

# Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn

*Over de omgang met heilige zaken*

Marin Terpstra & Theo de Wit

DAMON

## Inhoudsopgave

<i>Inleiding</i>	9
<b>Deel I: De verhouding tussen de politieke macht en de ‘heilige’ zaken van een samenleving</b>	17
<i>Hoofdstuk 1: De politieke theologie van een potestas indirecta</i>	21
§1 Het actuele belang van het kerkelijk spreken over de politieke gemeenschap	21
§2 Politieke theologie? Potestas indirecta?	23
§3 Kleine geschiedenis van een christelijk paradigma	26
§4 De verhouding tussen kerk en staat – volgens de kerk	30
§5 Theocratische uitgangspunten in de Bijbelteksten	35
§6 De wending van de kerk naar de liberaal-democratische rechtsstaat	38
§7 De waardigheid van de mens en diens geweten	41
§8 De andere kant van de medaille	44
§9 Thomas Hobbes tegen Bellarminus	49
§10 Het probleem van de potestas indirecta als autoriteit	51
<i>Hoofdstuk 2: Reflectieve ritualiteit: over het verdragen van onenigheid</i>	54
§1 Ontmaskering van het openbaringsverhaal	54
§2 Over het monotheïsme als vredestichtend model	56
§3 Reflectieve ritualiteit	60
§4 Kritiek van de monotheïstische religiekritiek	63
§5 De scheiding der machten	70
§6 Burgerschap: tegen de cultuur van de authenticiteit	72
§7 De sceptische levenswandel: individu, gebruiken en machtendeling	76
§8 Enkele bedenkingen	77
<i>Hoofdstuk 3: De laïcité als toverbal.</i>	
<i>Het Franse denken over religie en politiek</i>	80
§1 Vragen aan het Franse model	80
§2 De Franse wet op de scheiding van kerk en staat: 1905-2005	82
§3 De laïcité als toverbal	84
§4 De ‘laïcisering van de laïcité’	87

§5 Laïcité en catho-laïcité	90
§6 De actuele uitdagingen voor de laïcité in Frankrijk	93
§7 Open vragen voor een toekomstige laïcité	95
§8 De deculturalisering van religie	96
§9 De zorg van de republiek voor minderheden	99
§10 Conclusie	99
<b>Deel II: Transformatie en voortzetting van vragen en motieven die eerder een religieus of theologisch antwoord kregen</b>	101
<i>Hoofdstuk 4: Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel</i>	105
§1 God als rechter	107
§2 Theodicee en moderniteit	108
§3 Theodicee als ontlasting van het absolute	109
§4 Theodicee geslaagd, God dood	112
§5 Van theodicee naar antropodicee	113
§6 Ontlastingsstrategieën	115
§7 Splitsingen binnen de mensheid	117
§8 De secularisering van het Laatste Oordeel	120
§9 Thymotische energieën	123
§10 Het christelijke woedemanagement	125
§11 Wanneer apocalyptiek faalt	127
§12 De hel: een gevangenis	128
§13 'Heer der Wrake: openbaar U!'	131
§14 Naar een genealogie van de dreigfunctie	133
§15 De democratie: een uitgesteld laatste oordeel	135
<i>Hoofdstuk 5: Van vox Dei naar vox populi: een secularisering van de stem?</i>	138
§1 Het raadsel van de stem	139
§2 Een paradigmatisch verhaal: Exodus	142
§3 De verwereldlijking van de stem: Thomas Hobbes	146
§4 De stem van het volk in een liberale samenleving	148
§5 De niet gehoorde stem van het volk: 'vote without voice'	151
§6 Zwijgen in de nabijheid van hogere machten	154
§7 Het recht van spreken	155
§8 De sacrale en de profane stem	158
§9 Een politieke theologie van de stem	160

<i>Hoofdstuk 6: Wie oordeelt in geval van onenigheid?</i>	
<i>Een politiek-theologische reflectie over conflict</i>	164
§1 Weerspannige overwegingen bij een kerstgedachte	164
§2 Secularisering van conflict	167
§3 De (schijnbare) eenvoud van het conflict (Barry)	170
§4 Het probleem van de neutraliteit (Hobbes)	173
§5 De orde van de Wet en de orde van de Soevereiniteit (Kahn)	176
§6 Verhalen over en in conflict (Koschorke)	179
§7 Religieuze en economische vormen van politiek (Margalit)	183
§8 Het Europese project van neutralisering (Schmitt)	188
§9 Voorbij het laatste oordeel (Strauss)	183
<b>Deel III: De omgang van de moderne samenleving met de verhalen waarin haar heilige zaken aan de orde komen</b>	197
<i>Hoofdstuk 7: Het zwijgen der theologen.</i>	
<i>Overwegingen bij de wijsgerige vraag van de 'politieke theologie'</i>	201
§1 Inleiding: theologie van invoering tot zwijgplicht	201
§2 Probleemstelling: stichtingsverhalen	204
§3 Het onderscheid tussen sacrale en profane taal	208
§4 Profanisering en de tekstgecentreerde gemeenschap	211
§5 Eerbied (pietas) als bindende factor	215
§6 Politieke theologie als probleemstelling	222
<i>Hoofdstuk 8: Waarom tolerantie niet onze hoogste waarde kan zijn</i>	225
§1 De geboorte van de moderne tolerantie	226
§2 De opwaardering van de tolerantie tot een kosmopolitische utopie	230
§3 De opheffing van de vreemdheid in Nederland	231
§4 Het gidsland met zijn tolerantie wordt agressief	234
§5 Een methodische verschuiving: tolerantie als instrument van gedragspolitiek	235
§6 Kan de tolerantie gered worden?	238

<i>Hoofdstuk 9: Tussen het waarheidsregime en de onverschilligheid.</i>	
<i>Over fundamentalisme, tolerantie en hypocrisie</i>	240
§1 Het ene denken en het andere zeggen: hypocrisie als modern probleem	242
§2 De triomf van het subjectivisme als opheffing van de tolerantie	244
§3 Van alomtegenwoordige naar polemische tolerantie	249
§4 Fundamentalisme als remedie	251
§5 De hedendaagse beproeving van de democratische scheiding tussen waarheid en rechtvaardigheid	255
§6 Levensbeschouwelijk versus politiek fundamentalisme	257
 <i>Hoofdstuk 10: De publieke ruimte: geluidsversterker of bliksemafleider?</i>	
<i>Over de omgang met (anti)religieuze diversiteit</i>	259
§1 Het hoogtepunt van de vrijheid	259
§2 Moderne democratie als vormgeving van de onenigheid	261
§3 Twee opvattingen over de publieke ruimte	263
§4 Aanvaardbare en onnodige hypocrisie	266
§5 Het management van meningen en risico's	267
§6 Een publieke ruimte die ruimte geeft	269
§7 Een stiltecentrum in Nieuwegein: neutraal of uitnodigend?	271
 <i>Hoofdstuk 11: Pro patria mori.</i>	
<i>De actualiteit van een politiek-theologisch vraagstuk</i>	273
§1 Inleiding: een botsing tussen kardinalen aan het begin van de Eerste Wereldoorlog	274
§2 De probleemstelling: pro patria mori als haard van dissensus	275
§3 Een antieke en christelijke waarde die in rook opgaat	276
§4 Carl Schmitt: doden en sterven voor de 'eigen bestaanswijze'	279
§5 Het einde van het zelfoffer: Thomas Hobbes' individualistisch liberalisme	284
§6 De huidige kloof: de sluipschutter en de terrorist	286
§7 Paul Kahn: soevereiniteit en offer	290
§8 Stanley Hauerwas: het offer van de onwil om te doden	292
§9 Conclusie	295
 <i>Verantwoording</i>	299

## Inleiding

Zijn wij intoleranter aan het worden? De gevoeligheid van mensen voor afwijkende meningen of manieren van leven is zeker sterker geworden. De diagnose luidt: mensen leven steeds meer in hun eigen bubbel, koesteren zich in de eigen identiteit, en ervaren de afwijkende ander als een narcistische krenking. Dat betekent meer verontwaardiging, meer woede en soms zelfs agressie tegen datgene wat steeds moeilijker te verdragen is. Duidelijk zien we dat in de wereldwijde aandacht voor misbruik van machtsverschillen. De #MeToo-beweging voert ons voor ogen dat de samenleving veel te tolerant is geweest, vooral jegens mannen in een ogenschijnlijk onaantastbare positie die konden doen wat ze wilden met van hen afhankelijke mensen. Maar we zien de toegenomen intolerantie ook in de steeds negatievere houding van de samenleving tegenover nieuwkomers die andere gewoonten, opvattingen en uiterlijkheden meebrengen. Kan een samenleving wel alles tolereren zonder haar eigen karakter te verliezen? Het idee dat het karakter van ‘onze’ samenleving juist is om iedereen hun levenswijze te gunnen is weinig meer te horen. Deze twee voorbeelden laten nog iets anders zien: beide vormen van afnemende tolerantie verdragen ook *elkaar* vaak niet. En ze doen dat niet juist omdat ze waarden naar voren brengen waarmee niet te marchanderen valt. Tolerantie heeft daarin geen plaats.

De laatste twee decennia gaan vele publieke debatten over de befaamde Nederlandse tolerantie al snel over op de vraag naar de *grenzen* van de tolerantie, en wat belangrijker is dan tolerantie. Om welke grenzen gaat het dan? In feite zijn er twee soorten grenzen. Tolerantie betreft altijd een grens tussen wat maatgevend is en wat als afwijking daarvan wordt toegestaan. Aan dat toestaan is vervolgens ook een grens: tolerantie is mooi, maar niet alles kan getolereerd worden. Die grenzen verwijzen uiteindelijk naar wat we werkelijk belangrijk vinden, naar wat we verafschuwen, naar het onduidbare dat ons verbindt.<sup>1</sup> Het denken over deze grenzen daagt ons uit onder woorden te brengen wat de hoogste waarden van onze samenleving zijn.

Tolerantie is één manier van omgaan met wat voor mensen heilig of onaantastbaar is. Daarom kan tolerantie zelf niet de hoogste waarde van

1 Marin Terpstra, ‘Het onduidbare dat verbindt. Over de verhouding tussen solidariteit en verdraagzaamheid’, in: Henk Manschot, Theo De Wit (red.), *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek*, Amsterdam: Boom, 1999, 221-246.

een samenleving zijn. Waarom is dat zo? Allereerst geldt een simpele, logische overweging. Een hoogste waarde of de werkelijke grondslag van een samenleving (de *archē*) houdt in dat er niets boven die waarde of grondslag gaat. Tolerantie als hoogste waarde zou betekenen dat alles getolereerd moet worden, dat alles en dus niets werkelijk van waarde is. Benedictus de Spinoza (de zeventiende-eeuwse filosoof die in dit boek nog vaker terug zal komen) acht dit slechts denkbaar voor God of de Natuur, dat wil zeggen *sub specie aeternitatis* (onder het gezichtspunt van de eeuwigheid): het recht dat van nature bestaat verbiedt niets ‘behalve wat niemand begeert en wat niemand kan.’<sup>2</sup> De Natuur (of God) kan zich dit veroorloven omdat haar bestaan niet in het geding is: zij laat alles geschieden met inbegrip van ‘conflicten, haat, toorn en bedrog’. Een mens zal het eigen bestaan en het bestaan van alles waaraan hij of zij gehecht is wél een zorg zijn. Daarom is niet alles verdraaglijk.

Een samenleving kan niet alles tolereren zonder op te houden een samenleving te zijn. Samenleven berust op een onderscheid tussen wat wel en wat niet getolereerd kan worden. Dat vereist een maatstaf en dus een hogere waarde dan tolerantie – bijvoorbeeld rechtvaardigheid, geweldloosheid of veiligheid, een waarde die grenzen stelt aan wat tolerabel is. Dezelfde overweging geldt voor vrijheid. In een samenleving kan niet alles en iedereen volledig vrij zijn, en de eigenlijke vraag is: wat moet wel en wat niet vrij zijn? Erkent men de vrijheid van wetenschap, van meningsuiting of van de markt, dan beperkt dat de vrijheid van anderen om in te grijpen in de wetenschap, de meningsvorming of de markt. Aan dit vraagstuk waagde oud-minister Edith Schippers zich in 2016 in haar HJ Schoo-lezing, om bij de ‘paradox’ uit te komen dat wie zoals zijzelf de vrijheid wenst te verdedigen over de grens van die vrijheid moet durven beginnen, ja deze strijdbaar moet verdedigen.<sup>3</sup> Dat betekent dat een verdediging van *de* vrijheid een onbegonnen zaak is.

Wat tolerantie betreft, telt nog een andere overweging mee. Een klassiek begrip van tolerantie verwijst naar wat we in het Nederlands ‘gedogen’ noemen en veronderstelt dat er in de samenleving zaken zijn die boven alles staan, bijvoorbeeld een heersende godsdienst of een stelsel van wetten. Niettemin kan een bepaalde godsdienst een voorrecht of alleenrecht genieten, terwijl men tegelijk soepel is ten aanzien van bepaalde afwijkingen, zij

2 Uit de Nederlandse vertaling door Fokke Akkerman: *Theologisch-politiek traktaat*, 16.4, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997, 349.

3 Edith Schippers, *De paradox van de vrijheid*, HJ Schoo-lezing, uitgesproken op 5 september 2016, Amsterdam: Elsevier boeken, 2016; en het commentaar van een van ons: Theo de Wit, ‘Hoop voor anderen: Edith Schippers ontdekt de positieve vrijheid’, in: *Christen Democratische Verkenningen*, Winter 2016, 87-95.

het tot op zekere hoogte: niet alles kan getolereerd worden.<sup>4</sup> Een wet verbiedt het gebruik van drugs, maar we tolereren het gebruik van softdrugs. Het gedogen staat echter haaks op wat onduldbaar is: aan bepaalde zaken hechten we zozeer dat aantasting onaanvaardbaar en dus moeilijk te dragen is. Pas vandaaruit kan worden bepaald wat onverschillig is en wat verdragen moet worden. Het verdragen (*tolerare*) heeft oorspronkelijk als een deugd of kracht ook nog een andere betekenis: het kleinere kwaad aanvaarden of doorstaan om een groter kwaad te vermijden of een hoger goed te bereiken.

Kortom, tolerantie en vrijheid zijn *secundaire* waarden, niet de hoogste maar afgeleide waarden die gaan over de consequentie die we verbinden aan wat we als een hoogste waarde beschouwen. We vinden het van groot belang dat meningen van burgers in de openbaarheid gehoord worden en *daarom* moeten we de vrije uiting daarvan waarborgen. We vinden de verscheidenheid aan leefwijzen of overtuigingen belangrijk voor een samenleving en *daarom* moeten mensen de leefwijzen of meningen van anderen tolereren. Tolerantie en vrijheid verwijzen dus naar een hogere waarde, maar zijn niet zelf de hoogste waarde. De paradox is dat dit impliceert dat deze hogere waarde *geen* vrije kwestie is en dat al te vergaande afwijkingen *niet* getolereerd worden. Dit betekent verder dat wanneer die hoogste waarde in het geding komt ook de tolerantie op losse schroeven komt te staan. En ten slotte houdt een aanscherping of verabsolutering van de hoogste waarde in dat er minder getolereerd wordt.

Hier komt de ondertitel van dit boek in beeld: de omgang met heilige zaken. Over heilige zaken valt immers niet te redetwisten of te onderhandelen. Heilige zaken zijn onaantastbaar: men kan er niet mee sjoemelen. Wij werken in dit boek toe naar een ander begrip van tolerantie dat aansluit bij de erkenning van een *verscheidenheid* aan heilige zaken. Deze verscheidenheid vereist dat we het oude begrip (tolerantie als het gedogen van afwijkingen) niet langer kunnen gebruiken. Maar ook het nu gangbare liberale, formele begrip van tolerantie voldoet niet. Dat herleidt alles waar mensen aan gehecht zijn en waaraan zij een hogere waarde toekennen tot

4 De verhandeling over tolerantie van John Locke uit 1689 (Nederlandse vertaling door Inigo Bocken: *Een brief over tolerantie*, Budel: Damon, 2004) is een klassiek voorbeeld waarin de auteur ogenschijnlijk op ruimhartige wijze tolerantie bepleit, maar in feite een scheidslijn trekt tussen wat wel en niet getolereerd kan worden. Hij bepleit een vrijzinnig protestantisme dat godsdienst beschouwt als een persoonlijk project waarin het eigen heil centraal staat en dat gericht is op een eigen uitleg van het laatste oordeel. Juist daarom is het geen zaak van de overheid. Een godsdienst die uitgaat van een publieke bemiddeling van het heil (de katholieke kerk) of de afwijzing van godsdienst (atheïsme) valt buiten dit model en kan dus niet getolereerd worden (73–75).

zaken waarvoor zij ‘kiezen’, wat iedereen ‘vrij moet staan’. Heilige zaken of hogere waarden kunnen niet zomaar tot vrijblijvende voorkeuren teruggebracht worden. Ze zijn potentieel grondstof voor onenigheid: de strijd tussen heiligdommen (of tussen ‘goden’, zoals Max Weber in het begin van de twintigste eeuw schreef). Dit vraagt om een ander begrip van tolerantie dat veeleer past bij het vinden van een *modus vivendi* of een *co-existentie* van strijdige heilige zaken.

Dit boek gaat over de omgang met deze onenigheid en richt zich vooral kritisch tegen degenen die tolerantie of vrijheid tot hoogste waarde verheffen, maar dat natuurlijk nooit werkelijk kunnen volhouden en dus in tegenspraken terecht komen. Dit boek gaat niet over de vraag wat nu de hoogste waarden of idealen van onze samenleving zijn, maar biedt een reflectie op de vraag hoe een samenleving kan omgaan met heilige zaken. Het idee van een rangorde van waarden die zich zou weerspiegelen in de ordening en de regering van een samenleving is in alle opzichten problematisch geworden. Dat idee past niet in een dynamische en pluralistische samenleving. Daartegenover is het verwerpen van elke voorstelling van een gemeenschappelijke grondslag of van gedeelde hoogste waarden evenmin een begaanbaar pad. Wij sluiten eerder aan bij de stroming in de hedendaagse (politieke) filosofie die berust op een dubbele afwijzing: van een (metafysische of normatieve) grondslag van de samenleving én van een idee van de grondeloze of afgrondelijke samenleving. Een samenleving berust op een grondslag die wezenlijk omstreden is.<sup>5</sup> Volgens ons is het cruciaal om deze onenigheid te erkennen en te doordenken.

Dit boek is ook in een ander opzicht bijzonder. Wij geven ons er rekenschap van dat het begrip tolerantie wortelt in een geschiedenis waarin godsdienst en politiek op alle mogelijke manieren met elkaar vervlochten zijn. Tolerantie was en is een antwoord op het wegvallen van een vanzelfsprekende hegemonie van één godsdienst. Godsdienst mag dan allang geen grote rol meer spelen, andere wereldbeelden hebben haar plaats ingenomen. Het vraagstuk keert in een of andere vorm terug. De historische dimensie in dit boek is dus onontbeerlijk voor een begrip van de huidige discussie over tolerantie.

Het boek valt in drie delen uiteen. De eerste twee delen bieden de achtergrond en ondergrond van onze benadering van het vraagstuk van tolerantie; in het laatste deel gaan we dan uitdrukkelijk op de kwestie in. In het eerste

5 Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007; Marin Terpstra, *Omstreden moderniteit*, Arnhem: Wilde Raven, 2016.

deel behandelen we drie min of meer beproefde manieren om een verhouding te bepalen tussen de politieke macht en de heilige zaken van een samenleving, en daarmee ook de ruimte die een samenleving kent voor het bestaan van afwijkingen en onenigheid. Lange tijd stond dit bekend als het vraagstuk van de relatie van religie en politiek. Tot in de twintigste eeuw is het denkmodel van een ‘directe’ macht (van de overheid) en een ‘indirecte’ macht (de morele autoriteit van een kerkelijke instantie) invloedrijk geweest. Even dominant was (en is) de gedachte dat een samenleving één gezamenlijk stichtingsverhaal, één mythe, moet koesteren en voortzetten, al evolueert zo’n verhaal dan ook met de tijd en kan een religieuze mythe worden afgelost door een seculiere, bijvoorbeeld een nationale of quasi-wetenschappelijke monomythe. En sinds de Franse Revolutie kennen wij het model van een rigoureuze scheiding van religie en politiek, de *laïcité*: een breed gedefinieerde openbare sfeer, het domein van de staat, is vrij van religie, terwijl in de private of zelfs intieme sfeer van het geweten de overtuigingen vrij zijn.

In het tweede deel hanteren we het verklaringsmodel ‘secularisering’ op een tamelijk onorthodoxe wijze: niet als beschrijving van de marginalisering of verdamping van religieuze praktijken, maar als transformatie en daarmee voortzetting van vragen en motieven die eerder een religieus of theologisch antwoord kregen. We beproeven deze methode aan de hand van drie voorbeelden: (1) de seculiere voortzetting van de overgeleverde religieuze idee van een ‘laatste oordeel’ in de nieuwe tijd, (2) de transformatie van de openbarende ‘stem Gods’ (*vox Dei*) naar de beslissende ‘stem van het volk’ (*vox populi*) in de moderne democratie, en (3) de secularisering van het conflict: hoe kan het conflict tussen (groepen) mensen gedacht en tegemoet getreden worden wanneer een onpartijdig ‘laatste oordeel’ (bijvoorbeeld van God of van de geschiedenis) niet langer verwacht wordt?

In het derde deel concentreren we ons op praktijken die vormen zoeken voor de omgang van de moderne samenleving met de verhalen waarin haar heilige zaken aan de orde komen. Wie is er op dit vlak eigenlijk gerechtigd te spreken, wie mag deze verhalen over onze eenheid, onze (nationale) identiteit, ons burgerschap vertellen? En wanneer een samenleving eenmaal door religieus, maar ook cultureel en etnisch pluralisme wordt gekenmerkt, dient *tolerantie* (in de vorm van het pragmatisch gedogen van afwijkingen en als ethische houding van burgers) zich dan aan als praktische omgang met de diversiteit en de vele heilige huisjes? Nederland is misschien wel bij uitstek het land waarin vanaf de jaren zestig een – van meet af aan tot mislukken gedoemde – poging is gedaan tolerantie zelf tot hoogste waarde te verheffen. Antwoorden op de impasse waartoe dat heeft geleid zoeken we in het derde deel onder meer in een andere rol die de

publieke ruimte zou kunnen spelen, in het tegenwicht van instituties en hun symbolen en een zekere ritualisering van menselijk verkeer. Het meest dramatisch komt de kwestie van de heilige waarden vanouds aan de orde bij de reeds in de oudheid gestelde vraag, of wij onze levens moeten offeren voor de verdediging van ons vaderland. In het laatste hoofdstuk van dit boek wordt de crisis van het *pro patria mori* in Europa geschetst, nadat in de vorige eeuw deze patriottische gedachte in diskrediet werd gebracht door totalitaire bewegingen die ons in totale oorlogen stortten.

Dit boek is vooral een onderzoek naar de omgang met heilige zaken, en vermijdt uitdrukkelijk die heilige zaken zelf te bespreken, in het bijzonder de vraag naar wat die heiligheid inhoudt. Heilige zaken verwijzen naar vormen van *hechting*, van *loyaliteit* en van *liefde*.<sup>6</sup> Juist omdat hechting in de geschiedenis dikwijls religieuze vormen of incarnaties kende, menen wij dat godsdienst en theologie niet behoren tot een voorbije geschiedenis of alleen als resten uit dit verleden voortbestaan. De verwijzing naar ‘het transcendent’ en de bindende kracht daarvan doortrekt ook onze samenleving, zij het onder omstandigheden die kenmerkend zijn voor moderne maatschappijen. Deze lijken op het eerste gezicht geen boodschap meer te hebben aan hechting, trouw of liefde. De sociale systemen die onze leefomgeving vormen zijn beschikbaar voor vrijblijvend gebruik: ze bieden banen, goederen en diensten die mensen naar eigen inzicht en wens kunnen invullen en bepalen. Het enige wat sociale systemen van mensen vragen is dat ze de keuzemenu’s gebruiken en de handleidingen kennen die vertellen hoe de sociale systemen te bedienen zijn. Ze eisen geen binding. We kunnen van winkel wisselen of van huisarts, van politieke voorkeur en geloofsovertuiging, en ook in de arbeid zijn veel mensen niet meer gebonden aan een werkplek. Niettemin zien we een opleving van het verlangen naar binding in gemeenschapsvormen en blijven mensen zich inzetten of zelfs opofferen voor hogere doeleinden.

Beslissend voor deze gemeenschapsvormen is dat zij de eigenheid van mensen bepalen, zoals gezegd zowel in de negatieve zin van een gedeelde afschuw van bepaalde zaken als in een positieve zin van gezamenlijke waarden en praktijken. Hechting is niet iets waarvoor wij kiezen, maar eerder iets wat ons overkomt en ons altijd al overkomen is: we zijn allemaal

6 Zie Theo de Wit, ‘Liefde, recht, religie: dangerous liaisons’, in: Frank G. Bosman & Harm Goris (red.), *God tussen oorlog en vrede. Kritische reflecties op de relatie tussen religie en geweld*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2018, 127-152.

onherstelbaar ‘provincialen’ in een of andere betekenis.<sup>7</sup> Het niet beschikbaar zijn van een gemeenschapsvorm van eigen voorkeur maakt dat het buiten de orde van maakbaarheid en stuurbaarheid valt. Juist dit gegeven verdwijnt uit het blikveld wanneer men deze gehechtheden ondergeschikt maakt aan een universele of formele ordening van ‘vrijheid’ en ‘tolerantie’, waarin ieder mens moet kunnen ‘integreren’. Niettemin blijft het nog een open vraag wat hechting, trouw en liefde precies zijn en op welke wijze ze nog een plaats kunnen krijgen in een moderne maatschappij. Het begrijpen van de *existentiële* dimensie van het menselijk leven en samenleven is van groot belang om te zorgen voor een leefbare en duurzame co-existentie van mensen die een verscheidenheid aan heilige zaken zijn toegedaan.

7 Zie Rudi Visker, *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam: SUN, 2005; id. *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam: SUN, 2007. Hij spreekt in dit verband van een ‘provincialisme zonder romantiek’, waarbij dat laatste verwijst naar de gereflecteerde gedaante: we weten dat we gehecht zijn, beschouwen dit echter niet als een metafysisch gegeven, en kunnen er dus een eigen en ‘moderne’ verhouding toe vinden.

# Deel I

## De verhouding tussen de politieke macht en de heilige zaken van een samenleving

### **Directe en indirecte macht**

Een oude denkfiguur in de christelijke politieke theologie om de hoogste waarde(n) van een samenleving te denken is de *potestas indirecta in temporalibus* – een macht (een instelling met bevoegdheden) die in de regering van wereldse zaken kan ingrijpen wanneer deze de grondbeginselen van een samenleving schendt. Deze macht is dan de belichaming of institutionalisering van die hoogste waarden die ‘boven de staat’ zijn geplaatst als een hogere macht, zij het dat het een macht is die gewoonlijk geen macht uitoefent maar op de achtergrond blijft tot het mis gaat. De moderne staat – en het politieke denken dat de moderne staat begeleidt – heeft korte metten gemaakt met deze *potestas indirecta*. De belangrijkste uiting daarvan is de zogeheten scheiding van staat en kerk die onder andere betekent dat de kerk *geen enkel* gezag kan uitoefenen over de staat, zelfs niet indirect. Wel blijft het algemene idee bewaard dat de staat niet de hoogste instantie kan zijn en dat elke regering gehouden is aan de hoogste waarden van een samenleving, bijvoorbeeld de mensenrechten of een nationale identiteit. Onduidelijk is daarbij gebleven wie of wat dan oordeelt over de vraag of de regering of de staat zich aan die waarden houdt, laat staan wie gerechtigd is in te grijpen wanneer een regering die waarden met voeten treedt. De scheiding der machten is precies de aanduiding dat er geen hoogste macht is maar een evenwicht of afstemming tussen meerdere machten die elkaar in de gaten houden en corrigeren – zolang het allemaal goed gaat. In dit hoofdstuk valt het licht op twee verwoordingen en posities in deze problematiek: Thomas Hobbes’ kritiek op de leer van de *potestas indirecta* en de sociale leer van de rooms-katholieke kerk. Die sociale leer is interessant omdat ze erin is geslaagd een catalogus van hoogste waarden samen te stellen die zowel in overeenstemming zijn met de christelijke traditie als met de hedendaagse liberaal-democratische rechtsstaat. De kerk werpt zich op als een belichaming van die waarden, maar niet langer als *potestas indirecta* in de letterlijke zin van het woord. De confrontatie met Hobbes’ absolutistische oplossing waarin de staatsmacht samenvalt met de bepaling van en het oordeel over de hoogste waarden, is een anticipatie van het rechtspositivisme: wat rechtvaardig is, staat in de wet. Dit laat goed uitkomen wat

het probleem van hoogste waarden in een moderne samenleving is: een beroepsinstantie waarop niet werkelijk een rechtsgeldig beroep kan worden gedaan. In dit opzicht biedt de rooms-katholieke kerk met haar sociale leer nog steeds een model in onze omgang met heilige zaken.

### **Orthodoxie of orthopraxie**

Tolerantie en vrijheid lijken ons een keuze op te dringen tussen het vastleggen van één hoogste waarde (dan wel een samenhangend geheel van waarden) óf het erkennen van een pluraliteit van waarden zonder beslissende hoogste waarde. Gelden tolerantie en vrijheid op het gebied van de waardenbepaling absoluut of zijn er waarden die niet getolereerd kunnen worden en dus geen vrijheid hebben zich te doen gelden? Dit hoofdstuk probeert aannemelijk te maken hoe we aan dit dilemma kunnen ontsnappen. De dwingende keuze geschiedt namelijk in de sfeer van de overtuigingen, denkbeelden, ideologieën en levensbeschouwingen: moet één verhaal de doorslag geven (een nationale mythe of wat dan ook) of laten we vele verhalen toe? Deze keuze is ingegeven door een monotheïstische voorgeschiedenis, die ons westerse denken heeft gevormd en die de scheidslijn tussen orthodoxie en heterodoxie trekt tussen monotheïsten en polytheïsten. De volgende scheidslijn komt dan te liggen tussen de ware en de valse monotheïsten: wat is de ene ware godheid? Dit hoofdstuk verkent een alternatieve scheidslijn, namelijk die tussen orthodoxie en orthopraxie, tussen de juiste overtuiging of geloofsbelijdenis en de juiste wijze van handelen. De nadruk ligt dan niet meer op de strijd over de vraag wat de heilige zaken zijn, of dat er een of meerdere kunnen zijn, maar op de vraag hoe wij daarmee omgaan. Nu is de orthopraxie in het geding: hoe gaan wij om met het feit dat voor mensen verschillende zaken heilig zijn, gegeven de erkenning dat voor die mensen die zaken ook *daadwerkelijk* heilig zijn? Hoe verdragen wij de onenigheid en veelheid van verhalen? Deze problematiek wordt in dit hoofdstuk toegelicht aan de hand van het werk van twee filosofen: Benedictus de Spinoza en Odo Marquard. Zij verdedigen een orthopraktische opvatting van de liberale democratie, waarin de nadruk zoals Spinoza schrijft niet op de woorden ligt (de meningen zijn vrij onder bepaalde voorwaarden) maar op de daden. Het uitvechten van onze verschillen van mening, en dus de collectieve reflectie op onze samenleving, moet een *rituele vorm* aannemen om te voorkomen dat het een strijd op leven en dood wordt. Marquard geeft aan een ‘polymythische’ werkelijkheid niet een verhalende maar een institutionele gedaante: instellingen ontlasten ons geweten door onze diepste overtuigingen en onze heilige zaken een geëigende plaats te geven en tegelijk te neutraliseren.

### **De laïcité tussen beginsel en staatsideologie**

Is het Franse model van de scheiding tussen kerk en staat misschien onze toekomst, of hoort de *laïcité* vooral bij het verleden van die natie? Deze vraag hebben wij voorgelegd aan een aantal (vooral) Franse denkers en historici die het model naar aanleiding van het honderdjarig bestaan van de wet op de scheiding van kerk en staat in Frankrijk uit 1905 geijkt hebben in het licht van actuele ontwikkelingen. Wat bij de viering van het honderdjarige bestaan allereerst opviel was de ronduit sacrale status van de laïcité in het land van de Revolutie, iets dat diepgaande verdeeldheid over de betekenis en reikwijdte van het begrip overigens geenszins uitsloot. Wie de geschiedenis van de laïcité nauwkeuriger beziet, constateert nog iets anders. Niet alleen zijn er na 1905 belangrijke aanpassingen geweest die onder meer de financiering van confessioneel onderwijs mogelijk maakten, sinds de jaren zeventig staat ook de status van het laïcisme als etatistische seculiere wereldbeschouwing of *religion civile* ter discussie. Sinds die tijd heeft menigeen gepleit voor een minder militante, meer ‘open’ *laïcité*, ja voor een zekere ‘secularisering’ van deze doctrine. En juist op het moment waarop de katholieke kerk het beginsel van de laïcité had aanvaard en er een zekere pluralisering van het begrip gaande was, werd de discussie erover vanaf het einde van de jaren tachtig van de vorige eeuw verbonden met twee nieuwe kwesties: de aanwezigheid van de islam in Frankrijk en de immigratie. Sindsdien worstelt Frankrijk net als de rest van Europa met het multiculturalisme, dat wil zeggen de pluraliteit van ‘identiteiten’ die stuk voor stuk meer zijn dan private overtuigingen en minder dan controlerende morele ‘indirecte machten’, zoals de katholieke kerk er lange tijd pretendeerde een te zijn. In die context is voor sommigen de verleiding groot, terug te keren naar de laïcité als exclusief leidend beginsel en als staatsideologie – ditmaal vooral gericht tegen de islam. Zo blijft het ‘seculiere’ Frankrijk in de ban van religie, juist door zich opnieuw als alternatief voor religie op te werpen. Wat de Franse geschiedenis ons vooral leert, is dat het voor een democratische staat beter is af te zien van eigen heilspretenties, en voor religies om de verleiding te weerstaan, zich meester te maken van de staat.

## Hoofdstuk 1

### De politieke theologie van een *potestas indirecta*

Soevereiniteit behoort alleen God toe.<sup>1</sup>

Het subject van het politieke gezag is het volk, dat in zijn totaliteit als de bezitter van soevereiniteit wordt beschouwd.<sup>2</sup>

#### §1 Het actuele belang van het kerkelijk spreken over de politieke gemeenschap

Het kerkelijk spreken over politiek is voor een hedendaagse politieke filosofie van betekenis omdat het bij uitstek een voorbeeld is van een bijzondere denkfiguur, namelijk die van een 'indirecte macht'. Naar haar eigen zelfverstaan oefent de kerk geen politieke macht uit in een directe zin van het woord, maar wel indirect: ze bepaalt mede de morele kaders waarin het politieke handelen zich kan of zelfs moet rechtvaardigen. Zoals bekend verwijst zij in haar leer naar het bestaan van twee rijken (*civitates*): het rijk dat we tegenwoordig als staat aanduiden en het door Christus ingestelde rijk – dat niet *van* deze wereld is, maar wel *in* deze wereld bestaat. De leer houdt in dat er naast de wereldlijke macht een andere macht is, van een andere aard, maar niet van minder gewicht. Nemen we dit onderscheid serieus, dan hebben we in het uiterste geval te maken met twee bronnen van recht, twee aanspraken op legitiem gezag in het dwingend of verplichtend opleggen van voorschriften – kortom, twee kapiteins op één schip. De filosoof Thomas Hobbes had dit alles reeds in 1651 scherp in de gaten en verwoordde het daarbij opduikende probleem. Wie moest men méér gehoorzamen: God of de staat? Zijn antwoord is eenduidig: het wereldlijk bestuur.

Niettemin kan Hobbes niet onomwonden de geestelijke macht buiten werking stellen. Hij probeert daarom met alle middelen te verdedigen dat God de mensheid opdraagt aan het wettige wereldlijke gezag te gehoorzamen, zolang men *innerlijk* maar blijft geloven 'that Jesus is the Christ'.<sup>3</sup>

1 Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede, *Compendium van de sociale leer van de kerk* (voortaan afgekort als *Compendium*, met verwijzing naar de paragraafnummers), §383.

2 *Compendium*, §395.

3 Zie vooral het derde deel over religie in Hobbes *De Cive. Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, 18.6 [*Man and Citizen (De Homine and De Cive)*], uitgegeven door Bernard Gert, Indianapolis/Cambridge: Hackett 1998, 377]: 'I say, that to a

Geloof is voor het eeuwige heil (het burgerschap van Gods Rijk) voldoende; uiterlijk mag men alles doen wat de overheid voorschrijft. Hobbes heft het onderscheid tussen staat en kerk als publieke machten op, maakt de kerk ondergeschikt aan de staat en is alleen nog bereid de godsdienst als innerlijke overtuiging vrijheid te gunnen.

Tegenover deze *moderne* opvatting verdedigt de kerk juist het beginsel van de onderscheiding van staat en kerk:

De politieke gemeenschap en de Kerk zijn *autonoom en onafhankelijk* van elkaar op hun eigen terrein en beide zijn, weliswaar op een verschillende manier, 'dienstbaar aan de persoonlijke en maatschappelijke roeping van dezelfde mensen'. Men mag inderdaad stellen dat het onderscheid tussen religie en politiek en het principe van de godsdienstvrijheid specifieke verworvenheden van het christendom zijn die een groot historisch en cultureel belang bezitten. (§50)

De kerk begrijpt deze twee beginselen echter niet op een louter politieke wijze, dat wil zeggen, als door een politieke gemeenschap vastgelegde rechten die steunen op een strikt wereldlijk gezag. De kerk aanvaardt dit gezag namelijk niet voor zover het gaat om haar evangelische taak, waaraan zij zich wil wijden onafhankelijk van de politieke gemeenschap.

Hieruit volgt in het bijzonder dat de Kerk niet mag worden verward met de politieke gemeenschap en dat zij niet gebonden is aan gelijk welk politiek systeem. (§50)

Deze uitspraak wijst op een algemene vraag die ook voor de politieke filosofie van betekenis is: bestaat er naast de wereldlijke rechtsorde een onafhankelijk domein van *recht* dat als zodanig erkenning behoeft? En hoe moet die erkenning dan gestalte krijgen? Het actuele belang van deze vraag ligt in het feit dat de kerk in haar leer de consequentie van de privatisering van de godsdienst niet aanvaardt. Ze meent namelijk dat een oordeel over zaken in deze wereld niet alleen onafhankelijk kan zijn van die wereldlijke zaken, maar ook een vorm van rechtspraak is die verwijst naar een soevereine bron van rechtsnormen. Wie deze stellingname van de kerk afwijst, moet zich afvragen of dit gebeurt (a) omdat men niet kan instemmen met de rechtsnormen die de kerk verkondigt of met het feit dat de kerk deze als dogma leert, dan wel (b) omdat men ook elk ander onafhankelijk en

Christian there is no other article of faith requisite as *necessary* to salvation, but only this, *that Jesus is the Christ.*