

Pussy Riot en de weigerambtenaren

Over politisering en depolitisering van godsdiensten en andere heilsleren

Th.W.A. de Wit

Onze Europese erfenis: jaloerse religies

Volgens onze beste twintigste-eeuwse denkers¹ is het bijzondere van onze moderne representatieve democratie dat de *verdeeldheid* en het *conflict* er als normaal gelden.

Niemand is daar namelijk van te voren al (bijvoorbeeld door zijn afkomst, door zijn contact met een goddelijke waarheid, of door zijn organische band met het volk) in het *bezit* van de kennis van wat het algemeen belang inhoudt. Tegelijkertijd is iedereen wel verplicht zijn voorstellen in termen van dat 'publieke belang' te formuleren; democratie is dus ook méér dan pure belangenafweging, en in een discussie hoopt men zelfs van zijn politieke tegenstander iets op te steken. Er zit dus een element van hoop op zelfoverstijging in de democratie, dat mogelijk gemaakt wordt door dat ieder zich invoegt in een gezamenlijk kader dat men niet zelf heeft uitgevonden en ook niet kan dicteren. En ten slotte is niemand verplicht, de meerderheidsbesluiten die tot nieuwe wetgeving leiden, toe te juichen of zelfs maar zinnig te vinden. Een democratisch meerderheidsbesluit heeft daarmee een arbitrair moment - het ritueel beëindigen van de discussie. Juist dat

arbitraire moment maakt het draaglijk voor wie een democratisch dispuut verloren heeft. Want een voorstel dat met 76 stemmen is aangenomen hoeft inhoudelijk natuurlijk niet beter te zijn dan dat van de overstemde minderheid. Alleen uitwendige gehoorzaamheid wordt van ons gevraagd, innerlijk verzet als ook uiterlijk protest binnen de kaders van de rechtsstaat blijven volledig toegestaan. Ook een overstemde minderheid houdt zo uitzicht op een ander, beter besluit en hoop op een betere wereld. De voorwaarde hiervoor is wel, zo heeft de Franse denker Jacques Derrida hieraan toegevoegd, dat ‘het politieke zich bevrijd uit de verstrengeling met het theocratische en theologische, een bevrijding die goed samen kan gaan met de vrijheid van godsdienst.’² Waarheid (heil) en rechtvaardigheid (in de zin van gelijke vrijheid van alle burgers) blijven in een waarlijk democratische politiek dus gescheiden. Dat impliceert dat elke heilsleer in een democratie een soort besnijdenis ondergaat, een ‘narcistische krenking’, met een woord van Sigmund Freud.

De kerngedachte van dit alles is dus dat de moderne democratie een bepaalde *vorm* oplegt aan de maatschappelijke conflicten, zodat ze hanteerbaar worden.³ Die vorm moet ons vooral beschermen tegen ons immer dreigende egotisme. Dit egotisme, zo zal ik hier betogen, nam in het verleden, en neemt soms ook vandaag nog onder meer de vorm aan van een enthousiaste of jaloerse, naar exclusiviteit strevende religie. Sommigen voegen hier nog aan

toe dat deze monopolistische impuls vooral inherent is aan monotheïstische religies en hun seculiere varianten, de zogeheten grote verhalen of ‘monomythen’ (O.Marquard).⁴ Het begrip ‘religie’ dient men namelijk breed op te vatten, zodat het niet alleen de overgeleverde religies en confessies omvat, maar ook de seculiere ‘politieke religies’, een begrip dat de filosoof Erich Voegelin in de jaren dertig van de vorige eeuw introduceerde.⁵ Ook collectieve entiteiten als de staat, het volk, het ras, de klasse en de mensheid kunnen ons namelijk verleiden tot een allesverterende aanhankelijkheid, zodra zij gepolitiseerd worden en gesacraliseerd tot een heilsinstantie. Hieronder zal ik betogen dat zelfs het private, anti-sociale, gesacraliseerd kan worden.

Depolitisering van jaloerse religie: de ontwarring van een gordiaanse knoop

Met zijn verwijzing naar de godsdienstvrijheid en de ontvlechting van het politieke en het religieuze herinnert Derrida uitdrukkelijk aan de *depolitisering* van de religies die aan de basis ligt van de moderne democratische rechtsstaat. Deze depolitisering of neutralisering is de moeizaam bereikte culturele statusverandering van religies en confessies als antwoord op de confessionele burgeroorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw in Europa. Religieuze waarheidsaanspraken zijn na deze verandering niet langer juridisch verplichtend: de gordiaanse knoop, waarbij de wereldlijke overheid de kerkelijke orthodoxie beschermt, en

deze laatste de staat een sacrale wijding verleent, is verbroken. Deze ontkoppeling kan met recht historisch genoemd worden, want daarin triomfeert de wil tot vrede over de wil tot een politieke triomf van de waarheid. Kerken hebben er lang over gedaan, afscheid te nemen van de theologisch zo evident lijkende fusie van waarheid en macht. ‘Misschien bent u van mening’, zo betoogde kardinaal Ottaviani namens de rooms-katholieke kerk nog in 1960, dus net vóór het Tweede Vaticaanse Concilie, ‘dat de katholieke kerk met twee maten meet. Want waar zij zelf heerst, wil ze de rechten van andersgelovigen inperken, maar waar zij zelf een minderheid vormt, verlangt zij gelijke rechten als de anderen. Daarop moet men antwoorden: inderdaad, er dienen twee maten te worden gehanteerd, de ene voor de waarheid, de andere voor de dwaling.’ Zoals bekend werd de godsdienstvrijheid pas tijdens Vaticanum II voluit aanvaard – een ‘copernicaanse wending’, zo is er wel gezegd.⁶

Nuanceringen

Dit alles zal ons als burgers van een liberale staat misschien vanzelfsprekend voorkomen, overtuigd als wij er van zijn geraakt dat een godsdienstige overtuiging ‘privé-zaak’ is en het opleggen van een religie door de staat ‘middeleeuws’. Toch kunnen enkele historische en conceptuele nuanceringen op dit punt ons dichter bij de eigenlijke vragen brengen, namelijk of wij werkelijk bereid zijn, pluraliteit op het gebied van waarheids- en heilskwesties te aanvaarden, en of de

politisering van een ‘jaloerse heilsleer’ vandaag niet een nieuwe vorm aanneemt. Ik wil hier drie van deze nuanceringen of preciseringen voorleggen, en afsluiten met enkele praktische conclusies.

1. Grenzeloze gehoorzaamheid aan de wet?

Op de eerste plaats heeft de grote Britse historicus Christopher Hill laten zien, dat het bij de zeventiende-eeuwse vervolging van religieuze dissidenten dikwijls niet alleen ging om de onderdrukking van religieuze heterodoxie en dus om het weigeren van de godsdienstvrijheid.⁷ Tegenover elkaar stonden dikwijls niet eenvoudigweg een repressieve religieuze staatsorthodoxie en dissidente geloofsovertuigingen, maar twee totaal verschillende politiek-religieuze waardesystemen. Een voorbeeld dat door Hill wordt behandeld zijn de discussies en praktijken van de radicale Quakerbeweging, die rond 1650 leefde in de verwachting van de spoedige terugkeer van Christus. Deze kunnen bij ons wellicht nog herinneringen oproepen aan de ‘ludieke’ jaren zestig van de afgelopen eeuw. Deze radicale Quakers attaqueerden de rijken en maakten zich tot spreekbuis van de armen. Zij weigerden hun hoed af te zetten in het gezelschap van magistraten, debatteerden en speculeerden over radicale democratisering, ‘communistiche’ samenlevingsvormen, vrije liefde en de wetenschappelijke (on)betrouwbaarheid van de bijbelse, canonieke teksten. Er zijn getuigenissen over vrouwen die bij openbare gelegenheden hun borsten ontblootten terwijl zij uitriepen:

‘Welkom aan de opstanding!’ Hier begint de scène zelfs een treffende gelijkenis te vertonen met een voorval in de jaren zestig, toen de Duitse professor Theodor Adorno, zelf een prominent maar ietwat elitair maatschappijcriticus, tijdens zijn college geconfronteerd werd met studentes die plotseling hun borsten ontblootten.

Maar de geschriften van de vroege Quakers belichten ook de minder frivole, grimmiger kant van deze politisering. “De heiligen van de allerhoogste God zijn in aantocht om zijn vijanden te vermorzelen”, zo valt er bijvoorbeeld bij John Fox, een radicale Quaker, te lezen, waarbij hij zichzelf vanzelfsprekend tot deze ‘heiligen’ rekende.⁸ Zoals bekend heeft ook de jaren zestig in Duitsland en elders de geenszins ludieke, gewelddadige beweging van de *Rote Armee Fraktion* voortgebracht die de destijds zo genoemde ‘repressieve tolerantie’ van het laat-kapitalisme niet alleen in geschrifte en met symbolische acties, maar ook met bomaanslagen en gijzelingen bestreed.

Onze democratische reserves of zelfs aversie jegens de koppeling van sociaal-politieke radicaliteit aan religieuze (of utopische) waarheidspretenties maakt het voor ons dus ook *minder makkelijk*, begrip op te brengen voor de politiek-religieuze dissidentie uit de periode van de godsdienstoorlogen. Dezelfde reserves maken het echter het óók ongeloofwaardiger, onszelf op de borst te kloppen over onze ‘tolerantie’ in vergelijking met de wrede verdedigers van de status quo uit Bunyans tijd. Terecht stelt Hill dat de studie

van de casus van John Bunyan en zijn tegenstanders een vraag opwerpt die nog steeds actueel is, namelijk 'of verzet tegen de wet ooit legitiem kan zijn wanneer het gedicteerd wordt door serieuze geloofsovertuigingen'.⁹ De meeste liberale democraten zullen vandaag op deze vraag met een hartgrondig 'neen' antwoorden, of hoogstens met een nieuwe wet (een wet gewetensbezwaarden) en een discussie over een grensgeval als 'burgerlijke ongehoorzaamheid'. Conclusie: de verdraagzaamheid van de liberaal-democratische verdedigers van de bestaande orde jegens een politiek handelen dat 'door God is opgewekt' (*a Deo excitato*, zoals de formule ooit luidde) is de laatste eeuwen drastisch afgenomen. Een toenemend religieus analfabetisme, dus het gebrek aan elementaire kennis over de religieuze geschiedenis van de mensheid, versterkt dit vandaag nog. Onze tolerantie bereikt spoedig een grens, wanneer zij wordt uitgedaagd door politiek-religieuze intolerantie (vandaag al snel 'fundamentalisme' genoemd), en vaak reeds wanneer de angst daarvoor bezit van ons heeft genomen of zelfs door de massamedia actief wordt verspreid.¹⁰ Een actueel voorbeeld van een nauwelijks revolutionair te noemen gehalte. Volkskrant-columnist Toine Heijmans vindt dat ambtenaren gewoon moeten uitvoeren wat wij – de democratische meerderheid – hebben besloten, zodat er voor 'weiger-ambtenaren' die homoseksuele stellen niet wensen toe te spreken geen plaats is. Immers, zo schrijft hij, 'een ambtenaar is de wet'.¹¹ Toch is dat een terugval achter de historisch bereikte gewetensvrijheid, een leerstuk dat een

ambtenaar *niet* reduceert tot een mechanische executeur van de wet. En men vraagt zich tevens af: heeft deze opiniemaker dan niets geleerd van de na-oorlogse discussie over het nationaal-socialisme, waar het legalistische argument ('ik heb slechts de wetten van de *Führer* gehoorzaamd') *niet* werd aanvaard om de eigen verantwoordelijkheid uit te wissen? In de eeuw die achter ons ligt hebben wij door de ervaring van massieve staatsterreur het verschil tussen recht en rechtvaardigheid opnieuw hardhandig geleerd, en het is ook geenszins nodig het met 'weigerambtenaren' inhoudelijk eens te zijn om hun gewetensvrijheid te respecteren.

Het geborneerde karakter van de impuls om 'weigerambtenaren' tot een politiek probleem te maken wordt nog duidelijker wanneer we haar vergelijken met het activisme van de Russische vrouwenpunkgroep *Pussy Riot*. Deze groep is in korte tijd uitgegroeid tot een belangrijk symbool tegen het corrupte en repressieve regime van Poetin. En vanwege de nauwe band van dit regime met de patriarch van de orthodoxe kerk was het onvermijdelijk dat deze vrouwen zich ook gingen richten tegen de gordiaanse knoop waarin de staat en de 'nationale kerk' van Rusland nog steeds zijn verwickeld.¹ Soms krijgt hun protest zelfs een expliciet politiek-theologische vorm, zoals toen zij zich op 'Maria' beriepen als verlosser in de strijd tegen de repressie van Poetin en consorten. *Pussy Riot* strijdt dus voor de ontvlechting van kerk en staat in Rusland,

¹ Zie over de vervlechting van de (ook materiële) belangen van Vladimir Poetin en zijn regime en patriarch Cyrillus I van de Russisch orthodoxe kerk Diana Laarz, 'Gefährliche Freunde', in: *Die Zeit*, 16-08-2012, no. 34,9.

een strijd die zowel politiek als theologisch onze steun verdient. Heijmans echter wil SGP-gelovigen tot gehoorzaamheid dwingen aan zijn emancipatie-narratief. Onze democratie is echter een regeringsstelsel om pluraliteit mogelijk te maken, geen instrument van een liberale emancipatiebeweging. En terwijl een columnist als Heijmans in Nederland de wind mee heeft en een zelfverzekerde meerderheid mobiliseert tegen een kleine minderheid van SGP-gelovigen, neemt *Pussy Riot* het met grote persoonlijke moed op tegen een oppermachtige staat – intussen wacht de vrouwen een strafkamp van twee jaar.

Maar misschien wel het meest zwaarwegend is een laatste, praktisch bezwaar tegen het aan de schandpaal nagelen van weigerambtenaren. Vragen we onszelf nuchter af: welk probleem wordt er eigenlijk opgelost wanneer deze gewetensbezwaarde ambtenaren zijn ontslagen of tot gehoorzaamheid zijn gedwongen? Nog nooit hebben wij berichten ontvangen dat de huwelijksvoltrekking van ook maar één koppel is afgelast omdat een ‘weigerambtenaar’ die verhinderde. Zelf zou ik trouwens bij mijn huwelijk helemaal niet *willen* worden toegesproken door iemand die zijn best staat te doen zijn eigen overtuigingen te verbergen.

2. Triviale en niet-triviale overtuigingen of: de verabsolutering van de tolerantie

Voor vermoedelijk de meerderheid van de Nederlanders vandaag is de trouw aan religieuze praktijken en aan

religieuze overtuigingen, waaronder die van een ‘weigerambtenaar’, niet alleen een privé-zaak die in het openbaar geen rol mag spelen, dergelijke overtuigingen zijn volgens menigeen zelfs te vergelijken met een triviale persoonlijke voorkeur, een hobby of een individuele eigenaardigheid. Over de transformatie van een religieuze loyaliteit tot een triviale aangelegenheid heeft de Amerikaanse filosoof Stanley Fish belangwekkende dingen gezegd. Deze verglijding ligt volgens Fish zelfs in de lijn van de door John Locke in de zeventiende eeuw betoogde noodzaak van een depolitisering van religieuze kwesties: ‘Wanneer je zegt dat religieus geloof niet iets is waarvoor je beloond of gestraft moet worden, en zeker niet iets waarvoor je moet gaan vechten, dan is het slechts een kleine stap om te gaan zeggen (wat velen dan ook deden) dat religieuze overtuigingen *het niet waard zijn* om voor te vechten. Er is een subtiele grens, en soms zelfs die niet, tussen het verwijderen van de religie uit het openbare strijdveld en het naar de marge dringen van religie, waar het alleen nog met de nodige pracht en praal vertoond wordt bij ceremoniële gelegenheden zoals we dat vaak doen bij zaken die we triviaal gemaakt hebben.’¹² Denk bijvoorbeeld aan de plechtigheden rond ons koningshuis. Een volgende stap is de voorstelling van religieuze betekenissen en praktijken als iets *buitengewoons* in de dubbele zin van het woord: als iets dat verheven is boven wat ‘gewone mensen’ in hun dagelijks leven bezighoudt, én als iets excentrieks en marginaals, iets wat niet behoort tot wat er in

het gewone leven en in de politiek werkelijk toe doet. Beide aspecten hebben zich vandaag in Nederland ontwikkeld tot zeer courante houdingen ten opzichte van 'gelovigen': het zijn ofwel paradijsvogels die toegang schijnen te hebben tot een werkelijkheid die voor ons gewone stervelingen gesloten blijft, of ze houden als een minderheid blijkbaar vast aan iets waarvan het praktische nut ons ontgaat, of dat mogelijk zelfs schadelijk of gevaarlijk is. Dit in quarantaine plaatsen van religie betekent dat religieuze waarden 'ofwel worden beschouwd als de triviale expressie van een individuele smaak, dan wel veroordeeld als een irrationele en regressieve anti-sociale kracht.' En uiteindelijk wordt van een religieus mens verwacht dat hij zijn religieuze visie op het goede leven vóór zich houdt, of – ik citeer nu Fish - zijn religie beschouwt als iets waarmee men aankomt 'met dezelfde schroom als waarmee men zijn zelfgemaakte toastjes meeneemt naar een cocktail party.'¹³

Maar deze hele ontwikkeling heeft ook een scherpe kant. Want men kan op de privatisering en trivialisering van religie, die nog kan worden uitgebreid tot de trivialisering van de nationale cultuur tot folklore en zelfs tot morele overtuigingen twee volledig verschillende sociale praktijken funderen. Men kan menen dat religieuze en culturele identiteiten er *a priori* recht op hebben, met rust gelaten te worden, omdat zij nu eenmaal uitingen van zelfbeschikking zijn. Dat heeft ons in Nederland, onder aanroeping van de deugd van de multiculturele tolerantie, een tijd lang een nieuwe vorm van hypocrisie opgeleverd, de

cultuur van de ‘politieke correctheid’. Wanneer mijn religie of cultuur immers mijn hoogstpersoonlijk maaksel of *design* is geworden, dan valt er niets meer te tolereren, want er is niets wat gedeeld wordt of naar publieke erkenning streeft en dus tegenspraak of irritatie zou kunnen oproepen. Ieder doet zijn eigen ding.

Maar deze vorm van tolerantie kan evenzeer een agressieve vorm van *intolerantie* genereren. Het triviale karakter van iedere overtuiging wordt dan een eis. De eis, andere overtuigingen te respecteren, ‘slaat dan om in de eis geen overtuigingen meer te hebben, op basis waarvan men tegengestelde overtuigingen voor onjuist houdt.’¹⁴ Mensen die er nog serieuze, niet-triviale overtuigingen over waarheid en heil op na houden worden dan als een bedreiging waargenomen. En even onverbiddelijk wordt tolerantie dan zelf de enige serieuze, absolute overtuiging, en tevens de aanduiding van een nieuwe politieke scheidslijn: die tussen wij, de verdraagzamen en zij, de dragers van overleefde, achterlijke en intolerante tradities – orthodoxe gelovigen van allerlei slag, in ons land allereerst natuurlijk de moslims.

Precies dat hebben wij in ons land de laatste tien jaar ervaren, en Nederland is in die tijd in de ogen van menig buitenstaander veranderd in een enclave van grimmigheid, onverdraagzaamheid en ongastvrijheid.

Ook deze merkwaardige omslag van depolitisering naar politisering en van tolerantie naar intolerantie bevat een harde les, die ik nog het best met een citaat van Friedrich Nietzsche onder woorden kan brengen. Deze schrijft ergens over de ‘wet’,

dat er geen heiligdom kan worden verbrijzeld, zonder dat er een nieuw heiligdom wordt opgericht.¹⁵ Wij aanvaarden dus helemaal niet dat onze diepste overtuigingen louter een ‘privaat’ karakter hebben. Het scherpste commentaar op de recente commotie over de weinig subtiele uitspraken van SGP-voorman Van der Staaij over de band tussen zwangerschap en verkrachting kwam van de historicus Jan Dirk Snel. Hij betoogde dat de ‘storm van afkeer en walging’ die deze politicus ten deel viel er op wijst dat onze collectieve moraal sterker dan ooit, ja vandaag een ‘collectieve religie’ en een bezweringsritueel is geworden.²

3. De onuitroeibaarheid van de res mixtae

Een laatste nuance. Het begrip ‘gemengde aangelegenheid’ (*res mixta*) is ons bekend uit de katholieke canonieke traditie, maar de relevantie ervan is mijns inziens veel breder. Uitgaande van de befaamde tekst uit Mattheus 22 over wat aan de keizer, wat aan God toebehoort, is de gedachte ontwikkeld dat God de zorg voor het menselijk geslacht tussen een kerkelijke en een wereldlijke macht verdeeld heeft. Dit riep vanzelf de vraag op, of er ook kwesties zijn die tot beide domeinen behoren, omdat ze zowel een geestelijke als een wereldlijke dimensie hebben. Welnu, bij een kerk als de katholieke die lange tijd de pretentie had dat zij verantwoordelijk was voor *the moral management of society*¹⁶ zijn er vanzelfsprekend vele van zulke *res mixtae*, want de meeste levensterreinen hebben een morele dimensie

² Jan Dirk Snel, ‘Lekker kwaad op Van der Staaij’, in: *NRC-Handelsblad*, 30/31-080-2012, 15.

Denk bijvoorbeeld aan het economisch leven, het onderwijs, maar bijvoorbeeld ook aan oorlogvoering en seksualiteit. Dat zijn dan ook volgens de traditie van de katholieke leer evenzo vele terreinen waarop kerk en staat dienen samen te werken. In geval van conflict heeft de kerk volgens deze doctrine het laatste woord, omdat deze gemeenschap een hoger doel dient dan de wereldlijke gemeenschap, namelijk het zielenheil.

Vanaf de zeventiende eeuw reeds staat deze leer ter discussie, het meest rigoreus bij een denker als Thomas Hobbes, die in een intussen verscheurde confessionele wereld de innerlijke instabiliteit ervan aanwijst: de leer nodigt uit tot theologisch gelegitimeerde burgerwist, omdat het kerken en confessies zeggenschap geeft over de staatsmacht zonder de daarbij behorende verantwoordelijkheid te dragen. Hobbes pleitte voor één soevereine macht die van haar burgers gehoorzaamheid vraagt in ruil voor bescherming. Pas op basis van dit primaat van de politiek is de eerder besproken democratische scheiding van waarheid en gelijke vrijheid mogelijk die het dissidente minderheden mogelijk maakt, een meerderheidsbesluit te respecteren maar de heilzaamheid ervan te betwisten of te loochenen.

Maar dit alles betekent niet dat *res mixtae* nu tot het verleden behoren. Ter illustratie een voorbeeld uit Frankrijk, het land waarin de scheiding van religie en politiek volgens menigeen het meest voldragen is. Zoals bekend stelde de door president Chirac ingestelde commissie Stasi voor, het dragen van zogeheten ‘ostentatieve’ religieuze symbolen op openbare

middelbare scholen te verbieden. Een van de betere argumenten hiervoor luidde, dat de school, de plaats waar de redelijkheid van de *citoyen* in alle sereniteit moet worden aangeleerd, geen strijdveld van religieuze expressie moet worden. Om die reden had de commissie aanvankelijk voorgesteld het verbod ook uit te breiden tot *politieke* symbolen. Dit voorstel werd echter door de regering niet overgenomen, want – zo luidde de bedenking – is het via symbolen uitdrukking geven aan politieke overtuigingen geen democratische verworvenheid van het ‘soevereine’ Franse volk?¹⁷ Maar zodra men deze symbolen van dichtbij beziet, blijkt het hele onderscheid tussen religieuze en politieke symbolen dikwijls uiterst discutabel, en hetzelfde geldt voor talloze uitdrukkingen. Zijn ‘joodse staat’, ‘Heilig land’ of ‘heilige plaatsen’ politieke of religieuze aanduidingen? Het antwoord moet natuurlijk luiden: zij verwijzen naar een politiek-theologische problematiek en naar een *res mixta*. Zo kan het dragen van een kruis(je) of een hoofddoek in contexten van religieuze pluraliteit wel degelijk tot een statement, ook een politiek-polemisch statement worden. Ook het bestaan van ‘christelijke’, ‘moslim’ of ‘hindu’-partijen maakt de eis van een ‘heldere’ scheiding tussen het politieke en het religieuze tot een fictie zonder werkelijkheidszin, zeker wanneer we moeten vaststellen dat seculiere politieke ideologieën historisch gezien evenzeer messianistische trekken hebben en om die reden ‘politieke religies’ genoemd worden.

Conclusie: het hele onderscheid tussen het religieuze en het politieke is zelf van historische en dus ook politieke aard, en

wordt alleen via onderhandelingen gevestigd. De recente uitdrukking ‘post-seculier’ benadrukt dat: het is niet langer evident dat bij politieke instituties en discussies alleen ‘seculiere’ argumenten en narratieven geldigheid hebben.¹⁸ *Res mixtae* zullen onze aandacht dus blijven opeisen.

Ik zou aan mijn diagnose en conclusie drie praktische adviezen willen verbinden: 1) politiek-religieuze issues zijn er in Nederland, maar vooral ook wereldwijd vele; alleen dat al maakt bestrijding van religieus analfabetisme en dus kennis en begrip van de religies en hun geschiedenis van groot belang, of men nu zelf gelovig is of niet. Simpel onbegrip of *dédain* ten opzichte van mensen met religieuze loyaliteiten is geen teken van een verlichte geest, maar eerder van provincialisme; 2) men mag van seculiere burgers verwachten dat zij politieke argumenten die religieus geïnspireerd worden voluit serieus nemen, en van gelovigen dat zij bereid zijn hun intuïties zoveel mogelijk van een seculiere vertaling te voorzien; 3) een werkelijk pluralistische democratie vraagt van burgers een zeker incasseringsvermogen, want de wederzijdse relativering van de diverse (religieuze dan wel seculiere) ‘heilige huisjes’, gaat onvermijdelijk gepaard met een zekere ontheiliging.

¹ Ik denk aan een traditie die loopt van Hannah Arendt tot aan Claude Lefort, Marcel Gauchet en Jacques Derrida, met in Nederland Frank Ankersmit als meest recente vertegenwoordiger.

² Mustapha Chérif, *De Islam en het Westen. Een ontmoeting met Jacques Derrida*, Zoetermeer: Klement, 2011, 56 en 66..

³ Die vorm is door de rechtsfilosofe Dorien Pessers nog onlangs even beknopt als elegant beschreven in haar *De rechtsstaat voor beginners*. Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2011.

⁴ Odo Marquardt, ‘Lob des Polytheismus. Ueber Monomythie und Polymythie’, in: id., *Abschied des Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam, 1982, 91-116.

⁵ Erich Voegelin, *Die Politische Religionen*, Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1939. Voegelin dacht daarbij aan de ‘binnenwereldse religiositeit, waarbij het collectief als realissimum wordt ervaren, of het nu de mensheid, het volk, de klasse, het ras of de staat is.’ (65)

⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, Seine Rechtfertigung, und Seine Probleme in 21. Jahrhundert*, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006, 20. Daar ook het citaat van Ottaviani (21).

⁷ Christopher Hill, 'Toleration in seventeenth-century England', in: Susan Mendus (red.), *The politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life*, Edinburgh, 1999, 27-43; id. *The world Turned Upside Down*, Harmondsworth, 1984.

⁸ Hill, o.c. 34.

⁹ Hill, o.c. 32.

¹⁰ Zie Theo W.A. de Wit, 'Tolerantie en politiek. Over het liberalisme van de angst en de angst voor het liberalisme', in: Roel Kuiper e.a., *Tolereren of bekeren. Naar een christelijke visie op verdraagzaamheid*, Zoetermeer, 2001, 28-47.

¹¹ Toine Heijmans, 'God zij met ons', in: *De Volkskrant*, 6-07-2012, 2.

¹² Fish, *The trouble with Principle*, Cambridge: Harvard University Press, 1999, 175; mijn cursivering.

¹³ Fish, o.c., 59.

¹⁴ R.Spaemann, geciteerd bij J.B. Müller, 'Welche kulturelle Bedeutung ist Europa heute zuzuschreiben?', in: *Politische Studien* 382 (2002), 82-90.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Genealogie der moral*, Amsterdam: De Arbeiderspers, 1980, 98.

¹⁶ De uitdrukking is van J. Whitman, en wordt geciteerd bij Matthias E.Storme, *Tussen God en Caesar? Levensbeschouwelijke visies op staat, recht en civil society*, Kalmthout: Pelckmans, 2011, 23-24.

¹⁷ Zie het verslag van de discussie bij Etienne Balibar, 'Dissonances within *Laïcité*', in: *Constellations*, Vol. 11, 3, 2004, 354-367.

¹⁸ Zie A.Berg-Sørensen, 'Politicising Religions', in: *Political Theory*, Vol. 34, Number 6, 2006, 800-806.