeft God zichzelf als onvoorwaardelijke liefde voor alle mensen onherroepelijk te kennen gegeven (Pröpper 2001, 73). Alle overige aspecten van de christelijke geloofsinhoud kunnen in zekere zin als implicaties van die centrale kern worden begrepen. Dat God bijvoorbeeld als trinitair wordt gedacht, is een implicatie van zijn liefde-zijn, omdat liefde altijd een verhouding tussen personen veronderstelt. Dat God als schepper wordt beleden, is tevens een implicatie van zijn liefde-zijn, want als liefde wilde Hij andere wezens met zichzelf begiftigen en heeft ze daarom

< Aad de Haas, 'Langs de kruisweg III'

in het leven geroepen. Dat God het heil voor alle mensen betekent, is een implicatie van zijn schepper-zijn alsmede van zijn liefde-zijn, want als onvoorwaardelijke liefde wil Hij het heil van alle mensen en als schepper is Hij ook in staat om dit uiteindelijk mogelijk te maken (Verwey-en 2014). Uiteraard zijn de intrinsieke verhoudingen tussen de verschillende geloofsinhouden veel ingewikkelder en kunnen ze hier niet geëxpliciteerd worden, maar het moet wel duidelijk zijn dat de hele *fides quae creditur* in beginsel in het Christusgebeuren besloten ligt, want hier heeft God zichzelf geopenbaard. Het Christusgebeuren is dan ook de ene wortel van het christelijk geloof.

De andere is, zoals gezegd, de subjectieve beaming van die inhoud. Die beaming moeten we echter niet als een aanvaarding van theoretische proposities begrijpen, althans niet in eerste instantie. Waar het vooral om gaat is een act van vertrouwen, namelijk het vertrouwen daarop dat zich in het Christusgebeuren daadwerkelijk een onvoorwaardelijke liefde voor alle mensen te kennen heeft gegeven, die juist daarom ook het betreffende subject bedoelt. Vervolgens betekent beaming dan ook dat het subject zich uit vrije wil met deze liefde inlaat. De overige voltrekkingen die met het christelijk geloof tevens in verband worden gebracht – bijvoorbeeld bidden, vieren, theologiseren enzovoort – kunnen we als consequenties van die aanvaarding beschouwen. Uiteindelijk berust dus de hele christelijke geloofspraktijk op het feit dat mensen de geloofsinhoud subjectief beamen.

Om beter te begrijpen wat precies de radica-

liteit van het geloof uitmaakt, is het goed om zich even af te vragen waarom een menselijk subject de net geschetste geloofsinhoud überhaupt zou willen beamen. Vaak – helaas ook in de context van de christelijke traditie – wordt in dit verband met begrippen als straf en beloning gewerkt, alsof men slechts in God gelooft om met het eeuwige leven beloond te worden of niet naar de hel te moeten gaan. Maar dit zijn

natuurlijk volstrekt oneigenlijke motieven. Waar het daadwerkelijk om gaat is dat het menselijke subject in wezen erop uit

is om onvoorwaardelijk te beminnen. Waarom dit zo is, kan ik hier helaas niet uitleggen (Pröpper 2011). Echter, als het ook maar enigszins overtuigend klinkt, worden twee dingen meteen duidelijk. Ten eerste begint het subject zichzelf te verwezenlijken doordat het de onvoorwaardelijke goddelijke liefde beaamt; en ten tweede is een beminnende God de noodzakelijke voorwaarde om die verwezenlijking tot voltooiing te kunnen brengen. Slechts God is immers bij machte om het subject van alle eindigheid, voorwaardelijkheid en gebrokenheid te verlossen die deze voltooiing in de weg staat.

Tegen deze achtergrond kunnen we onder geloof nu de vrije beaming van Gods voorafgaande liefde door een menselijk subject begrijpen. Door deze beaming begeeft het subject zich op weg naar zijn ultieme bestemming – het onvoorwaardelijke beminnen-kunnen – en verwacht de uiteindelijke verlossing van alle hindernissen die het bereiken van deze bestemming belemmeren. Hoe meer het geloof met de onvoorwaardelijkheid van Gods liefde cor-

respondeert en op verlossing van alle beletsels hoopt, des te radicaler toont zich het geloof. Radicaal geloven betekent dus: zo ver mogelijk aan de radicaliteit van Gods voorafgaande liefde te beantwoorden.

Aangezien het in deze bijdrage vooral om de publieke werking van radicaal geloven gaat, is het misschien goed om even bij de vraag stil te staan in hoeverre het christelijke geloof een openbare betekenis heeft. Uit het voorafgaande moge blijken dat het christelijke geloof niet slechts een individuele aangelegenheid is. Hoewel het in eerste instantie wel degelijk om een subjectieve act van vrijheid gaat, impliceert het geloof toch ook de hoop dat alle mensen hun bestemming zullen bereiken. De centrale geloofsinhoud beweert immers dat God zich als liefde voor alle mensen heeft geopenbaard. Vandaar dat de geloofsinhoud in feite een universele relevantie claimt (Schillebeeckx 1977, 684-686) en dus ook universeel gecommuniceerd dient te worden. Deze communicatie doelt er in de eerste instantie op om anderen met de christelijke geloofsinhoud bekend te maken en hen uit te nodigen deze inhoud tevens in vrijheid te beamen. Maar dit is niet de enige vorm van communicatie die het christelijke geloof vereist, want er moet ook een discussieklimaat geschapen worden om over dergelijke onderwerpen überhaupt te kunnen spreken. Om die reden wil het christelijk geloof dan ook een bijdrage leveren aan een algemene publieke opinievorming die mensen gevoeliger maakt voor vragen omtrent hun bestemming en verlossing.

Religieuze argumenten in de publieke ruimte

In de afgelopen decennia heeft de politieke filosofie vaak geworsteld met de vraag in hoeverre religieuze opvattingen in de publieke opinievorming wel of niet een rol mogen spelen. In deze controversie heeft John Rawls een uitgesproken restrictief standpunt ingenomen. Hij beweerde dat religieuze argumenten slechts onder die voorwaarde kunnen worden toegelaten dat ze in een seculiere taal geformuleerd zijn en algemeen toegankelijke redenen bevatten (1999). Deze eis – die Rawls zelf vanwege de zinsnede ‘onder de voorwaarde dat’ (*provided that*) als ‘provisio’ aanduidde – bleef echter zelfs onder liberale denkers niet onweersproken (Stout 2004, 63-91).

Met name Jürgen Habermas (2006) heeft erop gewezen dat van religieuze mensen niet verwacht kan worden dat ze hun identiteit opgeven zodra ze zich op openbaar terrein begeven en in publieke debatten willen mengen. Weliswaar is ook hij van mening dat op het institutionele niveau – dat wil zeggen op het niveau van de wetgevende, de rechterlijke en de uitvoerende macht – slechts algemeen aanvaardbare redenen gehanteerd mogen worden, omdat anders niet alle burgers zich als auteurs van het overheids-handelen kunnen beschouwen. Maar hij eist wel dat de nodige vertaling van religieuze argumenten door alle – gelovige en seculiere – staatsleden dient te geschieden. Het semantische potentieel van religieuze tradities bergt volgens Habermas namelijk belangrijke morele inzichten die voor de politieke en ethische debatten van een moderne samenleving buitengewoon waardevol kunnen zijn. Ook seculiere burgers moeten dit erkennen en derhalve moeite doen om het



morele gehalte van religieuze tradities voor het publieke discours vruchtbaar te maken.

Hoe welwillend Habermas inmiddels ook tegen religieuze tradities aankijkt, voor hem blijft hun bijdrage toch beperkt tot de aanvulling en verrijking van deliberatieve processen die al gaande zijn. Nog een stap verder is daarom Rowan Williams (2012) gegaan. Hij onderscheidt tussen een ‘programmatisch’ en een ‘procedureel secularisme’, waarbij het eerstgenoemde min of meer met de positie van Rawls samenvalt. Vandaar dat Williams deze vorm van secularisme ook afwijst. Het procedurele secularisme daarentegen vraagt uitdrukkelijk om het binnenbrengen van religieuze argumenten in publieke debatten, en dit niet alleen om reeds lopende discussies met tot nu toe ongeken- de argumenten te faciliteren, maar juist om nieuwe thema’s te agenderen. Precies op dit punt gaat Williams dus verder dan Habermas.

Kijkt men echter naar de concrete voorbeelden die Williams geeft, dan is men enigszins teleurgesteld. De vraagstukken die hij noemt – bijvoorbeeld hoe we op de milieucrisis moeten reageren, hoe we met ongeboren of gehandicapte mensen moeten omgaan of wat een goed onderwijssysteem uitmaakt – blijken in feite niet zo nieuw te zijn. Ook blijft bij Williams onduidelijk hoe hij de scheidslijn wil trekken tussen het publieke debat enerzijds en het neutrale overheidshandelen anderzijds dat Rawls en Habermas terecht van een religieus gekleurde taal willen vrijhouden. En toch geeft Williams’ voorzet aanleiding om er verder over na te denken of religieuze argumenten in het publieke domein niet een grensverleggende werking zouden kunnen hebben.

Negativiteit en de behoefte aan verlossing

Om een antwoord op die vraag te vinden, is het misschien goed om er kort over na te denken hoe begrensd publieke discoursen in feite zijn en of – en zo ja: hoe – er een verlegging van die grenzen überhaupt mogelijk is. Vermoedelijk wist niemand de toestand van het tegenwoordige bewustzijn beklemmender te schilderen dan Theodor Adorno. Volgens hem is zowel het alledaagse als het filosofische denken aan een volledige negativiteit onderworpen, zodat het niet eens in staat is de hopeloosheid van de eigen situatie te doorzien (Adorno 1966).

In eerste instantie schrijft Adorno die misère toe aan een vertechniseerde en verbureaucratiseerde wereld die het denken en handelen van mensen steeds meer gevangen houdt. De relaties van mensen onderling maar ook de verhoudingen tot de natuurlijke omgeving zijn voor hem volstrekt instrumenteel van aard. Bovendien zorgen de producten van de cultuur- en consumptiegoederenindustrie voor een permanente verneveling van het bewustzijn zodat er geen kritische vragen meer opkomen. Maar dit is niet de enige reden waarom het tegenwoordige denken volgens Adorno niet bij machte is om de volledige omvang van de negativiteit te doorzien. Van Walter Benjamin (1991) heeft Adorno tevens de gedachte overgenomen dat zich in de loop van de geschiedenis ontzettend veel leed en ellende heeft opgestapeld. Dit onheil drukt evenzeer zijn stempel op het tegenwoordige denken, ook al kunnen we de omvang ervan niet meer achterhalen, omdat de slachtoffers al lang dood en vergeten zijn.

Het is hier niet aan de orde om te beoordelen of Adorno’s bevindingen wellicht te pessimistisch

uitvallen en er misschien toch tekenen van hoop zijn. Opmerkelijk is echter een gedachte die hij in het beroemde laatste aforisme van zijn *Minima Moralia* (Adorno 1969, 333-334) naar voren brengt. Hier beweert Adorno dat het geheel van de negativiteit pas dan herkenbaar zou zijn, als we het vanuit het ‘standpunt van de verlossing’ zouden kunnen bekijken; pas als de wereld in een ‘messiaans licht’ zou komen te liggen, zou ze al haar ‘scheuren en barsten’ openbaren. De vraag of verlossing wel of niet een reële mogelijkheid is, vindt Adorno daartegen minder belangrijk. Hij wil slechts duidelijk maken dat een geleidelijke toenadering tot het standpunt van de verlossing steeds meer zou laten zien wat in verleden en heden aan verlossing behoeftig is.

Uiteraard toont Adorno zich ook hier weer uiterst sceptisch, want hij betwijfelt gewoonweg dat een toenadering tot het standpunt van de verlossing überhaupt mogelijk is. In het gunstigste geval zou een zeer behoedzaam en gewelddoos aanvoelen van mensen en dingen het denken op dit punt een klein stukje verder kunnen brengen. Maar de vraag is natuurlijk of we Adorno’s scepticisme in alle opzicht moeten delen. Is zijn ontdekking dat het standpunt van de verlossing de historische en actuele behoefte aan verlossing kan blootleggen, niet eerder een uitdaging voor de huidige samenleving dan een reden om voor de overmacht van het negatieve te resigneren? Stel dat het daadwerkelijk zou lukken om een geleidelijke toenadering tot het standpunt van de verlossing te bewerkstelligen, zou dan de samenleving niet ook steeds meer te

weten komen hoe groot het onheil in feite is? En zou dit dan niet verstrekken- de ethische en politieke consequenties hebben? Als het onverloste zich namelijk meer en meer begint af te tekenen, weten we ook steeds beter wat ons te doen staat.

Daarmee bedoel ik niet te zeggen dat menselijk handelen uiteindelijke verlossing kan brengen. Dat is beslist niet het geval. Maar van het onverloste gaat toch een ethisch appèl uit dat – in de grenzen van het mogelijke – tot handelen oproept. Als de euvels steeds zichtbaarder worden, worden ook nieuwe ethische en politieke handeling- s- velden ontsloten. Een toenadering tot het standpunt van de verlossing leidt dus tot een verbreding van de ethische en politieke ruimte.

Een discursieve toenadering tot het standpunt van de verlossing

In het licht van het voorafgaande laat zich nu duidelijker aangeven in hoeverre religieuze argumenten – en hier met name uitingen van radicaal geloof – in het publieke debat een grensverleggende werking zouden kunnen hebben. Herinneren we ons dat radicaal geloven in de christelijke context betekent om zo ver mogelijk aan de radicaliteit van Gods voorafgaande liefde te beantwoorden en op de verlossing van alle beletsels te hopen die ons onvoorwaardelijk bemoederen- kunnen nog belemmeren. Verder zagen we dat dit geloof in de openbare ruimte gecommuniceerd dient te worden. Een dergelijke communicatie vraagt kennelijk om de verdediging van stevige waarheidsclaims, bijvoorbeeld met betrekking tot de christelijke visie op verlossing. Maar dat bete-

kent zeker niet dat christenen zich tegen iedere vorm van kritiek dogmatisch moeten af te sluiten. Taalfilosofisch gezien impliceert iedere uiting van een waarheidsclaim namelijk de bereidheid om deze claim discursief te laten toetsen (Habermas 1981; Apel 1998). Aangezien een waarheidsclaim universeel geadresseerd is, moet de validiteit ervan ook door iedereen onderzocht kunnen worden. Als christenen hun geloofsovertuigingen publiekelijk communiceren moeten ze dus openstaan voor een kritisch discours.

Er komt echter nog iets bij. Tot nu toe hebben we het alleen over het christelijke geloof gehad. In een moderne pluralistische samenleving kunnen echter velerlei – religieuze en niet-religieuze – overtuigingssystemen aangetroffen worden die allemaal verschillende waarheidsclaims voortbrengen. Rawls (1996) heeft dergelijke overtuigingssystemen ‘allesomvattende doctrines’ (*comprehensive doctrines*) genoemd en erop gewezen dat deze vaak niet met elkaar in overeenstemming te brengen zijn. Indien nu andere doctrines – vooral religieuze, maar niet uitsluitend deze – tevens visies op verlossing bevatten die echter niet met de christelijke visie stroken, dan doet zich hier een situatie van concurrentie voor. Voor Rawls bijvoorbeeld moet deze concurrentie niet tot een publiekelijk probleem worden, omdat religieuze argumenten voor hem uitsluitend in het privé domein thuishoren. Als we daarentegen Williams’ conceptie van het procedurele secularisme overtuigender vinden, doet zich opnieuw de noodzaak voor om de geldigheid van controversiële waarheidsclaims omtrent het thema verlossing in een publiek discours kritisch te toetsen.

Het idee is dus om een competitief gebeuren te initiëren, een openbare strijd waarin verschil-

lende doctrines hun meningsverschillen over verlossing publiekelijk uitvechten. Uiteraard zal dit nooit tot een definitieve consensus leiden, maar het valt wel te verwachten dat minder goede argumenten en opvattingen geleidelijk uitgezuiverd zullen worden. Op die manier kan – en dit is de doelstelling van het hele gebeuren – wel degelijk een behoedzame toenadering tot het standpunt van de verlossing bevorderd worden. Volgens mij hebben zowel religieuze doctrines (om het voortaan bij dezen te houden) als de samenleving baat bij een dergelijk publiek discours.

Religieuze doctrines profiteren ervan, omdat hun begrip van verlossing inzichtelijker en daarmee – althans theoretisch – voor anderen aanvaardbaarder wordt (Hübenthal 2014). Tegelijkertijd zal zo’n discours er natuurlijk ook voor zorgen dat bepaalde vormen van (pseudo-) religiositeit of spiritualiteit minder aantrekkelijk worden. Zodra namelijk blijkt dat een doctrine iedere claim op waarheid heeft opgegeven en juist daarom weinig over verlossing te zeggen heeft, zal het brede publiek er ook snel achter komen dat in deze doctrine het ‘heilige vuur’ (Ganzevoort 2013) niet zo vreselijk heet kan branden en dat ze daarom in feite ook onbevredigend blijft. Een publiek discours over verlossing zorgt dus voor een catharsis van het religieuze landschap.

Maar vooral de samenleving heeft baat bij een maatschappelijk discours over verlossing. Afgezien van het feit dat alle mensen een existentieel belang bij dit thema hebben (althans als hun bewustzijn niet helemaal door de negativiteit is overspoeld), zal, zoals gezien, zo’n discours voor een behoorlijke verbreding van de ethische en

Walburgiskerk, Zutphen >



politieke ruimte zorgen. Door een discursieve toenadering tot het standpunt van de verlossing worden steeds meer morele gebreken zichtbaar die om ethische en politieke reacties vragen. Met de grote verlichtingsdenkers zoals Locke, Spinoza, Hume, Rousseau of Kant kunnen we de moderne samenleving als een gigantisch ethisch project opvatten, het project namelijk om de menselijke aangelegenheden in vrijheid en redelijkheid te ordenen (Cassirer 1998).

Uiteraard is dit project in de twintigste eeuw onder geweldige druk komen te staan (Horkheimer & Adorno 1969) en kunnen we het verlichtingsoptimisme vandaag de dag niet meer zo naïef koesteren als dat in de zeventiende of achttiende eeuw het geval was. Maar de vraag is toch: zijn er realistische alternatieven voor een democratische en rechtsstatelijke samenleving? Zo lang die er niet zijn – en ik zie ze inderdaad niet – moeten we, hoe dan ook, aan het verlichtingsproject vasthouden en proberen het menselijke samenleven op een ethisch verantwoorde manier te organiseren.

De verbreding van de ethische ruimte kan nu enerzijds ervoor zorgen dat dit steeds beter mogelijk wordt. Aan de andere kant biedt een toenadering tot het standpunt van de verlossing ook de mogelijkheid om de juiste plek en de urgentie van ethische of politieke vraagstukken nauwkeuriger te bepalen. Nu zal bijvoorbeeld duidelijk worden dat de vraag hoe we individueel of collectief betekenis geven aan ons leven, voor iedereen onmiddellijk relevant is en daarom ook de grootste aandacht verdient. Daaraan gerelateerd is het probleem hoe we mensen grootschalig in staat kunnen stellen om met die zingevingskwestie op een authentieke en niet-gemanipuleerde

manier om te gaan. Dit wederom vergt allerlei politieke debatten, bijvoorbeeld over de doelen van het onderwijssysteem of hoe we de invloed van economische of ideologische interesses op ons denken en handelen kunnen inperken.

Dergelijke kwesties dienen dus in het publieke discours prioritair behandeld te worden en verdienen daarom ook een grotere mediale aandacht dan bijvoorbeeld onbelangrijke lokale gebeurtenissen of de door een – alle perken te buiten gaande – entertainmentindustrie geësceneerde sensaties die vaak als aangelegenheden van nationaal belang gepresenteerd worden, maar dat in feite zeker niet zijn. Een toenadering tot het standpunt van de verlossing laat dus zien welke vragen al dan niet prioriteit hebben. En zo ontstaat langzamerhand een sluitende topografie van het politieke en ethisch veld, omdat men nu weet waar de vragen en problemen precies thuishoren.

Doordat religieuze doctrines het thema verlossing publiekelijk aan de orde stellen en controverseel bediscussiëren, dragen ze zodoende bij aan het project waarop de moderne samenleving stoelt. Daarmee zijn ze dan ook geenszins een belemmering van dit project, zoals vaak gesteld wordt (Cliteur 2007), maar – integendeel – een onmisbare drijfkracht ervan. We kunnen het ook anders zeggen: zodra radicaal geloof zich met zijn intrinsieke hoop op universele verlossing in de publieke ruimte doet gelden en aan een discursieve toetsing onderwerpt, brengt hij het verborgen humanisme van de moderniteit te voorschijn.

Moderniteit als bedreiging?

Dat radicaal geloof een onmisbare bijdrage aan het moderne verlichtingsproject kan en wil leveren, is onder christelijke denkers niet onomstree-

den. Met name post-liberale theologen beschouwen de moderniteit als een tijdperk waarin het seculiere zich meer en meer heeft uitgebreid en waarin dus een domein is ontstaan dat zichzelf niet meer uit een relatie met God begrijpt. In het domein van het seculiere is dus alles op het autonome denken en handelen van mensen gebaseerd (Milbank 2013).

Inderdaad hebben we gezien dat het moderne verlichtingsproject op de vooronderstelling berust dat menselijke aangelegenheden in vrijheid en redelijkheid geordend kunnen worden. God speelt daar geen rol in. Voor de genoemde theologen volgt daaruit dat christenen de existentie van het seculiere niet mogen aanvaarden, want in feite zou dit de erkenning van een *goddeloos bereik* betekenen. Wie zich aan het moderne verlichtingsproject committeert, doet dus mee aan een diep atheïstische onderneming. Erger nog, iedere christen die meewerkt aan het moderne project, laat zijn agenda door het seculiere bepalen en dreigt daarmee zijn eigen identiteit te verliezen. In het kader van deze theologie impliceert radicaal geloven dan ook een felle afkeuring van moderniteit, secularisme en het verlichtingsdenken.

De redenen voor deze afkeuring worden nog begrijpelijker als we ons realiseren hoe bepaalde post-liberale theologen tegen de moderne staat aankijken (Cavanaugh 1999). Voor hen baseert de moderne staat zich namelijk op de mythe dat de mens een geïndividualiseerd en geïsoleerd wezen is, dat zich slechts uit functionele overwegingen met anderen aansluit en zo de staat vormt. De belofte van de staat is dat hij vrede, heil en verlossing tot stand zou brengen, maar in feite is hij – vanwege zijn verkeerd mens-

beeld – daartoe nooit in staat. Tegen deze mythe wordt het christelijke verhaal gezet, dat van een oorspronkelijke verbondenheid van alle mensen uitgaat. Die verbondenheid wederom wortelt in de diepere verbondenheid van alle mensen met God, want iedere mens participeert in feite in het goddelijke zijn. Weliswaar is deze verbondenheid door de menselijke zonde verstoord, maar in het leven van de christelijke geloofsgemeenschap wordt zowel de verbondenheid tussen God en mens als de verbondenheid van de mensen onderling hersteld. Hier is dan echte vrede, heil en verlossing te vinden. In dit perspectief concurreert de moderne staat dus met de christelijke geloofsgemeenschap, zodat christenen zich nooit aan deze staat moeten committeren.

Wat is nu mis met deze positie? Kennelijk toch dit dat ze de kern van het radicale geloof niet serieus neemt. We hebben immers gezien dat de radicaliteit van het geloof juist daarin bestaat dat de mens Gods onvoorwaardelijke liefde net zo onvoorwaardelijk en vrij aanvaardt. Deze vrijheid zou de mens echter niet hebben als hij van meet af aan in Gods Zijn participeert. Er moet dus een bereik bestaan dat van God onafhankelijk is en van waaruit de mens zich in vrijheid tot God kan wenden. In die zin duidde al Edward Schillebeeckx God als degene aan ‘die ruimte geeft aan de ander. Die niet-goddelijke, beschermd-eigen ruimte is immers nodig als God die ander – de mens – tot Zijn verbondspartner wil maken. Echt partnerschap veronderstelt eigen inbreng, vrijheid en initiatief van weerskanten; anders is er geen partnerschap’ (Schillebeeckx 1989, 108).

Die ruimte die God opent opdat de mens Gods liefde in vrijheid kan aanvaarden, is precies ►

dezelfde ruimte waaraan de mens in vrijheid en redelijkheid ook gestalte dient te geven. Immers, de voltrekking van vrijheid betekent niets anders dan dat de mens zichzelf, zijn verhouding tot de medemens, tot de niet-menselijke natuur en ten slotte ook tot God bepaalt. Het seculiere is dus een implicatie van radicaal geloof. Het moderne verlichtingsproject, zo hebben we gezien, was oorspronkelijk bedoeld om die vrijheid tot ont-plooiing te brengen. Natuurlijk is er ontzettend veel misgegaan en hebben mensen die vrijheid zeer misbruikt, zodat bijvoorbeeld Adorno alleen nog maar het negatieve kon zien. Maar dat doet geenszins afbreuk aan de morele verplichting om de menselijke aangelegenheden ethisch te ordenen. Het verlichtingsproject gaat dus door. Om zichzelf trouw te blijven, dient radicaal geloof een bijdrage aan dit project te leveren. <

Literatuur

- Adorno, T.W. (1969). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991). Über den Begriff der Geschichte. In: R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Hg.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften, Bd. 1.2* (pp. 691-704). Frankfurt: Suhrkamp.
- Cassirer, E. (1998). *Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner.
- Cavanaugh, W.T. (1999). The City. Beyond Secular Parodies. In: J. Milbank et al. (Eds.), *Radical Orthodoxy* (pp. 182-200). London: Routledge.
- Cliteur, P. (2007). *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Ganzevoort, R.R. (2013). *Spelen met heilig vuur*.

- Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven*. Utrecht: Ten Have.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2006). Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14, nr. 1, 1-25.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt: Fischer.
- Hübenthal, C. (2014). Eén taak met twee speerpunten. Over kerkelijke en publieke theologie. In: F. Bosman & H. Goris (red.), *Verdeelde wijsheid. Tussen kerk en academische theologie* (pp. 135-153). Nijmegen: Valkhof Pers.
- Hübenthal, C. (2015). *Moderne orthodoxie. Verdediging van een denkvorm voor de publieke theologie*. Nijmegen: Radboud University.
- Milbank, J. (2013). *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Malden: Blackwell.
- Pröpper, T. (2001). *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg: Herder.
- Pröpper, T. (2011). *Theologische Anthropologie*, 2. Bde. Freiburg: Herder.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples. With 'The Idea of Public Reason Revisited'*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stout, J. (2004). *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Schillebeeckx, E. (1977). *Gerechtigheid en liefde. Heil en bevrijding*. Bloemendaal: Nelissen.
- Schillebeeckx, E. (1989). *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Nelissen.
- Verwey, H. (2014). *Ist Gott die Liebe. Spurensuche in Bibel und Tradition*. Regensburg: Pustet.
- Williams, R. (2012). *Faith in the Public Square*. London: Bloomsbury.
- Christoph (prof.dr. C.) Hübenthal is hoogleraar Systematische theologie aan de Radboud University en aan het Center for Catholic Studies. Historical and Systematic Perspectives aldaar.*
c.huebenthal@fr.ru.nl

Vrijheid van godsdienst als tweederangsrecht?

Welke juridische bescherming zal er in de toekomst nog worden geboden aan radicaal gelovigen, dat wil zeggen, mensen wier opvattingen en de uiteenlopende manifestaties daarvan, vergaand afwijken van andere (meerderheids)opvattingen in de samenleving? Deze kwestie is des te urgenter, wanneer men bedenkt dat inmiddels ook bijbelgetrouwe protestanten en praktiserende katholieken aan deze definitie van radicale gelovigen voldoen.

In een recente lezing aan het Catholic Center van New York University, waarbij ik aanwezig was, betoogde de hoogleraar Vergelijkend Constitutioneel Recht aan Harvard University Mary Ann Glendon (2015), dat het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging hard op weg is een tweederangsrecht te worden. Zij verwees in dit verband naar een viertal ontwikkelingen, waarvan ik er hier twee uitlicht.

De eerste verklaring die Glendon noemde is de toegenomen vijandigheid ten aanzien van religie onder opinieliders, waaronder die in de media en aan universiteiten. Wat de laatste groep betreft, is het inderdaad opvallend hoe snel er in betrekkelijk korte tijd een hele literatuur is ontstaan die de grondslagen van de godsdienstvrijheid principieel ter discussie stelt. Daarin wordt bijvoorbeeld gesteld dat het opvallend is dat organisaties als de Verenigde Naties, maar ook westerse landen als de Verenigde Staten, de godsdienstvrijheid wereldwijd

trachten te bevorderen. Het is immers volgens deze auteurs onduidelijk wat onder dit recht precies zou moeten worden verstaan en of het binnen en vooral buiten het Westen eigenlijk wel in een behoefte voorziet. Vervolg omwille van het geloof kan heel verschillende achtergronden hebben, en een recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging naar westerse snit kan wel eens een remedie zijn die erger is dan de kwaal (zie bijvoorbeeld Sullivan, Hurd, Mahmood & Danchin 2015).

Een tweede ontwikkeling die Glendon aanstipte, is dat het draagvlak voor de idee van godsdienstvrijheid als universeel mensenrecht onder de bevolking als geheel eveneens aan erosie onderhevig is. In dit verband verwees zij naar de culturele revolutie zoals die in de jaren zestig in het Westen heeft plaatsgevonden. Deze revolutie heeft in de woorden van Charles Taylor geleid tot de opkomst van een 'expressief individualisme' (2007, 473 e.v.). Kenmerkend



voor deze levenshouding is de titel van het in de uitvoering van Frank Sinatra bekend geworden liedje ‘(I Did It) My Way’, dat dan ook in toenemende mate tijdens begrafenis ten gehore wordt gebracht. Dit expressieve individualisme staat op gespannen voet met de klassieke invulling die het recht op godsdienstvrijheid heeft gekregen, voor zover deze uitging van het bestaan van min of meer hecht georganiseerde geloofsgemeenschappen. Met de meer of minder geleidelijke afbrokkeling van een aantal van deze geloofsgemeenschappen, lijkt ook het recht op godsdienstvrijheid in de traditionele betekenis van het woord aan relevantie in te boeten, zeker voor zover het de collectieve dimensie daarvan betreft.

Het geluid dat Glendon tijdens de lezing liet horen, is breder waar te nemen. Net zoals er in academische kring inmiddels een aanzienlijke literatuur is ontstaan die het recht op godsdienstvrijheid in de huidige vorm principieel ter discussie stelt, is er een reeks artikelen en boeken waarin de bedreigingen van dit recht uiteen worden gezet. Soms wordt daarbij gewezen op een paradox. Juist op het moment dat wereldwijd de schending van het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging in hevigheid lijkt toe te nemen, raakt de consensus waarop het recht decennia- zo niet eeuwenlang in het Westen heeft mogen rekenen, aan erosie onderhevig (Hertzke 2012).

Deze kant van de medaille maakt dat het

Toegenomen vijandigheid ten aanzien van religie onder opinieleiders, waaronder die in de media en op universiteiten

eventuele verworden van het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging tot een tweederangsrecht niet een louter academische aangelegenheid is, maar ook één met aanzienlijke praktische consequenties voor (gemeenschappelijke van) mensen over de hele wereld. Welke juridische bescherming zal er in de toekomst nog worden geboden aan radicaal gelovigen, dat wil zeggen, mensen wier opvattingen en de uiteenlopende manifestaties daarvan, vergaand afwijken van andere (meerderheids)opvattingen in de samenleving? En hoe kunnen de grenzen van dergelijke

radicale opvattingen en uitingvormen daarvan worden bepaald, wanneer de geijkte juridische afwegingskaders in wet en jurisprudentie daarvoor zouden komen te ontbreken? Deze kwestie is des te urgenter, wanneer men bedenkt dat inmiddels ook bijbelgetrouwe protestanten (‘*evangelicals*’) en praktiserende katholieken waarschijnlijk reeds in hoge mate aan de hierboven gehanteerde definitie van radicale gelovigen voldoen.

Is het glas halfvol of halfleeg?

Hoewel het onder zowel voor- als tegenstanders van het huidige recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging onomstreden is dat zich momenteel ontwikkelingen voordoen met betrekking tot dit recht, is het de vraag hoe ingrijpend deze ontwikkelingen nu precies zijn.

Interessant genoeg bestaan over deze vraag verschillende opvattingen in de literatuur. Zo is er enerzijds de opvatting die ervan uitgaat dat er weliswaar nog steeds een vrije uitoefening

< *Kop van keizer Constantijn, Rome, 312-315*

van het recht op godsdienstvrijheid mogelijk is, maar dat het daarbij wel gaat om ‘Free Exercise by Midnight’ (DeGirolami 2015). Hiermee bedoelt de betreffende auteur dat de tijd doortikt en de nacht weldra kan invallen. Een andere auteur in deze categorie spreekt zelfs op dit moment reeds van een doelgerichte en welbewuste aanval die vanuit het recht in het Westen zou worden ondernomen op religie (Benson 2013).

Hiertegenover staan auteurs die beklemtonen dat, zoals een van hen het verwoordt, ‘The Sky Isn’t Falling’ (Carlson-Thies 2015). Het valt volgens deze auteurs nog wel mee met de staat van de godsdienstvrijheid, waarbij zij onder andere doelen op het feit dat de mate van godsdienstvrijheid afhankelijk is van de specifieke tijd en plaats, alsmede de concrete omstandigheden van het geval. Deze laatste benadering kan in zoverre een typisch juridische benadering worden genoemd, dat juristen doorgaans een voorliefde aan de dag leggen voor casuïstiek. Historici zal een context-specifieke benadering stellig eveneens aanspreken. Toch wordt ook de eerste opvatting wel onder juristen aangehangen, zij het wellicht juristen met een minder dan gebruikelijke huiver voor de sociaalwetenschappelijke drang om wetmatigheden op het spoor te komen, in dit geval in het recht.

Aanhangers van de opvatting dat ‘The Sky Isn’t Falling’ doen nogal eens aan *close reading* van rechterlijke uitspraken, waarbij zij aan iedere bijzin of referentie die zich daarvoor leent een sprankje hoop ontlene (zie bijvoorbeeld Langston 2015). De discussie komt daarmee al snel neer op de vraag of de kop halfvol dan wel halfleeg is. De auteurs uit de eerste richting ontkenen immers niet dat er nog vrije uitoefening

van het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging mogelijk is, maar betogen alleen dat deze mogelijk ten einde loopt. Met andere woorden, de kop is voor hen (reeds) halfleeg. De tweede groep auteurs meent dat het zo’n vaart nog niet loopt met het verworden van de godsdienstvrijheid tot een tweederangsrecht, maar toont zich doorgaans allerm minst blind voor het feit dat er al dan niet onder de oppervlakte wel degelijk ontwikkelingen gaande zijn in negatieve richting. Zij stellen derhalve dat de kop (nog slechts) halfvol is.

Hoewel beide benaderingen elkaar in de praktijk derhalve minder ontlopen dan men op het eerste gezicht geneigd is te denken, geven zij toch aanleiding tot de vraag welk van beide groepen auteurs het bij het rechte eind heeft: is het glas van het recht op godsdienstvrijheid nu halfvol of halfleeg?

Drie recente rechterlijke uitspraken

Teneinde het antwoord op deze vraag te achterhalen kijken we naar drie recente arresten in drie verschillende jurisdicties. Het betreft in alle drie de gevallen uitspraken van hoogste rechtscolleges, te weten: het Amerikaanse Hoogerechtshof, het Europese Hof voor de Rechten van de Mens en het Canadese Hoogerechtshof.

Reden voor deze selectie is dat de arresten de collectieve dimensie van het recht op godsdienstvrijheid en levensovertuiging betreffen, die beweerdelijk het meest aan relevantie inboet met de meer of minder geleidelijke afbrokkeling van een aantal traditionele geloofsgemeenschappen. Bovendien gaat het in de zaken om organisaties van bijbelgetrouwe protestanten en rooms-katholieken, die zoals gezegd inmiddels waarschijn-

lijk reeds in hoge mate aan de hierboven gehanteerde definitie van radicale gelovigen voldoen.

De Amerikaanse zaak

Mede gelet op de aard van het onderhavige tijdschrift, is het niet nodig de feitencomplexen en de juridische redeneringen van de drie arresten in detail weer te geven. Volstaan zij daarom met de vermelding dat het in de Amerikaanse zaak, *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church t. Equal Employment Opportunity Commission et al.* (2012), ging om een behoudende evangelisch-lutherse school die een leerkracht wilde ontslaan. Normaal gesproken is in een dergelijke situatie de anti-discriminatie wetgeving van kracht. Deze leerkracht was echter geen lekenleerkracht, maar iemand die vanwege de training die zij had ontvangen door de school zelf als ‘minister’ (geestelijke) werd aangeduid. Dit riep de vraag op of een zogeheten ‘*ministerial exception*’ van kracht zou zijn, een uitzondering die maakt dat de school ten aanzien van het ontslag van de betreffende leerkracht niet gebonden is aan non-discriminatie wetgeving. Interessant genoeg was het de eerste keer dat het Hoogerechtshof voor een dergelijke vraag kwam te staan.

De Europese zaak

Hetzelfde gold twee jaar later voor het Europese Hof voor de Rechten van de Mens, in de zaak *Fernández Martínez t. Spanje* (2014). Deze zaak betrof eveneens het ontslag van een (godsdienst)leraar, die in dit geval in dienst was van de katholieke kerk. Kort en goed luidde de vraag ook hier of er zoiets bestond

als een ‘*ministerial exception*’ voor de kerk, die zwaarder zou wegen dan het recht op bescherming van zijn persoonlijke leven en familieleven waarop de ontslagen leraar zich beriep. Kamers van het Hof hadden zich eerder wel voor deze vraag gesteld gezien, en daarop per geval wisselende antwoorden gegeven, maar nu was het de voltallige Grote Kamer die zich over de zaak uitsprak.

De Canadese zaak

De Canadese zaak ten slotte, *Loyola High School and John Zucchi t. Attorney General of Quebec* (2015), betrof de invoering van een nieuwe vorm van religieuze educatie. Het nieuwe vak was vanuit een seculier perspectief opgezet, hetgeen in de Canadese context betekent dat de verschillende religies erin op een zoveel mogelijk neutrale wijze dienen te worden behandeld. Een particuliere middelbare school vroeg hiervan ontheffing gelet op haar specifieke katholieke identiteit, die het ministerie van Onderwijs vervolgens weigerde te verlenen.

Het opvallende is nu dat in alle drie de gevallen de levensbeschouwelijke organisaties, twee scholen en een kerk, aan het langste eind trokken. Op het eerste gezicht lijken de zaken hierdoor een duidelijk bewijs van het gelijk van de stroming in de literatuur die stelt dat de kop van het recht op godsdienstvrijheid halfvol is. In elk geval maken de drie uitkomsten het vooralsnog bezwaarlijk vol te houden dat er sprake zou zijn van een algehele aanval van het westerse recht op religie in het algemeen en radicale gelovigen in het bijzonder.



Grafplaat van Gentianus, Rome, 4e-5e eeuw. De tekst luidt als volgt: 'De gelovige Gentianus; hij leefde 21 jaar, 8 maanden, en 16 dagen. Bid voor ons in je gebeden, want wij weten dat jij bij Christus bent.' De duiven die het Christussymbool flankeren verwijzen naar de gelovigen, de ziel en de vrede.

Toch is daarmee niet alles gezegd. Zo is het in de eerste plaats opvallend dat drie vergelijkbare zaken kort na elkaar in drie verschillende jurisdicties voor de hoogste rechtscolleges kwamen. Kennelijk was de maatschappelijke polarisatie rond de vraag naar uitzonderingsposities voor levensbeschouwelijke instellingen, die eerder al wel voor lagere rechters aan de orde was gekomen, toegenomen.

In de tweede plaats kan worden geconstateerd dat, alvorens de hoogste rechtscolleges te bereiken, de betreffende zaken uiteraard eerst door lagere rechters zijn beslist. In alle drie gevallen waren een of meer van deze lagere rechters daarbij (gedeeltelijk) tot andere conclusies gekomen. Kennelijk is het derhalve mogelijk om op basis van dezelfde wetgeving en jurisprudentie tot een andere uitkomst te komen.

Ten derde is het zo dat de uitspraken in twee van de drie gevallen slechts met de krapst mogelijke marges in het voordeel van de levensbeschouwelijke instellingen zijn uitgevallen. Weliswaar was de uitspraak van het Amerikaanse Hooggerechtshof een unanieme. In het geval van het Europese Hof voor de Rechten van de Mens was de verhouding ten gunste van de kerk echter negen tegen acht. Het Canadese Hooggerechtshof, ten slotte, besliste de zaak met vier tegen drie stemmen ten gunste van Loyola High School. Een en ander betekent dat in een volgende casus, met net iets andere feiten dan wel een nieuw benoemde rechter, de verhouding anders kan uitpakken.

In de vierde en laatste plaats loont het de

moeite naar de gehele inhoud van de uitspraken te kijken. In dat geval valt bijvoorbeeld op dat het Amerikaanse Hooggerechtshof zich weliswaar unaniem ten gunste van een 'ministerial exception' voor de evangelisch-lutherse school uitsprak. Het voegde daaraan evenwel toe dat het lastig was een algemene omschrijving van een 'minister' te geven. Dat betekent in feite dat levensbeschouwelijke instellingen, ook na de uitspraak, niet op voorhand zeker kunnen zijn

Maatschappelijke polarisatie kennelijk toegenomen rond uitzonderingsposities voor levensbeschouwelijke instellingen

van de toepasselijkheid van een 'ministerial exception'. Deze staat of valt immers bij de definitie die de rechter

in een concreet geval hanteert van het begrip 'minister'.

In de Europese zaak erkende het Hof weliswaar het bestaan van een soort Europese variant van de 'ministerial exception'. In de uitspraak is echter een cruciale rechtsoverweging te vinden, nummer 132, waarin de grenzen van de autonomie van de kerk staan weergegeven. Deze zijn bepaald stringenter dan de uitkomst in de concrete zaak doet vermoeden. Dat hangt onder meer samen met het feit dat het Hof een proportionaliteitstoets hanteert, die in een volgend geval niet opnieuw in het voordeel van een levensbeschouwelijke organisatie hoeft uit te vallen.

In de Canadese zaak, ten slotte, kende het Hooggerechtshof weliswaar een vrijstelling toe aan de school van het ontwikkelde religieuze educatiecurriculum, maar slechts voor zover dat het katholicisme betrof. Ten aanzien van de andere levensbeschouwingen diende de katholieke school nog steeds volgens de eerdergenoemde,



seculiere wijze te werk te gaan. Dit ondanks dat de school duidelijk aangaf dat het niet goed inzag hoe zij deze neutraliteit in de praktijk moest vormgeven. Het Hoogerechtshof bereikte deze conclusie bovendien met behulp van een tamelijk principiële redenering, want voortvloeiend uit het karakter van Canada als multiculturele democratie. Een dergelijke ideologische benadering biedt niet alleen ruimte aan religieuze organisaties, maar kan onder omstandigheden die ruimte even makkelijk ook juist weer inperken.

Kentering

Al met al luidt de conclusie van de voorgaande paragraaf, dat de drie behandelde rechterlijke uitspraken wel degelijk wijzen in de richting van een mogelijke, naderende kentering in de jurisprudentie. Weliswaar is het op basis van de uiteindelijke uitkomsten voorbarig om te spreken van zoiets als een algehele aanval van het westerse recht op religie, maar het lijkt er bij een enigszins realistische analyse van de betreffende jurisprudentie desondanks op dat de kop eerder halfleeg dan halfvol is. Hoewel 'The Sky Isn't Falling' op dit moment, is het evenmin geheel en al onaannemelijk meer te noemen dat er sprake is van 'Free Exercise By Midnight'.

Dit leidt tot de vraag wat de achtergrond van deze, zeker wat de Verenigde Staten betreft, toch opvallende kentering kan zijn. In dit verband wordt in de staatsrechtelijke literatuur wel geopperd dat het constitutionele recht inherent een seculariserende functie vervult. Iemand als Ran Hirschl (2010; 2011), bijvoorbeeld, schetst met brede pennenstreken hoe het enkele bestaan van regelgeving en rechterlijke interpretatie religie reeds 'domesticeert'. Levensbeschouwelijke

organisaties die opkomen voor hun belangen moeten dat immers volgens een bepaald, hun opgelegd stramien doen en met behulp van een hun in principe wezensvreemd, juridisch begrippenapparaat. Dit staatsrechtelijke keurslijf formuleert vervolgens ook de grenzen waarmee met name radicalere gelovigen onvermijdelijk te maken krijgen.

Voor deze these valt in het licht van de drie rechterlijke uitspraken zeker iets te zeggen. Zo vormde het decor van de zaak *Hosanna-Tabor* de Civil Rights Act van 1964 en moest de orthodoxe evangelisch-lutherse school procederen tegen een Equal Employment Opportunity Commission van de Amerikaanse overheid. Op deze manier lijkt het erop dat de staat een belangrijke speler is, waarmee de school terdege te rekenen heeft. Ook in de Canadese zaak is dit het geval, voor zover in Quebec de afgelopen decennia reeds een secularisatie van het schoolstelsel had plaatsgevonden, waarin openbare scholen steeds meer in de plaats kwamen van de bijzondere scholen van weleer. Zo bezien vormde de oplegging van een door het Ministerie ontwikkeld curriculum op het gebied van de religieuze educatie niet veel meer dan een logisch sluitstuk van deze ontwikkeling.

Hoewel de seculariserende rol van de staat in het algemeen en het recht in het bijzonder dus niet kan worden uitgevlakt, attendeert Glendon er in haar aan het begin van deze bijdrage gememoreerde lezing terecht op dat er omgekeerd ook een beweging van onderaf waarneembaar is. Het lijkt niet al te vergezocht om een deel van de kentering in de samenleving, maar ook in het recht en de staat zelf, terug te voeren op de tijdens de jaren zestig van de vorige eeuw reeds

ingezette culturele revolutie. Wanneer de begrenzende rol van het recht en de staat op zichzelf zou staan, valt de omslag namelijk niet goed te verklaren waarvan thans in de jurisprudentie over religie beweerdelijk het begin valt waar te nemen. Het tijdsverloop sinds de jaren zestig is dan het gevolg van de weg der geleidelijkheid waarlangs het rechtstelsel en de jurisprudentie van rechters doorgaans veranderen.

Anno 2015 lijkt er echter een 'Hobby Lobby-moment' aangebroken, een term die verwijst naar nog een andere Amerikaanse rechtszaak waarin een religieuze organisatie – in dit geval een bedrijf – opnieuw weliswaar in het gelijk was gesteld, maar die tot een ongemeen hevige polarisatie heeft aanleiding gegeven die niet meer uitsluitend uit de juridische aspecten van de zaak te verklaren valt (Horwitz 2015).

Meer specifiek kan het tijdsverloop sinds de jaren zestig dan als volgt worden geïnterpreteerd. Hoewel de secularisatie als gevolg van de culturele revolutie de afgelopen decennia geleidelijk verder heeft vorm gekregen, heeft zij de meeste traditionele religieuze instituties zoals de Rooms-Katholieke Kerk als instituties vooralsnog in tact gelaten. Thans begint het door Taylor geïdentificeerde expressieve individualisme echter ook het voortbestaan van religieuze instituties als zodanig als een sta-in-de-weg te beschouwen, zo lijkt het soms in zowel samenleving als recht en staat.

Inderdaad vallen dergelijke instituties niet goed te rijmen met de uitgangspunten van een op haar beurt radicaler wordend expressief individualistisch ethos, dat deze immers vrijwel per definitie als bedreiging zal zien van de individuele zelfontplooiing. Afhankelijk van hoe belang-

rijk men het bestaan van traditionele instituties acht voor de democratie, kan men zich echter de vraag stellen of hiermee niet de tak wordt afgezaagd waarop het expressief individualisme uiteindelijk nog altijd steunt. Zonder enigerlei vorm van samenleving, is de totstandkoming van sociale cohesie immers moeilijk voorstelbaar.

Volgens deze interpretatie is het al geen vraag meer wie de 'culture war' in de Verenigde Staten en elders heeft gewonnen. Dat is 'links', het progressieve deel van de natie, dat de culturele revolutie van de jaren zestig ook heeft geënta-meerd. Door zich echter een slechte winnaar te tonen (Douthat 2014), en christelijke en andere organisaties zelfs de ruimte te misgunnen om binnen een toch reeds van kleur verschiend juridisch kader nog enigszins hun eigen identiteit te behouden, stelt links meer in de waagschaal dan het mogelijk vermoedt. Het langzaam maar zeker meer omstreden raken van de idee van accommodatie van dergelijke organisaties, en het als gevolg daarvan geleidelijk verder afbrokkelen van hun autonomie, vergroten het risico van desintegratie van een voortdurend individualistischer wordende samenleving (Douthat 2015).

Tot besluit

Welke juridische bescherming zal er in de toekomst nog worden geboden aan radicaal gelovigen en hoe kunnen de grenzen van dergelijke radicale opvattingen worden bepaald, wanneer de geijkte juridische afwegingskaders in wet en jurisprudentie daarvoor zouden komen te ontbreken?

Hetgeen de wetenschappers die kritiek uitoefenen op het huidige recht op vrijheid van



godsdienst en levensbeschouwing voor ogen hebben als alternatief, is een soort algemeen recht op ethische integriteit (Laborde 2014). Het voordeel hiervan is dat religie niet meer als afzonderlijke categorie hoeft te functioneren binnen het recht en het rechtsstelsel op die manier (weer) een stukje neutraler wordt. Zij zien dit niet noodzakelijkerwijze als een uitholling van de godsdienstvrijheid, terwijl ook de collectieve dimensie van levensbeschouwelijke opvattingen in principe bescherming zou kunnen blijven genieten.

Hoewel dus in principe niet zoveel verloren hoeft te gaan (Tibbe 2014), kan men toch op grond van de zich geleidelijk wijzigende interpretatie van het huidige recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging in de drie bovengenoemde rechterlijke uitspraken reeds constateren dat de juridische bescherming onder druk staat. Thans vormt het hele bouwwerk rond het mensenrecht van de godsdienstvrijheid, inclusief verdragen en jurisprudentie, daarvoor nog het referentiepunt. Wanneer ook dat verdwijnt, zou het glas wel eens leger kunnen raken dan tot de helft.

Wat als gevolg van de culturele revolutie naar verwachting toch reeds minder zal worden, is dat het rechtsstelsel berust op een (mede) aan het christendom ontleende antropologie. Volgens deze mensvisie is de mens immers in de kern een spiritueel wezen en ligt het daarom voor de hand aan die spirituele kant van het mens-zijn aparte bescherming te bieden in het recht en de staat. Thans verdwijnt deze christelijke antropologie meer en meer op andere plekken uit het recht, zoals het familierecht, dus in die zin zou het niet eens bijzonder uit de

toon vallen om dit ook ten aanzien van de godsdienstvrijheid door te voeren.

Wel is het de vraag of het wijs is dergelijke processen vanaf de (al dan niet academische) tentafel nog eens te versnellen. Het recht evolueert ook zonder dergelijke kunstmatige ingrepen mee met de samenleving en radicale gelovigen zullen het uit dien hoofde al lastig genoeg kunnen krijgen in juridisch opzicht. Het eventuele versnellen van die ontwikkeling door een heel bouwwerk aan regels en jurisprudentie rond een mensenrecht weg te snijden, althans drastisch van inhoud te doen veranderen, brengt westerse samenlevingen niet noodzakelijkerwijze in de beoogde progressievere banen. Het kan westerse samenlevingen qua bescherming van de religieuze identiteit van gelovigen en hun kerkelijke en maatschappelijke verbanden ook decennia terugplaatsen in de tijd.

Dan hebben wij het nog niet gehad over de situatie buiten het Westen. In het Westen zelf is de situatie voor radicale gelovigen, ondanks de hierboven gesignaleerde tendensen, nog altijd relatief rooskleurig en vormt werkelijke vervolging een hoge uitzondering. Het is niet moeilijk om aan te tonen dat de wereldwijde bevordering van het recht op vrijheid van godsdienst en levensovertuiging een westers, en tot op zekere hoogte zelfs christelijk, stempel draagt. Het is ook zo dat andere religies, zoals jodendom en islam, hierdoor in meerdere of mindere mate in een bepaald keurslijf worden gedrukt. Dit is in principe een uitvloeisel van de these van Hirschl (2010; 2011).

Toch vormt een juridisch afdwingbaar recht op godsdienstvrijheid dikwijls de enige hoop voor radicale gelovigen, die afwijken van de om

hen heen heersende meerderheidsopvattingen. Tegenover het tentafel-progressivisme van academici die de grondslagen van de godsdienstvrijheid principieel ter discussie stellen, staat aldus bezien een meer conservatieve benadering (zie bijvoorbeeld DeGirolami 2013). Deze neemt het juridische bouwwerk dat rond de godsdienstvrijheid in tal van – ook niet-westerse – jurisdicties is opgetrokken in aanmerking en zal de mogelijk toch reeds geleidelijke afbrokkeling hiervan niet actief verder wensen te stimuleren. <

Literatuur

- Benson, I.T. (2013). The Attack on Western Religions by Western Law: Re-Framing Pluralism, Liberalism and Diversity. *International Journal for Religious Freedom*, Vol. 6: 111-125.
- Carlson-Thies, S. (2015). The Sky Isn't Falling: Religious Freedom is Context-Specific. <http://www.irfalliance.org/the-sky-isnt-falling-religious-freedom-is-context-specific/>.
- DeGirolami, M.O. (2013). *The Tragedy of Religious Freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DeGirolami, M.O. (2015). Free Exercise By Midnight. St. John's University School of Law Legal Studies Research Paper Series, 15-2587216, 30 maart, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2587216.
- Douthat, R. (2014). The Culture War's Sore Winners. *New York Times*, July 1.
- Douthat, R. (2015). Making Religion the Problem. *New York Times*, April 2.
- Glendon, M.A. (2015). Religious Freedom: Yesterday, Today and Tomorrow. The 2015 Cardinal Egan Lecture. http://www.magnificat.com/foundation/pdf/M_A_Glendon_2015.pdf.
- Hertzke, A.D. (Ed.) (2012). *The Future of Religious Freedom. Global Challenges*. Oxford: Oxford University Press.
- Hirschl, R. (2010). *Constitutional Theocracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hirschl, R. (2011). The Secularist Appeal of Consti-

tutional Law and Courts: A Comparative Account. Religio West, Kick-Off Meeting Conference Paper, november.

- Horwitz, P. (2015). The Hobby Lobby Moment. *Harvard Law Review*. Vol. 1128:154-189.
- Laborde, C. (2014). Religion in the Law: The Disaggregation Approach. 26 september (first draft).
- Sullivan, W. Fallers, Hurd, E. Shakman, Mahmood, S. & Danchin, P.G. (Eds.) (2015). *Politics of Religious Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langston, C. (2015). Reasons to Hope #LoveWins for Both Individuals and Religious Organizations. *Shared Justice*, 8 juli.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tibbe, N. (2014). The End of Religious Freedom: What is at Stake?. *Pepperdine Law Review*. Vol. 41: 963-982.

Jurisprudentie

- Europees Hof voor de Rechten van de Mens, *Fernández Martínez t. Spanje* (2014) [http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-145068#{"item id":\["001-145068"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-145068#{)
- Supreme Court of Canada, *Loyola High School and John Zucchi t. Attorney General of Quebec* (2015) <http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/14703/index.do?r=AAAAAQBATG95b2xh-IEhpZ2ggU2Nob29sIGFuZCBKb2hulFp1Y2NoaSB0LiBBdHRvcn5leSBHZW5lcmFsIG9mIFF1ZWJlYwE>
- U.S. Supreme Court, *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church t. Equal Employment Opportunity Commission et al.* (2012) <http://www.supremecourt.gov/opinions/11pdf/10-553.pdf>
- Hans-Martien (mr.dr. H.M.Th.D.) ten Napel is universitair hoofddocent Staats- en Bestuursrecht aan de Universiteit Leiden. Dit artikel vloeit mede voort uit een vierjarig NWO-project, getiteld 'Religion Renegotiated. Faith-Based Organizations and the State in the Netherlands Since the 1960s'. h.m.t.d.tennapel@law.leidenuniv.nl

Geworteld

Wie de door Henri Matisse ontworpen Chapelle du Rosaire in Vence bezoekt, betreedt een ruimte van eenvoud en evenwicht. Men wordt daarbij geraakt door de helderheid en zuiverheid van de kleuren blauw, groen en geel.

Deze door hem ontworpen kapel beschouwde Matisse (1869-1954) als de apotheose van zijn kunstenaarschap. 'Ik wilde teruggaan tot de wortels van mijn kunst, tot de eenvoud van de vormen, tot de directe expressie van kleuren en tot de zuiverheid van het invallende licht' (in: *Chapelle du Rosaire des Dominicaines de Vence*, Vence 1996).

In 1948 kreeg de toen al invalide Matisse een opdracht tot het ontwerpen van een nieuwe religieuze ruimte voor de Dominicanessen in Vence. Het moest een bruikbare kapel worden. Vier jaren werkte hij aan het ontwerp, het bouwplan, de gebrandschilderde ramen, de muren en wanden aan de binnenkant, het meubilair, de liturgische voorwerpen, zoals altaartafel, kruisweg, biechtstoel en alle liturgische gewaden. Het is misschien wel het grootste samengestelde kunstwerk uit de twintigste eeuw, en dat alles in een relatief kleine ruimte van 15 meter lang, 6 meter breed en 5 meter hoog.

Deze opdracht gaf Matisse, die wel gedoopt was maar nooit praktiserend katholiek geworden, de kans om zijn verworven inzichten in de moderne kunst en zijn door de knipselkunst gevoede behoefte aan vereenvoudiging in vorm en kleur tot expressie te brengen in één liturgische ruimte. Alles ademt eenvoud, sereniteit en doelmatigheid.

Wat Matisse zelf het meest beviel waren de kleuren, die vrij, als meegenomen door het invallende licht, door de ruimte lijken te zweven. Kleuren die een eigen leven lijken te leiden. Kleuren die, zoals hij zelf zei, 'onmiddellijke uitwerking hebben op het gemoed en je terugvoeren naar je wortels'. <

Interieur Chapelle du Rosaire in Vence, ontworpen door Henri Matisse >



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 ontleen. 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 begripsvorming 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 thema-nummer 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 getaboeïseerd 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 er op 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 toenemende 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

De ‘intolerantie van de tolerantie’

In 2010 en 2011 werd Bob de Graaff hoogleraar Inlichtingen- en veiligheidsstudies aan zowel de Nederlandse Defensieacademie in Breda als de Universiteit Utrecht. Binnen de Inlichtingenstudies behoort hij tot degenen die minder belang hechten aan een inventariserende benadering (‘hoeveel kernkoppen of hoeveel manschappen heeft de vijand?’) dan aan duiding. In dat opzicht blijft hij geïnteresseerd in narratieven die mensen motiveren, mobiliseren en eventueel radicaliseren en aldus zelfs geweldgebruik legitimeren

NICO KRIJN: Onder de religieuze narratieven zijn het vooral de apocalyptische die spreken tot de verbeelding. Orthodoxen kunnen deze teksten als leidraad voor hun leven kiezen. Hoe ontstaat uit een religieuze orthodoxie een fanatisme dat uitmondt in fysiek geweld?

BOB DE GRAAFF: In essentie opent religie het zicht op een ideële wereld, één die in beginsel beter is, bijvoorbeeld het hiernamaals. Apocalyptici maken de kloof tussen de werkelijke en de ideële wereld bijzonder pregnant. Zij gaan zo ver dat zij het als immoreel voorstellen om niets te ondernemen teneinde deze kloof teniet te doen.

Men vraagt zich af hoe lang de mensen nog moeten lijden voordat God ingrijpt en de ideële wereld realiseert. In de werkelijke wereld heerst ongerechtigheid. Door het leven in zo’n wereld in combinatie met een groeiend ongeduld komt

men tot actie. Mensen worden gemobiliseerd zich aan te sluiten, en als je hun opvattingen deelt voel je je bijna zondig als je niet meedoet.

In extreme vorm wil men iedereen die het heilsplan verhindert uit de weg ruimen. De fanatici worden zo de gewapende helpers van God. Zij bezigen uitdrukkingen als ‘we kunnen niet op God wachten’ en ‘we zullen God een handje helpen’. Ook denkt men in termen van revolutie. Een revolutie die morgen beginnen moet en niet pas over tien jaar. De fanatici kunnen niet wachten, ze zijn bij uitstek voluntaristen.

Soortgelijke ontwikkelingen zie je in het socialisme en communisme, die ook een heilsverwachting kennen. Marx was van mening dat de economie zich geleidelijk moest ontwikkelen, maar Lenin pakte meteen aan.

‘Wij-zij’

KRIJN: Uit de psychologie komt het begrip cognitieve dissonantie: een onaangename spanning die ontstaat bij het kennismaken van opvattingen die strijdig zijn met de eigen overtuiging. Psychologen zijn van mening dat mensen een sterke drang voelen om die dissonantie te verkleinen door hun opvattingen aan te passen. Op basis hiervan zou je aannemen dat fanatici de kloof tussen de werkelijke en ideële wereld proberen te verkleinen.

DE GRAAFF: Juist niet! De tegenstelling ‘wij-zij’ bevestigt het idee. Laat ik een voorbeeld geven. In de jaren veertig van de vorige eeuw was er in de Verenigde Staten een vrij grote groep mensen die dacht dat de wereld op korte termijn zou vergaan. Er waren mensen die zeiden: ‘Als de wereld dan toch vergaat, kun je je huis en bezittingen wel aan mij geven.’ En dat gebeurde daadwerkelijk. Het fanatisme nam nog geen gewelddadige vormen aan. Ge-loof en ongeloof in het einde der tijden konden naast elkaar bestaan. Totdat tot tweemaal toe de datum die verkondigd was werd overschreden en de verkondiging niet uitkwam. Toen werden er rechtszaken gevoerd om de bezittingen weer terug te krijgen.

We bewandelen nog steeds de weg van apocalyptisch geweld

Zichzelf vervullend paranoia

KRIJN: Herman Philipse beschouwt het geloof als een theorie die getoetst kan worden aan de hand van voorspellingen van die theorie. Toen de *parousie* – de wederkomst van Jezus op aarde – niet gerealiseerd werd, paste men de ‘hypothese’ aan. Jezus zou op een later tijdstip

op aarde verschijnen. Is dat geen optie voor de huidige fanatici? U noemt de apocalyptische narratieven toch ‘flexibele mythen’?

DE GRAAFF: Dat zou kunnen, maar tot nu toe constateer ik dat we nog steeds de weg van apocalyptisch geweld bewandelen. Osama bin Laden wilde graag een apocalyptische klapper maken. Dat werd de aanval op New York van 9/11.

Voorafgaand was er onder zijn volgelingen een heftige discussie. Men had in Afghanistan een klein gebied in handen waar men een kalifaat zou kunnen beginnen. Wanneer men de Amerikanen in hun land zwaar zou treffen, dan zouden die zeker naar Afghanistan komen. Dan had je de poppen aan het dansen en waren zij het gebied kwijt.

Vervolgens is de ideologie van Islamitische Staat (IS) ontstaan. IS lokt met haar kalifaat en haar gerechtigheid in de vorm van sharia velen naar deze ideale wereld, met de oproep hetzij daar reeds het paradijs deelachtig te worden, hetzij een bijdrage te leveren aan de finale strijd tussen goed en kwaad. Daarbij is het essentieel dat IS beschikt

over grondgebied, waarover machthebbers heerschappij uitoefenen.

Dit is een wezenlijk onderscheid met al-Qa’ida, dat – vanuit de gedachte dat niemand het recht had te heersen over andere moslims dan uitsluitend Allah – tot een min of meer anarchistisch standpunt kwam. En bovendien omvat hun grondgebied Dabiq, waar volgens de islamitische overlevering de eindstrijd zal plaatsvinden. Zij verwijzen daar graag naar, hun tijdschrift heet *Dabiq*. In de informatie die ze via

▷

internet verspreiden, refereren ze aan de eindtijd en roepen ze op jihadganger te worden en af te reizen naar Syrië. Hun boodschap is: 'Jongens, kom nu voor het te laat is, zorg dat je erbij bent.' Een gewelddadige confrontatie met IS zou hen vermoedelijk juist in hun geloof sterken.

Men noemt het apocalyptische geloof wel een zichzelf vervullend paranoia. Amerikaanse christelijke milities die het apocalyptische geloof aanhangen, trekken zich vaak terug op een compound om daar op het einde der tijden te wachten. Om een bijdrage aan de slag tussen goed en kwaad te kunnen leveren, verzamelt men een hoop wapens. Met als gevolg dat de tot de tanden bewapende federale politie op de onveilige situatie af komt. Dan juicht men in de compound: 'Het is begonnen!'

Ik denk dat men in Syrië, waar ze Amerikanen met steun van westerse landen en Rusland op zich af zien komen, ook zo'n gevoel heeft. Daar komt nog bij dat de islamieten in Syrië verdeeld zijn. De soennieten behoren tot IS en de sjiieten tot Hezbollah. Je

krijgt daar enorme botsingen omdat men elkaar opzweept in het apocalyptische geloof.

Ik ben van mening dat je beter aan een vorm van machtindamming kunt doen rond het gebied waar IS het voor het zeggen heeft. Je moet een tegenverhaal hebben voor degenen die op de wip zitten zich aan te sluiten bij IS. Ook moet je investeren in landen waar IS nog geen dominante positie inneemt, zoals Libanon. Het geldt dat nu wordt uitgegeven aan vliegtuigen en bommen kun je beter daarin investeren.

Eigen worsteling

KRIJN: Hoe oprecht zijn de fanatici? Geloven ze echt in hun leer of genieten ze van hun positie als leraar, verkondiger en hun staat als martelaar?

DE GRAAFF: Aanvankelijk dacht ik dat men het geloof instrumenteel gebruikte om er zelf beter van te worden. Die gedachte heb ik bijgesteld. Ik ben ervan overtuigd dat het succes van een aantal verkondigers juist gelegen is in het feit dat ze zelf met de materie geworsteld hebben.

Er zijn natuurlijk duizenden – door mij niet beschreven – verhalen, waarin de verkondiger geëindigd is als de dorpsgek. In de tijd voorafgaand aan apocalyptisch geweld ervaart men dat de wereld op z'n kop staat. De traditionele islam heeft geen antwoord, want hoe kan het dat na eeuwen van het superieure islamitische geloof de zaken nog steeds niet goed geregeld zijn?

Een verkondiger denkt in een flits: 'Ik heb twintig jaar in onmin geleefd met de wereld, maar nu weet ik hoe het zit.' Vergelijk het met

Rousseau, die gezeten onder een boom in Vincennes een soort openbaring ervoer, waardoor hem duidelijk werd hoe de wereld, waarmee hij zo lang in on-

min had geleefd, in elkaar stak. De verkondiger werkt zijn inzicht uit in een verhaal waarmee hij weer richting kan geven aan mensen die het spoor bijster zijn. En die zijn plotseling vatbaar voor nieuwe verkondigers, vaak tot wanhoop van de traditionele clerus. De traditionele islamitische geestelijken zitten ook met de handen in het haar. Zij vinden de verkondiger een charlatan, maar kunnen de gelovigen niet weerhouden hem te volgen.

Knip- en plakgeloof

KRIJN: De verkondigers passen de leer aan, hoe verkoopt men dit eclecticisme aan de achterban?

DE GRAAFF: Ik heb meegewerkt aan het Srebrenica-onderzoek van het NIOD over de vraag hoe het kon dat er zo'n massaslachting heeft plaatsgevonden. Daarbij heb ik vaak met daders gesproken, de extreem nationalistische Serviërs.



Bob (prof.dr. B.G.J.) de Graaff studeerde geschiedenis aan de Vrije Universiteit in Amsterdam en was sinds zijn afstuderen in 1979 bij diverse academische onderwijs- en onderzoeksinstituten werkzaam. Van 2005 tot 2010 was hij hoogleraar Culturele reconstructie op een Socrates-leerstoel van het Humanistisch Verbond aan de Universiteit

Over de Bosnische oorlog deed het volgende grapje de ronde:

Een VN-soldaat vraagt aan een Servische nationalist waarom er toch oorlog gevoerd wordt. De Serviër zegt: 'Wegens de Slag op het Merelveld in 1389.' 'Maar dat is toch meer dan zeshonderd jaar geleden!' 'Ja, maar ik hoorde het gisteren pas.'

Utrecht. Dit betrof de vraag hoe samenlevingen na een periode van conflict weer 'op de rails' geraken en in het bijzonder in het reine komen met hun (gewelddadige) verleden. Hij kon daarbij voortbouwen op de ervaringen die hij had opgedaan in Bosnië en Servië tijdens zijn onderzoek voor het Srebrenica-rapport van het NIOD.

Tegelijk was hij, van 2007 tot 2010, hoogleraar Terrorisme en contraterrorisme aan de Campus Den Haag van de Universiteit Leiden. Hij bracht daar het Centrum voor Terrorisme en Contraterrorisme tot stand. In weerwil van zijn functie had hij moeite met de etikettering van veel hedendaags islamistisch geweld als terrorisme. Hij zocht naar een benadering die meer recht doet aan de motieven voor dit geweld en kwam uit bij de rol die het apocalyptische discours speelt onder islamitische fanatici. Om dit in perspectief te plaatsen schreef hij *Op weg naar Armageddon. De evolutie van fanatisme* (Amsterdam: Boom, 2012). Hierin behandelt hij tal van apocalyptische narratieven uit de afgelopen tweeduizend jaar, van christelijke, islamitische en seculiere signatuur.

Die mythe bestaat al heel lang, maar opeens krijgt zo'n mythe betekenis.

Ik ontmoette in de buurt van Srebrenica iemand die daar heel erg heeft huisgehouden, een kwalijke figuur. Hij vertelde mij dat hij veel moslims vermoordde en er spijt van heeft dat het er niet meer waren. Een Servische priester had hem verteld waarom alles in de regio fout is gelopen. In 1279 bekeerde een christelijke priester zich tot de islam. Als dit niet was gebeurd, dan was het nu hier een paradijs op aarde. En die man geloofde dat echt. Als de wereld maar genoeg op z'n kop staat, is men bereid zo iets aan te nemen.

KRIJN: Dat klinkt naïef. Ik dacht dat de verkondigers gestudeerd hadden?

DE GRAAFF: De leiders hebben een bepaald soort opleiding gevolgd. Het zijn, een beetje denigrerend gezegd, half-intellectuelen. Je hebt een zekere vorming nodig om een min of meer consistent geloofssysteem te kunnen presenteren. Maar het zijn een soort doe-het-zelvers, ze ontwerpen een knip-en-plakgeloof. Zij vormen de nieuwe autoriteiten in de samenleving, of dat nu is omdat de gevestigde geestelijkheid corrupt is geworden of omdat de antwoorden van die geestelijken niet meer adequaat zijn. Vroeger kende men het fenomeen van rondtrekkende predikers, tegenwoordig zijn het 'rond-twitte-rende' predikers.

Geloofswaarheden verhard

KRIJN: Waarom zijn anno nu de islamitische fanatici gewelddadiger dan de christelijke?

DE GRAAFF: Ik ben katholiek opgegroeid en in mijn jeugd ging ik met mijn ouders naar de schouwburg om Fons Jansen te zien. Het was van een oubolligheid die je je tegenwoordig bijna niet meer kunt voorstellen. Met zijn humor leerden we lachen om ons geloof. De shows hadden als titel bijvoorbeeld 'De lachende kerk'.

We worden nu geconfronteerd met immigranten en vluchtelingen die een ander geloof aanhangen. Zij stellen de westerse verworvenheden als de acceptatie van homoseksuelen en de gelijkstelling

van man en vrouw ter discussie. Waarop wij zeggen: 'Je mag hier wel komen, maar we gaan de klok niet terugdraaien. Wij bepalen hoe de klok loopt.' Ik noem dit de 'intolerantie van de tolerantie'.

Wij hebben in de jaren zestig van de vorige eeuw geleerd om tolerant te zijn en we accepteren het niet als de tolerantie wordt aangetast. Wanneer er in Barneveld ophef is over een poster met daarop een combinatie van een kruis en een blote borst, vallen we met het hele land over Barneveld heen.

De vluchtelingen verkeerden in een staat van oorlog en dat is niet een situatie om geloofswaarheden ter discussie te stellen, integendeel, die verharden juist. Molukkers in Nederland waren ook conservatiever in hun geloof dan de Molukkers die in Indonesië waren gebleven. Dit is aan het christendom in Europa voorbijgegaan. Wij hebben hier een behoorlijk gesecculariseerd christendom. ◀

Afstand en nabijheid

In de nieuwe wisselrubriek 'De scriptie – De promotie', die Handelingen introduceert om interessante masterscripties en promotieonderzoeken onder de aandacht te brengen, bijt Barbara Zwaan het spits af. Voor haar masterscriptie Religiewetenschappen, specialisatie geestelijke verzorging, aan de Radboud Universiteit Nijmegen, onderzocht zij 'De therapeutische afstemming van afstand en nabijheid in het werk van Carl Rogers, Martin Buber en Henri Nouwen'. Zij werd begeleid door prof.dr. Hans Schilderman.

Probleemstelling

'Kom niet dichtbij' is de titel van een van de openhartige gedichten die Marina San Giorgi, de schoonzus van Henri Nouwen, schreef over haar omgang met kanker (San Giorgi 1997, 57):

*kom niet dichtbij
ik wil ruimte
om te voelen
om te denken
om klaarheid te krijgen in verwarring*

*geef me de ruimte
maar blijf toch dichtbij*

Wat vraagt zij hier aan de mensen om haar heen? Dat zij haar de ruimte geven, zodat ze zelf een en ander helder kan krijgen. Maar tegelijkertijd zegt ze: 'blijf toch dichtbij'. Afstand en nabijheid in één dus, en met elkaar op gespannen voet. Voor de geestelijk hulpverlener

biedt dit een uitdaging. Meer in algemene zin is voor hem of haar steeds de vraag: Hoe ben ik iemand nabij, maar behoud ik in de rolrelatie ook die distantie die nodig is om hulp te kunnen blijven verlenen?

Deze kernvraag binnen de geestelijke hulpverlening heb ik onderzocht aan de hand van werk van drie relatiegerichte *founding fathers*: de humanistische grondlegger van de cliëntgerichte psychotherapie Carl Rogers, de joodse filosoof en mysticus Martin Buber, vooral bekend om zijn in *Ich und Du* uiteengezette ontmoetingsfilosofie, en de katholieke psycholoog-theoloog Henri Nouwen, die in zijn Nijmeegse formatiejaren zocht naar een voor zichzelf en de ander heilzame balans tussen betrokkenheid en distantie.

Wat zijn de verschillen en overeenkomsten in de therapeutische – dat wil zeggen: op heling gerichte – afstemming van afstand en nabijheid in het werk van deze drie auteurs en wat kunnen hulpverleners van nu van hen leren? ▶

Opzet

Teneinde Rogers, Buber en Nouwen te kunnen vergelijken, heb ik gebruikgemaakt van een aantal ‘empirische’ instrumenten. Jerome Frank reikte mij in zijn klassieker *Persuasion and healing* (1961; Van Kalmthout 1994, 85-87) een viertal kenmerken van de therapeutische relatie aan, die maken dat deze effectief is:

1. Er is sprake van een persoonlijke, maar functionele relatie tussen een door de gemeenschap aangestelde en daartoe opgeleide ‘healer’ en een onder demoralisatie gebukt gaande ‘sufferer’ met het oog op diens (zelf)heling.
2. Genezer en lijder komen tijdelijk samen in een door de gemeenschap aangewezen ‘place of healing’.
3. Er is een onfalsifieerbare mythe of theorie, die de problemen van de lijder verklaart, ze een naam geeft en het behandelplan bepaalt. Dit geeft de genezer houvast en de lijder vertrouwen in de effectiviteit van de behandeling.
4. Er is een procedure, techniek of ritueel waarmee de genezer zijn competentie kan tonen. Ook dat vergroot het geloof in genezing.

Een tweede instrument waarmee ik de *founding fathers* onderling heb vergeleken, is een ‘communicatiekwadrant’, waarin ik zes (in analytische zin) verschillende, inter- en intra-persoonlijke afstand-nabijheidattitudes onderbreng. Tot slot gebruik ik de uit de psychoanalyse afkomstige begrippen ‘overdracht’ en ‘tegenoverdracht’ om het functionele, morele en spirituele aspect van het werk van Rogers, Buber en

Nouwen met betrekking tot de thematiek van afstand en nabijheid te duiden. Interessant is dat alle drie de auteurs zelf over deze onbewuste projectiemechanismen (nagenoeg) zwijgen. Reden te meer om hen in het licht daarvan kritisch te bekijken (of, zoals dat in de wetenschap gaat met *darlings*, liefdevol te *killen*). Dat doe ik aan de hand van drie werkhypothesen:

1. Er zijn indicaties van biografische overdracht: elementen uit de eigen levensloop van Rogers, Buber en Nouwen zijn terug te vinden in hun werk.
2. Er zijn indicaties van klinische overdracht: deze biografische elementen beïnvloeden hun visie op de therapeutische afstemming van afstand en nabijheid. (Tegen)overdracht kan in dit verband zowel functioneel als disfunctioneel zijn;
3. De normatieve aandachtsvelden van moraliteit en spiritualiteit genereren overdracht en tegenoverdracht, waarvan de werking zowel kansen op functionaliteit als risico’s op disfunctionaliteit laat zien.

Resultaten

Ten aanzien van de drie werkhypothesen concludeer ik het volgende. Er zijn inderdaad aanwijzingen te vinden voor biografische en klinische overdracht, waarbij sprake is van functionaliteit én disfunctionaliteit (hypothesen 1 en 2). Rogers groeide op in een in zichzelf gekeerd en strikt religieus milieu, waarin sociale afwijzing, afstand en dogmatische zwaarte domineerden. Als radicale reactie daarop vertegenwoordigt de cliëntgerichte therapeut alles wat Rogers zelf van huis niet meekreeg: acceptatie,

nabijheid en niet-leerstellige lichtheid. Dit komt de cliënt ten goede en is dus functioneel te noemen. Gevaar voor disfuncties komt voort uit de door het verleden ingegeven stugheid waarmee Rogers zijn ‘als-dan’-theorie uitdraagt: als de therapeut echt, accepterend en empathisch is, dan treedt bij de cliënt geheide gedragsverandering op.

Bubers ouders gingen uit elkaar toen hij nog een kleine jongen was. Het contact met zijn moeder, die als gevolg daarvan het huis verliet en niet weerkeerde, noemt hij een voorbeeld van ‘mismoeting’. Tegenover deze moederlijke mismoeting en miscommunicatie stelt Buber ontmoeting en dialoog. Ook hier levert dat in de hulpverleningsrelatie eu- en disfuncties van (tegen)overdracht op. Buber stelt de relatie tussen ‘Ik’ en ‘Jij’ centraal, maar heeft weinig oog voor intrapsychische processen. Wat tussen mensen gebeurt, is belangrijker dan wat in hen plaatsvindt. De therapeut die zich niet aan zelf-analyse onderwerpt, verhoogt echter het risico op ongewenste tegenoverdracht.

Nouwen leefde naar eigen zeggen in het spanningsveld tussen twee tegengestelde stemmen. Die van zijn vader zei hem zich op te werken op de sociale ladder, die van zijn moeder moedigde hem juist aan het neerwaartse pad van Jezus te volgen. Zo open als Nouwen is over deze tegenstelling, zo gesloten blijft hij over zijn homoseksuele geaardheid. In ongepubliceerd jeugdwerk onderzoekt hij het thema, dat hij echter niet op zichzelf betreft. Door eigen opgelopen kwetsuren identificeert Nouwen zich met het *wounded healer*-archetype. Hij herkent zich erin en gedraagt zich ernaar. De therapeut dient dienovereenkomstig een gewonde genezer

te zijn. Enerzijds biedt de kwetsbaarheid die zo met de cliënt gedeeld wordt een kans op effectieve heling. Anderzijds is het kader waarin de therapeutische relatie plaatsvindt een eenzijdige en derhalve mogelijk disfunctionele.

De hypothese dat de normatieve aandachtsvelden van moraliteit en spiritualiteit overdracht en tegenoverdracht genereren, waarvan de werking zowel functioneel als disfunctioneel is (hypothese 3), blijkt slechts ten dele te kloppen. Uit mijn analyse komt met name het gevaar voor disfunctionaliteit naar voren.

Rogers legt geen expliciet verband tussen de vrij onverzettelijke verdediging van zijn in optimistisch humanisme gefundeerde ‘als-dan’-theorie en zijn belaste religieuze verleden. Op vergelijkbare wijze merkt Buber zijn verankering in de chassidische traditie niet aan als overdrachtsrisico. Omdat hij bovendien de zorg voor de psychohygiëne van de therapeut veronachtzaamt, dreigt dit gevaar des te meer. Het risico op verholde religieuze beïnvloeding is bij hem groot. Bij Nouwen wakkert het evangelisch geïnspireerde ‘gewonde genezer’-paradigma (tegen)overdrachtsmechanismen aan. De onfalsifieerbare mythe dat de gewonde hulpverlener kan en moet helen, beïnvloedt beide partners van de therapeutische relatie. De cliënt is echter niet noodzakelijkerwijs gebaat bij het adagium ‘wie zwak is, is sterk’.

Al met al constateren we zowel bij Rogers als bij Buber en Nouwen een soort bevangenheid in het eigen retorisch vermogen, waardoor ze enerzijds in hun claims wat te ver doorschieten en daarbij anderzijds de invloed van hun eigen biografie te weinig verdisconteren.

Aanbevelingen

Op grond van het gevondene lijkt kritiekloos voortbouwen op het erfgoed van de drie *founding fathers* ongewenst. Toch kan in deze tijd, waarin steeds meer nadruk komt te liggen op protocollaire, *evidence based* behandelingen, de aandacht die zij vestigen op het belang van de relatie tussen helper en hulpvrager van grote waarde zijn. Wil een geestelijk hulpverlener van nu in hun lijn werken, dan zal hij of zij, zo leren we van dit onderzoek, aan tenminste vier voorwaarden moeten voldoen:

1. beschikken over een basisniveau van introspectie;
2. blijf geven van biografisch bewustzijn;
3. een mythe als zodanig herkennen;
4. methoden en technieken uitgespeld blijven hanteren.

Tot slot, als troost voor wie bij zoveel vereisten de moed in de schoenen zinkt: ook in een simpele glimlach ligt volgens Marina San Giorgi al heling besloten (San Giorgi 1997):

*een glimlach naderde mij
geurend van de woorden ontstegen
haar tere hand liefkozend
ik zweeg verlegen*

Literatuur

Kalmthout, M. van (1994). *Psychotherapie. Het bos en de bomen*. Utrecht: De Tijdstroom.
San Giorgi, M. (1997). *Een glimlach kwam voorbij*. Tielt: Lannoo.

Barbara Zwaan is theologe en geestelijk verzorger. Ze is redactielid van Herademing, oecumenisch tijdschrift voor spiritualiteit en mystiek en van Tijdschrift voor Geestelijk Leven. barbarazwaan@planet.nl

ACTUEEL

Studiedag Drewermann

Op 12 maart organiseert de Studiekring Drewermann Nederland een open studiedag met als thema 'Opgewekt – Opstandig'. Klaas Hendrikse, schrijver van *God bestaat niet en Jezus is zijn zoon* (2011) verzorgt een lezing over 'Opstandig' in dialoog met de visie van dr. Eugen Drewermann.

Zaterdag 12 maart van 11.00-16.30 uur;
Marnix College, Prins Bernardlaan 25, 6713 MA Ede; € 20 voor leden en studenten en € 30 voor niet-leden (inclusief lunch); PE PKN: 0,25; www.studiekringdrewermann.nl

Contextuele benadering als verrijking

Twee masterclasses door Else-Marie van den Eerenbeemt, expert in de contextuele benadering. De twee masterclasses bieden een unieke kans om te ontdekken hoe de intergenerationele familiedynamiek het leven van mensen kleurt en tekent. Iedereen is iemands kind. Loyaliteit, erkenning, vrijheid, verbondenheid zijn sleutelbegrippen in ieders leven. Voor hulpverleners, pastores, geestelijk verzorgers, docenten – eigenlijk voor iedereen.

LUCE-studiedagen op 6 en 20 april van 14.00-16.30 uur; Nieuwegracht 61/65, 3512 LG Utrecht; € 25 per lezing; leden VAK € 15 per lezing. Opgave via www.tilburguniversity.edu/nl/onderzoek/instituten-en-researchgroepen/luce-crc/actueel/

Inspiratiedagen 'Anders vieren'

Veel gemeenten zijn op zoek naar manieren om nieuwe impulsen te geven aan de eredienst: eigentijds, met nieuwe vormen, meer interactief. Ook is er behoefte aan om gemeenteleden met elkaar te verbinden tijdens vieringen en door de week. Daarom vier regionale inspiratiedagen 'Anders vieren' met lezingen in de ochtend en workshops 's middags, bedoeld voor mensen die in de gemeente actief betrokken zijn bij of geïnteresseerd zijn in de vormgeving van de eredienst: kerkenraadsleden, predikanten, kerkmuscici, leden taakgroep liturgie, gemeenteleden.

Zaterdag 9 april in Gouda en in Goes, 23 april in Eindhoven, 28 mei in Hendrik Ido Ambacht; € 25,00 (inclusief lunch), bij aanmelding drie weken van tevoren € 5,00 korting. Opgave: m.vanden.bogerd@protestantsekerk.nl. Zie voor de workshops: www.protestantsekerk.nl > Actueel > Agenda > zoeken op maand

Tijdschrift voor Verkondiging

Tijdschrift voor Verkondiging heeft vorig jaar de papieren uitgave beëindigd en verschijnt gratis op internet. Het tijdschrift bereikt in plaats van een kleine duizend abonnees nu ruim zeventienduizend *returning visitors*. TvV is een vaktijdschrift voor predikanten en een dankbare bron voor bijbelstudiekringen en leerhuizen. Het tijdschrift biedt bij de lezingen volgens het Romeins Mis-saal elke zon- en feestdag een gedegen exegese en een preekvoorbeeld. www.tijdschriftvoorverkondiging.org

LUCE-leergangen

- **Spiritualiteit en palliatieve zorg.** Vier bijeenkomsten op de woensdagen 14 en 28 september, 12 oktober en 9 november van 13.30-16.00 uur; € 350; Nieuwegracht 61/65, 3512 LG Utrecht. Studielast: 28 uur (1 ECTS / PE PKN: 1 / SKGV: 7)
- **Geestelijke zorg en dementie.** 15 en 29 september, 13 oktober en 10 november; € 775 (incl. lunch); Franciscushuis, Van der Does de Willeboissingel 11, 5211 CA 's-Hertogenbosch. Studielast: 28 uur (1 ECTS / PE PKN: 1 / SKGV: 7)
- **Geestelijk verzorger 2.2.** Maandagen 12 en 26 september, 10 en 31 oktober, 14 en 28 november, 12 december 2016; 9 en 23 januari, en 13 februari 2017 van 10.00-16.00 uur; € 2500 (incl. lunch en reader), veelal declarabel bij de werkgever; Nieuwegracht 65, 3512 LG Utrecht.
- **Crisis, coping en ritueel.** Vier bijeenkomsten op 8 en 22 september en op 6 en 20 oktober van 13.30 tot 16.00 uur; € 350; Nieuwegracht 61/65, 3512 LG Utrecht. Studielast: 28 uur (1 ECTS / PE PKN: 1 / SKGV: 7)

Zie voor opgave, kosten en verdere informatie over de LUCE-leergangen: www.tilburguniversity.edu/nl/onderzoek/instituten-en-researchgroepen/luce-crc/leergangen/

Symposium 'Geloofskwaliteit'

Op 17 juni vindt het zesde symposium 'Religie en Zorg' aan de Radboud Universiteit plaats met als thema 'Geloofskwaliteit: wat is de

waarde van levensovertuigingen?' Wanneer geloof je goed en hoe bepaal je dat: in termen van gezond of ongezond, van spiritueel of seculier, orthodox of heterodox, geïntegreerd versus vijandig? Het symposium is bedoeld voor studenten, geestelijk verzorgers, pastores, zorgprofessionals en staat open voor andere geïnteresseerden.

Vrijdag 17 juni, 13.00-17.00 uur; Radboud Universiteit Collegezalencomplex Nijmegen.
Vooraanmelding: i.dehaes@ftr.ru.nl;
(024) 36 11 448

Leergang Verlieskunde

In de leergang Verlieskunde onderzoeken we hoe pastoranten omgaan met verlies en rouw en op welke wijze de professional hen hierin kan begeleiden. Doel is de mogelijkheden van communicatie te verbreden en te verfijnen en die toe te passen op de verschillende werkterreinen: pastoraat, geestelijke begeleiding, groepswerk, preek, uitvaart.

Drie keer een tweedaagse: 19-20 september, 24-25 oktober, 28-29 november;
terugkomdag: 13 februari 2017. Zon en Schild van GGz Centraal, Amersfoort.
Aanmelden: tot 20 augustus bij h.kievit@ggzcentraal.nl, (033) 4609832/833, KPV-de Veste, Utrechtseweg 266 3818 EW Amersfoort. Protestantse Kerk: 4,5 pnt vrije deel PE; ook VGVZ kent punten toe aan deze leergang.