

Aan de goden overgeleverd.

Religie in een postverzuilde samenleving.

R.Ruard Ganzevoort

Verschenen in: D. Pels & A. van Dijk (red.) *Vrijzinnig Paternalisme. Naar een groen en links beschavingsoffensief*. Amsterdam: Bert Bakker 2011, 47-69

Anno 2011 staan de plaats en rol van religie in het publieke domein weer volop op de politieke agenda. Meer in elk geval dan velen gedacht hadden. Waar de tweede helft van de twintigste eeuw vooral getekend is als het tijdperk van de secularisatie – tenminste, als we het over West-Europa hebben – daar is het begin van de eenentwintigste eeuw volgens sommigen het tijdperk van de ‘revanche de Dieu’ (Kepel 2003) of van de desecularisatie (Berger, et al. 1999). Die beide omschrijvingen zijn wel wat te modieus en doen geen recht aan het feit dat de secularisatie in een aantal opzichten ook gewoon doorgaat, maar ze geven wel aan dat de plaats van religie opnieuw aan het veranderen is.

Dat betekent dat religie ook opnieuw op de politieke agenda komt te staan. In de voorbije decennia kon men nog menen dat religie steeds meer naar de marge van de samenleving zou verschuiven en hoogstens als individuele voorkeur en tijdsbesteding zou overblijven, maar dat blijkt achteraf een misrekening. Religie is bij uitstek ook een maatschappelijk fenomeen dat vraagt om een adequate politieke visie. Dat geldt nog sterker als we bedenken dat religie in onze tijd vaak juist ook verschijnt als conflictstof. Dat heeft niet alleen te maken met de opkomst van de Islam; het speelt bijvoorbeeld ook bij de discussies over het bijzonder onderwijs, debatten over godslastering, enzovoorts. De vraag die voorligt in dit hoofdstuk is dan ook hoe de overheid (eventueel? desgewenst? zo nodig?) sturing kan geven aan de omgang met religie zonder de religieuze vrijheid van mensen ontoelaatbaar in te perken. Of beter gezegd: hoe de overheid zó kan sturen dat de vrijheid van mensen wordt gegarandeerd en vergroot. Hoe krijgt vrijzinnig paternalisme gestalte in het veld van religie?

Om een zinvol antwoord te vinden op die vraag verken ik eerst enkele casussen waarin spanningen rond religie aan de dag treden. Daarna bespreek ik wat religie ‘is’ en kijk ik naar de positieve en negatieve effecten in de samenleving. Vervolgens beschrijf ik hoe in de afgelopen eeuw de verhouding van religie en publiek domein en van ‘kerk en staat’ zich ontwikkeld hebben. Aansluitend ga ik in op de vraag of een neutrale overheid wel kan en mag sturen in religieuze zaken. Ik kom daar tot de formulering van een ‘vrijheidsparadox’ en rond af met de

R.Ruard Ganzevoort, ‘Aan de goden overgeleverd.’

In: Pels & van Dijk (red.) *Vrijzinnig Paternalisme*. Amsterdam 2011, 47-69

© R.Ruard Ganzevoort

vraag welke instrumenten de overheid voor een eventuele sturing kan of mag inzetten.

Spanningen rond religie

Er is in onze hedendaagse samenleving een hele reeks spanningen rond religie te vinden. Ik duid ze kort aan, ook al verdienen ze meer aandacht. Ik kijk hier vooral welke vragen ze oproepen. Er zijn bijvoorbeeld moslims die weigeren vrouwen de hand te schudden en moslima's die in het openbaar ene hoofddoek dragen. Zijn dat acceptabele culturele verschijnselen zoals de Scheveningse klederdracht of zelfs expressie van hun religieuze identiteit of zijn het uitingen van onderdrukking van vrouwen? Ook in de reformatorische achterban van de SGP maakt men ook verschil in de positie van mannen en vrouwen, bijvoorbeeld als het gaat om volksvertegenwoordigers. Volgens de rechter mag de overheid dat niet toelaten, maar wat als de vrouwen zelf hier geen moeite mee hebben?

Veel orthodox-religieuze groepen hebben principiële moeite met homoseksualiteit. Ze dragen die visie soms ook strijdbaar uit. Is dat zo beledigend en discriminerend voor homo's dat het verboden zou moeten worden? Onbedweld ritueel slachten veroorzaakt waarschijnlijk extra dierenleed. Voor orthodoxe Joden en een deel van de moslims is het onbedweld slachten echter essentieel voor hun religieuze voedingsregels. Moet hier de godsdienstvrijheid worden ingeperkt, ook als we dierenleed omwille van de consumptie accepteren?

Godslastering wordt al heel lang geen reden voor een veroordeling, maar gelovigen voelen zich wel regelmatig gekwetst. Hoort bij godsdienstvrijheid dat men beschermd wordt tegen kritiek en afwijzing van anderen, of valt blasfemie ook onder de godsdienstvrijheid? Terwijl veel niet-gelovigen zich eraan ergeren dat religieuze groepen het publieke morele debat (volgens hen) domineren, hebben die gelovigen juist het gevoel dat ze door de liberaal-seculiere meerderheid steeds meer worden gemarginaliseerd. Hoe kunnen we die strijdende morele regimes met elkaar in gesprek brengen?

De grondwet maakt het mogelijk op levensbeschouwelijke grondslag scholen te stichten en geeft die scholen veel vrijheid in leermiddelen en de aanstelling van docenten. Dat geeft bijvoorbeeld discussies over de vraag hoe evolutie en schepping aan bod komen. Zou religie niet beter buiten de schoolsfeer worden gehouden? Of is dit nu precies een veld dat de overheid aan de ouders moet overlaten?

Wat is religie?

Voordat we in deze spanningsvelden met hun politieke consequenties een weg kunnen vinden, zullen we enige verheldering moeten aanbrenge. De eerste verheldering gaat over de vraag wat religie is. Hebben we immers niet genoeg aan de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van vergadering? Voegt godsdienstvrijheid daar nog iets wezenlijks aan toe? De vraag is vooral ook van belang omdat religie veel minder dan vroeger samenvalt met collectieve

structuren. Misschien dat men ooit de wereld eenvoudig kon indelen in specifieke religieuze groepen, maar vandaag de dag gaat het vaker om religieuze individuen die zich meer of minder verbinden met een of meer religieuze tradities. Vroeger telde men bijvoorbeeld eenvoudig kerklidmaatschap, maar dat is eigenlijk geen betrouwbare maat. Dat speelt nog meer bij moslims die geen 'lid' zijn van een moskee en boeddhisten die voor het grootste deel hun geloof individueel vormgeven of combineren met humanisme of christendom.

Kenmerken voor religies is meestal de gerichtheid op de relatie met het heilige, het zoeken naar en formuleren van een ultiem antwoord op de vraag naar de zin van het leven, de vorming van een gemeenschap (eventueel tijdelijk), het beroep op normatief geachte teksten die van een hogere orde (zouden) zijn dan algemeen aanvaarde kennis of geldend recht, de bereidheid het eigen leven vorm te geven naar de eisen van de traditie, de claim dat de religieuze inzichten universele gelding hebben en de intentie om anderen te winnen of de wereld te veranderen. Dit alles geeft aan religie voor de gelovige een groot gewicht en brengt in gewetensnood als men er niet naar kan of mag leven.

Religies zijn de historisch aanwijsbare tradities met hun instituties, autoriteiten, als heilig opgevatte geschriften, omschreven leerstellingen, rituelen, praktijken, enzovoorts. Die tradities zijn bijna altijd zo divers dat er ook binnen een religieuze traditie strijd gevoerd wordt om het juiste verstaan. Daar hebben anti-islamisten en strijdbare atheïsten vaak net zo weinig oog voor als geharnaste verdedigers van een bepaalde religie. Alsof de liberale moslima's die ik aan de VU tegenkom hetzelfde doen, denken, geloven, leven als de fundamentalisten in Iran. Alsof de Remonstrantse kerk, die al in 1986 homorelaties inzegende net als huwelijken, hetzelfde is als de Gereformeerde Gemeente ('de zwarte kousen') waar men er nog nauwelijks over durft te praten. Net zo min als ik me herken in het christendom van de Amish, de kruisvaarders of Robert Mugabe, net zo min kan men het geloof van alle moslims gelijkstellen. Hét christendom bestaat niet en dé Islam evenmin. Elke religie is een verzameling van mensen en standpunten en tegenstrijdige ideologieën, van heilzaam tot schadelijk. Wie alleen de meest radicale standpunten als echte Islam of echt Christendom erkent, verdraait niet alleen de werkelijkheid, maar ontkent of blokkeert ook elke vernieuwing die binnen die tradities opkomt.

Elke religie heeft progressieve en conservatieve varianten, vrijzinnig emanciperende en onderdrukkende vormen. Elke religie heeft ook maatschappelijke en politiek-ideologische kanten, naast de individuele en rituele aspecten. Het interessante – en ingewikkelde – van religie is nu juist dat het niet kan worden gereduceerd tot een mening, een sociale structuur of een politieke ideologie.

Positieve en negatieve kanten

Als religie zo complex en veelkleurig is, dan ligt het voor de hand dat er zowel over de positieve als over de negatieve kanten veel te zeggen valt. Door de eeuwen heen hebben religieuze tradities een enorme bijdrage geleverd aan de

opbouw van de samenleving. De gezondheidszorg en het onderwijs zijn bijvoorbeeld groot geworden door de inzet van kerken en individuele gelovigen. Sterker nog: ze zijn pas in de laatste paar eeuwen geleidelijk verzelfstandigd ten opzichte van de kerk en vooral in de laatste eeuw overgenomen door de overheid. Voor weeshuizen en armenzorg gold hetzelfde. Ook vandaag leveren de kerken en moskeeën een onbetaalbare bijdrage aan het maatschappelijk middenveld. Zo is berekend dat het (maatschappelijke) vrijwilligerswerk van kerken in Rotterdam de gemeente jaarlijks tussen de 110 en 130 Miljoen bespaart (Guerra, et al. 2008). Uit dit en vergelijkbaar onderzoek onder migrantenkerken in Den Haag en bij de protestantse kerk in Utrecht blijkt dat van alle tijd en geld die gelovigen in kerkelijk verband besteden netto de helft een direct maatschappelijke bijdrage is. Dan hebben we het nog niet gehad over religieus geïnspireerde organisaties in zorg, welzijn en onderwijs. Of over het feit dat mensen die een godsdienst aanhangen gemiddeld meer vrijwilligerswerk doen en meer geven aan goede doelen. Met name in migrantenkringen biedt religie vaak veel steun en richting voor het functioneren in deze samenleving. Religies hebben sterk bijgedragen aan identiteitsontwikkeling en emancipatie. Ook kunst en wetenschap zijn, zeker in voorbije eeuwen sterk door religies gestimuleerd. Kortom: de samenleving zou heel wat slechter af zijn zonder religie.

Dat neemt niet weg dat er nadrukkelijk ook een schaduwkant is. In de afgelopen jaren zijn we gewend geraakt aan krantenkoppen waarin het woord Islam wordt gekoppeld aan geweld, onderdrukking, intolerantie, achterstand van vrouwen, et cetera. Daarnaast kennen we ook christelijke terroristen, een dominee die een bommelding doet om een concert van Madonna te voorkomen, en 2000 meldingen van seksueel misbruik op rooms-katholieke internaten. Om op dat voorbeeld nog wat in te zoomen: de paus en de bisschoppen blijven maar steken in het idee dat helaas een aantal individuele paters zich aan incidentele gevallen van misbruik heeft schuldig gemaakt. Ze krijgen het maar niet over de lippen dat het kerkelijke systeem deel van de oorzaak is en dat fundamentele zelfkritiek nodig is, kortom: dat de religieuze traditie zelf deel kan zijn van het probleem. Die defensieve bekrompenheid geldt niet alleen hier: religieuze tradities hebben nogal eens moeite met de verworvenheden van kunst en cultuur, wetenschappelijke ontwikkelingen en de vrijheid van meningsuiting van kritische denkers. En de emancipatie van vooral vrouwen en homoseksuelen wordt in veel (maar zeker niet alle!) religieuze tradities eerder afgeremd dan gestimuleerd. Ook dit rijtje is met talloze voorbeelden uit te breiden die allemaal suggereren dat de samenleving misschien wel beter af zou zijn zonder religie.

Vaak zijn de voorbeelden overigens zelf al dubbelzinnig. Migrantkerken en moskeeën dragen bij aan integratie, maar versterken ook taal en identiteit en verbondenheid met het land van herkomst en dragen dus misschien juist bij aan een parallelle samenleving die niet integreert (het omstreden multiculturalisme). En de inmiddels beruchte internaten hebben om te beginnen een enorm belangrijke rol gespeeld in het opbouwen en opleiden van het rooms-katholieke bevolkingsdeel dat met een behoorlijke opleidingsachterstand te maken had. De

katholieke kerk rolde een systeem van scholen, internaten en seminaries uit waardoor allerlei kinderen, arm en rijk, goed onderwijs konden krijgen. Dat had een grote emancipatoire kracht voor het katholieke volksdeel dat tot die tijd een achterstandspositie had. En tegelijk was er inderdaad daarbinnen ook sprake van machtsmisbruik, onderdrukking en seksueel geweld, onder het vloerkleed geveegd door een theologie van vergeving en onaantastbaar gemaakt door de bijna heilige status van de geestelijken. Steeds weer zijn er die twee gezichten van religie.

Het heeft waarschijnlijk weinig zin te proberen twee kanten van religie volledig uit elkaar kunnen trekken. Er zijn natuurlijk wel verlichte en liberale vormen van religie die vooral gericht zijn op vrede, naastenliefde, compassie en al die mooie dingen (Armstrong 2011), maar er zijn ook altijd de ongemakkelijke en harde vormen (Cliteur 2010). En die twee bestaan altijd met en naast elkaar. Mijn stelling zou zelfs zijn dat religies niet kunnen bestaan zonder de spanning tussen orthodoxie en vrijzinnigheid en dat de relatie tussen die twee precies de dynamiek is waardoor religieuze tradities zich steeds weer aan nieuwe situaties aanpassen, waardoor ze zich vernieuwen en tegelijk ook blijven oriënteren op hun oude bronnen. Orthodoxie zonder vrijzinnigheid verstart, vrijzinnigheid zonder orthodoxie verdampt. Ze hebben elkaar nodig, maar kunnen elkaar tegelijk moeilijk verdragen. De liberale aangepaste poldermoslims zijn daarbij net zo goed een antwoord op de Nederlandse context als hun radicale tegenpolen. De katholieke terugkeer naar de orthodoxie is net zo 2011 als het vrijzinnige verzet daartegen. Ik zie niet voor me dat we religies kunnen – of zouden moeten willen – zuiveren van alle negatieve krachten, ook al is verzet tegen de schadelijke gevolgen blijvend nodig.

Religiekritiek: linkse of rechtse hobby?

Dat verzet is de kern van de juist ook door ‘links’ geleverde religiekritiek. Voor zover woorden als links en rechts iets betekenen in dit debat, kan men zeggen dat rechts eerder de gevestigde belangen van de machthebbers diende en links eerder opkwam voor wie daaronder leed. Zo simpel is het echter niet, want het is in een plurale samenleving niet zo eenvoudig te bepalen wie welke rol speelt. Het maakt ook uit of we het hebben over orthodox christelijke kerken, moskeeën, of aanhangers van alternatieve geloof- en geneeswijzen. De fronten verschuiven per groep en ook per thema: ritueel slachten levert andere discussies en verhoudingen op dan hoofddoekjes.

Om de rol van religiekritiek – zeker ook van linkse zijde – goed te verstaan, moeten we twee typen onderscheiden. Het eerste type is de intellectuele religiekritiek (Philipse 2006). Dit is het verzet tegen religie omdat die intellectueel niet te verdedigen valt. Het geloof in een opperwezen en wonderen zijn niet te rijmen met moderne wetenschappelijke inzichten. Deze religiekritiek is nog steeds actueel als het gaat om het onderwijs. Mogen, moeten scholen kiezen of ze schepping en evolutie als gelijkwaardige visies onderwijzen dan wel voorrang geven aan de ene of de andere theorie? Of mag men op grond van de hedendaagse wetenschap eisen dat alleen de evolutie als waarheid aan de orde

komt en schepping verbannen wordt naar de godsdienstles – als dat laatste nog op school mag, want als de school er is voor het leren kennen van waarheden, dan is het de vraag of godsdienst daar thuishoort, aldus de intellectuele religiekritiek. Deze vorm van kritiek is dus sterk atheïstisch van aard en niet specifiek links of rechts. Het is een antireligieuze levensovertuiging, ook al menen sommige atheïsten dat het juist geen overtuiging is omdat het zich tegen overtuigingen verzet. Ze wordt soms met hetzelfde missionaire elan uitgedragen als religieuze overtuigingen.

Ook binnen religies zelf is er trouwens voortdurend sprake van intellectuele religiekritiek. De strijd tegen bijgeloof en ‘afgoden’ die in het monotheïsme een grote rol speelt, is te zien als een zoektocht naar de zuivere religie (De Kesel 2010). Daarbij worden visies uitgetoetst en soms als ketterij afgewezen. De bestudering van heilige teksten levert steeds nieuwe debatten op waarbij heilige huisjes en vaststaande opvattingen omver kunnen gaan. Religiekritiek is dus niet alleen iets van buitenaf, maar maakt integraal deel uit van hoe tradities zich door de tijd heen ontwikkelen en aanpassen aan nieuwe omstandigheden.

Hoe interessant ook, al deze intellectuele religiekritiek is politiek nauwelijks relevant. In een plurale samenleving hoeft de overheid geen uitspraken te doen over de juistheid of waarheid van bepaalde opvattingen. Gelovigen en atheïsten, vrijzinnigen en orthodoxen hebben gelijke rechten in het publieke domein om hun visie vorm te geven en uit te dragen en daarbij ook met elkaar in debat te gaan. Dat heeft politiek nauwelijks consequenties zolang we ervoor kiezen de pluraliteit te accepteren. Dan is de enige taak van de overheid te waarborgen dat de ene groep de andere niet schaadt. Zelfs het voorbeeld van de school is niet zo ingewikkeld: de overheid mag inderdaad verwachten dat scholen aansluiten bij de stand van zaken in de wetenschap en dus de evolutietheorie als kader nemen. Maar ze mag scholen niet verplichten of verbieden om ook een levensbeschouwelijke visie als de scheppingsleer aan bod te laten komen. Daarover heeft de overheid nu net geen mening.

Veel wezenlijker – zeker voor links – dan de intellectuele religiekritiek is het tweede type: de sociale of morele religiekritiek. Hier gaat het niet om de (on)waarheid van religies maar om de sociale effecten. Men kan dat direct koppelen aan de positie van bijvoorbeeld vrouwen en homo’s en de kritiek krijgt dan direct de lading van een emancipatiestreven voor minderheden. Men kan het ook koppelen aan dierenwelzijn en zich om die reden verzetten tegen onbedweld ritueel slachten. Het gaat dan niet om kritiek op de religie per se, maar om kritiek op specifieke aspecten die mensen of dieren benadelen. Zo kan men met een linkse emancipatieagenda strijden tegen de opleidingsachterstand van moslimmeisjes of aandacht vragen voor de hoge zelfdodingscijfers onder homojongeren in orthodox-religieuze kringen. Ieder mag immers geloven wat hij of zij wil, maar dat mag niet ten koste gaan van een ander.

Voor anderen is het probleem toch directer gekoppeld aan religie zelf, hetzij aan de Islam, hetzij aan het monotheïsme (Cliteur 2010). De eis tot gehoorzaamheid

die in veel tradities meeklinkt, leidt tot morele heteronomie en afhankelijkheid en belemmert daarmee de ontwikkeling en het vrije denken dat juist in een plurale samenleving zo belangrijk is. Daarom is er blijvende kritiek nodig op met name het collectieve karakter van religie en kan alleen de individuele godsdienstvrijheid worden erkend (Pels 2008). Daar ligt wat mij betreft ook het zwaartepunt, maar we kunnen er niet omheen dat religie ook een collectieve dimensie nodig heeft die zich – net als andere cultuurvormen – niet zo maar laat dressereren en zowel in de tijd als in de ervaring van de gelovige voorafgaat aan de menselijke keuze (Borgman 2010). Het is niet zo dat we neutraal kiezen voor een bepaalde religie of cultuur, we groeien erin op en zijn er mede door bepaald, ten goede en ten kwade.

Politiek gezien is de sociale of morele religiekritiek dus wel degelijk relevant, juist vanuit een linkse visie op emancipatie. Het grondbesef is dan dat vrijheid niet vanzelf spreekt en telkens weer onder druk kan komen te staan. Dit grondbesef en de bijbehorende religiekritiek delen we met vrijzinnig-religieuze groepen en kan ons in conflict brengen met meer orthodox-religieuze stromingen waar die emancipatie en vrijheid minder centraal staan en men juist gehoorzaamheid benadrukt. Het lastige daarbij is dat vrijzinnigen vaak meer ruimte laten aan andersdenkenden dan orthodoxen, zodat het geen gelijk speelveld is. Dat roept de vraag op of we ons niet juist meer moeten bemoeien met orthodoxe groepen. Maar als we – vrijzinnig-paternalistisch – menen dat mensen vrij moeten zijn om individuele keuzes te maken, hoe ver mogen we daarmee dan gaan? We kunnen vinden dat de overheid achterstelling en onvrijheid moet terugdringen, maar dan nog is het de vraag of het aan de overheid is om een bepaalde (liberale) vorm van religie te stimuleren en andere vormen te bestrijden. Is dat niet veel meer de verantwoordelijkheid van burgers zelf? Deze vragen brengen ons bij verschillende manieren waarop religie in het publieke domein is georganiseerd.

Arrangementen van religie in het publieke domein

Het startpunt voor het denken over de plaats van religie in het publieke domein is vaak de verzuiling. In dat arrangement, dat vooral de eerste helft van de twintigste eeuw domineerde, konden verschillende (levensbeschouwelijke) bevolkingsgroepen naast elkaar en grotendeels los van elkaar bestaan. Aan de top van de samenleving werkten leiders van de zuilen wel samen, maar de leden van de verschillende bevolkingsgroepen hadden vaak maar weinig contact met elkaar. Dit verzuilingsmodel heeft een belangrijke rol gespeeld in het kanaliseren van de spanningen tussen de groepen, precies in een tijd waarin verschillende van deze groepen met een emancipatieslag bezig waren. De arbeiders, katholieken en gereformeerden (Kuypers 'kleine luyden') ontworstelden zich aan de dominantie van de regenteske bovenlaag. Door elke stroming een eigen ruimte te geven, ontstonden er eigen scholen, kranten en andere media, vakbonden, vrijetijdsorganisaties enzovoorts. De grenzen tussen de zuilen werden vaak streng bewaakt, zeker op lokaal niveau. Pas na de Tweede Wereldoorlog begint de ontzuiling en ontstaan er 'doorbraak'-bewegingen. Die ontzuiling wordt eerst nog sterk tegengewerkt door met name de bisschoppen en orthodoxe kerken, maar blijkt na verloop van tijd onvermijdelijk. Steeds meer organisaties die in de

R.Ruard Ganzevoort, 'Aan de goden overgeleverd.'

In: Pels & van Dijk (red.) *Vrijzinnig Paternalisme*. Amsterdam 2011, 47-69

© R.Ruard Ganzevoort

verzuilingstijd een sterke identiteit hadden, hebben die grotendeels zien verwateren of zijn door bijvoorbeeld fusies veranderd in algemene organisaties.

Dat loopt parallel met een veel bredere verandering van de plaats van religies in de samenleving. Het meest gebruikte woord daarvoor is secularisatie. Daarmee wordt bedoeld dat de aanhang van kerken en geloofsgemeenschappen afneemt en dat het belang van religie ook voor de aanhangers zelf kleiner wordt. De kerngedachte van de secularisatietheorie was dat modernisering van een samenleving hand in hand zou gaan met secularisatie. Van de hardcore versie van die theorie zijn de meeste sociologen teruggekomen (Berger, et al. 1999), maar dat wil niet zeggen dat er niet nog steeds sprake is van afname van kerkelijkheid en andere secularisatieprocessen (Becker & de Hart 2008). Dat geldt bijvoorbeeld ook voor jongeren met een moslimachtergrond bij wie een snel groeiende variatie aan leefstijlen en religieuze visies is op te merken (Korf, et al. 2008). Gemeten naar moskeebezoek en andere vormen van religieuze betrokkenheid lijkt er ook bij moslims sprake te zijn van vergaande secularisatie. Belangrijker nog dan deze feitelijke afname van betrokkenheid bij een religieuze traditie is volgens Charles Taylor (2007) het gegeven dat een religieuze betekenisgeving die in de premoderne samenleving vanzelfsprekend was nu slechts een van de mogelijkheden is. Daarmee is aan de vanzelfsprekendheid van een religieuze interpretatie een einde gekomen, zelfs voor de meest overtuigde gelovige die vandaag de dag leeft in onze plurale samenleving. Het 'hemels baldakijn' dat het leven en de samenleving verankerde in een religieuze geborgenheid, is steeds meer in rafels uiteengevallen. Het arrangement dat bij deze secularisatievisie hoort, is dat van een totale privatisering van religie, uiteindelijk uitmondend in een geheel seculiere publieke sfeer (*laïcité*). Religie wordt dan niet meer gezien als een factor waar men maatschappelijk iets mee moet, maar als een volstrekt individuele voorkeur. In de Nederlandse samenleving is deze nooit werkelijk doorgevoerd, maar tendensen in deze richting zijn er wel.

Ik spreek zelf liever over deinstitutionalisering dan over secularisatie (Ganzevoort 2006). Daarmee ligt de nadruk op het verval van de institutionele dimensie van religies, niet van de religieuze devoties, ervaringen, of visies. Er is immers wel sprake van een afname van formeel gebonden kerkelijke godsdienstigheid, maar niet van wat tegenwoordig eerder spiritualiteit wordt genoemd (Heelas & Woodhead 2005). Volgens onderzoek van Motivaction, opgenomen in de spraakmakende verkenning van de WRR (van de Donk, et al. 2006), is ongeveer een kwart van de Nederlanders 'ongebonden spiritueel', maar ook veel mensen die wel formeel bij een geloofsgemeenschap horen, laten zich daar niet in alle opzichten door bepalen.

Dat levert grote vragen en uitdagingen op voor de manier waarop religie in het publieke domein functioneert (Davie 2000). Op allerlei terreinen zien we immers nog wel de resten van de verzuilingsstructuur terwijl er voor deze gedeinstitutionaliseerde spiritualiteit weinig nieuwe structuur is. We zien daardoor op verschillende terreinen spanningen ontstaan omdat de structuren nog gebaseerd zijn op collectieven zoals levensbeschouwelijke organisaties

(kerkgenootschappen) terwijl de concrete praktijk daar inmiddels ver vanaf staat. Een concreet voorbeeld is de geestelijke verzorging in de gezondheidszorg en bij justitie en de krijgsmacht. Het uitgangspunt is dat er geestelijke verzorging beschikbaar moet zijn voor mensen die vanwege een zorgbehoefte of door een beslissing van de staat niet kunnen terugvallen op hun eigen levensbeschouwelijke systeem. Het is daarmee gegrond in de godsdienstvrijheid en de gedachte is dat de geboden zorg zoveel als mogelijk is moet aansluiten bij de traditie waarmee iemand verbonden is. Voor het bepalen van de formatie wordt dan bijvoorbeeld gekeken naar het aantal leden dat verschillende levensbeschouwelijke genootschappen hebben of naar een enquête die in kaart brengt welke levensbeschouwelijke 'behoefte' mensen hebben. Beide benaderingen staan ver af van de praktijk. In een ziekenhuis of tijdens een gevangenschap of militaire uitzending blijken veel mensen het te waarderen als er aandacht en ruimte is voor levensbeschouwelijke vragen die juist in zo'n situatie veelvuldig opkomen. Dat is voor sommigen maar lang niet voor allen gekoppeld aan een bepaalde traditie. Voor velen is het veel belangrijker dat er een geestelijk verzorger is die professioneel en open met mensen van heel verschillende achtergronden kan omgaan. Gelukkig doen heel veel geestelijk verzorgers dat ook: ze richten zich niet alleen om hun eigen medegelovigen maar zijn er voor iedereen. Predikanten begeleiden ook moslims, humanistisch geestelijk verzorgers voeren ook gesprekken met katholieken. Ook de opleidingen zijn meer en meer gericht op het kunnen werken over de grens van de eigen denominatie heen. Dat geeft echter aan dat de onderliggende structuur – inclusief wetgeving en financiering – niet meer klopt. Terwijl de hele organisatie van geestelijke verzorging nog gebaseerd is op helder onderscheiden stromingen en organisaties, is de praktijk er een van professionele begeleiding bij levensvragen. Een nieuw arrangement voor deze postverzuilde situatie hebben we nog niet. Daarom dwingen we moslims en andere levensbeschouwelijke groepen om genootschappen te vormen zodat ze recht krijgen op het aanstellen van geestelijk verzorgers. Wie dat niet kan – ongebonden spirituelen bijvoorbeeld – valt buiten de boot. Eenzelfde verhaal kan worden verteld over de levensbeschouwelijke omroepen.

Een van de redenen waarom zo'n nieuw arrangement moeilijk te ontwikkelen lijkt, is de nieuwe pluraliteit die met de globalisering gegeven is. Pluraliteit als zodanig is niet nieuw – dat lag ook aan de wortels van de verzuiling – maar de variatie en contrasten zijn wel groter geworden. Inmiddels zijn er een kleine miljoen (al dan niet gesecculariseerde) moslims en ongeveer evenveel migrantenchristenen die een beleving en wereldbeeld meebrengen die soms ver afstaan van de rationalistische visie van de westerse moderniteit. Men kan in deze kringen vaak niet zoveel met de gedachte dat religie een privé-aangelegenheid is die zich vooral moet beperken tot de kleine levenssfeer. Veel gelovigen van niet-westerse komaf – en in toenemende mate ook westerse christenen (bijvoorbeeld in Pinksterkerken) – verzetten zich tegen de moderne rationaliteit die geen ruimte laat voor een spirituele interpretatie van gezondheid en ziekte, onderwijs, enzovoorts. Ze ervaren (net als velen met een alternatieve spiritualiteit) de seculiere neutraliteit als een problematische reductie van de werkelijkheid die het

hen moeilijk maakt hun leven zo in te richten dat ze trouw kunnen zijn aan hun visie. Voor sommigen staat dat ook nog in het teken van een fundamentele strijd tussen goed en kwaad waarbij de gelovige zich als voetsoldaat moet inzetten om het geloof uit te dragen en anderen te winnen.

Er is daarbij dus ook sprake van een grote ongelijktijdigheid. De hoofdstroom van de samenleving heeft zich seculier georganiseerd, maar er zijn op structureel niveau nog sterke resten van de verzuiling te vinden en een aantal groepen is nadrukkelijk bezig met een herzuilingsstrategie. Dat roept met name vragen op wanneer er kritiek is op praktijken binnen die groepen die op gespannen voet staan met in de samenleving breed gedragen waarden als de gelijkheid van man en vrouw. In het verzuilingsarrangement zou men een dergelijke groep veel ruimte laten om in eigen kring anders over die gelijkheid, emancipatie en vrouwenrechten te denken. In het *laïcité*-arrangement zou men zulke afwijkende visies bestrijden als ze de publieke ruimte betreden. Hoe we er in de fluïde pluraliteit mee om moeten gaan, is een open vraag met paradoxale trekken. Het uitgangspunt zou moeten liggen bij de ijking aan mensenrechten, waarbij de individuele en collectieve rechten in balans moeten worden gebracht. Voordat ik daarop inga, komt eerst nog de in dit kader veel aangehaalde scheiding van kerk en staat aan de orde.

Kerk en staat

Weinig elementen van democratie en rechtsstaat worden vaker verkeerd begrepen dan de scheiding van kerk en staat. Volgens sommigen staat het gelijk aan een complete scheiding van religie en publiek domein. Het feit dat er uit collectieve middelen betaalde confessionele scholen zijn en geestelijk verzorgers, een randschrift op Euro-munten ("God zij met ons") en een OZB-vrijstelling voor kerkgebouwen zou dan bewijzen dat deze scheiding nog lang niet gerealiseerd is. Maar zelfs de aanwezigheid van hoofddoekjes in het straatbeeld of christelijke politici in het parlement is volgens sommigen al een aantasting van de scheiding van kerk en staat.

Dat kerk en staat gescheiden moeten zijn, zit diep verankerd in onze rechtsstaat, maar staat als zodanig niet in de grondwet. Het behoort bij de principes van de moderne natiestaat. Het burgerschap van die natiestaat hangt niet af van de vraag of men bij een bepaalde religie hoort maar is een politiek contract los van de achtergrond (Sunier 2003). Daarnaast gaat het ook over de verdeling van de macht. In de middeleeuwen streeden Paus en Keizer nog voortdurend om die macht, en in veel staten was het regime sterk vervlochten met een bepaalde religie of de elite daarvan. Bovendien was in mono-religieuze staten (en dat waren de meeste min of meer) de belangrijkste religie vaak ook dominant herkenbaar in de wetgeving.

In Nederland is de scheiding van kerk en staat structureel begonnen aan het eind van de achttiende eeuw toen met de Franse overheersing ook het ideeëngoed van de revolutie binnenkwam. Er was vanaf de zeventiende eeuw een duidelijke band geweest tussen de overheid en de dominante Nederduitsch Gereformeerde Kerk.

R.Ruard Ganzevoort, 'Aan de goden overgeleverd.'

In: Pels & van Dijk (red.) *Vrijzinnig Paternalisme*. Amsterdam 2011, 47-69

© R.Ruard Ganzevoort

Dat was vanaf de zeventiende eeuw de enige kerk geweest die openbare godsdienstoefeningen mocht houden (de anderen werden niet verboden, maar verdwenen in schuilkerken of privé-samenkomsten); haar predikanten werden door de overheid betaald en de overheid bemoeide zich dan ook met de interne aangelegenheden van de kerk. In 1816 liet Koning Willem I een algemeen reglement opstellen waarbij de naam werd gewijzigd in Nederlandse Hervormde Kerk. In die tijd nam het verzet toe tegen deze innige band tussen kerk en staat, niet in het minst binnen de Hervormde Kerk zelf. Men had namelijk grote bezwaren tegen de sterke overheidsinmenging. Bij de andere kerken leefden ook bezwaren, maar dan vooral tegen de voordelen die de Nederlandse Hervormde Kerk genoot.

In de grondwetsherziening van 1848 wordt onder leiding van Thorbecke een vergaande liberalisering ingezet die niet alleen de macht van de koning sterk inperkt maar ook de relatie tussen kerk en staat verandert. De beperkingen van andere kerken worden opgeheven met als direct gevolg dat er vanaf 1853 weer Rooms-Katholieke bisschoppen kunnen worden benoemd (ondanks fel verzet van de protestanten die meenden dat de katholieke traditie moreel minder ontwikkeld was en bovendien gekenmerkt was door loyaliteit aan een vreemde mogendheid; verrassend genoeg vergelijkbare argumenten als nu door anti-islamisten worden gebruikt).

Op het punt van de vrijheid van onderwijs werden ook stappen gezet. Voor de negentiende eeuw was er vrijwillig onderwijs aan privé- of parochiescholen. In 1806 werd bij wet geregeld dat er openbaar onderwijs zou zijn, dat een algemeen-christelijke signatuur moest hebben en vooral moest onderwijzen in de geschiedenis en de moraal. De geloofsinhoud (de dogma's) kwamen niet aan de orde. De staat stuurde zo aan op brede christelijke deugden zonder te veel geloofsstrijd. In 1848 werd bepaald dat het geven van onderwijs vrij is, binnen bepaalde eisen van kwaliteit en toezicht. Daarmee ontstond ruimte voor confessionele scholen, al werden die pas bekostigd vanaf het begin van de twintigste eeuw. Ook hier treedt de overheid dus terug uit de sfeer van (godsdienstig) onderwijs. Die wordt hoe langer hoe meer aan de burgers zelf overgelaten.

Deze al te korte schets maakt duidelijk dat de geleidelijk scherper wordende scheiding van kerk en staat vooral betekent dat de staat steeds minder invloed wil hebben in de kerken. De kern is dat de overheid geen formele of inhoudelijke zeggenschap heeft over de vormgeving van de kerkelijke organisatie, de aanstelling van kerkelijke functionarissen en de inhoud van het beleden geloof. Natuurlijk gelden de grenzen die de wet stelt, maar daarbinnen hebben kerken en andere religieuze organisaties zoveel mogelijk speelruimte. Omgekeerd heeft de kerk geen formele en inhoudelijke zeggenschap over de staat, maar dat is in Nederland ook eigenlijk nooit het geval geweest. De gedachte dat scheiding van kerk en staat nodig is om de kerk of de religie op afstand te houden, is in elk geval historisch niet correct. Het ging er vooral om de staat op afstand te houden en burgers de ruimte te geven hun eigen religie (of levensovertuiging) vorm te geven.

Of anders gezegd: de scheiding van kerk en staat is niet bevochten op de kerk – zoals sommige antireligieuzen menen – maar op de staat!

De vrijheid van godsdienst die al vanaf de Unie van Utrecht (1579) op hoofdlijnen gewaarborgd was, bleef een wezenlijk kenmerk van de manier waarop met religie werd omgegaan. Vanaf het begin was dat – in elk geval gedeeltelijk – een persoonlijk grondrecht, en de grondwet van 1848 schrijft bijvoorbeeld in artikel 164: ‘Ieder belijdt zijne godsdienstige meeningen met volkomen vrijheid, behoudens de bescherming der maatschappij en harer leden tegen de overtreding der strafwet.’ Daarnaast wordt vooral de relatie met kerkgenootschappen geregeld, maar deze persoonlijke vrijheid staat voorop. Dat legt ook de grondslag voor een gelijke positie van gelovigen en niet-gelovigen, wat bij de grondige herziening van 1983 is verankerd met de formulering in artikel 6: ‘Ieder heeft het recht zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet.’ Dat betekent dat ook bijvoorbeeld een atheïstische levensovertuiging beschermd wordt door het grondwetsartikel dat de godsdienstvrijheid regelt. Men kan zelfs zeggen dat naarmate de vrijheid van godsdienst beter verankerd werd, de speelruimte voor het atheïsme toenam.

Het is tot slot zinvol om te beseffen dat in de moderne natiestaten verschillende vormen zijn gevonden om de scheiding van kerk en staat te organiseren (Buruma 2010). De uitkomsten daarvan zijn vaak paradoxaal. Zo is er in de Verenigde Staten een zeer ver doorgevoerde scheiding van kerk en staat, terwijl religie er een veel grotere rol heeft in de publieke sfeer en de politiek dan hier. In verschillende Scandinavische landen en het Verenigd Koninkrijk is er sprake van een staatskerk, maar in de praktijk is de invloed over en weer niet zo groot en soms zijn het juist de kerkelijke functionarissen die dankzij hun positie opkomen voor de rechten van andere religies en levensovertuigingen. In Frankrijk hanteert men de *laïcité*, een sterke vorm van secularisme, maar de staat onderhoudt wel religieuze gebouwen voor zover ze voor 1905 gebouwd zijn, wat in het voordeel is van de klassieke christelijke kerken en in het nadeel van andere religies (al zijn er verschillende voorbeelden van door de overheid gefinancierde moskeeën van later datum). De *laïcité* geldt niet in een aantal departementen in Alsace-Lorraine omdat die in 1905 Duits waren en de aartsbisschoppen van Metz en Straatsburg worden dan ook nog steeds door de Franse president benoemd. In Frans-Guyana en de overzeese gebiedsdelen Wallis en Futuna functioneert de Rooms-Katholieke kerk als staatskerk, en op Mayotte is de Islam de enige erkende godsdienst; voor huwelijks- en gezinszaken geldt daar de sharia. Het meest radicale secularisme is waarschijnlijk te vinden in Turkije en ander Turkstalige landen waar de Islam veruit in de meerderheid is, maar het openbare leven, de politiek en het onderwijs sterk seculier zijn. In de overige islamitische landen zijn er voorbeelden waarbij geestelijken het ook politiek voor het zeggen hebben en de sharia een grote rol speelt; in andere landen is er sprake van een veel scherpere scheiding. Daarbij moet men overigens bedenken dat de Islam meestal veel minder centraal

geïnstitutionaliseerd is dan het christendom en dat er dus geen sprake is van een duidelijke macht van een religieus ‘genootschap’.

Kortom: de scheiding van kerk en staat is wel een essentieel, maar geenszins eenduidig principe. Het beschermt in de eerste plaats (gelovige en niet-gelovige) burgers tegen een bemoeizuchtige staat. Het beperkt de formele invloed van de kerk op de staat, maar sluit niet uit dat kerken en gelovigen hun stem laten horen en ook de overheid kritisch aanspreken, precies zoals ook andere maatschappelijke partijen doen. Meestal betekent het ook dat de staat neutraal moet zijn om de pluraliteit in goede banen te kunnen leiden. Dat betekent dat de overheid ook geen onderscheid moet maken tussen de ene religie of levensbeschouwing en de andere. Op dat punt moeten een aantal historisch gegroeide voorkeuren worden gecorrigeerd. Het randschrift op de Euro is eenzijdig en kan beter verdwijnen (tenzij er ook munten komen met ‘Allah zij met ons’ en ‘the force be with us’). Ik zie ook geen reden waarom kerkgebouwen zijn vrijgesteld van OZB (hooguit kan men een uitzondering maken voor monumentale gebouwen, maar dat zou dan voor alle monumenten moeten gelden). Bij onderwijs en zorg ligt dat anders: er wordt niet extra betaald voor levensbeschouwelijk gekleurd onderwijs of zorgverlening en dus is er ook geen sprake van bevoordeling. De gevraagde neutraliteit als gelijkberechtiging roept ten slotte de vraag op of een vrijzinnig-paternalistische overheid eigenlijk wel moet en mag sturen. Brengt dat ons niet terug in de tijd voor de scheiding van kerk en staat gestalte kreeg?

Mag de overheid wel sturen?

Het idee van een neutrale staat lijkt in te houden dat de overheid geen enkele inmenging of sturing in zaken van godsdienst en levensovertuiging mag hebben. Maar schijn bedriegt. Om te beginnen stelt de wet zelf beperkingen aan de vrijheid van godsdienst en is het aan de overheid om die te handhaven. Die beperkingen hebben bijvoorbeeld te maken hebben met de openbare orde en de gezondheid. Daarom wordt er soms scherp toegezien op de boodschap die in preken wordt uitgedragen (bijvoorbeeld in radicaliserende islamistische groepen) en kan de inspectie een onderzoek instellen als een predikant oproept om kinderen met lijfstraffen op te voeden. Ook zijn er grenzen aan het tijdstip waarop men klokken mag laten luiden en situaties waarin men religieuze kleding mag dragen. Al deze beperkingen moeten duidelijk omschreven en gemotiveerd zijn en zo terughoudend mogelijk worden toegepast. Het mag niet bedoeld zijn om religies zelf te belemmeren. Om die reden worden soms zelfs inbreuken op de wet getolereerd. Zo mag een Braziliaanse kerk in Amsterdam op grond van de vrijheid van godsdienst ayahuasca-thee importeren en gebruiken die verboden verdovende middelen bevat. Een poging om het rookverbod in de horeca te ontwijken door het te labelen als ‘rokerskerk’ (compleet met geloofsbelijdenis en rituelen) leed daarentegen schipbreuk. Er zijn dus wel uitzonderingen, maar de beperkingen die de wet stelt zijn maatgevend.

Volgens Wibren van der Burg (2009) kan het ideaal van een neutrale staat op drie manieren worden vormgegeven: exclusief, inclusief of compenserend. Exclusieve neutraliteit zien we bijvoorbeeld in de Franse benadering van *laïcité*. De kerngedachte is dat religie op geen enkele wijze in de publieke en politieke sfeer een rol mag spelen. De basis daarvan is de fundamentele vrees voor een oppermachtige godsdienst die moet worden gekortwiek, een vrees die in het plurale Nederland nauwelijks reëel is. Inclusieve neutraliteit betekent dat de overheid onpartijdig is en alle religieuze groepen en individuen de ruimte geeft om hun eigen plaats in te nemen, slechts ingeperkt door de noodzakelijke wettelijke beperkingen. Dat is globaal het model dat we in Nederland hebben. De overheid heeft geen voorkeur voor de ene religie of de andere, maar maakt probleemloos ruimte voor allerlei uitingen. Compenserende neutraliteit wil zeggen dat de overheid in principe alle burgers de ruimte geeft te leven met hun eigen religie, cultuur, taal, of wat dan ook. Wanneer bepaalde groepen of individuen echter te maken hebben met structurele achterstelling, kan de overheid een taak hebben om hen daarin extra te ondersteunen. Zo kan de overheid extra steun beschikbaar stellen voor Friese cultuur of voor migrantenkerken als een puur proportionele benadering zulke kwetsbare groepen zou benadelen.

Volgens Wibren van de Burg zou een inclusieve neutraliteit het uitgangspunt moeten zijn. Dat zou bijvoorbeeld kunnen leiden tot de gedachte dat een rechter met een hoofddoekje geen probleem is, als er daarnaast een rechter is met een keppeltje, een hanenkam, een kruisje of een stropdas. Zolang maar allerlei gestalten van religie, levensbeschouwing en cultuur naast elkaar worden erkend, is er niets aan de hand. De overheid kan ook met allerlei religieuze groepen samenwerken zolang ze maar niet de een of de ander bevoordeelt. Neutraliteit betekent dan vooral: de overheid heeft geen voorkeur voor deze of gene levensbeschouwing. Er zijn uitzonderingen op die inclusieve neutraliteit. Zo zou het lastig zijn als de koningin of andere symbolen van de staat zich aan een bepaalde religie verbinden. Daarom zou de koningin – we hebben er immers maar één – exclusief neutraal moeten zijn en zich niet te veel met een bepaalde religie moeten verbinden. En in sommige situaties verdienen kwetsbare groepen extra ondersteuning, compensatie, om niet ondergesneeuwd te raken. De basis is dus inclusieve neutraliteit, en in voorkomende gevallen vullen we dat aan met exclusieve en compenserende neutraliteit. Met name dat compenseren roept echter zoveel vragen en problemen op dat we er heel terughoudend mee omgaan.

Al lijkt Van de Burgs benadering een bruikbaar beginpunt, er zit wel een lelijke adder onder het gras. Die zit in de gedachte dat de (inclusief neutrale) overheid ‘probleemloos’ ruimte maakt voor allerlei religieuze en levensbeschouwelijke uitingen. Zo probleemloos is dat echter niet. Als we ervan uitgaan dat de overheid heeft op te komen voor de principes van de democratische rechtsstaat (centraal uitgedrukt in de mensenrechten) en er op uit is om mensen te stimuleren en faciliteren om zich in vrijheid te ontplooien, dan kunnen niet alle religieuze uitingen op gelijke wijze worden geaccepteerd. Er kleeft onontkoombaar een bepaald vrijzinnig perspectief op tolerantie en pluraliteit aan, waardoor intolerante

en sektarische uitingen niet zonder voorbehoud kunnen worden geaccepteerd. Het kenmerkt de vrijzinnige overheid dat ze deze niet wil verbieden, maar dat wil niet zeggen dat ze er positief tegenover staat.

In de omgang met vooral orthodox-religieuze groepen ontstaan dan ook met een zekere regelmaat spanningen. De meest ingewikkelde – vooral vanuit een emancipatieperspectief – ligt in de positie van kwetsbare individuen binnen die religieuze groepen. Dat betreft dan met name kinderen, ook al omdat die niet in de positie zijn om desgewenst uit de religieuze groep te stappen. Dat verschillende religieuze groepen bijvoorbeeld homoseksualiteit als zondig afwijzen, valt binnen hun godsdienstvrijheid. Dat ze om die reden geen homoseksuele geestelijken willen ook. Dat ze hun visie uitdragen eveneens, of ze dat nu doen in eigen kring of naar buiten toe. Gelovigen die het daar niet mee eens zijn, hebben de vrijheid om dat ter discussie te stellen of de kerk/groep de rug toe te keren. En toch is het te makkelijk om het daarbij te laten, want er groeien ook in die kring jongeren op die op een bepaald moment ontdekken homoseksueel te zijn en ernstige psychische schade kunnen oplopen door de negatieve boodschappen (Ganzevoort et al. 2010). Dat het zelfdodingscijfer onder homo-jongeren met een religieuze achtergrond hoger is dan onder hen met een seculiere achtergrond, is onaanvaardbaar. Net zo kunnen we er geen genoegen mee nemen als vrouwen beperkt worden in hun ontplooiingsmogelijkheden, omdat daarmee fundamentele grondrechten, mensenrechten, in het geding zijn.

In deze spanning hebben we te maken met de relatie tussen individuele en collectieve vrijheden. Primair zijn de grondrechten individueel geformuleerd, want ze gaan in de kern om de relatie tussen de burger en de staat. Maar die individuen organiseren zich ook collectief en zijn als zodanig ook gesprekspartner van de staat. Omdat bovendien dat collectieve van een traditie (religie of cultuur) in de tijd en ervaring aan het individu voorafgaat, hebben we dus wel degelijk met beide niveaus te maken. Dat leidt tot een moeilijk op te lossen vrijheidsparadox: de vrijheid die men aan een groep toestaat, kan de onvrijheid van leden binnen die groep in stand houden. Het afnemen van de vrijheid op groepsniveau is echter problematisch binnen de rechtsstaat en staat ook haaks op vrijzinnig-liberale principes. Wat is er vrijzinnig aan om anderen te beperken in hun geloofsovertuiging? Maar ook: wat is er vrijzinnig aan om te accepteren dat anderen door hun religieuze achtergrond belemmerd worden?

Afhankelijk van de situatie zullen we in deze spanningen de ene keer moeten verdragen dat mensen vrijheden worden ontzegd, omdat ingrijpen een grotere onvrijheid zou zijn. De andere keer zullen we juist wel ingrijpen. Het ijkpunt voor die afwegingen kan in onze rechtsstaat alleen liggen in de mensenrechten. Dat ijkpunt wordt wereldwijd weliswaar niet universeel aanvaard, maar het is wel het kader waarin onze rechtsstaat wordt beoordeeld, ook in Europees juridisch verband. Die mensenrechten gelden dan ook overal in onze samenleving en daarop moeten ook religieuze groepen aanspreekbaar zijn. Hun eigen overtuigingen kunnen in het licht van deze mensenrechten ter discussie worden

gesteld. Maar met die religiekritiek op grond van mensenrechten is de godsdienstvrijheid niet irrelevant geworden, integendeel.

In deze noodzakelijke combinatie van godsdienstvrijheid en religiekritiek kan de sturing door de overheid verschillende vormen krijgen. De eerste is die van het morele debat, waarin de overheid actief de kernwaarden van de democratie uitdraagt. Dan gaat het dus om mensenrechten en grondrechten. Daar mag men over discussiëren, maar de overheid verdedigt die uitgangspunten wel. Dat doet ze als ze andere landen aanspreekt op geweld tegen (bv religieuze) minderheden, dat doet ze ook als ze opkomt voor de gelijkberechtiging van homo's, vrouwen en allochtonen hier in Nederland. Er is dan ook niets mis mee als de overheid het kritisch gesprek met religieuze groepen voert over achterstelling en discriminatie. De overheid dient op te komen voor de vrijheid van deze minderheden om hun eigen religieuze leven vorm te geven, maar heeft hen ook de boodschap voor te houden dat mensenrechten en democratische kernwaarden maatgevend zijn. Dat kritische gesprek gaat ook over dierenleed en ritueel slachten, al is dat niet in mensenrechten verankerd; ook dierenwelzijn moet door iedereen worden gerespecteerd. Religieuze praktijken die van deze ijkpunten afwijken, verdienen op zijn minst een kritisch debat, net zo lang tot deze groepen zelf hun gedrag aanpassen aan de eisen van de rechtsstaat..

De tweede laag is die van beleid: subsidies, ondersteuning van kwetsbare groepen, richtlijnen voor de invulling van het onderwijs, enzovoorts. Daarin draait het heel vaak om maximale vrijheid voor burgers om hun eigen organisatie, school, of wat ook op te zetten, gecombineerd met kritische zorg voor de democratische waarden en de bescherming van kwetsbare mensen daarbinnen. Een vrijzinnig paternalistische overheid moet zich niet bemoeien met de overtuigingen van mensen, maar ontwikkelt wel beleid om bij te dragen aan emancipatie en verbetering van het lot van mens en dier. Idealiter gaat het daarbij niet primair om inbreuken van buitenaf maar sluit de overheid aan bij emanciperende activiteiten van binnenuit. Dit is een subtiel proces waarin we soms ook wat pragmatisch moeten opereren. Omdat het risico van willekeur daarmee wel erg groot wordt, moet hier zoveel mogelijk algemeen beleid worden ontwikkeld en zo min mogelijk gekoppeld aan een specifieke religieuze groep.

De derde laag is die van de wetgeving. Uiteindelijk kan het nodig zijn in het grijze gebied van deze discussie in wetten vast te leggen waar de speelruimte ophoudt. Dat geldt voor onbedweld ritueel slachten, de aanstelling van homoseksuele docenten op levensbeschouwelijk bepaalde scholen, trouwambtenaren met gewetensbezwaren enzovoorts. De wet volgt de ontwikkeling van de morele consensus op deze punten. Daar kan ook de rechter zich over uitspreken, zoals bij het SGP-proces. Maar dat is altijd hooguit de laatste stap. We kunnen uiteindelijk religieuze minderheden wel dwingen zich aan te passen, maar daar moeten dan doorslaggevende redenen voor zijn en de lagen van debat en beleid moeten uitputtend zijn gebruikt. Daar zal een vrijzinnige overheid dus terughoudend mee zijn. Echte ontwikkeling ontstaat namelijk niet door wetgeving, maar door mentaliteitsverandering.

Referenties

- Armstrong, K. (2011) *Compassie*. Amsterdam: Bezige Bij.
- Becker, J. & de Hart, J. (2008) *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*. Den Haag: SWP.
- Berger, P., et al. (1999) *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Borgman, E. (2010) 'Godsdienst is niet individueel.' *De Helling* 23 (4), 27-29.
- van der Burg, W. (2009) *Het ideaal van de neutrale staat. Inclusieve, exclusieve en compenserende visies op godsdienst en cultuur*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Buruma, I. (2010) *Taming the gods. Religion and democracy on three continents*. Princeton: Princeton University Press.
- Cliteur, P. (2010) *Het monotheïstisch dilemma*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Davie, G. (2000) *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- van de Donk, W.B.H.J., et al. (Ed. 2006) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ganzevoort, R.R. (2006) *De hand van God en andere verhalen. Over veelkleurige vroomheid en botsende beelden*. Zoetermeer: Meinema.
- Ganzevoort, R.R., et al. (2010) *Adam en Evert. Spanningen tussen kerk en homoseksualiteit*. Kampen: Ten Have.
- Guerra, J.C., et al. (2008) *Tel je zegeningen. Het maatschappelijk rendement van christelijke kerken in Rotterdam en hun bijdrage aan sociale cohesie*. Nijmegen: NIM.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005) *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Kepel, G. (2003) *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Parijs: Seuil.
- de Kesel, M. (2010) *Goden breken. Essays over monotheïsme*. Meppel: Boom.
- Korf, D.J., et al. (2008) *Geloof en geluk. Traditie en vernieuwing bij jonge moslims*. Utrecht: Forum.
- Pels, D. (2008) *Opium van het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland*. Amsterdam: Bezige Bij.
- Philipse, H. (2006) *Atheïstisch manifest en de onredelijkheid van religie*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Sunier, T. (2003) 'Scheiding van kerk en staat?' *De Helling* 16 (2)
- Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, Mass. & London: Belknap Press of Harvard University Press.