

Publieke religie: een terreinverkenning¹

PUBLIC RELIGION: A FIELD SURVEY

The public role of contemporary religion is undeniably a topic of much strife and debate. Two recent Dutch volumes make an important contribution to this discussion by analyzing and evaluating issues that arise with the 're-emergence of religion in the public domain'. Especially the volume that was issued by the (Dutch) Scientific Council for Government Policy shows the transformations in the Dutch religious landscape and how important non-religious attitudes and orientations presently are in the Netherlands. Notwithstanding critical voices the authors of both books show an appreciative and non-judgemental approach to the phenomena they research. This essay addresses some of the key issues in the often confusing and confused debates concerning the role that religion plays in modern society

Religie is weer helemaal terug in het maatschappelijke debat. Niet de plausibiliteit van geloofsvoorstellingen staat centraal, maar de publieke manifestatie van religie. Heerste onder Europese intellectuelen lange tijd de overtuiging dat religie – in ieder geval in de ‘verlichte’ West-Europese cultuur – op haar retour zou zijn en zich tot de privé-sfeer zou (moeten) beperken, nu is men daar niet meer zo zeker van. Zo heeft de invloedrijke Duitse filosoof Jürgen Habermas onlangs de stelling verdedigd dat het onjuist is om religieuze tradities als archaische relictten uit een premoderne tijd en godsdienstvrijheid als de bescherming van een met uitsterven bedreigde soort te beschouwen. Religieuze gemeenschappen kunnen volgens Habermas (en daarmee corrigeerde hij zijn eerdere opvatting) een politiek relevante bijdrage leveren aan de articulatie van morele intuïties over een waardig menselijk leven. Daarbij is dan wel verondersteld dat het religieuze discours in een algemeen toegankelijk idioom te vertalen is. ‘The truth content of religious contributions can enter into the institutionalized practice of deliberation and decision-making only if the necessary translation already occurs in the pre-parliamentary domain, i.e., in the political public sphere itself.’² Ook in Nederland is er een – soms verhitte – discussie gaande en recentelijk zijn er twee studieuze bundels over de

1 Graag dank ik de anonieme referenten van het NTT voor hun commentaar op een eerdere versie van dit stuk.

2 J. Habermas, ‘Religion in the Public Sphere’ (lezing University of San Diego, 11 maart 2005), www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf; vgl. idem, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, bijz. 119-154.

rol van religie in het publieke domein gepubliceerd. De journalist Marcel ten Hooven en de filosoof Theo de Wit hebben onder de kritische titel *Ongewenste Goden* een bundel over de publieke rol van religie in Nederland uitgegeven en snel daarna is de spraakmakende verkenning van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid *Geloven in het publieke domein* verschenen. In dit essay ga ik in op een aantal fundamentele vraagstukken die in deze bundels aan de orde komen.³

Kerk, staat en religie

Allereerst is het goed ons te realiseren waar deze hernieuwde belangstelling voor religie vandaan komt. Het antwoord ligt voor de hand: de opkomst van fundamentalistische groepen en in het bijzonder van de radicale islam heeft de gemoederen sterk in beweging gebracht.⁴ Ook daar waar je het misschien niet zou verwachten, blijkt de vrees voor het islamitisch ‘fundamentalisme’ een doorslaggevende rol te spelen. Een goed voorbeeld is de negatieve uitspraak van de rechtbank ’s-Gravenhage (7.9.2005) inzake de subsidiëring van de Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP), die als volgt gemotiveerd werd:

Het gaat (...) in deze (...) om het belang van een ieder, in het bijzonder van vrouwen, om in een democratische maatschappij te leven waarin discriminatie op grond van geslacht – met als gevolg uitsluiting van het passieve kiesrecht – niet getolereerd wordt en waarin door de Staat handhavend opgetreden wordt. Dat belang krijgt een zwaardere lading als men bedenkt dat het niet denkbeeldig is dat in de (nabije) toekomst ook andere partijen opstaan die vrouwen – op godsdienstige motieven – een andere politieke en/of maatschappelijke rol toedelen dan mannen, waardoor het gevaar van discriminatie wederom op de loer ligt. De Staat kan hierin een sturende rol spelen.⁵

Het is duidelijk aan welke andere, mogelijke partijen de rechter gedacht heeft en het is geen toeval dat deze uitspraak gedaan is na 9/11 en de moord op Theo van Gogh. De spanning tussen het anti-discriminatiebeginsel en de gewraakte praktijk van de SGP was al langer duidelijk. Deze casus verleidt James Kennedy en Markha Valenta in hun mooie bijdrage over ‘Religious Pluralism and the Dutch State: Reflections on the Future of Article 23’ tot de opmerking dat het belangrijk is je te realiseren in welke mate huidige discus-

3 Marcel ten Hooven & Theo de Wit (red.), *Ongewenste Goden: De publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam 2006 en W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006. Het rapport is ook via de website van de WRR te raadplegen: <http://www.wrr.nl/content.jsp?objectid=3840>. Cursiveringingen zijn altijd aan het origineel ontleend (tenzij anders aangegeven).

4 Ten Hooven & De Wit, *Ongewenste Goden*, 69.

5 Geciteerd naar Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 244.

sies over de relatie tussen religie en de seculiere staat eigenlijk discussies zijn over de relatie van Nederland tot de islam, ‘*irrespective the actual religion being considered*’.⁶

Dit betekent niet dat het vraagstuk van de publieke manifestaties van religie beperkt moet worden tot de islam. In Nederland hebben we nog altijd christelijke scholen en partijen, in Duitsland heft de regering *Kirchensteuer*, en in de retoriek van Amerikaanse politici speelt God een belangrijke rol. Het is maar de vraag of religie eigenlijk ooit helemaal weg geweest is uit het publieke domein. Alleen bestond er een redelijk functionerende *modus vivendi* en jurisprudentie die de plaats van religieuze manifestaties en groepen in het publieke domein regelde. Deze praktijk is aan het wankelen gebracht door nieuwe en voor het Westen ongewone vormen van publieke verschijningsvormen van religie. Maar dat wil niet zeggen dat religie in de recente Europese geschiedenis voornamelijk of uitsluitend een privé-zaak geweest zou zijn.

De invoering van het moderne principe van de scheiding van kerk en staat impliceert niet dat religie alleen achter de kerkmuren en binnen de huiselijke sfeer gepraktiseerd werd. Denk alleen maar aan klokluiden (‘kerkklokken zijn atavistische werktuigen van een christelijk imperialisme’)⁷ en de controverses rond katholieke processies en bedevaartplaatsen.⁸ Maar het gaat veel verder dan deze relatief marginale verschijnselen. Met de scheiding van kerk en staat ontstond een domein tussen staat en individuele burgers, waarin de kerken en andere religieuze verenigingen een rol kunnen spelen. Er ontstond een publieke sfeer, waar men niet alleen in vrijheid zijn mening kan uiten,⁹ maar ook maatschappelijk en politiek initiatief kan ontplooien.¹⁰ We zien dat – om twee

6 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 244, vgl. Ten Hooven & De Wit, *Ongewenste Goden*, 191. In de WRR-verkenning zijn meerdere Engelstalige bijdragen opgenomen – niet alleen van native speakers, maar ook van Nederlandse deskundigen.

7 Stelling bij het proefschrift van O.J. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale, vooral in verband met Heidegger en Kant*, Leiden 1966.

8 Vgl. P.J. Margry, *Teedere Quaesties: Religieuze rituelen in conflict: Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland*, Hilversum 2000.

9 Dorien Pessers, *Big Mother. Over de personalisering van de publieke sfeer*, Den Haag 2004, 44: ‘De publieke sfeer is ook de sfeer van de burgerlijke vrijheden. De vrijheid van geweten, van godsdienst, van politieke overtuigingen en van associaties worden weliswaar gewoonlijk tot de persoonlijke levenssfeer gerekend, maar zij passen ... beter binnen de publieke sfeer. Burgerlijke vrijheden worden immers pas manifest en krijgen juist hun vrijheidsfunctie wanneer zij kunnen worden uitgeoefend binnen en ten overstaan van de gemeenschap’.

10 De grondleggende studie is hier Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Frankfurt 1990 (met een nieuw voorwoord). Met name sinds het verschijnen van de Engelse editie: *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, Mass. 1989, heeft dit boek grote invloed uitgeoefend.

voorbeelden te noemen – bij de negentiende-eeuwse genootschappen met een religieus en beschavend doel (voor zending of de afschaffing van de slavernij) en zo mogelijk nog sterker bij de organisatorische netwerken die met de Verzuiling ontstaan.

Het veel geciteerde dictum *Religion ist Privatsache*¹¹ betekent allereerst dat religie geen staatszaak is (de periode van *cuius regio, eius religio* ligt achter ons) en dat de burgers in principe vrij zijn in de keuze en het belijden van hun godsdienst. De moderne mens is geneigd bij de privé-sfeer allereerst aan de huiselijk kring te denken, maar in de theorievorming omtrent de grote dichotomie tussen publiek en privé wordt de lijn ook wel getrokken tussen de staat (openbaar) en alles wat daar buiten valt (privé).¹² In deze visie wordt de privé-sfeer vooral geconstitueerd door het economische, maatschappelijke en (deels ook) politieke privé-initiatief. Daarmee is ook de ruimte vrijgegeven voor religieus initiatief en religieuze competitie, die tot een grote mate van dynamiek heeft geleid. Sociologen als Rodney Stark herleiden de treurige staat van het West-Europese christendom zelfs voor een belangrijk deel tot het feit dat de kerken te veel tegen de staat aangeleund hebben en gepoogd hebben hun monopolie ook na de scheiding tussen kerk en staat te behouden. In Europa hebben de grote, gevestigde kerken zo de aansluiting bij religieuze verlangens en behoeften van de gelovigen verloren, terwijl in Noord-Amerika een bloeiende religieuze markt tot ontwikkeling is gekomen, waar de verschillende denominaties hun produkten veel beter aan de man en de vrouw weten te brengen.¹³ In plaats van dat de Verenigde Staten van Amerika de uitzondering zouden vormen op het proces van modernisering en de daaraan gekoppelde secularisering wordt nu gesproken over de ‘European Exception’.¹⁴

Vanuit de hier geschetste optiek is het dus niet vanzelfsprekend dat in de moderne wereld religie steeds meer gemarginaliseerd en geprivatiseerd zou worden. Al is het te verdedigen dat met de in Europa (veelal rond 1800) doorgevoerde scheiding van kerk en staat de macht van de kerken langzaam maar zeker terugliep, bood het ontstaan van de publieke sfeer ook nieuwe mogelijkheden, die door religieuze organisaties benut zijn. Door historici worden de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste eeuw meer en meer

11 Vaak wordt in dit verband naar het *Erfurter Programm* van de Duitse sociaal-democraten uit 1891 verwezen; vgl. K. Kautsky & B. Schoenlank, *Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie: Erläuterungen zum Erfurter Programm*, Berlin 21899, 42v.

12 Jeff Weintraub en Krishan Kumar (red.), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, Chicago en London 1997.

13 Voor een kort overzicht over ‘religious economics’ zie Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 19-30.

14 G. Davie, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.

als een periode van religieuze bloei gezien.¹⁵ Daarmee groeit de kritiek op de secularisatiethese – zeker als deze de boog van de Verlichting tot vandaag de dag moet overbruggen – en wordt gezocht naar nieuwe modellen om de verhouding tussen religie en moderniteit te bepalen. Schema's van een simpel antagonisme lijken niet meer te voldoen.

Vanuit de overtuiging dat in de 80-er jaren van de twintigste eeuw religieuze bewegingen – van het islamitische fundamentalisme tot de katholieke bevrijdingstheologie – zich weer publiekelijk begonnen te manifesteren heeft de socioloog José Casanova in een breed opgezette studie de secularisatiethese ontleed. Daarbij wordt duidelijk waarom de secularisatiethese onderzoekers zo lang in haar greep gehouden heeft. In deze these gaat het volgens Casanova niet alleen om het feit dat religie geprivatiseerd en haar (sociale) betekenis geringer wordt, maar om iets anders: '[T]he core and the central thesis of the theory of secularization is the conceptualization of the process of societal modernization as a process of functional differentiation and emancipation of the secular spheres – primarily the state, the economy, and science – from the religious sphere and the concomitant differentiation and specialization of religion within its own newly found religious sphere.'¹⁶ Deze zogehe- ten differentiatie tussen levenssferen vormt het hart van veel moderniteitstheorieën en zou dus ook ten grondslag liggen aan de secularisatiethese, wat – ondanks alle geleverde kritiek – het bijna onverwoestbare karakter van dit paradigma verklaart. Casanova ziet de voortschrijdende moderniteit in termen van differentiatie (en houdt de these dus overeind), terwijl hij de twee 'subthesen' van de secularisatiethese (1* de achteruitgang en 2* privatisering van religie) onhoudbaar acht. De vraag is dan wel of zodoende toch niet de angel uit de secularisatiethese gehaald is: want waarom zou de transformatie van de kerk van een op de staat gerichte naar een op de maatschappij gericht institu- tie geen nieuwe kansen met zich mee brengen?¹⁷

Het aardige van Casanova's boek is dat hij niet alleen het fenomeen van de deprivatisering van religie bespreekt, maar ook in de lijn van Habermas' sociaal-politieke theorie poogt de legitieme speelruimte voor religieuze groepen te bepalen. Daarbij onderscheidt hij drie vormen van openbaarheid: de staat, de politieke en de burgerlijke samenleving.¹⁸ Op de eerste twee niveaus

15 O. Blaschke, 'Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?', *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) 38-75.

16 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago en London 1994, 19.

17 Casanova, *Public Religions*, 220; vgl. Peter van Rooden, 'Secularization and the Trajectory of Religion in the West', in H.A. Krop, A.L. Molendijk & H. de Vries, (red.), *Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Leuven 2000, 169-188, 171-172.

18 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 47.

ziet Casanova geen plaats voor religie: hij wijst een staatskerk af en moet bijvoorbeeld ook niets hebben van christelijke politieke partijen. Maar dat wil niet zeggen dat kerken of religieuze groepen hun stem niet zouden kunnen doen horen in het publieke debat. Hij wijst op de rol die de katholieke kerk in Polen heeft gespeeld in het proces van democratisering van de natie en stelt dat dergelijke interventies niet simpelweg als een (antimoderne) religieuze kritiek van de moderniteit kunnen worden weggezet. ‘They represent, rather, new types of immanent normative critiques of specific forms of institutionalization of modernity which presuppose precisely the acceptance of the validity of the fundamental values and principles of modernity, that is, individual freedom and differentiated structures.’¹⁹ Dat klinkt goed, maar het is de vraag of religieuze groepen zich hiermee tevreden zullen stellen en niet ook zullen willen bepalen welke wetenschappelijke programma’s gefinancierd zullen worden en hoe het onderwijs zal worden ingericht.²⁰

In de sociologie en de politieke theorievorming is er een belangrijke discussie gaande over de legitieme plaats van religie en religieuze argumenten in de politieke en de publieke arena. Het uitgangspunt is hier dat religieuze groepen een plaats claimen en dat het onjuist zou zijn hun die te ontzeggen. Feitelijk heeft de staat ook altijd naar een *modus vivendi* met religie gezocht of moeten zoeken. Daarvoor zijn verschillende modellen ontwikkeld, die variëren van de Franse *laïcité* tot de Nederlandse verzuiling, welke laatste overigens zowel als een systeem van tolerantie²¹ als van intolerantie wordt beschouwd.²² In bijna alle modellen zal de *modus vivendi* ook interferentie betekenen. Het is niet goed denkbaar dat in de politieke discussies rondom leven en dood (abortus en euthanasie), voortplanting en (homo)sexualiteit en de rechten van de vrouw religieuze overwegingen geheel en al buiten het debat gehouden kunnen worden. De vraag naar de relatie tussen overheid en religie kan dus niet – zoals voormalig minister Verdonk eens deed – beantwoord worden met de opmerking ‘die is er niet’.²³

Vaak wordt dan verwezen naar het principe van de scheiding van kerk en staat, maar dat brengt de discussie meestal weinig verder. In haar bijdrage laat

19 Casanova, *Public Religions*, 221v.

20 T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, 182. Tegen José Casanova heeft Asad ingebracht dat zodra religie de politieke arena betreedt, zij zich mengt in ‘debates about how the economy should be run, or which scientific projects should be publicly funded, or what the broader aims of a national education system should be’. Vgl. D. Scott & Ch. Hirschkind (red.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford 2006 met een reactie van Casanova.

21 Ten Hooven & De Wit, *Ongewenste Goden*, 124.

22 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 348.

23 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 237.

de juriste Sophie van Bijsterveld goed zien dat dit ongeschreven rechtsbeginsel in Nederland in ieder geval zeer verschillend gebruikt en geïnterpreteerd wordt. Kortweg houdt het in ‘dat er in de verhouding tussen kerk en staat geen institutionele zeggenschap over en weer mag zijn, evenmin als rechtstreekse inhoudelijke zeggenschap’.²⁴ Daarmee is het principe volgens haar niet toereikend om alle dimensies in deze verhouding te omvatten.²⁵ Een andere auteur drukt zich iets sterker uit en meent dat het beginsel eigenlijk niet meer adequaat is.²⁶ Dat lijkt mij onjuist, maar het is evident dat het beginsel niet alles regelt. In een zeer doordachte bijdrage betoogt de filosoof Ger Groot dat de scheiding van kerk en staat niet – zoals vaak gedacht – de scheiding van geloof en politiek impliceert. Organisaties – en daaronder vallen ook de kerken – mogen politiek invloed uitoefenen en daar is naar zijn mening niets mis mee, zolang de uitkomsten van het debat maar getoetst worden aan en binnen de procedures van de parlementaire democratie.

Ook over de neutraliteit van de staat maakt Groot enkele behartenswaardige opmerkingen. Zij geldt in het bijzonder de ambtsdragers van wie de taak eruit bestaat de wet en het beleid ten uitvoer te brengen. ‘Vooral bij de functies die zeer direct verbonden zijn met het geweldsmonopolie van de staat, komt dat tot uitdrukking in een *uniforme* kleding, die onderstreept dat de draager ervan geen privé-persoon is. Net als het liturgische gewaad van de priester markeert het uniform de *transcendentie* waarin de staatsorde het maatschappelijk veld overhuift.’²⁷ Daartegenover wijst de filosofe Yolande Jansen op het gevaar van een sluipende identificatie van etnisch-religieuze groepen als ‘“anderen” die er op een of andere manier toch nooit bij zullen horen’ en verbindt daaraan de – snelle – conclusie dat ook een leraar of een rechter een hoofddoek zou mogen dragen. ‘Dat wijst niet op een grotere of onoverkomelijkere partijdigheid dan de onzichtbare partijdigheid van het ‘wij’ dat zichzelf misschien wat al te gemakkelijk als representant van de neutrale staat durft te benoemen.’²⁸ De redenering dat ook de rechterlijke macht een vorm van onzichtbare partijdigheid zou vertegenwoordigen brengt ons – denk ik – op een hellend vlak. Het feit dat het heel moeilijk is ‘boven de partijen’ te staan impliceert nog niet dat levensbeschouwelijke verschillen dan ook ostentatief getoond dienen te mogen worden.

24 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 248.

25 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 251.

26 Ten Hooven & De Wit, *Ongewenste Goden*, 117.

27 Ten Hooven & De Wit, *Ongewenste Goden*, 297.

28 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 287.

'Leefstijlen en zingeving'

Het onderdeel van de WRR-verkenning dat in de pers de meeste aandacht heeft gekregen is de presentatie van het onderzoek dat verricht is door Motivaction International te Amsterdam. Dit bureau heeft in de aanloop tot de Tweede Kamerverkiezingen van 2006 ook het CDA geadviseerd en mede op grond van de analyses van Motivaction is in de campagne het element van 'wij zijn trots op Nederland' versterkt en heeft Jan-Peter Balkenende éénmalig het shownieuws-programma RTL-Boulevard gepresenteerd. Volgens de eigen website gaat Motivactions waarden- en leefstijl onderzoek *Mentality*TM uit van het belang van waarden als drijvende krachten in alle domeinen van het dagelijkse leven en worden 'strategische en praktische oplossingen voor uw marketing- en beleidsvragen' geboden.²⁹ De bijdrage in de WRR-verkenning is geschreven door Gerrit Kronjee (verbonden aan de WRR) en Martijn Lampert (hoofd van het *Mentality*-team en onderzoeksprogramma van Motivaction). In dit stuk, 'Leefstijlen en zingeving', bespreken de auteurs de belangrijkste resultaten van het in oktober en november 2003 gehouden onderzoek van Motivaction onder 2021 Nederlanders 'over de diepere betekenis die men aan het leven geeft en over de keuzen die men in dit verband maakt'.³⁰ In de relatief beperkte ruimte die hun ter beschikking stond konden Kronjee en Lampert niet goed de gehanteerde onderzoeksmethodiek uit de doeken doen, maar geven zij toch inzicht in de vooronderstellingen van de enquête en de gehanteerde werkwijze. Het is lastig hier precies grip op te krijgen, maar in het vervolg zal ik toch pogen enkele saignante punten naar voren te halen.

Het belangrijkste uitgangspunt van het onderzoek is dat zingeving meer omvat dan wat traditioneel onder religie wordt verstaan. 'Waarom geloven mensen die zeggen niet te geloven?'³¹ Het beleidsbepalende sociaal-wetenschappelijke onderzoek op dit terrein in Nederland had tot voor kort een beperking. 'Er was sprake van een betrekkelijk eenzijdige beschrijving van de maatschappelijke betekenis van de religie vanuit een veronderstelde voortgaande secularisatie, waarbij kerkgang en de aanhang van de christelijke leerstellingen als een belangrijk gegeven worden gezien.'³² Zo wordt volgens de auteurs onvoldoende recht gedaan aan de 'blijvende maatschappelijke betekenis van de religie als zingeving'.³³ Dit euvel willen zij verhelpen door een

29 http://www.motivaction.nl/159/Beleid/Overheidscommunicatie/Mentality_tm [brochure].

30 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 171.

31 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 171.

32 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 174.

33 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 174.

benadering, die niet alleen licht werpt op kerkelijke binding, maar ook bijvoorbeeld op spiritualiteit in bredere zin.

De onderzoekers hebben de ondervraagden ingedeeld naar levensbeschouwing en zijn daarbij tot de volgende zes categorieën gekomen: A) niet-religieus, niet-humanistisch (18%), B) niet-religieus, gematigd humanistisch (16%), C) niet-religieus, humanistisch (12%), D) ongebonden spiritueel (26%), E) christenen (25%), en F) overige gebonden religieuzen (3%). Hoe zijn de onderzoekers hiertoe gekomen? Als eerste is de vraag gesteld of men spiritueel/religieus is ingesteld; vervolgens of men zich tot een levensbeschouwelijke/religieuze/spirituele groepering rekent. ‘De mensen die aangaven wel (incl. enigszins) spiritueel/religieus te zijn ingesteld, maar zich niet tot een levensbeschouwelijke/religieuze/spirituele groepering rekenen zijn ingedeeld in de categorie ongebonden spirituelen.’³⁴ Aan degenen die zich wel tot een levensbeschouwelijke (etc.) groepering rekenen, is gevraagd tot welke. Dit leidde tot de indeling in christenen en overige gebonden religieuzen (veelal moslims van 15-35 jaar) of – wanneer men niet bij één van de grote religieuze stromingen kon worden ondergebracht – bij de categorie ongebonden spirituelen. Wat opvalt ten opzichte van ander sociaalwetenschappelijk onderzoek zijn de relatief grote aantallen spirituelen en humanisten.³⁵ Dat hangt natuurlijk met de gekozen aanpak samen.

Hoe is men met name tot zulke hoge aantallen ‘humanisten’ gekomen? Hiervoor wordt verwezen naar een onderzoek dat Motivaction eerder voor de Humanistische Omroep heeft verricht en waar men een schaal geconstrueerd heeft ‘op basis van de centrale humanistische waarden uit de publicatie “Leven is een kunst” van het Humanistisch Verbond. (...) De humanistische schaal is gebaseerd op 16 zogenoemde Schwartz-waarden, waaronder onafhankelijkheid (vertrouwen op jezelf), kiezen van eigen doelen (bepaling eigen levensvervulling), waarachtigheid (echtheid, puurheid), zelfrespect (geloof in eigen waarde), gelijkwaardigheid (gelijke kansen voor allen), verantwoordelijkheid (betrouwbaar, iemand op wie je kunt rekenen), ruimdenkendheid (verdraagzaamheid t.a.v. andere ideeën en geloof), wijsheid (een volwassen begrip van het leven).’³⁶ Op deze manier is onderscheiden tussen de niet-humanisten, de gematigd humanisten en de humanisten. De respondenten hoeven zich – zoals de onderzoekers ook zelf aangeven – niet expliciet als humanist te benoemen om toch als humanistisch te worden bestempeld.

34 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 176.

35 T. Bernts, G. Dekker & J. de Hart, *God in Nederland 1996–2006*, Kampen 2007, 68v, komen tot de conclusie dat ongeveer 9 procent van de Nederlanders zich het meest verwant voelt met het humanisme.

36 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 176.

Ook de andere categorieën zijn gescoord op deze humanistische schaal en het blijkt dat de ongebonden spirituelen hoger scoren dan gemiddeld. De finesses van de gevolgte methode zijn op grond van deze publicatie niet te volgen, maar met de constructie van deze schaal is naar mijn mening toch een beslissende keuze gemaakt. Wanneer is men nog ‘gematigd humanistisch’? Een andere schaal – met bijvoorbeeld ‘gematigd christelijk’ als categorie van die mensen die belang hechten aan waarden die binnen het christendom zijn overgeleverd – zou vermoedelijk tot (heel) verschillende resultaten hebben geleid. Dat wil niet zeggen dat het onderzoek geen nieuw licht werpt op de wereldbeschouwelijke pluraliteit in Nederland – met (naast de moslims) vier groepen van ongeveer vergelijkbare grootte (christenen, spirituelen, humanisten en niet-humanisten), maar het uitgangspunt in de humanistische waardenschaal lijkt hier zeer bepalend te zijn geweest.

In de pers is de nodige aandacht besteed aan de categorie niet-humanisten, die gekenmerkt zouden zijn door een nihilistische kijk op het leven. Zij worden gekoppeld aan de categorie van de ‘anomalische Nederlanders’, zoals deze uit eerder onderzoek van Motivaction naar voren is gekomen.³⁷ Deze groep is noch gelovig noch humanistisch, heeft een lage tolerantiegraad en is vermoedelijk gemakkelijk te beïnvloeden en ‘gevoelig (...) voor extreme visies’.³⁸ Deze – toch relatief grote – groep zou een gevaar (kunnen) vormen voor de sociale cohesie van Nederland. Belangrijk is wel dat er bij deze categorie een – zoals de auteurs het uitdrukken – ‘sterke binding met het werk’ is, wat het genoemde gevaar weer (sterk?) relativeert. Dit attendeert eveneens op het feit dat binnen de vragenlijst ‘werk’ kennelijk niet als zingeving of waarde wordt aangemerkt, terwijl het evident is dat veel mensen hier ‘zin’ aan ontleenen. In zijn essay *Das Unbehagen in der Kultur* beschreef Sigmund Freud dit punt als volgt:

Keine andere Technik der Lebensführung bindet den Einzelnen so fest an die Realität als die Betonung der Arbeit, die ihn wenigstens in ein Stück der Realität, in die menschliche Gemeinschaft sicher einfügt. Die Möglichkeit, ein starkes Ausmaß libidinöser Komponenten, narzißtische, aggressive und selbst erotische, auf die Berufsarbeit und auf die mit ihr verknüpften menschlichen Beziehungen zu verschieben, leiht ihr einen Wert, der hinter ihrer Unerläßlichkeit zur Behauptung und Rechtfertigung der Existenz in der Gesellschaft nicht zurücksteht. (...) Und dennoch wird Arbeit als Weg zum Glück von den Menschen wenig geschätzt.³⁹

37 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 181.

38 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 182.

39 Sigmund Freud, ‘Das Unbehagen in der Kultur’ (1930), in Freud, *Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt 1974, 191-279, bijz. 211v, noot 1.

Dat laatste schijnt ook voor de onderzoekers van Motivaction op te gaan.

Het stuk van Kronjee en Lampert straalt een zekere urgentie uit om op te treden. Het spreken in termen van anomalische Nederlanders wijst daar al op, en of dat nog niet voldoende is wordt ook de vergelijking met het Duitsland van de 30-er jaren van de twintigste eeuw getrokken.⁴⁰ Daarbij zijn de conclusies niet haarscherp. Enerzijds lijkt het belangrijkste patroon de tweedeling tussen humanisten en niet-humanisten te zijn.⁴¹ Anderzijds wordt opgemerkt dat juist de niet-religieuze categorieën meer materialistisch, hedonistisch en individualistisch zijn ingesteld dan de religieuze categorieën. ‘De markt en de beleveniseconomie bieden hun een belangrijk zingevingskader.’⁴² De hele teneur van de WRR-verkenning is overigens dat (de ‘terugkeer’ van) religie nog niet zo’n slechte zaak hoeft te zijn. In een ingezonden brief in het dagblad ‘Trouw’ stellen twee van de redacteurs van de WRR-verkenning zich te weer tegen het misverstand als zouden zij ervoor pleiten dat de staat zorgt voor zingeving; maar dat religie en humanistische waarden kunnen bijdragen aan sociale cohesie, daar zijn zij van overtuigd.⁴³

De Nijmeegse ethicus Jean-Pierre Wils is één van de weinigen in de WRR-verkenning die de veronderstelde stabiliserende werking van religie kritisch benadert. Het omgekeerde kan in sommige gevallen evenzeer het geval zijn. Naar zijn mening blokkeren religieus geïnspireerde interventies in morele conflicten veelal een redelijke discussie. Wils verwijst onder meer naar het conflict omtrent de Amerikaanse Terri Schiavo, die meerdere jaren in een irreversibel coma lag, en waarbij het conflict omtrent het stopzetten van de behandeling ‘door de religieuze commentaren een regelrechte fanatisering [onderging], die de meningsvorming in het publieke domein deels vergiftigde’.⁴⁴ Dit wijst er eens te meer op dat het uiterst lastig is om in generaliserende zin over – de effecten en publieke rol van – religie te spreken. Het hangt er maar van af, waar je het precies over hebt. Hent de Vries wijst mijns inziens dan ook terecht op de ‘ghostly appearance’ van religie.⁴⁵ Het maakt een groot verschil of we met ‘religie’ doelen op de maatschappelijke inzet van religieus gemotiveerde burgers, de begrafenis van André Hazes in de Amsterdamse ArenA, de uitspraken van de paus inzake anticonceptie en AIDS of op ‘fundamentalistisch’ geweld in Noord-Ierland en het Midden-Oosten.

40 Vgl. ook Van de Donk ea. (red.), *Geloven in het publieke domein*, 194, conclusie 2.

41 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 192.

42 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 194.

43 W. van de Donk & P. Jonkers, ‘Nee: de WRR pleit niet voor staatszingeving’, *Trouw (de Verdieping)*, 14.2.07, p. 8.

44 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 436.

45 Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 450.

Slot

Beide bundels bieden veel stof tot nadenken. In totaal omvatten ze een kleine 40 bijdragen. Het is moeilijk ze te typeren en verschillen aan te wijzen, of het moet zijn dat in *Ongewenste Goden* meer historische en wijsgerig-thetische bijdragen vertegenwoordigd zijn, terwijl *Geloven in het publieke domein* sterker sociaalwetenschappelijk georiënteerd is. De toon van een aantal bijdragen in *Ongewenste Goden* is ook wat kritischer ten aanzien van de veronderstelde sociale en verbindende functie van religie in de publieke sfeer. Terwijl Paul Cliteur de onzichtbaarheid van religie in het staatsdomein verdedigt,⁴⁶ zijn de meeste auteurs – zeker die in de WRR-verkenning – ervan overtuigd dat religie een rol in het publieke domein speelt en menen velen zelfs dat dat ook goed is. Dat heeft wellicht te maken met het feit – en dat geldt weer in het bijzonder voor de WRR-verkenning – dat vele auteurs gerekruteerd zijn uit (kringen rond) bijzondere instellingen voor hoger onderwijs zoals de Vrije Universiteit (Amsterdam), de Radboud Universiteit (Nijmegen) en de Universiteit voor Humanistiek (Utrecht) en ook uit de Universiteit van Tilburg (tot voor kort Katholieke Universiteit Brabant). Aan de andere kant is het – na vele jaren van secularistische godsdienstkritiek – duidelijk geworden dat het weinig zinvol is religies als archaïsche relictten uit een premoderne tijd te beschouwen. Of men het nu leuk vindt of niet: religie laat zich niet wegdrukken uit de publieke sfeer en is daar ook nooit helemaal weg geweest.

Zoals het bovenstaande heeft laten zien, zijn allerhande courante noties en opvattingen als dat religie zich noodzakelijk in de privé-sfeer zou (moeten) ophouden en dat dit besloten zou liggen in het principe van de scheiding van kerk en staat feitelijk onhoudbaar. De scheiding van kerk en staat (zoals deze in veel Westerse landen rond 1800 werd ingevoerd) impliceerde de vrijheid van particulier initiatief – ook op religieus terrein – en daarvan hebben vele religieuze organisaties in de negentiende en twintigste eeuw geprofiteerd. Het is goed eerst deze feiten onder ogen te zien en de precieze plaats en rol van religie in het publieke domein te analyseren, voordat men overgaat tot een normatieve plaatsbepaling. In mijn ogen is het weinig zinvol vanuit principiële uitgangspunten die rol van te voren te definiëren. Een beroep op een niet erg uitgewerkt beginsel als dat van de scheiding van kerk en staat brengt ons niet verder. Zelfs als we het erover eens zijn dat de bewegingsvrijheid van religie bepaald wordt door de kaders van de democratische rechtsstaat, dan nog dient nader verkend te worden waar de grenzen precies liggen. Hoe

46 Ten Hooven & De Wit, *Ongewenste Goden*.

verhoudt bijvoorbeeld in specifieke gevallen zich het non-discriminatie principe tot het beginsel van de vrijheid van godsdienst?

Het is belangrijk dat men zich realiseert dat Nederland tot voor kort een redelijk succesvol beleid heeft gevoerd in zake de regulering van de publieke rol van religie. Met de verdergaande wereldbeschouwelijke en religieuze pluralisering – en met name de groei van de Islam – staat ons land voor nieuwe vragen. Hoe deze opgelost moeten worden, is niet zo gemakkelijk te zeggen. Het vraagstuk kan niet gereduceerd worden tot de vraag of de staat religieuze instanties al dan niet moet ondersteunen. Kennedy en Valenta wijzen op de huns inziens cruciale kwestie ‘if and how the state can reassert its supervisory role over religion’s public role in the face of the increasing independence and diversification of Dutch religious life’.⁴⁷ Ik kan mij ook een iets meer terughoudend model voorstellen, maar dat religie een publieke zaak is en daarmee iets is waar de politiek en de Nederlandse staat zich toe moeten verhouden lijkt evident.

(Arie L. Molendijk is hoogleraar in de geschiedenis van het christendom aan de Rijksuniversiteit Groningen, Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap, Oude Boteringestraat 38, 9712 GK Groningen.)

⁴⁷ Van de Donk ea., *Geloven in het publieke domein*, 431.