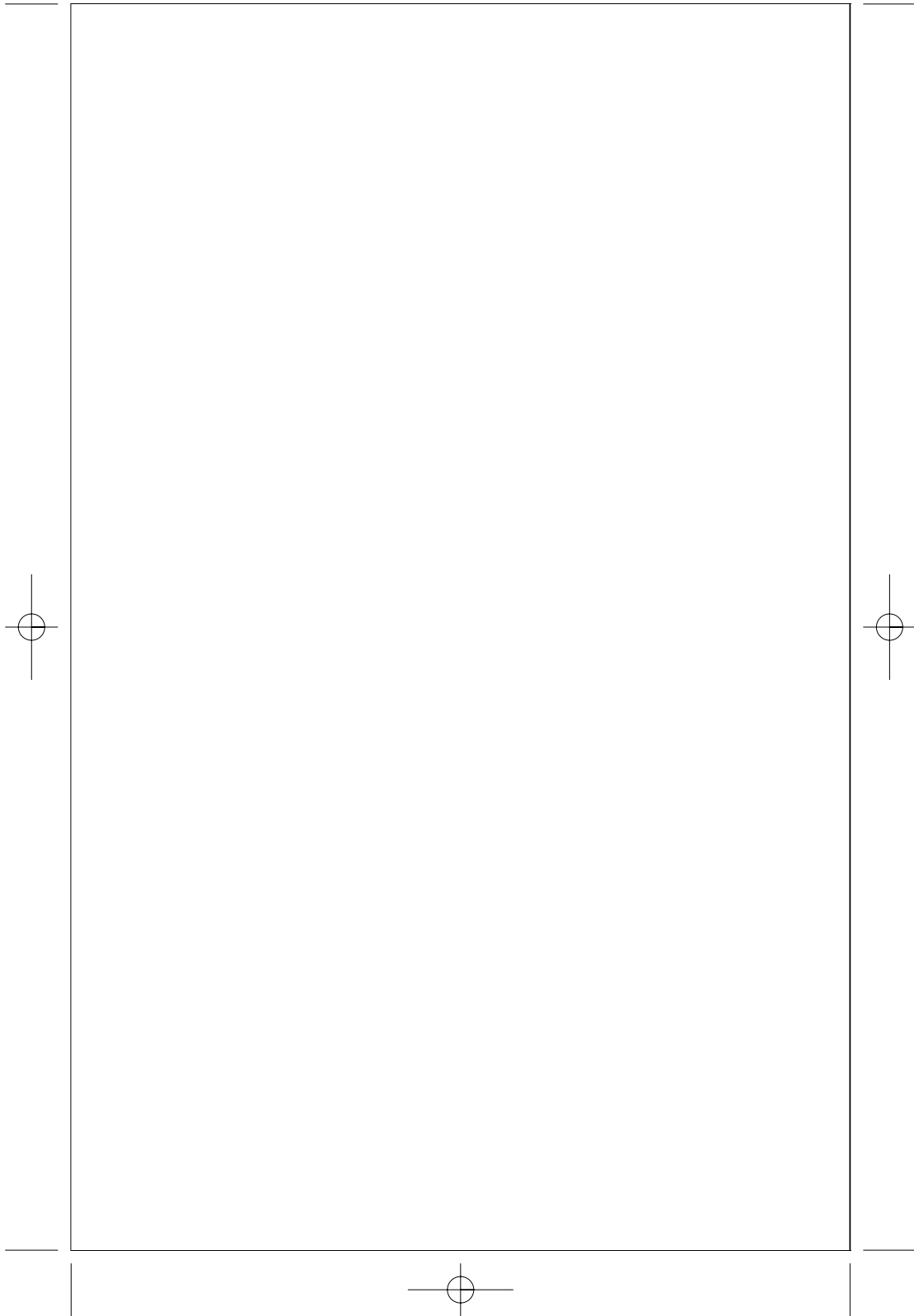


OPIUM VAN HET VOLK



Opium van het volk
Over religie en politiek in
seculier Nederland

Dick Pels



Bezig Bij
Amsterdam

Voor Jacques van Doorn (1925-2008),
vrijdenker, vriend, voorbeeld

Copyright © 2008 Dick Pels
Omslagontwerp Studio Jan de Boer
Auteursfoto Ton Hendriks / Hollandse Hoogte
Typografie CeevanWee, Amsterdam
Druk Thieme Boekentuin, Apeldoorn

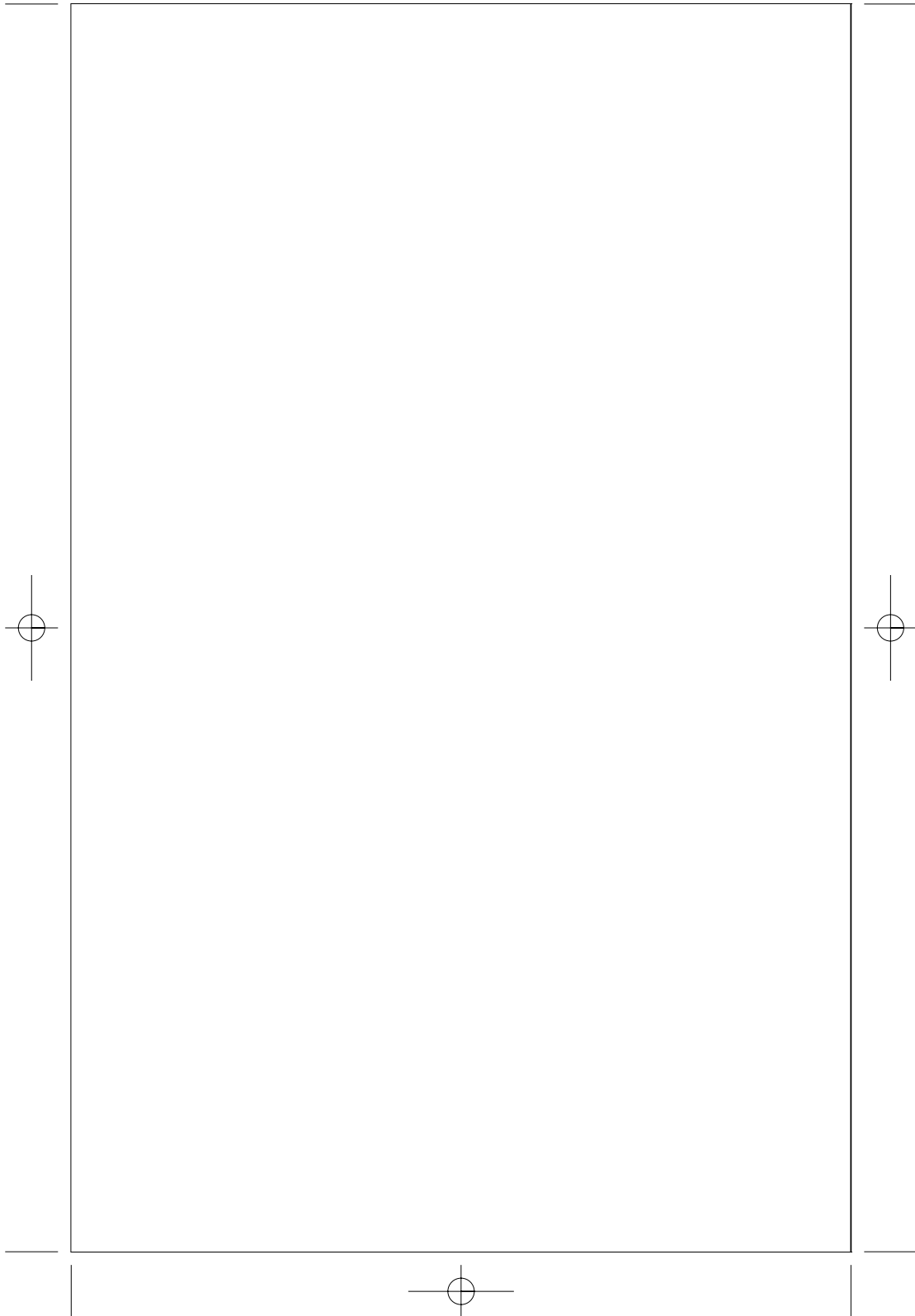
ISBN 978 90 234 3588 4

NUR 740

www.debezigebij.nl

Inhoud

Inleiding: democratie zonder geloof	7
1. Moderne veelgoderij	23
2. De noodzaak van een linkse religiekritiek	34
3. De vicieuze cirkel van het atheïsme	43
4. De inkt van de geleerde en het bloed van de martelaar	50
5. Hoofddoekje leggen, niemand zeggen	57
6. Tussen herenliefde en liefde voor de Heer	68
7. Alle profeten zijn pervers	77
8. Vrijheid of respect? Van de Deense cartoons tot <i>Fitna</i>	81
9. Hoe ik van de afvalligen afviel	89
10. De joden hebben het gedaan	92
11. Wilders en de retoriek van Hitlers <i>Mein Kampf</i>	96
12. Bidden is buigen	99
13. Rede en vrede	111
14. De democratie kent geen heilige huisjes	119
15. Autonomie en imperfectionisme	129
16. Naar een vrijzinnige politiek	138
Bibliografie	171
Register	176



Inleiding: democratie zonder geloof

God is a concept by which we measure our pain.
- John Lennon

God is terug van weggeweest. Althans, dat willen sommigen ons doen geloven. Reli-enthousiasten stralen tegenwoordig een nieuw zelfvertrouwen uit, dat soms grenst aan triomfalisme. Religie mag weer, *moet* zelfs. 'Terug naar God' is de nieuwe megatrend (Bakas & Buwalda 2006). 'Nederland ritselt van de religie', constateert ook de Wetenschappelijke Raad voor het Regeeringsbeleid. Die comeback is een maatschappelijke verrassing, omdat hij haaks staat op de dominante these 'dat het geloven uit zou doven in het volle licht van de moderniteit' (Van de Donk e.a. 2006: 13). Al die zogenaamd verlichte sociologen die de secularisering als onontkoombaar zagen, hebben ongelijk gekregen. We leven niet in een 'postreligieuze', maar juist in een 'postseculiere' samenleving, waarin God niet dood is, maar levendiger dan ooit.

Ook de neoconservatieve publicist Joshua Livestro meent dat het zogenaamd goddeloze Nederland op de drempel staat van een postseculier tijdperk (*The Weekly Standard* 1.1.07). Er wordt weer gebeden op het werk, kruisbeelden worden weer opgehangen in katholieke scholen, de misviering is opnieuw populair, en de belangrijkste literaire prijzen zijn voor christelijke schrijvers als Willem Jan Otten en Jan Siebelink. *Knielen op een*

bed violen van de laatste is de grootste bestseller na de nieuwe Bijbelvertaling. De schrijver zelf voorziet niets minder dan een 'herkerstening' van Nederland en Europa. Die droom wordt gedeeld door VU-filosoof Govert Buijs, die overtuigd is van de geestelijke en morele superioriteit van de christelijke traditie. Deze heeft aan de wieg gestaan van het burgerlijke vrijheids-ethos, de stadsvorming en het Rijnlandse kapitalisme, en wijst nu de weg naar een nieuw samenlevingsideaal (*NRC Handelsblad* 13.1.07).

God is in elk geval terug in Den Haag. De drie voormannen van het sociaal-christelijke kabinet zijn opgeleid aan de VU en spreken de 'tale Kanaäns', aldus vicepremier Bos. Premier Balkenende en vicepremier Rouvoet zijn uitgesproken in hun mening dat de christelijke religie de grondslag vormt van onze Nederlandse cultuur. Balkenendes intellectuele leidsman Donner meent zelfs dat zonder religie duurzaam samenleven niet mogelijk is: 'zonder religie gaat het niet goed'. De samenleving wordt niet alleen bijeengehouden door belangen, een markt en een overheid: 'Religie is zelfs sterker dan deze, want men moet Gode meer gehoorzaam zijn dan mensen.' In de Partij van de Arbeid lijkt de sociaal-christelijke vleugel tijdelijk de overhand te hebben op de meer vrijzinnig-seculiere vleugel. De partij vaart al jaren een zwabberkoers in geloofskwesties, zoals bleek uit de commotie rond het Comité van Ex-Moslims van Ehsan Jami, de controverses rond de Amsterdamse stadsdeelbestuurder Marcouch en het debat over de opvatting van de Amsterdamse burgemeester Cohen dat de moskee een belangrijk voertuig van integratie kan zijn.

In dit boek verdedig ik de stelling dat de religiekritiek opnieuw moet worden uitgevonden. En wel voor en door links. Net als de Verlichting is ook de godsdienstkritiek door rechts ge-kaapt. Links is tegenwoordig nogal lief voor religie, en is zijn vrijzinnige en seculiere wortels vergeten (Brendel 2007). Het

linkse denken begint immers met een wetenschappelijk gefundeerd atheïsme, dat wordt samengevat in Marx' beruchte one-liner: godsdienst is de opium van het volk. Maar *diehard* marxisten als de Internationale Socialisten tonen tegenwoordig een verbazende toegeeflijkheid jegens de radicale islam, die zij beschouwen als een terechte uitdrukking van de woede en frustratie van armen en onderdrukten. Islamkritiek geldt in die kring al gauw als racisme. Ook bij de voormalige maoïsten van de SP is onder leiding van studentenpastor Huub Oosterhuis het religieuze (vooral katholieke) socialisme in opmars. Daarmee volgt de SP met vertraging dezelfde weg als de PvdA, waar de traditie van het christensocialisme (de erfenis van de 'rode dominee' Banning) zich tegenwoordig weer sterker doet gelden.

Nieuwe spiritualiteit

Bij nader inzien blijkt de zogenaamd glorieuze comeback van God grotendeels te berusten op een mythe (Den Boef 2008). Onderzoeken zoals *Godsdienstige veranderingen in Nederland* en *God in Nederland 1996-2006* hebben laten zien dat die in elk geval niet opgaat voor de traditionele christelijke godsdienst: de ontkerkelijking zet krachtig door en steeds minder mensen noemen zich daadwerkelijk gelovig. Terwijl in de afgelopen veertig jaar het aantal mensen dat geloofde in een persoonlijke God halveerde (van 47 naar 24 procent), steeg het aantal 'ietsisten' van 31 naar 36 procent (zij vormen nu de grootste 'levensbeschouwelijke' groep), het aantal agnosten van 16 naar 26 procent en het aantal atheïsten van 6 naar 14 procent (Bernts, Dekker & De Hart 2007: 40). De nieuwe religiositeit (beter: spiritualiteit) is individualistischer, eclectischer en diffuser, minder hecht georganiseerd en niet zozeer maatschappelijk gericht als wel onderdeel van een persoonlijke levensstijl.

Tegenover het idee van een transformatie of heropleving van

religie kan men daarom net zo goed staande houden dat de secularisering zich juist via deze nieuwe spiritualiteit doorzet. De speurtocht naar God wordt steeds meer een zoektocht naar persoonlijke zingeving en persoonlijke authenticiteit. Reli-enthousiasten (en het genoemde WRR-rapport) hebben sterk de neiging om zich rijk te rekenen met het ietsisme en andere vormen van individualistisch getinte spiritualiteit (want 'gelooven doen we allemaal', aldus Donner). Maar deze kunnen eerder worden beschouwd als tekenen van een zich doorzettende vrijzinnigheid, waarbij het traditionele onderscheid tussen geloof en ongeloof steeds sterker vervaagt. Tegenwoordig maakt ieder zelf wel uit wat God, geloof, godsdienst of spiritualiteit voor hem of haar inhoudt (Vuijsje 2008).

Maar dat wil ook zeggen dat we niet op weg zijn naar de volstrekt rationele, wetenschappelijk gestuurde samenleving zonder 'bijgeloof' die door atheïsten wordt voorgespiegeld. Als secularisering zonder meer wordt vereenzelvigd met toenemend atheïsme en geloof in de zegeningen van de rede en de wetenschap, hebben de reli-enthousiasten wel degelijk een punt. Maar om op grond hiervan te spreken van een 'postseculiere' samenleving is rijkelijk voorbarig. De opkomst van de vrijzinnigheid en de postmoderne spiritualiteit houden per saldo in dat de betekenis van God en godsdienst voor het leven van mensen en voor de inrichting van de samenleving niet groter, maar juist kleiner wordt.

De terugkeer van de religie kan ook op een heel andere manier worden opgevat. De onverwachte opkomst van de islam heeft hevige botsingen veroorzaakt met de vrijzinnige en individualistische cultuur die in Nederland vooral sinds de jaren zestig is gegroeid. Maar die terugkeer van een traditionele religie en de bijbehorende 'zware', collectivistische gemeenschaps-cultuur wordt door de meeste mensen niet toegejuicht, maar eerder betreurd. Velen zien de islam zelfs als 'wezensvreemd'

aan en niet-inpasbaar in de liberale democratie. Dat betekent ten minste dat het idee van de comeback van de religie twee tegenstrijdige en met elkaar botsende fenomenen op één hoop gooit. Misschien is het debat over religie in Nederland wel zo verwarrend omdat de tegenstelling zo groot is. Een ouderwetse, in meerderheid orthodoxe, collectivistische en monotheïstische godsdienst staat tegenover een solistische, vrijzinnige en vrijblijvende vorm van spiritualiteit, die in feite neerkomt op een vorm van polytheïsme: ieder zijn eigen god(je).

Een van de paradoxen van het religiedebat in Nederland is dus dat de twee gezichten van religie hier het scherpst tegenover elkaar staan. Enerzijds vormen religies door hun waarheidsabsolutisme de oudste bronnen van symbolisch en fysiek geweld; tegelijkertijd brengen zij een boodschap van vrede, van eerbied voor het leven en van compassie met de zwakkeren en onderdrukten. ‘Geloven’ kan zowel met de hardst mogelijke hardheid als met de grootste zachtheid en kwetsbaarheid. De meest fanatieke eenheidswoede en zekerheidsdrang staat tegenover de principiële omhelzing van pluralisme en relativisme (want als ‘God alles weet’ is bescheidenheid geboden). De meest dwingende eis tot onderwerping aan externe machten staat tegenover de diepste innerlijkheid en de meest vrije subjectiviteit. De vermeende terugkeer van de religie gaat dus gepaard met een diepe ambivalentie: hij kan zowel leiden tot fundamentalisme als tot relativisme.

Prettige verdeeldheid

In 2006 bracht het CDA-blad *Christen Democratische Verkenningen* een speciaal nummer uit onder de titel ‘Zonder geloof geen democratie’. Mensen hunkeren volgens de inleiders naar religie, ‘of in ieder geval naar zingevende ervaringen die hen het gevoel geven in de wereld thuis te zijn... Het onuitroeibare religieuze

verlangen naar binding, naar fundamentele zin en dragende waarden, naar gemeenschap, naar herstel van gebrokenheid en kwijtschelding van schulden moet men serieus nemen.' Daarom zijn bijdragen vanuit alle geloofsovertuigingen aan het publieke leven onverminderd van belang, 'wil de samenleving werkelijk zicht op zichzelf krijgen en mensen weten te binden tot een werkelijk samen-leven' (Borgman, Van den Brink & Jansen 2006).

Mijn stelling in dit boek is het omgekeerde hiervan: de democratie is beter af zonder geloof. De religieuze opvatting van democratie wortelt in een vorm van eenheids- en gemeenschapsdenken die zich slecht verdraagt met wat ik zie als de kern van het democratische ethos. Het goddelijke zou de kracht zijn die de verdeeldheid en gebrokenheid van het menselijk bestaan opheft; het duiden en bevorderen van deze eenheidservaring vormt de kern van bijna alle religieuze tradities (Van den Brink 2006). Maar de democratie is juist het systeem dat deze onenigheid zo goed mogelijk probeert te organiseren, zonder de hoop of wens om deze op te heffen of te overstijgen. Deze verdeeldheid is in beginsel prettig en genereert haar eigen samenhang en bindingskracht. In plaats van te zoeken naar een fundament van gedeelde normen en waarden zoekt de democratie naar manieren om de *afwezigheid* ervan zo goed mogelijk op te vangen en op te lossen.

Religie is de meest uitgesproken en intensieve vorm van collectieve identiteit. Maar de democratie stoelt op individualistische waarden, die de persoonlijke autonomie en verantwoordelijkheid boven de rechten van de gemeenschap stellen. Dit individualisme is niet absoluut, zoals radicale liberalen menen, en valt niet samen met een hard geloof in de rede en de wetenschap. Het is bijvoorbeeld goed te verenigen met vormen van religieuze vrijzinnigheid die de persoonlijke verantwoordelijkheid in de relatie tot het 'hogere' voluit erkennen. Maar zodra de naam van God wordt gegeven aan een gebiedende gemeenschap

die de waarheid in pacht heeft en een straffe eenheid wil vestigen, komt religie in botsing met democratie.

Het waarheidsfanatisme van traditionele religies (en hun seculiere substituten) is de grootste vijand van de democratie. Denk aan de verkillende frase in Mohammed Bouyeri's open brief aan Ayaan Hirsi Ali, die hij na de slachtpartij vastpinde op de borst van Theo van Gogh: 'Geen discussies, geen demonstraties, geen optochten, geen petitie, slechts de DOOD zal de Waarheid van de Leugen doen scheiden.' Deze terroristische waarheidstheorie trekt de hardst mogelijke en meest onverzoenlijke scheidslijn tussen goed en kwaad en tussen waarheid en leugen, en maakt geen enkel onderscheid tussen verbaal en fysiek geweld. Kritiek wordt ervaren als een vorm van directe agressie, die moet worden beantwoord volgens het beginsel 'oog om oog, tand om tand'.

De democratie kent een volstrekt tegenovergestelde waarheidseconomie. Bedreiging, geweld en moord zijn juist *niet* legitiem als middelen om waarheid en leugen te scheiden. Integendeel: in de democratie beseffen we in alle scherpte dat het lang niet eenvoudig is om dergelijke onderscheidingen te maken. Wat als waarheid en onwaarheid geldt is van uiteenlopende perspectieven afhankelijk, varieert in de tijd en kan in de loop van de discussie veranderen. Geweld moet zo veel mogelijk worden uitgebannen om dit permanente debat over waarheid en onwaarheid en goed en kwaad mogelijk te maken.

De democratie lijdt dus aan een permanent 'waarheidstekort' en aan een productieve onenigheid die haaks staat op de 'eenheid van God' die in de meeste religies (zeker in monotheïstische religies als de islam) als dogma wordt aangehangen. Het Bijbelvers Micha 4:4-5 zegt: 'Want alle volkeren wandelen elk in den naam van zijn god, maar wij zullen wandelen in den naam van den Here, onzen God, voor altoos en immer.' Ware democraten kunnen daarom niet anders dan radicale polytheïsten zijn. Juist

het gebrek aan eenheid, consensus en geborgenheid is wat een vrije samenleving bij elkaar houdt. Wat ons bindt is het prettige besef dat er niet zo veel is dat ons bindt.

Overwinning van de sociale angst

Overgave aan Gods wil, onderwerping aan Zijn objectieve waarheid, gehoorzaamheid aan wat gegeven en geschapen is: dat zijn voor vrijzinnige democraten de voornaamste stenen des aanstoots in alle traditionele godsdiensten. Religie leidt gemakkelijk tot het inleveren van de individuele keuzevrijheid en zelfbeschikking, en dus tot passiviteit, determinisme en fatalisme. Hoe minder men lijdt aan bestaansangst, hoe meer zelfvertrouwen en kennis men bezit, en hoe meer men daadwerkelijk in staat is zijn eigen leven vorm te geven, des te minder behoefte heeft men aan een wereldbeschouwing die het lot voorrang geeft boven de wil. Geloof in de Goddelijke Almacht is de rationalisering van een onbeheersbaar bestaan door machteloze mensen. Zij zien in alles de hand van God, de terechte straf van God of de goedheid van Gods genade, omdat zij niet bij machte zijn het leven in eigen hand te nemen.

Het lot verandert daardoor gemakkelijk in 'eigen schuld'. Zoals in het geval van de zoon van moslimouders die werd geboren met een hazenlip: dat was een straf van Allah, want de vrouw had de vis verkeerd gesneden bij volle maan. Omgekeerd kan men de eigen schuld of willekeur ook op God afschuiven. De Argentijnse voetbalheld Maradona gaf onlangs toe dat de 'hand van God' bij een beroemd doelpunt twintig jaar geleden tegen Engeland toch zijn eigen hand was (het was dus *hands*). Het geloof werkt op die manier als een ziels- of hartversterking: zowel als middel om zich te verzoenen met zijn lot als om het lot (het geluk) af te dwingen. 'Wees standvastig, want God is met de standvastigen!', 'God met ons!', zijn de typische bezweringen

van degenen die hun eigen wil kracht bijzetten door te geloven (en anderen te doen geloven) dat hij van buiten en boven komt.

Tegenwoordig is de levensbeschouwing niet langer een kwestie van erfelijkheid, maar kan zij vrijelijk worden gekozen. Vandaar het eclecticisme dat zo kenmerkend is voor de moderne 'zoekreligiositeit' of *patchwork*-spiritualiteit (het begrip ketterij of heresie is trouwens afgeleid van het Griekse woord *haire-sis*, dat 'keuze' betekent). Vandaar ook de 'vervrolijking' van het moderne geloof, waarin vooral de bemoedigende en beloftevolle kanten van religie naar voren worden gehaald ten nadele van de dreiging met hel en verdoemenis. God is vooral Liefde en wordt niet langer voorgesteld als de Wrekende Rechtvaardigheid. De mens is zelfbewust en zelfredzaam in plaats van een zwak en zondig wezen dat is overgeleverd aan de genade Gods. Het 'magisch denken' dat kenmerkend is voor veel moderne spiritualiteit sluit aan bij deze vrolijke religie, omdat het doorgaans een groot vertrouwen stelt in de menselijke mogelijkheden om het lot naar eigen hand te zetten (De Hart 2007; Vuijsje 2007).

Een militante atheïst als Christopher Hitchens gelooft dat religie zal blijven bestaan zolang we niet onze angst overwinnen voor de dood, voor het donker, voor het onbekende en voor elkaar (2008: 12). 'Overwinning van de sociale angst' was volgens de cultuursocialist Hendrik de Man de formule die de beste samenvatting van het socialisme gaf. Nadat de politieke angst was verdwenen door de liberale democratie, zou ook de economische angst worden weggenomen door de sociale beteugeling van het kapitalisme (De Man 1932: 25-26). De hoop van de cultuursocialisten was dat als gevolg daarvan ook de culturele en psychische angst zou verminderen: de angst voor het onbekende en afwijkende, voor andersdenkenden, voor vrijzinnigheid en 'veelgoderij'.

Die oude cultuursocialistische droom is nog steeds het dromen waard. Iedereen zou de materiële zekerheden moeten ge-

nieten die het mogelijk maken om de onzekerheden van het bestaan op een positieve manier te omarmen. Nog veel te vaak is het omgekeerd: valse geloofszekerheden worden gebruikt om materiële bestaansonzekerheden te vergoelijken, te bedekken en dragelijk te maken. Nog steeds worden veel gelovigen opgevoed in angst voor de vrijheid. Vandaar de noodzaak van een nieuwe kritiek op oude illusies. Godsdienst is nog steeds de opium van het volk.

Opzet en verantwoording

Zonder religie gaat het een stuk beter, is de blijde boodschap van dit boek. In de volgende hoofdstukken wordt die opvatting op verschillende manieren uitgewerkt en onderbouwd. De metafoor van de veelgoderij in het eerste hoofdstuk introduceert het centrale contrast tussen religieuze eenheid en democratische veelheid. Onderwerping aan de Ene Ware God maakt plaats voor de ironische verering van een pantheon van mindere goden: de al te menselijke celebrities. In de volgende twee hoofdstukken schets ik de contouren van een nieuwe vrijzinnige religiekritiek, die zich niet alleen keert tegen oude openbaringsgodsdiensten zoals het christendom en de islam, maar ook tegen de seculiere religie van het wetenschappelijk atheïsme (die ook Marx nog beled). Het geloof in een enkelvoudige, dwingende wetenschappelijke waarheid toont de onverdraagzame kant van het Verlichtingsdenken; het beste deel van de Verlichtingserfenis blijft toch het kritisch relativisme en de opvatting van het waardenpluralisme als een 'eeuwige strijd der goden'.

Hoofdstuk 4 hekelt de eenheidswoede van de radicaal-orthodoxe islam, die kerk en staat vereenzelvt en geen scheiding verdraagt tussen geloof en politiek. Maar de klassiek-liberale visie op de scheiding tussen kerk en staat miskent op haar beurt de vele historische en nationale verschijningsvormen er-

van, en roept de meest scherpe en onverzoenlijke variant, die van de Franse *laïcité*, uit tot universele norm. Dat wil zeggen dat andere dan seculiere levensbeschouwingen actief worden uitgesloten van het publieke domein (godsdienst als privézaak). De institutionele scheiding tussen kerk en staat valt echter niet samen met de ideologische scheiding tussen geloof en politiek. Als de eerste wordt gerespecteerd, bestaat er geen principiële belemmering voor een publieke en politieke rol voor religies. Daarnaast is er een scheiding nodig tussen rede en staat, zodat de rationalistische wereldbeschouwing niet langer de grenzen en toegangspoorten van het publieke domein bewaakt.

De islam is een veelkleurig tapijt, dat niet naar de ene kant (de heilige oorlog) of de andere (de heilige vrede) kan worden opgerold. Het heeft even weinig zin om islam en terreur aan elkaar gelijk te stellen als om te blijven weigeren enig verband tussen beide te zien. In hoofdstuk 5 wordt die veelkleurigheid geïllustreerd via het debat over het hoofddoekje: staat het nu wel of niet in de Koran? Het muggenzifterige meningsverschil zelf is veel minder interessant dan het feit dat alle partijen in dit debat hun tegenstanders als 'onwetenden', 'dwalende zielen' of zelfs 'leugenaars' afschilderen. Ook liberale moslims komen niet gemakkelijk los van het dogma dat de Koran ondubbelzinnige taal spreekt en altijd gelijk heeft.

Homoseksualiteit en godsdienst hebben zich altijd tot elkaar verhouden als water en vuur. Maar de 'homoseksualisering' is net als de feminisering een kenmerk van en lakmoesproef voor de open, pluriforme en democratische beschaving. In hoofdstuk 6 bestrijd ik echter de noodzaak van een alles-of-niets-keuze tussen God en geaardheid. Een vrijzinnige democratie verdedigt de voorrang van de individuele boven de collectieve godsdienstvrijheid. 'Uit de kast komen' vereist dan ook niet per se dat je afvalt van je geloof. Gelovige holebi's moeten tweemaal het recht op individuele vrijheid opeisen: in de liefde tot God,

dus in de vorm van vrijzinnigheid, en in de aardse liefde, dus in hun persoonlijke ‘vrijheid van levensuiting’.

In de hoofdstukken 7-11 verken ik de grenzen van de vrijheid van meningsuiting en van het veelgevraagde ‘respect’ voor religie, eerst aan de hand van het ‘lyrisch terrorisme’ van de radicale moslimsite Elqalem.nl, en vervolgens via een analyse van de voortgang (vooruitgang?) van het debat vanaf de Deense cartooncrisis tot Wilders’ *Fitna* – wellicht de grootste natte voetzoeker uit de geschiedenis van de religiekritiek. Het wezenlijke van de democratie is dat zij geen heilige huisjes, boeken of profeten erkent, en dus geen respect op voorhand heeft voor religie of deze een speciale bescherming biedt boven andere levensopvattingen. De mediasoap rond Ehsan Jami en diens Comité van Ex-Moslims was interessant omdat het recht op geloofsafval en het ‘recht op belediging’ van de Koran en de Profeet daarin onontwaarbaar door elkaar liepen. Een debat over religie en politiek met Internationale Socialisten leverde een onthullende aanvaring op met antisemitische moslimjongeren. De demoniserende denkfiguren van Wilders blijken op hun beurt dicht in de buurt te komen van die van Hitlers *Mein Kampf*, zodat zijn vergelijking tussen dit boek en de ‘fascistische’ Koran als een boemerang op hemzelf terugslaat.

In de volgende hoofdstukken ga ik in debat met twee vooraanstaande intellectuele woordvoerders van het nieuwe christelijke reli-enthousiasme: de filosoof Ger Groot en de theoloog Erik Borgman (met een uitstapje naar de Roomse paus Benedictus XVI). Beide auteurs roemen de religieuze overgave aan ‘iets’ (‘God’) wat groter is dan onszelf en ons aardse bevattingvermogen overstijgt, en bepleiten eerherstel voor religieuze gemeenschapsrituelen zoals het buigen en knielen. Maar door God groot te noemen en voor Hem te buigen maken mensen zichzelf onnodig klein. De ‘katholieke’ nadruk op saamhorigheid en lotsverbondenheid legt daarbij onnodige beperkingen op aan

het vrijzinnig individualisme en de persoonlijke autonomie. In dit opzicht biedt religie juist een *teveel* aan gemeenschap en kan secularisme worden opgevat als een pleidooi voor zwakkere, minder verplichtende bindingen in 'lichtere' gemeenschappen.

Gemeenschappen en tradities (ook religieuze) gaan sociologisch of historisch gezien vooraf aan individuen: zij zijn er het eerst. Maar dat maakt ze nog niet heilig, en individuen blijven te allen tijde de normatieve voorrang behouden. Vandaar de noodzaak van een individualistisch en vrijzinnig beschavingsoffensief. Maar het ideaal van de persoonlijke autonomie kan wel degelijk doorschieten en asociaal worden. In hoofdstuk 15 betoog ik daarom dat het individualisme moet worden getemperd door het relativisme. De inhoud van het goede leven kan (in het spoor van sociaal-liberalen als John Stuart Mill, Jacques de Kadt en Amartya Sen) worden bepaald als de zo groot mogelijke vrijheid van ontwikkeling voor zoveel mogelijk mensen, dus als de grootst mogelijke individuele variatie en diversiteit van levensstijlen. Maar we kunnen er niet zomaar van uitgaan dat elk individu de inhoud en grenzen van die vrijheid zelf soeverein kan en mag bepalen. Die zijn eerder het onderwerp van een permanent maatschappelijk debat, waarin iedereen de vrijheid heeft om beter te weten wat goed is voor een ander dan die persoon zelf en om die persoon daarop aan te spreken. 'Imperfectionisme' lijkt een passende benaming te zijn voor die relativerende tussenweg tussen paternalisme (of 'perfectionisme') en antipaternalisme (of liberale neutraliteit).

In het slothoofdstuk vat ik het argument van het boek nog eens samen en pas het toe op onze voornaamste vrijheden: die van godsdienst, meningsuiting en onderwijs. Ik schets de contouren van een vrijzinnig politiek programma, dat de individuele godsdienstvrijheid voorrang geeft boven de collectieve en deze ook opvat als de vrijheid om van alle godsdienst bevrijd te zijn. De vrijheid van meningsuiting moet worden verruimd door

het verbod op ‘smalende godslastering’ en andere tekenen van voorrang en uitzondering van religies boven andere levensovertuigingen in ons staatsbestel te schrappen. Ook artikel 137c WvS over de ‘opzettelijke belediging’ van religieuze en andersgezinde bevolkingsgroepen kan vervallen: het belang van het vrije debat gaat boven het vrijwaren van burgers van kwetsing en belediging. Tolerantie betekent juist dat we de *afwezigheid* van respect voor elkaars denkbeelden zo goed mogelijk moeten leren uithouden.

In een vrijzinnige opvatting zijn beledigende, zelfs haatzaaiende en discriminerende uitingen toelaatbaar, hoewel ze niet worden toegejuicht. Immers, wie anderen beledigt, kent geen twijfel, en wie twijfelt, zal een ander niet gauw beledigen. Racistische, fascistische en andere abjecte meningen moeten worden getolereerd, zolang zij geen fysieke bedreiging inhouden of ophitsen tot geweld. Maar de vrijheid om ondemocratische en discriminerende ideeën te uiten houdt ook de vrijheid (zelfs de plicht) in om die ideeën aldus te benoemen en fel te bestrijden. Etiketten als fascisme en racisme zijn in dit debat geenszins taboe, mits ze zakelijk en op goede historische gronden worden gehanteerd en niet met het doel om mensen de mond te snoeren en strafrechtelijk te vervolgen.

De vrijheid van onderwijs is op dit moment vooral de vrijheid van ouders om hun kinderen binnen de eigen levensbeschouwelijke kring te houden, die van schoolbesturen om kinderen en leerkrachten van andere gezindten te weigeren, en die van geprivilegieerde ouders (en elitescholen) om hun kinderen niet al te veel te laten mixen met kinderen uit de ‘zwarte’ onderklasse. De eis van neutraliteit is vaak een dekmantel voor de ‘sovereiniteit in eigen kring’ en maakt scholen tot een verlengstuk van de ouderlijke macht en de macht van traditionele gemeenschappen. Kinderen moeten meer worden beschouwd als individuen, die zelf mogen beslissen waar ze op een gegeven moment in

gaan geloven. We moeten daarom toewerken naar een ongedeeld openbaar onderwijs dat vrijzinnige waarden centraal stelt en (dus) voldoende ruimte biedt aan uiteenlopende culturele en religieuze achtergronden. De staatsfinanciering van het bijzonder onderwijs zou op den duur moeten worden beëindigd.

Het boek sluit af met een misschien onverwachte lofzang op de 'beschaafde onverschilligheid'. Dat 'onze veelgeroemde tolerantie is geworden tot onverschilligheid' is zo'n beetje het grootste cliché van het integratie- en islamdebat. Maar het vrijzinnige individualisme en relativisme dat ik voorsta lijdt niet aan deze onverschilligheid. Het is actief en oordeelsvaardig, en stelt zijn eigen grenzen aan de tolerantie voor culturele verscheidenheid. Daarnaast ontaardt de kritiek op de 'onverschillige' tolerantie gemakkelijk in bemoeizucht en saamhorigheidsdwang. 'Langs elkaar heen leven' is voor christendemocratische en seculiere gemeenschapsdenkers (binnen en buiten het kabinet) het omgekeerde van samenleven. Maar is 'leven en laten leven' niet ook een teken van beschaving, zelfs van een typisch Nederlandse vorm van beschaving? Veronderstelt de oer-Hollandse praktijk van het schipperen tussen opvattingen en culturen niet een positieve vorm van onverschilligheid en vermijding? En zou het publieke debat niet gebaat zijn met een grotere dosis onverschilligheid jegens godsdienst in het algemeen en de islam in het bijzonder?

De volgende hoofdstukken kunnen in volgorde maar ook heel goed als afzonderlijke stukken worden gelezen. Deze inleiding en het slothoofdstuk werden speciaal voor dit boek geschreven. De hoofdstukken 12 en 13 zijn teksten van lezingen die niet eerder werden gepubliceerd. Alle reeds gepubliceerde essays en columns werden voor dit boek soms sterk herzien. 'Moderne veelgoderij' verscheen oorspronkelijk in *Hollands Diep* #5, februari 2008; 'De noodzaak van een linkse religiekritiek' in *Wa-*

terstof #8, november 2005 en *Filosofie Magazine* #9, 2005; 'De vicieuze cirkel van het atheïsme' in *Vrij Nederland*, 29 mei 2004; 'De inkt van de geleerde en het bloed van de martelaar' in *Civis Mundi* 44(3)2005 en *Waterstof* #5, juni 2005; 'Hoofddoekje leggen, niemand zeggen' in *Trouw*, 26 november 2005; 'Tussen herenliefde en liefde voor de Heer' in *De Groene Amsterdammer*, 6 april 2007 en 'Alle profeten zijn pervers' in *NRC Handelsblad*, 11 maart 2005. Het eerste deel van 'Vrijheid of respect?' verscheen in *Trouw*, 18 februari 2006; 'Hoe ik van de afvalligen afviel' in *de Volkskrant*, 3 oktober 2007; 'De joden hebben het gedaan' in *Waterlog*, 29 oktober 2007; 'Wilders en de retoriek van Hitlers *Mein Kampf*' in *Waterlog*, 29 januari 2008. 'De democratie kent geen heilige huisjes' verscheen in *Civis Mundi* 46(1)2007 en 'Autonomie en imperfectionisme' in *Trouw*, 2 juni 2007.

Ik dank Jacob Bouwman, vroeger verbonden aan het Nijmeegse Soeterbeek-programma, voor de uitnodiging om deel te nemen aan enkele landelijke debatreeksen over religie en politiek, en Erik Borgman en Ger Groot voor een aantal zinderende debatten in dat kader. Mijn vader Emile Pels (1906-1998), een spirituele katholiek die steeds verder opschoof naar het ietsisme, had dit boek eigenlijk moeten kunnen lezen, als een late verantwoording van mijn vroeg begonnen religieuze onverschilligheid. Ik draag het boek op aan een ander soort vader: mijn intellectuele vriend en voorbeeld Jacques (J.A.A.) van Doorn (1925-2008). Wij waren het niet eens over de noodzaak van religiekritiek en de uitdagingen van het Fortuyn-populisme, maar koesterden dezelfde liefde voor het democratisch relativisme.

1

Moderne veelgoderij

Eenheid en veelheid

Wandelend door de eeuwige stad Rome met zijn rommelig op-eengestapelde historische aardlagen ontkomt men niet aan een pikante dialectiek. Rome is de stad waar de antieke veelgoderij uiteindelijk moest wijken voor de eengoderij van het christendom. Maar in onze tijd moet het christelijk monotheïsme op zijn beurt steeds meer plaatsmaken voor een nieuwe vorm van veelgoderij die erg op de antieke lijkt: die van de moderne celebrity-cultuur.

De heidense tempels werden van hun marmer gestript om de christelijke kerken aan te kleden. Het antieke Pantheon staat op een steenworp afstand van de barokke Sint-Pieter. Beide staan niet ver van de Trevifontein, die wereldberoemd werd door de natte ontmoeting tussen journalist Marcello Mastroianni en seksbom Anita Ekberg in *La Dolce Vita*, Fellini's visionaire film over de nieuwe aristocratie van het sterrendom uit 1960. De opdringerige societyfotograaf Paparazzo in de film gaf zijn naam aan een onafzienbare meute van collega-parasieten. Katholieke voormannen spraken schande van de frivole manier waarop Fellini 'hun' Rome portretteerde. Maar het was hun Rome niet meer.

Lang geloofden we dat God in de westerse landen op zijn laatste benen liep. Maar de klassieke seculariseringsthese is zo niet misleidend, dan toch op zijn minst onvolledig. Het christelijk

monotheïsme blijkt niet de wegbereider van het atheïsme te zijn, maar van een nieuw aards polytheïsme. Die moderne devotie past bij een maatschappij van individualisme, hedonisme en prettige verdeeldheid, terwijl zij tegelijkertijd recht doet aan de religieuze hang naar mystiek, transcendentie en aanbidding van het hogere die het armzalig mensenras blijkbaar is ingebakken.

De veelkleurige cultus van goden als Jupiter, Minerva, Juno, Isis en Mithras (en van godenzonen zoals Romeinse keizers) werd door de volgelingen van Jezus van Nazareth versoberd tot het geloof in de Ene Ware God. Vanwege die opvatting werden de vroege christenen vervolgd als staatsgevaarlijke atheïsten. Maar bij nader inzien is ook de christelijke God niet helemaal zuiver op de graat: Hij valt uiteen in een Heilige Drie-eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest. Als zoon van God is Jezus zelf ook goddelijk. Daarnaast kent de rooms-katholieke kerk een lange stoet heiligen, met de Maagd Maria als de eerste en voornaamste. De goddelijke drie-eenheid bestaat immers uit twee Mannen en een Het, en de Moeder Gods was slechts een vrouw-mens.

Het is interessant dat de islam ten opzichte van het christendom een nog strengere eenheidsleer predikt. God is niet meervoudig en heeft geen kinderen. Het geloof in drie goden is volgens islamieten dan ook een heidense vorm van veelgoderij. Jezus was een vooraanstaand profeet, maar slechts een mens, net als Mohammed, die als laatste en belangrijkste terecht 'het zegel der profeten' heet. Een militante katholiek als Petrus Venerabilis, abt van Cluny aan het begin van de twaalfde eeuw, vond de 'duivelse dwaalleer der Saracenen' daarom vooral verwerpelijk omdat moslims de drievuldigheid ontkenden en dus 'geen aantal in de eenheid' wilden toelaten. De 'ellendige en goddeloze dwaas' Mohammed, die 'schurk' en 'smeerlap', had moslims de dwaalleer bijgebracht dat God niet tegelijk Vader kon zijn en Christus dus niet de zoon van God was. Zij weiger-

den het drietal als oorsprong en wezen van alle dingen te erkennen en bleven dus ten diepste weerspanning tegenover het ware geloof.

Christenen gelden voor orthodoxe moslims nog als schoorvoetend gedoogde 'mensen van het Boek'. Maar verdergaande veelgoderij (*sjirk*) is een zonde waarvoor geen vergiffenis bestaat. Het is de ergste zonde na ketterij, en volgens radicale opvattingen evenals deze strafbaar met de dood. Zoals de Koran zegt: 'Als de heilige maanden zijn verstreken, doodt dan de veelgodendienaars waar jullie hen vinden, grijpt hen, belegert hen en wacht hen op in elke mogelijke hinderlaag' (soera 9:5). Het beginsel van de absolute eenheid en volmaaktheid van God (*tawhied*) weerspreekt alle vormen van scheiding, verdeeldheid en autonomie. Juist daarom staat de orthodoxe islam zo haaks op westerse pluralistische waarden. Radicalen als Qutb en Maududi hekelen de 'afzichtelijke gespletenheid' van het moderne westerse leven, waarin rede en geloof, wetenschap en religie, staat en kerk gescheiden zijn, waar het Boek is vervangen door vele elkaar tegensprekende boeken en waar wordt geëxperimenteerd met alles wat God verboden heeft.

Tegenover deze eenheidswoede (die ook te vinden is in seculiere vormen van totalitarisme) verdedig ik graag een moderne vorm van polytheïsme. In dit opzicht zijn zowel de christelijke godsdiensten als de islam natuurlijk achterlijke culturen. Ook de moderne wetenschapsfilosofie gelooft nog steeds in de eenheid van de rede en de universele geldigheid van de wetenschappelijke waarheid. Verlichtingsfundamentalisten omarmen een seculiere vorm van monotheïsme. Maar de socioloog Max Weber stelde al dat we in het debat over onze diepste waarden zijn overgeleverd aan een 'eeuwige strijd der goden', die niet door een rationalistische toverformule kan worden beslecht. Die waardenstrijd levert ons niet uit aan een onzalig relativisme, maar is juist een prikkel om het debat zelfbewust en op het

scherp van de snede te voeren. Dat we niet geloven in het Laatste Oordeel, betekent niet dat alles mag en kan, maar dat we het zullen moeten doen met talloze voorlopige en aanvechtbare oordelen. Ook over smaken zullen we eeuwig blijven twisten.

Godenzonen

God is dood, maar de nieuwe halfgoden zijn alomtegenwoordig. De Ene Ware God maakt plaats voor een veelheid van mindere goden die allemaal een beetje waar en onwaar zijn, tussen echt en onecht in, die tegen elkaar kunnen worden uitgespeeld en met een korreltje zout moeten worden genomen. Onze-Lieve-Heer maakt plaats voor tal van stoute dames en nog stoutere heren. De godenzonen die wij tegenwoordig aanbidden zijn menselijk, al te menselijk, bijna gewone stervelingen. Hoewel ze 'het' als sportheld of muzikant zelf hebben gemaakt, beseffen we ook dat wij hen welbewust op een voetstuk plaatsen. *Jesus Christ* is niet langer geloofwaardig als zoon van God, maar alleen nog als *Superstar*. Als Marx nog had geleefd, had hij ongetwijfeld gezegd dat in het moderne sterrenkapitalisme niet langer godsdienst maar beroemdheid de opium van het volk is. Maar je kunt ook zeggen dat de oude godsdienstkritiek irrelevant is geworden, omdat we onze afgodsbeelden welbewust maken (en breken) en onze huisaltaren inrichten voor heiligen die we morgen weer inruilen voor andere.

In maart 2002, aan de vooravond van het wereldkampioenschap voetbal in Korea en Japan, verscheen in de Engelse roddelkrant *Daily Star* het volgende halfserieuze gebed:

Prayer of the Year: Let Us Play

Our David
Who art in England

Beckham be thy name
Thine free kick come
Thy hips will be swung
In Japan as it is in Korea
Give us this day
Your shaven head
And we'll forgive bad passes
As we don't forgive those
Who trespass against you!
Bring us World Cup Elation
And deliver us from Group Evil
For you rule our Kingdom
With your Power and Glory
For ever and ever
Beckham.

Engeland overleefde de groepswedstrijden, maar verloor in de kwartfinale van de godenzonen van Brazilië, de latere wereldkampioen.

De ironie waarmee Beckham werd aanbeden, is verdwenen in een bidprentje dat werd uitgedeeld ter gelegenheid van de viering van de geboortedag van Pim Fortuyn op 19 februari 2004 in de kathedraal van de H.H. Laurentius en Elisabeth in Rotterdam. Binnen zijn klassieke paarse rand toont het iets wat op geen enkel ander katholiek bidprentje te vinden zou zijn: Pim met een dikke sigaar in zijn hoofd, als tevreden roker.

Pim Fortuyn
19.02.1948 – 06.05.2002

Bij zonsopgang en zonsondergang,
Bij het waaien van de wind, in de kou van de winter,
Denken wij aan hem.

Bij het openspringen van de knoppen in de lente,
Bij de wedergeboorte van de natuur,
Denken wij aan hem.

Onder de blauwe hemel, in de hitte van de zomer,
Bij het ritselen van de bladeren,
In de schoonheid van de herfst,
Denken wij aan hem.

Wanneer het jaar begint en wanneer het eindigt,
Denken wij aan hem.
Zolang wij leven blijft hij leven.
Hij is een deel van ons,
Zolang wij hem gedenken.

Als we moe zijn, steun nodig hebben,
Als we ons verlaten voelen, neerslachtig zijn,
Als we onze vreugde willen delen,
Als we moeilijke beslissingen moeten nemen,
Denken wij aan hem.
Zolang wij leven blijft hij leven.
Hij is een deel van ons,
Zolang wij hem gedenken.

'Clapton is God', aldus de beroemde gebedsregel die in het begin van de jaren zeventig op een schutting in Islington, Noord-Londen, verscheen. De bekendste foto van die ode aan de Britse gitaarheld toont een hondje dat zijn pootje tegen de schutting oplicht. De echtelieden Beckham werden met hun verwende zoontje Brooklyn ironisch afgebeeld als de Indiase goden Shiva, Parvati en Ganesh, op een schilderij met de titel 'From Zero to Hero'. Prinses Diana figureerde niet lang geleden als de Heilige Maagd Maria op een tentoonstelling in de Tate Liverpool met de

titel 'Heaven'. Die veelbesproken expositie droeg de boodschap uit dat popartiesten, modellen en royalty nu worden vereerd zoals vroeger de christelijke heiligen.

Sterren stralen overal

Ironische veelgoderij is een van de voornaamste kenmerken van de moderne democratische sterrencultuur. Zowel in hun alomtegenwoordigheid als in hun onsterfelijkheid hebben deze nieuwe helden de rol van de oude goden overgenomen. Het fandom is onze nieuwe vroomheid. De openbaringswaarheid is niet langer enkelvoudig en komt tegenwoordig uit de tv. Moderne celebrities zijn aardser dan de oude goden en zweven ergens tussen gewoon en ongewoon, tussen *hero* en *zero*, tussen wonderkind en *total loss*. Verder beleven deze *beautiful people* ongeveer dezelfde avonturen als de bewoners van de heilige berg Olympus, tegenwoordig beter bekend als 'the Bubble' of 'Celebville'. Het Griekse pantheon neemt in dit opzicht een voorschot op onze moderne soapseries. Ook in het oude Griekenland ging het immers in wezen om de vraag: wie doet het met wie? Zo kende het Britse celebrityweekblad *Heat* lange tijd een wekelijkse rubriek 'Celebrity Love' (ondertitel 'The State of Celebrity Sex', dat was blijkbaar hetzelfde), waarin nauwkeurig werd bijgehouden welke relaties aan en welke uit waren, compleet met soms indrukwekkende 'ex files'.

Het goddelijke aura heet tegenwoordig glamour. De sterren stralen overal, vooral in de glossy's en de glittershows. Ze hebben uitstraling, want ze zijn 'hot', maar tegelijkertijd zeer 'cool'. In plaats van het lichaamloze lichaam van de Heer bewonderen we het goddelijke figuur van Naomi Campbell. De abstracte platoonse Vormen maken plaats voor de zeer concrete vormen van Katja Schuurman. We spreken over de godenzonen van Ajax, over wielergoden als Armstrong en Cipollini, en over een we-

reldberoemde basketballer als 'God verkleed als Michael Jordan' of 'Jesus in Nikes'. Johan Cruijff is de Verlosser of de Messias, Brad Pitt een 'sex god'.

Pim Fortuyn, de 'Goddelijke Kale', is niet de enige halfgod in de politiek. Na de aanslagen van 9/11 in New York werd over burgemeester Rudy Giuliani gezegd dat hij als een messias door de stad trok: mensen wilden bij hem zijn, hem aanraken. Een vrouw zocht naar het juiste superlatief: 'He's not like a God, he is God'. Net als in het geval van de massahysterie rond Fortuyn verdwijnt hier de ironie en verschuift de aanbidding van *camp* naar echt. De Romeinse keizers waren lang niet de eersten die hun eigen persoonlijkheidscultus bewust inzetten als politiek instrument. In de recente geschiedenis traden Napoleon, Hitler, Mussolini en Stalin in hun voetsporen. Zoals anderen geloofden in God, zo geloofde het zogenaamd atheïstische Russische volk in Stalin als 'de schepper van alles'. Zijn opvolger Poetin probeerde hem na te doen: ook hij wordt in brons gegoten, vereeuwigd in olieverf en in schoolboeken opgenomen.

Men mag Gods naam niet ijdel gebruiken. Maar in de moderne sterrencultuur noemen we iedereen familiair bij de voor naam: Oprah, Britney, Johan, Katja, Pim(metje), Wouter, Hillary. In plaats van heilige eerbied en ontzag is heiligschennis de dagelijkse kost van de roddelbladen. De reputatie van onze moderne halfgoden is immers voortdurend inzet van discussie, verwondering, irritatie en leedvermaak. Zijn ze wel echt? Hoe gewoon zijn ze eigenlijk? Hebben ze 'het', zijn ze 'het' kwijt of hebben ze 'het' nooit gehad? Kunnen ze wel zingen of acteren, of zijn ze alleen maar mooi en brutaal? Zijn ze gefabriekeerd door de cultuurindustrie of hebben ze werkelijk talent? Onafgebroken rijzen en dalen (of vallen) de sterren. Beroemde namen zijn 'names written in water', die voortdurend worden opgehemeld of juist gedemoniseerd. Hun afbreukrisico is groot en iedere be-

roemdheid is dan ook dagelijks bezig met het onderhoud van zijn naam en faam.

Monotheïstische godsdiensten kennen doorgaans een taboe op het afbeelden van de Ene God. Dit beeldverbod is in het sobere protestantisme sterker dan in het barokke katholicisme, dat ooit een radicale Beeldenstorm op zijn dak kreeg. In de nog strengere islam geldt die verbeelding zelfs als een doodzonde: denk aan de Deense cartooncrisis, de foto's van Sooreh Hera, of de Soedanese knuffelbeer die per ongeluk Mohammed werd genoemd. Maar onze moderne beeldcultuur wordt opnieuw gekenmerkt door een heidense proliferatie van beelden en verbeeldingen: een soort omgekeerde beeldenstorm. Tegenover de soberheid en abstractie die vooral door de islam worden gepredikt, staat een wonderbaarlijke vermenigvuldiging van tv-beelden, foto's, cd's, films, poppen, mokken, potloden en T-shirts, die de alomtegenwoordigheid van onze nieuwe goden materialiseren en bewijzen.

Elvis leeft!

Het 'sterrenstelsel' is dus steeds meer een functioneel substituut voor de religie geworden. Ook het koningshuis moet steeds meer aan die celebritylogica geloven. Dit oude Oranje moet zijn functie als focus van nationale trots (en zelfhaat?) allang delen met het nieuwe voetbal-Oranje. De sterren van de pop/sport functioneren als rolmodellen, als dragers van levensstijlen, waarden en normen (en van de overschrijding ervan) waarmee wij ons in positieve of negatieve zin kunnen identificeren. Net als de Griekse godenfamilie laten zij een rijke catalogus van deugden en ondeugden zien. Zij figureren in onderhoudende, luidruchtige, soms tenenkrommende *morality plays* die het materiaal leveren waarmee wij zin en vorm kunnen geven aan onze eigen moraal en identiteit.

Het sterrendom organiseert de sociale samenhang op een lossere, meer individualistische manier dan traditionele religies, die eerder het bindmiddel zijn van collectivistische culturen. 'Zware' traditionele gemeenschappen zoals de kerk, de familie en het dorp maken plaats voor de 'lichte' samenhang van een gedeelde fascinatie voor bepaalde beroemdheden. Deze individualisering van de aanbidding leidt tot meer gevarieerde en tolerantere morele opvattingen en een vrijmoediger conversatie over goed en kwaad. De patriarchale familie- en gezinsmoraal wijkt voor een vrijzinnige moraal van vriendschap die uitgaat van een grotere gelijkheid tussen mannen en vrouwen.

De sterrencultuur levert ervaringen op die net zo betekenisvol kunnen zijn als traditionele religieuze ervaringen. Ook zij kent haar hoogmissen, processies, schrijnen, bidprentjes en bedevaartsoorden, ja, zelfs visioenen van reïncarnatie. Is Elvis een god? Volgens de cultuursocioloog John Frow (1998) zijn er goede redenen om die vraag met ja te beantwoorden. Het is helemaal niet idiotoot om vol te houden dat Elvis leeft! De overgrote meerderheid van zijn fans ziet immers weinig verschil tussen de manier waarop Elvis leefde toen hij nog leefde, en de manier waarop hij na zijn dood voortleeft in de harten en hoofden, maar vooral via de materiële dragers van zijn alomtegenwoordigheid en onsterfelijkheid: cd's, films, foto's, biografieën en allerlei accessoires. Tussen levende en dode helden die we niet persoonlijk kennen, maar alleen via het *one way screen* van de media, is het onderscheid immers miniem.

Het is geen tragische zelfmisleiding om goden te aanbidden die we zelf hebben gemaakt. Als het er maar véél zijn. Het wordt pas problematisch zodra we ons eigen maakwerk vergeten en geloven dat het omgekeerd is: dat God ons heeft gemaakt naar Zijn beeld en gelijkenis. Dan gaat ook de sterrencultuur fungeren als de opium van het volk: denk aan hysterische fans die zichzelf kwijt zijn en volledig willen samenvallen met hun idool.

Maar de democratische belofte van de sterrencultuur is dat we niet vergeten dat wij het zelf zijn die onze idolen maken en breken, en dat we zowel hen als onszelf in dat maakwerk blijven relativeren. De glossy geeft het recept: *How to be a celebrity goddess in 10 easy steps*. Als we maar weten dat dit nooit lukt (zeker niet in tien simpele stappen) en dat we dit ook niet moeten willen.

2 De noodzaak van een linkse religiekritiek

Vals bewustzijn

Begin september 2005, ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar, trad toenmalig VVD-Kamerlid en politieke wereldster Ayaan Hirsi Ali op in de aula van de Universiteit van Amsterdam. Zij stelde bij die gelegenheid dat armoede voortkomt uit een gebrek aan nieuwsgierigheid; een tekort dat op zijn beurt een gevolg is van bevangenheid door religie. Niet de armoede beperkt de nieuwsgierigheid, maar het is omgekeerd: doordat religieuze culturen weinig ruimte geven aan nieuwsgierigheid, scheidt men zijn eigen armoede. Problemen worden opgelost door zich te conformeren aan de traditie. In 'culturen van nieuwsgierigheid' worden de traditionele denkkaders daarentegen steeds opnieuw opgebroken, hetgeen leidt tot nieuwe vindingen en maatschappelijke verandering. In het Westen zijn uit die nieuwsgierigheid de Verlichting en de wetenschappelijke revolutie voortgekomen. Godsdienst houdt de mensen dom. Vooruitgang, ook in economisch opzicht, is een product van Verlichting.

Hirsi Ali herhaalde daarmee in grote lijnen de godsdienstkritiek van Marx, maar zette die tegelijkertijd op zijn kop. Ook voor Marx was godsdienst een vorm van vals bewustzijn: 'de opium van het volk'. Net als Feuerbach zag hij het godsgeloof als een vorm van menselijke zelfvervreemding: mensen knielden

neer voor een hogere macht die zij zelf in het leven hadden geroepen. Maar anders dan zijn filosofische voorganger onderzocht Marx ook de wereldse oorzaken van deze zelfvervreemding. De hallucinerende drug van de religie diende vooral om de materiële ellende in het hier en nu te kunnen vergeten en vergeelijken. Mensen hadden een verkeerd bewustzijn, omdat zij leefden in een verkeerde wereld. De religie leverde de morele sanctie, de troost en rechtvaardigingsgrond van politieke en economische onderdrukking. De kritiek op de hemel moest daarom veranderen in een kritiek op de aarde; de kritiek op religie en theologie in de kritiek op politieke en sociaaleconomische wantoestanden. Als de politieke en materiële ongelijkheid werd opgeheven, zou de religie vanzelf verdwijnen.

De nadruk die Hirsi Ali legt op cultuur en religie maakt haar in marxistische ogen tot een klassieke idealist. Idealisten denken dat ideeën, begrippen en voorstellingen de wereld beheersen. Zij beschouwen deze als de eigenlijke ketenen van de mensen. Menselijke verhoudingen zijn producten van hun bewustzijn. De bestaande werkelijkheid hoeft daarom alleen maar anders te worden geïnterpreteerd. Maar volgens Marx stelt men in dat geval slechts nieuwe frasen tegenover de oude; men bestrijdt de werkelijk bestaande wereld geenszins als men alleen maar de 'frasen van deze wereld' bestrijdt. Die wortelen immers in de materiële levenswijze van mensen: in politieke omstandigheden, in de maatschappelijke arbeidsdeling, in productie-, eigendoms- en klassenverhoudingen, en in de onderdrukking en ongelijkheid die daaruit voortvloeien.

De rede als afgod

In dit laatste heeft Marx gelijk: armoede, achterstelling, machteloosheid en onderdrukking zijn tenminste zelfstandige oorzaken van maatschappelijke ellende, en de wereld verandert niet

zomaar als we de frasen van deze wereld ontmaskeren en inwisselen voor 'ware' denkbeelden. Te vaak denken secularisten als Hirs Ali dat de simpele kennis van de feiten of het inzicht in de waarheid, namelijk dat God niet bestaat, gelovigen – vooral gelovige islamieten – een licht (de Verlichting) zal doen opgaan. Het feit dat moslims proberen te leven naar hun heilig Boek is in haar ogen de voornaamste oorzaak van hun misère, en afvalligheid is de enige weg naar emancipatie, beschaving en lotsverbetering.

Maar de materialistische geschiedbeschouwing lijdt aan het omgekeerde ongemak. Zij vertoont op haar beurt een dramatisch gebrek aan inzicht in de scheppende, performatieve kracht van de frasen van deze wereld: van de manier waarop voorstellingen en interpretaties niet alleen de werkelijkheid weerspiegelen, maar die tegelijkertijd actief vormgeven. Dit gebrek aan reflexiviteit heeft marxisten stekeblind gemaakt voor de grote historische werkingskracht van wereldbeschouwingen en ideologieën, niet in de laatste plaats die van het marxisme zelf. Dit tekort is terug te voeren op hetzelfde Verlichtingsrationalisme dat marxisten delen met hun liberale tegenstanders: de overtuiging dat de wetenschappelijke waarheid tenslotte zal zegevieren over alle bijgeloof. Zowel marxisten als radicale liberalen omarmen een vooruitgangsgeloof waarin de rede en de wetenschap als nieuwe afgoden worden aanbeden.

Je kunt andermans denkbeelden immers alleen als een vorm van vals bewustzijn ontmaskeren als je zelf meent de waarheid in pacht te hebben. Hoe krijg je toegang tot het 'wezen van de mens', het 'werkelijke levensproces' of 'de werkelijke basis van de geschiedenis'? Marx en Engels maakten zich hier gemakkelijk van af door hun eigen vooronderstellingen te poneren als niet-willekeurig, als veronderstellingen 'waarvan men slechts in de verbeelding kan abstraheren'. Niet wat de mensen beweerden of zich inbeeldden was van belang, maar hoe zij 'werkelijk

waren'. Maar die 'werkelijk bestaande wereld' was alleen maar een *andere* frase over diezelfde wereld, die optrad met het superieure aplomb van de positieve, empirische wetenschap. Het 'zijn' bepaalde volgens Marx het bewustzijn; maar het bewustzijn van Marx wist precies hoe dat 'zijn' in elkaar stak.

Dit meningsverschil over de voorrang van het denken of van het 'zijn' verhindert dus niet dat idealisten en materialisten dezelfde waarheidsretoriek hanteren, waarin het eigen perspectief als het enig rationele geldt. Maar juist door te breken met die twee vormen van Verlichtingsfundamentalisme bereiken we een positie die niet alleen voorbijgaat aan deze schijntegenstelling, maar ook het gelijk van beide op een positieve manier verdisconteert. De werkelijkheid is alleen voor ons toegankelijk via interpretaties en definities die zelf weer een nieuwe werkelijkheid scheppen. Vanwege die circulaire, performatieve relatie is geen enkel perspectief op voorhand geprivilegieerd. Inzicht in dit 'constructivistische' karakter van de werkelijkheid ondermijnt alle laatste gronden van feitelijkheid, waarheid en objectiviteit. Noch religieuze openbaringswaarheden, noch empirisch-wetenschappelijke waarheden kunnen zich voortaan op die fundamenteën beroepen.

Niet de gronden, maar de grenzen van kennis

Dit principiële antifundamentalisme biedt een opening voor een nieuwe religiekritiek die radicaler is dan die van marxisten en militante liberalen, omdat zij ook aanstoot neemt aan de religieuze resten die schuilen in hun beider wetenschapsgeloof. In dit opzicht is de Verlichting van links naar rechts verhuisd zonder haar rationalistische zekerheden, haar opvoedkundig utopisme en haar overspannen maakbaarheidspretenties prijs te geven. Zij treedt bij voorkeur op in de simplistische gedaante van het wetenschappelijk atheïsme, dat ooit een privilege was van mar-

xistisch links. Daarmee wordt een nogal onverdraagzame en fundamentalistische variant van het Verlichtingsdenken uitgeroepen tot de meest betekenisvolle kern ervan. Alle godsdienst is bijgeloof. God bestaat niet. Religieus bijgeloof is de oorzaak van alle maatschappelijke stagnatie, onderdrukking en ellende.

Hoe kan links de door rechts gekaapte Verlichting heroveren? Dat vergt allereerst dat we de veelkleurigheid en inwendige tegenstrijdigheid van het Verlichtingsdenken in ere herstellen. Ook de zelfkant (de beruchte 'dialectiek') van de Verlichting komt dan weer in beeld: haar historische erfenis van intellectueel terrorisme en totalitaire politieke onderdrukking. Zoals de liberale theoloog McGrath schrijft: 'De twintigste eeuw heeft een van de grootste en meest verontrustende paradoxen van de menselijke geschiedenis opgeleverd: dat de grootste onverdraagzaamheid en gewelddadigheid gepraktiseerd zijn door degenen die geloofden dat de godsdienst onverdraagzaamheid en gewelddadigheid veroorzaakte'(2006: 239 e.v.). Ten tweede moeten juist de antifundamentalistische, relativistische elementen in de Verlichtingstraditie opnieuw worden benadrukt. De meest vruchtbare erfenis van de klassieke Verlichting is immers niet de hang naar zekerheid en objectiviteit, maar de moed om te twifelen: het vermogen tot relativering en het radicale perspectivisme dat daaruit voortvloeit. In *deze* Verlichting staan niet de *gronden*, maar de *grenzen* van de kennis centraal. De dwang van een rationele of empirische bewijsvoering heeft hier minder overtuigingskracht dan de onzekerheid van het pluralisme en de radicale reflexiviteit.

Kritisch relativisme

Hoe ziet een linkse religiekritiek eruit die de zelfgenoegzame tegenstelling tussen rede en geloof achter zich laat, en zich dus niet langer op een simplistische manier kan afzetten tegen het

‘premoderne’, ‘onverlichte’ en dus ‘achterlijke’ karakter van religies zoals de islam? Die kritiek wordt nog steeds geïnspireerd door Kants definitie van Verlichting als de bevrijding uit een zelfopgelegde onmondigheid, waarbij de religieuze onmondigheid ook voor Kant als de meest vernederende van alle gold. Die kritiek wordt doorgetrokken in de vervreemdingstheorie van Feuerbach en Marx: de mens onderwerpt zich ten onrechte aan de producten van zijn eigen macht en bewustzijn. Volgens het bekende aforisme van de theoloog Kuitert: ‘Alles wat van Boven komt, komt eigenlijk van beneden, inclusief de uitspraak dat het van Boven komt.’

Maar hoe kan religie worden ontmaskerd als een vorm van vals bewustzijn, als men niet langer kan terugvallen op een objectieve oordeelsgrond? Stelt men dan niet het ene geloof tegenover het andere, zonder dat men kan uitmaken welke opvatting beter en adequater is? De erkenning dat kritische oordelen niet op een traditionele manier te funderen zijn, hoeft echter niet te leiden tot een verlamd relativisme. Integendeel: juist die ‘onfundeerbaarheid’ verleent uitspraken over de werkelijkheid een principiële aanvechtbaarheid en openheid die uitnodigt tot kritisch debat. Daarbij geldt de onzekerheid van dit ‘kritisch relativisme’ zelf als oordeelscriterium op basis waarvan men betere van slechtere denkbeelden onderscheidt. Uitspraken waarin de onzekerheid van meet af aan is ingebouwd zijn beter dan uitspraken die de onzekerheid uit alle macht proberen te bezweren en uit te bannen. Vele religieuze uitspraken horen tot de laatste categorie.

Dit kritisch relativisme staat niet alleen lijnrecht tegenover alle vormen van openbaringsgeloof, maar verzet zich ook tegen de verabsolutering van de wetenschappelijke waarheid. Het problematische in de opvattingen van gelovigen en hun atheïstische tegenvoeters schuilt in hun gedeelde neiging om zich te beroepen op een hogere gebiedende macht (God, de Rede, de Fei-

ten), die afwijkende opvattingen gemakkelijk diskwalificeert. In beide gevallen ontloopt men zijn eigen verantwoordelijkheid voor zijn denkbeelden en handelingen door te suggereren dat God, de Feiten of de Objectieve Werkelijkheid voor zichzelf spreken in plaats van dat zij door een woordvoerder (een profeet, een imam, een intellectueel, een politicus) tot spreken en tot leven worden gebracht.

Tegen de cultus van de eenheid

Een vernieuwde godsdienstkritiek keert zich daarmee letterlijk tegen alle dienstbaarheid aan een goddelijke macht: tegen alle vormen van lotsaanvaarding, onderwerping en overgave (de grondbetekenis van islam) waarin het element van vrijwilligheid en persoonlijke verantwoordelijkheid ontbreekt. Dat wil ook zeggen dat links niet moet terugvallen in een vergoelijkende tolerantie voor orthodoxe vormen van religie, en niet onkritisch moet meegaan in de rehabilitatie van religiositeit en spiritualiteit die tegenwoordig over een breed front valt waar te nemen. Het zijn lang niet alleen neoconservatieve denkers zoals Kinneging, Verbrugge en Spruyt en christelijk geïnspireerde politici zoals Balkenende, Donner en Rouvoet die pleiten voor de eerbiediging en revitalisering van onze religieuze tradities; ook sommige progressieven begeven zich tegenwoordig in een spiritualistische flirt.

Zo definieert de socioloog Gabriël van den Brink in zijn pamflet *Tekst, traditie of terreur?* (2004) het goddelijke als een kracht van verzoening, eenwording en betrokkenheid, 'een kracht die de verdeeldheid van het menselijk bestaan opheft'. Omdat die eenheid zo nadrukkelijk wordt gethematiseerd in de islam, dient deze religie ruimte te worden gegund en moet zij met respect worden tegemoet getreden. Maar vanuit een kritisch-relativistisch oogpunt is en blijft juist deze cultus van eenheid en on-

derworpenheid de meest onbehaaglijke eigenschap van alle openbaringsgodsdiensten. Als godsdienst gelijkstaat met het 'heel maken van wat gebroken is', is godsdienst dan niet per definitie strijdig met de moderne, democratische ervaring van de gebrokenheid van het bestaan, met de onvermijdelijkheid, maar ook de wenselijkheid van veelheid en verschil?

Juist het kritisch relativisme biedt het platform voor een godsdienstkritiek die recht doet aan deze moderne gebrokenheid en die de conservatieve heiliging van traditie, moraal en gemeenschap verwerpt. Het is hetzelfde relativisme dat door Joseph Ratzinger (beter bekend als paus Benedictus XVI) in de ban wordt gedaan, omdat het niets erkent als definitief en de maatstaf voor goed en kwaad zoekt in de individuele mens in plaats van in de 'ware mens': de zoon van God. Ook orthodoxe islamieten zien dit relativisme als de grootste zonde en afvalligheid, omdat het een vorm van polytheïsme met zich meebrengt die de absolute eenheid en waarheid van Allah ondermijnt. Maar deze veelgoderij is ook voor gelovige atheïsten een gruwel. Zij hangen een monotheïsme van de waarheid aan dat niet wortelt in een transcendente openbaring, maar dat onderwerping eist aan de eenheid en wetmatigheid van de rede zelf.

Het kritisch relativisme nadert in dit opzicht tot vrijzinnige, personalistische vormen van religie die het geloof opvatten als een individuele relatie tussen gelovige en God. Maar het blijft zich verzetten tegen alle vormen van geloof die de menselijke denkvrijheid onderwerpen aan een hogere gebiedende macht. De tolerantie wordt daarmee enerzijds verruimd, omdat het minder gemakkelijk wordt om niet-wetenschappelijke denkbeelden af te doen als irrationele vormen van bijgeloof. Maar anderzijds stelt het relativisme duidelijke grenzen aan de tolerantie, omdat het zich blijft verzetten tegen alle harde zekerheden van het geloof en het ongeloof. Relativisten hebben geen bezwaar tegen een publieke en zelfs politieke rol van de religie, zo-

lang die zich voegt naar de mores van het democratisch debat. Maar omdat dit debat het polytheïsme institutionaliseert, is democratie uiteindelijk onverenigbaar met de valse zekerheden van zowel het religieuze als het wetenschappelijk monotheïsme.

3

De vicieuze cirkel van het atheïsme

God als verzinsel

Eerst had ze, brave moslima die ze was, het boek nog met een welgemeend 'haram!' in de hoek gegooid. Maar medio 2002 was de bodem rijp. Eindelijk durfde ze het *Atheïstisch manifest* van Herman Philipse te lezen en zag ze in 'dat God een verzinsel is en dat overgave aan Zijn wil niets meer of minder betekent dan overgave aan de wil van de sterkste'. In het voorwoord bij de tweede druk roemt Ayaan Hirsi Ali opnieuw de heldere eenvoud van het boekje en herinnert zich hoe schuldeloos de wereld voor haar werd na lezing ervan: 'Allah bestaat niet, andere goden bestaan ook niet en de hel evenmin!' Het was een immense opluchting en in plaats van 'verdoemd' te zijn werd ze 'verlicht'. Alle 1,2 miljard moslims van de wereld zouden dit boekje eigenlijk moeten lezen.

Het is de droom van iedere auteur. Je schrijft een pamflet, niet eens zozeer om de wereld te overtuigen van je heidense gelijk, maar om een paar dingen voor jezelf op een rijtje te zetten. Iemand anders wordt er zo door geraakt, dat zij haar intuïties bevestigd ziet en een bekeringservaring ondergaat. Als die iemand Ayaan Hirsi Ali heet en actief is in het woelige politieke klimaat na 9/11 en de moord op Fortuyn, heeft dat geen geringe gevolgen. Want dan heb je iemand bekeerd die het niet bij een vrijblijvende vorm van ongelovigheid laat. Gedreven door haar achtergrond, temperament en idealisme rust zij niet voordat zo veel

mogelijk moslims (en vooral moslima's) delen in dezelfde verlichting en opluchting die zij zelf heeft ondergaan.

Philipse's *Atheïstisch manifest* bevat een gematigde en tolerante versie van hetzelfde Verlichtingsoptimisme waarvan anderen de meer fundamentalistische zendelingenversie uitdragen. Rede en wetenschap trekken hier ten strijde tegen alle magisch en mythisch denken, waarbij de godsdienst model staat voor andere vormen van bijgeloof. Het geloof in God is een vorm van misleidende en gevaarlijke nonsens. Gelovigen denken de absolute waarheid in pacht te hebben zonder daarvoor behoorlijke argumenten te leveren. Ook volgens Hirsi Ali kan de 'ware' moslim per definitie niet tegen kritiek. Maar moeten we in het publieke debat niet altijd de waarheid zeggen? Moslims moeten ophouden zich door alles en nog wat beledigd te voelen en 'proberen nu eens oprecht na te denken'.

Veelkoppige draak

'De onredelijkheid van religie', zo luidt de ondertitel van Philipse's manifest. Rede en geloof zijn immers onverenigbaar. Redelijkheid kan alleen maar leiden tot afvalligheid. De 'universele atheïst' die Philipse wil zijn staat dan ook voor een herculische taak. Hij moet een argumentatie ontwerpen die *alle* mogelijke interpretaties van *alle* bestaande religies in één klap onderuithaalt. Godsdienst is een veelkoppige draak. De kunst is om alle koppen van deze hydra in één keer af te hakken. Hoe kan men vermijden dat gelovigen uitvluchten blijven zoeken en zich onttrekken aan het universele tribunaal van de rede?

Dat vergt een herculische redeneermethode. De meest fundamentele religieuze leerstelling is het idee dat God bestaat. Die stelling moet worden verwoord in een betekenisvolle uitspraak die verwijst naar iets in de werkelijkheid. Maar God is niet kenbaar, want Hij is een bovennatuurlijk wezen. Het woordje 'God'

is dus betekenisloos. Deze redenering is volgens Philipse rationeel en dwingend, en 'semantisch atheïsme' is daarmee onvermijdelijk geworden. Als het bestaan van God niet kan worden bewezen, is er ook geen goede reden om Zijn wil te gehoorzamen. Het beroep op deze wil helpt niets, zodra er morele meningsverschillen ontstaan. Aan de religie zijn dus geen geldige argumenten te ontleen ter rechtvaardiging van een bepaalde moraal of politiek.

Sapristi! Ik weet niet hoe het de gemiddelde lezer vergaat, maar anders dan Hirsi Ali kan ik in deze redenering niet veel meer zien dan een wat potsierlijk logisch spelletje. Naïviteit over de zelfstandige uitstralingskracht van de rede gaat gepaard met betweterij. Die combinatie van logisch optimisme en rationalistische arrogantie is kenmerkend voor het klassieke Verlichtingsdenken, en men treft die eigenlijk al bij Socrates aan. Het is de overtuiging dat de wetten van het menselijk denken eenvormig, verplichtend en universeel zijn. De gespreksorde van de wetenschap wordt bewaakt door eenduidige normen van waarheid, empirische adequaatheid en logische geldigheid. Alleen de methoden van de empirische wetenschap bieden zekere kennis over de werkelijkheid. Onze rationaliteit is niet ter keuze: die is er gewoon, en niemand kan zich redelijkerwijze aan de wetten ervan onttrekken.

De vicieuze cirkel

Philipse zegt een tegenstander te zijn van fundamentalistisch denken, dat volgens hem altijd uitloopt op een cirkelredenering. Het probleem van de goddelijke openbaringswaarheid is immers dat God zelf die waarheid zegt. De paus is onfeilbaar, omdat hij ex cathedra spreekt vanuit een goddelijke inspiratie. Waarom is de Koran de laatste en meest ware openbaring Gods? Omdat God dit zelf aan Mohammed heeft verteld. Hoe weten

we dit? Omdat het in de Koran staat. Maar, zo voegt Philipse toe, het funderingsdenken in de filosofie en de wetenschap lijdt aan dezelfde circulariteit. De kennistheorie van Aristoteles tot Kant is volgens hem een aaneenschakeling van mislukte pogingen om absoluut zekere beginselen te ontdekken. Telkens blijkt dat het waarheids criterium dat men wil funderen al is opgenomen in de argumentatie ervoor. Elk waarheids criterium is daarom circulaire en dispuuten over het waarheids criterium zijn onoplosbaar.

Eigenaardig is nu dat Philipse dit sympathieke idee alleen toepast op zijn tegenstanders, maar het niet reflexief terugbuigt naar zijn eigen filosofische positie. Zijn eigen waarheids criterium vertoont echter dezelfde circulariteit. De belangrijkste premissen ervan, namelijk dat de ware wetenschap één en ondeelbaar is, dat zij een geprivilegieerde toegang verschaft tot de werkelijkheid en dat haar resultaten universele geldigheid hebben, zijn al van meet af aan opgenomen in de argumentatie ervoor. De religieuze openbaringswaarheid staat haaks op de empirische werkelijkheid. Welke instanties geven die werkelijkheid het beste weer? De rede en de wetenschap. Waarom is dat zo? Omdat wetenschappelijke theorieën kritisch worden getoetst aan de feiten. Maar wie zegt dat dit ook feitelijk gebeurt, en dat ook wetenschappelijke theorieën niet hun eigen feiten construeren?

Net als vele andere denkers lijkt Philipse ervan uit te gaan dat een cirkelredenering in principe verkeerd is, de moeder van alle kennistheoretische zonden. Maar elke redenering die zichzelf recht in de ogen durft te zien, verloopt in zekere zin in een cirkel. Daarom valt de wetenschappelijke houding of methode niet zomaar samen met wat analytische filosofen er sinds Popper onder verstaan: de actieve speurtocht naar bewijzen voor het tegendeel van wat men wil aantonen, ofwel het uitlokken van weerleggingen door de eigen denkbeelden te toetsen aan de feiten. Doorgaans zijn wetenschappers net als gewone mensen be-

zig om argumenten en feiten te zoeken bij hun intuïties en vooroordelen, zodat die wat helderder en robuuster worden. Het besef dat die operatie doorgaans in een cirkel verloopt, is een beter uitgangspunt voor scepsis, bescheidenheid en dus ook tolerantie voor andermans denkbeelden dan de superieure redelijkheid van Philipse.

Dat er maar één vorm van rationaliteit en één algemeen aanvaarde wetenschapspraktijk zou bestaan, is in de laatste decennia onder wetenschapsfilosofen een fel omstreden kwestie geworden. Er heerst in de filosofie en de wetenschap veel meer quasi-religieuze onenigheid over de criteria van theoriekeuze dan rationalisten zoals Philipse willen accepteren. Dat de wetenschap bestaat in het enkelvoud en de grondslag kan leggen voor een universele beschaving, is ook volgens de Britse filosoof John Gray een mythe: een seculiere versie van de religieuze opvatting dat er maar één manier is om zalig te worden. Dat er maar één manier is om modern en verlicht te zijn, wordt door de Franse filosoof Foucault zelfs aangeduid als 'Verlichtingschantage'.

Verlichtingsfundamentalisme?

De kern van het meningsverschil betreft de relatie tussen waarheid en macht. Die moeten volgens rationalisten absoluut gescheiden blijven, want anders pleegt men verraad aan de ware filosofie en wetenschap. Maar inmiddels is er in het spoor van Kuhn, Feyerabend, Bourdieu, Latour en anderen een hele onderzoekstraditie gegroeid die allerlei quasi-politieke elementen heeft ontdekt in de praktijk van de wetenschap. De feitelijke wetenschapsbeoefening blijkt lang niet zo waardevrij, neutraal en belangeloos te zijn als traditionele wetenschapsfilosofen graag willen decreteren. Het hele idee van 'de feiten' als onafhankelijke toetssteen en grondslag voor wetenschappelijke zekerheid is op losse schroeven komen te staan.

Maar voor analytische filosofen als Philipse is een dergelijke relativisering van de wetenschap niets anders dan postmoderne oplichterij. Denkbeelden die niet passen in hun eigen voorkeursopvatting van rationaliteit zijn irrationeel. Hoezeer Philipse ook redeneert in termen van feilbaarheid, pluralisme en waarschijnlijkheid ('alle religieuze opvattingen zijn *waarschijnlijk* onwaar'), zijn opvattingen blijven getekend door een rest van intellectueel dogmatisme. Inderdaad gaat het niet langer om het Ene Absolute Autoritaire Gelijk van de religieuze openbaringswaarheid. Maar het wetenschappelijke waarheidsgeloof draagt zijn eigen kiemen van intolerantie in zich.

Dat je meer op je tegenstander lijkt dan je lief is, is een klassieke zet in het spel van de intellectuele kritiek. De uitdrukking 'Verlichtingsfundamentalisme' is natuurlijk polemisch en politiek geladen. Onbevangen denkers, die zichzelf als het toppunt van kritische bescheidenheid beschouwen, worden pardoos bij hun ergste vijanden ingedeeld. De kunst is natuurlijk om binnen dit polemische 'over één kam scheren' belangrijke nuances en verschillen niet uit het oog te verliezen.

Religieus fundamentalisme is niet hetzelfde als wetenschappelijk fundamentalisme. Het cruciale verschil tussen rede en geloof is dat de rede niet afgaat op het gezagsargument van de openbaring, maar de eigen inzichten voortdurend ter discussie stelt. Maar toch bestaat er veel meer continuïteit tussen het religieuze en het wetenschappelijke waarheidsgeloof dan filosofische atheïsten willen weten. De idealen van feilbaarheid en kritiseerbaarheid worden immers niet reflexief toegepast op de rede, de logica en de wetenschap zelf. Die worden als enkelvoudige essenties beschouwd en als dwangmiddelen ingezet tegen alle vormen van 'bijgeloof'. Rationaliteit is voor atheïsten als Philipse een even dwingend gegeven als God is voor de gelovigen.

Herman Philipse is geen zendeling: hij wil in principe alleen

zichzelf overtuigen. Maar per saldo is hij toch te veel overtuigd van zijn eigen redelijkheid, en dus van zijn overtuigingskracht. Het zou beter zijn om die rede wat af te zwakken, en de diepe kloof met het geloof enigszins te dichten. Dat zou leiden tot een grotere verdraagzaamheid jegens andere geloofsopvattingen, die men zeker niet hoeft te delen, en die men zeker niet moet ophouden te bekritisieren. De wetenschappen (in het meervoud) bieden over het algemeen een realistischer, liberaler, zelfkritischer en democratischer wereldbeeld dan de gemiddelde religieuze openbaringswaarheid. Dat is het bijgeloof dat ik deel met heidenen zoals Herman Philipse en Ayaan Hirsi Ali.

4 De inkt van de geleerde en het bloed van de martelaar

Knekelretoriek

Volgens een bekende hadith is ‘de inkt van de geleerde meer waard dan het bloed van de martelaar’. Maar de radicale Palestijnse geleerde Abdullah Azzam gaf hieraan een nogal vrije interpretatie. Afgestudeerd aan de universiteit van Damascus en met een doctorsgraad van de beroemde Al Azhar-universiteit van Caïro op zak doceerde hij onder andere in het Saoedische Jedda, waar Osama bin Laden waarschijnlijk een van zijn studenten was. Na de Sovjet-invasie van Afghanistan vertrok Azzam naar Pakistan om zich geheel te wijden aan de gewelddadige jihad, die door hem werd opgevat als een goddelijke plicht, zo nodig tot martelaarschap. De inkt van de geleerde en het bloed van de martelaar waren volgens hem dan ook evenveel waard. De kaart van de islamitische geschiedenis werd door twee lijnen gekleurd: een zwarte en een rode. Nog beter was het als zij in elkaar overgingen. De hand van de geleerde die de inkt liet vloeien en de pen bewoog, moest dezelfde zijn als de hand die het bloed liet vloeien en de oemma tot actie bewoog.

De geschiedenis, schreef Azzam, ‘trekt haar lijnen alleen met bloed. De roem bouwt zijn hoge bouwwerk alleen op schedels. Eer en respect kunnen niet anders worden gevestigd dan op een fundament van kreupelen en lijken. Rijken, aanzienlijke volkeren, staten en maatschappijen komen niet anders tot stand dan

via het voorbeeld van dergelijke martelaren. Zij zijn het die naties stichten, overtuigingen tot leven brengen en ideologieën naar de overwinning voeren... Zij die denken dat zij de wereld of maatschappijen kunnen veranderen zonder bloedige offers en wonden, zonder zuivere, onschuldige zielen, begrijpen niets van het wezen van onze religie.' De grote inspirator en medestrijder van Osama bin Laden kwam in 1989 in Peshawar samen met twee van zijn zoons door een autobom om het leven (Ruthven 2002: 202-11).

In de knekelretoriek van Azzam is de scheiding tussen intellect en macht (of geweld) geheel opgeheven en wordt de overgeleverde waardeschaal van de Profeet met zoveel woorden op z'n kop gezet. De zuivere ziel die aanspraak maakt op de absolute waarheid, is verplicht om zich te offeren in de heilige oorlog tegen de vijanden van het ware geloof. In dit wereldbeeld vertegenwoordigt elke scheiding van machten, elke vorm van autonomie en pluralisme een rampzalige verwarring en verdeeldheid. Zoals we eerder zagen, is polytheïsme volgens de orthodox-radicalen islam de ergste zonde na ketterij. Er is maar één God en God is één en volmaakt. Die eenheid staat tegenover de gespletenheid van de westerse landen, waar kerk en staat, geloof en rede, religie en wetenschap principieel gescheiden zijn. De westerse wetenschap is volgens radicale islamisten een vorm van verafgoding van de rede. Het 'goddeloze' beginsel van de wetenschappelijke autonomie ondergraaft het gezag van de Koran als criterium van de waarheid, en druist daarmee in tegen de totaliteitsaanspraken van de islam (Al-Azm 2004: 150 e.v.).

Kerk en staat

Tegenover deze eenheidswoede van de radicaal-orthodoxe islam (en van seculiere vormen van politiek totalitarisme) verdedigt de liberale wereldbeschouwing vanouds de noodzaak van

het democratisch verschil (Pels 1993). De representatieve democratie bestaat bij de gratie van diversiteit, pluralisme en scheiding van machten, en staat lijnrecht tegenover de idealen van culturele, religieuze en politieke homogeniteit die zowel leven in theocratische godsdiensten als in seculier gefundeerde totalitaire ideologieën. Maar dit democratische verschil vervalst zelf gemakkelijk in essentialisme, zodra het de liberale scheidingen en evenwichten verankert in de natuur der dingen en uitroept tot 'morele waarheid' van de universele beschaving. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer men in het spoor van Bolkestein en Fortuyn 'de' scheiding tussen kerk en staat of tussen geloof en politiek bestempelt als een essentiële verworvenheid van de liberaal-democratische cultuur, zonder zich rekenschap te geven van de vele historische en nationale verschijningsvormen die deze scheiding in de loop der jaren heeft aangenomen. Het effect hiervan is dat één specifieke variant ervan, en wel de meest harde en principiële, die zich spiegelt aan de Franse antiklerikale traditie van de *laïcité*, wordt uitgeroepen tot een universeel dwingende norm, ten opzichte waarvan minder scherpe en heldere varianten per definitie in gebreke blijven.

Dit liberale simplisme uit zich ook in het vaak herhaalde verwijt dat 'de' islam 'de' scheiding tussen kerk en staat niet erkent en daarom een acute bedreiging vormt voor onze westerse cultuur. Hier is sprake van essentialisme in spiegelbeeld, omdat de islam en het Westen tegenover elkaar worden geplaatst als compacte, wezensvreemde en vijandige entiteiten. Het gevolg is een onvruchtbaar en oorlogszuchtig alles-of-niets- en wij-tegen-zij-denken. Alle verschijningsvormen van een meer gematigde of 'softe' islam, die de scheiding tussen moskee en staat in verschillende vorm en sterkte respecteert, worden dan opgezogen door de meest harde, totalitaire vorm ervan (Etzioni 2004). Zo wordt steeds weer betoogd dat de islam, anders dan het christendom, de scheiding tussen religieus en wereldlijk recht ont-

kent, omdat Mohammed zelf zowel profeet als wetgever en oorlogsleider was. De *libido dominandi* van de islam zou zodanig met zijn wezen zijn verbonden dat deze zich moeilijk laat inpassen in een moderne democratische samenleving (Spruyt 2005).

Maar dat is een miskenning van een heel spectrum van verschillen, bijvoorbeeld tussen staten als Bangladesh, Indonesië, Maleisië, Iran en Saoedi-Arabië, en tussen bewegingen en standpunten als die van de Zwitserse filosoof Tariq Ramadan, de Haagse Islamdemocraten, de Haagse imam Fawaz Jneid, zijn tegenstander de Amsterdamse stadsdeelvoorzitter Ahmed Marcouch, voorzitter Khan van de gematigde Ahmadiyya-beweging, of andere islam-woordvoerders als Mohammed Rabbae, Mohammed Cheppi, Mohammed Ajouaou, Omar Nahas, Naema Tahir, Ceylan Pektaş-Weber, Leyla Çakir, Fouad Laroui, de meiden van Halal, Esmâ Choho, Hacı Karacaer en Fadoua Bouali. Mohammed Jabri en andere makers van de inmiddels opgeheven website Elqalem.nl benadrukten overigens dat zij de jihad uitsluitend met de pen wilden voeren – die zij vele malen gevaarlijker achtten dan het zwaard. Zij namen de eerder geciteerde hadith letterlijk: de vijanden van de islam moesten *lyrisch* en niet met andere middelen worden ‘geterroriseerd’.

Andersom houden liberale essentialisten veel te weinig rekening met het gevarieerde spectrum van scheidingen (in het meervoud) tussen kerk en staat dat kenmerkend is voor westerse landen. Vrijheid van godsdienst kan in de praktijk wel degelijk samengaan met een geprivilegieerde band tussen een bepaalde godsdienst en de staat, zoals het geval is in Groot-Brittannië, sommige Scandinavische landen, Griekenland of Israël. De laïcistische Franse of Turkse staatstradities met hun harde scheidingen tussen kerk en staat verschillen in dit opzicht van de zachte of gematigde scheidingen die kenmerkend zijn voor de Verenigde Staten (‘één natie onder God’) en Nederland (Counwenter 2005; Ten Hooven & De Wit 2005; Bader 2007). Vol-

gens het strenge secularisme van het Franse model is er in principe geen plaats voor religie in de moderne democratie. Uitingen van religieuze identiteit in het openbare domein moeten dan ook zo veel mogelijk worden bestreden en idealiter worden verboden. Maar het is misleidend om te suggereren dat de scheiding tussen kerk en staat leidt tot verbanning van de religie uit de publieke sfeer (Snel 2004). Daarmee dreigt opnieuw één bepaalde levensbeschouwing, de seculier-wetenschappelijke, van staatswege boven alle andere te worden verheven.

Geloof en politiek

In het antiklerikale Franse model is er sprake van eenrichtingsverkeer, waarbij de staat de speelruimte voor de religie bepaalt, die in principe naar de privésfeer moet worden teruggedrongen. In het Amerikaanse of Nederlandse model bestaat eerder tweerichtingsverkeer, omdat alle levensbeschouwingen en identiteiten het recht hebben om zich publiekelijk en ook in politieke termen te manifesteren. In plaats van alle religies uit te sluiten van het publieke domein worden juist alle levensbeschouwingen op voet van gelijkheid tot die arena toegelaten. In deze situatie valt de institutionele scheiding tussen kerk en staat dus niet zonder meer samen met de ideologische scheiding tussen geloof en politiek. Mits de eerste wordt gerespecteerd, bestaat er geen principiële belemmering voor een publieke en dus politieke functie voor zoets als de moslimdemocratie. Dat de islam een politieke religie is die haar strijdvaardige karakter moet bewaren en niet naar de privésfeer moet worden teruggedrongen, is dan niet een bewijs van haar diepgaand ondemocratische karakter, maar een aanwijzing dat zij haar rechtmatige plaats inneemt in een daadwerkelijk pluralistisch politiek bestel (Stapelkamp 2004; Klink & Verhagen 2005).

De scheiding tussen kerk en staat betekent in dit geval dus

niets meer (of minder) dan dat het geweldsmonopolie van de overheid wordt erkend, en dat alle levensbeschouwelijke en ideologische stromingen zich voegen naar de spelregels van de democratische rechtsstaat. Geen van de levensbeschouwingen kan zichzelf op de troon verheffen, alle moeten alle andere in hun uitingsvormen actief (dus kritisch) tolereren. Het is dan ook contraproductief om, zoals liberale rationalisten doen, de scheiding tussen kerk en staat op scherp te stellen door deze te vereenzelvigen met die tussen geloof en politiek. Daarmee wordt niet alleen de eigen levensbeschouwing stilzwijgend uitgezonderd van het verbod om geloof en politiek te mengen; ook worden andere vormen van geloof onnodig gedenigreerd en actief uitgesloten van deelname aan het politieke proces. De institutionele scheiding tussen kerk en staat wordt juist verzacht door levensbeschouwing en politiek op filosofisch vlak *niet* te scheiden. Het is heel goed mogelijk om vast te houden aan het eerste beginsel als een cruciale verworvenheid van de democratische rechtsstaat, terwijl op het tweede niveau een zekere vervlechting of integratie plaatsvindt.

Waarheid en macht

Wat betekent dit voor het algemenere probleem van de autonomie van de cultuur (wetenschap, ethiek, religie, kunst) ten opzichte van de politiek? In elk geval moet de scheiding tussen kerk en staat worden doorgetrokken naar een scheiding tussen *wetenschap* en staat, zodat de rationalistische wereldbeschouwing haar privileges inlevert en niet langer de grenzen en toegangspoorten van het publieke domein bewaakt (Feyerabend 1975). De wetenschap verliest haar hiërarchische positie als vanzelfsprekend tribunaal waarvoor alle andere vormen van kennis zich moeten verantwoorden. Daarmee verkleint men de kans dat zij zich, zoals in het verleden maar al te vaak is gebeurd, op-

werpt als een alternatief fundamentalisme dat kan afglijden naar een seculiere vorm van totalitarisme. Het Franse jacobinisme is een der eerste verschijningsvormen van deze verafgoding van de 'eenheid van de rede'. Als liberalen de neutraliteit van de staat en de gelijkberechtiging van alle levensbeschouwingen ernstig nemen, moeten zij erkennen dat ook het secularisme een levensbeschouwing is die niet zelf weer wetenschappelijk kan worden gefundeerd.

De institutionele scheiding tussen wetenschap en staat valt dus niet samen met de filosofische scheiding tussen waarheid en macht. Ook hier moeten harde, enkelvoudige onderscheidingen door zachtere en meervoudige worden vervangen. De modernistische, waardevrije opvatting van wetenschap, die zich sterk afzet tegen zowel religie als politiek, onttrekt gemakkelijk allerlei onderhuidse continuïteiten aan het zicht. Een meer postmoderne en reflexieve benadering van de kennisvorming staat sceptischer tegenover de universalistische claims van waarheid, ethische neutraliteit en objectieve feitelijkeheid die het wetenschappelijk rationalisme zo dierbaar zijn (en komt daarmee in zeker opzicht tegemoet aan de islamitische kritiek) (Pels 2003b). Wie hierin een heilloos relativisme ziet, moet bedenken dat deze sceptische waarheidsbenadering zich nog veel scherper verzet tegen de absolute openbaringswaarheden van de politieke islam. Voor radicalen die de inkt van de geleerde laten ineenvloeien met het bloed van de martelaar, is deze vorm van veelgoderij zonder meer een influistering van de Duivel.

5

Hoofddoekje leggen, niemand zeggen

Duizenddingendoekje

Er is geen simpel stukje stof dat zo veelbetekenend is gebleken als het islamitisch hoofddoekje. Toch denkt iedereen te weten wat dit ‘duizenddingendoekje’ te betekenen heeft. Militante Verlichters weten zeker dat het vrouwen stigmatiseert, vernedert en onderdrukt, omdat het een symbool is van mannelijke overheersing, segregatie van de seksen en een wapen in handen van fundamentalisten. Vrouwen die een hoofddoekje dragen zijn gehersenspoeld door een achterlijke, religieuze ideologie. Orthodoxe moslims en moslima’s weten even zeker dat het hoofddoekje de vervulling is van een religieuze plicht, een logische bescherming van de positie van de vrouw, of zelfs een vrije uitdrukking van de eigen identiteit en emancipatie. Net als voor hun multiculturele verdedigers is een hoofddoekverbod voor hen strijdig met de religieuze vrijheid en de democratische pluriformiteit.

Het intrigerende is dat beide opvattingen wel eens waar (én onwaar) kunnen zijn. In het dagelijks leven wordt immers met het hoofddoekje stevig geschipperd en gesjoemeld. Een ervaringsdeskundige als Naema Tahir verwerpt in *Een moslima ontsluiert* (2004) het simpele idee dat alle hoofddoekdragende moslima’s per definitie worden onderdrukt. Met het hoofddoekje spelen zij ook met hun nieuw verworven vrijheid en macht. In de westerse context fungeert het vaak als een geuzendracht. Met

een hoofddoekje val je op en kun je je onderscheiden: een houding die goed past binnen een westerse puberale mentaliteit. Gesluisde meiden snoepen op die manier van twee walletjes. Ze maken een persoonlijke selectie van morele codes uit de islamitische en de seculiere cultuur. Zo houden ze het thuisfront van vaders, broers en imams tevreden, terwijl ze tegelijkertijd respect vragen voor hun identiteit als ze de voordeur achter zich dichttrekken.

Het probleem schuilt met andere woorden in de vermeende zekerheden die het hoofddoekje omringen, en die het versimpelen tot een ding dat zijn eigen betekenis uitstraalt. Ook een ding wordt pas verdingelijkt als je er maar één interpretatie van toelaat. Zodra de meningen erover uiteenlopen, gaat het bewegen en ontsnapt het aan onze greep. Die bewegelijkheid wordt bij uitstek geïllustreerd door de vraag of het hoofddoekje nu wel of niet door de Koran verplicht wordt gesteld. Het debat hierover in *Trouw* in het najaar van 2005 was uniek, omdat het nu eens niet werd gevoerd door boze witte mannen onderling, maar tussen een theoloog en een imam van allochtone huize, met bijval en kritiek van andere moslims. De strijd werd op het scherp van de snede gevoerd. 'In de Koran staat het dus niet', meende de liberale theoloog Mohamed Ajouaou. Fawaz Jneid, de orthodoxe imam van de Haagse As Soenna-moskee, wist op zijn beurt zeker: 'Koran is helder: hoofddoek moet!' (*Trouw* 22.10.05 en 2.11.05).

Vrouwelijke sieraden

De aanleiding voor het debat was de 'omgekeerde' hoofddoek-affaire op het Islamitisch College Amsterdam, waar een islamitische lerares van Tunesische huize had geweigerd voor de klas een hoofddoekje te dragen. Ze stapte naar het Meldpunt Discriminatie Amsterdam, dat de zaak voorlegde aan de Commissie

Gelijke Behandeling, die de school in het ongelijk stelde. Het schoolbestuur stelde dat de hoofddoek een Koranvoorschrift was en dat het islamitisch personeel zich had te schikken naar de statuten, die naleving eisten van de Koran en de *soenna* (de levenswijze van de Profeet). Maar volgens Ajouaou was het laatste niet meer dan een vage mantra, en was het eerste gewoon niet waar: de Koran verwijst in slechts twee verzen naar deze kwestie, en de hoofddoek komt in geen van beide voor.

Soera 24:31 roept gelovige vrouwen op om hun ogen neergeslagen te houden en hun passies te beheersen (de voorafgaande soera 24:30 roept trouwens alle gelovige mannen tot hetzelfde op), en om hun 'schoonheid niet openlijk te tonen, behalve wat gewoon zichtbaar is'. 'Schoonheid' (of 'sieraden' of 'eerbaarheden', volgens andere gebruikelijke vertalingen) zou met name verwijzen naar die vrouwelijke lichaamsdelen die bij vertoon in het openbaar seksuele gevoelens kunnen opwekken. Het hoofdhaar van de vrouw behoort daar volgens Ajouaou niet toe. De letterlijke interpretatie van 'ogen neerslaan' is volgens hem in communicatief opzicht ook niet verstandig voor een moderne moslimdocente, die assertief moet optreden om zich tussen ruoerige scholieren staande te houden.

Soera 33:59 roept gelovige vrouwen op om 'iets van hun overkleding over zich heen naar beneden te laten hangen. Dat bevordert het best dat men haar niet herkent en niet lastigvalt.' Een hoofddoek hoeft hiervan volgens de schrijver geen deel uit te maken. Bovendien wordt die verhullende dracht ingegeven door de vrees te worden lastiggevallen of seksueel te worden geïntimideerd. In onze moderne samenleving is deze angst ongegrond, omdat daar passende sancties voor bestaan. Een aantal jonge vrijzinnige moslims noemt de hoofddoek in dezelfde krant dan ook 'onislamitisch'. In de Koran staat alleen dat een vrouw haar boezem moet bedekken: 'Nou, voorzover ik weet, zitten de borsten van een vrouw niet op haar hoofd' (*Trouw* 1.11.05).

Volgens Fawaz Jneid zegt de Koran daarentegen ondubbelzinnig dat vrouwen niet blootshoofds de straat op mogen gaan. Wie dit ontkent, weet niet waarover hij praat. Ajouaou is 'een volstrekt onwetende leek' die zich ten onrechte uit geeft voor een islamitische Korangeleerde. Zijn 'beschamende' manier van schrijven verdient eigenlijk geen aandacht; maar omdat sommige eenvoudige lieden hierdoor kunnen worden misleid, voelen 'wij' (de verzamelde schriftgeleerden? - DP) ons genoodzaakt deze 'leugens' te weerleggen. Er heerst op dit punt volgens Jneid consensus onder de geleerden, en het is uitgesloten dat zij het eens kunnen zijn over een foute kwestie. De Profeet zegt immers: 'Er vindt geen consensus plaats onder mijn gemeenschap over een afdwaling.'

'Allah zelf zegt' (volgens zijn zegsman Jneid) in de betreffende soera's dat de vrouwelijke aantrekkelijkheden die niet mogen worden getoond het gehele lichaam betreffen, met uitzondering van het gezicht en de handen, zoals ook 'de metgezel Ibroe Abbas heeft aangegeven'. Allah zegt ook dat vrouwen hun *khimaar* (een kledingstuk waarmee de vrouw haar hoofd bedekt) over hun boezem moeten dragen, en dat zij hun *djilbaab* (het lange, wijde gewaad waarmee de vrouw zich van hoofd tot voeten bedekt) over zich heen moeten laten hangen. God heeft nu eenmaal een aantrekkingskracht geschapen tussen man en vrouw, en het verplicht stellen van de hoofddoek is bedoeld 'ter voorkoming van het prikkelen en opwekken van lustgevoelens bij de mannen door de aantrekkelijkheden van de vrouw'.

De onomstotelijkheid van de Koranische 'bewijzen' die Jneid aanvoert om de 'leugens' van Ajouaou en anderen te ontkrachten, zijn minder interessant dan zijn betweterige en intolerante toon. In dit opzicht lijkt hij op zijn Tilburgse collega Ahmad Salam, die weigerde minister Verdonk een hand te geven en stelde dat de 49 andere imams die dat wel deden, simpelweg de Koran niet kenden. De mensvisie die hieraan ten grondslag ligt redu-

ceert alle mannen tot hormonaal voortgedreven pubers of potentiële verkrachters die niet voor zichzelf kunnen instaan als een vrouw hen opwindt. Volgens Salam levert de Koran op tal van plaatsen het authentieke bewijs dat je een vrouw niet mag aanraken, behalve als zij familie is. Het verbod op handen geven dient om het contact tussen mannen en vrouwen te ‘stabiliseren’, kortom, om zonde en ontucht te voorkomen: ‘De ontucht is hier het aanraken’ (*Trouw* 24.11.04). ‘Mannen zijn van nature wolven’, denkt ook Fawaz Jneid, en de islam ‘is een geloof dat de mensheid beschermt tegen haar eigen kwaad’. Ook hij weigert vrouwen de hand te schudden, want dan is het hek van de dam. Als vrouwen tussen mannen gaan werken, gaat het onherroepelijk fout, kijk maar naar Clinton en Lewinsky, of naar de seksuele intimidatie van vrouwelijke politieagenten (*de Volkskrant* 4.12.04).

Onwetenden

Het probleem is dus dat Allah niet zelf zegt wat Hij wil, maar dat al Zijn woordvoerders doen alsof Allah zegt wat zij zeggen, en alle anderen diskwalificeren als ‘onwetenden’, ‘leugenaars’ of ‘ongelovigen’ die eigenlijk de mond moet worden gesnoerd. Het is tekenend dat alle partijen in dit debat, de liberale moslims inclusief, blijven vasthouden aan het dogma dat de Koran volmaakt, volstrekt ondubbelzinnig en volledig gedetailleerd is, en dus volkomen transparant over alle levenskwesaties die er werkelijk toe doen. Die opvatting vindt men bijvoorbeeld ook terug op de site van de Werkgroep Islamitische Bewustwording Nederland (IBN) (<http://islamforum.vrijspraak.org>), waaraan veel liberale moslimjongeren hun vrijzinnige geloofsopvatting ontleen.

Zo verkondigt de Werkgroep met grote stelligheid dat de hoofddoek ‘absoluut geen plaats heeft in de islam’. Het woord *hijaab* komt welgeteld zeven keer in de Koran voor, en geen en-

kele keer heeft het iets te maken met kledingvoorschriften van de vrouw. De hoofddoek stamt eerder uit de pre-islamitische Iraanse cultuur van de Zoroastriërs, en is dus het product van een achterlijke cultuur en een ander geloof. Als het Koranvers zegt dat vrouwen bescheiden moeten zijn met hun blikken, betekent dat niet dat vrouwen mannen niet mogen aankijken. De Werkgroep is ook een stuk explicieter in haar duiding van de vrouwelijke 'sieraden': zij moeten hun 'schaamstreek' kuis bewaren. Maar je kunt van de Koran niet verwachten dat hij vastlegt hoeveel centimeter onder, boven of naast de schaamdelen die bedekking moet reiken.

Wat volgens het Koranvers 'gewoon al zichtbaar is', zijn de vrouwelijke vormen, de rondingen van heupen en billen. Men moet hier niet overdrijven, maar de Koran gebiedt zeker niet dat de vrouw haar hele lichaam verhult. *Khimaar* betekent 'bedekking': er is geen sprake van een gezichtssluier of hoofddoek, maar van een sluiër die de boezem bedekt. Woorden als nek, rug, hals, oren, gezicht, buik, armen, benen en hoofdhaar komen in de betreffende verzen niet voor, kunnen dus niet tot het 'sieraad' van de vrouw worden gerekend en hoeven in principe niet te worden bedekt. De passage waarin vrouwen wordt gevraagd 'niet met de voeten te stampen', is een vorm van beeldspraak die wil zeggen dat de vrouw 'niet verleidelijk moet bewegen om met haar schaamdelen te pronken'.

De wonderlijkste voorbeelden van 'schipperen met Allah' zijn te vinden in het tijdschrift *Mzine*, de glossy voor jonge succesvolle Marokkanen. De meest orthodoxe Koranische geboden en geboden staan hier naast rubrieken en reportages die het volstrekte tegendeel laten zien. Zo bevat het zomernummer 2008 naast uitvoerige smeekbeden aan Allah voor de reis (naar Marokko) ook twee pagina's strenge kledingvoorschriften. Moslim zijn betekent dat 'je jezelf totaal overgeeft aan de Barmhartige en Genadevolle Schepper en dat je liefde en ontzag je-

gens Hem hebt'. De moslima heeft de verantwoordelijkheid om goed om te gaan met haar door Allah geschonken charmes. Om over haar schoonheid en eer te waken is de *hidjaab* voorgeschreven. Daarmee 'wordt de moslima beproefd om over zichzelf te waken en onderdanig te zijn aan haar Heer Die het beste weet wat goed is voor Zijn dienares'.

De hidjaab moet het gehele lichaam bedekken, behalve het gezicht en de handen. Hij mag niet doorzichtig zijn, moet wijd zijn om de lichaamsrondingen niet zichtbaar te laten, en mag niet lijken op mannenkleding of op de kleding van ongelovige of afgedwaalde vrouwen. Ook een hoofddoek gecombineerd met strakke of versierde kleding die de lichaamsvormen van de vrouw toont, is geen juiste islamitische bedekking. En dat in een blad waar tussen honderden afbeeldingen welgeteld één vrouw met hoofddoek te zien is (Samira van de rubriek 'Eet gezond met Samira'). Tussen de zomermode, de make-overs en de hebberdingetjes staat ook een special over de vakantieplannen van mooie jonge meiden met losse haren in uitdagende poses, die deze kledingvoorschriften stuk voor stuk aan hun laars lappen. 'Wat draag jij naar het strand?' Siham: 'Het liefst toch jurkjes, maar ook korte broekjes met een luchtig truitje en slippers.' Fatiha: 'Ik ga topless! Nee geintje; ik draag mijn favoriete short en boven mijn bikinitop een leuk shirtje of T-shirt.' En Inssaf: 'Van alles. Bikini, rokjes, jurkjes... Zolang het maar lekker luchtig is.'

Mijn sympathie gaat in dit debat eerder uit naar rekkelijke moslims zoals Ajouaou, de Werkgroep IBN en de creatieve redactie van *Mzine* dan naar het betweterige machismo van imam Fawaz Jneid. Maar ook rekkelijke moslims vertonen vaak nog een autoritaire trek wanneer ze zich verschuilen achter de 'volstrekke eenduidigheid' van de Koran, en andersdenkenden zonder aarzeling wegzetten als 'onwetenden' en 'dwalende zielen'. Zo benadrukt de Werkgroep dat het volgens de Koran een grote zonde is om zelf religieuze regels te maken en deze vervolgens

verplicht te stellen door ze toe te schrijven aan God. Zelfs de Profeet kreeg van God een duidelijke waarschuwing om geen uitspraken te doen die niet van Hemzelf afkomstig waren: 'Wee hen die het boek eigenhandig schrijven en dan zeggen: Dit komt van God om het voor een lage prijs te versjacheren' (2:79). Een zogenaamde openbaring autoriteit verlenen via menselijke spreekbuizen is niets anders dan blasfemie.

Fascistenpraat

Maar het wonderlijke is dat ook de vrijzinnige moslims van IBN hun betrekkelijk verlichte denkbeelden legitimeren door zich te beroepen op de onwrikbare waarheid van het Heilige Boek. Alcohol en gokken worden afgeraden, maar zijn niet verboden. Je mag alleen niet bidden wanneer je dronken bent. Dat muziek en afbeeldingen van mensen of dieren verboden zijn, of dat ritueel slachten verplicht is, zijn 'absurde overtuigingen' die nergens in de Koran zijn te vinden. Dat je gewoon moet aannemen wat de schriftgeleerden zeggen en niet zelf je verstand mag gebruiken 'klinkt als fascistenpraat van de eerste graad' (daar kan Jneid het mee doen!). De Koran benadrukt juist het eigen denkproces. Iedere moslim heeft het recht om kennis te vergaren, uit te zoeken hoe iets zit en zijn eigen conclusies te trekken. Het blind volgen van anderen of van de traditie wordt door de Koran juist veroordeeld, want 'er is geen dwang in de godsdienst' (2:256).

Bovendien moet er een cruciaal onderscheid worden gemaakt tussen de Koran en de overleveringen en uitspraken van de Profeet. Omdat die twee geloofsbronnen elkaar dikwijls tegenstreiden, bevat de Koran als Gods eigen woord per definitie geen tegenstrijdigheden, en de hadith geen goddelijke openbaring is, zijn de overleveringen van de Profeet geen onderdeel van de zuivere islam. Het merendeel van de hadith is dan ook leugen en bedrog. In de lange overleveringsketen kan gemakkelijk iets

misgaan. Mensen zijn feilbaar, God niet. Ook Mohammed was een mens en kon dus fouten maken. De meeste hadiths zijn niet authentiek en als ze dat wel zijn, bevestigen ze wat er in de Koran staat. Degenen die dit niet snappen zijn 'dwalende zielen'.

Zo bevat de hadith een hele reeks vrouwvijandige uitspraken die geen enkele grond vinden in de Koran zelf. Het beruchte vers 4:34, dat vaak wordt aangehaald als bewijs dat je vrouwen mag slaan, is gewoon verkeerd vertaald. De passage gaat over het recht om een vrouw als laatste remedie 'uit huis te zetten' als zij vreemdgaat en hierover geen berouw toont. Dat polygamie in de islam is geoorloofd, is een 'hormoongedreven mannenfantasie' die voortkomt uit het feit dat mensen Gods openbaring interpreteren met hun lust en niet met hun verstand. Vers 2:223, dat zegt dat de vrouw voor de man een 'akker' is die naar believen mag worden 'benaderd', moet niet 'akelig seksistisch' worden opgevat, waarbij de vrouw wordt gereduceerd tot één grote vagina en een 'babymakend seksobject'. De Koran ziet de vrouw 'als een persoon en niet enkel als een stuk vlees'. Dat wil zeggen dat 'alle delen van de vrouw vruchtbare delen zijn om meer genegenheid, liefde, warmte en lust tussen mannen en vrouwen op te wekken'.

Veelkleurig tapijt

Als er één ding duidelijk wordt uit deze soms hilarische muggenzifterij, is het wel dat zoiets als de 'zuivere' islam niet bestaat en dat je met de Koran (net als met de Bijbel) zo'n beetje alle kanten op kunt. Het is dan ook merkwaardig om te zien dat seculiere islamcritici zoals Ayaan Hirsi Ali, Hans Jansen of Geert Wilders in spiegelbeeld dezelfde zuiverheidsobsessie koesteren, en degenen die het anders zien op hun beurt kapittelen omdat zij naïef en onwetend zijn omtrent de ware strekking van de Koran. Maar Hirsi Ali's stelling dat er maar één islam bestaat, namelijk

‘die van de Koran en de hadith en de Profeet Mohammed’, stuit tenminste op het bezwaar dat tal van rekkelijke moslims de overleveringen niet rekenen tot de zuivere islam en de Profeet zelf als een historische en dus feilbare figuur beschouwen. Haar overtuiging dat alle moslims per definitie onderworpen zijn aan een absolute Allah en een absolute Mohammed, blijft wringen met het vrijzinnige uitgangspunt dat het blindelings volgen van de traditie of van schriftgeleerden door de Koran juist wordt veroordeeld.

Terwijl vrijzinnige moslims stellen dat de Koran ‘overduidelijk’ de gelijkwaardigheid predikt tussen man en vrouw, bewijzen critici als Wilders en Jansen met evenveel aplomb dat de islam een machistische en vrouwvijandige godsdienst is. Terwijl de eersten met de hand op de Koran beweren dat de islam in wezen vredelievend is, sluiten de laatsten zich aan bij de radicaal-fundamentalistische overtuiging dat dezelfde Koran oproept om afvalligen en ongelovigen te doden. Als de ene partij ‘bewijst’ dat het begrip jihad staat voor ‘het zich inspannen op Gods weg’, ‘bewijst’ zowel Mohammed Bouyeri als Geert Wilders dat dit begrip alleen maar kan slaan op de heilige oorlog. Als gematigde moslims de terreur- en zelfmoordaanslagen onrein en onislamitisch noemen en die zien als misbruik van het geloof door ‘psychopaten’ en ‘fascistoïde fundamentalisten’, tonen de aanhangers van Bin Laden en de radicale Verlichters in commissie aan dat terreur en martelaarschap logisch voortvloeien uit de zuivere islam.

Gezien deze fundamentele onenigheid is het beter om elk essentialisme ten aanzien van de teksten, geschiedenis en tradities van de islam voortaan te vermijden. De islam is een veelkleurig tapijt dat men niet naar de ene of de andere kant moet oprollen. Het is net zo misleidend om de islam als in de kern gewelddadig, totalitair en terroristisch te beschouwen, als om hem in wezen zachtvaardig en vredelievend te noemen. Oorlog en vrede zijn de

uiterste polen die een uitgebreid continuüm afbakenen: de islam is niets anders dan dit continuüm. Het heeft dan ook even weinig zin om islam en terreur aan elkaar gelijk te stellen als om te blijven weigeren tussen beide enigerlei verband te zien. Ook vreedelievende moslims zullen moeten erkennen dat de oorlogstraditie is ingebakken in de geschiedenis van de islam, en dat terroristen zich niet voor niets op het geloof beroepen.

Andersom moet men zich blijven verzetten tegen het vooroordeel van zowel islamisten als verlichte of christelijke islam-bashers dat softe, liberale moslims geen 'echte' moslims zouden zijn. Hoofddoekje of heilige oorlog: je kunt met de islam alle kanten op. 'Zuivere' moslims bestaan niet. De Koran bevat geen heldere, ondubbelzinnige, universeel dwingende boodschap. Het zou goed zijn wanneer zowel gelovigen als ongelovigen die zuiverheidsdrang wat meer zouden relativeren en bereid zouden zijn om de deuren van de *ijtihad* (de vrije interpretatie) verder open te zetten.

6

Tussen herenliefde en liefde voor de Heer

Muisgrijze ezel

Homoseksualiteit en godsdienst lijken op het eerste gezicht water en vuur. De traditie van alle godsdiensten is zonder uitzondering antihomo, en alle homo-emancipatie moet ook nu nog op die tradities worden bevochten. Voor recente voorbeelden hoeven we alleen maar te denken aan het antihomogeweld van moslimjongeren, het recht van orthodox-religieuze scholen om homoseksuele leraren te weren, de politieke soap rond de 'weigerambtenaren', de aarzeling van de ChristenUnie om homo's toe te laten tot politieke functies en de vergelijkbare instructie van het Vaticaan om homo's uit te sluiten van de priesterwijding. Volgens cijfers van het SCP hebben 8 op de 10 mensen voor wie religie zeer belangrijk is, zoals orthodoxe moslims en christenen, een negatieve houding ten opzichte van homoseksualiteit. Zij zullen niet allemaal hardop durven zeggen dat de homoseksuele praktijk 'een zonde is die de geestelijke dood verdient', zoals het inmiddels uitgetreden CU-raadslid Yvette Lont deed, maar velen van hen zullen dat wel denken.

Dus als de Amerikaanse reli-rocker Donnie Davis met zijn band Evening Service het hatelijke refrein *God hates fags* aanheft ('Lord, help them hear me and make clear my voice. 'Cause being gay is nothing but a choice') of de fanaticus Fred Phelps van de Westboro Baptist Church onder dezelfde slogan demonstreert bij uitvaarten van aidsslachtoffers (en totdat dit verboden werd

zelfs bij die van in Irak gesneuvelde soldaten, ‘omdat ze hebben gevochten voor een land dat homoseksualiteit tolereert’), denk ik: waarom nog langer iemand aanbidden die je haat? Het wordt dan wel erg moeilijk om te geloven dat God liefde is en van al Zijn schepselen houdt, hoe dan ook gevormd of geaard. Nog moeilijker is het om te geloven dat Hij zelf een homo zou kunnen zijn en bijvoorbeeld de gedaante zou kunnen aannemen van Gerard Reve eenjarige muisgrijze ezel.

De homo-emancipatie is net als het feminisme een speerpunt van de positieve individualisering, van keuzevrijheid en persoonlijke autonomie, terwijl traditionele vormen van religie het omgekeerde daarvan zijn. Zij vormt een voorhoede (niet zonder uitwassen en perverse zelfkant) van experimenten met nieuwe vormen van vriendschap, liefde en gemeenschap. Zij past daarom in de bredere sociologische tendens die ons voert van zware, lotsbepaalde, naar lichtere, keuzebepaalde gemeenschappen, of anders gezegd: van *bloed*verwantschap naar *geest*verwantschap – mits deze laatste ook emotioneel en lichamelijk wordt opgevat, als affiniteit. Zij keert zich bovendien tegen het vanzelfsprekende paternalisme van priesters, dominees, rabbijnen en imams, en tegen de meer algemene mannenmacht en machocultuur die in die zware gemeenschappen de boventoon voeren.

De klassieke godsdienstkritiek van Feuerbach, Marx en Nietzsche, zo hebben we gezien, beschouwt de godsdienst als een vorm van zelfvervreemding: mensen knielen ten onrechte voor een hogere macht die zij zelf in het leven hebben geroepen. Die hogere macht neemt tegelijkertijd een religieuze en een maatschappelijke vorm aan. De socioloog Durkheim ziet godsdienst dan ook als een vorm van zelfaanbidding van de sociale groep. In beide gevallen is er sprake van het ontkennen van de persoonlijke autonomie en het ontlopen van de eigen verantwoordelijkheid. Andersom betekent dit dat er niets is tegen een persoonlijke geloofsopvatting waarin men erkent dat men zijn

God en gemeenschap in zekere zin zelf maakt en in stand houdt, en waarin men dus persoonlijke verantwoordelijkheid neemt voor datgene wat men als heilig en transcendent ervaart. Denk aan Reves 'immanente' God in zijn bekende gedicht *Dagsluiting*:

Eigenlijk geloof ik niets,
en twijfel ik aan alles, zelfs aan U.
Maar soms, wanneer ik denk dat Gij waarachtig leeft,
dan denk ik, dat Gij Liefde zijt, en eenzaam,
en dat, in zelfde wanhoop, Gij mij zoekt,
zoals ik U.

Zelf durven denken (Kants definitie van Verlichting) betekent niet dat men noodzakelijkerwijze bij atheïsme uitkomt. Ook in de seculiere, wetenschappelijke cultuur kan men zich niet verschuilen achter 'de feiten' en blijft eenieder persoonlijk verantwoordelijk voor het perspectief dat die feiten op een zinvolle manier ordent.

Vrijzinnig kruispunt

Werkelijk pluralisme veronderstelt dan ook het recht op anders-denken en anders-zijn (dus op individualisme en nonconformisme) binnen alle groepen en gemeenschappen. Dat vereist dat men de eigen cultuur, moraal en waarheid tot op zekere hoogte weet te relativieren. Die individualisering en relativering van het geloof is de weg die de vrijzinnigheid binnen alle godsdiensten is gegaan en nog steeds gaat. Zowel de onderzoeken die de 'terugkeer' van de religie prediken, zoals het WRR-rapport *Geloven in het publieke domein*, als de onderzoeken die de seculariseringstheorie bevestigen, zoals *Godsdienstige veranderingen in Nederland* en *God in Nederland 1996-2006*, signaleren dezelfde tendens naar voortgaande privatisering van de spirituele bele-

ving: een afname van de traditionele kerkelijkheid en godsdienstigheid in de zin van leven volgens externe verwachtingen en geboden, en een toename van spiritualiteit in de zin van leven conform de eigen innerlijke ervaring en de persoonlijke verantwoording voor wat men als heilig beschouwt.

Op die manier arriveren we op een 'vrijzinnig kruispunt': een publieke ontmoetingsplaats voor de personalistische en relativerende stromingen in alle religies en levensvisies, met inbegrip van het seculiere humanisme. Voorbeelden zijn te vinden in het werk van de katholieke theoloog Erik Borgman (2006a), van de rechtsgeleerde en voormalig voorzitter van de Remonstrantse Broederschap Wibren van der Burg (2005) of van islamitische theologen en schrijvers als Mohamed Ajouaou (2006; 2008), Fadoua Bouali (2006a en b), Fouad Laroui (2006), Omar Nahas (2007) en Esma Choho (2007). De Nederlandse imam Abdulwahid van Bommel verbindt die vrijzinnigheid met de homo-emancipatie: 'Praktiserende homo's leven volgens de Koran in zonde, maar elk mens is zijn eigen advocaat tegenover zijn eigen wetten. Iedereen heeft zijn eigen relatie met God' (*de Volkskrant* 15.2.06).

Deze nadruk op vrijzinnigheid biedt ruimte aan alle vormen van geloof en geloofskritiek, en maakt zich sterk voor levensbeschouwelijk pluralisme en de toegang van alle overtuigingen en levensvormen tot het publieke debat en het politieke domein. Maar hij doet tegelijkertijd een beroep op alle gelovigen om hun geloof te personaliseren en qua waarheidsaanspraak te temperen. Het vrijzinnig individualisme moet dus ook worden opgevat als een publieke norm. De grondslagen van de democratische rechtsstaat hebben over het algemeen een individualistische toonzetting en strekking. Vandaar dat grondwettelijke beginselen zoals de vrijheid van meningsuiting, het discriminatieverbod en de vrijheid van godsdienst een onderlinge spanning vertonen. De rechtsstaat is in dit opzicht niet neutraal, maar normatief. Hij verdedigt de vrijheid van levensbeschouwing en levenswijze, in-

geperkt door het schadebeginsel en het discriminatieverbod, en legt daarmee het recht op anders-zijn grondwettelijk vast. In dit opzicht botst een collectivistische of communitaristische opvatting van de godsdienstvrijheid met de overige grondrechten, en dient die te wijken voor wat men (ruimer dan de vrijheid van meningsuiting) de ‘persoonlijke vrijheid van levensuiting’ zou kunnen noemen.

Deze vrijheid van levensstijl, en dus de vrijheid om openlijk uit te komen voor je seksuele geaardheid, behoort ongetwijfeld tot de grondrechten. De *Beleidsbrief Homo-emancipatie* (2005) van de toenmalige staatssecretaris Ross sprak zelfs van een ‘ononderhandelbare norm’. Haar opvolger minister Plasterk zet in de nota *Gewoon homo zijn* (2007) opnieuw in op de bestrijding van discriminatie en het bespreekbaar maken van homoseksualiteit in orthodoxe kring. De minister voer deze zomer zelfs mee op een speciale ‘OC-Gay-boot’ in de Amsterdamse Gay Pride. Maar zijn nota is wel erg voorzichtig wanneer zij orthodoxe bijzondere scholen oproept om homoseksualiteit bespreekbaar te maken ‘op een manier die aansluit bij hun identiteit’. Wat dat oplevert, blijkt uit de reactie op de nota van de Stuurgroep Homoseksualiteit van de Vereniging voor Gereformeerd Scholend onderwijs. Haar voorzitter Pieter Moens vindt homoseksualiteit een ‘gebrokenheid van de schepping’ en maakt zich ernstig zorgen over de ‘dwangmatige homoseksualisering van de samenleving’. Reformatorische scholen blijven het recht behouden om homoseksuele leraren te ontslaan, zodra die een relatie aangaan. Volgens Plasterk valt dit (helaas?) binnen de wettelijke mogelijkheden van scholen om het onderwijs in te richten volgens hun uitleg van het bijbelse gedachtegoed (*de Volkskrant* 1.7.08).

Schipperen

Maar dat de schepping ‘gebroken’ is, maakt haar juist menselij-

ker en vrolijker. De 'homoseksualisering' is net als de feminisering een kenmerk van en een lakmoesproef voor de open, pluriforme en democratische beschaving. Dus naarmate culturen, religies, gemeenschappen en instituties zich daartegen verzetten, moeten zij worden blootgesteld aan een beschavingsoffensief. Maar het is een vorm van verlichte arrogantie wanneer men het recht van holebi's om uit de kast te komen en zich te manifesteren meteen verbindt met de eis tot geloofsafval. De clash tussen die twee vaak even sterk gevoelde identiteiten en de innerlijke verscheurdheid die deze met zich meebrengt, worden zelden opgelost via een *shortcut* of een alles-of-niets-keuze (zoals die tussen Allah en de grondwet). Afvallen van je geloof houdt vaak in dat je moet breken met of wordt verstoten door je familie en gemeenschap. 'Afvallen' van je geaardheid (als dat al zou kunnen) vereist op zijn beurt volledige onderwerping aan de geloofstraditie en de gemeenschap, met alle zwaarigheden van dien: onthouding, ontkenning, de schijn ophouden, tot en met een schijnhuwelijk aangaan en kinderen krijgen in de hoop dat de ziekte en zonde daardoor zullen overgaan.

Tussen die onmogelijke alles-of-niets-keuze tussen God en geaardheid ligt het brede spectrum van het schipperen: een oer-Hollandse activiteit die nog onvoldoende naar waarde wordt geschat. Schipperen is het zoeken naar vrijheidsmarges binnen zware gemeenschappen zodat ze wat lichter worden, naar combinaties van op het eerste gezicht onmogelijk te verenigen opvattingen en identiteiten, en het daardoor afdwingen, in zigzagkoers, van kleine maar betekenisvolle verschuivingen ten goede. De 'kunst van het overslaan' (van nare passages over vrouwen en ongelovigen in de Koran), zoals de Nederlandse moslim Jan Beerenhout het noemt, hoort ongetwijfeld tot deze schippertechnieken. Deze kunst is door Kader Abdolah met zijn 'lieve' Koranvertaling onlangs verheven tot een circusact van grote allure. Minder geslaagde voorbeelden van schipperen

vindt men in sommige Bijbel-, Thora- en Koraninterpretaties die ik alleen maar als zeer kunstzinnig kan beschouwen, en waarin de traditionele afwijzing van homoseksualiteit geheel wordt weggeredeneerd.

De beruchte passage over de bestraffing van Sodom zou bijvoorbeeld helemaal niet gaan over een verbod op homoseksualiteit, maar over seksueel machtsmisbruik in het algemeen. Maar ik weet niet wat erger is: dat de Sodomieten de engelachtige, androgyne gasten van de Bijbelse Lot of de Koranische Loet willen aanranden, of dat de rechtvaardige hun onmiddellijk in ruil daarvoor zijn maagdelijke dochters aanbiedt. Mijn conclusie is eerder dat de heilige boeken op dit punt niet te redden zijn, juist omdat zij nog te veel als heilig worden beschouwd. Dan heb ik meer sympathie voor de nuchtere vragen van een vrijzinnige moslimlesbo als Irshad Manji: 'Als de alwetende, almachtige God mij niet lesbisch wilde maken, waarom heeft Hij dan niet iemand anders in mijn plaats gemaakt?', en: 'Hoe kan de Koran tegelijkertijd homoseksualiteit afkeuren en verklaren dat Allah alles wat Hij maakt perfect heeft geschapen?' (Manji 2004)

Manji experimenteert met een persoonlijke invulling van het geloof die de deuren van de ijthad (de vrije interpretatie) veel verder openzet dan wordt toegestaan door de tribale wet, die de individuele eerzaamheid en identiteit volledig in het teken stelt van onderwerping aan de groep. Die vrijzinnigheid neemt ook afscheid van een verkeerd soort kritiekloosheid die wortelt in de multiculturele tolerantie en het relativisme van de onverschilligheid. Die houding gaat er bijvoorbeeld van uit dat westerse en niet-westerse opvattingen van sekse en seksuele identiteit wezenlijk van elkaar verschillen, dat homoseksuele gevoelens in verschillende culturen volstrekt anders worden beleefd, en dat externe, aan de westerse cultuur ontleende oordeelscriteria daarom ongepast zijn. Autonomie en zelfbeschikking worden dan vooral opgevat als het recht op 'soevereiniteit (en emancipa-

tie) in eigen kring', volgens het beproefde zuilenmodel, waarbij externe bemoeienis van maatschappelijke organisaties of de overheid niet op prijs wordt gesteld.

Maar die scheiding tussen dialoog 'van binnenuit' en kritiek 'van buitenaf' is kunstmatig en onvruchtbaar. Is Manji als vrijzinnige moslim nu een buiten- of binnenstaander? Het is bovendien onzinnig dat je als niet-godsdienstige geen kritiek zou mogen hebben op godsdienstigen. Democratische waarden als openbaarheid, vrijheid van levensuiting, vrijheid van anderszijn, tolerantie en gelijke behandeling moeten wel degelijk 'van buiten naar binnen' worden toegepast, zeker als zij van binnenuit onvoldoende gestalte krijgen. De autonomie van de gemeenschappen kan niet zo ver gaan dat zij zich hiervoor kunnen afsluiten. Het blijft vernederend en hypocriet dat de gemeenschap je niet zou veroordelen 'als mens', maar alleen vanwege je handelwijze, zoals in de EO-slogan: 'Homo, je mag er zijn' (die impliciet betekent: 'je mag het niet doen'). Dan blijft de vertwijfeling over wat God met je voorheeft: 'Waarom straft God mij?' Homoseksualiteit blijft dan altijd een kruis dat je moet dragen; je kunt Hem alleen smeken je hetero te maken.

Publieke zichtbaarheid

Religieuze gemeenschappen zijn geen gesloten reservaten, maar maken zelf deel uit van de publieke sfeer. Pluriformiteit, publieke zichtbaarheid en bespreekbaarheid zijn democratische rechten die ook binnen de gemeenschappen zelf moeten gelden. Het ideaal van een goed en menswaardig leven is niet dat van angstvallig zwijgen, zelfverloochening, doen alsof en spreken met dubbele tong. Een gemeenschap is niet pluriform en open genoeg als je niet vrijelijk over je homoseksualiteit kunt praten of ervoor uit kunt komen. Dat betekent ook: vechten voor het goed recht op een persoonlijke invulling van het geloof die past

bij de individuele waardigheid en het recht op persoonlijke levenszucht, ofwel: vechten voor de voorrang van de *individuele* boven de *collectieve* godsdienstvrijheid.

Irshad Manji meent terecht dat het weinig zin heeft om te proberen de radicalen in beide kampen, de atheïsten en de orthodoxen, te overtuigen. Vruchtbaarder is het om de onderdrukte hervormingsgezinden, die de feitelijke meerderheid vormen, te overtuigen om uit de kast te komen. Zij gebruikt die uitdrukking natuurlijk niet voor niets. De strijd voor interpretatievrijheid en die voor homo-emancipatie gaan gelijk op. Daarbij is de stem 'van buiten', de interventie en zelfs bemoeizucht van seculiere personen en organisaties cruciaal. Manji zegt 'niet weg te gaan', zodat de aangesprokenen ofwel zelf moeten weggaan of het gesprek moeten aangaan. Wij seculieren moeten ook niet weggaan, zelfs niet als degenen die wij willen steunen dit als overbodig en zelfs schadelijk ervaren. Externe morele druk is niet altijd slecht. Zo was het prettig om de voormalige Moskouse burgemeester Loezjkov te horen klagen over de 'ongeevenaarde druk uit het Westen' om in zijn stad een 'satani-sche' Gay Parade toe te staan.

Zichtbaarheid zonder schaamte, openheid en bespreekbaarheid zijn cruciale democratische normen en verworvenheden die gelden voor alle gemeenschappen. 'Uit de kast komen' betekent dat gelovige holebi's tweemaal het recht op individuele vrijheid opeisen: in de liefde tot God, dus in de vorm van vrijzinnigheid, en in de aardse liefde, dus in hun stijl van leven. Persoonlijk heb ik niet zo'n behoefte aan de gedachte dat God van mij houdt. Ik blijf een licht wantrouwen koesteren tegenover degenen die dat houvast wel menen nodig te hebben. Maar dat betekent niet dat ik hun persoonlijke gevecht om vrijheid van levenszucht niet steun. Ook wij seculieren zijn schipperaars, en in sommige gevallen is Sodom best een mis waard.

7

Alle profeten zijn pervers

Eerst was het nog wel lekker brutaal, dat 'lyrisch terrorisme' van de boze jonge moslims van het internetmagazine Elqalem.nl. Overdrijven, sneren, beledigen en provoceren: met overgave hanteerden ze de methode-Van Gogh en afficheerden dit als de perfecte vorm van integratie. Geestig waren ook de pasfoto's van in allesverhullende boerka's gestoken, voornamelijk mannelijke redactieleden. Dat zij de terugkeer predikten naar de ware islam, zich wilden profileren tegenover ongelovigen en elke zinswending voorzagen van de verzuchting 'Allah weet het beter', was nog tot daaraan toe. Die laatste kreet kan immers ook verleiden tot een radicaal relativisme. Als Allah alles beter weet, moeten wij onze plaats in dit ondermaanse kennen en ons hullen in bescheidenheid, verdraagzaamheid en ironie. Maar dat bleek toch niet helemaal de bedoeling te zijn.

Qua timing was het wat ongelukkig dat hun antihomomaniest 'Geen Nicht in het Licht' verscheen vlak na de moord op Theo van Gogh – een gebeurtenis die de redactie naar eigen zeggen volkomen koud had gelaten. Grappig was wel dat Elqalem-redacteur Mohammed Jabri in dit manifest dezelfde bezwaren uitte tegen de publieke aanstootgevendheid van reetkevers en kontridders die militante secularisten altijd aanvoeren tegen hoofddoekjes, hoge minaretten en andere publieke uitingen van islamitische identiteit. Homo's moesten volgens Jabri niet op straat te koop lopen met hun seksuele geaardheid. Hou je

shit liever thuis, was zijn advies. Waarom was het nou nodig om iets publiekelijk te vieren dat onderdeel was van je persoon? Als vrome moslim wilde hij niet worden geconfronteerd met tafere-len die hem op grond van zijn religie voor een dilemma stelden: 'Ik ben een belastingbetalende gebruiker van die straat waarbij ik meen er veilig overheen te moeten kunnen lopen zonder blootgesteld te worden aan skeelerende relnichten in rode strings.' Die moesten met spoed richting Maagdeneiland worden gedeporteerd.

De overtuiging dat Allah alles beter weet was voor de Elqalem-redacteuren dus eerder een uitnodiging tot betweterij en tot hatelijke vormen van verbaal terrorisme. Ahmed Marcouch, indertijd nog woordvoerder van de Marokkaanse Unie van Moskeeën van Amsterdam en Omstreken, werd op de site herhaaldelijk afgeschilderd als een judas, een verrader die 'het slijmspoor van de Marokkaanse NSB'er Aboutaleb' volgde om zich tussen de elitaire bobo's een plaatsje te kunnen verwerven. Jabri en zijn kameraden kwamen daarmee dicht in de buurt van militante seculieren zoals Hirsi Ali, Cliteur en Ellian, die slappe bestuurders als Cohen en Aboutaleb, die het met de islam op een akkoordje wilden gooien, op hun beurt afschilderden als nihilistische zelfhaters en verraders van de westers-liberale 'leidcultuur'. We herinneren ons dat ook Theo van Gogh niet schroomde om Cohen een 'NSB'er van nature' te noemen.

Kwalijker was dat de Elqalem-radicalen Ayaan Hirsi Ali's aanval op de Koran in *Submission I* en op hun 'pedofiele' Profeet meenden te kunnen vereffenen door een tegenaanval op de Talmoed, dat 'joodse pedofielenboek' dat niets anders was dan een 'bundel van ziekelijke uitspraken van dementerende rabbijnen'. Kritiekloos werden meer dan vijftig uitspraken geciteerd waarin niet-joden als onmensen werden afgeschilderd: als honden, varkens en apen die zonder scrupules konden worden misbruikt, uitgebuit, verkracht en gedood. Alle kinderen van onge-

lovigen zijn dieren. Ongelovigen verkiezen seks met koeien. Een Jood mag een meisje van drie jaar oud trouwen. Een Jood mag seks hebben met een kind zolang het jonger is dan negen jaar (niet toevallig de leeftijd van Aisja toen Mohammed met haar trouwde!). Het is de wet om iedereen te doden die de Thora ontkent. Enzovoort enzovoort. Die kwaadaardige litanie komt bijna letterlijk overeen met wat men nog steeds kan vinden op internationale nazi-sites zoals Stormfront.org, die op hun beurt verwijzen naar radicale islamsites zoals Radioislam.net. Dezelfde Talmoedcitaten hebben een prominente plaats in de open brief aan Hirsi Ali die Mohammed Bouyeri met zijn slagernesmes op de buik van de arme Van Gogh prikte.

Het is alsof je in een duistere spiegel kijkt, waarin alle bedreigingen aan het adres van ongelovigen uit het repertoire van radicale islamisten met pervers genoeg worden teruggekaatst. Maar ook de verlichte critici van de islam krijgen een koekje van eigen deeg. De westerse leidcultuur wordt door haar adepten toch als een joods-christelijke beschaving gedefinieerd? Laten ze nog eens nadenken over de intens perverse en gewelddadige bronnen van die beschaving! Hirsi Ali's belediging van de Profeet als 'perverse pedofiel' en Van Goghs herhaalde schoffering van moslims als 'geitenneukers' slaan als een boemerang terug op deze joods-christelijke wancultuur. Met instemming citeerde Elqalem daarbij uit de Protocollen van de Wijzen van Zion, de bekende vervalsing die ook voor fanatieke nazi's en stalinisten het onomstotelijke bewijs was voor het bestaan van een wereldwijde joodse samenzwering. Dezelfde Protocollen worden in het Charter van de Palestijnse beweging Hamas uit 1988 aangehaald ter rechtvaardiging van de jihad tegen 'een nazi-achtige vijand, nl. de Joden' (art. 20). In zijn bekende *Brief aan het Amerikaanse volk* uit november 2002 spreekt Osama bin Laden dezelfde jodenhaat uit.

De smaak die deze racistische jij-bakken achterlaten is een

bittere. Het geloof in de Ene Waarheid blijkt alleen maar te leiden tot de meest kleinzielige en hatelijke verdeeldheid. De conclusie moet daarom zijn dat niet alleen Mohammed, maar alle profeten pervers zijn. Dat Allah alles beter weet, is niets anders dan een dekmantel voor de betweterij van zijn Boodschapper en de afgeleide arrogantie van al die kleine profetjes en pennelikkers die zich in diens mantel hullen. Hetzelfde geldt voor de joodse en christelijke God, en voor seculiere afgoden als het Volk, de Geschiedenis en het Vaderland.

Maar alle profeten zijn vals. De valsheid van de 'lyrisch terroristen' van Elqalem was daarvan het zoveelste bewijs. De site is inmiddels opgeheven en kan worden bijgezet in de annalen van het Nederlandse islamdebat. Misschien een teken dat we bezig zijn de scheldfase van dit debat te ontgroeien. Het kenmerk van de methode-Elqalem/Jneid/Salam en van de methode-Van Gogh/Hirsi Ali/Wilders is immers het uit volle overtuiging en met enig genoeg gepleegde verbale geweld. De zuiverende agressie waar men recht op meent te hebben, wordt verkocht als 'het zeggen van de waarheid' (die je immers in pacht hebt). Maar de vrijheid van meningsuiting bestaat niet zozeer in het recht om te kwetsen (Hirsi Ali's *right to offend*) als wel in het recht om aan alles te twifelen (Wijnberg 2008). Wie bewust beledigt, twijfelt niet, en wie twijfelt, zal niet zo gauw iemand beledigen. Provocateurs zijn inderdaad nodig in het debat, maar daarom hoeven we nog niet van ze te houden.

8

Vrijheid of respect? Van de Deense cartoons tot *Fitna*

De cartoonaffaire

R.E.S.P.E.C.T. En niet 'just a little bit', zoals Aretha Franklin zong, maar bakken vol respect, op hoge en dreigende toon geëist en deemoedig gegeven: dat was het treurige beeld van onze wereld in reactie op de islamitische razernij over de Deense Mohammed-cartoons in de eerste maanden van 2006. De Islamitische Conferentie Organisatie eiste excuses in naam van 1,3 miljard moslims overal ter wereld. Dezelfde ICO en de Arabische Liga pleitten voor een bindende VN-resolutie die elke aanval op religies verbood. VN-baas Kofi Annan haastte zich te verklaren dat de persvrijheid moest worden uitgeoefend op een wijze die 'religieuze geloven en dogma's van alle religies ten volle respecteert.' EU-buitenlandcoördinator Solana vond dat tolerantie en wederzijds respect een even grote rol moesten spelen als het principe van de vrijheid van meningsuiting. In een gezamenlijke verklaring toonden Annan, Solana en ICO-voorzitter Ihsanoglu zich nogmaals diep verontrust: 'Het afgrijzen in de moslimwereld over de publicatie van deze aanstootgevende spotprenten wordt gedeeld door alle individuen en gemeenschappen die de gevoeligheid inzien van diep beleden religieus geloof.'

Blair, Straw, Chirac, Erdogan, Zapatero, Balkenende, Berlusconi, Poetin, het Witte Huis, het Vaticaan, de NAVO, het weekblad *Time*: wie riep indertijd niet op tot respect voor de gekwetste gevoelens van moslims? Tegelijkertijd werd dat recht op

gekwetstheid schaamteloos uitgemeten en werd de vrijheid van meningsuiting onder druk gezet. Vriend en vijand vonden het normaal om een uitzonderingspositie te eisen voor religie in het algemeen en de islam in het bijzonder. De Egyptische regering eiste dat het beledigen van andermans geloof een hard taboe zou blijven. De Deense imam Abu Laban, de feitelijke aanstichter van de wereldwijde ophef over de cartoons, vond het debat over de vrijheid van meningsuiting niet ingewikkeld: 'Bewaar Mohammed, Jezus en Jozef gewoon op een veilige plaats. Aan die nobele mensen mag niemand komen.'

Maar moeten we respect opbrengen voor gelovigen die elke vorm van kritiek als godslastering en heiligschennis beschouwen, en die de belediging van hun Profeet zien als een vrijbrief tot boycot, bedreiging, brandstichting en geweld? Die vorm van respect verraadt angst: bijvoorbeeld voor een Taliban-leider die honderd kilo goud zette op het hoofd van de Deense tekenaars, of voor Londense demonstranten die aandrongen op de ontvoering van ieder die de spot dreef met de Koran en de Profeet. Moeten we respect tonen voor perfide wraakacties zoals die van een Iraanse krant die een wedstrijd uitschreef voor spotprenten over de holocaust, of van de toenmalige AEL-voorman Abou Jahjah, die met vilein genoeg antisemitische cartoons op zijn website plaatste? Is respect het juiste woord voor de hysterische tirade waarmee de Haagse imam Fawaz Jneid indertijd respect opeiste voor zijn Profeet?

Respect is teveel gevraagd

'We respect and honor all prophets', aldus een leuze die werd megedragen in een protestoptocht van geestelijk leiders op de Westelijke Jordaanoever. Maar waarom zou religie bij voorbaat aanspraak kunnen maken op respect? Het antwoord luidt doorgaans dat een godsgeloof veel meer is dan een mening, omdat

het raakt aan wat mensen heilig is, en dus overtuigingen bevat die als absolute waarheden worden beleefd. Maar het wezenlijke kenmerk van de democratie is dat zij geen heilige huisjes, boeken of profeten erkent. De democratie verzet zich tegen alle waarheidswoede en zuiverheidsdrang. Onzekerheid, verdeeldheid en het vermogen tot relativeren zijn haar onderliggende waarden. Het enige wat haar heilig is, is de vrijheid van interpretatie en discussie zelf. En zelfs deze is niet absoluut: het aantrekkelijke van democratische grondwaarden als de scheiding tussen kerk en staat en de vrijheid van meningsuiting is juist dat het 'grondeloze gronden' zijn, die wat betreft hun inhoud en grenzen voortdurend in discussie zijn.

Zolang men een boek als de Koran blijft lezen als het onbemiddelde woord van God, wordt elke interpretatievrijheid in de kiem gesmoord. Zolang de Profeet wordt beschouwd als het enige doorgeefluik van die eeuwige en absolute waarheid, zijn hijzelf en zijn boodschap onschendbaar. Het afbeeldingsverbod bekrachtigt die positie: elke afbeelding is immers een interpretatie en doet daarmee afbreuk aan de volmaaktheid en unieke verhevenheid van zijn persoon. Zo wordt de kern van de religie buiten alle kritiek geplaatst. Humor en satire worden als martelende provocaties ervaren, in letterlijke zin: woord- of beeldgeweld worden onmiddellijk aangevoeld als fysiek geweld. De democratie die dit toelaat is 'waardeloos'.

Maar voor de democratie zijn alle profeten vals. Zij hebben immers de waarheid in pacht en die waarheid stelt grenzen aan de vrijheid van kritiek en de democratische discussie. Er heerst dan ook een onvermijdelijke spanning tussen de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van godsdienst. Deze twee grondrechten zijn niet zomaar ondeelbaar en nevengeschikt. In een seculiere democratie moet de tweede wijken voor de eerste. Perspectieven zijn democratisch, heilige waarheden autoritair. Misschien is het daarom beter om in de formulering 'godsdienst

of levensovertuiging' in artikel 6 van de Grondwet de eerste term te schrappen. Alles wat ons lief is, wordt genoegzaam beschermd door de vrijheden van levensbeschouwing, meningsuiting, vereniging en vergadering.

Respect is te veel gevraagd, vindt ook de socioloog Erik van Ree. Dit begrip begint het maatschappelijke debat inmiddels danig te verzieken en lijkt een synoniem te worden voor tirannie. In zijn opvatting is de vrijheid van meningsuiting te beperkt geformuleerd en is het vrije debat belangrijker dan het vrijwaren van burgers van belediging of kwetsing. Ook moslims moeten hun meningen zonder terughoudendheid kunnen uiten, inclusief de extremisten onder hen. Ontkenning van de holocaust, in Duitsland nog steeds strafbaar, moet bijvoorbeeld kunnen, net als de mening dat de man boven de vrouw is gesteld, homoseksualiteit een misdaad is of de sharia moet worden ingevoerd. Zolang het niet gaat om bedreiging of ophitsing tot geweld, moet iedereen het vrije woord kunnen uitoefenen; maar iedereen moet ook kwetsing accepteren als het betreurenswaardige, maar onvermijdelijke gevolg hiervan. Tolerantie betekent immers niet dat men elkaar moet respecteren, maar eerder het omgekeerde: dat men de *afwezigheid* van respect zo goed mogelijk moet proberen uit te houden: 'Zij eist dat men over en weer bereid is elkaars verschrikkelijke, respectloze boodschappen toch aan te horen zonder erop te slaan' (Van Ree 2002; 2006).

De beproeving van Fitna

Als we de heftige commotie rond de Deense cartooncrisis van 2006 vergelijken met de betrekkelijk lauwe reacties op Wilders' film *Fitna* twee jaar later, is er wellicht reden tot licht optimisme. Nadat Wilders het land en de wereld maandenlang bekwaam in spanning had gehouden en de regering in een staat van lichte paniek had gebracht, bleek *Fitna* na verschijning de grootste non-

starter, natte voetzoeker en anticlimax uit de geschiedenis van de religiekritiek te zijn. Wie had dat verwacht? In elk geval niet de regering, die politie en brandweer al in januari had gewaarschuwd voor dagenlange ongeregelheden, en de suggestie had gedaan om alle verloven in te trekken en zo nodig de hulp van het leger in te roepen. De Nederlandse ambassades en consulaten in 'risicolanden' werden in staat van paraatheid gebracht. Druk overleg volgde met de andere Europese hoofdsteden. 'De film geeft een vernietigend oordeel over een godsdienst. Dan kwets je mensen', wist premier Balkenende. Hij sprak van een 'forse crisissituatie' en deed er later nog een schepje bovenop: 'We zullen zien of het woord crisis niet nog te gematigd zal blijken.'

De eerste internationale reacties leken de premier gelijk te geven. Zo voorspelde de voormalige ambassadeur van Maleisië dat vergeleken bij *Fitna* de Deense cartoonrellen een 'picknick' zouden zijn: 'Voor ons is de Koran heilig, het is het rechtstreekse woord van God. Door de eeuwen heen is er nog geen komma veranderd aan de tekst. Voor velen is de Profeet belangrijker dan hun vader of moeder. Alsjeblieft, respecteer ons geloof.' Maar het is de vraag of je een geloof moet respecteren waaraan in eeuwen nooit een jota is veranderd en dat een profeet boven je vader of moeder stelt. De Leidse islamoloog Van Koningsveld vond echter dat heilige boeken in democratische rechtsstaten bescherming genoten krachtens de grondwettelijke vrijheid van godsdienst: hun 'onaantastbaarheid' werd binnen de grenzen van de wet en de openbare orde gegarandeerd. Geweldsprovocaties zoals een film waarin de Koran zou worden verscheurd of anderszins publiekelijk ontheilgd, moesten daarom strafbaar worden gesteld (*de Volkskrant* 14.1.08). Daarmee sloot hij zich feitelijk aan bij de grootmoefiti van Syrië, die waarschuwde dat Wilders, als hij de Koran zou gaan verbranden of verscheuren, aanzette tot oorlog en bloedvergieten en dat het 'de verant-

woordelijkheid van het Nederlandse volk (was) om hem daarvan te weerhouden’.

Maar het bleek allemaal met een enorme sisser af te lopen. Na verschijning van het 16 minuten durende filmpje op 27 maart 2008 werden in de Afghaanse stad Mazar-e-Sjarif enkele Deense en Nederlandse vlaggen verbrand, in de hoofdstad Kaboel demonstreerde een tiental vrouwen in boerka, bij het Nederlandse consulaat op Sumatra werd een groepje reischoppende studenten gearresteerd, enkele Iraanse parlementariërs verhieven hun stem en in Jordanië werd opgeroepen tot een boycot van Nederlandse producten. De Iraanse vereniging Islam en Christendom bracht de tegendocumentaire *Beyond Fitna* uit, met als doel ‘alle monotheïstische religies te eren en antwoord te geven op de anti-islampropaganda van westerse extremisten’. Deze toonde citaten uit de Bijbel die aanzetten tot haat, en beelden van christenextremisten die misdrijven pleegden die door deze bijbelteksten waren geïnspireerd.

In Nederland reageerden moslims gematigd en zelfs enigszins schouderophalend. De Nederlandse Vereniging van Imams en andere woordvoerders hadden eerder opgeroepen tot kalmte via een aandachttrekkende persconferentie in de El Oumma moskee in Amsterdam-Slotervaart. Zelfs de radicale Haagse imam Fawaz Jneid prees de ‘dapperheid’ van premier Balkenende en bedankte zijn islamitische broeders voor de waardige en beschaafde wijze waarop zij op *Fitna* hadden gereageerd. Fouad Sidali van het Samenwerkingsverband Marokkanen in Nederland stelde zelfs dat de islamkritiek, inclusief die van Wilders, een positieve bijwerking had gehad. Die kritiek ging vaak over de grens en had mensen onnodig op hun ziel getrapt, maar was wel nodig geweest om de discussie aan te zwengelen. Volgens voormalig GroenLinks-Kamerlid Mohammed Rabbae lieten moslims eindelijk zien dat ze konden ‘incasseren’. Ook Forum-directeur Sadik Harchaoui vond dat de externe druk positief

was geweest voor moslims (NRC *Handelsblad* 5.4.08). Opvallend genoeg complimenteerde Wilders zelf de Nederlandse moslims vanwege hun rustige en waardige reactie!

De regeringsverklaring naar aanleiding van *Fitna* bleek na de aanvankelijke paniek (en de oproepen van prominente christendemocraten om de film te verbieden) een evenwichtiger boodschap te bevatten. Het kabinet verdedigde principieel de vrijheid van meningsuiting, ook die van Wilders, maar gaf tegelijkertijd aan het met de maker fundamenteel oneens te zijn. Nederland stond 'voor vrijheid en respect. Mensen verdienen respect voor wat hen ten diepste beweegt, hun geloof, hun eigenheid.' Uit die laatste toevoeging bleek echter dat het evenwicht tussen beide waarden nog enigszins wankel was. Want naar de logica van deze opvatting zou ook Wilders respect verdienen voor zijn doorleefde politieke idealisme en zijn moedige verdediging van de Nederlandse identiteit tegen de vermeende islamisering van onze cultuur. 'Vrijheid ontslaat niemand van verantwoordelijkheid', aldus de regeringsverklaring. Maar die verantwoordelijkheid bleek nogal ongelijk verdeeld te zijn toen Balkenende vooral Wilders de schuld gaf van mogelijke economische sancties en aanslagen: de terrorist was natuurlijk verantwoordelijk voor de feitelijke handeling, 'maar die legitimeert Wilders met de film'. Niettemin zat het kabinet onder invloed van de PvdA iets minder op het spoor dat religiekritiek per se kwetsend is en dat respect voor andermans geloofsopvatting grenzen stelt aan de vrijheid van meningsuiting.

Fitna is op die manier het scharnierpunt geworden van een eigenaardige dialectiek. Wilders zelf ontkende dat zijn film een provocatie was, want de door moslimterroristen gepleegde gruweligheden waren echt gebeurd, dus als moslims zich daardoor beledigd voelden, werden ze 'beledigd door de waarheid' (*de Volkskrant* 28.3.08). Maar de film vertoont door zijn grove, simplistische boodschap (islam = fascisme) en de systematische her-

haling ervan alle trekken van een klassieke politieke propagandafilm, waarin de waarheid met een provocatief doel geweld wordt aangedaan. Wilders verweet de regering echter niet helemaal ten onrechte dat zij door haar paniecreactie en alarmistische taal een zichzelf vervullende voorspelling in gang had gezet en *Fitna* tot enorme proporties had opgeblazen. Andersom leverden de lauwe en laconieke reacties van Nederlandse moslims op hun beurt het overtuigende bewijs dat Wilders' stelling over het intrinsiek gewelddadige karakter van de islam niet klopte, zodat hij zelf het slachtoffer werd van een klassieke zichzelf vernietigende voorspelling. Maar dat betekent op zijn beurt dat zijn als 'feiten' vermomde provocaties wellicht nodig waren om moslims zover te krijgen. Misschien moeten we Wilders daarom dankbaar zijn dat zijn beproeving tot deze duidelijkheid heeft geleid.

9

Hoe ik van de afvalligen afviel

Toen ik van mijn fiets was gevallen, met mijn gezicht op het asfalt, was de grap snel geboren. Ik zag eruit zoals Ehsan Jami eruit had moeten zien als hij echt in elkaar was geslagen. Daaraan werd hier en daar getwijfeld, omdat de initiatiefnemer van het Comité van Ex-Moslims diezelfde avond zonder zichtbare lijfschade in NOVA was verschenen. De grap getuigde van mijn groeiende twijfel aan de goede bedoelingen van het comité en de steunverklaring eraan, die ik had ondertekend.

Zodra Jami de oprichting van zijn comité aankondigde, mailde ik om hem te steunen vanuit de linkse hoek. Vervolgens denderde het PvdA-circus Terstall over hem heen. Ik ergerde me aan het paternalisme van de partijtop en de smoezen om Jami's initiatief niet voluit te onderschrijven. Daarna viel de steunverklaring in de bus. Die beweerde nogal stellig dat de islam afvalligheid met de dood bestrafte en dat er dus een conflict bestond tussen de islamitische geloofsleer en de Nederlandse wet. Maar het kernpunt omtrent de verdediging van de individuele godsdienstvrijheid stond er goed in en dat vond ik op dat moment belangrijker.

Ondertussen was Jami begonnen de Profeet te beledigen en werd hij door Wilders in de armen gesloten. PvdA-fractie leider Tichelaar weigerde de steunverklaring te ondertekenen, maar dat zag ik vooral als een steunverklaring aan de zittende regering, waaraan de PvdA deelnam. Ik voelde me ongemakkelijk

toen Michiel Hegener, de initiatiefnemer van het steuncomité, in reactie hierop nog eens hamerde op het feit dat afvalligheid geen optie was in de islam, en iedereen die iets anders beweerde als onserieus bestempelde (*de Volkskrant* 6.9.07).

Toen kwam het nieuwtje dat Jami overwoog de PvdA te verlaten en naar Wilders over te stappen. Ongerust mailde ik mede-ondertekenaar Jos de Beus, die zijn collega Meindert Fennema raadpleegde. Zij vonden dat we juist nu als linkse figuren standvastig moesten zijn en 'bite the bullet'. De dreigende transfer van Jami bleek een canard, maar 's avonds bij Pauw & Witteman viel hij definitief door de mand als een verwarde en lichtgeraakte aandachtzoeker die door zijn adviseurs zwaar over het paard was getild.

Ook andere ondertekenaars, onder wie *Volkskrant*-columniste Evelien Tonkens, hielden vol dat je het mediaverschijnsel Jami los moest zien van de principekwestie: de verdediging van het recht op afvalligheid (*de Volkskrant* 12.9.07). Maar ik begon die scheiding tussen persoon en beginsel steeds lastiger te vinden. Vrijzinnige moslims zoals Mohamed Ajouaou, Fadoua Bouali en Haci Karacaer lieten weten dat geloofsvrijheid geen probleem was en afvalligheid een persoonlijke keuze. Een tegencomité kwam in een Amsterdamse moskee bijeen om vast te stellen dat je rustig ex-moslim kon zijn zonder te worden bedreigd; het kreeg steun van woordvoerders van Marokkaanse moskeeën en de Nederlandse Vereniging van Imams. Volgens een onderzoek vond driekwart van de Nederlandse moslims afvalligheid geen probleem; 38 procent was afwijzend, een kwart zou elk contact met ex-moslims verbreken en (toch nog) 6 procent keurde het gebruik van geweld tegen afvalligen goed.

Vervolgens schreven Wilders en Jami samen een artikel (*NRC Handelsblad* 27.9.07) waarin zij de gehele islam nogmaals gelijkstelden aan het kleinste gewelddadige deel ervan. De islam was volgens hen uit op de alleenheerschappij en zou daarvoor moor-

den 'tot er alleen islam is en niets dan islam'. Aanstellerig riepen zij dat islamcritici het zwijgen werd opgelegd omdat zij deze 'waarheid' niet langer mochten verkondigen: 'toen Hitler, nu Mohammed'. Maar een Koranverbod, zoals door Wilders werd voorgestaan, stond natuurlijk haaks op de geloofsvrijheid die de kern van de steunverklaring vormde. Dat maakte Wilders' medeondertekening en de verklaring als geheel ongeloofwaardig, zodat ik mijn handtekening introk.

Stevige kritiek op de islam is wel degelijk nodig, denk aan die 6 procent. Pogingen om de Koran samen te vatten in het vers dat er 'geen dwang is in de godsdienst', overtuigen mij niet. Het heilige boek bevat talloze passages die ongelovigen in dreunende herhaling hoogst onplezierige dingen beloven. Wilders en Jami hebben gelijk dat het vol staat met oproepen die strijdig zijn met onze democratische rechtsstaat. Net als de Bijbel en de Thora. Maar *so what*, als de grote meerderheid van de Nederlandse moslims schippert met Allah, de 'kunst van het overslaan' beoefent en die oproepen in de praktijk negeert? Het verband tussen de radicaal-orthodoxe interpretatie van de islam en het terrorisme kan niet worden ontkend. Maar het is net zo eenzijdig om de islam 'wezenlijk' gewelddadig te noemen als om hem als 'wezenlijk' vredelievend te zien.

Brave moslims blazen die vredelievende passages zodanig op dat ze hun liberale geweten kunnen sussen. Tekstueel gezien hebben ze ongelijk: ik kan ook boeken lezen. Maar ze leveren wel het bewijs van hun rekkelijke gezindheid door de Koran op een hoogst persoonlijke manier te interpreteren. Aan theologisch muggenziften heb ik verder geen behoefte. Ik blijf een ongelovige, die met Marx meent dat alle godsdienst eigenlijk opium van het volk is. Maar tegen een persoonlijke geloofsopvatting die niemand kwaad doet, heb ik verder geen bezwaar.

10

De joden hebben het gedaan

‘Botsing der Beschavingen?’ was de titel van het debat waarvoor ik door de Internationale Socialisten was uitgenodigd. Hun voorman Peyman Jafari had eerder in een Amsterdamse moskee een tegenhanger gepresenteerd van het Comité van Ex-Moslims van Ehsan Jami. Ook al had ik inmiddels mijn steun aan dat comité ingetrokken en was ik dus niet langer gediplomeerd ‘islamofob’, er bleef genoeg over om van mening te verschillen.

In de aankondiging van de bijeenkomst in de Oudemanhuispoort betreurde men het dat het islamdebat werd gedomineerd door rechtse opiniemakers, die erop hamerden dat de islam niet te rijmen was met de Nederlandse democratie, maar vooral dat links Nederland in verwarring was en geen antwoord had op dit rechtse ‘Verlichtingsoffensief’. Jafari en ik waren het er gauw over eens dat het geen zin had om het Westen dan wel de islam als monolitische en aan elkaar vijandige blokken te beschouwen, en dat er in dit opzicht geen sprake was van een botsing der beschavingen.

Over andere dingen waren we het minder eens. Bij eerdere debatten op het jaarlijkse Marxisme-Festival van de IS had ik me al eens verbaasd over hun wonderlijke binnenste-buiten-kering van Marx’ religiekritiek, waarin de islam geen ‘opium van het volk’ was, maar een belangrijke verzetsideologie tegen het wereldkapitalisme. Islamkritiek was en is voor deze atheïstische jongeren taboe: het is een vorm van islamofobie, zo niet racisme.

Mijn opmerking dat de islam niet moest worden vereenzelvigd met het kleinste gewelddadige deel ervan, viel niet in goede aarde. Net zo min als mijn stelling dat het onverantwoordelijk was te ontkennen dat er enig verband tussen islam en terrorisme bestond. Meteen werd me voor de voeten geworpen dat ik de hele islam als gewelddadig afschilderde. Al doorvragend verbaasde ik me over het feit dat al die lieve (en voor het merendeel witte) studenten akelig dicht in de buurt kwamen van het vergoelijken van fundamentalisme en geweld als begrijpelijke reacties op de wereldwijde onderdrukking van en het dagelijks racisme tegen moslims.

Kritiek op de islam was verboden op grond van het evidente slachtofferschap van moslims als gevolg van kapitalistische onderdrukking en racistische discriminatie. De moslims waren de nieuwe heilbrengende marxistische arbeidersklasse. In de 15-brochure *Stop de hetze! Argumenten tegen racisme* van Jafari, die ik na afloop als blijk van waardering meekreeg, werd de moord op Theo van Gogh alleen genoemd als aanleiding voor een racistische golf van brandstichting en bedreiging. Wie die moord ook al weer pleegde en met welke bedoeling: daarover niets. Ook de Nederlandse politie was door en door racistisch. De gefrustreerde reacties van Marokkaanse jongeren werden vooral opgewekt omdat ze als vuil werden behandeld. Dat nieuwe racisme was in Nederland doorgebroken na de aanslagen op 11 september 2001 en de opkomst van Fortuyn. Wie die aanslagen ook al weer pleegde en in naam van wie: ook daarover zweeg deze brochure.

Iets na het begin van het debat waren er vier Marokkaanse jongens aangeschoven. Op een gegeven moment vroeg een van hen het woord, om mij ervan te betichten dat ik onwetend was en de Koran blijkbaar op zijn kop had gelezen. Ik had geen flauw idee wat de islam werkelijk was. Instemmend geknik in de zaal. Ik begon een beetje geagiteerd te raken. Na nog wat heen en

weer gepraat priemde ik een vinger naar de vragensteller: was Mohammed Bouyeri dan geen islamiet? Wie heeft volgens jou dan 9/11 gepleegd? Het ontwijkende, maar suggestieve antwoord was dat ik dat zelf wel kon bedenken, ik kon toch nadenken, ik had toch doorgeleerd?

Daarop vroeg een bebaarde jongeman op de voorste rij het woord. Kon ik als ervaren onderzoeker dan verklaren hoe het kwam dat van negen van de negentien vliegtuigkapers van 9/11 nooit het lichaam was gevonden? Hij suggereerde een complot en een cover-up, maar op mijn tegenvraag: van wie dan?, kwam geen antwoord. Ik begon hem te helpen: hadden de joden het misschien gedaan? Hij zei geen ja en geen nee: die conclusie kon ik zelf wel trekken.

Na afloop spraken we nog even verder. In het debat had ik ook gesteld dat behalve de islam niet alleen andere godsdiensten, maar ook ongodsdienstige wereldbeschouwingen aanleiding kunnen geven tot onderdrukking en moord. Sommige vrienden van de islam kunnen kritiek nog wel verdragen als er meteen bij wordt gezegd (dat moet er altijd bij worden gezegd) dat andere religies op dit punt even erg zijn. Genereus had ik deze categorie uitgebreid naar seculiere levensbeschouwingen, met als schoolvoorbeelden het stalinisme en maoïsme. Dat viel weer minder goed bij de jonge marxisten van de IS.

Baardmans vroeg me op insinuerende toon of ik wel wist wie de vrouw van Stalin was. Ik kon het wel raden: dat was een jodin. Hij knikte triomfantelijk: de werkelijke daders van de communistische genocide en de goelag waren geïdentificeerd. Dat Stalin twee vrouwen had gehad die geen van beiden een joodse achtergrond hadden, ontdekte ik pas later. En of ik wist wat de echte achternaam was van Leon Trotski? Die wist ik gelukkig: Bronstein. Zie je wel! knikte Baardmans tevreden. Ik zei: 'Met antisemieten praat ik niet', en keerde me om.

Later hoorde ik dat de Marokkaanse jongens buiten nog een

tijdje heftig met elkaar waren blijven praten. Baardmans hoorde trouwens niet bij hun groepje. Ik bedacht wat er niet allemaal zou moeten gebeuren om werkelijk met die jongens in gesprek te komen. Enerzijds: ze zaten er toch maar, in hun vrije tijd, in een academisch zaaltje. Met hun onbeholpen woordenschat durfden ze toch maar vragen te stellen. Anderzijds: wat een minachting voor ongelovigen als ik. Als intellectueel vind ik het nogal beledigend om van onwetendheid te worden beticht. Ik kan ook boeken lezen! In dit opzicht is de Koran van iedereen. Toen ik dat met enige boosheid zei, leek ik warempel enig respect te krijgen. Na afloop gaf de eerste vragensteller me zelfs een hand. En ik dacht: hoe onmogelijk dit ook is, misschien kan het voorlopig niet anders. Integratie betekent dat onze beschavingen botsen, maar dat we elkaar na afloop wel een hand geven.

11

Wilders en de retoriek van Hitlers *Mein Kampf*

In 1939 schreef de Amerikaanse literair theoreticus Kenneth Burke een diepgravend opstel 'The Rhetoric of Hitler's "Battle"', dat in 1941 werd opgenomen in de bundel *The Philosophy of Literary Form*. Burke verzette zich tegen de gebruikelijke 'vandalistische' commentaren op het boek en deed een serieuze poging tot analyse van Hitlers retorische stijl en overredingskracht. De belangrijkste taaltechniek school volgens hem in het symboliseren van een gemeenschappelijke vijand: Hitler identificeerde de Prins van het Kwaad. Mensen die het over al het andere oneens zijn, kunnen zich immers verenigen op basis van een gezamenlijke vijand. Het genie van de grote leider, zo citeerde hij Hitler, is dat hij tegenstanders in verschillende velden weet voor te stellen als behorend tot één enkele categorie. Je moet niet te veel vijanden hebben, want dat leidt maar tot 'objectiviteit' en verlamming van krachten.

Deze essentialistische denkfiguur is volgens Burke zo effectief omdat zij de materialisering is van een religieus patroon. De Duivel wordt belichaamd in zichtbare, aanwijsbare mensen van een bepaald bloed of ras. De oorzaak van het kwaad ligt buiten ons. Alle ziekten en slechtigheden van de eigen groep worden veruiterlijkt en op een metafysische zondebok geprojecteerd. Men strijdt niet langer tegen een inwendige, maar tegen een uitwendige vijand: de 'Eeuwige Jood'. Vanaf dat moment is alle be-

wijsvoering automatisch. Ongemakkelijke feiten worden bijvoorbeeld geneutraliseerd door te wijzen op de onnavolgbare sluwheid van de internationale joodse samenzwering.

De belangrijkste 'Nazi trick' schuilt volgens Burke in deze 'bastardisering' van een fundamenteel religieus denkpatroon. De 'genezende' eenwording van de groep wordt bevorderd door een fictieve Duivelsfunctie, die er door een sloganachtige herhaling wordt ingehamerd. Politiek moest volgens Hitler worden verkocht als zeep. In zijn nog steeds actuele definitie: propaganda is herhaling. Die propagandamacht werd versterkt door het spektakel van de massabijeenkomsten, waar het 'volkse' gemeenschapsgevoel ritueel werd gevierd. De massa's hunkerden naar zekerheid. Die werd hun verschaft door één enkele stem en een 'totale' organisatie. Niet voor niets hield Hitler vast aan de onveranderlijkheid van het oorspronkelijke NSDAP-programma. De nationaalsocialistische levensbeschouwing was er niet één te midden van andere, maar de enig mogelijke en ware.

In de huidige 'botsing der beschavingen' keert deze logica van de haat in verschillende registers en in beide kampen terug. Geert Wilders vergeleek Mohammed met Hitler en de Koran met *Mein Kampf* – vergelijkingen die door islamieten als extreem beledigend en discriminerend werden opgevat. Zijn film *Fitna* herhaalde en verdiepte die vergelijking in een vorm die lijkt op die van klassieke communistische en fascistische propaganda-films. Geert Mak werd het zwaar aangerekend dat hij de verhaaltechniek van *Submission I* vergeleek met die van de antisemitische nazipropagandafilm *Der Ewige Jude*. Die vergelijking was overdreven en misplaatst, maar past beter bij de beeldtaal van Wilders' *Fitna*. Hoewel Wilders geen klassieke racist is, suggereert hij dat de islam onveranderlijk perfide is en wezensvreemd aan onze cultuur en beschaving. Opvallend is daarbij dat hij de islam niet definieert als een religie, maar als een totalitaire ideologie die op één lijn staat met seculiere ideologieën als het fascisme en het communisme.

Maar zoals we zagen, is de islam een veelkleurig tapijt, dat niet naar de kant van de vrede of de kant van de oorlog kan worden opgerold. Mohammed Bouyeri is een overtuigd moslim, net als de aanslagplegers van 9/11, Bali, Madrid en Londen. Voor radicale islamisten is het Westen de Duivel of de Prins van het Kwaad, die zij bovendien vaak vereenzelvigen met de Eeuwige Jood (zoals Bouyeri zelf deed in zijn open brief aan Hirsi Ali). De zuivere islam is volgens hen de ondeelbare en eeuwige waarheid waarvoor allen moeten buigen. De wereld moet worden gezuiverd van ongeloof, desnoods met geweld, om de wedergeboorte van de oemma mogelijk te maken.

Wilders' misleiding (en die van neoconservatieve en verlichte islamcritici in het algemeen) is dat hij dit kleinste gewelddadige deel van de islam zonder scrupules gelijkstelt aan de gehele islam, en dus alle moslims als potentiële terroristen afschildert. Dat wil zeggen dat zijn nazivergelijking als een boemerang op hemzelf terugslaat. Zijn demonisering van de islam volgt hetzelfde patroon dat Burke blootlegde in *Mein Kampf*. De aantrekkingskracht van zijn boodschap ligt in dezelfde 'essentialisering van de vijand'. De 'duivelse' islam wordt middels een sloganachtige herhaling aangewezen als de bron van alle kwaad.

Daarmee hanteert de seculiere islamhater Wilders een religieuze scheiding tussen goed en kwaad en tussen wij en zij die in het verleden de grootst mogelijke ellende heeft opgeleverd. Toegegeven: hij roept niet op tot geweld tegen moslims, zoals de radicale moslims dat doen tegen het ongelovige Westen. Wilders wil ze alleen weg hebben, niet binnenlaten, verwijderen en terugsturen, zodat onze joods-christelijke cultuur van vreemde smetten vrij blijft. Hij mag dat blijven zeggen. Maar het is duidelijk welke gevaren er schuilen in deze poging tot duiveluitdrijving. Een reden temeer om alle religies, inclusief seculiere, te wantrouwen.

12 Bidden is buigen

Bekeerlingen

Enige tijd geleden publiceerde *de Volkskrant* een collectief portret van Nederlandse bekeerlingen tot de islam. Dat portret illustreerde in kort bestek waarvoor traditionele vormen van godsdienst eigenlijk dienen – mits men niet langer gelooft dat zij dienen ter meerdere glorie van de Ene en Ware God. De voorname functie van traditionele religie, zo bleek hier opnieuw, is het verschaffen van zekerheid, houvast en zin, van geborgenheid in een gemeenschap, en van een vaste identiteit en bestemming in het leven. Het geloof is de waarheid en wijst de rechte weg. ‘De islam geeft zo veel duidelijkheid. Op elke vraag is er een helder antwoord’, aldus Neeltje. Ook volgens Ibrahim is de islam compleet en volmaakt: ‘de Koran is geen boek van 1400 jaar geleden, maar is *up to date*, is op elke tijd toe te passen’ (*de Volkskrant* 17.9.05).

Die zekerheid maakt een einde aan tal van morele dilemma’s. Bepaalde sociale instituties worden moreel gefixeerd. De belangrijkste daarvan zijn de traditionele familie- en gezinsverhoudingen en de ‘natuurlijke’ rolverdeling tussen man en vrouw. Jamila nam ontslag en vindt het heerlijk om ‘de natuurlijke weg van de vrouw te volgen’ en lekker thuis voor de kinderen te zorgen. Ayesha en Rabia, beiden afkomstig uit een feministisch milieu, genieten van de rust van een bestaan dat in overeenstemming is met hun ‘natuurlijke aanleg’. Rabia heeft ‘niks met *Alles*

went behalve een vent. Op televisie zie je moederende vaders en vrouwen die op hun achterste benen staan om hun recht te halen. Dan denk ik, dat klopt niet. En: doe toch rustig, mens. Ga voor man en kinderen zorgen, zo is het bedoeld, zo ben je geschapen.'

Behalve over deze naturalisering van traditionele man-vrouwverhoudingen gaat de islam ook over 'punten verzamelen voor het hiernamaals'. In plaats van op het heden gericht te zijn worden de bestaande verhoudingen gesanctioneerd door de ware rechtvaardigheid uit te stellen tot na de dood. 'Hoe meer ik gehoorzaam aan de regels van de islam en probeer het welbehagen van Allah te zoeken, hoe hoger ik in het paradijs in de hiërarchie zal stijgen. Het zou oneerlijk zijn als iedereen, of hij nu goed doet of niet, in het paradijs dezelfde beloning krijgt', aldus Ibrahim, die een christelijke achtergrond heeft. De ongelijkheid in rechtvaardigheid en verdienste zal uiteindelijk in de hemel worden rechtgetrokken en plaatsmaken voor een werkelijke, door God bewaakte meritocratie. Ayesha neemt hier alvast een voorschot op: 'We moeten hier zoveel doen voor ons geloof, dat we straks in het paradijs vast extra worden beloond.'

Ondanks (of misschien dankzij) die gerichtheid op het hiernamaals biedt de islam wel degelijk mogelijkheden om afstand te nemen van zondige en afkeurenswaardige elementen in de westerse samenleving, zoals de cultuur van stress en haast, het individualisme, de alomtegenwoordige seksualisering, de verwaarlozing van bejaarden en het doorgeschoten consumentisme. Haast komt immers van Satan. Alles mag maar in Nederland: roken, drinken, seks. Met negen jaar is verkering al heel gewoon, met twaalf jaar seks. De meeste van deze bekeerlingen begonnen zich dan ook terug te trekken uit de westerse levensstijl. Ze keken steeds minder tv en luisterden steeds minder naar muziek. Ze hekelden het westerse materialisme ('Spullen kun je in je hand houden, niet in je hart') en zochten de warmte van de

familie- en geloofsgemeenschap. Sinds hij moslim was geworden, vertelde Ibrahim, ging hij veel inniger met zijn moeder om.

Minder goed raad wist hij met het door de El Tawhied-moskee uitgegeven advies om 'geen genegenheid te koesteren voor christenen, joden en andersdenkenden'. Enkele van de bekeerde vrouwen probeerden 'onislamitische situaties' zo veel mogelijk te vermijden: 'Ik vind het best vervelend mij tussen niet-moslims te begeven.' Sommigen zeiden zelfs te willen emigreren naar een islamitisch land. Door hun uiterlijk (hoofddoekjes, één droeg er zelfs een *nikaab*) zonderden zij zich welbewust af van de Nederlandse samenleving. Jamila gaf uiteindelijk haar baan bij een verzekeringskantoor op, nadat zij al was gestopt om haar mannelijke collega's een hand te geven, niet meer meedeed aan het vieren van verjaardagen en tevergeefs om een gebedsruimte had gevraagd.

Het aantal bekeerlingen in Nederland neemt toe, zoals kan worden vastgesteld aan de hand van de snelle groei van websites en msn-praatgroepen zoals moslima.nl, ben-op-zoek.nl, Islam-voorjou.nl, Islam&meer.nl en bekeerdemoslima's.nl. Op al deze sites wordt de 'intense zoetheid' van het geloof beleefd als een diepe zekerheid over wat waar en onwaar en goed en kwaad is. Rabia kwam er via boeken achter dat 'de islam de laatste openbaarde religie is. Aan de Koran is geen letter veranderd. Daarom moest dit de juiste godsdienst zijn.' Islamkenner Fred Leemhuis licht toe dat men tot een groep wil behoren om daar liefde en saamhorigheid te voelen. De strakke geloofsregels spreken aan, omdat zij structuur en houvast geven in het leven. Volgens cultuurpsycholoog Maarten Prins trekt ook de eigen stijl van de islam jongeren aan: 'eigen kleren, haardracht, jargon en boeken. Dat maakt de islam tot een soort religieuze concurrent van subculturen als gabber, gothic en skate' (*NRC Handelsblad* 11.4.06).

Verzekeringopolis

Bekeerlingen zijn natuurlijk uitzonderlijk, want zij zijn vaak roomser dan de paus of vromer dan de Profeet. Maar juist daardoor worden hun motieven om toe te treden scherper uitgelicht, zeker wanneer het gaat om een zo controversieel geloof als de islam in Nederland in het eerste decennium van onze nieuwe eeuw. De hiervoor geschetste staalkaart van motieven stelt de seculiere, vrijzinnige denker dan ook voor een aantal vragen en uitdagingen. De belangrijkste is: waarom verlangen mensen zo sterk naar morele en existentiële zekerheid dat zij zich willen onderwerpen aan een alwetende en alles bestierende macht? Waarom willen zij zich invoegen in een universum waarin niets gebeurt zonder de wil van een almachtige God?

De beste invalshoek hiervoor, zo heb ik eerder gesuggereerd, is nog steeds Marx' kritische opvatting van godsdienst als opium van het volk. Godsdienst is in zijn ogen de verkeerde uitdrukking van een verkeerde wereld: het zelfbewustzijn van de mens 'die zichzelf ofwel nog niet verworven ofwel alweer verloren heeft'. De 'ideologische functie' van godsdienst is dus om valse zekerheden te scheppen in een situatie van zeer reële, vooral materiële bestaansonzekerheid. De indrukwekkende studie van de Amerikaanse sociale wetenschappers Norris en Inglehart *Sacred and Secular* geeft aan dit elementaire verband tussen bestaans(on)zekerheid en gelovigheid een brede sociologische achtergrond. Via tal van vergelijkingen, met name tussen rijke en arme landen en tussen rijke en arme groeperingen binnen landen, tonen zij aan dat, hoe kwetsbaarder samenlevingen en/of groepen zijn voor bepaalde bestaansrisico's (armoede, ziekte, dood, natuurgeweld), hoe meer behoefte zij zullen hebben aan een religieuze 'verzekeringopolis'. Mensen geloven eerder in God naarmate ze meer zijn uitgeleverd aan onvoorspelbare krachten en gevaren en aan de bijbehorende gevoelens van

angst, onbehagen en onveiligheid. Omgekeerd hebben mensen minder behoefte aan religie naarmate hun gevoel van existentiële zekerheid toeneemt. Daarom kennen rijkere en beter georganiseerde landen, zoals de westerse verzorgingsstaten, een onomkeerbaar proces van secularisering. Wereldwijd echter neemt de godsdienstigheid toe, vooral als gevolg van het grotere aantal kinderen dat geboren wordt in gezinnen met een traditionele, religieus verankerde rolverdeling tussen mannen en vrouwen (Norris & Inglehart 2004).

Een voorbeeld van die tegelijkertijd verklarende, vermanende, compenserende en troostende functies van religie was te vinden in berichten over de aardbeving in Noord-Pakistan in oktober 2005. Volgens vele predikers moest die als een straf van Allah worden beschouwd. Verblind door de toenemende welvaart zou men de regels van de islam uit het oog zijn verloren. Die regels moesten weer nauwkeurig worden gevolgd, want anders zou er de volgende keer geen herkansing zijn, aldus de plaatselijke imam. Merkwaardig was dat hij tegelijkertijd wist te vertellen dat de doden martelaren waren die rechtstreeks in de hemel waren gekomen (NRC *Handelsblad* 28.12.05). Het omgekeerde proces wordt geïllustreerd door het feit dat naarmate Turkije welvarender wordt en het opleidingsniveau stijgt, de jongere generatie het Europese individualisme steeds meer als ideaal gaat omarmen. Vrouwelijke studenten eisen meer vrijheid in familieverband, wonen steeds vaker alleen en zijn vaak de maagdelijkheid voorbij (NRC *Handelsblad* 11.3.06). Met name het hoger onderwijs en de universiteit werken hier als emancipatiemachines, die tegelijkertijd individualiseringsmachines en 'ver-onzekeringsmachines' zijn.

Geloof als ritueel

In zijn stijlvol geschreven boek *Het krediet van het credo* probeert

filosoof en 'seculiere katholiek' Ger Groot vanuit een zelfverklaard atheïsme iets van die onvermoede hardnekkigheid van godsdienst te verklaren. Hij verlegt daarbij de aandacht van het *credo* (de inhoud van wat de gelovige gelooft) naar het *krediet*: de meerwaarde die de geloofspraktijk aan het leven van de gelovige toevoegt. Geloof bestaat allereerst in wat de gelovige *doet*, in de 'gestage ritualiteit' van het verrichten van religieuze handelingen en het vervullen van religieuze plichten: de kerkgang, het bidden, het biechten, zich laten dopen of besnijden, trouwen en begraven. De illusie (waarin de gelovige zelf misschien niet gelooft) moet worden gescheiden van datgene wat werkelijk en zichtbaar is: de banale feitelijkheid of alledaagsheid van de letterlijke godsdienstoefening. Dat is de onderbouw die de bovenbouw in de lucht houdt: reden waarom Groot spreekt van 'religieus materialisme'. Eerst is er de rite, dan de mythe. God huist in feite in deze rituelen. God is er, aldus Groot in een bijna marxistische wending, omdat er godsdienst is, en niet andersom.

Volgens hem moeten we de betekenis van het geloof dus niet zoeken in kenniscategorieën, maar in de praktische *performance*. God kan geen fysieke beschrijving van een natuurlijke werkelijkheid zijn. God is evenmin een uitspraak die louter betrekking heeft op een bewustzijnstoestand: dan is Hij slechts een solipsistische sigaar uit eigen doos. Maar wat 'is' er dan, wat dient zich aan? Wat de rituele geloofshandeling volgens Groot blootlegt, is allereerst het gemeenschaps- en traditiegebonden karakter van de religieuze beleving. God is een element van een collectieve, gedeelde leefwereld, die slechts bestaat als 'het gemeenschappelijk terrein van al onze afzonderlijke bewustzijnen'. Tot die leefwereld behoren wij, maar we maken haar niet, of slechts in zeer beperkte mate. God is 'de extrapolatie van het ritueel van de gemeenschap'. Het eerste wat opvalt aan de biddende gelovige is dat hij niet alleen is. Hij bevindt zich binnen een kerk en een traditie waarin hij zich met vele anderen verbonden weet. Het is

die verbondenheid die hem doet ervaren 'op zijn plaats' te zijn. Het tweede kernelement van de religieuze ervaring, naast dit gevoel van toebehoren en geborgenheid, is dus de ervaring van transcendentie, van 'bovennatuurlijke zin', van 'geen meester te zijn over jezelf'. Het is duidelijk dat je de wereld niet maakt, en dat zij uit veel meer bestaat dan de zin die je er zelf aan geeft (Groot 2006; 2008).

Groot sluit met zijn focus op rituelen en de persoonsoverstijgende realiteit van de gemeenschap nauw aan bij de godsdienstsociologie van de eerdergenoemde Émile Durkheim. Durkheim benaderde de sociale feiten of sociale instituties als 'dingen', die twee centrale kenmerken bezitten: uitwendigheid en dwang. Het collectief bewustzijn of collectief geweten bestond volgens hem als een afzonderlijke realiteit, die buiten de individuen omging die haar dragen en belichamen. Daarmee maakte Durkheim zich kwetsbaar voor een klassieke 'individualistische' kritiek zoals die van zijn Duitse collega Max Weber, die wees op het gevaar van verdingelijking (reïficatie) van dit collectieve brein en van de sociale instituties waarin het lag verankerd.

Ook volgens Durkheim vertegenwoordigt de gemeenschap dus het goddelijke: de maatschappij aanbidt in feite via de godsdienst haar eigen werkelijkheid en saamhorigheid. Maar als de gemeenschap zo wordt gezien, dreigt het gevaar dat de cruciale 'eigen bijdrage' aan die gemeenschappelijke werkelijkheid: het element van de menselijke schepping of constructie van de wereld, wordt gemist. Die kritiek geldt niet alleen voor de godsdienst, maar voor alle sociale instituties. Die functioneren veel meer dan men doorgaans beseft als 'zichzelf vervullende voorstellingen'. Het is niet voor niets dat Groot de uitspraak 'God bestaat' vergelijkt met de uitspraak 'Sinterklaas bestaat'. Ook Sinterklaas wordt immers in stand gehouden door talloze definities en handelingen van mensen die doen alsof Sinterklaas bestaat. Men kan dit de 'ontologische zwakte' van sociale institu-

ties noemen, die op elk moment afhankelijk zijn van de rituele en performatieve bevestiging van hun bestaan (Pels 2005).

Een klassiek tekort van deze neiging tot reïficatie van de gemeenschap en de traditie (ook te vinden bij Verbrugge 2004 en Kinneking 2005) is dat de ervaring van individualiteit, van *niet* op zijn plaats zijn, van er *niet* bij willen horen, dus van afvalligheid, dissidentie en kritisch verzet nauwelijks als positief kan worden beschouwd. De nadruk ligt immers op het elementaire besef van goedheid en juistheid, van zich thuis voelen, van gedragen en behoed worden door de orde der dingen in een samenbindende gemeenschap. Eenheid, zekerheid, orde en knusse gezelligheid gaan boven gebrokenheid, verdeeldheid, twijfel, onzekerheid en ongemak. De sociaaldemocratische denker Jacques de Kadt duidde dit ooit aan als 'schapengeluk' en contrasteerde dat met een heroïsche opvatting van 'gevaarlijk leven' of 'leven in het Raadsel'. Waar is in deze communitaristische en 'katholieke' benadering van religie eigenlijk de ruimte voor de grenservaring, voor de profetische of charismatische houding ('Het staat geschreven, maar ik zeg u...')? Waar is de ruimte voor afwijkend gedrag, voor 'protestants' individualisme en nonconformisme?

Hetzelfde risico van conservatisme is ingebakken in Groot's onkritische opvatting van de geloofspraktijk zelf. Zijn verschuiving van de aandacht van de inhoud naar de vorm, van het woord naar het rituele gebaar, heeft als effect dat niet alleen de geloofsinhoud zelf buiten schot blijft, maar ook de rituele handelingen (het buigen en knielen) niet langer kritisch worden benaderd. Het ritueel zorgt er immers voor dat je je invoegt in wat 'de anderen' van je verwachten. Het is volgens Groot zelfs irrelevant of de woorden een betekenis hebben, of zij begrijpelijk zijn: belangrijker is de rituele bevestiging van de gemeenschap en de traditie. Monter merkt hij op: 'Er valt met gelovigen simpelweg niet te praten.' Maar tussen woord en gebaar bestaat geen prin-

cipieel verschil: zij veronderstellen elkaar, en het is juist hun parallelle performatieve effect: wat zij doen of teweegbrengen (wat Groot de 'portee' of draagkracht ervan noemt) dat mij in beide zo stoort. De fysieke buiging wordt aangevuld met een verbale. Men verdubbelt daarmee de onderwerping en knielt in feite tweemaal. Het bezwerende woord dat 'God bestaat' roept God in het leven, en de bezwerende handeling bevestigt de religieuze gemeenschap in haar bestaan en verzegelt de plaats van de gelovige daarbinnen. Zowel God als de Kerk is in die zin een zichzelf vervullende voorspelling.

Maar de cruciale vraag is of de doorsnee gelovige zich ervan bewust is dat hij zichzelf routineus een sigaar uit eigen doos verkoopt, omdat hij God scheidt in hetzelfde gebaar waarmee hij Hem aanbidt. Als dat niet zo is, onderwerpt hij zich aan een fetisj of idool van eigen maaksel (hetzelfde geldt overigens voor de bezweringsformule van de wetenschappelijke atheïst dat God niet bestaat). Groot beweert dat het Godsvertrouwen in werkelijkheid nooit zonder twijfel is. Maar voor wie geldt dat precies? Doet dit 'religieus relativisme' recht aan de massieve werkelijkheid van het volksgeloof, of is het niet meer dan het wensdenken van een kleine elite? Het kritische perspectief van een buitenstaander (nota bene een ongelovige) lijkt hier samen te vallen met het onkritische perspectief van de 'naïeve' gelovige. Maar als Groot op die manier zijn eigen 'reviaanse' en relativistische elitebesef projecteert in het bewustzijn van gewone mensen, romantiseert hij de onderwerping en legitimeert hij deze tegelijkertijd. Om Marx te parafraseren: hij rookt (of slikt) de opium van het volk gezellig mee.

Geloven in onzekerheid

De linkse godsdienstkritiek staat daarmee nog steeds overeind: godsdienst houdt mensen klein, dom en onderworpen, en be-

vordert een verkeerd soort berusting en overgave. Daarom is het de moeite waard om relativisme en onzekerheid op te poetsen als nieuwe (oude) Verlichtingsdeugden. Groot meent dat ik daarmee van de regen in de drup beland, omdat in dit kritische debat opnieuw de rede als laatste criterium wordt gehanteerd. De 'tragedie van de rede' is dat zij zich moeilijk kan verhouden tot iets wat fundamenteel anders is dan zijzelf, iets wat per definitie aan haar begrip en almachtsillusie ontsnapt. De religieuze realiteit is een realiteit 'die het denken *niet* begrijpt en waarop het zijn ideeën hardnekkig ziet afketsen'.

Groot vervalt hier in de fout (dezelfde die atheïsten als Philipse maken) om een beperkte opvatting van redelijkheid gelijk te stellen met de kritische rede als zodanig, die een veel rijkere schakering kent. Hij zoekt de meerwaarde van religieuze boven wetenschappelijke werkelijkheidsoordelen in het feit dat zij niet zuiver neutraal en beschrijvend zijn, maar ook een performatief en expressief karakter hebben ('driestemmigheid'). Maar de pragmatische analyse van de dagelijkse, politieke en zelfs de wetenschappelijke taal heeft inmiddels blootgelegd dat ook daar performativiteit en expressiviteit schering en inslag zijn. Bevoemde epistemologische scheidingen zoals die tussen feiten en waarden, waarheid en belang of verstand en gevoel blijken te berusten op een naïef positivistisch kennisbegrip. Deze 'onzuivere' rede omvat met andere woorden allerlei eigenschappen die Groot exclusief toerekent aan de godsdienst. Zij erkent dezelfde ongrijpbaarheid (en in die strikte zin onbegrijpelijkheid) van de werkelijkheid die Groot beschouwt als het teken van de autonome waarheid van de religie. Juist deze performatieve en relativistische rede, die niet streeft naar objectieve en dwingende fundeerbaarheid, doet recht aan de ervaring van haar eigen onmacht. Zij erkent als geen ander dat het redelijke denken niet alles is en niet alles kan.

Dat de rede voor haar eigen afgrond komt te staan en op het

onredelijke stuit, is iets waar geen enkele antropoloog, etnograaf of (godsdiens)tocioloog zich ooit iets van heeft aange- trokken. Nietzsche, Marx, Freud, Weber en vele anderen heb- ben zich met succes in deze onderwereld begeven om het ‘onredelijke’ zo goed mogelijk te begrijpen. Volgens Groot moet de rede zich schikken in ‘de voorrang van het zijnde’ en ‘de ontologische meerwaarde van het bestaande boven het gedach- te en het denkbare’. Maar daarmee loopt hij opnieuw het risico van een conservatieve bevestiging van de bestaande werkelijk- heid. De gedachte en het denkbare zijn immers ook de kritische dragers van datgene wat *niet* bestaat, maar mogelijkerwijze *zou kunnen* bestaan. En daarmee zijn we weer terug bij Marx (en bij AF). Anders dan bij Marx is Groots materialisme echter geen kritisch materialisme. Het toont een overmaat aan eerbied, zo- wel voor de scheppingskracht van het rituele woord als voor die van de rituele praktijk, die de geestelijke onderwerping in ge- baar verdubbelt.

Ik eindig dit hoofdstuk zoals ik het begon, met een illustratie uit de islam. Groot wijst erop dat het hier, nog nadrukkelijker dan in traditionele Europese religies, gaat om rituele handelin- gen en gedragsvoorschriften. De herhaalde belijdenis dat Allah de grootste en de enige is, is de verbale parallel van wat in hande- lingen wordt verricht: ‘Ook de belijdenis is een rituele act: het woord moet gezegd zoals het lichaam in het gebed moet worden gebogen.’ Bidden en buigen vallen dus samen in dezelfde act van godvrezende onderwerping. De bezwering ‘Allah is groot’ maakt Allah elke keer ietsje groter. Of probeert men juist te be- zweren wat men heimelijk vreest: dat Hij steeds kleiner wordt? Als Allah de grootste is, groter dan andere goden, kunnen an- dergelovigen al gauw als heidenen worden verketterd. Boven- dien maakt de gelovige zichzelf door die uitspraak klein. Die zelfverkleining is echter tegelijkertijd een vorm van zelfverhef- fing. Men wandelt immers in de waarheid, zodat alle andere ge-

loven als vals worden ontmaskerd. Zo kan de grootheid van Allah ook worden ingezet om anderen te kleineren, zo niet een kopje kleiner te maken.

De kern van de traditionele godsdienst is het streven naar zekerheid, zin, hoop en houvast in een onzekere en 'onzinnige' wereld. De kern van de relativistische religiekritiek is dat we die onzekerheid juist moeten leren uithouden en waarderen. In plaats van met de simpele en harde onderscheidingen tussen goed en kwaad en tussen waar en onwaar (die samenvallen in de eeuwige strijd tussen God en de Duivel) moeten we leren leven met het feit dat goed en kwaad, waarheid en onwaarheid in dezelfde kamer zitten, misschien zelfs op dezelfde stoel, zonder dat wij daarmee ons oordeelsvermogen verliezen. We moeten houvast leren ontberen, de zin van de wereld juist zoeken in haar dubbelzinnigheden, en onze morele dilemma's ten volle beleven. We moeten leren geloven in onzekerheid.

13 Rede en vrede

Het probleem Benedictus

Op 12 september 2006 brak paus Benedictus XVI in Regensburg een lans voor de redelijkheid van het (katholieke) geloof. De christelijke God was volgens hem een ten diepste redelijk wezen. Dat was ook de garantie dat de wereld een betrouwbare en door mensen kenbare orde was. Die redelijkheid van God hield bovendien in dat Hij niet willekeurig en gewelddadig kon zijn, in tegenstelling tot andere, mindere goden. Geweld was immers de onredelijkheid zelf, en dus ook de verspreiding van het geloof door middel van geweld.

Op dit punt werkte Benedictus zich in de nesten, door een dialoog te citeren die de Byzantijnse keizer Manuel II Paleologus omstreeks 1391 met een ontwikkelde Pers had gevoerd over de relatie tussen christendom en islam. Mohammeds gebod om het geloof te verspreiden met het zwaard was in tegenspraak met het wezen van God en het wezen van de ziel. 'God houdt niet van bloed', aldus de keizer. 'Wie iemand tot het geloof wil brengen, moet goed kunnen spreken en goed kunnen denken, maar heeft geen geweld of dreigement nodig. Om een verstandige ziel te overtuigen heeft men geen arm, geen knuppel noch een ander middel nodig waarmee men iemand met de dood kan bedreigen' (*Trouw* 30.9.06). De paus liet nogal hypocriet in het midden of hij dit zelf ook vond en Allah dus tot de mindere goden rekende. Na de internationale rel die hierover ontstond,

nam hij echter afstand van de woorden van Manuel II en sprak hij zijn 'respect' uit voor de islam.

Volgens Benedictus heeft het christelijk geloof 'bewezen de meest universele en rationele religieuze cultuur te zijn' (Ratzinger 2006: 117). Onlangs bevestigde het Vaticaan onder zijn leiding nog eens dat de katholieke kerk de enige ware kerk is, want zij 'omvat als enige alle elementen die Christus heeft bevestigd'. De andere kerken hebben ook hun waarde, maar die 'wordt ontleend aan de totale genade en waarheid die zijn toevertrouwd aan de katholieke kerk'. Protestantenvormen bijvoorbeeld geen kerken maar 'geloofsgemeenschappen', omdat ze geen priesters hebben die opvolgers zijn van de apostelen: ze hebben daarmee niet 'het oprechte en integrale mysterie van de eucharistie bewaard'.

Boven op die exclusieve waarheid claimt de paus dus ook nog de unieke redelijkheid van het christelijk geloof. Maar het is eerder omgekeerd. Dat de rationaliteit het exclusieve bezit zou zijn van het christendom of welke andere geloofstraditie dan ook, is een ten diepste onredelijke stelling. Het is immers een vorm van verbaal geweld. Dat je de waarheid in pacht of zelfs in bezit denkt te hebben, is in strijd met het principiële fallibilisme van de rede, dat elk dogma ondermijnt, als eerste natuurlijk dat van de pauselijke onfeilbaarheid, onmiddellijk gevolgd door dat van de superieure redelijkheid van de christelijke traditie (Borgman 2006c).

Het heeft dus weinig zin om bepaalde religieuze, wereldbeschouwelijke, ideologische of intellectuele tradities intrinsiek redelijk of onredelijk te noemen, of ze te beschouwen als wezenlijk vredelievend of gewelddadig. De onsympathieke interpretatie waarmee keizer Manuel II Mohammed tot zwaarddrager des geloofs bestempelt, is even selectief als de sympathiekere gewoonte om soera 2:256 ('er is geen dwang in de godsdienst') uit te roepen tot de essentie van de Koran, de oor-

logszuchtige passages in het heilige boek te bagatelliseren of over te slaan, en terroristen die opereren onder dekking ervan als 'onechte' moslims te beschouwen. Ik heb de islam eerder een veelkleurig tapijt genoemd, dat noch door moslims noch door antimoslims naar de kant van de vrede (de genadige God) of de oorlog (de wrekende God) kan worden opgerold. Dat geldt net zo goed voor het christendom – waarbij we vaststellen dat Benedictus niet al te veel verantwoordelijkheid op zich neemt voor het gewelddadige verleden van de christelijke kruistochten, pogroms en godsdienstoorlogen.

Debat zonder garantie

Maar hetzelfde geldt voor seculiere, op de Verlichting teruggaande wereldbeschouwingen. De schijnvrede van de socratische dialogen, waarin de logica eerder als een valkuil of bankschroef dan als een open gesprekstechniek wordt gehanteerd, is daar wellicht de eerste aankondiging van. Denk ook aan het wetenschappelijk positivisme en de erop gefundeerde rationele politiek, met haar uitlopers in de communistische staatsdictaturen. Een mildere variant is het Franse republikeinse denken en de antiklerikale laïcité. Ook in dit geval heeft het dus weinig zin om vol te houden dat de rede intrinsiek vredelievend is (denk aan Habermas' opvatting van rationaliteit als de 'dwangloze dwang van het betere argument') of het omgekeerde: dat zij disciplinerend, dwingend en potentieel gewelddadig is (zoals Nietzsche en Foucault hebben beweerd). Rationaliteit is niet enkelvoudig, heeft geen essentie, en het ontkennen van die meerduidigheid is een vorm van 'Verlichtingschantage'.

Dit maakt de vrede (en de rede) tot een voortdurende opgave, een onafgebroken strijd om het geweld uit ons handelen en spreken te verbannen. Anders dan Benedictus denkt, bestaat er geen uiteindelijke (goddelijke) garantie dat die redelijkheid zal

zegevieren. De democratie is niet afhankelijk van het geloof in de uiteindelijke rationaliteit van de wereld. De ruimte van het democratisch debat hoeft niet van tevoren te worden ommuurd met garanties van religieuze of transcendentale aard. Veilig is niet hetzelfde als heilig. De regels van de democratische rechtsstaat volstaan, waarbij het een continu politiek gevecht blijft om het geweld uit te bannen en de democratische godsvrede te bewaren. Dat is de paradox van de democratie: dat haar centrum bestaat uit een gat, een leegte, een diepe onzekerheid. Ik heb dit eerder het 'waarheidstekort' van de democratie genoemd (Pels 2006). Het democratisch debat vergt juist de *opschorting* van allerlei waarheden, zekerheden en garanties die het van tevoren kunnen belasten. De principiële feilbaarheid van het relativisme is de grondhouding en grondwet van de democratie (Van Doorn 1996; Pels 2005). Het is precies dit relativisme dat we in politieke zin, dus ook grondwettelijk, moeten verdedigen: een gedachte die lijnrecht ingaat tegen degenen die de dominantie van een gedroomde Nederlandse 'joods-christelijke' cultuur in de grondwet willen verankeren.

Dit brengt mij in frontale botsing met de Roomse paus, die al langer tekeergaat tegen wat hij de 'dictatuur van het relativisme' noemt en die meent dat de (religieuze) waarheid voorafgaat aan de democratie. Het waarderrelativisme is voor hem het spruitstuk van alle kwaad. Het leidt tot een kwalijk soort onverschilligheid. Volgens relativisten zijn alle waarden cultureel bepaald en daarom onderling verwisselbaar en gelijkwaardig. Wie geen onaantastbare waarden erkent (bovenal die van het christelijke Westen), wentelt zich in willekeurigheid. Maar dat is een platte opvatting van relativisme die men wel vaker ontmoet bij absolutistische denkers (zoals hier te lande Bolkestein, Kinneging, Spruyt, Wilders). Dat waarden cultureel verankerd zijn, maakt ze nog niet willekeurig of gelijkwaardig. Waardetrots en morele overtuigingskracht zijn niet afhankelijk van onaantastbare fun-

deringen. Wie beweert dat zijn waarden onaantastbaar zijn, claimt een morele superioriteit die het democratisch debat in plaats van opent juist doodslaat. We hebben God of de universele waarheid niet nodig om met elkaar te kunnen praten. Het is eerder omgekeerd: juist het waarheidstekort en de betrekkelijke ontoegankelijkheid van de wereld motiveren mensen om met elkaar te communiceren, met het doel een gezamenlijke werkelijkheid te scheppen.

De daadkracht van het woord

De schepping van de wereld: dit blijft het cruciale punt, voor de religie, voor de religiekritiek en voor de democratie. Voor zover religie (of welke wereldbeschouwing dan ook) een transcendentale, funderende werkelijkheid poneert die een bepaalde interpretatie afdwingt, is er sprake van symbolisch geweld, en is religie dus in strijd met de redelijkheid zoals ik die wil definiëren. Een geopenbaarde waarheid is een vorm van eenrichtingsverkeer die de rol van de scheppende interpretatie miskent en verbergt. De menselijke schepper buigt zich voor zijn eigen schepping. Zij is iets om gehoorzaam aan te zijn, om je aan te onderwerpen. Priesters en andere woordvoerders kunnen zo'n dwingende openbaringswaarheid gemakkelijk misbruiken om anderen aan zich te onderwerpen en andersdenkenden als ongelovigen te verketteren. Dat is een vorm van verbaal geweld die de weg kan bereiden voor fysiek geweld. Ook in het traditionele beeld van de wetenschappelijke waarheid schuilen nog religieuze resten, zodra deze wordt opgevat als een universele structuur die alle rationele geesten aan zich verplicht, zodat andersdenkenden, bijvoorbeeld relativisten zoals ikzelf, als 'irrationele zelfhaters' in de hoek kunnen worden gezet.

Daarom moeten we meer inzicht krijgen in de mobiliserende, scheppende, performatieve macht van het woord. 'Woorden zijn

ook daden', volgens het bekende adagium van Wittgenstein, dat verder is uitgewerkt in de taalhandelingstheorie van filosofen en sociologen als Austin, Searle, Bourdieu en Rorty. Het gaat hier niet om het goddelijk woord dat tijdens de schepping namen aan de dingen gaf (God scheidde het licht van de duisternis, het water van de aarde etc.), maar om de alledaagse daadkracht van de menselijke naamgeving. Beschrijvingen van de werkelijkheid weerspiegelen deze niet alleen, maar 'doen haar iets aan', brengen tegelijkertijd iets in haar teweeg. Symbolisch geweld ligt op de loer waar dit scheppende effect van de naamgeving en interpretatie, en dus van de activiteit van professionele naamgevers en werkelijkheidsduiders, niet wordt opgemerkt of welbewust wordt achtergehouden. Dat is overal waar performatieve uitspraken niet als zodanig worden herkend, maar worden opgevat als een neutrale weergave van een objectieve en dus verplichtende stand van zaken. Dit geweld van de performatieve rede die haar eigen scheppingskracht niet kent, vormt de kern van de klassieke godsdienstkritiek: de mens scheidt zich een idool, verheft dit boven zichzelf en onderwerpt zich vervolgens aan zijn eigen maaksel. Als we de paus aan zijn woord willen houden, namelijk dat de verspreiding van het geloof via geweld onredelijk is, moet daarom ook zijn christelijke God eraan geloven.

Democratisch relativisme

In de politiek lijkt het waarheidsvertoog veel op waarzeggerij: het heeft een bezwerende, waar-makende functie. Politieke uitspraken nemen vaak de vorm aan van zichzelf vervullende voorspellingen. Bijna alle politieke slogans zijn performatief: 'Nederland werkt', 'Nederland staat er weer sterker voor' (Troonrede 2006). Wie zijn vertrek aankondigt in de politiek, is in feite al vertrokken. Dat het prestige van een politicus 'een deuk' heeft opgelopen, dat een bewindsman 'afbladdert', 'bun-

gelt', 'wankelt', in de beeldvorming aan het 'aftakelen' is, 'zijn krediet definitief heeft verspeeld', 'zijn greep op de gebeurtenissen heeft verloren', zodat zijn positie 'onhoudbaar' is geworden, ook al omdat hij 'het' niet heeft en waarschijnlijk nooit zal krijgen: dergelijke uitspraken dragen steentje voor steentje bij aan de imago- of reputatieschade en dus de mogelijke val van de bewindspersoon in kwestie – zeker wanneer ze door gezaghebbende woordvoerders zoals dagblad- en tv-journalisten worden gedaan. De permanente peilingen naar de electorale status van partijen en de populariteit van individuele politici hebben vaak een circulair waarheidseffect, omdat zij datgene tot stand brengen waarover zij ogenschijnlijk neutraal rapporteren (zetelverlies voor een partij, de dalende populariteit van een minister, de beschadiging van de lijsttrekker).

We moeten een veel grotere gevoeligheid ontwikkelen voor deze werkelijkheidscheppende effecten van de politieke, religieuze én wetenschappelijke taal en beeldvorming. Die gevoeligheid brengt ons weer terug bij mijn stelling dat de democratie wordt gekenmerkt door een productief 'waarheidstekort'. Dat democratisch relativisme biedt ook de beste bescherming tegen de gevaren van het populisme. Populisten koesteren immers de gedachte dat het volk de politieke waarheid belichaamt. Het volk vormt in hun ogen een ondeelbare, soevereine en schepende eenheid, die voor zichzelf kan spreken uit één mond ('de stem des volks'). Dit ideaal van de transparante volkswil lag al ten grondslag aan de totalitaire volksdemocratie in zijn links-communistische en rechts-fascistische varianten. Een minder gevaarlijke vorm treft men aan in de moderne kijkcijfer- en peilingendemocratie: 'U vraagt wij draaien'; 'De kiezer/koper/kijker heeft altijd gelijk.' Voormalig LPF-Kamerlid Joost Eerdmans zei: 'Het is toch mijn vak om het volk na te praten?' Dat vak wordt door populistten als Rita Verdonk tegenwoordig met verve uitgeoefend.

Maar het volk of de natie spreekt niet voor zichzelf. Er zijn altijd woordvoerders of spreekbuizen nodig die een selectieve en partijdige interpretatie geven van wat de volkswil wil en het volksgevoel voelt. Opnieuw gaat het om een performatieve schepping van het volk, van een bepaalde politieke werkelijkheid, door scheppers die zichzelf als zodanig miskennen. Het volk kan niet zelf regeren of aan de macht zijn. De democratie moet het helaas doen zonder een enkelvoudige demos die spreekt uit één mond. Zij lijdt aan een onophefbaar tekort dat we moeten leren verdragen en uithouden. Niemand weet zeker wie het volk is, wat het wil, wie ertoe behoort en wie niet. Anders gezegd, er zijn vele woordvoerders of vertegenwoordigers die met elkaar strijden om hun interpretatie van de volkswil, de identiteit van de natie of het landsbelang zo veel mogelijk tot gelding te brengen. De democratie moet dan ook niet hopen om de waarheid te vinden, maar eerder zoeken naar middelen om zo veel mogelijk mensen een stem te geven, tot spreken te brengen, te laten meedoen in het eindeloze gesprek dat wij voeren over de inhoud van het vrije en goede leven, over wie wij zijn, wat Nederland is en hoe wij in dit landje de lieve vrede kunnen bewaren.

14

De democratie kent geen heilige huisjes

Buigen en knielen

Een recente filosofiespecial van *Vrij Nederland* (5.4.08) portretteerde de Tilburgse theoloog Erik Borgman als een van de twaalf grootste denkers van ons land. Dat maakt nieuwsgierig naar wat hij denkt over de vermeende terugkeer en de toekomst van de religie. Anders dan Ger Groot, die als ‘seculiere katholiek’ eerder lijkt te flirten met de religie, is Borgman een overtuigde katholiek, maar wel een die zich scherp afzet tegen de arrogante betweterij van zijn principaal Benedictus (Borgman 2006c). Net als Groot nadert hij dicht tot een religieus geïnspireerd relativisme, dat hem welbeschouwd op de drempel van het ietsisme brengt. Omdat alleen God als absoluut wordt beschouwd, relativeert het geloof alles wat wij als mensen poneren (denk ook aan ‘Allah weet het beter’).

Maar net als Groot houdt Borgman vast aan ‘iets’ absoluuts (God genaamd) dat aan al ons streven voorafgaat en ons bestaansrecht bepaalt. Met name de islam heeft volgens hem duidelijk gemaakt dat religie overgave betekent, onderwerping aan wat oneindig veel groter is dan wat mensen kunnen maken of bedenken. Religieus gezien is de werkelijke vraag van het menselijk bestaan dan ook niet: Waar ga je voor?, maar: Waar buig je voor? Die nadruk op eerbied is een belangrijk tegenwicht tegen de dwang van onze cultuur tot zelfstandigheid en autonomie. Dat vraagt om ‘eerherstel van de religieuze gebaren die voor een

op autonomie gerichte moderniteit het meest weerbarstig zijn: het buigen en het knielen' (Borgman 2005). Maar, zo kunnen we tegenwerpen, buigen voor een hogere macht is niet de enige manier om bescheidenheid te ontwikkelen over hoe waarheid en rechtvaardigheid in de wereld kunnen worden gerealiseerd. Zoals Laplace al tegen Napoleon zei: voor seculiere denkers is deze religieuze hypothese overbodig.

Borgman gelooft echter dat een volledig seculiere visie op maatschappij en politiek een illusie is (2006a: 157). Als zelfbenoemde 'religieuze intellectueel' ontwaart hij overal manifestaties van het religieuze. Waar men religie probeert te temmen en onderdrukken, woedt zij als een veenbrand voort om onverwachts de kop weer op te steken – zoals in het geval van de islam, de 'ongetemde religie' bij uitstek. De vraag 'wie wij zijn en willen zijn' is volgens hem een typisch religieuze vraag. Ook het geloof in de democratie is 'bij uitstek religieus', net als de tolerantie en de ziel van Europa (Borgman 2006a en b; 2008). Aan die claim van alomtegenwoordigheid kleeft echter het klassieke risico van de professionele zelflegitimering: God is overal, dus ik mag overal mijn neus in steken. Als religie de 'geleefde verhouding met en verbeelding van de dieptestructuur van de werkelijkheid' is, waarom moeten die verhouding en verbeelding dan perse een religieuze vorm aannemen? Seculieren zoals ikzelf worden daardoor voor een vervelend dilemma geplaatst: gaat het hier om een onschuldige oprekking van het begrip religie en dus om een woordenstrijd, of lijden wij, in een pikante omkering van Marx' religiekritiek, aan een vorm van vals bewustzijn?

Borgman blijft een open oog houden voor de fundamentele dubbelzinnigheid van religieuze tradities, die gevaarlijk, onderdrukkend en gewelddadig kunnen zijn. Maar hij benadrukt tegelijkertijd dat religies in zichzelf bronnen van kritiek en verzet hiertegen kunnen aanboren. In het spoor van de filosoof Derrida beschrijft hij religie enerzijds als een machtsgreep die pro-

beert de ultieme waarheid te fixeren en daardoor steeds naar fundamentalisme neigt. Anderzijds leeft in religie het besef dat hetgeen van ultiem belang is, zich nooit laat vastleggen of inkapselen. Over de islam stelt hij dan ook dat deze godsdienst, juist omdat hij uiteindelijk niet een vaststaande identiteit bevestigt maar een voortdurend zoeken naar de waarheid is, inwendig weerstand kan bieden tegen zijn eigen gewelddadige neigingen.

Goed en kwaad

Maar Borgman vraagt zich onvoldoende af *waarom* religies een dergelijke dramatische dubbelzinnigheid vertonen, en waar de inwendige verbinding ligt tussen absolutisme en relativisme, oorlog en vrede, kwaad en goed. Hij lijkt toch weer aan die dubbelzinnigheid te willen ontsnappen en positief van negatief te willen scheiden, zodat religie in essentie kan worden opgevoerd als een kracht van het zuivere, ware en goede. Het wezen van de religie is immers niet de verabsolutering van het eigen standpunt, maar juist het tegendeel ervan. Zo meent Borgman dat het nihilistische geweld van 9/11 geen uiting was van godsdienstwaanzin, maar eerder van *ongodsdienstige* waanzin, omdat het heilige respect voor het leven hier met voeten werd getreden. Maar dat is dezelfde zuiveringsstrategie die liberale moslims hanteren als zij volhouden dat Mohammed Bouyeri en andere terroristen helemaal geen islamieten zijn, maar gekken of gestoorden die misbruik maken van een in essentie vredelievende godsdienst. Fadoua Bouali schreef bijvoorbeeld: 'Helaas heeft Mohammed B. gefaald in het praktiseren van de islam en met zijn daad juist laten zien hoe zwak hij was in zijn geloof' (*de Volkskrant* 22.11.05).

Dat de Koran naar de letter een sterke neiging tot hardheid en onverzoenlijkheid vertoont, wil nog niet zeggen dat liberale

moslims via de 'kunst van het overslaan' en door maximale uitvergroting van menslievende, tolerante en relativiserende passages hun heilige boek niet in dienst van de democratische vrede en vrijheid kunnen stellen. Wat te doen als je constateert dat moslims *feitelijk* met de Koran alle kanten op gaan, ook al toont een 'objectieve' lezing de onmogelijkheid of onwaarschijnlijkheid hiervan aan? Persoonlijk kies ik er dan voor om hen wat opportunistisch te steunen, en hun gekunstelde en ongerijmde interpretaties te gedogen in plaats van hen te blijven achtervolgen met verwijten die gebaseerd zijn op de letter van de tekst. De tragedie van Ayaan Hirsi Ali en andere islamcritici is dat ze naar de letter wellicht gelijk hebben, maar dat hun uitgebazuinde waarheidsdrang averechts werkt, omdat ze te weinig oog hebben voor de onzuivere levenspraktijken van rekkelijke moslims die de letter omkeren, met de letter sjoemelen en schipperen zonder deze openlijk te desavoueren.

Ik pleit dan ook voor meer gedoogsteun aan dit islamitisch opportunisme. Wat heeft het voor zin om erop te blijven hameren dat de Koran afvalligheid met de dood bestraft, wanneer liberale moslims als Haci Karacaer in vergadering met vijftien Milli Görüs-imams met de hand op de Koran uitspreken dat afvalligheid binnen de islam wel degelijk is toegestaan? Of wanneer Fadoua Bouali het beruchte Koranvers 4:34 over het slaan van vrouwen op gezag van de Profeet uitlegt als: 'Sla je vrouw met een zakdoekje'? (Bouali 2006b.) Ook voor liberale moslims is de islam één en representeert de Koran de absolute waarheid van Gods woord. Maar in plaats van dit eenheidsdenken te zien als bewijs van een fundamentele onverdraagzaamheid en een gebrek aan democratische gezindheid moet men moslims die koranische gelijkhebbij maar vergeven, zolang zij die nodig hebben om hun zoektocht naar liberale en democratische waarden te legitimeren en af te dekken. Het is een modern cliché om te zeggen dat onze spreekwoordelijke tolerantie tot onverschil-

ligheid is verworden; maar men vergeet dat tolerantie ook in het verleden vaak neerkwam op de juiste soort beschaafde onverschilligheid.

Als we essentialistische zuiveringsdrang willen vermijden, moeten we ons dus zowel keren tegen de laïcistische opvatting dat de islam (of welke religie dan ook) in wezen het kwaad vertegenwoordigt, als tegen de religieuze overtuiging dat hij de stem van het goede is. Misschien is de kern van mijn bezwaar tegen religies wel dat zij goed en kwaad zo sterk uit elkaar trekken en tegenover elkaar verabsoluteren. Een seculiere ethiek gaat er eerder van uit dat goed en kwaad in dezelfde kamer zitten, en misschien zelfs op dezelfde stoel (naar het bekende woord van de filosoof Lolle Nauta). Maar dat betekent niet dat men helemaal geen normatief onderscheid meer kan maken en afglijdt naar een slechte vorm van relativisme. Men beseft juist scherper dat een al te ijverig streven naar het goede (naar de *Civitas Dei*, de ideale staat, het goede leven, een utopische wereld) al snel tot het kwade leidt, en dat het kwade voor een deel nodig is om het goede te bewerkstelligen, zoals in het geval van 'onchristelijke' motieven als eerzucht en ambitie (Pels 2007).

Woordvoerdersprobleem

Borgman ziet de religieuze werkelijkheid (het goddelijke) als iets wat ons altijd al omvat, wat zich aan ons manifesteert als heilig en dus verplichtend, als een onontkoombare waarheid waarvan wij ten diepste afhankelijk zijn. Het gaat er in de religie uiteindelijk om 'te *achterhalen wat ons verplicht en van waaruit* daarom iets kan worden beweerd of verkondigd'. Elke cultuur is volgens hem uiteindelijk gehoorzaam aan wat zij als heilig beschouwt, als iets wat niet mag worden geschonden. Die horizon van waardevolheid en goedheid bestaat niet omdat en voor zover mensen die ervaren, maar 'als datgene wat elke ervaring mogelijk maakt

en draagt'. Religie is de bereidheid om zich aan die transcendentale werkelijkheid over te geven (Borgman 2006a: 15-16).

Maar het kernprobleem is dat die voorafgaande, allesomvattende, maar onzichtbare dieptestructuur moet worden gerepresenteerd in het hier en nu, in *realtime*-conversaties moet worden binnengebracht, en dus altijd onderhevig is aan wat men het 'woordvoerdersprobleem' zou kunnen noemen. Het risico dat de woordvoerder en zijn toehoorders lopen, is dat hij ontzag en gehoorzaamheid eist op basis van zijn definitie van wat als een objectieve, transcendentale werkelijkheid aan hemzelf vooraf lijkt te gaan, en waarvan hij alleen maar het bescheiden doorgeefluik (de 'getuige') zegt te zijn. Het goddelijke spreekt immers via zijn mond. Maar is het heilige datgene wat wij zelf heilig verklaren en waar wij zelf verantwoordelijk voor zijn, of gaat het om iets wat zonder meer heilig is en wat zich als zodanig aan ons opdringt? In het laatste geval betreedt de woordvoerder een hellend vlak, omdat zijn eigen performatieve, actief scheppende bijdrage (zijn perspectief, zijn belang) wegvalt uit de beschrijving van de werkelijkheid, die als enige scheppende macht overblijft en zogenaamd 'vanzelf', 'uit zichzelf' en 'voor zichzelf' spreekt. Het is precies door die objectivistische omkering dat religies en andere levensbeschouwingen in autoritaire richting kunnen afglijden.

Het woordvoerdersprobleem wordt ook zichtbaar in de communitaristische strekking van Borgmans denkbeelden, waarin 'katholieke' begrippen als lotsverbondenheid en gemeenschap zo centraal staan dat ze vrijwel samenvallen met het begrip religie. Die begripssamenhang heeft een lange traditie, die zoals we zagen teruggaat op Durkheims karakterisering van religie als het collectieve ritueel waarin de sociale groep zichzelf als gemeenschap heiligt en aanbidt. 'Katholiek' is in Borgmans definitie zelfs het bewaren van het bewustzijn dat mensen met elkaar verbonden zijn vóór hun scheiding, door opvoeding en menin-

gen, door cultuur en etniciteit, en natuurlijk ook door religie. De gemeenschap is een realiteit die voorafgaat aan elk bewust politiek ingrijpen. Als een wijkende horizon blijft zij (net als God) steeds buiten ons bereik, maar zij realiseert zich wél gedeeltelijk in de vormen van goed leven die feitelijk ontstaan. Zij is daarmee aanwezig als een sturende oorsprong en een voorgegeven verbondenheid, die appelleert aan ons gevoel van solidariteit met anderen.

Gemeenschap

Deze opvatting van lotsverbondenheid en solidariteit is veel meer dan een sociologische open deur. Zij legt een prioriteitsclaim waarin de gemeenschapsbinding niet alleen logisch voorafgaat aan, maar ook normatief zwaarder weegt dan individualisering, concurrentie en meningsverschil. In dit opzicht herhaalt Borgman slechts de katholieke kritiek op de 'gevaarlijke' individualisering en het 'verderfelijke' individualisme, zoals die bekend is van kardinalen als Simonis en Danneels en van paus Benedictus. Maar opnieuw dringt zich de vraag op wie op welke gronden bepaalt hoe dat lot en die gemeenschap er dan uitzien, en hoe sterk die bindingskracht kan en moet zijn. De religieuze prioritering van de gemeenschap als een voorgegeven en appellerende macht lijkt de verbindingen tussen de individuen op een specifieke manier te 'verzwaren'. Anders gezegd, de werking van religie als (letterlijk) verbindende kracht transformeert de gemeenschap al gauw in een 'zware' gemeenschap met dwingende trekjes. Zo beschouwd veroorzaakt religie juist een *teveel* aan binding en staat zij de individuele vrijheid in de weg, en kan secularisme worden opgevat als een pleidooi voor zwakkere, minder verplichtende bindingen in 'lichtere' gemeenschappen.

Die opvatting van een voorafgaande en verplichtende ver-

bondenheid rijmt niet gemakkelijk met Borgmans gedachte (die mij meer aanspreekt) dat 'wij juist verbonden zijn in ons harts-tochtelijk *conflict* over wat werkelijk dragende kracht en uiteindelijk betekenis heeft' (2006a: 16). Elders stelt hij dat de gemeenschappelijke grondslag van onze samenleving niet ligt in een substantieel corpus van (bijvoorbeeld joods-christelijke of typisch Nederlandse) waarden en normen, maar 'in het gemeenschappelijke zoeken naar de grondslag die ons bindt' (2006d: 325). Zo lijkt hij toe te geven dat de gemeenschap ook kan worden gevormd in en door het debat zelf, zonder transcendente grond of garantie; dat lotsverbondenheid ook een *ergerlijk* feit kan zijn, zoals de liberale socioloog Dahrendorf heeft gezegd; en dat (zoals andere sociologen stellen) sociale conflicten uit zichzelf een bindingskracht kunnen genereren die niet afhankelijk is van een dragende normatieve structuur. De gemeenschap heeft net zo min prioriteit boven het individu als de solidariteit boven de concurrentie, de strijd en het conflict. Voor Kant was de maatschappelijke werkelijkheid zoals bekend een onlosmakelijke combinatie van gezelligheid en ongezelligheid. Het een is niet 'dieper', essentiëler of productiever dan het andere.

Dezelfde spanning keert terug in Borgmans opvatting over het democratisch debat. De noodzaak ervan volgt direct uit onze wezenlijke lotsverbondenheid met anderen; debatteren is zelfs een 'heilige plicht' en niet iets wat we kunnen kiezen al dan niet te doen. Borgman gaat hier wel erg gemakkelijk voorbij aan het feit dat velen willens en wetens het debat weigeren en zich terugtrekken in hun eigen gelijk – terwijl hij nota bene zelf het 'discussie-cynisme' aanwijst als een groot eigentijds gevaar. Anderzijds maakt Borgman duidelijk dat er geen discussietaboes mogen zijn, ook niet over datgene wat wij het meest heilig achten. Maar is het niet tegenstrijdig om te stellen dat elke cultuur gehoorzaamt aan wat zij als heilig en onschendbaar beschouwt, en tegelijkertijd dat een fundamenteel debat hierover zowel

mogelijk als nodig is? Als er niets heilig is in het democratisch debat, wat is er dan heilig *aan* het democratisch debat? Als het enige heilige van de democratie is dat zij geen heilige huisjes, boeken of profeten kent, hoeft die waarde niet door een transcendente waarheid te worden afgezekerd.

De kracht van de zwakte

De religieuze kern van de democratie ligt volgens Borgman in een zelfbewuste zwakheid en kwetsbaarheid. De democratie bezit een eigenaardig 'weerbarstige zwakte'. Die sympathieke gedachte sluit aan bij de definitie van de Duitse filosoof Helmut Dubiel, die de democratie heeft omschreven als 'de geïnstitutionaliseerde vorm om in het openbaar om te gaan met onzekerheid'. Maar wat is er eigenlijk religieus aan deze definities? Kwetsbaarheid en zwakte zijn niet per se religieuze waarden of condities, zoals onder andere blijkt uit Geert Maks pamflet *Gedoemd tot kwetsbaarheid* (Mak 2005) en mijn eigen pleidooi voor een zwakke identiteit voor Nederland (Pels 2005). Andersom maken – zoals Borgman zelf ook nadrukkelijk vaststelt – hardheid, absolutisme, oorlog en geweld intrinsiek deel uit van religieuze tradities.

Dat wil zeggen dat Borgmans religieuze opvatting van de democratie per saldo zowel te hard als te zacht is. Zij is te hard voor zover hij toch weer op zoek gaat naar een laatste grond, een transcendentale garantie of een absolutum, terwijl de kernwaarde van de democratie juist is dat zij geen vaste funderingen en absoluta kent. Dat de democratie haar onderliggende waarden niet zelf democratisch zou kunnen funderen, is een schijn-dilemma. De democratische zwakte kan heel goed op eigen benen staan. Anderzijds is Borgmans democratiebegrip juist te zacht, wanneer hij in de religieuze dialectiek van scheppen en geschapen worden alle nadruk op het tweede legt. De oproep

tot eerbied voor en gehoorzaamheid aan hogere machten leidt tot een onterechte verzwakking van de menselijke autonomie. Door de nadruk te leggen op de grootsheid van datgene wat zich aan onze greep en ons begrip onttrekt, wordt de mens per saldo kleiner gemaakt dan hij is. Als alle nadruk komt te liggen op het buigen en knielen, vervallen we weer in de 'zelfopgelegde onmondigheid' van Kant of in de zelfonderwerping aan ons eigen maakwerk, zoals die wordt gehekeld in de godsdienstkritiek van Feuerbach en Marx.

De politieke kunst is niet zozeer om mensen te doen beseffen dat zij verbonden zijn met elkaars lot, maar om hen te leren of ertoe te verleiden om te leven in onzekerheid, die onzekerheid een beetje beter uit te houden, zonder hun eigen lot uit handen te geven. We zijn het er waarschijnlijk over eens dat er, om die positieve onzekerheid mogelijk te maken, allerlei materiële en sociale bestaanszekerheden en gelijke ontplooiingskansen moeten worden geschapen. De democratie moet een sociale democratie zijn, en het individualisme een sociaal individualisme, zodat de onzekerheid die het hart vormt van het democratisch proces ook een *sociale* onzekerheid kan zijn. Voor zover religies dit proces vooruithelpen, leveren ze een waardevolle bijdrage aan de democratie. Maar het kan volgens mij ook wel zonder.

15 Autonomie en imperfectionisme

De zelfkant van de autonomie

Alle grote idealen hebben hun zelfkant. Ze zijn al gauw te mooi om waar te zijn. Juist in hun absolutisme, hun utopische zuiverheid, zijn ze gevaarlijk. Goed en kwaad zitten in de wereld immers veel dichterbij elkaar dan de gemiddelde moralist wil toegeven. Dat geldt nadrukkelijk ook voor het liberaal-humanistische ideaal van de autonomie. Ook dat ideaal is inmiddels binnenstebuiten gekeerd en op z'n kop gezet, en laat een duistere achterkant zien van narcisme, hedonisme, graai- en claimgedrag, ellebogenwerk, onverschilligheid, hufterigheid en al dan niet zinloze agressie.

Maar dat wil niet zeggen dat het individualisme dood is, zoals filosofen als Kinneging en Verbrugge of politici als Rouvoet en Marijnissen menen. Integendeel, het is nog steeds een springlevend en noodzakelijk ideaal. Maar we moeten het opnieuw uitvinden in het zicht van deze perverse zelfkant. Dat vereist een breuk met het optimistische mensbeeld waarin goed en kwaad op maximale afstand van elkaar staan. Idealen als autonomie en individualisme kunnen alleen met een gelouterde, misschien zelfs pessimistische terughoudendheid worden verdedigd.

Autonomie is een moreel complex en dubbelzinnig begrip. De filosoof Joachim Duyndam stelt in de bundel *De autonome mens* dat werkelijke autonomie een uitzondering is op de regel van het meelopen en napraten, een volgzaamheid die hij aan-

duidt als ‘niets minder dan onderdeel van het kwaad’. Maar hij constateert ook dat het autonomie-ideaal een prominente rol speelt in de verleidende ideologieën van markt en media (Duyn- dam 2007). In hetzelfde boek stelt Harry Kunneman vast dat het autonome individu zich inmiddels op verontrustende wijze heeft uitvergroot tot ‘dikke ik’. Die ontaarding is volgens hem niet toevallig, maar kan worden teruggevoerd naar de historische wortels van het liberalisme. Bij de filosoof John Locke wortelt de individuele autonomie immers in bezit: in de eigendom van het eigen lichaam, de eigen talenten en de producten van de eigen arbeid. Dit ‘bezitterige’ individualisme voert al snel naar een cultuur waarin vrij ondernemerschap en rijkdom gelden als de voornaamste modellen van vrijheid en onafhankelijkheid. Het resultaat is een harde meritocratie waarin alle vormen van succes eigen verdienste zijn en alle falen eigen schuld, waarbij dus alles onder de eigen verantwoordelijkheid valt en we niets aan anderen verschuldigd zijn (Kunneman 2007).

Dezelfde onmatigheid ligt besloten in de rationalistische waarheidsclaim die het oorspronkelijke Verlichtingsliberalisme kenmerkt. Duyn- dam maakt duidelijk dat de beroemde kantiaanse opvatting van de wilsvrijheid (jezelf de wet stellen, tegen de wetten van kerk, staat en traditie in) in feite een nieuwe onderwerping vraagt aan de universele, dwingende wetten van de rede. Ook Tsjalling Swierstra en Evelien Tonkens suggereren dat deze redelijke autonomie kan ontaarden in ‘overtuigings- fundamentalisme’, en beschouwen dit als een inherent risico van het Verlichtingsdenken zelf. In deze ‘bastionopvatting’ van autonomie heeft het individu de waarheid in pacht en meent het ook op grond van deze bezitsclaim onkwetsbaar te zijn (Swier- stra & Tonkens 2007). Kunneman ontwaart deze defensieve op- vatting van autonomie in de radicale spinozistische visie op de vrijheid van meningsuiting, die in de bekende opvatting van Ayaan Hirsi Ali zou neerkomen op het ‘recht om te beledigen’.

Ik heb recht op mijn stellige mening, want dat is nu eenmaal de waarheid, dus ik zeg wat ik denk. 'De feiten zijn nu eenmaal de feiten', riep Fortuyn, 'ik kan het ook niet helpen!'

Actiefrelativisme

Het autonomie-ideaal wordt dus gemakkelijk asociaal, zowel in de vorm van de particuliere toe-eigening van de rijkdom als van de particuliere toe-eigening van de waarheid. In beide gevallen is er sprake van een fundamentalistische eigendomsclaim en dus van uitsluiting van andere *stakeholders*. Sociaaleconomisch en kennistheoretisch absolutisme gaan hand in hand. Een voorbeeld hiervan is het 'emancipatieliberalisme' van Frits Bolkestein en Ayaan Hirsi Ali, zoals dat werd neergelegd in de bekende VVD-integratienota uit februari 2004. Het probleem is niet zozeer de *inhoud* van de 'westerse grondnorm' van de individuele zelfbeschikking, maar de arrogante stelligheid waarmee deze in de nota werd geponeerd. Het liberalisme was volgens de opstellers immers niet cultureel, maar moreel bepaald: men eiste niet zozeer aanpassing aan de westerse cultuur als wel aan een universeel geldige morele waarheid. Multiculturalisten en cultuurrelativisten die deze morele waarheid ontkenden, leden aan 'zelfhaat': voor hen was de eigen cultuur geen bron van trots, maar van schaamte en schuldgevoel.

Ook bij Fortuyn vinden we die absolutistische stelligheid van het culturessentialisme terug. Cultuurrelativisme stond volgens hem gelijk aan desinteresse in het 'wezen' van onze samenleving. Dat was gevaarlijk, omdat culturen met een sterke identiteit hier geen boodschap aan hadden en over ons heen zouden lopen. Een volk zonder een bewust beleefde identiteit was een krachteloos volk, geen echte samenleving, maar een los verband van individuen, dat geen weerstand kon bieden aan diegenen die hun eigen identiteit en cultuur daar in absolute zin tegenover

stelden. De scheiding tussen kerk en staat, de democratische rechtsstaat, de gelijkheid tussen mannen en vrouwen en tussen homo's en hetero's waren evenzovele kernwaarden van onze cultuur. Het waren geen 'westerse speeltjes', geen pragmatische maar universele waarden, waarover niet viel te marchanderen. Nieuwkomers hadden zich hieraan te conformeren en deden zij dat niet, dan waren zij niet welkom. Fortuyn bepleitte met zoveel woorden een westers tegenfundamentalisme, dat het fundamentalisme van de islam zou weerstaan door zelf een vitale, agressieve en imperialistische cultuur te worden (Pels 2003a: 204-13).

Maar in het bekende en vaak herhaalde Fortuyn-rijtje van 'kernwaarden van onze beschaving' schittert er één door afwezigheid. Stelselmatig wordt één cruciale Verlichtingswaarde ondergeschoven en ondergewaardeerd, terwijl die het absolutisme van alle andere juist verzacht, matigt en begrenst: die van het vermogen tot relativeren. Alle vormen van zelfkritiek op de westerse cultuur worden afgeschreven als zelfkastijding en zelfhaat ('weg met ons!'). Men roemt het kritische vermogen van de rede, maar die kritiek treedt meestal niet buiten de perken van het rationalisme, zoals onder andere blijkt uit de massale omarming door liberalen van Poppers toch nog zeer stellige waarheidstheorie.

Natuurlijk heeft ook deze zelfkritiek een zelfkant: die van het platte cultuurrelativisme waarvoor culturen allemaal anders en dus even waardevol zijn, en alle opvattingen even goed. Maar dat is een neoconservatieve karikatuur van het actief oordelende en offensieve relativisme dat als een van de belangrijkste erfenissen van het Verlichtingsdenken moet worden beschouwd. De cultuursocialist Hendrik de Man zei het zo: 'Een weinig relativiteit verwijderd van de zekerheid van wil, meer relativiteit leidt tot haar terug' (De Man 1927: 365). Het mag paradoxaal klinken, maar het belangrijkste argument voor de superioriteit

van onze cultuur (en de 'achterlijkheid' van andere culturen) is niet dat wij de morele waarheid in pacht hebben, maar ligt juist in ons vermogen tot relativiseren, in het aanwenden van culturele onzekerheid. De Atheense leider Pericles wist het al: juist in de zachtheid en kwetsbaarheid van de democratie schuilt haar grootste kracht.

Individualisme moet dus worden gekoppeld aan relativisme, want zonder relativering wordt het absoluut, en dus onbeheerst en onbeschaafd. Het eigenaardige, maar ook aantrekkelijke van alle westerse of verlichte grondwaarden (die stuk voor stuk wortelen in het individualisme) is dat zij zowel principieel 'vaststaan' als 'losstaan', dat wil zeggen permanent in discussie zijn wat betreft hun reikwijdte, grenzen en betekenis. Die onbeaaldheid en dubbelzinnigheid wordt door neoconservatieven, ultraliberalen, nationalisten én vele religieuzen graag geïnterpreteerd als een vorm van morele uitverkoop. Maar de liberaal-vrijzinnige waarden zijn geen essenties die in zichzelf evident zijn en dus op voorhand universeel gelden. We zijn het over die waarden tegelijkertijd eens en oneens, en de democratie is er juist voor uitgevonden om dit gebrek aan overeenstemming vreedzaam te reguleren.

De scheiding tussen kerk en staat, de gelijkheid tussen de seksen, de inrichting van de democratische rechtsstaat: voor al deze beginselen geldt dat zij door vrijwel alle burgers worden omarmd, maar tegelijkertijd onderwerp zijn van voortdurend debat, meningsverschil en onderhandeling. Er wordt dus wel degelijk over deze beginselen gemarchandeerd, en met de nodige felheid, zoals blijkt uit de huidige debatten over het Franse model van de laïcité versus het Nederlandse poldersecularisme, over de grenzen van de vrijheid van meningsuiting, over de relatie tussen individualisme en gemeenschapszin, over dubbele nationaliteit en loyaliteit, over het homohuwelijk en over de seksualisering, zo niet pornificatie van onze cultuur.

Imperfectionisme

Laat ik proberen deze intuïties wat filosofischer te vertalen. Dat kan door dialectisch te middelen tussen twee tegenovergestelde politiek-theoretische opvattingen: het *perfectionisme* en het *anti-perfectionisme* (of de liberale *neutraliteit*). Perfectionistische benaderingen achten één specifieke conceptie van het goede leven de juiste of de beste, ongeacht de vraag of mensen deze zelf onderschrijven. De overheid of andere instanties beoordelen of individuele concepties hiermee overeenkomen en kunnen op basis daarvan bepaalde gedragingen stimuleren, ontmoedigen of verbieden. Deze opvatting is vanouds kwetsbaar voor het verwijt van betweterij en paternalisme. In een antiperfectionistische of antipaternalistische benadering is niet één opvatting de juiste of de beste, want elk individu maakt zelf wel uit wat het goede leven is. De overheid dient neutraal te blijven, en zich dus te onthouden van het welbewust bevorderen van een specifieke opvatting van het goede leven en het bijbehorende beschavings-offensief. Geen van beide benaderingen lijkt me aantrekkelijk. Graag propageer ik iets wat er tussenin ligt, maar zich ook aan de klassieke tegenstelling onttrekt: laat ik het *imperfectionisme* noemen.

Dit 'imperfectionisme' gaat ervan uit dat niet één opvatting van het goede leven de absoluut juiste is, maar trekt daaruit niet de conclusie dat ieder individu de inhoud ervan zelf soeverein kan en mag bepalen. De contouren van het goede leven zijn eerder onderwerp van een permanent maatschappelijk debat, waarin iedereen iedereen de maat kan nemen en bekritisieren, en niemand op voorhand verplicht is de ander op zijn woord te geloven. Iedereen geniet in dit debat de vrijheid om beter te weten wat goed is voor de ander dan die persoon zelf meent te weten, en heeft dus de vrijheid van elkaar aanspreken, overtuigen, verkondigen, moraliseren en missioneren. Een voorwaarde

voor dit alzijdige debat is dat het waarheidsgehalte van de eigen opvatting voorlopig wordt opgeschort, en dat deze zelfrelative-ring als toegangseis wordt gesteld aan ieder die de debatarena betreedt. De overheid is in dit debat geen strikt neutrale scheidsrechter, maar is zelf cultureel en moreel 'geladen'. Zij belichaamt bepaalde waarden, zoals die van de individuele autonomie en emancipatie (denk aan letter en geest van de Grondwet) en die van het vreedzame democratische debat waarin van iedere deelnemer wordt gevraagd zijn imperialistische waarheidsaanspraken te relativieren. In dit opzicht is ook de overheid een actieve relativist.

Dat alle concepties van het goede leven 'essentieel' betwistbaar en omstreden blijven, wil dus niet zeggen dat ze alle als gelijkwaardig kunnen worden beschouwd, en dat de overheid de taak zou hebben (zoals klassieke multiculturalisten willen) om alle levensstijlen, ook niet-liberale, in gelijke mate te ondersteunen en bevorderen. De waarden van de persoonlijke autonomie en de vrije ontwikkeling van de eigen individualiteit blijven de belangrijkste criteria waarmee andere culturen en levensstijlen worden beoordeeld. Dat betekent een afscheid van de rawlsiaanse opvatting van 'vrijstaande' (*free-standing*) neutraliteit, die het postulaat van de individuele autonomie prijsgeeft terwille van een sowieso onhaalbare politieke consensus, omdat bijvoorbeeld vele gelovigen dit uitgangspunt verwerpen. Culturen waarin de individuele autonomie geweld wordt aangedaan, zijn wel degelijk vatbaar voor morele kritiek en bestrijding, ook al kiezen mensen zelf voor een leven van heteronomie en traditionalisme. Het respect en de tolerantie voor collectivistische culturen en voor zware, fundamentalistische gemeenschappen die de persoonlijke vrijheid beknellen (denk aan de gespannen verhouding tussen homoseksualiteit en religie) is wat dit betreft duidelijk begrensd, en een individualistisch beschavingsoffensief is hier wel degelijk aan de orde.

De zelfbinding van het individualisme

Maar zoals de term 'imperfectionisme' zelf uitdrukt, moet dit beschavingsoffensief sterker worden gekoppeld aan de waarden van feilbaarheid en onzekerheid, juist om respectloze en arrogante vormen van paternalisme te vermijden (dat daarom misschien beter 'fraternalisme' kan heten). Het imperfectionisme richt zich tegen alle claims op heiligheid, zuiverheid, eenheid, eeuwigheid en absolute goedheid, dus tegen alle vormen van essentialisme, ook dat van de individuele vrijheid. Het leidt tot vormen van zelfbinding en matiging van het doorgeschoten individualisme die het minder nodig maken om een religieus (christelijk of islamitisch) of seculier (socialistisch of neoconservatief) appèl te doen op gemeenschapsbinding, saamhorigheid en lotsverbondenheid. Een plichtethiek die wordt afgeleid van het gemeenschapsbelang, onttaardt gemakkelijk in bemoeizucht en repressie. Het algemeen belang is immers geen objectief gegeven, maar is altijd afhankelijk van interpretaties en perspectieven.

Het imperfectionisme vertegenwoordigt daarmee een 'dunnere' opvatting van het goede leven dan die van het 'dikke' gemeenschapsdenken, waarin het vermogen tot relativeren en het leren uithouden van onzekerheden een centrale plaats innemen. Elke kritiek op de eigen cultuur af te doen als een uiting van zelfhaat zegt meer over de zekerheidsdrang van conservatieven dan over de gemoedsrust van progressieven. Het goede leven kan immers mede worden gekenschetst als die manier van leven waarin wij onafgebroken, zonder dreiging en beschaafd debatteren over de inhoud van het goede leven. Wat de boel bij elkaar houdt, is onder andere het meningsverschil over wat ons precies bij elkaar houdt: het permanente debat over wie wij zijn en wie wij willen worden.

Vandaar mijn enthousiasme voor het voorstel van Swierstra

en Tonkens om het ideaal van de individuele autonomie te 'ont-harden' door het te verbinden met zelfspot, dus om het relativisme (in mijn 'actieve' definitie) tot onderdeel te maken van een vrijzinnig beschavingsoffensief. Zelfspot kan de kern vormen van een zwakke, maar niettemin zelfverzekerde en strijdbare identiteit. De vrijzinnige moralist vermijdt het arrogante en respectloze paternalisme omdat hij, net als in de milde interpretatie van de jihad, niet bang is om zichzelf en zijn eigen overtuigingen op het spel te zetten. Hij ontloopt op geen enkel moment de verantwoordelijkheid voor zijn interpretatie van andermans verkeerde opvatting van het goede leven.

Relativistisch moraliseren: het klinkt tegenstrijdig, maar toch is het wel degelijk mogelijk. In het *Handboek moraliseren* omschrijft Evelien Tonkens de democratische vorm ervan als het via een dialoog ontwikkelen van een visie op het goede leven (Tonkens, Uitermark & Ham 2006). Maar de crux van die dialoog is natuurlijk dat hij niet symmetrisch is, maar het vrijzinnige individualisme als idealistische inzet heeft. De deugd van de zelfrelativering leidt daarbij tot wat Swierstra en Tonkens een 'leefbaar' idealisme noemen, dat de matiging predikt van dezelfde individuele autonomie die tegelijkertijd tóch wordt verdedigd. Een idealisme dat zich op voorhand realiseert dat goed en kwaad elkaar veel dichter op de huid zitten dan het religieuze gemoed zich kan voorstellen. En dat juist daarom beter past bij het democratische pluralisme en zijn 'eeuwige strijd tussen de goden' dan bij de eenkennige christelijke God die onze cultuur zo lang heeft overheerst, en de nog eenkenniger islamitische God die tegenwoordig Zijn grootste concurrent is.

16 Naar een vrijzinnige politiek

Een vrijzinnig beschavingsoffensief

Niet God en de godsdienst, maar de vrijzinnigheid is terug van weggeweest. Het begrip is niet alleen actueel in de cultuurpolitieke botsing tussen religieuze en seculiere levensbeschouwingen en het debat over tolerantie en de vrijheid van meningsuiting, ook in de partijpolitiek is de vrijzinnigheid weer prominent aanwezig, nadat het thema door GroenLinks-leider Femke Halsema weer op de agenda is gezet (Halsema 2004). In zijn laatste verkiezingsprogramma eigende ook D66 zich de term vrijzinnigheid toe: 'Wij zijn de vrijdenkers van de politiek.' In de sociaal-christelijke regering zou de PvdA het vrijzinnige element vertegenwoordigen, verzekerde partijleider Bos. Maar velen vinden dat de PvdA de mooie woorden uit haar Beginselmanifest van 2005 ('Wij verdedigen een vrijzinnige moraal') niet waarmaakt en te veel is meegebogen met een communitaristische en paternalistische agenda.

Zo is de vrijzinnigheid vooral door links herontdekt als politieke categorie. Het begrip ondergaat daarmee een verbreding ten opzichte van traditionele religieuze of kerkelijke betekenissen, waarbij men al gauw denkt aan rekkelijke vormen van protestantisme of de VPRO. Maar al in de eerste helft van de vorige eeuw speelde het een grote rol in de Nederlandse politiek in de gedaante van de Vrijzinnig Democratische Bond, die in 1901 werd opgericht en in 1946 opging in de PvdA – hoewel D66 en

niet de PvdA kan worden gezien als de belangrijkste naoorlogse erfgenaam van deze partij (Klijnsma 2008; Pels 2008). Daarnaast kan de vrijzinnigheid bogen op een nog eerbiedwaardiger traditie, die teruggaat op denkers als Erasmus, Coornhert en Hugo de Groot; zij kan zelfs worden beschouwd als een stijlkenmerk van de gehele Nederlandse samenleving en politiek (Van der Burg 2005).

Vrijzinnigheid is de vrijheid om anders te denken en te leven. De filosoof Kant gaf de Verlichting als slogan mee: 'durf voor jezelf te denken, tegen alle gezag in'. Die denkstijl en geesteshouding verhouden zich slecht tot absolute zekerheden en ingesleten dogma's. Zij staan principieel open voor kritiek. Zij durven te twijfelen en relativeren het eigen gelijk, en botsen dan ook met alle vormen van fundamentalisme en intolerantie. Vrijzinnigheid staat voor een principieel pluralisme en de toegang van alle overtuigingen en levensvormen tot het publieke debat en het politieke domein. Dat veronderstelt de principiële gelijkwaardigheid van alle mensen, een goed functionerende democratische rechtsstaat en een radicale gelijkheid van kansen op individuele zelfontplooiing. Werkelijk pluralisme veronderstelt dus het recht op individualisme en zelfs nonconformisme binnen alle geloven, culturen en gemeenschappen.

In *Een zwak voor Nederland* heb ik een 'actief relativisme' verdedigd, dat uitgaat van een verzwakking van het eigen gelijk en van de waarheidsdrang als voorwaarden voor de dialoog met andere wereldbeschouwingen, inclusief seculier-wetenschappelijke. Die actieve onzekerheid is een belangrijker erfenis van het Verlichtingsdenken dan de morele en wetenschappelijke zekerheden die ons worden voorgehouden door degenen die zich tegenwoordig graag op de Verlichting beroepen (Pels 2005). Die zelfrelativering lijkt op het eerste gezicht de strijdbaarheid te ondermijnen. Het 'slechte' relativisme leidt inderdaad tot onverschilligheid en cynisme: alle opvattingen zijn even goed of

even slecht. Het welbegrepen relativisme is daarentegen oordeelsvaardig, polemisch en offensief. Onze vrijzinnige cultuur is superieur aan andere culturen, juist omdat wij *niet* pretenderen de morele waarheid in pacht te hebben. Daardoor staan wij meer open voor vreemde denkbeelden en culturen, kunnen wij ons beter verplaatsen in andermans standpunten, en is als gevolg daarvan ons leer- en innovatievermogen groter.

Te veel zekerheid maakt ons niet sterk, maar juist kwetsbaar. Degenen die durven te twijfelen, zijn autonomer dan degenen die zich vastklampen aan zekerheden, zoals orthodoxe gelovigen die zich diep gekrenkt voelen door kritiek of spot (Wijnberg 2008: 100-1). De paradox van de vrijzinnigheid is dus dat haar kracht is gebouwd op zwakte. De godsdienstsocioloog Meerten ter Borg formuleert het zo: 'Vrijzinnigheid zie ik als het lef om pal te staan voor een standpunt of een doctrine, en tegelijkertijd dit standpunt niet te verabsoluteren. Het is het vermogen je in te zetten voor een traditie, verknocht te zijn aan die traditie en tegelijkertijd de tekortkomingen erin te herkennen en te benoemen... (De vrijzinnige) verafschuwt het relativisme niet maar hij omarmt het, zonder zijn eigen traditie en standpunten te grabbel te gooien. Hij is zozeer overtuigd van zijn eigen mentale veerkracht dat hij het relativisme aandurft. Omgekeerd is hij zozeer doordrongen van de relativiteit van zijn eigen standpunten dat hij weet dat het overleven ervan niet vanzelf gaat maar ook van hem, van zijn strijdvaardigheid afhangt' (Ter Borg 2008).

Het is daarom niet tegenstrijdig om te spreken van een vrijzinnig of zelfs relativistisch beschavingsoffensief. Het vermogen tot relativeren van de eigen inzichten en standpunten is een publieke norm en een inburgeringseis die aan alle deelnemers aan het democratische debat kan en moet worden gesteld. De rechtsstaat is in dit opzicht niet neutraal, maar heeft een normatieve lading, ook al is het vrijzinnig relativisme een 'minimale'

moraal. Die publieke norm onderstreept het recht van allen om een bepaald geloof te omarmen of ervan af te vallen, en om gemeenschappen vrijelijk te kiezen of te verlaten. Vrijzinnigen vermijden daarbij arrogante vormen van paternalisme, omdat zij bij het toepassen van die norm altijd ook zichzelf en hun eigen overtuigingen op het spel durven zetten.

Ter Borg is niet bang om de vrijzinnigheid om die reden een 'elitaire' levenshouding te noemen. Het relativiseren van de absolute zekerheden waarin mensen zich veilig wanen, irriteert en beangstigt, en roept agressie op. De vrijzinnige beschouwt zichzelf echter niet als elitair, want dat is politiek incorrect en druist in tegen de algemeen geaccepteerde gelijkheidsmoraal. Dit valse bewustzijn maakt dat vrijzinnigen geen goed antwoord hebben op de anomische crisis die Nederland op dit moment teistert. Maar de vrijzinnige mentaliteit is volgens Ter Borg een noodzakelijke voorwaarde, ja, zelfs 'de enige mogelijkheid om de multiculturele samenleving leefbaar te houden en interessant te maken'. Ook Hans Boutellier meent dat het westers relativisme (dat hij een 'historisch hoogtepunt van beschaving' noemt) het idioom mist om zich te beschermen tegen de fundamentalistische ondermijning ervan: 'Wilders confronteert ons met deze essentiële zwakte, en noemt dat ten onrechte lafheid. Wat we te verdedigen hebben, is de westerse verworvenheid om zwak te kunnen zijn' (*de Volkskrant* 27.3.08).

Vrijheid van godsdienst

Wat houdt een vrijzinnig programma concreet in, als we ons concentreren op de drie vrijheden die de laatste tijd zo controversieel zijn: die van godsdienst, meningsuiting en onderwijs? Eerder, in hoofdstuk 4, heb ik aangegeven dat een enkelvoudige scheiding tussen kerk en staat niet bestaat, en dat deze institutionele scheiding niet samenvalt met de ideologische scheiding

tussen geloof en politiek. Zij kent verschillende historische en nationale verschijningsvormen, die harder of zachter kunnen zijn, en waarvan de meeste verenigbaar zijn met een ruime mate van godsdienstvrijheid. De essentialistische opvatting van de scheiding tussen kerk en staat verheft de meest harde en principiële vorm ervan, die van de Franse *laïcité*, tot normatief ideaal. Volgens die norm is de staat levensbeschouwelijk neutraal, is godsdienst in beginsel een privézaak en dienen religieuze uitingen zo veel mogelijk uit de openbare ruimte te worden geweerd.

Maar die opvatting van staatsneutraliteit is intern tegenstrijdig, omdat de staat in feite een liberale en seculiere opvatting bevoordeelt, die niet-seculiere levensbeschouwingen alleen toereert als zij zich koest houden achter de huis- of moskeedeur. Een vrijzinnige overheid komt daarentegen op voor het recht van alle levensbeschouwingen en identiteiten, ook niet-liberale, om zich publiekelijk te manifesteren en organiseren. In plaats van religies uit te sluiten van het publieke debat worden alle levensbeschouwingen op voet van gelijkheid tot die arena toegelaten. De islam wordt door vele van zijn beoefenaren terecht beschouwd als een politieke religie die haar strijdvaardige karakter moet bewaren, niet naar de privésfeer mag worden verbannen en recht heeft op openbare uitingen als hoofddoekjes, minaretten, publieke zenders en politieke partijen.

Maar er zijn grenzen aan het pluralisme en multiculturalisme. Een vrijzinnige overheid is niet neutraal in de zin dat zij alle levensbeschouwelijke en culturele verschillen evenveel waard acht en even actief ondersteunt. Zij komt op voor vrijzinnig-democratische waarden, en hanteert deze als norm bij de beoordeling van wat ondersteuning verdient of wat moet worden ontmoedigd en bestreden. Dat betekent dat *de individuele godsdienstvrijheid voorrang heeft boven de collectieve*. Dat is geen omarming via de achterdeur van de individualistische waarden van de *laïcité*. In de notie van godsdienst als privézaak worden vaak

twee dingen door elkaar gehaald: de individualisering of personalisering van het godsbeeld, en de scheiding tussen de privé-sfeer en de publieke sfeer. Een positieve invulling van de godsdienstvrijheid houdt in dat religies het recht hebben om zich te ontplooiën in het publieke domein. Maar de overheid kan in dit pluriforme veld niet neutraal zijn, en heeft de opdracht om het vrijzinnige individualisme en relativisme in alle levensbeschouwingen te bevorderen.

Het democratisch recht op afvalligheid (dat niet hetzelfde is als de atheïstische *plicht* tot afvalligheid) is de belangrijkste illustratie van deze voorrang van vrijzinnige beginselen. De vrijheid van godsdienst is dus ook de vrijheid om van alle godsdienst bevrijd te zijn. Zoals Paul Scheffer heeft betoogd, brengt de uitoefening van het recht op godsdienstvrijheid onherroepelijk de plicht met zich mee om diezelfde vrijheid ook te verdedigen voor andersgelovigen en niet-gelovigen. Wie zich als collectief op de godsdienstvrijheid beroept, moet dezelfde vrijheid ook gunnen aan individuele leden van het collectief; er is immers 'geen dwang in de godsdienst', zoals de Koran zegt. Daarom kan volgens Scheffer de vrijheid van moslims alleen worden verdedigd wanneer moslims zelf de vrijheid van de critici van hun geloof willen verdedigen: 'De islam heeft klokkenluiders nodig die de oneigenlijke loyaliteit jegens de gemeenschap loslaten, de dodelijke cirkel van vriend en vijand doorbreken en vrijuit spreken over de misstanden' (2007: 384-89).

Dit maakt de recente, door burgemeester Cohen geïnspireerde notitie *Scheiding Kerk en Staat* van de gemeente Amsterdam tot zo'n schizofreen werkstuk. De nota stelt dat het stadsdeel De Baarsjes nooit voorwaarden had mogen stellen aan de religieuze invulling van de te bouwen Westermoskee. Bouwheer Milli Görüs moest van het stadsdeel en van woningbouwcorporatie Het Oosten een convenant tekenen waarin werd beloofd dat men zou streven naar een liberale islam. Maar het hoofdbestuur van

Milli Görüs in Duitsland vond dat onaanvaardbaar, en er ontstond een conflict in de loop waarvan het liberale Amsterdamse moskeebestuur werd weggestuurd. Volgens de nota druiste deze poging om de leer in de moskee te beïnvloeden in tegen de scheiding van kerk en staat. Religies hebben een rechtmatige plaats in het openbare leven en moeten soms een handje worden geholpen. Het Franse model van 'exclusieve' neutraliteit is daarbij geen optie. Amsterdam opereert ergens tussen de 'inclusieve' neutraliteit, die alle levensbeschouwingen op gelijke voet toelaat tot het openbare leven, en de 'compenserende' neutraliteit, die ze ook faciliteiten biedt om hieraan effectief deel te nemen.

Een vrijzinnige overheid zou zich anders hebben opgesteld. Zij zou zich niet hebben verscholen achter de fictieve neutraliteit van de scheiding tussen kerk en staat. Zij zou niet principieel gekant zijn tegen compenserende steun aan bepaalde levensbeschouwingen of culturele uitingen, maar zou die steunverlening hebben gekoppeld aan haar eigen vrijzinnige waarden. Dus in dit geval was het terecht dat aan de subsidieverstrekking de voorwaarde werd verbonden dat de liberale stroming zou worden gecultiveerd. In plaats daarvan wekte het Amsterdamse gemeentebestuur de indruk het hoofd te buigen voor de bemoeizucht van het orthodoxe 'Keulen' en vooral zichzelf de schuld te geven van het debacle. Neutraliteit van de overheid lijkt in dit debat dus eerder een dekmantel te zijn voor het *gebrek* eraan: de multiculturele niet-inmenging komt in feite neer op een vorm van zelfverloochening die juist ruimte geeft aan de autoritaire versie van de islam.

Cohen staat bekend om zijn opvatting dat de integratie het beste kan verlopen via het geloof. Maar als die opvatting van 'samenleven' uitmondt in een notie van respect die allerlei misstanden op voorhand tolereert, wordt de vrijheid opgeofferd aan een verkeerd begrepen saamhorigheid. In zijn bekende Cleve-

ringalezing meent Cohen dat samenleven inhoudt 'dat je elkaar bij voorbaat accepteert, ook al ben je het niet eens... Zoals wij de SGP accepteren in ons staatsbestel hoewel zij geen vrouwelijke leden toelaten, zo moeten wij ook bepaalde groepen orthodoxe moslims accepteren, die bewust hun vrouwen discrimineren' (Cohen 2002: 29). Nee, zou een vrijzinnige zeggen, dat moeten we niet. Ook in zijn recente pleidooi voor een 'omgekeerde doorbraak' in de PvdA veronderstelt Cohen een enthousiasme van seculieren (zoals hijzelf) voor de morele inspiratie van religies dat hun evidente schaduwzijden te weinig in rekening brengt. Hij nadert daarmee wel erg dicht tot de overtuiging die Donner uitsprak bij de eerstesteenlegging van de Westermoskee: 'Zonder geloof is duurzaam samenleven niet mogelijk, en zonder religie gaat het niet goed.'

Godsdienst heeft in ons staatsbestel nog steeds een streepje voor. In de artikelen 1, 6 en 23 van de Grondwet wordt godsdienst als eerste genoemd en geniet hij een aparte bescherming naast en boven andere levensbeschouwingen. Het verbod op 'smalende godslastering' (artikel 147 Wetboek van Strafrecht) verbiedt uitlatingen 'op voor godsdienstige gevoelens krenkende wijze', alsmede het bespotten van een 'bedienaar van de godsdienst' en het beschimpen van aan een eredienst gewijde voorwerpen. De artikelen 137c en 137d van het Wetboek van Strafrecht bestraffen degene die zich 'opzettelijk beledigend uitlaat over een groep mensen wegens hun ras, hun godsdienst of levensovertuiging of hetero- of homoseksuele gerichtheid' en degene die om dezelfde redenen 'aanzet tot haat tegen of discriminatie van mensen of gewelddadig optreden tegen persoon of goed van mensen'.

Het respect voor godsdiensten en levensbeschouwingen is daarmee in de Grondwet verankerd. Maar godsdiensten genieten privileges die andere levensbeschouwingen niet hebben,

omdat zij op speciale wijze worden gevrijwaard van krenking, bespoting en belediging. De onderliggende gedachte is dat godsdienstige overtuigingen serieuzer zijn en dieper zijn geworteld in de eigen identiteit dan andere levensbeschouwingen. Een godsdienstig geloof is veel meer dan een mening, maar raakt aan wat mensen heilig is. Minister Donner bevestigt dat het geloof niet zomaar een overtuiging is, maar een diep doorleefd deel van de identiteit, zodat het respectvol moet worden behandeld. Daarom betreuren christendemocraten dat God niet werd opgenomen in de preambule van de (inmiddels kwakkelende) Europese Grondwet. Of zoals de huidige Roomse paus het formuleert: wat in die preambule niet had mogen ontbreken, is 'de eerbied voor wat de ander heilig is, de eerbied voor de heiligen in het algemeen en voor God, eerbied die je ook van ongelovigen mag verlangen' (*Trouw* 30.4.05).

Maar het wezenlijke kenmerk van de democratie is dat zij geen heilige huisjes, boeken of profeten erkent. Het enige wat haar heilig is, is de vrijheid van interpretatie en discussie zelf. Zelfs deze is niet absoluut: het aantrekkelijke van democratische grondwaarden als de scheiding tussen kerk en staat en de vrijheid van meningsuiting is juist dat zij 'grondeloze gronden' zijn, die wat betreft hun reikwijdte en inhoud voortdurend ter discussie staan. Er bestaat dan ook een onvermijdelijke spanning tussen de vrijheid van meningsuiting, die doorgaans als een individueel recht wordt gezien, en de vrijheid van godsdienst, die meestal wordt opgevat als een groeps- of gemeenschapsrecht. De beide grondrechten zijn niet zomaar ondeelbaar en nevengeschikt. In een seculiere democratie, waarin individuele rechten zwaarder wegen dan groepsrechten (de meeste Grondwetsartikelen hebben een individualistische toonzetting en strekking), moet de tweede wijken voor de eerste. Het verdient daarom aanbeveling om in de formulering 'godsdienst of levensovertuiging' in de betreffende Grondwetsartikelen en de

genoemde artikelen in het Wetboek van Strafrecht de eerste term te schrappen. Alles wat ons lief is, wordt genoegzaam beschermd door de vrijheden van levensbeschouwing, meningsuiting, vereniging en vergadering.

Liberalen als Patrick van Schie, maar ook sociaaldemocraten als Paul de Beer hebben er om die reden voor gepleit de vrijheid van godsdienst uit de Grondwet te schrappen (Van Schie 2006; De Beer 2007; zie ook Wijnberg 2008). Zij storen zich met name aan gevallen waarin de godsdienstvrijheid ruimte lijkt te bieden aan discriminerende of anderszins ongewenste praktijken. Bekende incidenten uit het recente verleden zijn de vrijspraak voor RPF-Kamerlid Van Dijke, die homo's vergeleek met dieven, en voor de Rotterdamse imam El Moumni, die homoseksualiteit beschreef als 'een ziekte voor de samenleving'. De vrijspraak was in beide gevallen terecht, maar had niet moeten worden gebaseerd op de vrijheid van godsdienst, maar op de vrijheid van meningsuiting. Meer recent werd de Gemeente Diemen, die de bijstandsuitkering van een boerkadragende vrouw had stopgezet, door de rechter in het ongelijk gesteld, omdat de boerka de uitdrukking zou zijn van haar godsdienstige overtuiging. In Duitsland ontstond onlangs grote ophef toen enkele verdachten van een eerwraakmoord vrijuit gingen, en toen een (vrouwelijke) rechter het scheidingsverzoek van een mishandelde vrouw afwees, omdat het 'in de Marokkaans-islamitische cultuur niet ongewoon was dat de man jegens de vrouw een recht op tuchting uitoefent'.

Zolang duidelijk is dat de bescherming van het individu boven groepsrechten en de groepseer gaat en het recht op uittreding explicieter wordt genoemd, lijkt een vergaande ingreep in de Grondwet echter onnodig. Het nadeel van het schrappen (in plaats van aanpassen) van artikel 6 is bovendien dat de uitdrukking 'levensovertuiging' zou vervallen. Die blijft nodig, al was het maar om gemakzuchtige verwijten dat seculiere opvattin-

gen 'slechts een mening' zouden zijn op voorhand te ontkrachten. Dat standpunt is neerbuigend en zelfs beledigend, omdat ook niet-religieuze opvattingen diep kunnen wortelen in de overtuiging en de eigen identiteit. Het is niet in te zien waarom seculiere opvattingen minder zijn of religieuze opvattingen bijzondere bescherming verdienen. De democratie eist een relativering van de eigen waarheidsclaims, zowel van gelovigen als van ongelovigen (De Vries 2008). Het juiste evenwicht lijkt te zijn gevonden in artikel 18 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens: 'Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen zowel in het openbaar als in zijn particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden.'

Terwijl de meerderheid van de Tweede Kamer inmiddels voor afschaffing is van het (in onbruik geraakte) artikel 147 over 'smadelijke godslastering', heeft CDA-minister Hirsch Ballin in een creatieve bui onlangs voorgesteld dat artikel juist uit te breiden naar andere levensbeschouwingen, met name de islam. Maar dat betekent dat de heilige eerbied voor godsdiensten wordt uitgebreid naar andere overtuigingen, terwijl de democratie de waarheid en eerbiedwaardigheid van *alle* levensopvattingen juist principieel ter discussie stelt. In dit opzicht zijn 'meningen' inderdaad democratischer dan traditionele vormen van geloof. Anders gezegd: vormen van religie die hun waarheidsclaim verzachten, passen beter in de democratie dan vormen van religie die de waarheid nog steeds in pacht menen te hebben. In dit debat claimen gelovigen bovendien het recht op een speciale gekwetstheid. Godslastering gaat dieper dan een normale belediging, vindt de SGP'er Van der Staay: 'Wie niet gelovig is, kan niet zo worden gekwetst.' CU-Kamerlid Anker denkt: 'Voor gelovigen is de transcendente heilige factor echt een oor-

sprong. Ongelovigen beroepen zich in ieder geval niet op iets heiligs.' Maar wie bepaalt of iets voor iemand heilig is en wat onnodig kwetsend is? luidde de terechte vraag van liberalen als Van der Ham en Rutte (NRC *Handelsblad* 14.3.08).

Vrijheid van meningsuiting

Misschien kunnen we het momentum van deze discussie gebruiken om niet alleen artikel 147 WvS, maar meteen ook artikel 137c WvS over 'opzettelijke belediging' van (religieuze en andersgezinde) bevolkingsgroepen te schrappen. De vrijheid van meningsuiting is te beperkt geformuleerd, heb ik al eerder gesteld. Het vrije debat is belangrijker dan het vrijwaren van burgers van belediging of kwetsing. Provocatie is soms nodig en nuttig om taboes te doorbreken – maar we hoeven niet van onze provocateurs te houden. Zolang het niet gaat om daadwerkelijke bedreiging of ophitsing tot geweld, moet iedereen vrijuit kunnen spreken; maar iedereen moet ook kwetsing en belediging accepteren als een betreurenswaardig, maar helaas onvermijdelijk gevolg hiervan. Tolerantie betekent niet dat men elkaar moet respecteren, maar dat men de *afwezigheid* van respect zo goed mogelijk probeert uit te houden, zonder erop te slaan (Van Ree 2002). De democratie moet juist het *gebrek* aan eerbied voor andermans opvattingen in vreedzame banen leiden. Dat betekent niet dat de vrijheid van meningsuiting samenvalt met het recht om te kwetsen. Maar omgekeerd bestaat er in de democratie geen recht om *niet* te worden gekwetst. Voor de vrijzinnige is het recht op vrije meningsuiting niet zozeer een recht om eigen waarheden en wereldbeelden te verkondigen als wel een recht om alle waarheden en wereldbeelden te betwijfelen (Wijnberg 2008: 15, 44). Bovendien: wie beledigt, twijfelt niet, en wie twijfelt, zal niet zo gauw iemand beledigen.

Christendemocraten, moslims en seculiere moralisten zijn

erop gebrand om het kwetsen van religieuze gevoelens tegen te gaan, grenzen te stellen aan de vrijheid van meningsuiting en mensen te wijzen op hun verantwoordelijkheden. Scherp debatteren is goed, maar kwetsen mag niet, want debatteren vereist onderling respect. Volgens CDA-Kamerlid Van Haersma Buma ligt de grens van het vrije woord waar het ontaardt in het onnodig pijn doen van mensen; het moet dan ook worden afgewogen tegen andere grondrechten, zoals het verbod op discriminatie. Voorstellen om de godsdienstvrijheid te schrappen zijn gevaarlijk, omdat het hebben van een levensovertuiging dan minder beschermd is dan het beledigen ervan (*de Volkskrant* 29.5.08). Volgens een recent onderzoek is maar een kleine minderheid van de Turkse en Marokkaanse jongeren in Nederland voor persvrijheid, als dat zou betekenen dat de godsdienst kan worden bespot (Phalet 2004). In de aanloop naar Wilders' film *Fitna* riepen ook vijf 'seculiere' moslims Balkenende op om een duidelijke grens te trekken tussen de vrije meningsuiting en het aanzetten tot haat (*NRC Handelsblad* 9.2.08).

Maar het is lang niet gemakkelijk om die grens te bepalen. Woorden kunnen inderdaad wonden slaan, maar moeten ze daarom worden verboden of bestraft? 'Wonden lik je', zei Ayaan Hirsi Ali terecht. Wat als beledigend of respectloos overkomt, is afhankelijk van de context, de interpretatie en iemands incasseringsvermogen. Degenen die kwetsende taal willen verbieden, zijn te snel geneigd om woorden als daden te zien en maken te weinig onderscheid tussen verbaal en fysiek geweld. Niet-respectvolle uitingen worden als onduldbare minachtingen en pijnlijke verwondingen gevoeld; het zijn krenkingen van de persoonlijke integriteit en van de eer van de groep, die onmiddellijk en met alle middelen moeten worden gewroken. Toegegeven: het is niet altijd mogelijk om scherp te onderscheiden tussen woorden en daden, omdat 'woorden ook daden zijn', volgens de bekende oneliner van de filosoof Wittgenstein. Maar er

zijn grote verschillen in de mate waarin die performatieve, machtsgeladen woorden bij mensen aankomen (Pels 2005: 232). Er is sprake van een glijdende schaal tussen intimideren, schelden, beledigen, discrimineren, haatzaaien en met zoveel woorden oproepen tot geweld of verstoring van de openbare orde. De gevoeligheid van mensen voor verbaal geweld verschilt, zowel bij degenen die anderen vernederen of angst aanjagen, als bij degenen die deze vernederingen ondergaan of juist van zich af laten glijden.

Artikel 1 van de Grondwet onderscheidt in dit opzicht onvoldoende tussen discriminatie als verbale uiting en als feitelijke handeling – vandaar dat critici als Fortuyn en Wilders kunnen menen dat dit artikel de vrijheid van meningsuiting beknot. Artikel 137g WvS stelt ‘opzettelijke discriminatie in ambt, beroep of bedrijf’ wel expliciet strafbaar. Als artikel 137c over de ‘opzettelijke belediging van bevolkingsgroepen’ zou worden geschrapt, kan in artikel 137d duidelijker worden onderscheiden tussen het verbaal aanzetten tot haat en de oproep tot gewelddadig optreden tegen het lijf of goed van mensen. In een vrijzinnige opvatting zouden beledigende, zelfs haatzaaiende en discriminerende uitingen toelaatbaar zijn, hoewel ze niet worden toegejuicht. Discriminerende, racistische, fascistische en andere abjecte meningen moeten worden getolereerd, zolang zij geen daadwerkelijke bedreiging inhouden of ophitsen tot geweld. De opvatting dat de holocaust nooit heeft plaatsgevonden, dat homoseksualiteit een ziekte of zonde is, dat vrouwen minderwaardig zijn aan mannen of dat de sharia en het kalifaat moeten worden ingevoerd, zijn wat dit betreft vergelijkbaar met antisemitisme of de gelijkstelling tussen islam en fascisme. Het enig juiste antwoord op Wilders’ oproep om de Koran te verbieden omdat hij zou lijken op Hitlers *Mein Kampf*, werd door minister Plasterk gegeven: ook dat laatste boek moet gewoon te koop zijn (maar hij kwam daar later helaas weer op terug).

‘Racisme is geen mening’, zo luidde niet lang geleden een intrigerende kop op de opiniepagina van *Trouw*. Sinds wanneer was racisme een vorm van vrijheid van meningsuiting, vroegen de schrijvers zich af. Wilders hanteerde een subtiele, neoconservatieve vorm van racisme, die haat en tweedracht zaaide door zich te richten op religie in plaats van etniciteit of huidskleur. Maar racisme in een nieuw jasje was nog steeds racisme, en de politiek moest dit durven te benoemen en bestrijden. De vrijheid van meningsuiting was een rekkelijk begrip geworden: uit naam ervan accepteerden we allerlei grofheden, beledigingen, kwetsingen en discriminatie. Die elastische interpretatie drukte ons in het defensief. Het werd dan ook tijd om grenzen aan de vrijheid van meningsuiting te stellen (*Trouw* 1.3.08). Deze opvatting over de onheiligheid van racisme laat een merkwaardige parallel-in-spiegelbeeld zien met de vermeende heiligheid van religieuze opvattingen. Geen van beide is een ‘mening’; maar terwijl racisme moet worden verboden, moet religie extra worden gerespecteerd en beschermd. Het moeilijke van de democratie is echter dat racisme (helaas) wel degelijk een mening is, en waarschijnlijk zelfs een doorleefde mening die diep verankerd is in de eigen identiteit. Het haten van en exploiteren van angst jegens bevolkingsgroepen is op zichzelf nog geen misdaad. Als de haat vreedzaam blijft, moeten we die zo goed mogelijk proberen te verdragen (Hilhorst 2008).

Maar dat wil niet zeggen dat wij passief moeten toekijken of onze eigen mening onder stoelen of banken moeten steken. Als wij het nodig vinden om de waarheid te zeggen (als we die tenminste menen te bezitten), moeten we dat niet laten. Wilders zegt naar zijn eigen heilige overtuiging niets dan de harde waarheid over de islam. Hij is er naar eigen zeggen niet op uit om moslims te beledigen of rotzooi te schoppen, maar confronteert ze slechts met ‘de feiten’. Er is op voorhand geen reden om hem niet op zijn woord te geloven, al is het duidelijk dat hij niet terug-

schrikt voor klassieke politieke propagandatrucs. Maar de voltaireaanse opvatting van de vrijheid van meningsuiting ('Ik vind uw ideeën volstrekt weerzinwekkend, maar ik ben bereid mijn leven te riskeren voor uw vrijheid om die te uiten') heeft natuurlijk twee kanten. Enerzijds verdedigen we de rechten van tekortschietende democraten als Wilders en beschermen we hem tegen bedreiging en geweld, ook al wil hij die rechten voor anderen schrappen (bijvoorbeeld door de Koran te verbieden). Maar de vrijheid van meningsuiting voor 'weerzinwekkende', ondemocratische en discriminerende ideeën houdt ook de vrijheid (zelfs de plicht) in om die ideeën zo te benoemen en fel te bestrijden.

We moeten ons niet te veel laten gijzelen door de angst voor of de kritiek op de 'hoge toon' van het debat. Gebrekkige democraten zoals Wilders kunnen en moeten harder worden aangepakt en scherper van repliek worden gediend. Etiketten als fascisme en racisme zijn in dit debat geenszins taboe, mits ze zakelijk en op goede historische gronden worden gehanteerd en niet met het doel om mensen de mond te snoeren en strafrechtelijk te vervolgen. Dat is wel vaak de inzet van het R-woord. Men noemt Wilders graag een racist om hem te demoniseren en het strafrecht in te schakelen. Het slachtoffer voelt zich door dat etiket ook onmiddellijk monddood gemaakt, bedreigd en gedemoniseerd. Racisme zou immers geen mening zijn, maar een vorm van (woord)geweld. Maar in een vrijzinnige democratie moet verbaal geweld, anders dan fysiek geweld, knarsetandend worden getolereerd en tegelijkertijd op inhoudelijke gronden fel worden bestreden. Het knarsetanden moet tijdens het gedogen duidelijker te horen zijn. Wilders is geen klassieke racist. Maar hij discrimineert wel groepen op grond van hun religie en cultuur, en komt daarmee gevaarlijk dicht in de buurt van etnisch (anti-Marokkaans en anti-Turks) racisme.

Vrijheid van onderwijs

'Het geven van onderwijs is vrij, behoudens het toezicht van de overheid', aldus lid 2 van artikel 23 van de Grondwet. Lid 1 maakt het onderwijs tot 'een voorwerp van aanhoudende zorg der regering'. Volgens lid 3 wordt het openbaar onderwijs bij de wet geregeld, 'met eerbiediging van ieders godsdienst of levensovertuiging'. Dit overheidstoezicht stelt 'eisen van deugdelijkheid', maar 'met inachtneming, voor zover het bijzonder onderwijs betreft, van de vrijheid van richting' (lid 5). Ook in lid 6 ligt de nadruk op de deugdelijkheid, die voor het uit de openbare kas bekostigd bijzonder onderwijs evenzeer moet zijn gewaarborgd als voor het openbaar onderwijs. Men eerbiedigt daarbij de vrijheid van het bijzonder onderwijs 'betreffende de keuze der leermiddelen en de aanstelling der onderwijzers'. Ten slotte stelt lid 7 dat het bijzonder algemeen vormend lager onderwijs naar dezelfde maatstaf als het openbaar onderwijs uit de openbare kas wordt bekostigd. De nadruk ligt dus op het lager onderwijs; over het bijzonder middelbaar en hoger onderwijs wordt niets anders gezegd dan dat de wet de voorwaarden vaststelt waarop openbare bijdragen plaatsvinden.

Religie is zoals we hebben gezien in Nederland heel bijzonder, en dat geldt ook voor het onderwijs. In het algemeen lijkt de scheiding tussen openbaar en bijzonder onderwijs echter verouderd te zijn: het openbaar onderwijs is even weinig streng seculier als het bijzonder onderwijs streng religieus is, behoudens enkele randgevallen in de reformatorische en islamitische hoek, die nog sterk vasthouden aan hun eigen identiteit. Op den duur zouden we dan ook kunnen toewerken naar een ongedeeld openbaar onderwijs dat voldoende ruimte biedt aan uiteenlopende culturele en religieuze achtergronden, maar waarbij het algemeen vormende karakter zoals dat in de wet wordt genoemd richtinggevend is. Dat wil zeggen dat op den duur moet

worden gestreefd naar beëindiging van de staatsfinanciering van het bijzonder onderwijs en dat artikel 23 in die zin moet worden gewijzigd. Voordat het zover is, kan het overheidstoezicht scherper worden gericht op het bevorderen van vrijzinnige en het ontmoedigen van rechtzinnig-religieuze waarden.

Er zijn ook slechte argumenten om het bijzonder onderwijs te willen ontmoedigen en afschaffen. Liberale atheïsten vinden dat de staat neutraal moet zijn en dat godsdienst een privézaak is ('geloven doe je maar thuis'), dat het geloof dus niet thuishoort in de publieke sfeer die het onderwijs per definitie is. Zo vindt Herman Philipse het onterecht dat de overheid moet meebetalen aan 'indoctrinatie van illusies' bij jonge kinderen. Dat is 'volstrekt immoreel', want kinderen leren dan 'dat het in orde is om overtuigd te zijn van dingen waarvoor geen enkel goed argument bestaat'. Het recht op staatsfinanciering van onderwijs in 'reli-illusies' moet daarom zo snel mogelijk worden afgeschaft (*Buitenhof* 6.3.05). Maar deze kritiek op religieuze illusies gaat gepaard met een zelfverzekerde waarheidsaanspraak die zelf berust op een rationalistische illusie. Dezelfde sentimenten klonken door in het meningsverschil dat Ayaan Hirsi Ali en Hans Wiegel in november 2005 uitvochten over artikel 23. Terwijl de laatste opkwam voor de pluriformiteit en de gelijkberechtiging van alle gezindten, hamerde de eerste naar Frans model op de strikte overheidsneutraliteit, het seculiere karakter van het onderwijs en de beperking van godsdienst tot het privé-domein van huiskamer of moskee.

Maar zoals eerder gesteld is er geen reden waarom religie geen rol zou mogen spelen in het publieke domein. Moskeeën zijn daar net zo goed onderdeel van als scholen. De culturele bronnen van de rechtsstaat kunnen niet worden verengd tot de Verlichting, maar omvatten bijvoorbeeld ook de Bergrede en de tien geboden, zo stellen christendemocraten met enig recht (*Klink & Verhagen* 2005). Maar christendemocratische en mul-

ticulturele verdedigers van de levensbeschouwelijke pluriformiteit zien de school op hun beurt te veel in het verlengde van gezinnen en gemeenschappen, en omarmen een versie van de staatsneutraliteit die hen vreemd genoeg dicht doet aanschurken tegen de liberalen. De democratische staat moet er in deze opvatting voor waken om zijn eigen individualistische vrijheidsidealen op te leggen aan het onderwijs en zo veel mogelijk ruimte laten voor niet-liberale en collectivistische idealen. Hij moet daarom zo weinig mogelijk uitgaan van een inhoudelijk mensbeeld. Het ideaal van de persoonlijke autonomie zou te omvattend en te inhoudelijk zijn om te fungeren als het doel dat door alle scholen moet worden gerealiseerd (Vermeulen 2006: 364-65).

Maar op die manier wordt de neutraliteitseis een dekmantel voor de 'soevereiniteit in eigen kring', die de scholen in feite weer onttrekt aan de publieke sfeer en tot een verlengstuk maakt van de ouderlijke macht en de zwaartekracht van traditionele gemeenschappen. De vrijheid van onderwijs is op dit moment vooral de vrijheid van ouders om hun kinderen naar levensbeschouwelijke scholen binnen de eigen gemeenschap te sturen, de vrijheid van schoolbesturen om kinderen en leerkrachten van andere gezindten te weigeren, en de vrijheid van geprivilegieerde ouders om hun kinderen niet te laten omgaan met achterstandskinderen ('witte vlucht'). Het gaat hier dus vooral om de ouderlijke vrijheid van opvoeding en niet om de vrijheid van ontplooiing door 'het individu'. De democratische pluriformiteit wordt vooral collectivistisch opgevat, als de vrijheid van gemeenschappen om hun eigen cultuur en identiteit te bewaren. Eenzijdigheid en eenkennigheid dreigen wanneer het kind onvoldoende in aanraking komt met alternatieve overtuigingen en levensstijlen. Het is daarom wel degelijk van belang om vast te houden aan het autonomie-ideaal en om niet-liberale opvattingen te ontmoedigen. De overheid is zoals gezegd niet

neutraal, maar normatief, en heeft een eigen vrijzinnig-individualistische richting die legitieme grenzen stelt aan de 'vrijheid van richting' van andere partijen.

Kinderen moeten meer worden beschouwd als individuen, die zelf mogen beslissen waar ze op een gegeven moment in gaan geloven. Ze moeten de vrijheid hebben om tegen de achtergrond van de waarden en normen van thuis al vergelijkend en discussiërend met hun ouders en met elkaar tot een eigen levensovertuiging te komen. Ouders moeten de moed hebben om de soevereiniteit in eigen kring te verlaten en hun kinderen die ruimte te geven. Het recht op die vrije keuze is overigens neergelegd in het Internationale Verdrag inzake de Rechten van het Kind, dat door Nederland in 1995 is geratificeerd. Het is bovendien een waarde op zich dat een samenleving momenten inbouwt waarop bewust kan worden gereflecteerd op culturele routines en tradities, zodat die tradities kunnen worden doorbroken om ruimte te maken voor vernieuwing; de 'tussentijd' van de school is hiervoor een van de belangrijkste instrumenten. Kinderen zijn niet alleen van hun ouders, maar ook van zichzelf en van de samenleving. 'Opvoeden doen we samen', volgens de leuze van de Rotterdamse CDA-wethouder Leonard Geluk. Ook het gezin vormt trouwens geen zuiver privé-domein. De opvoeding is geen soeverein privilege van de ouders, maar ook een (deel)taak van onderwijzers, artsen, politieagenten, sportcoaches, opvoedkundigen en gezinstherapeuten. Het aanbieden van opvoedingsondersteuning en van voorschoolse educatie, en het stichten van brede scholen met naschoolse opvang laten zien dat de opvoeding van kinderen ook een publieke verantwoordelijkheid is. Scholing en onderwijs veronderstellen dan ook een partnerschap tussen ouders en publiek beleid (Esping-Andersen 2007).

Er zijn dus ook tal van goede argumenten om artikel 23 te willen wijzigen. Het belangrijkste is wellicht dat religieus georiën-

teerde scholen de integratie belemmeren en de culturele apartheid versterken. Het is bijvoorbeeld triest dat gereformeerde scholen zich het recht blijven voorbehouden om homoseksuele leraren te ontslaan als die een relatie aangaan – iets wat volgens minister Plasterk valt binnen de onderwijsvrijheid van deze ‘scholen met de Bijbel’. Of denk aan de eerdergenoemde tragikomische affaire rond het Islamitisch College Amsterdam, dat een islamitische lerares Arabisch afwees die weigerde een hoofddoek te dragen; de Commissie Gelijke Behandeling verklaarde de handelwijze van de school uiteindelijk voor ongegrond. Onlangs beëindigde staatssecretaris Dijkema terecht de subsidie aan drie Amsterdamse islamitische basisscholen met veel bestuurlijke en kwaliteitsproblemen. De voorgestelde overname door de scholengroep Esprit was mislukt, omdat de Islamitische Ouderraad vond dat het nieuwe bestuur niet islamitisch (genoeg) was.

Het schoolkeuzegedrag van zowel autochtone als allochtone ouders en het selectiegedrag van bijzondere scholen (en dat van ‘witte’ elitescholen) bevorderen de schoolsegregatie. Als onderwijs werkelijk een instrument van integratie en burgerschapsvorming moet zijn, is het zaak om die zeggenschap van ouders en scholen enigszins aan banden te leggen. Momenteel heeft de helft van de dertig grootste gemeenten in Nederland basisscholen die relatief te wit of te zwart zijn, en dus geen afspiegeling zijn van de wijk waarin zij staan. Gemeenten zouden meer middelen moeten hebben om witte en zwarte leerlingen beter over scholen te spreiden. Met behulp van vaste inschrijfdata, wijkgebonden inschrijvingen, dubbele wachtlijsten en/of verplichte gewogen toelating op basis van sociaaleconomische positie kan worden gestreefd naar een betere mix van leerlingen uit de goede middenklasse en de arme onderklasse. Het stichten van nieuwe ‘achterstandsscholen’ moet worden verboden. Maar de onderwijssegregatie is natuurlijk niet als enige verantwoorde-

lijk voor de falende integratie: hierbij is ook het huisvestingsbeleid betrokken. Daarnaast vormt de demografische ontwikkeling een belangrijke factor: in de grote steden zijn de bijzondere scholen even zwart als de openbare. Maar er is wel degelijk aanleiding om de rol van het bijzonder onderwijs in de segregatie opnieuw te bezien.

Vrijheid van omgangsvormen

Religieuze motieven zijn van invloed bij de hernieuwde segregatie tussen mannen en vrouwen op scholen en in andere sectoren van de samenleving. Vanuit vrijzinnig-individualistisch oogpunt is die scheiding een terugval in beschaving en moet zij worden tegengegaan. Het hoofddoekje is in dit opzicht minder problematisch dan de allesbedekkende boerka, die culturele apartheid uitdrukt en communicatie onmogelijk maakt, en daarmee indruist tegen de democratische waarden van openheid en aanspreekbaarheid. Maar een landelijk boerkaverbod is overdreven symboolpolitiek. Het gescheiden schoolzwemmen moet worden ontmoedigd, maar het dragen van een boerkini is hooguit een curiosum waarvan men mag hopen dat het vanzelf verdwijnt. Een verschijnsel als de Ladies' Night in het Sloterparkbad te Amsterdam, waarbij moslimvrouwen niet door mannen willen worden gezien en sommigen een legging onder hun badpak dragen, kan worden gedoogd, maar de onderliggende opvatting over de sekseverhoudingen is achterlijk en moet worden bestreden. Rijscholen waar alleen vrouwelijke instructeurs werken, zijn minder problematisch dan de 'vrije artsenuitvoer' in ziekenhuizen, waar vrouwen (meestal zijn het hun patriarchale mannen) een mannelijke arts mogen weigeren. Zoals elders speelt hier het ouderwetse familie criterium een rol: er mag geen fysiek contact zijn tussen mannen en vrouwen die geen bloedverwanten van elkaar zijn of niet met elkaar zijn getrouwd.

Het is hier niet de plaats om op alle religieuze slakken zout te leggen. Maar er valt tegen deze achtergrond wel iets meer te zeggen over de kwestie van het handen schudden, die in de wereld kwam door het beruchte incident waarbij de Tilburgse imam Ahmed Salam weigerde de hand aan te nemen van toenmalige minister Verdonk – en waarvan de tv-beelden eindeloos zijn herhaald. Recentelijk speelde eenzelfde incident zich af in Amsterdam-Slotervaart, toen drie door de gemeente aangestelde islamitische straatcoaches weigerden de assistente van wethouder Asscher een hand te geven – iets wat volgens burgemeester Cohen en stadsdeelvoorzitter Marcouch toelaatbaar was uit respect voor andermans overtuiging. Ook ontstond er commotie rond een islamitische lerares op het Utrechtse Vader Rijn College, een openbare vmbo-school: zij wilde geen handen meer schudden en werd door de school geschorst. Het schoolbestuur eiste dat er ‘in Nederland geldende en gangbare respectvolle omgangsvormen’ werden gehanteerd. Maar de Commissie Gelijke Behandeling maakte de schorsing ongedaan vanuit de overweging dat respectvol groeten ook op een andere manier kon en dat we geen dominante beleefdheidsvormen moesten willen opleggen. Handen geven was niet per se respectvoller dan de islamitische hoofdknik. Fatsoen kon je ook anders doen uit respect voor de diversiteit en de vrijheid van godsdienst. In hoger beroep werd het schoolbestuur echter in het gelijk gesteld. Hetzelfde gebeurde onlangs in Rotterdam, waar de gemeente de orthodoxe moslim Mohammed Enait had afgewezen als klantmanager bij de Gemeentelijke Sociale Dienst, omdat hij vrouwen geen hand wilde geven. De CGB stelde Enait in het gelijk op grond van de vrijheid van godsdienst, om vervolgens te worden overruled door de rechter, die oordeelde dat deze weigering door vrouwen als kwetsend en beledigend kon worden ervaren.

Voor orthodoxe imams als Ahmed Salam en Fawaz Jneid is er

wat dit betreft geen discussie mogelijk over de richtlijnen van de islam. 'Eerder wens ik de dood dan de hand te schudden van een vrouw', sprak Salam met enig gevoel voor pathetiek. Volgens Jneid had de Profeet zelfs gezegd: 'Dat iemand van jullie met een ijzeren staaf in zijn hoofd wordt doorboord, is beter voor hem dan dat hij een vrouw aanraakt die niet voor hem is toegestaan.' Ook Suat, een student aan de (niet-erkende) Islamitische Universiteit Rotterdam schudt geen vrouwenhanden, zeker niet die van jonge vrouwen, om niet het risico te lopen 'lust' te voelen door de aanraking. Dat heeft volgens hem niets te maken met ongelijkheid tussen mannen en vrouwen, maar met beheersing van de *nafs*: de egoïstische neigingen en het libido. Gelovigen moeten ernaar streven zich van de nafs te bevrijden om daar de spirituele groei, het geloof in God, voor in de plaats te stellen. Moslims die wel handen schudden doen dat uit onwetendheid: ze weten niet dat de Profeet het verboden heeft (NRC *Handelsblad* 3.12.05). De islamitische geestelijk verzorger Ali Eddaoudi verzet zich op zijn beurt tegen het 'bevel' om elkaar de hand te schudden. Zij die deze beleefdheidsnorm willen opleggen, vallen volgens hem terug in de bekrompen moraal van de jaren vijftig. Handen schudden is een 'inbreuk op de lichamelijke integriteit, zelfbeschikking, religieuze vrijheid en schendt de rechten van de mens', wat uiteindelijk tot uitsluiting van een bepaalde bevolkingsgroep leidt (NRC *Handelsblad* 3.3.04). Mohammed Enait sprak zelfs van 'handenschudfundamentalisme' (NRC *Handelsblad* 22.8.08).

Maar respect voor godsdienstige overtuigingen en voor culturele diversiteit is opnieuw te veel gevraagd, wanneer men zich realiseert dat dergelijke redeneringen wortelen in een ranzige seksualisering van zowel vrouwen als mannen en een ouderwets-patriarchale familiemoraal, die beide door de godsdienst worden 'gedekt'. Die moraal staat mijlenver af van de gelijkheid tussen mannen en vrouwen die tot de kernwaarden van de de-

mocratie behoort. De feministische individualisering heeft informele verhoudingen tussen beide geschapen, die de hiërarchische seksescheiding hebben vernietigd. Anders uitgedrukt: verhoudingen tussen mannen en vrouwen beantwoorden in de Nederlandse democratische cultuur eerder aan het vriendschaps criterium van de 'lichte' gemeenschap dan aan het verwantschaps criterium van de 'zware' gemeenschap. Respect tussen vrienden wordt onder andere uitgedrukt doordat men elkaar bij de begroeting de hand schudt. Dat ritueel is niet heilig, en er zijn alternatieve manieren om iemand respect te betonen. Maar als mannen weigeren vrouwen de hand te schudden of andersom, om de redenen die hierboven door betweterige Koran geleerden worden gegeven, is dat eerder een teken dat men vriendschap tussen mannen en vrouwen eigenlijk niet mogelijk acht en vindt dat de seksen altijd gevaarlijke vreemden voor elkaar blijven.

Lof der onverschilligheid

In het integratiedebat is geen mantra zo vaak herhaald als de constatering dat 'onze tolerantie is omgeslagen in onverschilligheid'. We zijn 'langs elkaar heen gaan leven' en dat is niet goed. Het cultuurrelativisme en de alles-moet-kunnen-mentaliteit hebben geleid tot afzijdigheid, desinteresse en wegstappen van problemen, kortom, tot een 'cultuur van vermijding' waardoor hele generaties immigranten werden afgeschreven. Deze 'lege', gemakzuchtige tolerantie komt voort uit de onwil om kritisch te oordelen over de opvattingen en gedragingen van anderen, en hen daarop aan te spreken. Het resultaat daarvan is dat allerlei intolerante, fundamentalistische en seksistische praktijken worden gedoogd en gelegitimeerd. Dat komt in feite neer op een vorm van culturele zelfontkenning, zo niet 'zelfhaat'. Er zijn echter duidelijke grenzen aan de multiculturele diversiteit en

dus aan het gedogen. Niet alles wat anders is, is waardevol. We moeten bijvoorbeeld geen tolerantie willen opbrengen voor intolerante opvattingen en praktijken. Het idee van de open samenleving moet preciezer worden geformuleerd en enthousiaster worden verdedigd (Scheffer 2007: 151 e.v.).

Maar het vrijzinnige individualisme en relativisme dat ik in dit boek voorsta, lijdt niet aan deze onverschilligheid. Het is geen verlammeende vorm van zelfhaat. Het relativisme is actief en oordeelsvaardig, en stelt zijn eigen normatieve grenzen aan de tolerantie voor culturele verscheidenheid. Dit 'aanvallend relativisme' gaat verder dan de actieve verdraagzaamheid die wordt gepredikt door PvdA'ers als Job Cohen. Ook volgens Cohen betekent tolerantie niet dat het waardeoordeel wordt opgeschort. Maar het kan wenselijk zijn om negatieve reacties op meningen en gedragingen van anderen te onderdrukken als dat een hoger doel dient: bijvoorbeeld om de boel bij elkaar te houden en/of de diversiteit van alle Nederlanders te respecteren (Cohen 2002: 23). Deze tolerantie vind ik te slap. Ik hoor Cohen niet knarsetanden. Tolerantie is eerder het met moeite en tegenzin verdragen van achterlijke en weerzinwekkende *opvattingen*, waarbij het vanzelf spreekt dat we de bijbehorende *praktijken* actief bestrijden en niet ophouden om die opvattingen zelf achterlijk en weerzinwekkend te noemen.

Er bestaat in mijn opvatting dus geen vaagheid over de cultuur waarin nieuwkomers moeten integreren of over de burgerschapscompetenties die van iedereen, dus ook van autochtonen, worden gevraagd om succesvol te kunnen deelnemen aan de democratische samenleving. Die competenties hebben allemaal te maken met het vermogen tot zelfrelativering en zelfkritiek, en de communicatieve deugden en technieken van de *bespreekbaarheid* (van alles en nog wat), de *aanspreekbaarheid* (van iedereen) en de *spreekvaardigheid* (idem) (Pels 2005; 2006). Het actieve relativisme ondervangt bovendien een groot nadeel van de kritiek op

de 'onverschillige' tolerantie, die als vanzelfsprekend uitgaat van een soort burgerplicht tot betrokkenheid en bemoeienis die licht kan ontaarden in moralistische bemoeizucht. Voor christendemocraten en seculiere gemeenschapsdenkers (zoals Cohen en Scheffer) is samenleven het omgekeerde van 'langs elkaar heen leven'. Maar is 'leven en laten leven' niet juist een teken van beschaving, zelfs van een typisch *Nederlandse* vorm van beschaving? Veronderstelt de oer-Hollandse praktijk van het schipperen tussen opvattingen en culturen niet een positieve vorm van onverschilligheid en oppervlakkigheid (Schoo 2005)? Is 'langs elkaar heen leven' niet een kenmerk van lichte gemeenschappen die de beklemming van zware gemeenschappen achter zich hebben gelaten?

Ook de socioloog Ulrich Beck pleit voor 'een beschaafde onverschilligheid, waarin de anderen gelijk en anders kunnen zijn' (NRC *Handelsblad* 22.11.04). 'Burgerlijke onverschilligheid' (*civil indifference*) of 'burgerlijke onoplettendheid' (*civil inattention*) is al langer een thema in de sociologische traditie. Mensen ontwikkelen nieuwe rituelen van vertrouwen en tact in de openbare ruimte van een geïndividualiseerde, urbane 'samenleving van vreemdelingen'. Vreemden die elkaar passeren op straat, houden zich aan een impliciet contract van wederzijdse erkenning. Een gecontroleerde blik laat zien dat de ander respectwaardig is, waarna men de blik aanpast, zodat duidelijk wordt dat er geen sprake is van bedreiging; de ander doet hetzelfde. Het gaat hier niet om onverschilligheid in strikte zin, maar om een beleefde afstandelijkheid, die door de socioloog Goffman wordt vergeleken met het wederzijds 'dimmen van de lichten' bij het passeren. In traditionele samenlevingen of groepen die scherpe grenzen trekken tussen het eigene en het vreemde, zoals 'zware' familie- en dorpsculturen, kennen mensen deze rituelen van civiele onverschilligheid niet. Of zij vermijden de blik van de ander geheel, of ze staren hem aan op een manier die in een moderne

context als grof en bedreigend zou worden ervaren (Goffman 1963; Giddens 1990: 80-82).

Marcia Luyten geeft een mooie illustratie van die beschaafde onverschilligheid en van de breekbaarheid ervan. Op de deur van haar libertaire sauna verscheen plotseling de mededeling dat 'kijken' hier gelijkstond met seksuele intimidatie; wie dat deed, moest de sauna verlaten. Gemengd bloot vraagt immers om terughoudendheid. Je ogen zijn open, maar je kijkt niet. En als je wel iets ziet, laat je het niet merken: de kunst van het ziende blind zijn. Maar er kwamen steeds meer mannen die naar vrouwen gingen kijken en hen zelfs lastigvielen, waardoor ze de sauna werden uitgejaagd. Daarmee ging een subtiele en ingewikkelde omgangsvorm kapot volgens welke 'alles moest kunnen', terwijl men ondertussen donders goed wist dat niet alles kon. Het bloot was daarna voor niemand meer ongedwongen of vanzelfsprekend. Luytens conclusie is dat de vrije samenleving, waarvan de naaktsauna een miniatuur is, een fijnmazig raamwerk veronderstelt van vaak ongeschreven, maar wel strikte codes en voorschriften. Een werkelijk vrije omgeving bestaat bij de gratie van de deugd van de zelfcorrectie (Luyten 2008: 13-16).

Het voorbeeld van de sauna laat een aantal dingen zien. Ten eerste dat onverschilligheid niet per se een kwestie van cynische ongeïnteresseerdheid is of gemakzuchtig 'langs elkaar heen leven'. Het kan ook een vorm van zelfbeheersing zijn die gedragsverwachtingen projecteert op anderen en daarmee een morele context schept. Dat geldt natuurlijk ook voor de rituelen van 'burgerlijke onoplettendheid' die stedelijke vreemden op straat met elkaar opvoeren, en die wel degelijk ruimte laten voor informele interesse, steelse blikken en zelfs het onschuldige voyeurisme van de flaneur en de shopper. Maar net als in de miniwereld van de sauna is *civil inattention* een subtiele omgangsregeling tussen min of meer gelijken, die gaat rafelen zodra de vreemdelingen zich aandienen in de gedaante van armen, bedelaars, hang-

jongeren, criminelen en religieuze fanaten, en zich in grote aantallen verzamelen in getto's die dan voor de nette burgers in *no go areas* veranderen. De les van 'ziende blind in de sauna' is ook dat de beschaafde onverschilligheid verloren gaat wanneer de culturele verschillen te groot worden (bijvoorbeeld tussen seksistische mannen en vrijgevochten vrouwen), zodat er expliciete regels en sancties moeten worden gesteld. Zelfs de bedreigende *hate stare* (het letterlijk wegstaren van ongewenste vreemden) keert dan weer terug, zoals we in Nederland hebben ervaren met islamitische haat-imams en met islamhaters zoals Wilders.

Onverschilligheid is dus een ingewikkeld ding, en niet zomaar goed of slecht. Voor sommige zaken kunnen we niet onverschillig blijven, omdat zij onze culturele waarden aantasten en voorbij de grens van het aanvaardbare verschil liggen. Abjecte denkbepelden en uitingen moeten we tolereren, dat wil zeggen zo goed mogelijk uithouden en tegelijk tegenspreken en actief bestrijden. Bedenkelijke en verwerpelijke praktijken (zoals gescheiden schoolzwemmen, boerka's, gedwongen uithuwelijking, vernedering van vrouwen, discriminatie van homo's) moeten we actief ontmoedigen, verbieden en bestraffen. Dat geldt zonder meer ook voor huiselijk geweld, eerwraakpraktijken en straatgeweld tegen homo's. Maar dit brede spectrum van gedogen en niet-gedogen biedt ook ruimte aan de beschaafde onverschilligheid die past bij de vrijzinnigheid en het actieve relativisme. In plaats van alles op één hoop te gooien zouden zaken als hoofddoekjes, djellaba's, boerkini's, exotische eetgewoonten, wonderlijke maar liberale interpretaties van heilige teksten en andere vormen van schipperen met Allah vriendelijk kunnen worden gedoogd.

Het zou ook goed zijn om meer onverschilligheid (een dikkerre huid, een groter incasseringsvermogen) te kweken ten opzichte van beledigingen in het publieke debat. Dat geldt zowel voor snel aangebrande moslims als voor degenen die het nodig en leuk vinden om moslims te beledigen, omdat verbaal geweld

het enige breekijzer zou zijn om hen te bevrijden van hun religieuze illusies en culturele bigotterie. *Last but not least* zouden we er enorm mee opschieten wanneer we met z'n allen een dodelijke onverschilligheid zouden ontwikkelen ten aanzien van de godsdiensttwisten die ons mooie landje verdelen. Religie en cultuur zijn weliswaar moeilijk te scheiden, en niet alles is geregeld als we de sociaaleconomische en onderwijskansen van migrantenkinderen verbeteren. Maar August Hans den Boef heeft gelijk dat we beter kunnen ophouden met het bestrijden van heilige boeken als de Bijbel of de Koran, dat we gelovigen als individuele burgers moeten aanspreken in plaats van als leden van een collectief, en dat we maar eens moeten ophouden met dat vervelende islamdebat (Den Boef 2008).

Het belangrijkste daarin is inderdaad gezegd. De Verlichtingsfundamentalisten en neoconservatieven zijn al enkele jaren bezig zichzelf op steeds schrillere toon te herhalen. Paul Schefers langverbeide en veel te dikke boek *Het land van aankomst* is in feite een samenvattende afsluiting en geen nieuwe opening van het debat. Geert Wilders heeft zijn moment suprême gehad en is op zijn retour. *Fitna* is tot ieders verbazing platgevalen: de grootste non-starter uit de geschiedenis van de religiekritiek. De lyrische terroristen van Elqalem.nl hebben hun valse pennetje neergelegd en het Comité van Ex-Moslims is ook al weer opgeheven. De moslims in Nederland zijn na *Fitna* (eindelijk!) op een prettige manier verdeeld geraakt. Zo stelde Fouad Sidali van het Samenwerkingsverband van Marokkanen in Nederland naar aanleiding van het felle debat tussen de Haagse imam Fawaz Jneid en de Amsterdamse stadsdeelvoorzitter Ahmed Marcouch: 'Het idee dat moslims broeders zijn, zit diep, het gevoel een islamitische eenheid te vormen, is bijna dictatoriaal... We moeten laten zien dat moslims volstrekt andere opvattingen kunnen hebben en toch allen goede moslims kunnen zijn' (*de Volkskrant* 15.5.08). De Progressieve Marokkaanse Imambond zette vraagtekens bij de ar-

restatie van cartoonist Gregorius Nekschot ondanks diens harde spotprenten over de moslims: 'Debat is gezond, daarbij mag je alles zeggen.' Terecht werd opgemerkt dat het kabinet, dat Nekschot met veel misbaar arresteerde (en Wilders lang van het maken van zijn film probeerde af te houden), banger was voor islamkritiek dan de moslims zelf (*De Pers* 27.5.08).

Ik heb genoeg van die hele santekraam! Genoeg van die versleten waarschuwingen tegen 'zelf-islamisering', 'dhimmitude', 'Eurabië' en 'zelfhaat', van die vervelende kwalificaties van de Koran als 'kutboek', 'licence to kill', 'jachtakte' of 'moderne versie van *Mein Kampf*', of van de Profeet als pedofiel, struikrover, eigentijdse Adolf Hitler of *whatever!* Alstublieft geen woordenstrijd meer over wat geldt als de 'zuivere' islam of over het subtiële onderscheid tussen de islam en moslims! Niet nog een keer het verwijt van betweterige imams en even betweterige islam-bashers dat iedereen die er anders over denkt 'onwetend' is of 'gebrek aan kennis' heeft van de Koran. Niet nog een keer iemand horen zeggen dat de islam in de kern gewelddadig is, of in de kern vredelievend, en dat iedereen die er anders over denkt geen goede moslim of geen goede democraat of geen goede Nederlander kan zijn. Dus niet nog een keer de Meiden van Halal horen beweren dat de Koran zegt dat mannen en vrouwen gelijk zijn en wie dat bestrijdt gewoon niet op de hoogte is van de inhoud van het heilige boek.

Weg overigens met die koranische God die zich om de paar regels op de borst slaat omdat Hij de Waarheid is, de Absoluut Enige wil zijn, aanspraak maakt op de overgave en gehoorzaamheid van de gelovigen (die in deemoed moeten 'vrez en buigen') en die voortdurend dreigt met de aardbeving als voorkeursmiddel om ongelovigen zoals ik te verdelgen. 'Hebben jullie dan geen verstand?' vraagt Hij ons 'onwetenden'. Maar we willen het allemaal niet meer weten. We willen niet meer weten wat Hij ons voorschrijft en verbiedt, en ons eigen leven gaan leiden. Wat een opluchting om te vernemen dat Hij 'niets heeft in-

gesteld over de kameelmerrie met gespleten oren, noch over de losgelaten kameelmerrie, noch over de ooi die met een ram een tweeling vormt. Noch over de niet meer te belasten kameelhengst. Maar zij die ongelovig zijn verzinnen leugens over God en de meesten van hen zijn niet verstandig' (soera 5:103).

Tien vrijzinnige geboden

Als we toch verstandig willen zijn, laten we ons daarom sterk maken voor de volgende tien vrijzinnige programmapunten.

1. De institutionele scheiding tussen kerk en staat valt niet samen met de ideologische scheiding tussen geloof en politiek. Alle levensbeschouwingen, inclusief religies, mogen zich vrijelijk manifesteren in het publieke domein.

2. De staat is niet neutraal, maar normatief. Hij belichaamt idealen van vrijzinnigheid en persoonlijke autonomie en draagt deze actief uit. Hij verdedigt een individualistische opvatting van de democratische pluriformiteit en bestrijdt niet-liberale en collectivistische opvattingen en praktijken (zoals de 'soevereiniteit in eigen kring').

3. De individuele godsdienstvrijheid gaat boven de collectieve godsdienstvrijheid. Het recht op afvalligheid is daarvan het duidelijkste voorbeeld. De vrijheid van godsdienst is ook de vrijheid om van alle godsdienst bevrijd te zijn.

4. Er moet een einde komen aan de voorrangsregeling van godsdienst in de Grondwet. De vrijheid van godsdienst wordt voldoende gewaarborgd door de vrijheden van levensbeschouwing, meningsuiting, vereniging en vergadering. De afzonderlijke vermelding van godsdienst in de artikelen 1 en 6 kan vervallen.

5. Het verbod op 'smalende godslastering' in artikel 147 van het Wetboek van Strafrecht moet worden geschrapt.

6. Artikel 137c van het Wetboek van Strafrecht over de strafbaarheid van 'opzettelijke belediging van een bevolkingsgroep' moet worden geschrapt.

7. De vrijheid van meningsuiting voor weerzinwekkende, bijvoorbeeld fascistische en racistische ideeën houdt ook de vrijheid en zelfs de plicht in om die ideeën zo te benoemen en fel te bestrijden. Tijdens het gedogen ervan moet het knarsetanden duidelijker te horen zijn.

8. In Artikel 137d van het Wetboek van Strafrecht moeten in de formulering 'aanzetten tot haat tegen of discriminatie tegen of gewelddadig optreden tegen persoon of goed van mensen' de eerste twee elementen worden geschrapt, zodat alleen de daadwerkelijke oproep tot geweld overblijft. Aanzetten tot feitelijke discriminatie wordt al verboden in artikel 1 van de Grondwet en strafbaar gesteld in artikel 137g van het Wetboek van Strafrecht.

9. We moeten streven naar een ongedeeld openbaar onderwijs dat voldoende ruimte biedt aan uiteenlopende culturele en religieuze achtergronden, maar waarbij het algemeen vormende karakter zoals dat in de wet wordt genoemd richtinggevend is. In artikel 23 van de Grondwet moet daarom het bijzonder onderwijs en de openbare bekostiging ervan (lid 6 en 7) worden geschrapt. Gemeenten moeten zich meer inspannen om een betere mix tot stand te brengen tussen leerlingen uit de gegoede middenklasse en leerlingen uit de arme onderklasse.

10. Het vrijzinnige relativisme is geen verlamrende vorm van zelfhaat en leidt niet tot onverschilligheid. Het stelt zijn eigen

grenzen aan de tolerantie voor culturele verschillen. 'Leven en laten leven' is bovendien een teken van beschaving en een waardevol kenmerk van de Nederlandse cultuur. Het schipperen tussen opvattingen en culturen veronderstelt een positieve vorm van onverschilligheid en vermijding. Het zou bijvoorbeeld goed zijn wanneer we met z'n allen een dodelijke onverschilligheid zouden ontwikkelen ten aanzien van de godsdiensttwisten die ons mooie landje verdelen.

Bibliografie

- Ajouaou, Mohamed (2006) *De moslim die ik ben. Notities over een rekkelijk geloof*. Amsterdam: Bulaaq.
- (2008) ‘Professionele vrijzinnigheid vanuit islamitisch perspectief’, *Waterstof* #34, mei.
- Al-Azm, Sadik (2004) *De tragedie van de duivel*. Amsterdam: Van Genneep/El Hizjra.
- Bader, Veit (2007) *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bakas, Adjiedj & Minne Buwalda (2006) *De toekomst van God*. Schiedam: Scriptum.
- Becker, Jos & Joep de Hart (2006) *Godsdienstige veranderingen in Nederland*. Den Haag: SCP.
- Beer, Paul de (2007) ‘Waarom de vrijheid van godsdienst uit de Grondwet kan’, *Socialisme & Democratie* 10: 18-24.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker & Joep de Hart (2007) *God in Nederland 1996-2006*. Kampen: Ten Have/RKK.
- Boef, August Hans den (2008) *God als hype*. Amsterdam: Van Genneep.
- Borg, Meerten ter (2008) ‘De actualiteit van vrijzinnigheid’, *Waterstof* #34, mei.
- Borgman, Erik (2005) ‘Zonder geloof geen democratie’, *De Groene Amsterdammer*, 18 maart.
- (2006a) *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*. Kampen: Klement.
- (2006b) ‘Kwetsbaar geloof in democratie volhouden is ware religieuze opgave’, in Borgman, Van den Brink & Jansen (red.).
- (2006c) ‘Benedictus en zijn patent op de redelijkheid’, *Trouw*, 30 september.
- (2006d) ‘De onlosmakelijke verbondenheid van religie en publiek do-

- mein. Pleidooi voor een “omgekeerde doorbraak”, in Van de Donk e.a. (red.).
- (2008) ‘Religieuze ruimte voor tolerantie’, in Van Erp (red.).
- , Gabriël van den Brink & Thijs Jansen (2006) ‘De waarheid zal u vrijmaken. Elf stellingen over geloof en democratie’, in idem (red.) *Zonder geloof geen democratie*. Speciaal nr. *Christen Democratische Verkenningen*, zomer.
- Bouali, Fadoua (2006a) *Bevrijd door Allah*. Amsterdam: Van Gennep.
- (2006b) ‘Sla je vrouw met een zakdoekje’, *Waterstof* #13, april.
- Brendel, Carel (2007) *Het verraad van links*. Soesterberg: Aspekt.
- Brink, Gabriël van den (2004) *Tekst, traditie of terreur? Naar een moderne visie op de islam*. Utrecht: Forum.
- (2006) ‘De migratie van het goddelijke. Over geloof en kerk in de moderne maatschappij’, in Van de Donk e.a. (red.).
- Burg, Wibren van der (2005) *Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief*. Kampen: Ten Have.
- Burke, Kenneth (1970) *The Philosophy of Literary Form*. New York: Vintage Books.
- Cohen, Job (2002) ‘Vreemden’, *Cleveringalezing*, Universiteit Leiden, 26 november.
- (2006) ‘Sociaal-democratie en religie. De omgekeerde doorbraak’, *Socialisme & Democratie* 63;7/8: 49-53.
- (2008) ‘Geef religie de ruimte in het publieke domein’, *NRC Handelsblad*, 28 juni.
- Choho, Esmā (2007) *Muslim Unlimited. (Over)leven in het Wilde Westen*. Amsterdam: Van Gennep.
- Cliteur, Paul (2008) ‘Vrijzinnigheid en moreel Esperanto’, *Waterstof* #34, mei.
- Couwenberg, S.W. (2005) ‘Geestelijke en politieke macht/kerk en staat. Een spannende relatie?’, *Civis Mundi* 44(3): 67-82.
- Dekker, Gerard (2007) ‘Hij keert echt niet terug in Nederland’, *Trouw*, 7 april.
- Doorn, J.A.A. van (1996) ‘Grenzen van de democratie’, in Gerry van der List (red.) *De draagbare Van Doorn*. Amsterdam: Prometheus.
- Donk, W.B.H.J. van de, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.) (2006) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press/WRR.
- Duyndam, Joachim (2007) ‘Kant revisited’ in Wit e.a. (red.).

- Erp, Stephan van (red.) (2008) *Vrijheid in verdeeldheid. Geschiedenis en actualiteit van religieuze tolerantie*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Esping-Andersen, Gøsta (2007) 'Gelijkheid in de toekomstige verzorgingsstaat', Drees-lezing, 2 juli.
- Etzioni, Amitai (2004) *From Empire to Community. A New Approach to International Relations*. New York: Palgrave MacMillan.
- Feyerabend, Paul (1975) *Against Method*. London: Verso.
- Frow, John (1998) 'Is Elvis a God? Cult, Culture, Questions of Method', *International Journal of Cultural Studies* 1(2): 199-212.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Goffmann, Erving (1963) *Behavior in Public Places*. New York: Free Press.
- Groot, Ger (2006) *Het krediet van het credo. Godsdienst, ongeloof, katholicisme*. Amsterdam: SUN.
- (2008) 'Godsdienst beschermt de mens tegen de pretentie van de wetenschap alles te kunnen verklaren', *NRC Handelsblad*, 14 juni.
- Halsema, Femke (2004) 'Vrijzinnig links', *De Helling*, zomer, pp. 5-9.
- Hart, Joep de (2007) 'Postmoderne spiritualiteit', in Bernts, Dekker & De Hart.
- Hilhorst, Pieter (2008) 'Vreedzame haat', *de Volkskrant*, 29 april.
- Hitchens, Christopher (2008) *God is Not Great*. London: Atlantic Books.
- Hooven, Marcel ten & Theo de Wit (red.) (2005) *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*. Amsterdam: SUN.
- Kinneging, Andreas (2005) *Geografie van goed en kwaad*. Utrecht: Spectrum.
- Klijnsma, Meine Henk (2008) *Om de democratie. De geschiedenis van de Vrijzinnig-Democratische Bond 1901-1946*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Klink, Ab & Maxime Verhagen (2005) 'Democratie kan voordeel doen met bijzonder onderwijs', *de Volkskrant*, 24 maart.
- Kunneman, Harry (2007) 'Dikke autonomie en diepe autonomie', in Wit e.a. (red.).
- Laroui, Fouad (2006) *Over het islamisme. Een persoonlijke weerlegging*. Breda: De Geus.
- Luyten, Marcia (2008) *Ziende blind in de sauna. Hoe onze politiek, economie en cultuur 'Afrikaanse' trekken krijgt*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Mak, Geert (2005) *Gedoemd tot kwetsbaarheid*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Man, Hendrik de (1927) *De psychologie van het socialisme*. Arnhem: Van Loghum Slaterus.

- (1932) *Massa en leiders*. Arnhem: Van Loghum Slaterus.
- Manji, Irshad (2004) *The Trouble with Islam Today*. Edinburgh: Mainstream Publishing Ltd.
- McGrath, Alistair (2006) *De ondergang van het atheïsme*. Kampen: Ten Have.
- Nahas, Omar (2007) *De andere Jihad*. Kampen: Ten Have.
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pektaş-Weber, Ceylan (2006) *Moslîma's. Emancipatie achter de dijken*. Amsterdam: Bulaaq.
- Pels, Dick (1993) *Het democratisch verschil. Jacques de Kadt en de nieuwe elite*. Amsterdam: Van Gennep.
- (2003a) *De geest van Pim. Het gedachtegoed van een politieke dandy*. Amsterdam: Anthos.
- (2003b) *Unhastening Science. Autonomy and Reflexivity in the Social Theory of Knowledge*. Liverpool: Liverpool University Press.
- (2005) *Een zwak voor Nederland. Ideeën voor een nieuwe politiek*. Amsterdam: Anthos.
- (2006) 'Voor een beschaafd relativisme (en een relativistische beschaving)', *Waterstof* #19, december.
- (2007) *De economie van de eer. Een nieuwe visie op verdienste en beloning*. Amsterdam: Ambo.
- (red.) (2008) *Wat de Vrijzinnig-Democraten willen*. Amsterdam: Stichting Waterland.
- Phalet, Karin (red.) (2004) *Moslim in Nederland*. Den Haag: SCP.
- Philipse, Herman (2004) *Atheïstisch manifest*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Provoost, Anne (2008) *Bemînde ongelovigen. Atheïstisch sermoen*. Amsterdam/Antwerpen: Querido.
- Ramadan, Tariq (2004) *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ratzinger, Joseph (2006) 'Wat is waarheid?', in Borgman, Van den Brink & Jansen (red.).
- Ree, Erik van (2002) 'Het belang van vrij debat', *De Groene Amsterdammer*, 19 januari.
- (2006) 'Respect is teveel gevraagd', *Waterstof* #11, februari.
- Ruthven, Malise (2002) *A Fury for God. The Islamist Attack on America*. London, Granta Books.
- Schie, Patrick van (2006) 'Liberalen: tijd rijp voor afschaffing religieuze privileges', in Borgman, Van den Brink & Jansen (red.).

- Scheffer, Paul (2007) *Het land van aankomst*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Schoo, H.J. (2005) 'Lof der oppervlakkigheid', in F. Stoks, E. van der Hoog & T. van Luin (red.) *Hoe nu verder? 42 visies op de toekomst van Nederland na de moord op Theo van Gogh*. Utrecht: Spectrum.
- Simons, Sander (2003) *Het absolute anti-gedoogboek*. Amsterdam: Pearson Education.
- Snel, Jan Dirk (2004) 'Het misverstand over kerk en staat', *Trouw*, 13 april.
- Spruyt, Bart Jan (2005) *De toekomst van de stad*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Stapelkamp, Anton (2004) 'Alle religies zijn de staat even lief', *Trouw*, 13 januari.
- Swaan, Abram de (2006) *De botsing der beschavingen en de strijd der geslachten*. Utrecht: Forum.
- Swierstra, Tsjalling & Evelien Tonkens (2007) 'Autonomie door zelfspot' in Wit e.a. (red.).
- Tahir, Naema (2004) *Een moslima ontsluitert*. Antwerpen/Amsterdam: Houtekiet.
- Tonkens, Evelien, Justus Uitermark & Marcel Ham (red.) (2006) *Handboek moraliseren*. Amsterdam: Van Gennep.
- Verbrugge, Ad (2004) *Tijd van onbehagen*. Amsterdam: SUN.
- Vermeulen, Ben (2006) 'Een schets en evaluatie van de kritiek op de overheidsfinanciering van het bijzonder onderwijs', in Van de Donk e.a. (red.).
- Vries, Bert de (2008) 'Weerwoord van een atheïst', *Trouw*, 8 maart.
- Vuijsje, Herman (2007) *Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- (2008) 'Van moreel geloof naar geloof in moraal', *Waterstof* #34, mei.
- Wit, Esther, Ineke de Vries, Rob Buitenweg, Rein Zunderdorp & Paulien Boogaard (red.) (2007) *De autonome mens. Nieuwe visies op gemeenschappelijkheid*. Amsterdam: SUN.
- Wijnberg, Rob (2008) *In dubio. Vrijheid van meningsuiting als het recht om te twijfelen*. Amsterdam: Prometheus.