

Is de vrijheid van godsdienst in de moderne multiculturele samenleving nog een hanteerbaar recht?

Koo van der Wal

1 Religie – het probleem van een begripsbepaling

De vrijheid van godsdienst is een van de klassieke grond- of mensenrechten die de basis vormen waarop de democratische rechtsstaat rust. Niet zonder reden kan de godsdienstvrijheid zelfs als het eerste moderne grondrecht beschouwd worden, zoals reeds in het begin van de vorige eeuw door de bekende Heidelbergse rechtsgeleerde Georg Jellinek is betoogd.¹ Het is dan op zijn minst opmerkelijk dat dit grondrecht in de afgelopen tijd inzet van pittige debatten geweest is en dat naar het zich laat aanzien ook in de komende tijd wel zal blijven.

Een belangrijke factor daarbij is de levensbeschouwelijke pluralisering van de maatschappij ofwel de ontwikkeling in de richting van de multiculturele samenleving. De laatste halve eeuw heeft immers een omvangrijke instroom van nieuwe bevolkingsgroepen te zien gegeven die hun eigen cultuur, denkwijzen en levenspatronen meebrachten en zo ook met name nieuwe vormen van religie die hier ofwel niet vertegenwoordigd ofwel hooguit marginaal waren. Terwijl tot omstreeks 1960 in onze samenleving redelijk duidelijk was wat onder godsdienst te verstaan viel, welke denkbeelden en praktijken dus als godsdienstig te beschouwen waren, is met de komst van die nieuwe 'allochtone' vormen van religie die situatie min of meer drastisch veranderd. Zo zien we ons nu met gedragingen, manieren van zich kleden, enzovoort, geconfronteerd (zoals geen hand aan vrouwen geven, niet opstaan bij het binnenkomen van de rechtbank, gezichtsbedekkende kleding, enz.) die hier te lande vreemd aandoen of zelfs in strijd met de 'goede zeden' zijn, maar waarvoor met een beroep op de vrijheid van godsdienst ruimte gevraagd wordt.

Dreigt al op die manier het oorspronkelijk redelijk omlijnd begrip godsdienst aan profiel te verliezen, doordat er allerlei nieuwe praktijken en ideeën aan gesubsmeerd worden, dat geldt nog in versterkte mate doordat groepen met denkbeelden en rituelen die niet in de lijn liggen van wat traditioneel onder godsdienst verstaan werd, ook de erkenning en bijzondere behandeling voor zich opeisen die aan de godsdienstvrijheid verbonden zijn.² Ofwel moet dan door de politiek of de rechter een lijn worden getrokken tussen wat nog wel en wat niet meer als vorm

1 G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in: Roman Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt: WBG 1964, p. 1-77.

2 Bijv. de zogeheten rokerskerk. Zie daartoe het artikel van de godsdienstsocioloog E. Sengers, *Geen verbod van rokerskerk*, *NRC-Handelsblad*, 18 augustus 2008.

van godsdienst of als godsdienstige uiting te beschouwen is, of men laat het aan de zelfdefinitie van de betrokken groepen of individuen over.

In het eerste geval zal men over criteria moeten beschikken die de zaak 'godsdienst' identificeerbaar maken en tegenover niet-religieuze fenomenen afgrenzen. In het andere geval volgt men eenvoudig het subjectieve oordeel van de betrokkenen, wat er echter op neerkomt dat men in beginsel iedere claim moet honoreren. Maar dat betekent zo veel als dat het begrip godsdienst iedere omliggende verloren heeft. Een recht echter waarvan de inhoud of het object geen contouren meer heeft, is een onmogelijk recht geworden, omdat het elk onderscheidend vermogen ontbeert, men dus niet meer weet wat er nog wel en wat er niet meer onder valt. De gang van zaken rond de vrijheid van gewetensovertuiging is in dit opzicht veelzeggend.³ Het geweten is tot in de achttiende eeuw als bron van kennis omtrent goed en kwaad opgevat, als kenorgaan dus dat ons objectieve morele kennis verschafte. Gaandeweg heeft zich echter met betrekking tot het geweten een proces van steeds verdergaande subjectivering voorgedaan.⁴ Dat wil zeggen dat de bestempeling van een overtuiging als gewetensovertuiging (door de betrokken persoon) nog slechts een aanduiding vormt van de ernst waarmee die overtuiging gehuldigd wordt, zonder nog iets te zeggen over de geldigheid ervan. Daarmee had het begrip geweten iedere inhoudelijke bepaling verloren en was de vrijheid van geweten als grondrecht zonder bepaalbare inhoud (met daarmee corresponderende bepaalbare verplichtingen van de kant van identificeerbare geadresseerden) onhanteerbaar geworden.

Om nog even op het eerdere punt van de afgrenzing van het religiebegrip terug te komen, men kan zich vanzelfsprekend een tijd lang met ad hoc-redeneringen en -constructies behelpen. Te denken valt bijvoorbeeld aan een boerkaverbod in onderwijsinstellingen op grond van de overweging dat de onderwijssituatie een goede communicatie tussen onderwijsgeevenden en -ontvangenden verlangt en gezichtsbedekkende kleding daarbij een belemmerende factor vormt. Men kan ook denken aan een redenering dat een beroep op de godsdienstvrijheid in een bepaalde situatie niet honoreerbaar wordt gevonden uit overwegingen van handhaving van de openbare orde of dat men probeert aan de hand van uiterlijke kenmerken een onderscheid te maken tussen 'echte' en surrogaatreligies (bijvoorbeeld tussen kerken en sekten) – al gaat men in dit laatste geval alweer meer in de richting van een inhoudelijke demarcatie van het begrip godsdienst. Maar al is het mogelijk zich een tijd lang met dergelijke ad hoc-redeneringen en noodverbanden

3 Zie daartoe B.P. Vermeulen, *De vrijheid van geweten, een fundamenteel rechtsprobleem*, Arnhem: Gouda Quint 1989.

4 Zie mijn artikel *Opvattingen over het geweten: een ideeënhistorische schets*, in: G.A. van der Wal, *Recht met reden. Verzamelde opstellen*, Deventer: Kluwer 2003, p. 235-247, i.h.b. p. 242 e.v.

te redden⁵ – hoewel bijvoorbeeld het begrip openbare orde mede door historische en culturele connotaties bepaald en op die manier niet ‘neutraal’ is – uiteindelijk zullen dit soort strategieën ontoereikend zijn om de hier in het geding zijnde kwesties werkelijk te beslechten, omdat zij gezichtspunten hanteren die ten opzichte van de zaak religie uiterlijk blijven. Met andere woorden: vroeg of laat valt er aan een inhoudelijke bepaling van het begrip religie niet te ontkomen, als tenminste het grondrecht van de godsdienstvrijheid op een inzichtelijke wijze wil blijven functioneren. Die kwestie van een inhoudelijke omlijning van het religie-concept (wat er wel en niet onder hoort) is echter langs juridische weg niet oplosbaar (evenmin trouwens als met behulp van juridische categorieën uitgemaakt kan worden of we in bepaalde gevallen wel of niet met kunst of sport te maken hebben). We zullen ons daarvoor op het vlak van de fenomenologie, sociologie en filosofie van de godsdienst moeten begeven, om daaraan dan politieke en juridische consequenties te verbinden. Kortom, een juridische definitie van het fenomeen religie kan niet anders dan rusten op daaraan voorafgaande opvattingen ter zake in de samenleving. Aan die preliminaire problematiek zijn de hierna volgende beschouwingen gewijd.

Die problematiek ligt dus ook op een ander vlak dan dat van de juridische regulering van de godsdienstvrijheid via in de Grondwet geformuleerde beperkingen. Voor veel van de problemen die zich in verband met de godsdienstvrijheid voordoen, bieden die beperkingen geen of onvoldoende oriëntatie, bijvoorbeeld of een politieke partij op godsdienstige gronden vrouwen van het lidmaatschap kan uitsluiten, of scholen op orthodox-confessionele grondslag praktiserende homo’s kunnen weigeren in dienst te nemen, of ambtenaren van de burgerlijke stand die uit geloofsovertuiging weigeren homo’s in de echt te verbinden daartoe verplicht of anders ontslagen kunnen worden, of orthodoxe moslims die om overeenkomstige redenen weigeren vrouwen een hand te geven als sollicitant voor een openbare functie afgewezen kunnen worden, of advocaten die uit geloofsgronden weigeren op te staan bij het binnenkomen van de rechtbank daartoe gedwongen kunnen worden, enzovoort.

Naast het probleem van het diffuus worden van het object van de godsdienstvrijheid is er, zoals reeds van verschillende kanten naar voren gebracht is, het probleem van de verenigbaarheid van die vrijheid met het gelijkheidsbeginsel in een levensbeschouwelijk neutrale samenleving. Het is immers evident dat voortvloeiend uit de godsdienstvrijheid aan religieuze organisaties en praktijken een juri-

5 Zie bijv. het geval van de Amsterdamse tramconductor aan wie volgens de Rechtbank Amsterdam door het Gemeentelijk Vervoersbedrijf terecht niet toegestaan wordt een kruisbeeldje aan een kettinkje over zijn uniform te dragen. Argument: veiligheidsoverwegingen. Of het geval van de moslim-advocaat Enait die, volgens het Hof van Discipline, in tegenstelling tot een eerdere uitspraak van de Raad van Discipline, niet voor de rechters hoeft op te staan, omdat hij niet de ‘intentie’ zou hebben om minachting voor het rechterlijk college te uiten. Verdere voorbeelden van problematische beslissingen in deze zijn te vinden bij B.C. Labuschagne, *Godsdienstvrijheid en niet-gevestigde religies. Een grondrechtelijk-rechtsfilosofische studie naar de betekenis en grenzen van religieuze tolerantie*, Groningen: Wolters-Noordhoff 1994, p. 51 e.v., 54 e.v.

disch bevoorrechte status wordt toegekend.⁶ Als die voorrechten ontzegd blijven aan niet-religieuze organisaties en gedragwijzen, is er dan geen sprake van ongelijke behandeling tussen de bevolkingsgroepen die niet en die wel in genoemde organisaties participeren?

Er zijn kortom twee fundamentele problemen met de vrijheid van godsdienst, namelijk:

1. het probleem van de inhoudelijke bepaling van het grondrecht; en
2. de positie van dit vrijheidsrecht in de democratische rechtsstaat, met name ook tegen de achtergrond van het moderne rechtendiscours meer in het algemeen.

Het vervolg van dit artikel is aan deze beide kwesties gewijd.

2 De vervaging van het begrip godsdienst

Wat de inhoudelijke bepaling van de vrijheid van godsdienst betreft, valt te constateren dat het begrip godsdienst steeds verder vervaagt. Daardoor ontstaat telkens opnieuw discussie over de vraag of bepaalde gedragingen en organisatievormen nu wel of niet binnen de reikwijdte van de godsdienstvrijheid vallen: het is dan merkwaardig dat niet of nauwelijks gebruikgemaakt wordt van de expertise van die disciplines die zich qualitate qua bezighouden met de bestudering van het fenomeen godsdienst, te weten de religiewetenschap en de godsdienstsociologie. Dan was ook meteen duidelijk geworden dat daar hetzelfde probleem speelt. Dat het fenomeen godsdienst onduidelijke contouren heeft, is blijkbaar inherent aan de zaak zelf. En helemaal is dat het geval als de godsdienst onder moderne omstandigheden in een aantal opzichten een gedaanteverandering ondergaat die hem nog moeilijker grijpbaar maakt.

Het is voor de godsdienstsociologie, die de religie als sociaal verschijnsel bestudeert, inderdaad steeds moeilijker geworden om duidelijke algemene kenmerken van het fenomeen aan te geven. Men is zich daarom steeds meer op de *functie* van de religie in de samenleving gaan richten, namelijk als een geheel van denkbeelden en praktijken die sturing en oriëntatie bieden aan het bestaan van individuen en groepen. Niet de inhoud van die denkbeelden, gedragspatronen en organisatievormen, maar de functie ervan vormt dan het herkenningskenmerk van religie. Daarmee komen levens- en denkvormen in aanmerking voor de kwalificatie religie die traditioneel geheel buiten het gezichtsveld lagen. Men kan denken aan voetbalclubs met de hele organisatie en eigen cultuur die eromheen hangt, aan muziekgezelschappen, waarbij voor de betrokkenen muziek het één en al in hun leven is, enzovoort.

6 Zo hebben recent Britse bisschoppen om een uitzonderingspositie voor religieuze organisaties gevraagd t.a.v. de Richtlijn (Directive) gelijke rechten van de Europese Unie. De richtlijn is in april 2009 al door het Europese Parlement aangenomen en ligt nu bij de Europese Raad.

Eveneens is in de religiewetenschap een repeterend probleem dat van de afbakening van het religieconcept. Religie wordt dan om te beginnen regelmatig onderscheiden van godsdienst. Een erkende 'godsdienst' als het vroege boeddhisme kent immers geen god of goden. Maar ook van veel archaische religies is onduidelijk of de 'geesten' van voorouders, bergen, rivieren, winden, enzovoort als 'goden' kunnen gelden. En hoe staat het met geloofs- en leefwijzen als het totemisme, het sjamanisme of richtingen met een stelsel van naturalistische mystiek, zoals het taoïsme, enzovoort? Is het genoeg dat gemeenschappen te allen tijde op de een of andere manier in 'hogere machten' geloofd hebben om voor godsdienst door te kunnen gaan? Zoals duidelijk is, zijn de grenzen van het religieconcept zeer vloeïend.

Maar hoe weerbarstig en meerduidelig de materie ook was, in één opzicht bestond er onder religiewetenschappers wel in hoge mate overeenstemming, namelijk dat religie als algemene orderingsstructuur van een samenleving kan worden gezien – juist hier ligt, zoals zal blijken, een van de grote problemen van de religie in de moderne samenleving. De socioloog Peter Berger, die een reeks bekende publicaties over het fenomeen religie geschreven heeft,⁷ heeft de religie als het hemels baldakijn aangeduid dat een hele samenleving overwelft. Zij omvat en doordeest met andere woorden alle levensterreinen. De landbouw, het ambacht, de handel, literatuur en kunst, het alledaagse leven, zij staan alle onder religieus voorteken. Religie staat dus voor de collectieve leefwijze van een gemeenschap, zij is de identiteitsbepalende blikvanger ervan. Anders gezegd: de religie is eng verweven met het geheel van de cultuur in kwestie. Het is daarom praktisch ondoenlijk om tussen religie en cultuur te onderscheiden.

3 De verwevenheid van religie en cultuur

Hier te lande is het vooral Gerardus van der Leeuw, de *primus inter pares* van de religiewetenschappers, geweest die op dat omvattende karakter van de godsdienst de nadruk gelegd heeft. Omdat de verwevenheid van religie en cultuur in het algemeen het duidelijkst zichtbaar is in archaische samenlevingen die nog weinig differentiatie kennen, is voor Van der Leeuw daarom ook de 'primitieve' religie (zijn aanduiding van de archaische religie) de meest stijlzuivere vorm van religie. En tegen die achtergrond interpreteert hij – waarschijnlijk niet ten onrechte – iedere

7 Onder meer *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, Garden City 1967 en *A Rumour of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin 1973.

verschijningsvorm van religie, ook die van samenlevingen met hogere gradaties van differentiatie zoals de onze.⁸

Van der Leeuw wordt dan ook niet moe te laten zien hoe alle elementen en aspecten van de cultuur, zoals de dans, de literatuur, de muziek, überhaupt alle kunsten, maar ook de handel, de zeden, enzovoort, van religieuze huize zijn en daarom oorspronkelijk een sterk rituele inslag hadden. En zijn stelling is dat de verschillende cultuuruitingen, ook al gaan zij eigen wegen en wordt de band met het sacrale minder direct, toch die verankering niet kunnen opgeven zonder gewichtloos, klein en triviaal te worden. Elk groot literair kunstwerk, Goethes Faust bijvoorbeeld, blijft mythische en daarmee religieuze trekken dragen, omdat het iets bovenpersoonlijks en typisch menselijks tot uitdrukking brengt. Ik citeer: 'Kunst vertelt ons niets over het leven [d.w.z. het puur alledaagse, vdW], maar zij vertelt ons iets over het Leven (...)'⁹ En over een autonoom geworden kunst die zich geheel van haar sacrale wortels heeft losgemaakt (zoals het naturalisme of pure woordkunst): 'Dat is geen kunst meer, omdat het niets dan kunst is.'¹⁰ En iets soortgelijks geldt naar zijn opvatting voor alle facetten van de cultuur.

Kortom, religie vertegenwoordigt volgens Van der Leeuw een totaalperspectief op de dingen, het gaat daarbij om hun uiteindelijke waarde en laatste, definitieve zin. Dit in tegenstelling tot economische, esthetische, morele en andere gezichtspunten, waaronder handelingen en zaken beschouwd worden: dan gaat het om waarden en zin in een beperkte betekenis. 'De religieuze mens', zo schrijft Van der Leeuw, 'waardeert een handeling met het oog op haar *gehele* waarde, haar *laatste* zin. De religie heeft altijd met de totaliteit te maken, haar uitspraken kennen geen andere meer na en naast zich. De waarden, die zij kent, zijn geen waarden onder een bepaald gezichtspunt, maar voor God. Het gaat dus in de religie niet om wat schoon, waar, nuttig en zo voorts, maar om wat eeuwig is.'¹¹ Geen wonder dat Van der Leeuw de religie zelfs imperialistisch en totalitair kan noemen. Heel radicaal: 'Hoe vaag, hoe algemeen zij [de religie] ook moge zijn, altijd eist zij alles voor zich op. Zij kan de uitspraken van kunst, ethiek en wetenschap hoogstens dulden, nooit als zelfstandig recht erkennen.'¹²

8 G. van der Leeuw, *De primitieve mensch en de religie*, Groningen: Wolters 1952, bijv. p. 24, 171, 174. Een analoge opvatting is te vinden bij M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard 1985. Gauchet keert naar eigen zeggen de verbreide idee om dat er sprake is van een opgaande ontwikkeling van het religieuze van een archaische naar een gezuiverde opvatting van het goddelijke 'dont le monothéisme constituerait la notion la plus élaborée': 'la religion la plus systématique et la plus complète, c'est au départ qu'elle se trouve, et les transformations ultérieures qu'on croirait correspondre à une approfondissement ou à une avancée [d.w.z. de zgn. 'grote religies', vdW] constituent en fait autant d'étapes sur le chemin d'une remise en question du religieux.' (p. 12; verder 22 en passim) Kortom, de religie in haar meest zuivere vorm is in het beginstadium te vinden. Over het christendom schrijft Gauchet zelfs dat het de 'religie van de uittocht uit de religie' is, p. II.

9 G. van der Leeuw, *Wegen en grenzen. Een studie over de verhouding van religie en kunst*, Amsterdam: Paris 1955, p. 275 (curs. V.d.Leeuw).

10 Van der Leeuw 1955, p. 144.

11 Van der Leeuw 1955, p. 3.

12 Van der Leeuw 1955, p. 1.

Het zal duidelijk zijn dat deze conceptie van religie als totaalperspectief ook in onze westerse geschiedenis een grote rol gespeeld heeft. De kunst was tot in de moderne tijd in hoge mate sacrale kunst. De politiek, de moraal, de wetenschap, de economie (men denke aan het renteverbod), ze stonden alle onder het primaat van de religie. Zo stond de middeleeuwse politiek (althans in theorie, de praktijk week daar niet zelden nogal van af) in het teken van de idee van de *Respublica christiana*, de gemeenschap van alle christenen. Verbindend element was dus de eenheid van het geloof, dat wil zeggen dat de samenleving tegelijk als religieuze en politieke gemeenschap begrepen werd. En wanneer met de reformatie de eenheid van de christelijke gemeenschap verscheurd wordt, dan blijft toch de gedachte van de politiek-religieuze eenheid intact, in die zin dat de religieuze kleur van de vorst die van het land bepaalt: *cuius regio, eius religio*. Nog Lodewijk XIV acht voor zijn land de eenheid van staat en religie van levensbelang. En heel recent verklaarde de koning van Marokko dat hij nationaliteit als een religieuze zaak beschouwt.

Men hoeft verder niet lang na te denken om zich te realiseren dat Van der Leeuws conceptie van de religie als totaalstructuur van een gemeenschap zich bij ons nog tot in de twintigste eeuw gehandhaafd heeft, in de vorm namelijk van het zogeheten rijke roomse leven, of in zijn protestantse tegenhanger en dan vooral in de orthodox-calvinistische variant daarvan. Veelzeggend is in dat verband de uitspraak van Abraham Kuyper: 'Geen duimbreed is er op heel 't erf van ons menschelijk leven, waarvan de Christus, die aller Souverein is, niet roept "Mijn!"'¹³ Dat leidde dan tot een situatie met eigen confessionele politieke partijen, vakverenigingen, scholen en universiteiten, sport- en muziekverenigingen, enzovoort. Nu nog staat de reformatorische Wijsbegeerte der Wetsidee in dit teken: zij onderscheidt een aantal wetskringen die voor semi-autonome sectoren van het bestaan staan, ieder met een eigen 'sovereiniteit in eigen kring', maar die verbonden en aangestuurd worden door een gemeenschappelijke religieuze gerichtheid.

4 Religie en mythisch bewustzijn

Het is de vraag of een ander concept van religie, al is het misschien in verwaterde vorm, serieus mogelijk is, of met andere woorden de religie haar, om met Van der

13 A. Kuyper, *Sovereiniteit in eigen kring*, Kampen 1930, p. 32. Interessant is in dit verband dat de Nederlandse Geloofsbelijdenis, een van de drie belijdenisgeschriften van de calvinistisch-protestantse kerken (de zogeheten Formulieren van enigheid), stelt dat de taak ('ambt') van de overheid is niet alleen te zorgen voor de openbare orde, 'maar ook de hand te houden aan den heiligen kerkendienst; om te weren en uit te roeien [!] alle afgoderij en valschen godsdienst, om het rijk van den antichrist te gronde te werpen, en het Koninkrijk van Jezus Christus te doen vorderen, het woord des Evangelies overal te doen prediken, opdat God van een iegelijk geëerd en geprezen worde, gelijk Hij in Zijn Woord gebiedt'. Deze zinsnede, die de staatsmacht in dienst van de ware religie stelt, in dit geval het orthodoxe calvinisme, is door de meeste protestantse kerken inmiddels geschrapt, niet echter door enkele rechts-orthodoxe kerkgenootschappen. En zij wordt door de SGP nog steeds onderschreven.

Leeuw te spreken, 'totalitaire' veren echt kan afschudden. Om daar zicht op te krijgen, zou men het probleem nog eens van de volgende kant kunnen benaderen: religie hangt intern samen met de mythische denkvorm (opnieuw het duidelijkst zichtbaar in de archaische religie). Kenmerk van die denk- of bewustzijnsvorm is dat zij de werkelijkheid met behulp van mythen duidt: heilige verhalen waarin verteld wordt hoe in een oertijd (*in eo tempore*) de werkelijkheid op alle niveaus door God, goden of helden autoritatief geordend is. Deze ordening is sindsdien bepalend voor het menselijk bestaan. Het initiatief bij de inrichting van de werkelijkheid ligt aldus bij hogere machten en het is de taak van mensen om de ingestelde orde door rituelen, reciteringen en vieringen in stand te helpen houden of weer te brengen. Religie betekent dus naar de aard ervan navolging, gehoorzaamheid en overgave. Islam betekent onderwerping (onder de wil van Allah), boeddhisten volgen het edele achtvoudige pad dat Boeddha hun gewezen heeft. En de christelijke ethiek heeft steeds gesproken over het volgen van de goddelijke geboden en over de navolging van Christus.¹⁴ Zoals de sacramenten, vóór alles de eucharistie, een opnieuw present stellen, een letterlijke reëpresentatio of *re-enactment* zijn van exemplarische gebeurtenissen die voor het heil van mens en wereld van wezensbelang zijn.

Welnu, de mythen van een religie vormen samen het Grote Verhaal dat zijn duiding van de werkelijkheid vormt en oriëntatie biedt bij de inrichting van het menselijk bestaan. Dan zijn er twee enorme problemen:

- a. De verschillende religies vertellen heel verschillende Grote Verhalen die niet alle tegelijk waar kunnen zijn.
- b. De moderniteit hanteert een trant van denken die in de moderne wetenschap, technologie, economie, organisatiekunde en dergelijke, maar ook in de ideeën en instituties van de rechtsstaat, de democratie en de mensenrechten belichaamd is en die in belangrijke opzichten haaks staat op de mythische denkvorm.

Wat het eerste van de genoemde kwesties betreft; de zaak ligt relatief eenvoudig voor kleinschalige archaische gemeenschappen. Elk daarvan heeft eenvoudig zijn eigen mythologie, goden, enzovoort. Zelfs voor de oudere delen van het Oude Testament is dat nog een vanzelfsprekendheid: de andere volken hebben hun goden en Israël de zijne, Jahwe, die nog alle trekken van een stamgod heeft. Zijn lot is nauw met dat van het Israëlitische volk verbonden, hij strijdt met hen tegen andere volken en hun goden.¹⁵ In een situatie als deze is religie dus binnen-reli-

14 Zie bijv. Thomas à Kempis, *De imitatione Christi* [1471-1472]; H. Geesink, *Van 's Heeren ordinantiën*, 4 dln, Amsterdam: Kirchner 1907; D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München: Kaiser Verlag 1937; E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich: Zwingli Verlag 1939; J.L. Koole, *De tien geboden*, Baarn: Bosch & Keuning 1964) en vele andere.

15 Zie bijv. Deut. 1,30: 'De Here, uw God, die voor u uitgaat, Hij zal voor u strijden (...)' Verder bijv. Deut. 2,33; 3,2,21; Joz. 23,3,10 en vele andere plaatsen.

gie, wat meteen inhoudt dat er dan ook slechts van één religie van de gemeenschap sprake kan zijn.¹⁶

Anders wordt de situatie wanneer we met grote politieke gemeenschappen te maken krijgen die vele volksgroepen met hun eigen religie omvatten – ‘wereldrijken’ zoals het Babylonische, Romeinse, Turkse rijk, enzovoort. Bijna steeds betekent het dat de religie van de machthebbers de heersende wordt en de religies van de overwonnen volken verboden worden ofwel slechts op bescheiden schaal gepraktiseerd mochten worden. Het meest ruimhartig waren in dit opzicht waarschijnlijk nog de Romeinen, maar ook zij eisten van de overwonnenen betuigingen van loyaliteit ten opzichte van de Romeinse eredienst.

Parallel aan deze ontwikkeling naar grootschaliger politieke gemeenschappen waarbij een aantal religies onder één sociaal dak komt te leven, waarvan één zich echter in een dominante positie bevindt, doet zich op religieus terrein een ontwikkeling in universalistische richting voor. Het Grote Verhaal geldt dan met andere woorden niet alleen voor het eigen volk, maar in principe voor alle volkeren en mensen. In het Oude Testament tekent deze ontwikkeling zich duidelijk af in de prediking van de grote profeten zoals Deutero-Jesaja, Jeremia en anderen. De Israëlitische stamgod verandert dan in de heer van het universum. Hij bepaalt het lot van alle volkeren, duldt dan ook geen andere goden meer naast zich. De geschiedenis van Israël verwijdt zich dan tot wereldgeschiedenis. Terwijl de oudste delen van het Oude Testament alleen de lotgevallen van het Israëlitische volk verhalen, God daar ook te midden van het volk woont, wordt de God van de profeten de in de hoogte tronende God die het hele universum en dus ook de hele mensheid door zijn machtwoord in het leven geroepen heeft.¹⁷

Dit verhaal wordt, zoals duidelijk is, door de beide andere monotheïstische religies, christendom en islam, doorgetrokken, zij het op verschillende manieren. En een analoog verhaal kan, zij het mogelijk op minder geprononceerde wijze, met betrekking tot andere ‘universalistische’ religies, zoals boeddhisme en confucianisme, verteld worden.

Wanneer dan bedacht wordt dat religies niet enkel geloofssystemen zijn, met andere woorden alleen op het niveau van opvattingen en ideeën te lokaliseren zijn, maar dat met die denkbeelden een hele inrichting van het bestaan correspondeert, dan is duidelijk dat het samenwonen van verschillende religies in één sociale ruimte een uiterst precaire zaak is, zoals de praktijk ook steeds weer uitwijst. Anders gezegd: godsdienstvrede en interreligieuze dialoog, die steeds weer bepleit worden, zijn gezien de aard van het religieuze zeer problematische zaken.

Om daarvan nog één voorbeeld te geven: de christelijke zending of missie is steeds uitgegaan van het christelijke Grote Verhaal van schepping, zondeval,

16 Bijvoorbeeld gold bij de Germanen, bij wie het strafrecht privaat strafrecht was, dat delicten tussen clans en families afgerekend werden en dat afvalligheid van de stamreligie hoogverraad was en dus als aangelegenheid van de gemeenschap als geheel ‘publiek’ met de dood bestraft werd.

17 Zie Jes. 40, 21vv; 44, 24vv; 46, 5vv; Jer. 10, 1vv; Micha 4, 1vv; Zach. 14, 8vv en vele andere.

komst van Christus als Verlosser door middel van zijn kruisdood, wederkomst van Christus en herstel van alle dingen op een nieuwe aarde. De wereldgeschiedenis wordt dus, goed mythisch, opgevat als een heilsgeschiedenis waarin aan Christus een unieke en universele betekenis wordt toegekend. Zo schrijft de apostel Paulus, nadat hij Timotheüs opgeroepen heeft gebeden en dankzeggingen te doen 'voor alle mensen, voor koningen en hooggeplaatsten, opdat wij een stil en godvruchtig leven mogen leiden in alle godsvrucht en waardigheid': 'Dit is goed en aangenaam voor God, onze Heiland, die wil dat alle mensen behouden worden en tot erkenning van de waarheid komen. Want er is één God en ook één middelaar tussen God en mensen, de mens Christus Jezus, die zich gegeven heeft tot een losprijs voor allen.' (1 Tim. 2, 3vv) In dezelfde trant zegt Petrus tot de Raad van oudsten van het joodse volk: 'En de behoudenis is in niemand anders [dan Jezus Christus], want er is ook onder de hemel geen andere naam aan de mensen gegeven waardoor wij moeten behouden worden.' (Handelingen 4,12) In lijn daarmee worden alle andere goden tot schijngoden verklaard (1 Corinthe 8, 5v).

Tot op heden is dit de dominante opvatting van de christelijke kerken gebleven. Zij ontkennen in het algemeen niet dat er 'vonken' of 'weerspiegelingen' van de waarheid in de andere religies te vinden zijn. Zo staat in een 'Verklaring over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten' van het tweede Vaticaanse Concilie te lezen: 'De katholieke Kerk verwerpt niets van datgene wat in deze [niet-christelijke] godsdiensten waar en heilig is. Met oprechte eerbied beschouwt zij die gedrags- en levensregels, die voorschriften en leerstellingen, die – hoewel in veel opzichten verschillend van hetgeen zij zelf houdt en leert – toch niet zelden een straal weerspiegelen van die Waarheid welke alle mensen verlicht. Zij echter verkondigt en moet zonder ophouden verkondigen de Christus, die is de weg, de waarheid en het leven (Joh. 14,6), in wie de mensen de volheid van het godsdienstig leven vinden en in wie God alles met zich verzoend heeft.'¹⁸ Maar al deze positieve elementen in de niet-christelijke godsdiensten, dat volgt ook al uit het zojuist gegeven citaat, stijgen toch niet uit boven een 'ware voorbereiding van het Evangelie', om de woorden van paus Paulus VI te gebruiken. En paus Johannes Paulus II schrijft in een apart aan het probleem van de christelijke missie gewijde encycliek *Redemptoris missio*, dat er door het werk van de Geest in de andere religies vele 'zaden van het Woord' te ontdekken zijn. Maar het blijft erbij dat die Geest niets anders is dan de Geest van Christus en dat over die Geest los van Christus eigenlijk niets te zeggen valt.¹⁹ Men kan dan wel oproepen tot een dialoog tussen de godsdiensten, zoals Johannes Paulus II deed door onder andere het initiatief te nemen tot de opzienbarende interreligieuze ontmoeting van 27 oktober 1986 in Assisi, die dialoog houdt, gegeven deze uitgangspunten, een asymmetrisch karakter, in strijd met de aard van een echte dialoog.

Gezien het vorenstaande valt moeilijk aan de conclusie te ontkomen dat zolang men aan het klassieke concept van godsdienst met zijn unieke verhaal en zijn ook

18 Geciteerd bij V. Neckebrouck, *Gij alleen de Allerhoogste. Christus en de andere godsdiensten*, Leuven: Davidsfonds 2001, p. 42.

19 Neckebrouck 2001, p. 46.

in cultureel opzicht 'totalitaire' karakter vasthoudt, de positie van de religie in de moderne samenleving een problematische aangelegenheid is. En van zoiets als een godsdienstvrede op innerlijke gronden (in tegenstelling tot dwingende gronden van buitenaf) kan dan evenmin sprake zijn. Historisch gezien kan men inderdaad zeggen dat de godsdienstvrede in de moderne westerse samenleving voor een belangrijk deel door uiterlijke factoren afgedwongen is, uit afschuw namelijk over de gruwelijke godsdienstoorlogen en überhaupt door de noodzaak om in een steeds diverser samengestelde samenleving een modus van vreedzame co-existentie te vinden. Met deze pragmatische oplossing zijn echter de onderhuidse spanningen niet verdwenen, hooguit zijn ze (*for the time being?*) beheersbaar gemaakt en toegedekt.

5 Religie en modern bewustzijn

Nog langs een heel andere weg en dan op innerlijk te noemen gronden is de positie van de religie in de moderne samenleving precair geworden – daarmee ga ik over naar het voornoemde tweede punt, het feit dat de moderne denktrant haaks staat op de mythische denkvorm. De religie staat, zoals eerder gezegd, in een interne relatie tot de mythische denk- en levensvorm. In dat perspectief wordt de werkelijkheid als een inleefbaar drama opgevat. Alles wat gebeurt, wordt in termen van handelingen vanuit achterliggende motieven geïnterpreteerd. Anders gezegd: de werkelijkheid wordt gezien als een beziel verband van met elkaar interagerende wezens. Dode dingen zonder innerlijk en zonder wil komen in dit wereldbeeld niet voor, alles heeft persoonachtige trekken. Vandaar ook dat van alle gebeuren naar de actor die er achter zit en naar diens bedoeling gevraagd kan worden. Dat is uiteraard ook de reden dat er van alles een verhaal en tenslotte een Groot Verhaal verteld kan worden.

De moderne samenleving staat in hoge mate in het teken van een heel andere denkvorm, ter typering waarvan op voorgang van Max Weber termen als rationalisering, onttovering en verzakelijking kunnen worden gebruikt – men kan er nog aanduidingen als prozaïsering, veralledaagsing en dergelijke aan toevoegen.²⁰ Weber ziet de wortels van dat proces van voortgaande rationalisering tot vóór het begin van onze jaartelling terugreiken. En inderdaad is in dat opzicht exemplarisch de opkomst van de Jonische natuurfilosofie in het midden van het eerste millennium voor Christus. Daar wordt voor het begrijpen van de werkelijkheid niet meer gevraagd wie de natuur met welke bedoelingen geordend heeft of wie achter welke natuurverschijnselen zit. Maar er wordt gezocht naar algemene anonieme principes ('archai', beginselen) die aan de natuurfenomenen ten grondslag liggen. En al mogen de antwoorden ons rijkelijk merkwaardig en naïef voorko-

20 De al genoemde Gauchet deelt Webers onttoveringstheorie, maar vat deze op een andere manier op. Bij Weber betekent onttovering de eliminering van de magie als techniek van het heil, of ook de stelling dat er in feite geen mysteriën bestaan, alles is dus in principe berekenbaar en beheersbaar. Bij Gauchet betekent onttovering breder de uitputting van het regime van het onzichtbare.

men: 'alles is water, of lucht, of vuur, enzovoort', de vragen spiegelen een van de mythische denkvorm sterk afwijkende trant van denken.

Deze denkwijze is dan sterk bepalend geworden voor de moderne cultuur ofwel de 'moderniteit'.²¹ Zoals al aangeduid, heeft zij haar belichaming gevonden in gezichtsbepalende instituties en praktijken van de moderne samenleving, zoals de moderne wetenschap, technologie, economie, de managementcultuur en überhaupt het moderne instrumentalisme en efficiency-denken. De botsing van beide denkvormen, de mythische die voor de religie onverliesbaar is en de modern-rationele, heeft steeds weer tot verbitterde gevechten geleid. Schoolvoorbeelden daarvan zijn de strijd rond het copernicaanse model van het zonnestelsel (het Galilei-proces), rond de evolutietheorie, maar evenzeer rond de legitimatie van de macht (door God toegekend of door het volk), kortom rond moderne instellingen en ideeën als democratie, mensenrechten, menselijke zelfbeschikking, enzovoort.

Men zou het verschil tussen beide denkwijzen ook als volgt kunnen omschrijven: de mythische denkvorm gaat uit van het *gegeven-zijn* van een normatieve orde van de werkelijkheid en het menselijk bestaan, terwijl volgens moderne opvattingen die orde door mensen gesticht wordt, zij is, met andere woorden, het resultaat van menselijke *beslissingen*. Peter Berger heeft de overgang van premoderne naar moderne denkvorm eens heel compact op de formule gebracht dat '*modernization is a shift from givenness to choice (...)*'.²²

Al met al liggen hier massa's conflictstof, zoals de kwestie hoe men zich de volgens de christelijke eschatologie te verwachten nieuwe aarde moet denken, als volgens de moderne kosmologie over zes miljard jaar de zon uitdooft en daarmee ook het lot van de aarde bezegeld is. Het heeft er kortom alle schijn van dat de 'rationele' bewustzijnsvorm fundamenteel haaks staat op de mythisch-religieuze denkvorm en dat ze de 'geloofswaarheden' daarvan stelselmatig ondermijnt. Stelselmatig, want weliswaar ontbrandt de strijd steeds weer aan min of meer concrete kwesties: naast de al genoemde, bijvoorbeeld het probleem van de herkomst van het kwaad en van de theodicee, van het goddelijk wereldbestuur, enzovoort, maar voorbij die concrete kwesties draait het conflict om een botsing van naar het lijkt incompatibele denkwijzen en daarmee verbonden levensvormen.

Als schoolvoorbeeld van deze interne spanning tussen twee onverenigbare denkwijzen kan de geschiedenis van de christelijke theologie en van het christelijke dogma beschouwd worden. Dat laatste (en daarmee indirect de daaraan ten grondslag liggende theologie) wordt door de grote dogmahistoricus Adolf von Harnack (1851-1930) gekarakteriseerd als 'product van de Griekse geest op de bodem van het evangelie'.²³ Dit 'evangelie' hanteert in het verlengde van het oud-joodse denken een door en door mythische denkwijze, waarbij alles (de wereld-

21 Wat niet betekent (zie ook het vervolg) dat de moderne cultuur als geheel 'gemoderniseerd' is, wel dat dat een sterk stempel op haar gedrukt heeft.

22 P.L. Berger, *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, Middlesex: Penguin, Harmondsworth 1977, p. 196.

23 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., Tübingen: Mohr 1909, Bd. I, 20.

schepping, zondeval, verlossing, enz.) in termen van verhalen over handelingen van actoren wordt begrepen. Het Griekse denken daarentegen begrijpt, in intentie althans, zoals gezegd alle gebeuren in termen van daarin of daarachter werkzame anonieme principes (het is duidelijk dat de moderne wetenschap deze benaderingswijze voortzet). Op de Godsfiguur toegepast, betekent dit dat hij in het ene geval als willende en denkende persoon wordt gezien met wie een directe communicatie mogelijk is, in het andere geval als een onveranderlijk en zelfs onzijdig zijnde waarover in de derde persoon gesproken wordt. Dat hier van onverenigbaarheid van opvattingen sprake is, is bijvoorbeeld scherp door Pascal uitgesproken wanneer hij de 'God van Abraham, Izaäk en Jacob' tegenover de god van de filosofen stelt.

Een radicale poging om het conflict op te lossen, was Rudolf Bultmanns project van de ontmythologisering van de godsdienst, de onderneming dus om in de moderne tijd de kern van de religie te redden door haar van haar voor moderne mensen ongeloofwaardig geworden mythologische inkleding te ontdoen. Dat project moet echter als mislukt beschouwd worden, zoals destijds al door de filosoof (!) Karl Jaspers in een polemieek met Bultmann betoogd is²⁴ en later met klem van redenen door de wetenschapsfilosoof (!) Kurt Hübner in zijn magistrale boek *Die Wahrheit des Mythos*²⁵ gearchiverd is. Hübner laat overtuigend zien dat enerzijds moderne rationaliteit en mythische denkvorm incompatibele wijzen van werkelijkheidsbenadering zijn, maar dat anderzijds ook onze modern-westerse cultuur de mythe niet kan ontberen. Ook de moderne kunst, religie en politiek dragen nog een duidelijk herkenbaar mythisch stempel – men zou hier het filosofisch denken van de late Heidegger aan kunnen toevoegen met zijn conceptie van een geschiedenis van het zijn dat zich onttrekt en weer toewendt, dat spreekt en beveelt, en waarover in termen van aankomst en verschijning (Ankunft, Advent, Epiphanie en Parusie) en dergelijke gesproken kan worden.²⁶

Zo zitten we volgens Hübner met de moderne cultuur in een (schizofreen te noemen) situatie van heen en weer getrokken worden tussen twee denk- en praktijkvormen die niet te verzoenen en toch beide onmisbaar zijn. Dat houdt aan de ene kant in dat de religie in de moderne samenleving niet meer de allesbeheersende rol kan spelen zoals in vroegere maatschappijen, maar dat aan de andere kant de mens blijkbaar onherstelbaar religieus van aard is. En inderdaad is de overtuiging die een tijd lang door 'verlichte' geesten werd gehuldigd, namelijk dat het afsterven van de religie als een anachronistisch geworden denk- en leefvorm slechts een kwestie van tijd was, er de laatste decennia niet bepaald geloofwaardiger op geworden. Integendeel is de religie aan een indrukwekkende comeback bezig en is het tegenwoordig het secularisme dat sterk in het defensief gedrongen is. Zelfs een onverdacht modernistisch denker als Habermas schrijft nu dat in de loop van

24 K. Jaspers/R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München: Piper 1954.

25 K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München: Beck 1985.

26 Karlfried Gründer spreekt dan ook van een 'Mythisierung des Seins' bij Heidegger: 'M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen', *Archiv für Philosophie* XI/1-2 (1961), p. 330.

de geschiedenis gebleken is dat de rede overvraagd is bij de poging om alle religieuze inhouden in seculiere te vertalen. Vandaar zijn typering van onze samenleving als postseculier.²⁷ Opnieuw wordt daarmee duidelijk dat het religieuze fenomeen zich zelfs onder laatmoderne omstandigheden niet zonder meer laat elimineren.²⁸ Daarmee is echter allerminst duidelijk wat dat nader betekent. Met betrekking tot dit punt worden we ook bij Hübner niet wijzer, die wel laat zien dat zowel de mythische als de rationele denkvorm hun goed recht en hun 'waarheid' hebben, maar die hen verder onverbonden naast elkaar laat staan.

6 Subjectivering en verinnerlijking

De bedoeling van het voorafgaande was de problemen in kaart te brengen die een enigermate bevredigende omlijning van het begrip godsdienst tot een lastige opgave maken. Zonder zo'n begripsbepaling is echter verregaand onhelder wat onder godsdienstvrijheid verstaan dient te worden en dreigt de toepassing van dit grondwetsartikel een aangelegenheid van pragmatische en ad hoc-beslissingen te worden. Nog één aspect van de zaak dient ter afsluiting van dit deel van het artikel ter sprake gebracht te worden, omdat het althans voor het moderne begrip van religie van wezenlijk belang is, namelijk de subjectivering, verinnerlijking en ethisering die onze opvatting van religie heeft doorgemaakt. In die optiek kan van religie die die naam waard is niet gesproken worden zonder het *commitment* van de betrokkenen. Als er zoiets als religieuze waarheid is, zo deze gedachtegang, dan kan dat geen waarheid zijn vanuit een afstandelijke toeschouwerspositie waarbij wij persoonlijk niet in het geding zijn, maar is dat een innerlijk toegeëigende 'existentiële' waarheid die een persoonlijke keuze voor een manier van denken en leven inhoudt.

Kierkegaard met zijn stelling dat niet de objectiviteit maar de subjectiviteit de waarheid is,²⁹ kan als de denker gelden die dit gezichtspunt met grote nadruk

27 J. Habermas, *Glauben und Wissen* (Friedenspreisrede), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. Voor een uitvoeriger beschouwing over Habermas' opvattingen in deze en de ontwikkeling daarvan, zie het instructieve artikel van Patrick Loobuyck en Stefan Rummens, De uitdaging van het post-seculiere perspectief. Jürgen Habermas over religie en de publieke rede, *Tijdschrift voor Filosofie* 71 (2009), p. 331-360.

28 Dat is ook de grondstelling van de imposante studie van Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007. Taylor laat overtuigend zien dat de religie ook in de tegenwoordige moderne cultuur nog een legitieme plaats heeft, omdat zij beantwoordt aan spirituele ervaringen waaraan op andere wijze niet voldaan wordt. Tegelijk is de strekking van het boek dat het dan nauwelijks nog om de traditionele religie kan gaan, daarvoor is er in de achter ons liggende eeuwen te veel gebeurd dat onze zelfopvatting veranderd heeft. Taylor scheidt zo ruimte voor hedendaagse vormen van religiositeit, echter zonder over de inhoud daarvan veel te zeggen.

Overeenkomstige dingen kunnen over Berger gezegd worden: religie is naar zijn mening (terecht) onopgeefbaar, maar over de invulling daarvan kan hij eigenlijk alleen zeggen dat er nieuwe, zelfs 'ketter's' te noemen wegen moeten worden ingeslagen. Zie P.L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York: Anchor Press 1980.

29 S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift I*, Düsseldorf/Köln: Diederichs 1957, p. 179 e.v., 198, 200, 276.

naar voren gebracht heeft, daarin dan gevolgd door de existentiële filosofie en -theologie met een uitstraling naar een reeks van andere stromingen. Maar reeds Locke had in zijn *Brief over tolerantie* hetzelfde thema aangeslagen, te weten dat religie een aangelegenheid van het innerlijk en van persoonlijke overtuiging is en daarom ook niet door middel van uiterlijke dwang opgelegd kan worden. Godsdienstoorlogen, waarin met militaire middelen voor de ware religie gestreden wordt, berusten met andere woorden op een totaal misverstand aangaande de aard van de religie.

Men zou nog veel verder in de tijd terug kunnen gaan om getuigenissen te vinden dat religie wezenlijk een zaak van persoonlijke overtuiging en gezindheid is. Weer moeten in dat verband de oudtestamentische profeten genoemd worden die gedurig met de gevestigde instanties, niet in de laatste plaats met de priesterkaste als waker over de officiële eredienst, in aanvaring kwamen. Steeds weer benadrukken zij dat veel belangrijker dan het in acht nemen van de uiterlijke rituelen en gebruiken de eigen gezindheid en leefwijze is, dat bijvoorbeeld voor God veel belangrijker dan de lichamelijke besnijdenis die van het hart is. Het leven draait naar hun overtuiging uiteindelijk niet om de uiterlijke observantie van de officiële cultus, maar om de juiste gezindheid en levenswandel, om vroomheid, oprechtheid en het doen van gerechtigheid.³⁰ In dezelfde trant breekt ook Jezus de staf over al diegenen, daaronder weer allereerst de priesters en schriftgeleerden, die religie als een aangelegenheid van het volgen van voorschriften en het uitvoeren van rituelen beschouwen. Zo geeft hij, om het bij dit voorbeeld te laten, de aanwijzing dat iemand die wil gaan offeren maar in onmin met zijn broer leeft, zijn offerdier bij het altaar moet achterlaten en zich eerst met zijn broer moet verzoenen (Matth. 5, 23v). Opnieuw: de uiterlijke eredienst is secundair ten opzichte van de innerlijke gezindheid en levenshouding.

Een stroming, dit als laatste opmerking in dit verband, die altijd al op die lijn gezeten heeft, is de mystiek. Daar draait immers alles om het innerlijk contact maken met de goddelijke grond van het bestaan die achter de bonte verscheidenheid van de alledaagse ervaring vermoed wordt. Voor mystici zijn de officiële eredienst met zijn leerstellingen, heilige boeken, sacramenten en rituelen, en dus ook met zijn institutionele inkleding, slechts voorgrondverschijnselen – vandaar ook dat zij door de gevestigde instanties altijd weer met grote argwaan bekeken zijn.

Het enige waar het in hun optiek op aan komt, is de innerlijke transformatie van de persoon om zo open te worden voor het contact met het goddelijke. ‘Objectieve’ religieuze feiten en gebeurtenissen, in het christendom bijvoorbeeld ‘heilsfeiten’, zoals geboorte, dood en opstanding van Christus, zijn in hun ogen dan ook betekenisloos als zij niet opnieuw innerlijk voltrokken worden. Zo kan de zestiende-eeuwse mysticus Angelus Silezius schrijven:

‘Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geborn/

30 Zie o.m. Jes. 1, 10vv; Jer. 7; Hosea 6,6; Micha 6,6-8; Deut. 10,16; 30,6.

Und nicht in dir; du bleibst noch Ewiglich verlohren.

Of:

‘Das Kreutz zu Golgotha kan dich nicht von dem bösen/
Wo es nicht auch in dir wird auffgericht erlösen.’

Of ook:

‘Ich sag, es hilfft dich nicht, dass Christus auffgerstanden/
Wo du noch ligen bleibst in Sünd und todesbanden.’³¹

Alle elementen van de christelijke werkelijkheidsopvatting, zoals hemel, hel, paradijs, eeuwigheid, de duivel en zelfs God, worden door deze mysticus – maar het ligt bij de anderen niet principieel anders – dus als binnenpersoonlijke werkelijkheid opgevat, als feiten die slechts zin hebben door ze in het eigen leven na te voltrekken.

Welnu, deze subjectivering en verinnerlijking van de religieuze werkelijkheid en waarheid heeft grote invloed op de moderne opvatting van religie gehad. Ook van deze kant is op die manier het religieconcept sterk aan vervaging onderhevig geraakt, omdat het zich steeds minder aan ‘objectieve’ kenmerken van het fenomeen religie (een bepaald stelsel van leerstellingen, praktijken, gedrag patronen gekoppeld aan een bepaalde herkenbare organisatorische structuur) kan oriënteren.³² Niet dat die ‘objectieve’ kenmerken niet meer zouden bestaan, men denke slechts aan het rooms-katholicisme met zijn dogma’s, liturgie en strakke institutionele structuur, maar het is, gezien het voorafgaande, vreemd dat dat instituut zijn greep op de geesten steeds meer lijkt te verliezen, dat überhaupt de georganiseerde religie in de moderne samenleving aanhoudend terrein verliest. En dat terwijl, zoals eerder gezegd, het religieuze besef en de religieuze interesse allerminst op hun retour zijn, maar die zoeken blijkbaar andere dan de klassieke kanalen en uitingsvormen. Nogmaals, we staan daarmee voor het feit dat het fenomeen van de religie onder moderne omstandigheden moeilijk grijpbaar geworden is.

7 De moderne vrijheid en haar veronderstellingen

De term ‘godsdienstvrijheid’ bestaat uit twee componenten, ‘godsdienst’ en ‘vrijheid’. Tot dusver is het over de eerstgenoemde component gegaan. Nu aandacht voor de vrijheid. De godsdienstvrijheid behoort, zoals al gezegd, tot het complex van fundamentele vrijheden of rechten die van beslissend belang geacht worden om van volwaardig menszijn te kunnen spreken. Daarom worden zij ook als men-

31 A. Silezius, *Cherubinischer Wandersmann*, Stuttgart: Reclam 1985, p. 36.

32 Reeds Thomas Luckmann heeft zich in zijn in 1963 verschenen boek *The Invisible Religion* met deze ontwikkeling beziggehouden en inaugureerde daarmee een hele tak van godsdienstsociologisch onderzoek.

sen- of grondrechten aangemerkt die aan mensen uit hoofde van hun menszijn toekomen en om die reden ook als natuurlijke of aangeboren rechten aangeduid zijn. Hun gelding berust, anders gezegd, niet op het feit dat zij door een wetgevende instantie afgekondigd zijn. Integendeel, hun positivering vormt slechts de erkenning van hun bovenpositieve gelding. De mensenrechten kunnen dan ook als een (of zelfs dé) moderne vorm van natuurrecht beschouwd worden.

De mensen- of grondrechten, zo is dus de idee, hangen innerlijk samen met de zijnswijze van mensen. Die zijnswijze is dan zodanig dat zij naar haar aard respectwaardig is – een feit dat ook door de uitdrukking ‘menselijke waardigheid’ verwoord wordt. Kant maakt, een gedachte van de Stoa opnemend, een onderscheid tussen waardigheid (*Würde*) en prijs (*Preis*). Prijs is iets wat aan zaken van buitenaf toegekend wordt, wat dus van de waardering van anderen afhangt. Waardigheid (wij zouden tegenwoordig ook van intrinsieke waarde spreken) is iets wat een ‘zaak’ van zichzelf toekomt, dus niet van een externe waardetoeke-ning afhankelijk is. Kant zegt dan verder dat die waardigheid aan de menselijke persoon (en alleen aan hem) toekomt. De idee van de menselijke persoon en zijn inherente waardigheid vormt zo de kern van de mensenrechten.³³

Inderdaad denken wij ons de persoon als een eigenstandig centrum van inzicht, wil en beleving. Omdat die menselijke persoon als zodanig als respectwaardig beschouwd wordt, respecteren wij zijn overtuigingen, keuzen en gemoedsgesteldheden. Om volwaardig mens te zijn, moeten mensen met andere woorden de ruimte krijgen om hun eigen inzichten en overtuigingen te hebben, te volgen en te uiten, hun eigen beslissingen te nemen en in hun diep doorleefde gevoelens (van verdriet bijvoorbeeld) ontzien te worden. Mensen moeten, dat is de mensopvatting die aan de mensenrechten ten grondslag ligt, de ruimte krijgen een werkelijk ‘zelf’ te zijn dat zijn eigen leven kan bepalen. Als kern van de mensenrechten kan dan ook de idee van de zelfbepaling gezien worden. Mensenrechten kunnen dan omschreven worden als aanspraken (‘claims’) op garanties van de kant van anderen, allereerst de staat, maar daarnaast eventueel invloedrijke collectieven of individuen, om hun leven vanuit henzelf gestalte te geven. En de afzonderlijke mensenrechten kunnen als de operationalisering van die basisidee beschouwd worden, ook het recht op godsdienstvrijheid dus.

Met dat recht wordt op die manier niet de godsdienst als zodanig, als collectief complex van overtuigingen en praktijken, beschermd, maar de godsdienst als uit-ting van het persoonzijn van (individuele) mensen. Dat wordt ook door de formulering van artikel 6 Grondwet tot uitdrukking gebracht: ‘Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden (...)’ Dit recht wordt met andere woorden van de persoon uit gedacht, als het recht van vrije keuze van een godsdienst of levensovertuiging van welke inhoud ook (ook een niet-godsdienstige dus) en impliceert daarmee ook de mo- gelijkheid van verandering van godsdienst of levensovertuiging. Deze worden, nog-

33 Zie daartoe mijn artikel De mensenrechten, idee en geestelijke wortels, in: G.A. van der Wal, *Recht met reden. Verzamelde opstellen* Deventer: Kluwer 2003, p. 147-163.

maals, niet als zodanig beschermd, maar als fundamentele uitingen van de daarachter staande persoon. Mensen worden met andere woorden primair niet door hun godsdienst gedefinieerd, maar door hun mens- of persoonzijn. En door hun godsdienst slechts voor zover zij daarvoor kiezen.

Deze opvatting dat mensen allereerst door hun menszijn gekenmerkt worden en pas in tweede instantie door hun religie,³⁴ vormt de kerngedachte van Lessings toneelstuk *Nathan der Weise*. In het stuk voeren, zoals bekend, vertegenwoordigers van jodendom, christendom en islam gesprekken over de vraag welke van de drie religies nu de ware is. Bittere en catastrofale godsdiensttwisten zijn, zo is de gedachte, onvermijdelijk wanneer ieder zich met zijn religie vereenzelvigd, dat wil zeggen zijn eigenlijke identiteit door zijn jood-, christen- of moslim-zijn laat bepalen. Een van Lessings figuren die de idee van een humaniteitsreligie vertegenwoordigt, namelijk Sittah, de zuster van de sultan, een moslima dus, brengt dat als volgt onder woorden:

‘Du kennst die Christen nicht, willst sie nicht kennen,
Ihr Stolz ist: Christen sein; nicht Menschen. Denn
Selbst das, was, noch von ihrem Stifter her,
Mit Menschlichkeit den Aberglauben würtzt,
Das lieben sie, nicht weil es menschlich ist:
Weil’s Christus lehrt; weil’s Christus hat getan –
Wohl ihnen, dass er ein so guter Mensch
Noch war! Wohl ihnen, dass sie seine Tugend
Auf Treu’ und Glauben nehmen können! – Doch
Was ist Tugend? – Seine Tugend nicht, sein Name
Soll überall verbreitet werden (...)’

Verder op in het stuk roept Nathan dan uit:

‘Sind Christ und Jude eher Christ und Jude,
Als Mensch? Ah! Wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es g’nügt, ein Mensch
Zu heissen!’

Later sluit de tempelier zich daarbij aan: de eerste banden van de natuur die ons verbinden zijn die van het menszijn dat ons allen gemeenschappelijk is.

In overeenstemming daarmee voert het stuk, met name in de bekende parabel van de drie ringen, een pleidooi voor een opvatting van religie die zich uit in actieve liefde en broederschap tegenover alle mensen. Met andere woorden: ware

34 Evenzo gaat in deze optiek het menszijn boven de sociale positie. Zie bijv. Mozarts *Zauberflöte*, 2e bedrijf, waar een priester aan opperpriester Sarastro vraagt of Tamino de zware beproevingen wel zal kunnen doorstaan. Argument: ‘Bedenke: Er ist ein Prinz!’ Antwoord van Sarastro: ‘Mehr! Er ist ein Mensch!’
Zie ook de aria: ‘In diesen heil’gen Mauern, Wo Mensch den Menschen liebt.’

religie is gekenmerkt door een menslievende gezindheid en een houding van tolerantie. Deze gedachte van de fundamentele verwantschap van alle mensen over de grenzen van religie (en kan men er aan toevoegen: van nationaliteit, ras, geslacht, enz.) heen,³⁵ ligt zoals duidelijk is ook ten grondslag aan de idee van de mensenrechten en zo ook aan de godsdienstvrijheid.

8 Een fundamentele spanning?

Hier doet zich nu echter een probleem voor. Als de kern van de idee van de mensenrechten die van de inherente waardigheid van de menselijke persoon is die daarmee het recht bezit zijn eigen bestaan en identiteit vanuit zichzelf gestalte te geven, dan staat dat haaks op de wereld- en mensbeschouwing van de godsdienst in zijn traditionele vorm. Daar heerst niet de menselijke autonomie, maar de heteronomie of theonomie. De orde der dingen, ook en niet in de laatste plaats op het menselijk vlak, is zoals al ter sprake kwam van hoger hand ingesteld. De mens staat daar onder goddelijke geboden, hij is niet zelf, uit hoofde bijvoorbeeld van zijn redelijke natuur, bron van orde en normativiteit. Integendeel, hier heerst, om op een uitspraak van Peter Berger terug te komen, *givenness* en niet *choice* die voor het fenomeen van de moderniteit en de daarmee samenhangende idee van de mensenrechten kenmerkend is. Dan echter kan er ook geen sprake zijn van zulke met het menszijn als zodanig gegeven rechten en vrijheden.

Zo schrijft de islamitische auteur Allahbuksh Brodi: '(...) strictly speaking , all rights belong to God and all men can have are their correlates, viz. duties (...) In the Islamic conception of things, therefore, strictly speaking, there are no human rights; there are only human duties (...)'³⁶ Maar hetzelfde punt, dat als we heel precies zijn (*strictly speaking*), de enige die echt soeverein is en in de volle zin kan beschikken, God is, is vele malen van christelijke zijde uitgesproken. Zo lezen we bij de protestantse theoloog H. Vogel:

'Nicht nur der Begriff, sondern auch die Sache – diese Sache von natürlichen, allgemeinen, heiligen und unveräusserlichen Rechten des Menschen! – ist der Bibel schlechterdings unbekannt. An ihrer Stelle begegnen uns da, wo sie – so zu reden – stehen könnten – die zehn Gebote! Das will sagen: in der Schrift als dem Zeugnis von der Selbstoffenbarung des Gottes, der in seinem Wesen und Handeln gerecht ist, geht es auf der ganzen Linie um das Recht Gottes, um das Recht, das er allein hat und gibt. Ein Recht des Menschen, das an und für sich genommen postulierbar und feststellbar wäre, ist gerade in der Fragestellung: Wie kommt Gott zu seinem Recht? ausgeschlossen.'³⁷

35 Zie reeds Cicero, *De officiis*, VI, 27: '(...) de natuur voorschrijft dat een mens zorg moet dragen voor om het even welke medemens omdat hij een mens is (...)' (Ned. vertaling onder de titel *De plichten* van Jef Ector, Leuven/Amersfoort: Acco 1984, p. 120.)

36 A.K. Brohi, *Human Rights and Duties in Islam*, in: Salem Azzem (red.), *Islam and Contemporary Society*, London/ New York: Longman 1982, p. 233.

37 H. Vogel, *Die Menschenrechte als theologisches Problem*, geciteerd in W. Huber en H.E. Tödt, *Menschenrechte, Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1977, p. 225.

In diezelfde lijn ligt het ook dat in 1877 een groep liberale (!) katholieken een proclamatie van de Rechten van God in antwoord op de 'Déclaration des droits de l'homme et du citoyen' overwoog. Tegen deze achtergrond is de reserve die de christelijke kerken lange tijd ten opzichte van de mensenrechten aan de dag gelegd hebben niet onbegrijpelijk.³⁸ En wanneer zij die reserve inmiddels hebben laten varen – de rooms-katholieke kerk sedert het *aggiornamento* van Paus Johannes XXIII – dan is de vraag of we niet met een deels pragmatische aanvaarding te maken hebben. En hetzelfde geldt voor de verklaring 'Geloven in Mensenrechten' die een aantal geestelijke leiders, waaronder vertegenwoordigers van de vijf wereldgodsdiensten, op 10 december 2008 in het Haagse Vredespaleis getekend hebben. Uiteraard is het een zeer positieve zaak dat belangrijke religies en wereldbeschouwelijke stromingen zich aan principes van humaniteit committeren, maar of een erkenning van de fundamentele vrijheden van ieder persoonlijk te rijmen is met hun religieuze basisovertuigingen is zeer de vraag. Het is met andere woorden voor betwijfeling vatbaar of de *motivering* voor de humane houding die in de idee van de mensenrechten opgesloten ligt wel de hunne is. Om nog een voorbeeld te geven: de conceptie van de menselijke persoon die cruciaal is voor de mensenrechtenidee, is voor het boeddhisme slechts een illusie, waarvan het doorzien en de daarbij aansluitende uitdoving juist pas de weg naar de verlossing opent.

Wanneer er dan een beroep op de godsdienstvrijheid gedaan wordt voor erkenning van traditionele religieuze ideeën en praktijken, dan zitten we in de merkwaardige situatie dat er geappelleerd wordt aan een idee die men vanuit het eigen gedachtegoed niet (of slechts halfhartig) onderschrijft. Eigenlijk sluit alleen een sterk gesubjectieerde, verinnerlijkte en verzedelijke vorm van religie (in de zin van Lessings *Nathan der Weise* of van Lockes en Kierkegaards opvatting van religieuze waarheid) aan bij de moderne idee van godsdienstvrijheid en moet men feitelijk het beroep daarop van de kant van 'traditionele' religies als oneigenlijk

38 Zie daartoe Huber en Tödt 1977, hfdst. II, 'Die Theologie und die Menschenrechte', p. 37-73.

beschouwen.³⁹ Het is een probleem dat zich in het verband van de mensenrechten regelmatig voordoet, namelijk dat de toepassing van mensenrechten op premoderne situaties en leefvormen fricties oplevert. In een aantal situaties leidt immers de grondidee van de mensenrechten dat mensen overeenkomstig hun eigen definities moeten kunnen leven tot uitkomsten die op gespannen voet staan met moderne opvattingen inzake humaniteit. De godsdienstvrijheid is echter voor zulke fricties wel extra gevoelig.

9 Enkele gevolgtrekkingen

Tot welke conclusies leiden nu vorenstaande beschouwingen?

Ten eerste is duidelijk dat aan de zelfdefinitie van de betrokkenen inzake godsdienst en godsdienstige praktijken slechts een beperkte ruimte toegekend kan worden. Trouwens, reeds het inroepen van zelfdefinitie duidt op een verlegenheid over aard en demarcatie van de zaak waarover het gaat. We laten de beslissing of er sprake is van doodslag c.q. moord, valsheid in geschrifte, roekeloos rijgedrag, enzovoort toch ook niet over aan het oordeel van de betrokkenen, maar meten hun gedragingen aan geobjectiveerde criteria. Dat geldt dan ook voor de godsdienst, wil althans de godsdienstvrijheid een juridisch en politiek hanteerbaar object hebben. Er zullen met andere woorden objectieve kenmerken van het fenomeen godsdienst aangegeven moeten kunnen worden waarover dan binnen beperkte marges discussie mogelijk is.

Ten tweede: 'objectieve' kenmerken van het fenomeen religie zijn, zo meenden we eerder te kunnen constateren, aan een steeds voortschrijdende vervaging onderhevig geraakt – een bevinding die door de religiewetenschappen en de godsdienstsociologie bevestigd wordt. Men heeft dan twee opties:

1. men oriënteert zich aan traditionele vormen van religie, met name die welke we vanuit onze eigen westerse geschiedenis kennen;

39 Men zou zich het probleem dat hier speelt nog op de volgende manier kunnen veraanschouwelijken: wel iedere samenleving kent een bescherming van de eigendom. Het eigendomsconcept wordt echter in de verschillende culturen op verschillende wijze ingevuld. In het modern-westerse politiek-sociale denken dat de bodem ook van de moderne idee van de eigendom vormt, wordt een scherp onderscheid gemaakt tussen persoon en zaak, zódanig dat alleen zaken object van eigendom kunnen zijn, personen daar in tegendeel principieel van uitgesloten zijn. Het westerse eigendomsconcept maakt met andere woorden deel uit van een mens- en maatschappijbeeld waarvoor een sterk geprofileerd concept van persoonzijn met alle normatieve implicaties van dien kenmerkend is dat zich hier in een lange traditie heeft uitgekristalliseerd.

Zou nu een groep mensen uit een cultuur die deze principiële scheiding van persoon en zaak niet kent en het instituut van de slavernij praktiseert zich in onze samenleving vestigen en voor de bescherming van hun menselijke eigendommen een beroep op onze desbetreffende bepalingen doen (bijv. in het Amerika of Frankrijk van de late achttiende eeuw op het grond- of mensenrecht op eigendom, zoals het in de *Bill of Rights* van Virginia of van de *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* is vastgelegd), dan zou dit een onmogelijk beroep zijn, omdat, zoals gezegd, het modern-westerse eigendomsbegrip het in eigendom hebben van personen principieel uitsluit. Het gaat met andere woorden om incompatibele eigendomsconcepties, analoog aan de incompatibele concepties van religie in de tekst.

2. men definieert de religie niet langer met behulp van inhoudelijke kenmerken, maar via haar functie in het menselijk bestaan.

De eerste optie, men oriënteert zich aan traditionele vormen van religie, met name die welke we vanuit onze eigen westerse geschiedenis kennen, is historisch inderdaad correct: wanneer de godsdienstvrijheid het oudste mensenrecht is, dan gaat het over de destijds dominante denominaties (rooms-katholicisme en de grotere protestantse kerken). Ook toen al vielen 'sekten' als de Dopersen buiten de boot. Zelfs een ruimdenkend man als John Locke sluit atheïsten en katholieken van de geloofsvrijheid uit.

Op die manier fixeert men zich echter op heel bepaalde vormen van religiositeit. Het is echter niet ondenkbaar dat een bepaald fenomeen in de loop van de geschiedenis een transformatie ondergaat – naar mijn opvatting speelt dat proces zich met betrekking tot de religie ook inderdaad af. Een tijd lang kunnen dan de traditionele ideeën, praktijken en institutionele structuren nog medium van de veranderde mentaliteit en kijk op de dingen zijn. Wanneer echter dat innerlijke veranderingsproces zich blijft voortzetten, wordt mettertijd de discrepantie tussen vorm en inhoud zo groot dat het afgaan op de oorspronkelijke uiterlijke kenmerken van het fenomeen niet meer bevredigend is. Men doet dan, met andere woorden, onrecht aan nieuwe verschijningswijzen van de zaak in kwestie. En, nogmaals, het lijkt me evident dat we momenteel met een situatie te maken hebben dat het religieuze besef zich steeds minder thuis voelt in de gangbare opvattingen, praktijken en structuren en naar nieuwe beddingen zoekt. Vasthouden aan traditionele 'objectieve' kenmerken van het religieuze fenomeen is dan een arbitraire keuze voor bepaalde vormen van religie. Daardoor wordt immers slechts een deel van het religieuze fenomeen vertegenwoordigd. Aan religie in de vorm van een grondrecht een bijzondere status en bescherming te bieden, wat begrijpelijk is gezien de situatie ten tijde van het ontstaan van het recht, lijkt mij in de tegenwoordige tijd tekort doen aan het gelijkheidsbeginsel. Dat geldt dan a fortiori voor de levensovertuiging van die bevolkingsgroepen die hun geestelijke identiteit op niet-religieuze wijze invullen.

In de tweede optie definieert men de religie niet langer met behulp van inhoudelijke kenmerken, maar via haar functie in het menselijk bestaan. Dat houdt echter in dat alle denkwijzen en bijbehorende levensvormen, voor zover die voor bepaalde groeperingen (en individuen) richtinggevende betekenis hebben voor de inrichting van hun bestaan, als 'godsdienst' dan wel 'religie' aangemerkt moeten worden. Men belandt dan in dezelfde situatie als met de gewetensovertuiging die ook niet op haar inhoud getoetst kan worden, maar alleen nog op de ernst waarmee zij gehuldigd wordt. Bij de gewetensvrijheid leidde dat tot de onhanteerbaarheid ervan in politiek en juridisch opzicht. Het is moeilijk in te zien dat het met de godsdienstvrijheid vanuit functionalistisch perspectief anders gesteld zou zijn.

Kortom, er is, gegeven een aantal ontwikkelingen in de moderne samenleving, vanuit principieel gezichtspunt nauwelijks aan de conclusie te ontkomen dat de godsdienstvrijheid ofwel steeds meer een arbitrair karakter krijgt, ofwel een

steeds moeilijker hanteerbaar recht is. Zoals gezegd: vanuit principieel gezichtspunt. Maar wellicht wordt de soep in de praktijk minder heet gegeten dan zij principieel wordt opgediend. En inderdaad zijn bij nader toezien de argumenten die vóór het handhaven van artikel 6 Grondwet aangevoerd worden van overwegend pragmatische aard. Uiteraard geldt dat voor het juridische argument – ik volg hier de gedachtegang van Ben Vermeulen⁴⁰ – dat het schrappen van artikel 6 ook de verwijdering of aanpassing van andere grondwetsartikelen (art. 23 lid 3 en 5 en art. 1 Grondwet) met zich mee zou brengen, alsook dat Nederland het Europese Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden (EVRM) zou moeten opzeggen, omdat in artikel 9 daarvan de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging gewaarborgd wordt. Maar ook andere argumenten die Vermeulen voor handhaving van artikel 6 Grondwet naar voren brengt, zijn eerder van pragmatische dan principiële aard. Bijvoorbeeld dat schrappen van het artikel een miskennis betekent van de positieve werking van godsdienstige organisaties en tradities, zoals ‘zingeving mogelijk maken, geborgenheid creëren, overdracht van belangrijke morele normen faciliteren’. Dan gaat het dus om een functionalistisch argument – Vermeulen spreekt ook expliciet van ‘positieve maatschappelijke functies’ van religieuze organisaties. Of, nog een ander argument, dat het ‘weglakken van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging uit grondwet en verdragen (...) ook niet (zal) leiden tot oplossing van serieuze maatschappelijke problemen’.

Een pragmatische benadering van het probleem van de godsdienstvrijheid is inderdaad verstandig zolang de situatie redelijk hanteerbaar is. En dat is zij, omdat in de moderne maatschappij de grote meerderheid van degenen die zich godsdienstig noemen (een groep die veel groter is dan die van de regelmatige kerkgangers of praktiserenden) een tamelijk los geworden band met de religie hebben. Ook hun bestaan is in belangrijke mate gesecculariseerd en de religieuze waarheden en verhalen worden niet meer heel letterlijk opgevat maar metaforisch en poëtisch geïnterpreteerd (‘niet werkelijk gebeurd maar wel waar’, om ds. Nico ter Linden te citeren). Dat staat in directe samenhang met een verregaande ontvlechting van religie en cultuur in algemene zin, met een afstand nemen met andere woorden van het ‘totalitaire’ concept van religie. Kortom, een grote groep religieuze mensen in de moderne samenleving heeft een of andere modus gevonden om met de spanningsvolle relatie van mythische en moderne denk- en leefvorm om te gaan. Uit die hoek zijn met betrekking tot de godsdienstvrijheid dan ook geen grote problemen te verwachten.

Dat die problemen er wel zijn – precies ook de aanleiding om weer ruime aandacht aan de materie te besteden – is toe te schrijven aan het feit dat er in onze samenleving (opnieuw) aanzienlijke groepen zijn die een godsdienst in traditionele zin aanhangen, op wie dus min of meer stijlzuiver de herkenning gezichts-

40 B. Vermeulen, *Waarom de vrijheid van godsdienst in de Grondwet moet blijven*, *Socialisme en Democratie* 3 (2008), p. 14-26; en B. Vermeulen en B. Aarrass, *De reikwijdte van de vrijheid van godsdienst in een pluriforme samenleving*, in: A.J. Nieuwenhuis en C.M. Zoethout (red.), *Rechtsstaat en religie*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers 2009, p. 59-87.

punten van de religie uit de ontstaanstijd van het recht op godsdienstvrijheid van toepassing zijn. De moeilijkheid is, anders gezegd, dat zij de moderne 'lossere' omgang met de religie niet kennen. Dan echter botsen mythische en moderne denkvorm voluit op elkaar. Ofwel, om even op dat chapter terug te komen, botsen hier het moderne discours met als centrale categorieën de ideeën van persoonzijn, zelfbepaling en mensenrechten (een visie die ook moderne vormen van religiositeit mede gestempeld heeft) en het traditioneel religieuze discours dat de mens ziet als staande onder het regime van hogere machten die zijn bestaan bepalen.

Maar er is niet alleen sprake van een botsing van vertogen. Wanneer een beroep gedaan wordt op het grondrecht van de godsdienstvrijheid om ruimte te scheppen voor de godsdienst in zijn traditionele vorm, dan betekent dat de bescherming van het traditionele vertoog op basis van het moderne. En nogmaals, zolang daar in de praktijk geen grote fricties uit voortkomen, zo kan men pragmatisch redeneren, waarom dan moeilijk doen en de dingen niet gewoon op hun beloop laten? Aan 'Prinzipienreiterei' heeft niemand behoefte. Maar als er met betrekking tot een bepaalde zaak, in dit geval dus de godsdienstvrijheid, steeds weer problemen rijzen, kan het verhelderend zijn de zaak principieel op scherp te zetten.

In feite is de situatie er inderdaad één van een botsing van incompatibele vertogen, met andere woorden, er is sprake van een gelijktijdigheid van het ongelijktijdige. Voor dat probleem bestaat eigenlijk geen bevredigende oplossing. We moeten ons dus behelpen met pragmatische oplossingen. Het is dan goed dat we ons daarvan bewust zijn – tot zo'n inzicht kan een principiële beschouwing ons brengen. Zij toont ons het merkwaardig karakter van de figuur van de godsdienstvrijheid, althans wanneer die godsdienst op traditionele wijze begrepen wordt. En nogmaals, zolang de dingen in de praktijk op min of meer bevredigende wijze te regelen zijn, waarom dan problemen maken? Het is er dan mee zoals met het erfelijk koningschap, een instituut uit de premoderne tijd dat ideeën over macht, legitimiteit (*Gottesgnadentum*) en een hiërarchische opbouw van de maatschappij spiegelt, die volstrekt haaks staan op de ideeën die aan de moderne samenleving en haar instituties ten grondslag liggen (zoals de fundamentele gelijkheid van alle mensen als mensen, de legitimering van macht en gezag van onderop, democratie, rechtsstaat, mensenrechten e.d.). Zolang dat koningschap onder moderne omstandigheden redelijk functioneert, zullen weinigen aandrang voelen het af te schaffen. Dat verandert echter niets aan de situatie dat het op de keper beschouwd een zwerfsteen uit een maatschappelijke constellatie is die op geheel andere grondslagen rustte dan de moderne samenleving. Op analoge wijze kan dan naar de godsdienstvrijheid gekeken worden.

Daar zit dan wel één niet onbelangrijke consequentie aan vast, dit als derde punt: het discours van de grond- en mensenrechten hangt samen met een bepaalde mensbeschouwing en zo met een bepaald concept van humaniteit. Humaniteit in deze zin houdt, zoals eerder gezegd, in dat mensen elkaar primair ontmoeten als mensen, als personen met een eigen inzicht, wil en belevingswereld. Daarom sluit

dit concept van humaniteit allerlei praktijken en bejegeningen uit, zoals slavernij, wrede, onmenselijke en vernederende behandeling (zoals foltering of zware, verminkende lijfstraffen) en heeft het ook de weg gebaad naar een milde ('humane') omgang met dieren. Wanneer wij in gedachten houden dat grondrechten op de moderne opvatting van de persoon steunen en innerlijk met genoemd concept van humaniteit verbonden zijn, dan kan in ieder geval een beroep op de godsdienstvrijheid geen ruimte bieden aan het praktiseren van handelwijzen die met die humaniteit op gespannen voet staan, zoals lichamelijke verminking, eerwraak of, zo zou ik er aan willen toevoegen, ritueel slachten.⁴¹ Wanneer wij aan zulke praktijken gelegenheid bieden onder het hoofd van het grondrecht van de godsdienstvrijheid, sjoemelen wij met onze fundamentele ideeën en laden wij de verdenking op ons onszelf niet meer au sérieux te nemen.

Slotconclusie: de vrijheid van godsdienst is in de moderne pluriforme samenleving hard op weg een onhanteerbaar recht te worden, als zij dat eigenlijk al niet is. Wanneer men artikel 6 Grondwet niettemin op pragmatische gronden wil handhaven, dan zal een zekere mate van ontvlechting van religie en cultuur in het algemeen noodzakelijk zijn, zal met andere woorden de religie haar 'totalitaire' karakter moeten opgeven en zullen er op zijn minst met betrekking tot moderne standaards van humaniteit geen concessies gedaan moeten worden.

41 Uiteraard is hierover discussie mogelijk, bijvoorbeeld wanneer multiculturalisten zoals Kymlicka vanuit een liberale positie pleiten voor ruimte voor praktijken die ik als in strijd met moderne standaards van humaniteit beschouw. Het punt is dat zulke praktijken nog als uiting van 'zelf-zijn' van de betrokkenen beschouwd moeten kunnen worden, wat bijvoorbeeld bij jeugdige besnijdenis van meisjes (en jongens) niet het geval is. Daarachter gaat dan weer een discussie schuil over hoe 'dik' of 'dun' het concept van een zelf begrepen moet worden. Neemt men echter dat zelf te 'dik', te zeer bepaald door voorgegeven tradities en culturele praktijken, dan dreigt daarmee de notie van een zelf dat zichzelf uitoefent te verdampen en daarmee het liberale uitgangspunt zichzelf op te heffen.