



Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/433921>

OVER KATHOLICITEIT ALS NETWERK, DE NOODZAAK VAN RELIGIE EN DE WAARDEN VAN HET KONINGSCHAP

Quasimodolezingen 2011-2013



Met bijdragen van Katherine Jefferts Schori, Geert van Dartel, John de Wit,
Henk de Roest, Remco Robinson, Ernst Hirsch Ballin, en Govert Buijs

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT



4005 3823

Adrie Paasen en Peter-Ben Smit

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 51

Amersfoort/Sliedrecht 2014

MERWEBOEK

OVER KATHOLICITEIT ALS NETWERK, DE NOODZAAK VAN
RELIGIE EN DE WAARDEN VAN HET KONINGSCHAP

NETWERK, DE NOODZAAK VAN
RELIGIE EN DE WAARDEN VAN
HET KONINGSCHAP

Frans Jozef Buisson, 1811-1915

Uitgegeven door de Katholieke Universiteit Leuven
in samenwerking met de Katholieke Universiteit
van Leuven, Leuven, België

Digitale versie van de uitgave van 1915

Uitgegeven door de Katholieke Universiteit Leuven

Uitgegeven door de Katholieke Universiteit Leuven

Uitgegeven door de Katholieke Universiteit Leuven

OVER KATHOLICITEIT ALS NETWERK, DE NOODZAAK VAN RELIGIE EN DE WAARDEN VAN HET KONINGSCHAP

Quasimodolezingen 2011-2013

Met bijdragen van Katherine Jefferts Schori, Geert van Dartel,
John de Wit, Henk de Roest, Remco Robinson,
Ernst Hirsch Ballin, en Govert Buijs

onder redactie van Adrie Paasen en Peter-Ben Smit

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 51

Amersfoort/Sliedrecht 2014

MERWEBOEK

Universiteitsbibliotheek
Utrecht

Afbeelding omslag:

Geïllumineerd Introïtus *Quasimodo geniti* uit een Graduale voor het gebruik van Saint-Dié (16^{de} eeuw), Bibliotheek van Saint-Dié, manuscript 74, folio 154 R.

Uitgeverij Merweboek
Postbus 217, NL-3360 AE Sliedrecht

(Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie; nr. 51)

ISBN 978-90-5787-180-1

© 2014 Stichting Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort, en respectievelijke auteurs.

All rights reserved. No parts of this publication may be produced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

The "Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie" is published under the responsibility of the staff and members of the Board of Administrators of the Old Catholic Seminary.

INHOUDSOPGAVE

Inleiding	
<i>Peter-Ben Smit</i>	7
Quasimodolezing 2011:	
Netwerken voor de toekomst: Katholiek zijn over grenzen heen	
<i>Katherine Jefferts Schori</i>	9
Eerste respons:	
Intrigerend en anglicaans	
<i>Geert van Dartel</i>	21
Tweede respons:	
De kerk voor het Koninkrijk	
<i>John de Wit</i>	24
Quasimodolezing 2012:	
Leren van religies. Jürgen Habermas en de onmisbaarheid van religieuze gemeenschappen	
<i>Henk de Roest</i>	27
Respons:	
Leren van religies, maar hoe?	
<i>Remco Robinson</i>	43
Quasimodolezing 2013:	
De waarden van het koningschap. Over vorsten, volkeren en vrede	
<i>Ernst Hirsch Ballin</i>	51
Respons:	
De symboliek van het koningschap	
<i>Govert Buijs</i>	66
Over de auteurs	79

INLEIDING

Peter-Ben Smit

De Quasimodolezing is een initiatief van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, bedoeld voor allen die zich betrokken voelen bij vragen rond geloof en kerk in de huidige samenleving. De lezing vindt plaats rond de tweede zondag van Pasen, zondag 'Quasimodo'. Met de lezing worden thema's die in de (oud-)katholieke traditie een belangrijke rol hebben gespeeld, in een ruimere context geplaatst en onderzocht op hun betekenis voor de actuele situatie van geloof en kerk. De drie lezingen die hier samen met hun responsen gepubliceerd worden, belichten ieder een eigen aspect van dit onderlinge verband.

De eerste lezing, gehouden door *presiding bishop* dr. Katherine Jefferts Schori van de *Episcopal Church* (USA) in de Sinte Gertrudiskathedraal in Utrecht, belicht de relatie tussen het zoeken naar kerkelijke gemeenschap en gemeenschap tussen mensen. De lezing vond plaats op 14 mei 2011, het jaar waarin de anglicaanse en oud-katholieke kerken herdachten dat ze tachtig jaar met elkaar in kerkelijke gemeenschap leefden (*Bonn Agreement*, 1931). De reacties op deze lezing van Geert van Dartel, secretaris van de Katholieke Vereniging voor Oecumene en *archdeacon* John de Wit (*Diocese of Gibraltar in Europe*) brengen de voortgaande zoektocht naar kerkelijk eenheid tot uitdrukking. Een derde respons, van prof. dr. Martha Frederiks (Missiologie, Universiteit Utrecht) bleek niet meer beschikbaar. De lezing en de reacties werden vertaald door diaken Angela Berben en Michiel Messink, waarvoor hartelijk dank.

De tweede lezing, gehouden door prof. dr. Henk de Roest (hoogleraar praktische theologie, Protestantse Theologische Universiteit) in de voormalige schuilkerk van Sinte Gertrudis in Utrecht op 13 april 2012, en het co-referaat van dr. Remco Robinson (docent praktische theologie, Oud-Katholiek Seminarie) heeft als context de opmerkelijke terugkeer van religie in de samenleving en in het filosofisch debat. Deze ontwikkeling vraagt om reflectie, De Roest en Robinson doen dit aan de hand van geschriften van de filosoof Jürgen Habermas en inzichten uit de neurologische cognitiewetenschap.

De derde lezing ten slotte, gehouden door prof. mr. Ernst Hirsch Ballin (hoogleraar Nederlands en Europees constitutioneel recht aan Til-

burg University en hoogleraar rechten van de mens aan de Universiteit van Amsterdam), op 19 april 2013 met een respons van prof. dr. Govert Buijs (hoogleraar politieke filosofie en levensbeschouwing, Vrije Universiteit Amsterdam), eveneens in de voormalige schuilkerk van Sinte Gertrudis (Utrecht) gaat vanuit theologisch en filosofisch geïnformeerd staatsrechtelijk perspectief in op de troonswisseling van 2013 en vraagt vanuit verschillende perspectieven naar de waarden van het koningschap en de waarden waarnaar het koningschap verwijst. De bredere context van deze lezing vormde het jubileum van de Vrede van Utrecht (1713) in dat jaar.

De lezingen werden bezorgd door Adrie Paasen en Peter-Ben Smit, in samenwerking met Lidwien van Buuren, en uitgegeven door Kees Bezemer (Merweboek). Hoewel de lezingen voor publicatie bewerkt werden, blijven ze geschreven voor de hierboven geschetste contexten. Het is de hoop van de redactie dat het getuigenis waar deze lezingen in gesproken vorm uitdrukking van waren, in gedrukte vorm nog langer kan doorwerken.

KATHOLIEK ZIJN OVER GRENZEN HEEN: NETWERKEN VOOR DE TOEKOMST

Katherine Jefferts Schori

Inleiding

Wanneer ik de titel van deze lezing aan anderen in de Episcopale Kerk noemde, kreeg ik of glazige blikken of geestige reacties. Op veel plaatsen is Quasimodo alleen bekend als de gebochelde van de Notre Dame in de roman van Victor Hugo. Toch vindt de associatie daarmee een diepere weerklank bij datgene wat we hier vandaag gaan bespreken. Dat in de steek gelaten kind was genoemd naar de Introïtus van de dag waarop hij gevonden werd op de trappen van de kathedraal. Net zoals dat kind uit 1467 zoeken we nog steeds naar een thuis, liefde en een familie. Vandaag kunnen we misschien de familie van Gods schepping een beetje dichterbij die oude droom van herstelde en goddelijke relaties brengen.

Melk van de *logos*

Laten we beginnen met de doop, waarnaar de titel van dit gebeuren verwijst. Deze Introïtus, uit 1 Petrus 2,2, spreekt over de nieuw gedoopten als baby's, zoals het kind dat gevonden werd bij de Notre Dame. De Vulgaat verschilt een beetje van de Introïtus met het begin '*Sicut modo* (in plaats van: *quasi modo*) *geniti infantes rationale sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*'. Het oorspronkelijke Grieks is duidelijker dan het Latijn, maar in wezen staat er in vertaling: verlangt zoals nieuwgeboren kinderen naar melk verlangen (van een speciaal soort, waarop we nog zullen terugkomen), zodat jullie mogen groeien naar gezondheid. De Introïtus vertelt ons dat de melk *rationale* is, *sine dolo*, letterlijk: redelijk, zonder pijn of smart, of misschien: bedrog. Alweer, teruggaan naar het Grieks geeft ons een beter begrip: τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα, de melk die zuiver of onvervalst is en redelijk, spiritueel, of

'logisch' – als de λόγος. Het verlangen van de gedoopte is te groeien naar gezondheid door het echte voedsel: de melk van de *logos*.

De melk van de *logos* is duidelijk een prachtige rijke metafoor voor de materie van zijn eigen lichaam waarmee Jezus ons voedt in de eucharistie. Het is ook verbonden met de rijke mystieke traditie die spreekt over Jezus als onze Moeder. Het is voor degenen die aangenomen zijn als kinderen van God, in de heilige familie, bekend als het lichaam van Christus.

Ik heb ons teruggebracht naar de letterlijke betekenis van deze passage, maar ook naar het laatste deel, *ut in eo crescatis in salutem*: dat je mag groeien in (of naar) gezondheid. Het wordt vaak vertaald als 'heil', maar in het bijzonder in onze tijd in het Westen is dat woord zo ver verwijderd van het dagelijkse maatschappelijk leven, dat het de zeer tastbare realiteit verduistert waarvoor de doop bedoeld is. Het is een makkelijke manier voor ons om in geestelijke zin uit te leggen wat bedoeld was voor de genezing van de hele wereld, de genezing van individuen in gemeenschap met elkaar. Eén van de grote ketterse tendensen van het Westen is juist dat – volhouden dat heil alleen gaat over het individu, in plaats van haar of zijn plaats in de grotere samenleving. De gedoopten worden opgenomen in een lichaam, en hoewel ieder genezen wordt in zijn of haar eigen persoon, is die genezing alleen mogelijk in het grotere lichaam, en is die bedoeld voor het grotere leven van het grotere lichaam. Victor Hugo's grote drama gaat over het genezen van een hele maatschappij door het verlangen naar de ware melk.

Die genezing van een gemeenschap is de reden waarom we hier zijn, niet alleen de genezing van de christelijke gemeenschap door oecumenisch werk, maar de genezing van de hele schepping. We houden staande dat Jezus' leven, dienst, dood en opstanding gevolgen hadden voor het geheel van wat bestaat, dat zijn werk de geschapen orde vooruitbracht op haar thuisreis naar God. Het permanente gevaar van de oecumene is: te klein denken.

Oecumene als huishoudelijk werk

Oecumene is in wezen huishoudelijk werk – het huis schoonmaken, het op orde brengen, zodat het een tehuis kan zijn, een οίκος, voor dat '*crescatis in salutem*', het groeien in gezondheid of heil. Dus we moeten onze focus op Gods missie houden, de grote droom van de herestelde

schepping, die we afwisselend het koninkrijk van God, het hemels feestmaal, een samenleving van vrede en gerechtigheid, *sjalom*, noemen. Oecumenisch werk begint met het op de doop gebaseerde visioen van een hersteld lichaam van Christus, maar kan niet stoppen bij een beperkte versie van wat Gods lichaam inhoudt. We zijn er om het geheel te helpen helen, en dat is de toekomst waarnaar ik wil verwijzen met katholiek zijn over grenzen heen.

Het werk van de volledige kerkelijke gemeenschap is bedoeld voor een vollediger gemeenschap dan wij ons kunnen voorstellen. Dit huishoudelijk werk dient de Drie-eenheid uit te beelden als een netwerk van katholiciteit, creatief gericht op het staan in juiste relaties, ieder deel een beeld van het geheel, bedoeld voor het geheel en het goede verlangend voor het geheel.

Hoe bouwen we levende netwerken? Neuronen, de cellen van onze zenuwstelsels, groeien door andere weefsels heen om andere cellen te zoeken die ze kunnen herkennen en waarmee ze zich kunnen verbinden. Een enkele cel kan over opmerkelijk lange afstanden groeien, vanaf het uiterste einde van je wervelkolom helemaal naar beneden tot het laatste stukje van je kleine teen. Dergelijke bundels neuronen, verzameld in zenuwen in ieder been en aangestuurd door je hersenen, kunnen de spieren van je voeten opdragen op hetzelfde moment samen te trekken als een vergelijkbare bundel van zenuwen die werken met spieren in je twee handen om een zwaai met een golfstok te produceren, die een piepklein balletje bijna een kilometer ver weg slaat. Sommige mensen kunnen dat zelfs zeer accuraat doen. Die activiteit kan een ander soort netwerk bouwen tussen een groep mensen, die allemaal balletjes in de verte slaan. Er worden heel veel verhalen verteld over hoe deze netwerken van menselijke wezens betekenisvolle dromen kunnen dromen daar buiten op een golfbaan en deze tot bloei kunnen brengen als ze terugkeren op hun werkplekken. We zien hetzelfde soort proces onder vakbondswerkers of wielrenners. Tegenwoordig zien we het gebeuren in de ether, waar netwerken tussen menselijke wezens worden gebouwd van verbindingen die afhankelijk zijn van elektronische zenuwen.

Netwerken zijn afhankelijk van het vermogen een mogelijke partner die een verbinding zoekt te herkennen. De verbindingpunten hoeven niet identiek te zijn en in feite werken ze niet erg goed, als ze dat wel zijn. De connectoren moeten een zekere complementariteit en een zekere diversiteit hebben, willen ze een productieve en creatieve relatie opleveren. Herkenbaarheid en diversiteit zijn beide essentieel. Dat kenmerkt zenuwstelsels in de meeste dieren en de soorten communicatiesystemen

die ecosystemen en menselijke gemeenschappen met elkaar verbinden. Deze spanning tussen herkenning en diversiteit is ook fundamenteel voor intercommunie en oecumenische relaties. We beginnen te ontdekken hoe het werkt, ook in en rondom grotere geloofsgemeenschappen.

Het anglicaanse netwerk

Als we naar het netwerk kijken dat anglicanisme heet, dan hebben we een bedrieglijk eenvoudige definitie van waar de herkenning begint met de *Chicago Lambeth Quadrilateral*. Vier soorten van basisovereenstemming zijn noodzakelijk voor anglicanen om te werken aan vollediger relaties tussen gemeenschappen: De Schriften van het Oude en Nieuwe Testament, in de opvatting dat deze al het nodige tot verlossing bevatten, de apostolische geloofsbelijdenis en de geloofsbelijdenis van Nicea, de twee sacramenten van de Heer: doop en avondmaal, en het historisch episcopaat, zoals dat op lokaal niveau gestalte heeft gekregen. Bedrieglijk eenvoudig, want veel zweet en tranen zijn in de laatste 130 jaar vergoten over de verschillende details en nuances van deze basisovereenstemmingen, al geloof ik niet dat we er enig bloed aan verspild hebben.

Toch is het de rijke diversiteit van onze relaties die ons meer effectief maakt, *'crescatis in salutem'*, groeiend naar gezondheid en heil. De anglicaanse gemeenschap is het op twee na grootste distributiesysteem in de wereld. We hebben zenuwcellen in de vorm van christelijke gemeenschappen in veel delen van de wereld, zelfs voorbij de grenzen van de beschaafde wereld. Genezing en licht kunnen uit deze gemeenschappen stromen in de vorm van het voeden van de hongerigen, het laven van de dorstigen met water, het troosten van de bedroefden en het solidair zijn met de gevangenen. Zoals in het geval van de kleine tenen aan het eind van een zenuwcel die meer dan een meter lang is, is verbinding essentieel en op een letterlijk creatieve manier productief.

Wij anglicanen, moet ik toegeven, worstelen momenteel een beetje, omdat we meer over onze diversiteit ontdekt hebben dan we bereid zijn toe te geven. Sommige delen van ons zenuwstelsel zijn op het ogenblik tamelijk zenuwachtig, maar de communicatie gaat door, evenals opmerkelijk effectief missionair werk. De Episcopale Kerk is betrokken bij missiepartnerschappen in ieder deel van de anglicaanse gemeenschap, zelfs op plaatsen waar de plaatselijke zenuwknoop, in de vorm van een aartsbisschop, volhoudt dat dergelijke partnerschappen niet kunnen of niet moeten bestaan. De communicatie is beter als de paden wijd open liggen, maar individuele zenuwcellen kunnen om litte-

kenweefsel heen groeien om verbindingen te herstellen, als er nog een route voor verbinding overgebleven is.

Het netwerk van de Episcopale Kerk

De Episcopale Kerk heeft formele verbindingen gebouwd met andere delen van het lichaam van Christus – met de Unie van Utrecht in 1934, met de Filipijnse Onafhankelijke Kerk in 1961, met de Mar Thoma Kerk van Malabar in 1979, de Evangelisch Lutherse Kerk in Amerika tien jaar geleden en met de noordelijke en zuidelijke provincies van de Moravische Kerk in Amerika vorig jaar. Elk van deze relaties heeft de potentie voor een substantiële uitbreiding van missie. Het is bijzonder jammer dat we nog altijd erg op ‘*geniti infantes*’, pasgeboren kinderen, lijken – we kruipen zelfs nog niet in de meeste delen van de wereld. We moeten veel beter zijn in het herkennen van de melk in andere delen van het lichaam waarmee we in volledige gemeenschap staan en eten en drinken aan elkaars tafels.

We zijn nog wederzijds allergisch voor de melk van andere lichamen, niet in staat vrijelijk te eten en drinken met rooms-katholieken of orthodoxen. We kunnen incidenteel maaltijden gebruiken met de methodisten en de presbyterianen, maar niet een vast dieet. We zijn betrokken bij belangrijke gesprekken – en een beetje gekruip – met de historisch zwarte methodistische lichamen in het deel van onze context in de Verenigde Staten. Samen met de *African Methodist Episcopal*, *Christian Methodist Episcopal*, en de *African Methodist Episcopal Zion* kerken werken we eraan de relaties tussen rassen in de Verenigde Staten te verbeteren, deels door de lange geschiedenis van onze relatie met Haïti, dat het bisdom met de meeste inwoners van de Episcopale Kerk is. We proberen een partnerschap aan te gaan met betrekking tot vraagstukken van klimaatverandering en ecologische gerechtigheid. Deze zenuwcellen groeien sneller dan op andere plaatsen, misschien doordat de denominaties tamelijk klein zijn en we een gevoel van urgentie ten aanzien van de missionaire mogelijkheden delen.

Five Marks of Mission

Laten we het eens over die mogelijkheden van missie hebben. Vijfentwintig jaar geleden nam een groep in de anglicaanse gemeenschap het op zich een kader te bieden voor missie. Het heeft het grootste deel van

die tijd gekost om door te dringen tot grote delen van de gemeenschap, maar men begint nu de *Five Marks of Mission* herkennen op manieren die sterkere en effectievere netwerken aanmoedigen

De *Five Marks of Mission* zijn: het verkondigen van het goede nieuws van het koninkrijk van God; het onderwijzen, dopen en opvoeden van nieuwe gelovigen; het reageren op menselijke nood met liefdevolle dienst; het herscheppen van onrechtvaardige structuren in de maatschappij; het zorg dragen voor de aarde. Zij herinneren ons ten diepste aan ons aandeel in het grotere kader van Gods droom voor een herschapen en verzoende wereld. Ze zijn zowel eenvoudig als overweldigend, een nederige herinnering eraan dat een antwoord de gaven van ons allen nodig heeft – niet alleen van ons lokale deel van het lichaam. Deze kenmerken van missie zijn primair gericht op de wereld buiten de christelijke gemeenschap, eerder dan naar binnen gericht. Alleen het tweede element, het vormen van christelijke leiders, heeft een substantieel innerlijke focus. Alle andere kijken in de eerste plaats naar andere delen van het lichaam van Gods schepping.

Participeren in Gods missie

De vragen die uit dit kader voortvloeien, hebben te maken met de vraag hoe en met wie wij partner willen zijn in Gods grotere missie. De wievraag begint met ons eigen deel van het lichaam – de diverse delen van onze eigen kerken, jong en oud, van verschillende talen en nationaliteiten, van verschillende theologische perspectieven, van gevarieerde gaven en bekwaamheden. Toch moeten de partnerschappen, de netwerken, uitgebreid worden voorbij de tenen en vingers om zich te verbinden met degenen die bij uitstek herkenbaar zijn – onze partners in volledige gemeenschap – om zich dan verder uit te breiden. We zijn niet voldoende in gemeenschap met de anabaptisten om regelmatig het sacrament van de maaltijd van de Heer met hen te delen, maar we voeden samen de hongerigen en bouwen huizen voor degenen die er geen hebben. We kunnen deze lijfelijke genadewerken samen met mormonen en pinkstergemeentes doen en we kunnen zelfs samen pleiten bij onze overheden voor meer aandacht voor de noden van de armen. We zijn het niet eens over alle belangrijke zaken rondom theologische kwesties en over sociale politiek, waaronder voortplantingsrechten en gelijke rechten voor vrouwen, maar waar we een gemeenschappelijke positie kunnen innemen, moeten we dat doen.

In al deze kringen, en grotere, kunnen en moeten we elkaar gastvrij tegemoet treden, terwijl we zowel zoeken naar het beeld van God in

onze naasten als naar meer begrip. De zenuwverbindingen kunnen gemaakt worden, zelfs als deze gedeeltelijk zijn. We delen een gemeenschappelijke visie van het doel van het bestaan met andere Abrahamitische tradities, en we delen een gemeenschappelijke visie van de grote religieuze tradities op de juiste manieren om met elkaar te leven.

Onze oudere en jongere broeders en zusters in de familie van Abraham kijken uit naar het koninkrijk van God, naar *shalom* en *salaam*, en een samenleving van gerechtigheid en vrede. Gerechtigheid voor allen is de basis, ook als de details verschillen. De wereld om ons heen heeft er wanhopig behoefte aan te leren hoe voldoende vertrouwen op te bouwen om samen te werken voor het helen van de grote gemeenschap. Er is juist nu een opmerkelijk voorbeeld in Nebraska, in het hart van het vasteland van de Verenigde Staten. Het episcopale diocesis heeft samen met een joodse en een moslim gemeenschap land gekocht en samen zijn ze van plan gedeelde faciliteiten te bouwen. Deze partnerschap begon verscheidene jaren geleden toen deze gemeenschappen elkaar ontmoetten voor gesprekken, maaltijden, gebed, gemeenschappelijk leren. De enige grondregel was: geen proselitisme. Iedereen die ik er ontmoet heb, van iedere traditie, vertelt hoe sterk zijn of haar geloof verdiept is gedurende dit proces. Over nog een paar jaar hopen ze gebedsruimtes ingericht te hebben voor iedere gemeenschap, gedeelde faciliteiten en een interreligieus studiecentrum. Dit voorbeeld geeft hoop en inspiratie aan anderen.

Netwerken bouwen voor Gods missie

Hoe kunnen we netwerken voor Gods missie bouwen? Misschien is het meest vitale het werk van het luisteren. ‘*Geniti infantes*’, pasgeboren kinderen groeien niet alleen door goede melk te drinken, maar zij leren door op de wereld om hen heen te letten door ieder zintuig te gebruiken dat God hun gegeven heeft – ogen, oren, vingers, tongen en neuzen. De zintuiglijke informatie van de huid is inderdaad een essentiële manier waarop de allerjongsten weten dat zij geliefd zijn, doordat ze getroost en veilig vastgehouden worden. Onze taak om naar gezondheid en genezing toe te groeien verloopt idealiter op vergelijkbare manieren. We hebben prachtige voorbeelden van spiritueel oplettende leerlingen in Elia en de andere profeten, in Elisabeth en de verschillende Maria’s. Ieder van hen houdt even in om te luisteren als hij of zij geconfronteerd wordt met de

verrassende aanwezigheid van God. De kwetsbaarheid van ieder maakt communicatie hoorbaar als de goddelijke zegt: 'Het helen van de wereld heeft jou nodig'. En ieder van hen antwoordt met een equivalent van Maria's: Mij geschiede naar uw woord. Wat is dat anders dan de melk van het woord te drinken?

De meest voor de hand liggende plaats waar we deze netwerken zouden kunnen bouwen, is in het leren en voeden van nieuwe gelovigen. Vormen we nieuwe christenen, die zowel met aandacht kunnen luisteren naar de noden in hun bijzonder verband als naar de gaven van hun mogelijke partners? De netwerken waarnaar we zoeken zullen veel deskundiger zijn als ze beginnen in een geest van verbindbaarheid die diversiteit overstijgt.

Het (op)voeden van gedoopten

Ons gedeeld oecumenisch begrip van de doop overstijgt veel meer verdeeldheid dan we ons kunnen voorstellen als het erop aankomt meer volwassen voedsel eten. Waarom voeden we de nieuw gedoopten niet op in het licht van het hele evangelie? De eigenaardigheden en vooroordelen van degenen die verondersteld worden meer volwassen christenen te zijn, hebben onze dooppraktijk aangetast. We hebben 'Doop, Eucharistie en Ambt' (het zogenaamde Lima-rapport van de Wereldraad van Kerken) bijna dertig jaar geleden ondertekend, toch heeft het nog niet geleid tot een substantieel veranderde praktijk. Er zijn een paar kathedralen (rooms-katholiek en episcopaals of anglicaans) die convenanten hebben over de doop en die één keer per jaar samen enkele mensen doppen die afkomstig zijn uit meer dan één deel van het lichaam van Christus; toch zouden we werkelijk onze doopvoorbereiding en mystagogie samen moeten doen door het hele christelijke landschap heen. Alleen door gevoed te worden door dezelfde melk en door deze nieuwe gelovigen in verschillende contexten te laten voeden, zullen we iets leren over het delen van ander heilig voedsel aan dezelfde tafel. We zullen worden wat we eten – laat het beginnen met melk en honing aan het doopvont.

Netwerken voor missie groeien door te ontdekken welke bijzondere genezende houding of welk bijzonder genezend werk nodig is om ons heen: voedsel voor de hongerigen, onderdak en beschutting voor degenen die blootgesteld zijn aan de elementen, vrede voor degenen die verscheurd zijn door oorlog, of klamboes voor degenen die geplaagd worden door malaria. Gods liefde wordt concreet door lichamelijke antwoorden op de lijdenden. Dat is het goede nieuws van het koninkrijk van God, het rijk van vrede en gerechtigheid. Dat is de vleesgeworden

aanwezigheid van God met ons, degene die lijdt en sterft met ons en toch opstaat in ons midden met genezing onder zijn vleugels (Maleachi 4,2).

Deze netwerken worden sterker en effectiever in hun verschillende gaven, in hun vermogen om op afstand te reageren op plaatselijk lijden. Het netwerk wordt versterkt in al zijn delen, als de afstandelijke 'hulpverlener' de genade ontdekt die door deze dienst gegeven wordt en eraan herinnerd wordt dat niemand van ons volledig is in zichzelf. Niemand kan volledig genezen worden, tenzij wij allen genezen worden.

Netwerken zijn een krachtig tegenwicht tegen de liefdadigheid of koloniale modellen die te vaak de christelijke missie hebben gekenmerkt. We beginnen te genezen van iets van die vernietigende invloeden als we ontdekken dat de afhankelijkheid die zij voedt op lange termijn alleen destructief is. Deze koloniale modellen zijn ontsproten aan een arrogantie over als superieur beschouwde gaven en ze worden geheeld of gecorrigeerd door de gaven van de armen te ontdekken. Misschien is de eerste van deze gaven het radicale besef van de afhankelijkheid van God van alle leven – een besef dat makkelijk over het hoofd gezien wordt te midden van welvaart, controle en competentie in uiterlijke zaken. Het einde van het christendom in het Westen brengt ons terug naar een veel ouder, radicaal besef van onze afhankelijkheid van God en onze onderlinge afhankelijkheid als medemensen met de rest van de schepping.

Traditie als inspiratie: Paulus en China

We hebben opmerkelijke voorbeelden in onze traditie, te beginnen met Paulus. De missionaris Roland Allen, die eind negentiende eeuw in China en Japan werkte, heeft ons eraan herinnerd dat Paulus naar een nieuwe gemeente kwam, de Schrift en de sacramenten deelde, en dan weer vertrok. Paulus bleef in contact door middel van een incidenteel bezoek of pastorale brief, maar vertrouwde erop dat de plaatselijke groep christenen zou groeien en tot bloei zou komen op hun geboortegrond. God heeft gaven gegeven aan ieder deel van het lichaam, toch is het de verantwoordelijkheid van dat deel van het lichaam om deze gaven te ontdekken en te ontwikkelen voor de genezing van het geheel. De uitdaging van het leven in relaties brengt dezelfde spanning tussen herkenbaarheid en diversiteit.

De manier waarop de kerk in China zich heeft ontwikkeld is leerzaam. Roland Allen hield vast aan de noodzakelijke kenmerken van een christelijk lichaam dat het zichzelf uitbreidt, zichzelf bestuurt en zichzelf in stand houdt. Als pasgeboren kinderen groeien tot volwassenheid en gezondheid, zijn ze in staat andere volgers van Jezus voort te brengen

(het tweede kenmerk van missie), zij kunnen hun eigen leven en missie in hun plaatselijke context ondersteunen en zij kunnen hun leven regelen, zowel intern als in relatie tot het grotere lichaam. De leiders van de *Three-Self Patriotic Movement* mogen de oudere wortels van hun naam niet herkennen, toch zijn hun principes oud.

Dezelfde vragen en spanningen frustreren ons en dagen ons uit in de meeste delen van het lichaam van Christus. Hoe antwoorden we op de lokale kansen voor missie en blijven in relatie met het grotere lichaam? Hoe beheren we herkenbaarheid en diversiteit in de in een netwerk verbonden delen van het lichaam? We zullen deze kwesties nooit volledig kunnen oplossen voor de wederkomst van Christus, maar als we alleen maar in staat zijn de spanningen te benoemen, zal dat zeker helpen.

De Chinese situatie is veelzeggend. De hoofdstroom van het christendom vertoont een variëteit aan uitdrukkingsvormen in zijn liturgie, hoewel confessionele verschillen tot op grote hoogte onderdrukt zijn. Zelfs de semi-rooms-katholieke gemeenschap verschilt substantieel van de verwachtingen van het Vaticaan. Wat kunnen we van de realiteit daar leren? Op welke manier zijn centrale autoriteit en controle behulpzaam of niet behulpzaam bij het creëren van effectieve netwerken voor missie? De kerk van Cuba kan een ander voorbeeld zijn, dat we vruchtbaar kunnen overwegen. De regeringsautoriteiten herkennen de voordelen van de christelijke missie, in het bijzonder doordat deze de menselijke nood dient, en geeft om die reden enige steun aan godsdienstige gemeenschappen. Hoe kunnen we wijs als de slangen en onschuldig als de duiven zijn bij het bouwen van partnerschappen met de overheid?

De postmoderne situatie en een verscheurde wereld

In toenemende maten leeft het Westen in een postmoderne, post-christelijke en postconfessionele wereld. Jongere generaties hebben weinig geduld met het soort oecumenische pietluttigheden die de christelijke wereld verdeeld houden. Zij hebben er weinig problemen mee om met iedereen te werken en te eten, onverschillig wat hun religieuze gevoeligheden mogen zijn. Tegelijkertijd wensen ze hartstochtelijk een verschil te maken voor de wereld om hen heen. We hebben deze passie en dit gevoel van urgentie nodig – we zullen zonder deze niet snel over onze verdeeldheid heenkomen.

Terwijl we in de westerse wereld minder bezoedeld zijn door oude nationale verdeeldheid of stammenverdeeldheid, worden mensen, in het bijzonder christenen, op veel te veel plaatsen verteerd door vrees voor de islam. De permanente oorlogen waarbij verscheidene van de

westerse naties betrokken zijn, mijn eigen land inbegrepen, worden te vaak beschouwd als een oorlog tegen de islam. Onze christelijke broeders en zusters lopen een toenemend risico door hun banden met westerse christenen. Pakistan is een voorbeeld bij uitstek. Mijn broeder Samuel Azariah is de *Moderator* van de Kerk van Pakistan en vertelde me kort geleden van een christen die gearresteerd was wegens blasfemie tegen de islam. De werkelijkheid was dat zijn buurman een onroerend goed wilde kopen dat eigendom was van deze man en toen hij weigerde dit te verkopen, beschuldigde hij hem van een religieuze misdaad. Ons netwerk van relaties is van essentieel belang om hier een antwoord op te geven – zowel door er bij onze regeringen op aan te dringen, religieuze vrijheid in andere landen te proberen te bevorderen, als door het bieden van solidariteit door vriendschap, gebed en objectieve ondersteuning. We hebben eendere kansen om bruggen te bouwen met onze moslimbuuren in ons eigen land, en hun netwerk van verbindingen heeft misschien zelfs een grotere mogelijkheid voor helen op afstand.

De situatie in het Midden Oosten schreeuwt om ons netwerkantwoord. De situatie van christenen verslechtert alleen maar, mensen vluchten uit Israël-Palestina en vooral uit Irak. Mijn broeder Pierre Whalon heeft ijverig en creatief gewerkt om Iraakse vluchtelingen in Frankrijk te verwelkomen. De situatie van de Bisschop van Jeruzalem is nijpend, terwijl hij nog altijd probeert zijn ambt uit te oefenen in de vijf naties van zijn diocees zonder verblijfsvergunning. Hoe kunnen onze relatienetwerken helpen om vrede en stabiliteit te brengen aan de Palestijnen en Israëli's? Ons eigen heil hangt af van de aanwezigheid van rechtvaardige structuren in die grotere samenleving.

De eigen gezondheid en de gezondheid van de schepping

Onze eigen gezondheid hangt in gelijke mate af van de gezondheid van deze planeet. Er is waarschijnlijk geen ander missieterrein zo belangrijk en van zoveel invloed op de andere sectoren van missie. Klimaatverandering maakt het leven van de armsten al zwaarder. De oogsten van tarwe, mais en sojabonen vertonen al een kleine afname als gevolg van veranderde weerpatronen. In de laatste paar jaar hebben we de honger in Afrika zien toenemen door de verschuiving naar het verbouwen van graan en mais voor biobrandstof in plaats van voedsel. Met grote snelheid wordt water een kritische hulpbron, die erg moeilijk te verkrijgen is in de armste delen van de wereld. We hebben enige vooruitgang geboekt in het verwezenlijken van de Millenniumdoelen, maar een deel van die vooruitgang wordt alweer ondermijnd door de realiteit van het verslech-

terende klimaat. Als er weinig water is, wie moeten er dan uren lopen om het te halen? De meisjes, die op school zouden moeten zitten en hun moeders, die weinig andere mogelijkheden hebben. We zullen zonder voldoende water het Millenniumdoel van een volledige opleiding voor zowel meisjes als jongens niet kunnen bereiken, noch het doel van het zeggenschap geven aan vrouwen, noch het doel van een einde maken aan de honger.

De sterk op consumeren ingestelde economieën van het Westen zijn gebaseerd op de valse goden van hebzucht en toenemende groei. We worden verteerd door deze realiteit en de daaruit voortkomende en groeiende kloof tussen rijk en arm heeft bijbelse echo's van de koeien van Basan die rondhangen op ivoren rustbanken. Dit zijn diep ingrijpende geestelijke uitdagingen en het leiderschap van christelijke organisaties als de onze, evenals van de partners die we kunnen ontdekken en voeden, is nodig om de toekomst te transformeren.

De opdracht voor de toekomst

We moeten netwerken vormen voor die getransformeerde toekomst, in de richting van dat beeld van het koninkrijk van God, waar geen honger is en allen in vrede leven in overvloedig vruchtbare boomgaarden. Die toekomst is alleen mogelijk met een katholiciteit van relaties die verder reikt dan ons tegenwoordig begrip. We moeten over de grenzen reiken die ons verdelen, ter wille van de liefde van God en onze naasten. We kunnen niet minder doen dan dat. We kunnen niets belangrijkers doen dan dat.

EERSTE RESPONS

INTRIGEREND EN ANGLICAANS

Geert van Dartel

Dank u wel voor uw uitdagende en inspirerende lezing, die heel origineel en fascinerend is. En ook intrigerend, moet ik toegeven.

Het eerste wat mij verbaasde was dat u de melk van de *Logos* koppelde aan de middeleeuwse mystieke traditie die spreekt over Jezus onze moeder. Ik ben niet vertrouwd met deze traditie. Ik heb het opgezocht en vond een vermelding op Wikipedia van de Engelse mystica Julian of Norwich (1342-1416). Zij wordt vereerd in de Rooms-Katholieke kerk, onofficieel op 13 mei (gisteren), in de Anglicaanse Gemeenschap en in de Lutherse Kerk (op 8 mei). In de korte beschrijving van haar theologie lees ik het volgende: 'Hoewel Julian in een roerige tijd leefde, was haar theologie optimistisch. Ze spreekt over Gods liefde in termen van vreugde en compassie in tegenstelling tot rechten en plichten. Voor Julian was lijden geen straf die God oplegt, zoals de algemene opvatting was. Zij geloofde dat God iedereen liefhad en wilde redden. (...) Ze geloofde dat er achter de realiteit van de hel een groter mysterie schuilt, namelijk dat van Gods liefde'. Bovenal is ze de auteur van de *Sixteen Revelations of Divine Love* (1393). Uniek, volgens de beschrijving, in haar theologie is haar visie op zonde, haar geloof dat God liefde is en geen toorn kent en zeker ook haar visie op Christus als moeder.

Gods liefde en de *missio Dei*

Het vertrouwen in de liefde van God en in de *missio Dei* en het besef van de afhankelijkheid van God is een fundamentele gedachte in uw lezing. Daarin ligt de fundering van al onze hoop. Niet door onze eigen kracht, talenten of rijkdom komen de wereld, ons leven, de schepping tot vervulling. Om ons heen zien we een wereld vol leed en strijd. Zeker geen wereld die in vrede leeft en in balans is. U roept ons op ons te richten op Gods missie, de grote droom van een herstelde schepping, die we afwisselend benoemen als het koninkrijk van God, het hemelse gastmaal, een samenleving van vrede en gerechtigheid, *sjalom*.

Maar uw tekst gaat niet over wachten tot God de tijden vervult, noch past hij in een bekrompen bestek van herstel van christelijke eenheid en missie. Hij is in hoge mate actief. U zegt: 'We zijn hier om het geheel te helpen helen, en dat is de toekomst waarnaar ik wil verwijzen als ik spreek over katholiek zijn zonder grenzen'.

Het is uitdagend hoe u als bisschop vanuit een anglicaans perspectief op eenheid (de *Lambeth-Chicago Quadrilateral*) en missie (de *Five Marks of Mission*) netwerk als een nieuw model voor missionair delen en samenwerken naar voren brengt. U noemt netwerk een krachtige tegenbeweging tegen de liefdadigheid van de koloniale modellen en u houdt een pleidooi voor netwerken voor Gods missie, waarbij u hoopt dat deze netwerken deel uitmaken van een getransformeerde toekomst.

Om te weten hoe dit werkt, zouden we het moeten ervaren. De ontmoetingen in het proces van samenwerken over grenzen van kerken heen aan dezelfde zaak en in het besef van een gemeenschappelijk horen bij onze Heer zijn zeker bijzonder inspirerend en bemoedigend. Doorbraak en vernieuwing zoals in de oecumenische beweging ontstond door een katholieciteit over grenzen heen. En misschien is netwerken daar nu een passend woord voor. Maar om vruchtbaar te zijn is er naar mijn mening tegelijkertijd een standvastige loyaliteit nodig tegenover de eigen kerk en traditie. Eén van de redenen dat in onze context oecumenische relaties tussen kerken dynamiek ontberen, is dat de balans tussen deze twee is verstoord. Heel vaak zijn we geneigd sterk te verschillen tussen onofficieel en officieel, tussen de basis en de instituten, wat in feite het proces steriel maakt. Uw lezing laat zien dat een vruchtbare balans mogelijk is.

Het belang van oecumenische dialogen

In één passage bekritiseert u de oecumenische haarkloverij, die de oecumenische wereld verdeelt. De jongere generaties hebben weinig geduld met deze wijze van benadering. U werkte de betekenis van oecumenische haarkloverij niet uit, maar ik hoop dat u niet refereert aan het gecompliceerde maar nog altijd belangrijke werk van de lopende oecumenische dialogen. De afgelopen decennia is door de beste theologen veel werk gedaan om de breuken die onze kerken eeuwenlang van elkaar scheidde te overbruggen. Binnen deze dialogen zijn er belangrijke doorbraken geweest binnen de relatie tussen de Anglicaanse en de

Rooms-Katholieke Kerk. Een van de moeilijke lessen binnen de oecumenische ervaring is dat ondanks deze doorbraken en overeenkomsten er nog steeds kwesties zijn die we moeten behandelen. En deze zijn niet gemakkelijk op te lossen.

Twee dagen geleden werd de Nederlandse vertaling van kardinaal Kaspers boek *Harvesting the Fruits* gepresenteerd. Het boek vat de resultaten samen van vier oecumenische dialogen waar de Rooms-Katholieke Kerk bij betrokken is. Het betreft de dialogen met de *Anglican Communion*, de *Lutheran World Federation*, de *Mennonite World Council* en de *World Alliance of Reformed Churches*. Als je dit boek leest, kun je je alleen maar verheugen over het feit dat in een periode van veertig jaar zo veel oude grenzen, blokkades en misverstanden tussen kerken overwonnen zijn.

De lezing van vandaag is uit het Evangelie volgens Johannes, hoofdstuk 15,9-17. In deze passage roept Jezus zijn leerlingen op om vrienden te zijn in plaats van dienaren en Hij geeft hun het gebod om elkaar lief te hebben en om te vertrouwen op de hemelse Vader. Er is geen grotere liefde dan je leven te geven voor je vrienden. Het is belangrijk dat we ons voortdurend realiseren waar we als gemeenschap van christenen begonnen zijn. Dit helpt ons om de grenzen die er zijn te verdragen en te overwinnen.

TWEEDE RESPONS

DE KERK VOOR HET KONINKRIJK

John de Wit

Ik zal nooit de preek vergeten die mijn bisschop hield, toen hij mij installeerde in mijn eerste parochie. Die preek ging ongeveer als volgt: Het ambt is er voor de kerk en de kerk is er voor het Koninkrijk van God. Aartsbisschop William Temple stelde het als volgt: de kerk is dé organisatie die bestaat voor mensen die er geen lid van zijn.

Ik zal dan ook niet ingaan tegen onze geachte spreekster met betrekking tot de conclusie die zij in haar lezing trekt. Ik stem daar van harte mee in.

Als trouwe anglicaan kan ik moeilijk tegen de *Five Marks of Mission* stelling nemen, die mijn eigen kerk voorstelt. Sterker nog: ik ben het er volledig mee eens dat het niet alleen onze christelijke roeping is, maar ook in ons eigen belang om een naar buiten gerichte kerk te zijn en dat wij ons erop moeten toelekken te werken voor het Koninkrijk.

Verschillen onder ogen zien

Als ik, als de anglicaan in dit gezelschap, toch enige zorgen heb over deze lezing, dan heeft dat te maken met enkele van de argumenten, die tot deze conclusie geleid hebben. In de eerste plaats twijfel ik aan de veronderstelling dat wij, als we ons bezig houden met de zaken van het Koninkrijk, noch de tijd noch de neiging zouden hebben om met onze medechristenen te twisten over andere zaken.

Ik ben het ermee eens dat een dergelijke strategie vaak werkt voor groepen jongeren – dus als je ze de hele dag uitput, dan zullen ze met een beetje geluk allemaal op tijd naar bed gaan en te moe zijn om 's nachts kussengevechten te houden. Maar ik ben er niet zeker van dat deze strategie altijd goed zal werken bij kerken.

Maar in de tweede plaats heb ik zo mijn twijfels bij het beeld of de metafoor van het neuronennetwerk, dat de spreekster gebruikt om de relatie tussen verschillende kerken te beschrijven. Natuurlijk is het waar dat neuronen geweldige dingen zijn en dat de manier waarop verschil-

lende ervan samenclusteren een goed beeld is van wat kerken zouden moeten doen. We zouden ons bezig moeten houden met het vasthouden van elkaar door datgene te herkennen wat we gemeen hebben, terwijl we wel tegelijkertijd onze verschillen aanvaarden en waarderen. Er is echter een groot verschil tussen neuronen en mensen, en dat is dat mensen een keuze hebben. Neuronen hebben die niet.

Mensen blijven anglicaans of oud-katholiek, niet omdat ze geprogrammeerd zijn om anglicaans of oud-katholiek te blijven door hun geschiedenis of door hun theologie of hun DNA, maar omdat ze ervoor kiezen en doorgaan ervoor te kiezen trouw te blijven aan die specifieke christelijke identiteit. Onze kerkelijk betrekkingen zijn niet automatisch, ze zijn een daad van onze wil.

Ik ben van mening dat dit belangrijk is, omdat uiteindelijk veel van de debatten in onze eigen kerken in feite gaan over onze christelijke identiteit. In mijn eigen kerk bijvoorbeeld zijn er velen die de *Chicago-Lambeth Quadrilateral* met zijn nadruk op het historische episcopaat als grotendeels bepalend voor de anglicaanse identiteit beschouwen, maar er zijn anderen die het primaat van de Schrift, de 39 artikelen en het *Book of Common Prayer* belangrijker achten voor het definiëren van het anglicanisme.

Deze twee manieren van anglicaans zijn zullen niet automatisch samengaan, omdat ze geprogrammeerd zouden zijn om dat te doen – zoals goede neuronen. Deze verschillende manieren om onze identiteit te zien zullen alleen bij elkaar blijven, omdat ze bij elkaar ‘willen’ blijven. Ik denk dat het woord synode, dat betekent ‘samen lopen’, een waardevolle metafoor is – omdat in tegenstelling tot neuronen mensen ervoor moeten kiezen om samen te gaan. Helaas kunnen ze er ook voor kiezen om van elkaar weg te gaan.

Vriendschap als inspiratie

Mijn laatste vraag is: wat maakt dat ik als mens met een ander mens met wie ik het niet eens ben, op weg wil gaan? Op één niveau is het antwoord daarop simpelweg: vriendschap. Ik denk inderdaad dat veel oecumene gebaseerd is op persoonlijke vriendschap, en dat moet gekoesterd en gewaardeerd worden.

Maar op een veel dieper niveau ben ik meer geneigd om op weg te blijven met iemand als ik het gevoel heb dat mijn identiteit, zoals deze

is, nog steeds aanvaard en gewaardeerd wordt door die ander. En mijn ware identiteit als christen zal niet bevestigd worden door de labels, die we zo gemakkelijk op elkaar plakken – zoals protestant, katholiek, evangelisch, liberaal, orthodox, conservatief, enzovoort.

Dus broeders en zusters, als christelijke neuronen naar elkaar toe moeten groeien om het werk van het Koninkrijk uit te kunnen voeren, dan hebben zij aanmoediging en bevestiging nodig door te horen hoe mooi zij al zijn, en geen teleurstelling en kritiek, omdat ze niet net zo zijn als wij.

LEREN VAN RELIGIES: JÜRGEN HABERMAS EN DE ONMISBAARHEID VAN RELIGIEUZE GEMEENSCHAPPEN

Henk de Roest

Inleiding: Jürgen Habermas en Charles Taylor

Religieuze en seculiere argumenten

We steken meteen van wal. Tijdens een debat in oktober 2009 in New York tussen Charles Taylor en Jürgen Habermas, twee belangrijke sociaal-filosofen van deze tijd, stelt Habermas dat het geen enkele zin heeft om seculiere rationale argumenten in te brengen tegen religieuze argumenten, alsof religieuze argumenten irrationeel zouden zijn en tot een verouderd wereldbeeld zouden behoren. Integendeel, datgene wat hij *'common sense'* noemt of de *'common human reason'*, het redelijke denken, is in religieuze tradities evenzeer volop aanwezig als binnen de bredere cultuur. Het betreft, volgens Habermas, echter wel verschillende soorten argumenten. Filosofische of seculiere argumenten verschillen van religieuze argumenten doordat zij geen lidmaatschap of toebehoren aan een traditie vereisen. Religieuze argumenten veronderstellen dat degene die ze naar voren brengt, lid is van of gesocialiseerd is binnen een religieuze gemeenschap. En in dat laatste geval deelt hij of zij in specifieke religieuze ervaringen, die vooral ontstaan in cultische, of anders gezegd, liturgische praktijken. Religieuze gemeenschappen hebben bovendien een historische oorsprong, kennen een stelsel van overtuigingen, bijvoorbeeld heilsopvattingen, interpretaties van die overtuigingen en exemplarische mensen met een zeker gezag. Er wordt ook verwezen naar een geopenbaarde waarheid, die moeilijk kan worden uitgelegd aan een buitenstaander. Samengevat: religieuze argumenten zijn ingebed in religieuze gemeenschappen en vinden een achtergrond in religieuze ervaringen. Dat geldt allemaal niet voor seculiere argumenten of een seculiere rationaliteit.

Taylor betwist het onderscheid dat Habermas maakt door te stellen dat seculiere argumenten ook gekoppeld kunnen zijn aan existentiële ervaringen en daarnaast dat religieuze argumenten niet altijd met een religieuze ervaring verbonden hoeven te zijn en dat er ook een gedeeld discours is, zoals in het voorbeeld van de rede *I have a dream* van Martin Luther King die, stelt Taylor, door iedereen begrepen werd. Daarbij was het niet nodig om de diepere ervaringen van King te kennen.

Toch houdt Habermas aan het verschil vast; hij herhaalt zijn punt. Hij voegt er bovendien iets aan toe. Hij stelt dat religieuze argumenten, bijvoorbeeld dat mensen geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis, altijd eerst vertaald dienen te worden in openbare argumenten, wanneer ze gebruikt worden ten behoeve van wetgeving die iedereen betreft. En even later stelt hij dat het gebodskarakter van de religieuze taal in het publieke domein gered moet worden, omdat hij ervan overtuigd is dat er intuïties in verborgen liggen, die onthuld en herkend kunnen worden.

Habermas en de waarde van religie

Habermas en de redding van religieuze waarheid

Waarom begin ik met dit debat tussen Habermas en Taylor? Omdat twee centrale noties in dit gesprek naar voren worden gebracht, die ik kenmerkend acht voor Habermas' visie op de religie, niet alleen van de laatste tien jaar, maar ook van de jaren daarvoor, ja vanaf zijn eerste publicaties in de jaren vijftig. Het gaat er om dat het semantisch potentieel van religieuze taal – hij zegt ook wel het waarheidsgehalte en het rationele gehalte ervan – zoals dit verbonden is met religieuze ervaringen, religieuze praktijken en religieuze gemeenschappen, vertaald en gered moet worden. Het gaat om 'intuïties' of, zoals hij ook schrijft, 'leerzame momenten'. Wantrouwen of scepsis ten opzichte van waarheden die volgens religieuze medeburgers een geopenbaard karakter hebben, is niet alleen ongepast, het is ook nadelig voor de samenleving. In 2004, in het beroemde gesprek in München met kardinaal Ratzinger, stelt Habermas:

Geseculariseerde burgers mogen, voor zover ze in hun rol als burgers optreden, religieuze wereldbeelden geen potentieel aan waarheid ontzeggen en ze mogen al helemaal niet het recht van gelovige medeburgers betwisten om in religieuze taal bijdragen

te leveren aan openbare discussies. Een liberale politieke cultuur mag zelfs van gesecculariseerde burgers verwachten, dat zij zich ook inspannen om religieuze bijdragen in een voor iedereen toegankelijke taal te vertalen.¹

Leren van religies staat gelijk aan 'vertalen' en 'redden' in een taal die iedereen kan begrijpen. Habermas ziet het ook als een uiting van respect, een vorm van 'achting', waarin gesecculariseerde burgers aan hun gelovige medeburgers tegemoet moeten komen. In eerdere geschriften spreekt hij over een 'reddende toe-eigening', een 'reddende vertaling' of, in nog vroegere teksten, een 'reddende kritiek'. Waarom echter is deze reddende vertaling nodig? Wat staat er in de moderne samenleving op het spel? Wat moet 'vertaald' en 'gered' worden? Meermalen spreekt hij over joodse en christelijke intuïties, die door de filosofie, maar ook door allen die participeren aan het gesprek binnen het publieke domein, herkend zouden kunnen worden. Voor de publieke meningsvorming, maar ook voor de motivaties van mensen is het belangrijk deze intuïties toegankelijk te maken. Dit lijkt op hetzelfde als wat hij eerder aanduidde met het 'beërven van het religieuze erfgoed'. Wat is echter het belang daarvan?

Een veranderde visie op religie in de westerse samenleving

Habermas ziet nu, anders dan in de jaren vijftig en zestig, scherp dat de secularisatie, lineair opgevat, ook in westerse samenlevingen niet tot het einde van religieuze gemeenschappen heeft geleid, noch het einde van de godsdienst inluidt. Hij staat nog altijd ambivalent tegenover de godsdienst, ziet ook zijn kwalijke kant, zijn vaak verplichtende en moeilijk bekritiseerbare autoriteit en de bijbehorende onderworpenheid, de religieuze conflicten en het fundamentalisme. Hij spreekt over een 'geharde orthodoxie',² die zowel in het Westen, als ook in het Nabije en Verre

¹ 'Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.' In: J. Habermas, Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger. In: *Information Philosophie* 2004/4, 15; J. Habermas en J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg 2005, 35.

² J. Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main 2001, 11.

Oosten, onder christenen en joden, hindoes en moslims voorkomt. De betekenis van religies, ook in de politieke arena, is echter wereldwijd alleen maar toegenomen en het onderscheid tussen traditionele en moderne samenlevingen is vervaagd. Er zijn nog wel *die hard* aanhangers van de secularisatiethese,³ vooral in West-Europa, maar empirische data lijken overtuigend grond te geven voor de bewering dat de secularisatie van Europa een uitzondering heeft gemaakt.⁴ Habermas spreekt tegenwoordig van een 'post-seculiere' samenleving.

Habermas' persoonlijke houding ten opzichte van religie

Hoe staat hij persoonlijk tegenover de godsdienst? In zijn publieke optreden, in geschriften en tijdens debatten, noemt hij zichzelf agnost, 'cultuurprotestant en 'religieus amuzikaal'. Zijn grootvader was overigens predikant en gaf leiding aan een seminarie. Habermas vindt religie uiterst belangrijk, maar heeft er zelf geen antenne voor, al heeft hij omgekeerd wel een allergie ontwikkeld voor nieuwe spiritualiteit. Ook de post-metafysische filosofie is agnostisch, op zijn hoogst 'cirkelt' de filosofie rond een, wat hij noemt 'niet doorzichtige ('opaque') kern van de religieuze ervaring', waarbij hetzelfde overigens geldt voor de kern van de esthetische ervaring.⁵

De nieuwe situatie van een post-seculiere samenleving

Wat staat in een post-seculiere samenleving op het spel, dat er ook door niet-gelovige, seculiere burgers geleerd zou moeten worden van de godsdienst? In 1971 schrijft Habermas dat voor het eerst in de geschiedenis de individuele identiteitsvorming van zeer veel mensen niet langer sta-

³ Sociologen als Steve Bruce en Bryan Wilson gaan er echter niet (meer) van uit, dat religiositeit zal verdwijnen, aangezien de vraag naar zin en betekenis ook volgens hen onvermijdelijk tot het mens-zijn behoort. Zie: G. Pickel, *Secularization as an European Fate?* In: G. Pickel en O. Müller (red.), *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*, Wiesbaden 2009, 89-122, m.n. 91.

⁴ Het aantal mensen dat afscheid neemt van de kerken groeit nog steeds, volgens onderzoekers mede omdat zij de kerk niet langer nodig hebben om met existentiële levensvragen (de '*condition humaine*') te kunnen omgaan. P. Norris en R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York 2004. Zie ook: G. Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, 148; H. McLeod en W. Ustorf (red.), *The Decline of Christendom in Western Europe*, Cambridge 2003.

⁵ J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*. In: idem, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 119-154, m.n. 150.

biel is en dat zij 'in grenssituaties niet meer op geïnstitutionaliseerde of in elk geval diep geïnternaliseerde zekerheden' een beroep kunnen doen.⁶ En in 1973 duidt hij met de term 'zingeving' de centrale functie van de religie aan. Daarbij beschouwt hij in die jaren de rechtvaardiging van de heersende orde en van bestaande normen en waarden als een verbijzondering van deze zingevende functie van de religie, maar deze functie drukt zich ook uit in een wijze van omgaan met de basisrisico's van het menselijk bestaan. Hierbij kunnen we denken aan de overgangen, de passages, die een mens in zijn leven doormaakt, waarbij de religie de begeleidende rituelen verschaft, maar ook aan de deuken die de mens op kan lopen in de omgang met schuld, eenzaamheid, ziekte en dood. In het lijden aan deze basisrisico's van het leven ervaart de mens zijn contingentie. In de godsdienst worden deze 'contingenties' volgens Habermas 'dragelijk gemaakt'. Mensen kunnen het daardoor volhouden. Religie verschaft troost. In een gesprek dat in 1974 gehouden werd in het Starnberger Institut, waarbij Habermas discussieerde met Dorothee Sölle en Hans-Eckehard Bahr, begeeft Habermas zich met dit thema zelfs op pastoraal-theologisch ijs. Volgens Habermas moet het er in een pastoraal gesprek niet om gaan de persoon met wie men in gesprek is, te kalmeren. Dan kan iemand beter een tranquilizer gebruiken. Het bieden van troost vereist naar zijn inzicht echter een communicatieve structuur, die het mogelijk maakt om 'angst weg te nemen'. In een pastoraal discours moet het mogelijk zijn om een keuze te maken uit interpretatiemodellen van de werkelijkheid. De pastor verbindt aan de interpretatie die hij of zij van de werkelijkheid biedt, een aanspraak op waarheid. Deze interpretatie kan echter volgens Habermas pas troost bieden, als het mogelijk is op deze interpretatie met 'ja' of 'nee' te reageren. Om te kunnen troosten, veronderstelt een pastoraal gesprek de vrijheid van de ander.⁷

Voor troost moet een mens bij een religie zijn. We kunnen dit ook van een andere kant benaderen. Toename van kennis, stelt Habermas, roept telkens het bewustzijn van nieuwe schaarste tevoorschijn. Het betreden van elk nieuw leerniveau in de geschiedenis houdt het ontdekken van nieuwe problemen in. Terwijl de gevolgen van natuurgeweld binnen de perken gehouden kunnen worden door preventief technisch

⁶ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1971, 36.

⁷ H.E. Bahr, J. Habermas, D. Sölle, et al., *Religionsgespräche. Die gesellschaftliche Rolle der Religion*. Darmstadt/Neuwied 1974, 22.

ingrijpen en bestreden kunnen worden door grootscheepse hulpacties en terwijl men in wetenschap en techniek onvermoeibaar probeert om de contingenties te beheersen, ontstaan er in de sfeer van het samenleven nieuwe contingenties, zonder dat de vaardigheid om deze onder controle te krijgen is meegegroeid.⁸ Belangrijk is nu dat Habermas over de bijdrage van zijn eigen theorie uiterst bescheiden is. In de theorie, lees: in de filosofie, kan nooit een uitputtend antwoord verschaft worden op de *hard facts*: schuld, eenzaamheid, ziekte en dood. Hiermee moeten wij, principieel ongetroost, leven.⁹

Ook latere uitlatingen bevestigen de mogelijkheden en de onmogelijkheden van de maatschappijtheorie: een maatschappijtheorie wekt wel de verwachting dat ze in staat is antwoord te geven op de contingenties die uit het menselijk samenleven voortkomen. Echter, de basisrisico's kunnen in de theorie niet worden verwerkt. In een interview stelt Habermas dat zelfs de marxistische theorie, die wel collectieve beloften kent, de enkeling alleen laat in diens individuele, existentiële verlangens ten aanzien van schuld en schuldgevoelens, eenzaamheid en ten aanzien van de angst voor ziekte en dood.¹⁰

Nu kunnen we nog stellen dat de één getroost leven kan, de ander ongetroost. Daarmee komt de toekomst van een samenleving, ook wanneer zij crises kent, nog niet in gevaar. Ik stelde echter al dat Habermas troost verbindt met zingeving. De belofte van 'zin', zoals deze in verschillende interpretaties voorhanden is, impliceert een belofte van troost.¹¹ In recente geschriften benadrukt Habermas echter dat juist in

⁸ '(...) ohne daß die Fähigkeit, Kontingenzen zu beherrschen, in gleichem Maße mitgewachsen wäre.' In: J. Habermas, *Legitimation im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973, 165.

⁹ 'Die Kontingenzen, die an der körperlichen und der moralischen Verfassung des einzelnen unaufhebbar hängen, lassen sich nur als Kontingenz (onderstr. Hab.) ins Bewusstsein heben: mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben.' In: Habermas, *Legitimation (supra, n. 8)*, 165.

¹⁰ 'Sie könnten sagen, dass sich die Gesellschaftstheorie gegenüber den individuellen Heilsbedürfnissen trostlos verhält. Die marxistischen Hoffnungen richten sich ja auf ein kollektives Projekt und überlassen den einzelnen der vagen Aussicht, daß solidarische Lebensformen den Anteil, den gesellschaftliche Repressionen an Schuldgefühlen, an Vereinzelung, an Angst vor Krankheit und Tod tragen, tilgen, wenigstens verringern können. Und das ist nicht einmal ein Substitut für Trost.' In: J. Habermas, *Kleine politische Schriften*, Frankfurt am Main 1981, 489.

¹¹ 'Das Sinnversprechen hat immer auch ein Trostversprechen impliziert, weil die angebotenen Deutungen die beunruhigten Kontingenzen nicht einfach zu Bewußtsein bringen, sondern erträglich machen - auch und gerade dann wenn sie als (onderstr. JH.)

post-seculiere samenlevingen de zogeheten 'bronnen van zingeving' schaars zijn geworden.

Hij beschouwt religieuze gemeenschappen, en daarmee ook religieuze ervaringen, als belangrijk om mogelijke bronnen van zingeving te ontsluiten. Ook om te voorkomen dat de taal van de markt in alle poriën van de samenleving binnendringt.¹²

De blijvende waarde van het project van de moderniteit

Nu is het nadrukkelijk niet zo dat het project van de moderniteit volgens Habermas op een dood spoor is geraakt en alleen nog de oriëntatie op transcendentie helpen kan. Hij benoemt de crisis van een ontsporende moderniteit,¹³ spreekt daarbij over de afbrokkeling van de maatschappelijke solidariteit, waarop een democratische menings- en besluitvorming is aangewezen, de dominantie van het marktdenken, de sterke sturende invloed van het bedrijfsleven en de toenemende doelrationele, calculerende, oriëntatie van het handelen van het individu, maar hij wil de vraag of een ambivalente moderniteit haar stabiliteit alleen uit de seculiere krachten van de communicatieve rationaliteit kan halen, behandelen als een open empirische vraag.¹⁴ Het zal moeten blijken of zij daaraan voldoende heeft. Hij roept met andere woorden niet om een terugkeer van de religie of van 'het Heilige' en is daar zelfs huiverig voor.¹⁵ Het is bepaald niet zo, dat Habermas wat hij noemt 'autoritaire religieuze machten' zou aanbevelen. Illustratief is Habermas' kritiek op Joachim Ritter en diens neo-conservatieve leerlingen. Deze wilden de religie een compenserende rol toebedelen. De vrijheid van het subject kan volgens

Kontingenzen gar nicht beseitigt werden können.' In: Habermas, *Legitimation (supra*, n. 8), 164.

¹² Habermas, *Glauben (supra*, n. 2), 23.

¹³ J. Habermas, Vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Zwischen Naturalismus und Religion. In: Habermas, *Aufsätze (supra*, n. 5), 112.

¹⁴ Habermas, *Grundlagen (supra*, n. 13), 113.

¹⁵ Deze huiver is bij Habermas al zeer vroeg aanwezig. Reeds in 1959 uit hij in een recensie van een publicatie van Walter Bröcker deze vrees. J. Habermas, Der befremdliche Mythos. Reduktion oder Evokation? *Philosophische Rundschau* 7 (1959), 215-228. Zelfs de mythe kan een 'waarheidsmoment' hebben, maar 're-mythisering' van een samenleving acht Habermas gevaarlijk. Wanneer morele problemen niet in rationele discussies, op basis van argumenten, kunnen worden besproken en wanneer de rationaliteit van normen en waarden wordt betwijfeld, dan is de terugkeer naar de gesloten wereld van het mythische wereldbeeld, waarin over morele vragen geen gesprek meer hoeft te worden gevoerd een verleidelijk lokkend perspectief.

hen alleen beschermd worden tegen vermaatschappelijking en bureaucratisering, wanneer traditionele machten voor compensatie zorgen. Religieuze tradities moeten juist als subjectieve, gezagsvolle *Glaubensmächte* worden versterkt. Volgens Habermas is dat hoogst onwenselijk, omdat het een uittocht uit de rationaliteit zou betekenen en een terugval in het denken van voor de Verlichting zou inhouden. Voor hem is van groot belang dat tradities, ook religieuze tradities, niet over een vanzelfsprekende ('natuurlijke') geldigheid beschikken. Hij ziet het als de grote winst van de Verlichting, en daarmee ook van de moderne theologie, dat zij elementen uit de religieuze overlevering afwijzen kan, dat er 'ja' en 'nee' kan worden gezegd, dat er revisie plaats kan vinden.¹⁶ Leren van de religie houdt dus niet in dat wij zouden moeten buigen voor een autoritaire heiligheid, die het denken uitschakelt. Habermas meent daarentegen wel dat religieuze noties belangrijk zijn voor het denken, voor maatschappelijke discussies en ook, mits zij ontdaan zijn van hun specifiek religieuze inbedding of 'dogmatische inkapseling', voor de politiek, dat wil zeggen voor wetgeving. Het gegeven dat er religieuze gemeenschappen zijn, is niet alleen een sociaal feit, maar religieuze tradities vormen een 'cognitieve uitdaging'. Religies geven te denken. Daar ga ik nu verder op in.

Religies geven te denken: de uitdaging van religies

Habermas geeft aan dat religieuze tradities al eeuwenlang 'innovatieve impulsen' aan het denken hebben gegeven. Griekse begrippen als 'autonomie', 'individualiteit', maar ook Romeinse concepten als 'emancipatie' en 'solidariteit' kennen een joods-christelijke achtergrond.¹⁷ Deze begrippen zijn intussen hoogst profaan geworden; het zijn termen die *common good* zijn geworden voor het morele denken waarin de indivi-

¹⁶ 'Identitätsverbürgende Deutungssysteme, die heute die Stellung des Menschen in der Welt verständlich machen, unterscheiden sich von traditionellen Weltbilder nicht so sehr in ihrer geringeren Reichweite, als vielmehr in ihrem revisionsfähigen Status.' In: J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, 117.

¹⁷ Habermas stelt dat Immanuel Kant door de categorische imperatief overeind te houden in relatie tot autonomie het eerste 'grote voorbeeld' heeft gegeven voor een seculariserende en tegelijkertijd reddende deconstructie van geloofswaarheden, met name van het gezag van de goddelijke geboden. Habermas, *Glauben (supra, n. 2)*, 23.

duale verantwoordelijkheid centraal staat.¹⁸ Religieuze tradities hebben echter nog steeds een ‘inspirerende kracht’ voor de hele samenleving. Aan welke intuïties denkt Habermas zelf?

De mens als beelddrager van God

Ten eerste, in recente geschriften geeft hij aan dat de notie van het ‘beelddrager van God zijn’ van belang is om de uniciteit, de unieke betekenis van elk individu uit te drukken.¹⁹ Vele jaren eerder, in het Starnberger gesprek in 1974, toonde Habermas ook al aan onder de indruk te zijn van de religieuze taal, die volgens hem de onvervangbaarheid van het individu fundeert. Aarzelend geeft hij de theoloog Bahr gelijk, dat het wellicht de relatie is geweest tussen een transcendente God aan de ene kant, en een onsterfelijke ziel aan de andere kant, waardoor het mogelijk werd, dat het individu ontstond, terwijl, zegt hij, de enkele mens als empirische eenheid in deze tijd steeds meer beseft vervangbaar te zijn, niet alleen in de economie, maar zelfs in het huwelijk! De idee van de onvervangbare waarde van het individu is echter noodzakelijk voor een humane samenleving. Wanneer de omgekeerde gedachte post zou vatten in onze samenleving, zou dit volgens Habermas misschien wel het einde betekenen van de identiteit van de menselijke soort:

Wenn dieses Bewusstsein (dat een mens te vervangen is, *HPdR*), das man ebenso gut positivistisch wie, aus einer anderen Perspektive heidnisch nennen kann, allgemein würde, müsste sich wohl die Identität der Menschengattung ändern – vielleicht würden wir, um mich drastisch aus zu drücken, tot umfallen.²⁰

Wanneer mensen zichzelf en elkaar in toenemende mate als objecten gaan beschouwen, dan valt er niet meer te leven:

¹⁸ ‘Tatsächlich hat die Aufklärung eines nicht vermocht: das Bedürfnis nach Trost sei es zu stillen oder zum Versiegen zu bringen. Auch hat sie die zentrale Frage nicht beantwortet, ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nicht anders als nur die profanen Grundsätzen einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet und das heißt: mit guten Gründe, aus Einsicht, übernommen werden kann.’ In: J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985, 51-52.

¹⁹ Habermas, *Glauben* (*supra*, n. 2), 22.30.

²⁰ J. Habermas, Legitimationsprobleme der Religion. In: Bahr/Habermas/Sölle et al., *Religionsgespräche* (*supra*, n. 7), 9-31, m.n. 15.

Will sagen: man kann offenbar mit einem extremen Grad der Selbstobjektivierung nicht leben.²¹

In deze richting wijst ook Habermas' opmerking dat de religieuze taal de aanzwengelende kracht zou kunnen vormen voor een beweging, die de mensheid behoeden kan voor de ondergang van het subject:

Vielleicht kann diese Sprache das in Bewegung setzen, was man in Bewegung setzen müsste, um das übergreifen von selbstobjektivierenden Interpretationssystemen aufzuhalten.²²

Hij stelt dit in 1974. Meer dan 25 jaar later, in 2001, schrijft hij dat er groter risico's liggen in een 'ver-natuurwetenschappelijking' van het denken, in objectiverende waarnemingen en in het gebruik maken van bijvoorbeeld door hersenonderzoek mogelijk gemaakte causale verklaringen. Het zelfverstaan, maar ook het begrijpen van de handelingen van een ander wordt daardoor uit de sociale verbanden losgemaakt, 'ge-ont-socialiseerd'. Gedachten en ook gedragingen van mensen worden biologisch verklaard, maar daarmee wordt het fundamentele verschil tussen het begrijpen van gedrag en het rechtvaardigen van gedrag veronachtzaamd. De *common sense* moet wel leren van de wetenschap, maar zich niet volledig door een natuurwetenschappelijk beeld van de mens laten bepalen.

Het belang van visioenen

Ten tweede, voor de samenleving zijn religieuze tradities ook om een andere reden van belang. Habermas beklemtoont dat burgers in moderne samenlevingen in toenemende mate participeren in conversaties over de in een maatschappij te nemen beslissingen. Ze hebben weet van morele dilemma's, nemen deel aan ethische en politieke debatten en spreken zich uit over de toekomstige inrichting van de samenleving. Wat is de richting waarin het moet gaan? Om te voorkomen dat deze gesprekken lijden aan een gebrek aan bezieling, of sterker nog, om het risico te vermijden dat deze gesprekken doodbloeden, zijn visies op het goede leven nodig. Voor deze zogenaamde '*praktische Diskurse*' zijn richtinggevende visioenen nodig, visioenen om het leven, ook het individuele

²¹ Habermas, *Legitimationsprobleme* (*supra*, n. 20), 15.

²² Habermas, *Legitimationsprobleme* (*supra*, n. 20), 29.

leven, als een goed leven te kunnen interpreteren.²³ In andere geschriften legt Habermas een gelijksoortige verbinding tussen een kritische herinnering aan de traditie en de collectieve, post-traditionele identiteit van een steeds complexere samenleving. Deze collectieve identiteit heeft een reflexief karakter en ontwikkeling van deze identiteit is te zien als een continu leerproces.²⁴

Het belang van het getuigenis

Ten derde, Habermas ziet ook voor de religieus geïnspireerde politieke toespraak én praxis mogelijkheden, juist vanwege de voorbeeldwerking, die hiervan kan uitgaan. Symboliek is in de utopisch geïnspireerde redevoering ('*I have a dream*') onmisbaar. En sociale bewegingen hebben exemplarische handelingen nodig, Habermas neemt hierbij zelfs het begrip 'getuigen' in de mond.

Wichtig ist die über den Kreis der Beteiligten hinausgehende Signalwirkung, das, was man traditionell Zeugnisablegen genannt hat.²⁵

Kritische herinnering

Ten vierde, kritische herinnering is voor een rationele omgang met het verleden een belangrijke categorie. De term 'kritische herinnering' ontleent Habermas aan een artikel van de politieke theoloog Metz.²⁶ Kritische herinnering is niet alleen van belang voor de toe-eigening van tradities en theorieën, ze geldt ook voor het recht doen aan de offers die door generaties uit het verleden gebracht zijn met het oog op de generatie van heden. De utopie mag belangrijk zijn, net zo belangrijk is het gedenken:

²³ 'Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlechts in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenüberreten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist?' In: J. Habermas, *Bewußtmachende oder rettende Kritik*. In: idem, *Politik, Kunst und Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart 1978, 88.

²⁴ 'Auch die kollektive Identität ist heute nur noch in reflexiver Gestalt denkbar, nämlich so, dass sie im Bewusstsein allgemeiner und gleichen Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozess stattfindet.' In: Habermas, *Rekonstruktion* (*supra*, n. 16), 116.

²⁵ Habermas, *Legitimationsprobleme* (*supra*, n. 20), 30.

²⁶ Habermas, *Rekonstruktion* (*supra*, n. 16), 116.

Utopien sind wichtig (...) aber ebenso wichtig ist Erinnerung, aktives Wiedererinnern, Anamnese.²⁷

Om te kunnen gedenken hebben we symbolen nodig. Alleen zo kunnen we de prestaties van mensen, die bijgedragen hebben aan een grotere vrijheid ten opzichte van de natuur en de maatschappij, onttrekken aan het noodlot der vergetelheid. En het opgaan in de vergetelheid wordt door Habermas, veelbetekenend 'verloren-zijn' genoemd. Zonder het perspectief op anamnese, 'een verzoenend gedenken', stelt Habermas, is het alsof er nooit een offer heeft plaatsgevonden, alsof er niet ontzettend is geleden om datgene wat er nu is mogelijk te maken. Deze gedachte vervult met ontzetting:

Es ist entsetzlich, sowohl für das vergangene Leid und die vergangenen Opfer, die ohne die Chance einer sühnende Erinnerung gleichsam verloren sind.²⁸

Symboliek is daarbij ook in het gedenken onmisbaar. Wij worden verplicht, stelt Habermas, tot 'anamnetische solidariteit'. Dit van de joodse filosoof Walter Benjamin afkomstige inzicht heeft voor Habermas grote betekenis, juist met het oog op de recente Duitse geschiedenis en de verwerking daarvan. Juist in Duitsland mag de herinnering aan het lijden van hen die door Duitsers zijn vermoord nooit vervagen, zo stelt Habermas. Deze solidariteit moet, hoe moeilijk ook, door hen die later zijn geboren worden geoefend. De doden hebben recht op deze solidariteit, hoe zwak de kracht ervan ook mag zijn!²⁹ Habermas noemt het een 'hoogst profaan inzicht',³⁰ maar geeft aan dat het recht doen aan de stemmen van het verleden en aan het leed dat is geschied, nog niet helemaal een equivalent vormt voor wat de joodse en christelijke tradities beloven wan-

²⁷ Habermas, *Unübersichtlichkeit* (*supra*, n. 18), 68.

²⁸ Habermas, *Unübersichtlichkeit* (*supra*, n. 18), 68.

²⁹ 'Diese Toten haben erst recht ein Anspruch auf die schwache anamnetische Kraft einer Solidarität, die Nachgeborene nur noch im Medium der immer wieder erneuerten, oft verzweifelten, jedenfalls umtreibenden Erinnerung üben können.' In: Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. In: J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main 1987, 141.

³⁰ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, 24.

neer ze spreken over het laatste oordeel.³¹ Ook laat de ‘verloren hoop op opstanding’ een leegte achter. De scepsis tegen de *wiedergutmachende Kraft* van het gedenken is terecht.³² Het semantisch potentieel van religies is nog niet uitgeput. Recent geeft Habermas aan ook onder de indruk te zijn van het vermogen van religieuze tradities om morele intuïties te articuleren, speciaal met betrekking tot kwetsbare gemeenschappen.

Filosofie en religieuze utopie

Ten vijfde, de filosofie dient de eigen poorten wijd open te zetten om de utopische gehalten van de religieuze tradities te begroeten. In eerdere geschriften noemde Habermas al de fundamentele gerichtheid van de religie op emancipatie, maar ook op bevrijding en verzoening.³³ Zelfs Habermas’ eigen notie van de ‘communicatieve rationaliteit’ heeft zich het eerst in de religie uitgedrukt. De intuïtie waardoor Habermas zich in heel zijn denken heeft laten leiden, is afkomstig uit religieuze tradities, ja uit de protestantse en joodse mystiek.

Ich habe eine (...) grundlegende Intuition. Diese geht übrigens auf religiösen Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystik zurück, auch auf Schelling.³⁴

Het zijn de voorstellingen die horen bij een gelukte, een geslaagde en van dwang bevrijde interactie, een ‘onbeschadigde intersubjectiviteit’. In het begrip van de communicatieve rationaliteit, waarin de procedure van het discours een onderlinge consensus mogelijk moet maken over waarheid of normatieve juistheid, vinden we een verenigende kracht.³⁵ Habermas spreekt hierbij overigens liever niet van een utopie, maar van een ‘formele anticipatie’. Op een enkele plaats verwijst Habermas daarbij ook naar de oudtestamentische notie van het verbond. Zijns inziens zijn het de Amerikaanse theoretici Peirce en George Herbert Mead ge-

³¹ J. Habermas, *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* In: W. Kuhlmann (red.) *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 1986, 16-37, vooral 31.

³² Habermas, *Glauben* (*supra*, n. 2), 25.

³³ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main 1971, 30.31.

³⁴ Habermas, *Unübersichtlichkeit* (*supra*, n. 18), 202.

³⁵ Habermas, *Diskurs* (*supra*, n. 30), 366.

weest, aan wie Habermas veel te danken heeft, die dit religieuze motief van de verbondsgemeenschap optilden tot op een filosofisch niveau.

Het vertalen van religieuze inzichten?

Er zijn ten slotte nog twee vragen te stellen. Ten eerste, wat bedoelt Habermas met een 'reddende' vertaling? Ten tweede, wie zijn de 'vertalers'?

Wat is een 'reddende vertaling'?

Wat het eerste betreft: redden is voor Habermas het op een zodanige wijze opnemen van religieuze begrippen in het gesprek of in het denken dat de ander, de niet-gelovige, zich in deze taal herkent. In een discussie probeert men tot overeenstemming, tot een consensus te komen, over wat de betekenis van religieuze kernbegrippen in een gesecculariseerde, profane context zou kunnen zijn. In 1974 spreekt hij nog over 'aanvaardbaarheid'. Is religieuze taal, met daarin begrippen als 'heil' en 'verlossing' in bepaalde situaties 'nog te accepteren'?³⁶ Ook in een later gesprek met theologen, in 1988, voert Habermas een vurig pleidooi voor het omzetten van religieuze ervaringen in profane, rationele, inzichten. Van belang is nu dat Habermas zowel in oudere, als in recente geschriften, de handeling van de reddende vertaling essentieel acht voor de continuering van een traditie.³⁷ Zo stelt hij in 1974 dat het gesprek over de aanvaardbaarheid van religieuze taal niet een manier vormt om religieuze begrippen te ontfutselen aan de religie, teneinde ze in die zin te behoeden voor verdwijning, maar dat het een medium vormt voor de overdracht van de traditie. Op dit punt is het belangrijk om te wijzen op de betekenis die Habermas aan de overdracht van tradities toekent. In het luisteren naar de stemmen van de traditie, in de pogingen het semantische gehalte van kunst en religie vrij te maken, neemt Habermas een reflexieve toeëigening van de traditie waar. Alleen door deze 'reddende kritiek' kan aan

³⁶ 'Es kommt darauf an, ob es in der auf eine bestimmte Lebenspraxis bezogenen Rede in einer bestimmten Situation noch akzeptabel erscheint, daß man in einer Sprache redet, in der solche Grundbegriffe wie Heil oder Erlösung auftreten.' In: Legitimationsprobleme (*supra*, n. 20), 22.

³⁷ 'Deshalb können wir die diskursive Rede auch als Medium der Traditionsfortbildung (onderstr. Hab.) in dem Sinne verstehen, dass man sich über die Akzeptabilität solcher Sprachen verständigt.' In: Legitimationsprobleme (*supra*, n. 20), 22.

een posttraditionele collectieve identiteit inhoud worden verleend. Men buigt daarbij niet zonder meer voor het gezag van de traditie, of kiest niet voor één enkele traditie of voor het geheel van een traditie, want men kan volgens Habermas de aanspraken van (elementen van) een traditie ook afwijzen, er op goede gronden 'nee' tegen zeggen. Iets gaan inzien kan ook afwijzing inhouden.³⁸ Eerder, in de tijd van de grote omwentelingen van de jaren zestig, schreef hij al dat men zich een culturele traditie kritisch eigen moet maken. Al in 1969 houdt Habermas dit de cultuurbestormers voor ogen. Een culturele overlevering wordt levend gehouden door de kritiek. Tradities 'leven' van de kracht om te overtuigen.³⁹ Zelfs het begrip 'cultuur' krijgt van Habermas deze betekenis. Cultuur is een vorm van continue reflectie ('Dauerreflexion') op 'vloeibare', dat wil zeggen, reeds eerder reflexief geworden tradities.⁴⁰

Het ontwikkelen van deze kritische hermeneutiek geldt voor de religie evenzeer als voor de kunst, zo stelt Habermas al in 1962. In het gesprek over de betekenis van de religie en van kunst – let ook op de overeenkomst tussen de esthetische en de religieuze ervaring – worden beide geprofaniseerd. Ook het kunstwerk ontsloot haar betekenis allereerst in een cultische omgeving. De kunst had haar plaats in de cultus. Op het moment dat de kunst voor allen toegankelijk wordt, heeft ze niet langer een sacraal karakter.⁴¹ De kunst heeft haar aura verloren! De esoterische ban is gebroken. De kunst wordt voorwerp van de publieke opinie. Habermas ontleent zijn inzichten aan, opnieuw, het denken van Walter Benjamin, die in hetzelfde verband spreekt over de 'politisering' van de kunst. *Mutatis mutandis* gaat het mijns inziens in Habermas' 'reddende vertaling' van religieuze concepten ten behoeve van de samenleving dus om een 'politisering van de religie'.

³⁸ 'Gadamer verkent die Kraft der Reflexion, die sich im Verstehen entfaltet'. In: *Zur Logik der Sozialforschung*. Frankfurt am Main, 303. En verder: '(...) die Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, dass sie den Anspruch von Traditionen auch abweisen kann.' In: J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1970, 305.

³⁹ Habermas, *Diskurs* (*supra*, n. 30), 401.

⁴⁰ Habermas, *Diskurs* (*supra*, n. 30), 299.

⁴¹ 'Die Privatleute, denen das Werk als Ware zugänglich wird, profanieren es, indem sie autonom, auf dem Wege der rationellen Verständigung untereinander, seinen Sinn suchen, bereden und damit aussprechen müssen, was eben in der Unausgesprochenheit solange autoritative Kraft hatte entfalten können.' In: J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main 1962, 50.

Wie zijn de vertalers?

Ten tweede, wie zijn de 'vertalers'? Van religieuze burgers mogen we niet verwachten dat zij de vertaalslag alleen maken. Politieke standpunten die door hen worden ingenomen, hoeven niet per se onafhankelijk van hun religieuze overtuigingen gerechtvaardigd te worden, sterker nog, dat kun je ook niet van hen vergen, gelet op de integrerende, totaliserende rol die het geloof voor hen speelt. Dat kunnen we uiteindelijk alleen van politici vragen, mensen die een publieke functie vervullen. Er is een institutionele drempel, een filter, die het publieke domein scheidt van het parlement, de rechtszaal, ministeries en vormen van openbaar bestuur. Wetgeving en wetshandhaving vragen om voor iedereen toegankelijke taal. Voor de publieke ruimte is het, zo hebben we gezien, echter van zeer groot belang dat religieuze stemmen klinken en dat religieuze gemeenschappen hun stem laten horen. De samenleving zou zichzelf anders mogelijk beroven van uiterst belangrijke bronnen voor identiteitsvorming en zingeving. Vertaling is dan ook volgens Habermas een coöperatieve taak, een gezamenlijke opgave van religieuze én van niet-religieuze burgers. Beide groepen kunnen van religies leren.

RESPONS

LEREN VAN RELIGIES, MAAR HOE?

Remco Robinson

Inleiding: De positieve herwaardering van religies

Dat de hoogtijdagen van de filosofie van de argwaan voorbij zijn, blijkt wel uit het feit dat religie nu ook positief in de media genoemd wordt. Naast negatieve berichten over religieus geweld en fundamentalisme konden we bijvoorbeeld in 2003 vernemen dat kerken de samenleving veel geld besparen door hun vrijwilligerswerk. Dat religie onder de juiste voorwaarden een integrerende werking heeft is ook al eeuwen bekend. Tenslotte kan religie positief bijdragen aan de zingeving van het leven.

Inhoudelijk bieden religies veel verbindende, vredelievende gedachten aan hun aanhangers aan. Hierdoor hebben religieuze tradities een reddend potentieel voor de samenleving, zoals aangetoond door Henk de Roest naar aanleiding van het denken van Jürgen Habermas. Belangrijk voor mij daarbij zijn de ethische intuïties die religies hebben voor het publieke domein. Het is een soort ethisch substraat dat de meerwaarde van religieuze tradities aangeeft, de notie van het transcendente dat elk objectiverend systeem doorbreekt en erop wijst dat elk mens subject moet zijn.

Religieuze tradities in de praktijk

Dat religies mooie inhouden hebben die waardevol zijn voor hun aanhangers en bovendien voor de samenleving als geheel, wil ik graag onderschrijven. Toch roept de gedachte dat mensen waardevolle intuïties kunnen leren van religies, bij mij ook vragen op: Hoe werkt dat leerproces in de praktijk? Is het voldoende dat een religie waardevolle ideeën en intuïties omvat? Moeten ze actief worden uitgedragen, zowel naar de eigen aanhangers als naar de buitenwereld? Zijn bepaalde intuïties sterker dan andere? Hoe komt het dat religieus geweld en onverdraagzaamheid juist zo vaak op de voorgrond treden? Is dat uitsluitend

het sensationele effect van de media of hebben onverdraagzaamheid en geweld nu eenmaal meer *impact*?

Als empirisch theoloog wil ik juist kijken naar de manier waarop religie kan werken in een samenleving en daarom intrigeren deze vragen mij. Ik kijk daarbij met de bril van de religieuze cognitiewetenschap, een relatief jonge loot aan de boom van de religiewetenschap, die steeds meer invloed krijgt. Gaat Henk de Roest vooral in op de inhouden van religies en hun waarde voor het goede leven, ik zal me vooral richten op de manier waarop religie de gedachten, gevoelens en gedragingen van mensen beïnvloeden en andersom.

Ik zal eerst aandacht besteden aan het menselijk brein en de mechanismen die relevant zijn voor religie. Vervolgens ga ik in op de theorie van Harvey Whitehouse, die meent dat twee vormen of *modi* van religiositeit in alle religieuze tradities in meer of mindere mate te vinden zijn. Ik werk deze *modi* uit en ga in op hun interactie met ons denken. Vervolgens schets ik hoe verschillende tradities zich ontwikkelen in de richting van de ene of de andere *modus*. Tenslotte keer ik terug naar de vraag hoe de samenleving kan leren van religieuze tradities.

De religieuze denker

Hoe je het ook wendt of keert, religieuze gedachten zijn gedachten. Ze moeten dus door een mens gedacht worden en dus denkbaar zijn voor het menselijk brein. Daarmee is een belangrijke beperking van religieuze gedachten genoemd. Dit is uiteraard geen nieuwe gedachte: Anselmus van Canterbury zei al dat God groter is dan ooit gedacht kan worden. Met andere woorden, het feit dat religieuze gedachten beperkt worden door ons brein, betekent nog niet dat God beperkt zou worden; dat geldt alleen voor dat deel dat wij kunnen begrijpen.

Het begrijpen van religieuze gedachten is belangrijk, omdat gedachten opkomen of ontvangen worden, geïnterpreteerd worden en vervolgens doorgegeven aan anderen. Dit vraagt dat onze hersenen deze religieuze gedachten kunnen verwerken. Wanneer gedachten niet of niet volledig verwerkt kunnen worden, hapert dit overdrachtsproces, de traditie, en zal de gedachte deels of zelfs geheel verdwijnen. De geschiedenis kent verschillende religieuze tradities die hoogtijdagen hebben gekend, maar nu totaal zijn verdwenen. Voor ons zijn de minder extreme voor-

beelden interessanter: de religieuze ideeën die verdwenen of veranderd zijn in dit religieuze overdrachtsproces.

Het menselijk brein

In de cognitiewetenschap bestaan verschillende opvattingen over het functioneren van het brein. Door technologische ontwikkelingen is de discussie hierover in een stroomversnelling geraakt met als hoogste vraag de vraag naar het bewustzijn tegenover onderbewuste processen met aan de ene kant Dick Swaab: 'Wij zijn ons brein', en aan de andere kant Henk Keijzer, die nog wel ruimte over laat voor een ik buiten het brein. De werkelijkheid ligt natuurlijk veel genuanceerder, maar belangrijk is dat iedere neurowetenschapper het bestaan van onbewuste hersenprocessen erkent. De discussie gaat over de verhouding tussen de onbewuste en de bewuste hersenprocessen. Jerry Fodor veronderstelde als eerste dat een deel van de hersenprocessen langs losse modules loopt, die elkaar deels overlappen en deels niet met elkaar in verbinding staan.¹ Het oude beeld was dat de hersenen een soort algemeen processysteem vormen, dat alle informatie kan verwerken. Fodor nam aan dat delen van de hersenen heel specifieke taken hebben, waardoor er sneller op prikkels gereageerd kan worden. Tooby en Cosmides hebben deze gedachte doorgevoerd door de hersenen uitsluitend als een bundel van modules op te vatten.² Deze gedachte wordt nu door meerdere cognitiewetenschappers aangehangen, zoals Dan Sperber³ en Peter Carruthers.⁴ Zij zien onbewuste processen als een herhaling van bepaalde processen, waarbij een communicatieve module wordt betrokken, die het mogelijk maakt het resultaat van het proces te communiceren. Andere cognitiewetenschappers beschouwen een deel van de hersenen als modulair en een deel als generiek.⁵ Het bewuste denken vindt plaats in het generieke deel, het onbewuste in het modulaire deel. Voor ons is belangrijk dat er

¹ J.A. Fodor, *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge MA 1983.

² J. Tooby en L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*. In: J. Barkow, J. Tooby, L. Cosmides (red.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford 1992, 19-136.

³ D. Sperber, *Reflective and Intuitive Belief*. In: *Mind and Language* 12 (1997), 67-83.

⁴ P. Carruthers, *The Architecture of the Mind*, Oxford 2006.

⁵ J.S.B. Evans, *In Two Minds. Dual Processes and Beyond*, Oxford 2009; K.E. Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, Oxford 2011.

automatische, onbewuste hersenprocessen bestaan, die ons denken beïnvloeden, ook ons religieuze denken.

Binnen de religieuze cognitiewetenschap worden twee modules met name genoemd: de *Agency Detection Device*, het apparaat om actoren te ontdekken en de *Theory of Mind*, de theorie van de gedachte, het mechanisme, waarmee we ons kunnen voorstellen dat de ander iets denkt en waarmee we kunnen inschatten wat die ander denkt. Beide spelen een rol in religieuze voorstellingen, omdat we ze gebruiken om te bedenken dat er een denkende ander is. De gedachte van een God vindt zijn cognitieve basis in het vermogen van deze twee modules. Zonder deze modules zouden we ons een persoonlijke God niet kunnen voorstellen.⁶ Let op, ik zeg dus niet dat deze twee modules ervoor zorgen dat we in God geloven, maar zij vormen als het ware de hardware waardoor de computer die we ons brein noemen, in staat is de gedachte van een persoonlijke God te verwerken.

De structuur van onze hersenen zorgt ervoor dat bepaalde gedachten gemakkelijker te verwerken zijn dan andere. Waar dit precies mee samenhangt, wordt nog bediscussieerd. Sommigen menen dat, gedachten, naarmate ze dichter bij onze modules aansluiten en we er dus minder bewust over hoeven na te denken, gemakkelijker te verwerken zijn. Ze kosten dan minder moeite.⁷ Anderen menen dat het vooral gaat om de complexiteit van de gedachten en de mate van abstractie ervan.

De invloed van het geheugen

Harvey Whitehouse geeft aan dat er een extra complicerende factor aanwezig is bij complexe religieuze voorstellingen: het geheugen.⁸ Wanneer religieuze gedachten ingewikkelder worden, wordt het moeilijker om ze te onthouden, ze zich eigen te maken en door te geven. De meeste we-

⁶ J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek CA 2004; A.M. Leslie, Infant Perception of a Manual Pick-up Event, *British Journal of Developmental Psychology* 2 (1984), 19-32, en idem, ToMM, ToBy, and Agency: Core Architecture and Domain Specificity, in: L. A. Hirschfeld en S. A. Gelman (red.), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge 1994, 119-148.

⁷ J.L. Barrett and J.A. Lanman, The Science of Religious Beliefs. In: *Religion* 38 (2008), 109-124; P. Bloom, Religion is Natural. In: *Developmental Science* 10 (2007), 147-151; P. Boyer en L. Gillet, *Godsdienst verklaard: de oorsprong van ons godsdienstig denken*, Amsterdam 2002.

⁸ H. Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford 2000; idem, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek CA 2004.

reldreligies zijn te begrijpen als cognitief kostbare religies. Ze hebben een groot spectrum aan opvattingen, rituelen en regels, die de gelovigen zich dienen eigen te maken. Dit eigen maken brengt een eigen dynamiek met zich mee, die Whitehouse ophangt aan de structuur van het geheugen.

Het geheugen kan ingedeeld worden in een lange- en kortetermijngeheugen. Het kortetermijngeheugen kan gemiddeld zeven (+/- 2) dingen onthouden,⁹ bijvoorbeeld zeven boodschappen die je moet doen in een winkel. Zouden het er veel meer moeten worden, dan zou je een lijstje moeten hebben om niets te vergeten. Andere informatie, bijvoorbeeld waar je woonde in je kinderjaren, wie je beste vriend was en naast wie je op school zat, wordt opgeslagen in je langetermijngeheugen. Het zal duidelijk zijn dat we bij religieuze tradities met het langetermijngeheugen te maken hebben.

Het langetermijngeheugen kan men weer onderverdelen in het semantische en het imaginaire geheugen. Het semantische geheugen onthoudt patronen en regelmaat. Het imaginaire geheugen onthoudt speciale gebeurtenissen die veel indruk maken. Een extreem voorbeeld is de *flashbulb*-herinnering. Zo kan iemand zich precies herinneren wat hij deed, toen hem het nieuws van 11 september bekend werd gemaakt. Het is alsof er een gedetailleerde foto van het moment wordt gemaakt, waardoor iemand later precies weet waar en bij wie hij of zij was en wat er gezegd werd. We zouden het verschil tussen het semantische en het imaginaire geheugen met een kerkdienst kunnen illustreren. Wanneer een vaste kerkganger gevraagd wordt wat er op 20 april jongstleden gebeurde, dan kan deze vrij goed beschrijven wat er plaatsvindt tijdens een eucharistieviering. Misschien weet hij ook wel de bekende paasgezangen en de uitbundige liturgie te beschrijven. Hij maakt dit immers elk jaar mee. Wie er precies achter hem zat, wat de pastoor precies predikte en wie de misdienaars waren, weet hij niet. De vaste patronen zijn namelijk opgenomen in het semantische geheugen. Hij beschrijft dus niet precies de viering van 20 april, maar een willekeurige eucharistie op eerste paasdag. Details kan hij niet noemen, tenzij er iets bijzonders is gebeurd. Als een misdienaar daarentegen zichzelf met het wierookvat in brand heeft gestoken, weet hij precies wie de misdienaar was en wanneer

⁹ B.J. Baars en N.M. Gage, *Cognition, Brain, and Consciousness: Introduction to Cognitive Neuroscience*, Amsterdam 2007.

de brand uitbrak en hoe deze geblust werd. Dit is namelijk iets wat zoveel indruk maakt, dat het opgeslagen wordt in het imaginaire geheugen.

De modi van religiositeit

Op basis van dit onderscheid omschrijft Whitehouse zijn vormen of *modi* van religiositeit. Er is een *modus* die het semantische geheugen aanspreekt en een *modus* die het imaginaire geheugen aanspreekt. Op basis van antropologisch onderzoek onder de Comio-Pivung in Nieuw-Guinea kon Whitehouse deze twee *modi* uitwerken tot twee stereotypen van religiositeit, waartussen elke vorm van religie zich kan bevinden.

De eerste *modus* noemt hij de *doctrinaire modus*. In deze *modus* staat een goed uitgewerkte en vastgelegde doctrine centraal. Het christendom is goed als doctrinaire *modus* te omschrijven. Om de doctrine goed over te brengen, moet er veel aan onderricht worden gedaan en worden de rituelen vaak herhaald. Een duidelijk voorbeeld hiervan is de invoeging van de geloofsbelijdenis in de eucharistie. Vanwege de *filioque*-kwestie besloot de katholieke kerk het *credo* elke zondag te laten zeggen om de *filioque*-leer erin te slijten. Daarnaast is er een beleid nodig om dwalingen te voorkomen. Er is een duidelijk omschreven leiding van specialisten, die de geloofsleer en het geloofsleven bepalen. Religies in deze *modus* verspreiden zich snel door dit moderne, effectieve leiderschap. De groep aanhangers is stereotypisch een anonieme massa.

Daarnaast onderscheidt Whitehouse de *imaginaire modus*. In deze *modus* is men niet in staat om veel te herhalen. Een voorbeeld is een volwassenheidsritueel van een stam in Nieuw-Guinea. Omdat het een kleine stam is, komt dit ritueel slechts eens in de tien jaar voor. Stereotypisch hebben religies in deze *modus* nauwelijks een geloofsleer, maar draaien ze vooral om enkele heftige rituelen. Deze rituelen spreken in soms extreme mate de zintuigen aan. Pijn en vormen van marteling horen hier ook bij. Zo laat men mannelijke adolescenten besnijden en een rituele dans uitvoeren tot ze erbij neervallen. Het effect van deze rituelen is dat men een extreme ervaring opdoet, die men zelf spontaan uitlegt. Whitehouse noemt dit *Spontaneous Exegetical Reflection*, spontane exegetische reflectie. De ervaring zorgt voor een sterke band tussen de groep die het ritueel ondergaat. Het religieuze leiderschap is beperkt tot deze rituelen en de beslotenheid van de groep voorkomt de verspreiding van de religie. Een modern voorbeeld van een ritueel in de *imaginaire modus* is de ontgroening. Dit zijn vaak heftige rituelen die de deelnemers hun hele leven bijblijven en dikwijls zorgen voor een blijvende onder-

linge band, zoals bij dispuutgenoten van een corporale studentenvereniging. De rituelen zijn geheim en de groep is besloten.

De *modi* van religiositeit in de praktijk

Het moge duidelijk zijn dat deze *modi* slechts op stereotypen of extremen wijzen en dat religieuze tradities, zelfs delen van religieuze tradities binnen een *modus* te plaatsen zijn.¹⁰ Belangrijk is hierbij dat de twee *modi* kunnen verklaren waarom religieuze tradities veranderen. Het zijn twee polen die religieuze tradities aantrekken, die zich naar één daarvan ontwikkelen. Wanneer een religie een uitgebreide leer heeft, dan is frequente herhaling van rituelen en geloofsonderricht noodzakelijk, willen elementen van de traditie niet verloren gaan. Hoeveel mensen zullen over 25 jaar nog weten wat de eerste kerkgang is? Het protestantisme van vandaag is duidelijk een doctrinaire religie, maar zij kent een sterke teruggang in kerkgangers en leden. Een uitzondering vormen de baptisten, pinksterkerken en charismatische kerken. Deze kerken spreken sterk de ervaring van mensen aan met heftige en charismatische preken, flitsende muziek en presentaties op *beamers*. Orthodoxe kerken zijn op een veel beperktere schaal aantrekkelijk, evenals Latijnse missen, zeker in de stijl van Trente. Deze kerken hebben rituelen die eveneens de zintuigen aanspreken, waardoor ze de mensen goed bijblijven. De inhoud van de doctrine komt echter slechts beperkt over. Het gaat om de heftige ervaringen. Traditioneel heeft het katholicisme de zintuigen sterk aangesproken. Naast een versobering sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw, waardoor voor veel mensen het magische ervan af ging, vierde men ook op een wekelijkse, zo niet dagelijkse basis. Dan treedt een ander fenomeen op, het *Tedium-effect*. Wanneer de zintuigen veelvuldig sterk worden aangesproken, treedt er een verdovingseffect op en verliezen de prikkels hun effect. De rituelen worden alsnog vergeten, tenzij de imaginaire traditie opschuift naar de doctrinaire *modus* en allerlei mechanismen van onderricht en herhaling gaat ontwikkelen. Sociale controle hoort hier ook bij, iets wat je in bepaalde reformatorische kringen veel tegenkomt.

Uiteraard is niet elke ontwikkeling van religieuze tradities met deze theorie te verklaren of te voorspellen. Allerlei andere factoren

¹⁰ R. Robinson, Waarom nog trouwen in de kerk? Een cognitief-wetenschappelijke verklaring. In: *Collationes* 40 (2010), 245-266.

kunnen van invloed zijn en de ontwikkeling veranderen. Toch zijn veel ontwikkelingen met deze *modi*-theorie te begrijpen.

Leren van religie

Hoe kan men in het publieke domein nu leren van religieuze tradities? Hoe verheven en mooi bepaalde gedachten binnen religieuze tradities ook zijn, willen zij in de maatschappij breed invloed krijgen, dan zullen zij zich binnen de parameters van de *modi* van religiositeit moeten begeven. Bepaalde ethische concepten van het christendom zijn in West-Europa gemeengoed. Ze vormen het ethische substraat van het religieuze monopolie van het christendom. Toch laat de oproep tot een normen-en-waardendebat van Jan-Peter Balkenende alweer een kabinet geleden, zien dat ook dit ethische substraat aan erosie onderhevig is. Invloeden van andere religies, van individualisering als sociaal proces en economische factoren maken dat solidariteit, respect en naastenliefde als christelijke waarden hun plek verliezen. Ze moeten opnieuw gelegitimeerd worden. Er zijn in een gesecculariseerd of misschien wel post-christelijk Nederland andere dragers van deze waarden nodig. Het CDA heeft haar partij-ideologie helemaal moeten herschrijven en het is de vraag of het werk onder leiding van Jacobine Geel het zal redden de komende decennia. Zonder de voertuigen van religieuze rituelen, geloofsleren en religieus leiderschap zullen de belangrijkste religieuze waarden verdampen in een door de economie en het individualisme bepaalde cultuur. Het is daarom des te belangrijker dat religies zichzelf vernieuwen, het denken, voelen en doen van mensen blijven beïnvloeden, het publieke debat zoeken, kortom hun relevantie voor de 21^e eeuw blijven tonen. Zij houden de waarden of intuïties die Habermas zo belangrijk vindt, levend. Zij geven ze handen en voeten. Joris Vercammen noemt de humanisering van de cultuur een van de belangrijkste opdrachten van de kerk. Ik denk ook dat de kerk deze opdracht moet blijven vervullen, maar niet in de vorm van een ethisch substraat maar als een levende traditie, die mensen raakt, die mensen richting geeft en die ze helpt begrijpen wat de zin van ons bestaan is. Hopelijk kan zij deze opdracht belichamen en zo waar-
maken.

DE WAARDEN VAN HET KONINGSCHAP. OVER VORSTEN, VOLKEREN EN VREDE

Ernst Hirsch Ballin

Deze inleiding gaat over de vraag welke waarden in het koningschap worden gesymboliseerd. In antwoord op de pertinente vraag van Pontius Pilatus definieerde Jezus zijn koningschap als ‘getuigenis van de waarheid’. Daarop trok Pontius Pilatus de waarde van waarheid in twijfel. Het koningschap in een democratische rechtsstaat is dan wel meer *down to earth*, maar ook de missie daarvan overstijgt het relativisme dat aan het politieke debat eigen is.

Inleiding

Een bijeenkomst in een kerkelijke context, zoals deze, in de weken waarop Nederland zich voorbereidt op de inhuldiging van een nieuwe Koning, heeft iets riskants. Het koningschap is, zowel in Europa als in andere werelddelen, vaak in een religieus perspectief geplaatst, soms zozeer dat het vroeger haast als majesteitsschennis werd opgevat wanneer niet in alle dimensies van het samenleven de Koning het laatste woord kreeg.

De publieke discussie over het koningschap wordt in Nederland nog steeds gekleurd door herinneringen aan de vorsten van vroeger tijden. Wanneer wordt gesproken over ‘politieke macht’ van de Koning omdat hij met de ministers de regering vormt of omdat hij voorzitter van de Raad van State is, is dat bezijden de huidige staatsrechtelijke realiteit. Dit wil echter niet zeggen dat het koningschap een louter ceremoniële aangelegenheid is geworden, met het doorknippen van linten als essentie; gelukkig niet.¹

¹ Zie over dit soort kwesties: E.M.H. Hirsch Ballin, *De Koning. Continuïteit en perspectief van het Nederlandse koningschap*, Den Haag ²2013.

Als niet-politiek staatshoofd vervult de Koningin of Koning een ambt met een verbindende betekenis, dat wil zeggen, dat het ambt zinvolle verbindingen legt tussen personen en ambten. Die betekenis heeft zich gaandeweg ontwikkeld in de context van onze democratische rechtsstaat en zeker de laatste halve eeuw in een gelukkige harmonie daarmee. De besluitvorming over het algemeen regeringsbeleid vindt plaats in de ministerraad, zegt de Grondwet met zoveel woorden,² dus niet in imaginaire sessies van de Koning met zijn ministers, en de Raad van State verricht zijn werkzaamheden onder leiding van de vice-president en de voorzitter van de afdeling bestuursrechtspraak, dus niet onder leiding van de Koning.

Deze lezing van vandaag is geen staatsrechtelijk exposé, al komen constitutionele thema's wel ter sprake. In de thematiek van deze lezing zal ik verkennen welk licht op het koningschap wordt geworpen door religieuze tradities – het is tenslotte de Quasimodolesing – en door historische ervaringen met het koningschap – we herdenken tenslotte dit jaar de Vrede van Utrecht. Mijn conclusie zal vooruitkijken, want het gaat om het koningschap in onze tijd, een ambt dat dus moet worden gekenmerkt door de waarden van humaniteit die een democratische rechtsstaat eigen zijn. Daarom hoeft het koningschap helemaal niet te worden beladen met bovenmenselijke verwachtingen.

Sacralisering van het koningschap

De zondag na Pasen, 'beloken Pasen' of 'low Sunday', de week na het hoogfeest van Pasen, heet Quasimodozondag naar de beginwoorden van de Introïtus van de Mis. Het is een tekst vol pretentieloze vreugde: als pasgeboren kinderen – *quasi modo geniti infantes* – verlangen we naar melk, zuiver voedsel voor de geest om als verlost en op te groeien.³ Uit deze woorden klinkt een hunkering naar gerechtigheid, vrede en waarheid. Degene die in deze Introïtus wordt bejubeld, is geen wereldlijk staatshoofd, maar God: '*exsultate Deo adiutori nostro; iubilate Deo Jacob*' ('juicht voor God, onze helper; jubelt voor de God van Jacob').

² Artikel 45, derde lid, van de Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden.

³ Ontleend aan de Eerste brief van de apostel Petrus, hoofdstuk 2: '[1] Ontdoe u dus van alles wat slecht is, van alle bedrog en huichelarij, alle afgunst en kwaadsprekerij, [2] en verlang als pasgeboren zuigelingen naar de zuivere melk van het woord, opdat u daardoor groeit en uw redding bereikt' (Nieuwe Bijbelvertaling).

De religieuze symboliek waarmee koningen vaak werden omgeven, heeft hun in bepaalde historische contexten een aan God toegeschreven bovenmenselijke status verschaft. In de vroege middeleeuwen behoorden de Nederlanden, behalve waar de Friezen hun vrijheid wisten te handhaven, tot het Frankische rijk. De Karolingische hofmeiers hadden in de achtste eeuw de Merovingische koningen zozeer van werkelijke macht ontdaan, dat het hunzelf en de paus praktischer voorkwam, dat zij de koninklijke waardigheid op zich zouden nemen.⁴ Pepijn de Korte voegde de daad bij het pauselijke woord, zette in 751 koning Childeric III af en werd door de rijksgroten als koning erkend. Aartsbisschop Bonifatius – jazekeer, degene die het werk van Sint Willibrord in de Lage Landen had voortgezet en in 754 bij Dokkum door Friezen werd vermoord – zalfde in 752 de nieuwe koning en zijn beide zonen, Carloman en Karel, die later keizer Karel de Grote werd. In 754 reisde paus Stephanus II naar Saint-Denis bij Parijs om zelf de koning der Franken te zalven.

Op deze manier bracht Pepijn tot uitdrukking dat zijn koningschap door God was goedgekeurd. Het was, aldus mijn Tilburgse collega Randall Lesaffer, een verwijzing naar het Oude Testament, waar we lezen dat de eerste koningen van Israël – Saul, David en Salomo – door profeten van Godswege waren gezalfd.⁵ Sacralisering van het koningschap was dus niet nieuw en ook in vele andere culturen volop aanwezig, maar vervulde vanaf dit moment in de Europese geschiedenis een grote rol. De kerk beschikte indertijd welhaast over een monopolie op de gebieden onderwijs, schrift en wetenschap. Ze droeg zo aan de machtsbasis van de Karolingische vorsten bij, terwijl de Frankische militaire macht de positie van de paus schraagde en uitbreidde tot de Kerkelijke Staten, die vrijwel ononderbroken tot ver in de negentiende eeuw bleven bestaan.⁶ Soms hebben vorsten zich zelfs uitdrukkelijk aan het hoofd van hun gemeenschap geplaatst als tevens religieuze leider: zoals de Engelse koning als hoofd van de *Church of England* en de Osmaanse sultan als kalief. Erg bijbels is dat echter niet, zoals de geschiedenis van koning Saul en de – hem kritisch volgende – profeet Samuel ons zegt.⁷

Deze sacralisering van het koningschap en de nu eens wederzijds ondersteunende, dan weer conflictueuze relatie met het kerkelijk gezag

⁴ R. Lesaffer, *European Legal History. A Cultural and Political Perspective*, Cambridge 2009, 130.

⁵ Lesaffer, *History* (*supra*, n. 4), 131.

⁶ Lesaffer, *History* (*supra*, n. 4), 131.142.

⁷ 1 Samuel 13.

kenmerkte de daarop volgende negen eeuwen van Europese politieke geschiedenis. Ook in dit opzicht markeert de Vrede van Utrecht nieuwe tijden: de paus was er niet meer bij betrokken als een heel Europa regulerende macht; weer een eeuw later, in 1804, was de paus – na protocolaire vernedering – slechts aanwezig toen Napoleon zichzelf tot keizer kroonde.

De sacralisering van het koningschap trok intussen diepe voren in de Europese geschiedenis. Dat Jezus zijn eigen identiteit als gezalfde – in het Grieks Χριστός – van God (Lucas 9,20) niet als wereldlijke macht opvatte, is bekend. In antwoord op de pertinente vraag van Pontius Pilatus definieerde Jezus zijn koningschap als ‘getuigenis van de waarheid’ (Johannes 18,37). Het verlangen naar een koning-messias was nog met Palmpasen haast overweldigend, maar de Christus – de gezalfde van de Heer – was alleen in die zin ‘koning’ dat hij boven alle relativeringen van het machtsspel uit van de waarheid getuigenis aflegde. Dit getuigend koningschap was dus verbonden met waarden waarvan de machtpoliticus Pontius Pilatus – in tegenstelling tot zijn vrouw (Matteüs 27,19) – niet eens kon dromen. Als de katholieke koningen die zich tot absolute vorsten verhieven, dieper over deze tekst hadden nagedacht, hadden ze het wellicht meer als hun roeping beschouwd om vrede, vrijheid en welvaart na te streven, in plaats van steeds grotere macht en rijkdom voor de eigen groep.

De goede en wijze vorsten niet te na gesproken, die authentiek en vroom kracht voor hun taken zochten, is de reële geschiedenis in hoge mate een minder verheffende. Vele vorsten en andere heersers hebben religieuze rituelen en verbindingen met de kerken opgevat als rechtvaardiging om zich te beschouwen als overheid over hun onderdanen. Al bleef werkelijke almacht aan God voorbehouden, ‘absolute’ macht was deze vorsten niet teveel.

Verabsolutering en humanisering van de koninklijke waardigheid

De macht van de middeleeuwse vorsten bleef echter nog betrekkelijk. Ze waren in een permanent proces van onderhandelingen en strijd met andere vorsten en andere machten verwickeld. Dit leidde tot een vorm van heerschappij waarin representatieve en bemiddelende functies een grote

rol speelden.⁸ Pas nadat zich dynastieën hadden gevestigd, ontwikkelde zich een overwicht van de vorsten, dat zijn hoogtepunt bereikte met het absolutisme; ideologisch werd dit absolutisme onder anderen door Thomas Hobbes gelegitimeerd.⁹ Het bijbehorende juridische *adagium* luidde *princeps legibus solutus* (de vorst staat boven de wet). Vanaf de verdragen schendende verdrijving van joden en moslims uit Andalusië tot hun eigen onthoofding in de Franse Revolutie beschikten de absolute vorsten over de arbeid, het geloof en het leven van hun ‘onderdanen’, een woord dat we in 1992 eindelijk uit het vocabulaire van de Nederlandse Grondwet hebben geschrappt. Tot de inwerkingtreding van de Rijkswet van 27 februari 1992, Stb. 121, bevatte additioneel artikel XI van de Grondwet nog deze formulering.

Voor de consolidatie van de grote Europese territoriale staten was het absolutisme een cruciale fase in de geschiedenis. Ze was het product van een technische en economische ontwikkeling die grootschaliger beheersing mogelijk maakte, namelijk doordat afstanden te land en ter zee meetbaar waren geworden.¹⁰ In hun ‘verlichte’ vormen hebben ze de weg geëffend voor de moderne staat,¹¹ maar de pretenties van absolute heerschappij hebben in de zeventiende en de achttiende eeuw tot veel onheil geleid. De koningen beschouwden hun koninklijke waardigheid en macht – hun soevereiniteit – als hun eigendom, dat zich leende voor vererving en verwerving. De Spaanse successieoorlogen waren daarvan het resultaat, met eerst Franse en dan Oostenrijkse dominantie als schrikbeeld. De vrede van Utrecht was dan ook eerst en vooral een *containment* van deze situatie.¹²

De Franse Revolutie van 1789 – de revolutie van de mensenrechten – is een reactie op (en dus ook resultaat van) het verlichte absolutisme; de ondergang van het absolutisme was bovendien bevorderd door de enorme last die de oorlogen op de Franse begroting hadden gelegd. De aanvankelijk rigoureuze en radicale breuk van de revolutionairen met

⁸ G. Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, 152.

⁹ Lesaffer, *History* (*supra*, n. 4), 385-386.

¹⁰ A.W. Crosby, *The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge 1997.

¹¹ Crosby, *Measure* (*supra*, n. 10), 398-400.

¹² Met voor het eerst een min of meer stabiel machtsevenwicht als beoogd resultaat. Zie A. Vagts en D.F. Vagts, *The Balance of Power in International Law: A History of an Idea*. In: *American Journal of International Law* 73 (1979), 555-580.

kerk en christendom maakte allengs plaats voor een nieuw evenwicht. Het Nederlandse koningschap heeft tegen de achtergrond daarvan vorm gekregen. Weliswaar probeerden de overwinnaars van 1813-1815 allerlei gevolgen van de Franse Revolutie en de Napoleontische tijd uit te wissen, maar zeker in Nederland was beslist geen sprake van een restauratie van het *ancien régime*. Prins Willem Frederik werd niet Willem VI, maar een nieuwe Willem I in een vernieuwd staatsverband.

Na de Franse Revolutie en de Napoleontische tijd was in grote delen van Europa een machtsstrijd gaande tussen de vorsten, die herstel van hun vroegere absolute macht nastreefden, en de krachten van de inmiddels geëmancipeerde burgerij. Enerzijds waren er stelsels met een constitutie die tot een precair evenwicht tussen vorst en volksvertegenwoordiging leidde, anderzijds was er bijvoorbeeld het Britse stelsel, waarin de *Sovereignty of Parliament* beslissend was. Van een 'monarchaal constitutionalisme' – met de autoritaire trekken die tijdens het koningschap van Willem I nog opvallend aanwezig waren – ontwikkelde het Nederlandse staatsbestel zich tot een 'parlementair constitutionalisme'.¹³

Van Hogendorp was geïnspireerd door het Engelse model: de *King-in-Parliament* is de regering, maar de Koning oefent geen persoonlijke regeermacht uit. Onderschikking van de regeermacht aan het recht en ministeriële verantwoordelijkheid waren voor hem essentieel. In het model van de Unie van Utrecht vond hij daarvoor een passende basis: de Staten van de provincies zouden beslissen aan wie zij de soevereiniteit wilden toevertrouwen. Prins Willem Frederik daarentegen voelde niets voor een tot uiterlijke waardigheid gereduceerde positie. Zijn terugkeer naar de Nederlanden en de aanvaarding van de soevereiniteit gingen dan ook gepaard met een moeizaam proces van onderhandelingen. De tot de prins in november 1813 gerichte uitnodiging en de proclamatie van 2 december 1813, waarbij hij de soevereiniteit over de Verenigde Nederlanden als Willem I aanvaardde, vertonen alle kenmerken van een compromis. Onderwerpen zoals de grondslag van de soevereiniteit en de ministeriële verantwoordelijkheid werden in het midden gelaten.¹⁴ De prins proclameerde: 'Ik aanvaardde wat Nederland mij aanbiedt, maar ik aanvaardde het ook alleen onder waarborging eener wijze constitutie,

¹³ J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, 835.

¹⁴ Vgl. P.L.G. van Velzen, *De ongekende ministeriële verantwoordelijkheid, theorie en praktijk 1813-1840*, Nijmegen 2005, 21-22.

welke uwe vrijheid tegen volgende mogelijke misbruiken verzekert; ik aanvaarde het, in het volle gevoel der verpligting, welke mij deze aanne-
ming oplegt'.¹⁵

De inhuldiging van de Koning (zoals sinds 1814 grondwettelijk voorgeschreven) is dan ook een heel ander ritueel dan een religieuze zalving van de Koning of een kroning. Van een sacralisering van het koningschap was geen sprake; de bestendige erkenning van de rechten van de mens was eerder het resultaat van een in de negentiende en twintigste eeuw voltrokken 'sacralisering van de menselijke persoon'.¹⁶ Daaruit is het "ethos van de mensenrechten" voortgekomen, dat – in weerwil van destructieve krachten zoals genocides – tegen het eind van de twintigste eeuw in een allengs groter deel van de wereld maatgevend is geworden.

De hiermee gecreëerde ruimte voor constitutionele ontwikkeling is uiteindelijk aan de stabiliteit van het Nederlandse staatsbestel alleen maar ten goede gekomen. Het staatshoofd en de volksvertegenwoordiging ontmoetten elkaar sindsdien in een voortdurende constitutionele dialoog die – zonder gewelddadige revoluties – het huidige democratische koningschap en de rechtsstaat Nederland heeft voortgebracht.

De inhuldiging

Nu wederom een inhuldiging nadert, wil ik een paar woorden wijden aan de betekenis van het inhuldigingsritueel. Daarin komen immers waarden van het koningschap tot uitdrukking die – in een weloverwogen reactie – ook degenen die voornemens zijn op 30 april weg te blijven, zouden kunnen aanspreken.

De vorm die in 1814 voor dit dynamische compromis werd gevonden, was de inhuldiging. Het ritueel herinnert aan de Blyde Inkomste (*Joyeuse Entrée*). In 1356 verklaarden de nieuwe hertog en hertogin van Brabant daarmee dat zij de rechten en vrijheden van de Brabanders zouden eerbiedigen. De schending van deze en soortgelijke voor andere gebieden geldende voorwaarden bracht in 1581 de Staten-Generaal in de

¹⁵ *Staatscourant* 1813, nr. 2.

¹⁶ H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 2011; ook in het Engels: H. Joas, *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*, Washington DC 2013.

Acte van Verlatinghe ertoe het heft in eigen hand te nemen. Deze volgde op de Nederlandse opstand en de Unie van Utrecht.¹⁷

Belangrijk is de opbouw van het inhuldigingsritueel, zoals dit in 1814 voor het eerst in de Grondwet voor de Vereenigde Nederlanden werd voorgeschreven. Het begint bij de Koning: hij dient zijn trouw aan de Grondwet en zijn constitutionele plichten te bevestigen voordat de Staten-Generaal hem inhuldigen. In antwoord op de koninklijke ambts-
eed huldigen dan de voorzitter en alle leden van de Staten-Generaal de Koning. Zij doen dit met de eed van trouw aan de Koning en bevestigen hun constitutionele plichten.

In de loop van 1814 tekende zich een hereniging met de Zuidelijke Nederlanden af. Na de bevestiging hiervan door het Congres van Wenen werd de nieuwe Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden afgekondigd. Daarin moest de bezorgdheid in het Zuiden dat de inlijving bij het overwegend protestantse noorden ten koste zou gaan van burgerlijke vrijheden en katholieke eigenheid, worden bezworen, onder meer met een uitgebreid inhuldigingsritueel. Toen Willem I op 21 september 1815 in Brussel ‘onder den blooten hemel’ opnieuw werd ingehuldigd, nu als Koning der Nederlanden, werd de nieuwe Grondwet van a tot z aan hem voorgelezen, zowel in het Nederlands als in het Frans. Daarna zwoer de Koning niet alleen de onafhankelijkheid van de staat en de vrijheid van zijn ‘onderdanen’ te zullen verdedigen, maar ook hun rechten, gezamenlijk en individueel.

Het inhuldigingsritueel van 1815 was overduidelijk een constitutioneel ritueel. Een zalvende bisschop of dominee kwam er niet aan te pas. De nieuwe Grondwet schreef ook niet langer voor dat de Koning hervormd diende te zijn.¹⁸ De Haarlemsche Courant van 21 september 1815 berichtte dat de inhuldiging te Brussel werd gevolgd door een plechtigheid in de kathedrale basiliek van Sint Goedele, waar het *Te Deum* ten gehore werd gebracht; de plebaan ontving de Koning bij de ingang van de kerk.

Na de afscheiding van België werd het inhuldigingsritueel bij de grondwetsherziening van 1840 weer wat versoerd, maar de eed van de Koning ter bevestiging van de rechten van alle onderdanen bleef gehand-

¹⁷ Zie J.Ph. de Monté ver Loren en J.E. Spruit, *Hoofdpijnen uit de ontwikkeling der rechterlijke organisatie in de Noordelijke Nederlanden tot de Bataafse omwenteling*, Deventer 2000, 249-252.

¹⁸ Artikel 133 (1814) bepaalde: ‘De christelijke hervormde Godsdienst is die van den Souvereinen Vorst.’

haafd. Sindsdien zijn in het ritueel geen fundamentele veranderingen opgetreden, ook al veranderden de onderliggende constitutionele verhoudingen aanzienlijk. Ook de algehele grondwetsherziening van 1983 handhaafde de traditionele structuur van de inhuldiging: degenen die de Koning inhuldigen zijn de volksvertegenwoordigers, en zij doen dit met een respons-eesd na de eed die de Koning op de Grondwet aflegt. Voor het inhuldigingsritueel werd in 1992 een herziene tekst vastgesteld – alle Kamerfracties stemden daarmee in – en in 2010 bij de splitsing van de Nederlandse Antillen herzien.¹⁹ Het zweren van trouw aan het Statuut van het Koninkrijk der Nederlanden maakt nu deel uit van de door de nieuwe Koning af te leggen eed en de daarop volgende inhuldiging. Naast de leden van de Staten-Generaal nemen ingevolge deze Rijkswet ook de aanwezige leden van de Staten van Aruba, Curaçao en Sint Maarten deel aan de inhuldiging door het samen met de Nederlandse volksvertegenwoordigers afleggen van hun eed of belofte. Zij doen dit ‘namens de volkeren van het Koninkrijk’, ‘volkeren’ dus in meervoud. In plaats van het negentiende-eeuwse begrip ‘onderdanen’ spreekt de nieuwe tekst van de ‘Nederlanders en andere ingezetenen’. ‘Onderdanen’ waren altijd al alle ingezetenen, Nederlanders of niet. Het Nederlanderschap is het gezamenlijke staatsburgerschap van het hele Koninkrijk, dus ook van de Caribische delen van het Koninkrijk. De tekst van de eed brengt zo tot uitdrukking dat de constitutie alle mensen beschermt die in het Koninkrijk gevestigd zijn, dus ook die ingezetenen die geen Nederlander zijn.

Het ritueel van de inhuldiging bevestigt wederzijds de constitutionele plichten van staatshoofd en volksvertegenwoordiging. Die plichten ontstaan echter niet door de inhuldiging. Op het moment van opvolging is er een nieuwe Koning of Koningin; de inhuldiging moet daarop ‘zodra mogelijk’ volgen, wat in geval van een abdicatie dezelfde dag kan zijn, maar in geval van overlijden meer tijd neemt. Zoals bij de parlementaire behandeling van de rijkswet van 1992 door de toenmalige ministers is toegelicht, ontstaan voor de parlementsleden bij de inhuldiging geen nieuwe of andere verplichtingen.²⁰ Trouw aan de Koning en aan het Statuut en de Grondwet, alsook een getrouwe vervulling van hun constitutionele taken hebben alle leden van de Staten-Generaal, zonder

¹⁹ Rijkswet van 27 februari 1992, Stb. 121. Deze rijkswet geeft uitvoering aan artikel 47 van het Statuut en artikel 32 van de Grondwet.

²⁰ Kamerstukken II 1989/90, 21 209 (R 1373), nr. 6, 1-2.

uitzondering (want anders waren zij niet in functie)²¹ reeds beloofd bij hun beëdiging als lid van de Tweede of de Eerste Kamer.

Koningschap in de 21^e eeuw

Het 21^e-eeuwse koningschap is dus bevrijd van veel ballast uit het verleden. In vroeger tijden was gepoogd om de zalving van koningen en andere vormen van zegeningen voor de op hun schouders rustende taak de betekenis te geven van een bovennatuurlijk gezag, een sacralisering van het koningschap. Die tijd is voorbij. Het gebruik van de woorden ‘bij de gratie Gods’ in het afkondigingsformulier van wetten is vaste praktijk, maar het is niet grondwettelijk of wettelijk voorgeschreven (en ook nooit voorgeschreven geweest).²² Het is een buitenwettelijke traditie, die heden ten dage door niemand meer als claim van afgeleide goddelijke macht kan worden opgevat, eerder nog als een besef van de vergankelijkheid die aan elke wereldlijke positie eigen is en in die zin afhankelijk is van Gods gratie, dat wil zeggen genade.

De Koning staat evenmin nog aan het hoofd van legers die ten strijde trekken tegen door andere vorsten geleide legers. Rest dan alleen een ‘ceremonieel koningschap’? Degenen die dat bepleiten, nemen nog steeds de vroegere politieke macht van de Koning als referentiepunt, maar nu met een negatief voorteken. Het functioneren van het koningschap in het Nederlandse constitutionele bestel, zoals zich dat de afgelopen halve eeuw heeft ontwikkeld, laat zien dat een erfelijk staatshoofd zonder politieke macht desalniettemin kan bijdragen aan cohesie in de samenleving. Precies dat is de constitutionele betekenis van de zichtbare aanwezigheid van het staatshoofd, zichtbaar zowel in bepaalde ambts-handelingen (bijvoorbeeld ondertekening van wetten) als bij gebeurtenissen van eminent belang.

De normerende betekenis van het koningschap in de context van de hedendaagse democratische rechtsstaat komt juist voort uit zijn afzijdigheid van de diverse vormen van macht die – in Nederland of andere landen – in het verleden aan monarchen toekwamen en elders in de we-

²¹ Zie artikel 47 van het Statuut en de artikelen 49 en 60 van de Grondwet, zoals uitgewerkt in de Wet beëdiging ministers en leden van de Staten-Generaal (Wet van 27 februari 1992, Stb. 1992, 120).

²² Vgl. T.C. Borman in S.E. Zijlstra (red.), *Wetgeven. Handboek voor de centrale en decentrale overheid*, Deventer 2012, 334-335, nt. 179.

reld soms nu nog toekomen: politiek, militair, juridisch of religieus. Door zijn presentie in de samenleving en in internationale contacten markeert de Koning wat voor Nederland van bijzondere waarde is. Dat wetten en andere belangrijke besluiten aan de Koning moeten worden voorgelegd om bindende kracht te verkrijgen, markeert de beperkingen die politieke macht in acht moet nemen: ambtsdragers, ook al zijn zij democratisch gelegitimeerd, mogen de besluitvormingsprocessen niet naar hun hand zetten, maar dienen zich te onderwerpen aan de constitutionele normen en zich te richten naar het ethische grondpatroon van de democratische rechtsstaat, waarvan de rechten van de mens de kern vormen.

Het koningschap heeft dus geen actieprogramma, wel een missie, waarvan continuïteit een wezenlijk kenmerk is. Voor de Koning is deze missie in persoonlijke zin een hele opgave. Dat geldt ook voor zijn of haar naaste familieleden, in het bijzonder de echtgenoot of echtgenote, op wie immers de taak rust mede uiting te geven aan de missie van een verbindend koningschap. Op de ministers, de minister-president, minister van Algemene Zaken, voorop, rust dan ook de verantwoordelijkheid om de Koning te verzekeren van de hiervoor vereiste vrijheid en vrijmoedigheid.

In weerwil van wat soms wordt betoogd door mensen die nog steeds het oude model van het koningschap als machtscentrum voor ogen hebben, zie ik daarom geen aanleiding om de grondwettelijke voorschriften over het koningschap te herzien. Het enige wat nodig is, is helderheid over de vervulling van de koninklijke taken – bijvoorbeeld over het karakter van gesprekken tijdens werkbezoeken, die helemaal niet als politieke statements mogen worden opgevat. Dat zal het koningschap niet verzwakken, maar verder versterken.

Die helderheid zal minder ruimte laten voor ongerechtvaardigde duidingen van het koningschap vanuit het verleden. Parlement en ministers zullen van hun kant duidelijk moeten maken dat zij hun politieke verantwoordelijkheid binnen de democratische rechtsstaat Nederland nemen. Zij zullen moeten durven uit te spreken dat het koningschap – als apolitieke institutie – hen in staat stelt politiek te zijn zonder de democratie op te offeren aan niet langer overbrugbare tegenstellingen.

De periode van 1980 tot 2013, waarin koningin Beatrix het koningschap heeft vervuld, beslaat nagenoeg de helft van de tijd die sinds de Tweede Wereldoorlog is verstreken. Uit de geschiedenis van de turbulenties van de twintigste eeuw moet in elk geval één duurzame les worden getrokken: een slechts op vijandschap gebaseerde politiek zon-

der wederzijds respectvolle erkenning van gezamenlijkheid eindigt in chaos. Daaraan weerstand te bieden is een verantwoordelijkheid van velen, ook van u en mij: democratische politici, juristen, journalisten, wetenschapsmensen en andere staatsburgers. Het verbindend vermogen van koningschap, dat geen politieke machtsfactor wil zijn, is daarin van waarde, naast de andere krachten die weerstand kunnen bieden aan de-structieve vijandschap.

Tot en met de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog beschreven politici en juristen ons staatsbestel vaak nog als dualistisch, met een koninklijke naast een parlementaire bron van legitimatie. Tijdens de 33 jaren waarin koningin Beatrix aan het koningschap inhoud gaf, is het parlementaire primaat een onomstreden deel van ons constitutionele bestel geworden. Dat heeft aan het gezag van de koningin niet afgedaan, integendeel: in de keuzen die zij, vele jaren samen met prins Claus en in de overgang naar een nieuwe periode met haar zonen maakte, zijn de prioriteiten van een verbindend koningschap tot uitdrukking gekomen.

Vooruitzichten

Ik kom tot een afronding van mijn betoog en verbind daaraan enkele vooruitzichten. De projectie van politieke macht op de Koning werkt nog steeds door, mede als gevolg van het onvermogen in veel oudere Nederlandse constitutionele verhandelingen om de Grondwet anders dan in historische termen te duiden. De inhuldiging van een nieuwe Koning is echter een naar de toekomst wijzend markeringspunt, ook al weten we dat grote veranderingen niet van de ene dag op de andere komen. Het Nederlandse staatsbestel is geen *'stand alone'* structuur. Constitutioneel is het op drieërlei wijze vervlochten: met de verscheidenheid van publiekrechtelijke en private instellingen van de Nederlandse samenleving; met de drie andere landen van het Koninkrijk der Nederlanden; en met de Europese Unie en andere internationale instituties, zoals de Raad van Europa en het Europese Hof voor de Rechten van de Mens. Elke *commonwealth* behoeft een publiekrechtelijke structuur, waarin solidariteit en vrijheid worden samengebracht in een publiekrechtelijke ordening, maar dat hoeft niet een uniforme laag van één en dezelfde gezagsstructuur te zijn.

Heden ten dage vereist het leiding geven aan een democratische politiek verband andere kwaliteiten dan in de tijd voorafgaand aan het absolutisme, maar er valt nog steeds wat van te leren. Zoals ook al blijkt uit de oudtestamentische relatie tussen Samuel en Saul, was het koningschap historisch lang niet altijd absolute macht. De middeleeuwse vorsten stonden veeleer voor de vraag hoe ze moesten *dealen en wheelen* met andere machtskernen, waaronder leenheren, vazallen, bisschoppen, abdijen, en een steeds meer zelfbewuste stedelijke burgerij. Hun gezag moesten ze dus voortdurend bewijzen en was soms – zoals in de Brabantse ‘Blijde Incomste’ – zelfs expliciet geconditioneerd. De grote middeleeuwse theoloog en filosoof Thomas van Aquino schreef samen met zijn student Ptolemaeus van Lucca een advies hoe te regeren voor de koning van Cyprus, dat nog steeds een zekere actualiteit bezit. Elke heerser moet het welzijn van de gemeenschap boven zijn eigen belangen plaatsen; een heerser die dat niet doet, is een tiran, de vorm van heerschappij die het slechtste te verdragen is van alle.

De Koning faciliteert en stabiliseert een politiek bestel, is staatshoofd, maar is zelf geen politiek leider. De ‘Oranjes’ hebben zich terecht losgemaakt van nationalistisch orangisme. De kersttoespraken van de Koningin zijn een goed voorbeeld van de vrijheid van spreken die het staatshoofd toekomt. Het is niet de regering, maar de Koning, het staatshoofd, die met Kerstmis spreekt.²³ Een vraag die naar aanleiding van opmerkingen van Huub Oosterhuis aan het licht kwam, betrof de ministeriële verantwoordelijkheid ten aanzien van de kersttoespraak van de Koningin. Heeft deze verantwoordelijkheid haar de ruimte verschaft om zich naar volle overtuiging uit te spreken zonder te treden in het politieke discours? Of werd zij in een positie gebracht waarin zij zich niet meer kon uiten in haar rol van staatshoofd op het traditioneel betekenisvolle moment van Kerstmis? De daarover aan de minister-president, minister van Algemene Zaken, gestelde vragen konden door hem alleen in abstracte zin worden beantwoord, maar uit het feit dat de Koningin met Kerstmis niet heeft gezwegen – het enige alternatief voor het houden van een toespraak die aan haar overtuigingen als staatshoofd voldoet – kan worden afgeleid dat de constitutionele grenzen in acht zijn genomen.²⁴

²³ Zie C. van Baalen et al. (red.), *Koningin Beatrix aan het woord. 25 jaar troonredes, officiële redevoeringen en kersttoespraken*, Den Haag 2005.

²⁴ Vragen van het lid Van Gent (GroenLinks) aan de minister-president, de minister van Algemene Zaken, over de uitspraken van theoloog en dichter Huub Oosterhuis over de

Meermalen is geconstateerd dat de toespraken van de huidige en de vorige Koningin worden gekenmerkt door empathie ten opzichte van kwetsbare burgers, door acceptatie van de religieuze en culturele verscheidenheid, en door Europese en internationale verbondenheid. Dat spoort met de basisoriëntaties in de historie van het Huis Van Oranje-Nassau en verklaart niet alleen de teneur van deze toespraken, maar is ook een (zinvol rituele) herbevestiging van de reden waarom het koningschap in Nederland niet zomaar aan een Europees vorstenhuis is opgedragen, maar juist aan dit Huis en voor het voortbestaan daarvan afhankelijk. Minstens zo belangrijk – in feite daarmee samenhangend – is dat deze teneur spoort met de basisoriëntaties van de Nederlandse constitutie, in het bijzonder de plaats daarin van de grondrechten op gelijke behandeling, vrijheid van meningsuiting en vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, een principieel open staatsburgerschap en de bevordering van de internationale rechtsorde.

De Koning is geen krijgshoofd meer, maar de behoefte aan het geven van leiding aan een publiek bestel is van alle tijden. Een humane visie op het koningschap vereist dat er ruimte wordt gegeven om op persoonlijke wijze de missie van het koningschap te vervullen. De politiek moet de bandbreedte daarvan niet naar eigen voorkeur willen inperken. Maar één ding weten we zeker: uitsluiting is een destructieve kracht; het is daarom goed dat het koningschap juist deuren openhoudt naar de diversiteit onder ons en om ons heen.

De vraag kan worden gesteld of de Europese Unie het zonder Koning of Keizer kan stellen. Het gaat uiteindelijk om de band met de burgers, en dat is het werk van vele krachten. De tijd voor het instellen van nieuwe monarchieën – zoals dat in de negentiende eeuw nog gebeurde, zowel in Nederland en België als in de aan het Osmaanse rijk ontworstelde gebieden – is echter voorbij. Legitimatie moet voor de EU voortkomen uit de relatie van haar burgers met de instituties van de Unie. Men zou kunnen overwegen de Europese Commissie aan een democratischer structuur te binden, bijvoorbeeld door verkiezing van de voorzitter van de Commissie, maar evenzeer moet worden gestreefd naar leiderschap in elk der lidstaten dat mensen insluit, in plaats van de anderen als tegenstrevers weg te zetten.

inhoud van de kersttoespraak van H.M. de Koningin (ingezonden 23 februari 2011), *Kamerstukken II* 2010/11, nr. 1637.

Leiderschap dat zich voor gemeenschappelijkheid en wederzijds gerespecteerde eigenheid inzet, was de beste kant van de Vrede van Utrecht (al had die ook haar duistere kanten, zoals de *asiento* inzake de slavenhandel). De verdragsluitende partijen van 1713 hebben in hun eliminatie van Europese hegemonie in elk geval het klimaat gecreëerd waarin de mensen steeds intenser op zoek gingen naar wat wederzijds van waarde is, *quasi modo geniti infantes* op zoek naar wat waar is, goed en schoon.

RESPONS

DE SYMBOLIEK VAN HET KONINGSCHAP

Govert Buijs

Inleiding

In zijn recente publicatie over het koningschap (waarvan inmiddels een herziene tweede uitgave is verschenen), is Hirsch Ballin vooral ingegaan op de constitutionele aspecten van het koningschap, met name in de Nederlandse context.¹ Hier en daar geeft hij daar echter ook reeds meer politiek-theoretische doorkijkjes (o.a. p. 11; 22vv) om aan het einde de verbindende missie van het koningschap te beklemtonen. In zijn Quasimodolezing is hij hierin verder gegaan door diepere historische perspectieven te geven en tegelijk ook de relatie met de religieuze kanten van het koningschap nader uit te werken. Dit brengt hem tot een genuanceerde en gekwalificeerde affirmatie van de monarchie, zoals we die in Nederland kennen. Niet als een instelling die op zichzelf als universeel principe te verdedigen is – het is geen tijd meer om nieuwe monarchieën in te richten – maar die in onze Nederlandse context met dit koningshuis het verdedigen waard is. Juist dit koningshuis heeft zich in het verleden, tot op de dag van vandaag, hoeder en tolk gemaakt van onze constitutionele vrijheden, van de ‘basisoriëntaties van de Nederlandse constitutie’, die een inkluderende en geen excluderende kracht is.

Koningschap als het meest juiste bestel voor Nederland

In mijn respons zou ik – wellicht tot teleurstelling van de lezer – niet zozeer de confrontatie en het verschil van mening willen opzoeken; in die zin onderschrijf ik misschien wat al te gretig wat Hirsch Ballin stelt over de noodzaak van respectvolle erkenning van gezamenlijkheid. De bezorgers van deze uitgave hebben nu eenmaal geen republikein ‘gecast’. Wat ik wel wil doen is twee elementen uit het betoog van Hirsch Ballin nog iets verder, meer politiek-filosofisch, uitdiepen. En daarmee

¹ E. Hirsch Ballin, *De Koning. Continuïteit en perspectief van het Nederlandse koningschap*, Den Haag 2012 [2013²].

kom ik wellicht uit op een nog iets meer principiële verdediging van de monarchie, inderdaad niet als universeel principe, maar als in Nederland toch voor dit moment het meest juiste.

Het eerste element betreft, ietwat abstract gesteld, de aard van de legitimiteit van een politieke orde. Het tweede element betreft de historische reconstructie die Hirsch Ballin geeft van de ontwikkeling van het goddelijke koningschap naar de huidige democratische rechtsstaat. Van daaruit trek ook ik ten slotte enkele lijnen naar het Nederlandse koningschap en de relatie van kerk en religie hiermee.

Het mysterie van de politiek: *e pluribus unum*

Democratie en het afscheid van het transcendente

Wat is eigenlijk de achtergrond van de in de geschiedenis steeds weer optredende verbinding van politieke machthebbers en het religieuze, de voortdurende verbinding van de immanente politieke orde met een transcendente instantie? Denk aan het Hemels Mandaat in het Chinese keizerrijk, of aan de goddelijke status van de Egyptische Farao's en de latere Romeinse keizers. Of aan de speciale status van de koning als goddelijke gezalfde in het oude Mesopotamië. De voorbeelden laten zich vermenigvuldigen. Enkele nog weer latere Europese varianten heeft Hirsch Ballin genoemd. Kennelijk hebben vele politieke gemeenschappen door de eeuwen heen steeds een transcendente verwijzing ingeroepen dan wel opgeroepen.

Een vaak geuite suggestie is dat dit allemaal dan toch wel echt om voltooid verleden tijd gaat. Dit ligt achter ons. Met name de moderne democratie neemt afstand van alle transcendente verwijzingen. Deze staatsvorm staat in het kader dat opgeroepen wordt door één van de slogans van de Franse Revolutie '*ni Dieu, ni maître*', geen God, geen meester. De koning als representant van iets hogers is onthoofd (letterlijk in 1793 en tegelijk ook symbolisch). Klopt dit echter wel? Is de moderne democratie inderdaad zo vermetel dat ze deze millennia-oude verbindingslijnen geheel achter zich laat? Doet een democratie het feitelijk zonder deze transcendente verwijzing? En een nog ingrijpendere vraag: kan een democratie zonder? Op het eerste gezicht lijkt het van wel. Zoals Hirsch Ballin in zijn uitvoeriger brochure stelt (onder verwijzing naar Seyla Benhabib): in een democratie '*the people are not only the object but also the authors of the law to which they are subject*' (p.

11). Dit lijkt evident. Immers het volk maakt in een democratie toch zelf de wet?

Toch is hierover wel meer te zeggen en ik verwijs daarvoor naar de intellectuele traditie die men wel ‘politieke theologie’ noemt. Deze denktraditie ziet niet zozeer op wat in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw onder deze naam enigszins populair en in elk geval heel bekend geworden is, door het werk van bijvoorbeeld Dorothee Sölle, en de met name in Zuid-Amerika ontwikkelde bevrijdingstheologie (Gutiérrez, Boff e.a.). Veeleer ziet deze benaming op een heel spectrum van negentiende- en twintigste-eeuwse politiek filosofen, sommigen theïstisch maar anderen net zo goed streng atheïstisch, die wijzen op wat men kan noemen het transcendent mysterie van een politieke orde. Recentelijk is in Nederland deze denktraditie opnieuw gepresenteerd door Marin Terpstra in zijn boek ‘Democratie als cultus’.²

In lijn met deze denktraditie, zou ik – tegenover de tandem Benhabib/Hirsch Ballin, daar heeft de lezer toch een snuifje polemieek – de stelling willen verdedigen dat ook in een democratie het volk niet de auteur is van de wetten en dat ook in een democratie er op een bepaalde wijze sprake blijft van een relatie met het transcendent. Ik zou daaraan de nog wat sterkere stelling willen verbinden, dat als het volk wel denkt dat het zelf de auteur is van de wetten, de democratie gevaar loopt.

Democratie: alleen met het transcendent

Laat ik het probleem heel kort schetsen. De standaardverklaring die men vaak aandraagt om te verklaren waarom in het verleden goden en het goddelijke of het transcendent verbonden werd met de politieke orde is dat dit een manier was om de macht of zelfs de machtswellust van koningen te legitimeren. Goden worden doorgaans gezien als machtiger dan mensen – in de hoofdstromen van de monotheïstische religies wordt God zelfs gezien als ‘almachtig’ – dus dan is het handig voor een koning om als het ware een beetje macht in te huren door zich ermee te vereenzelvigen. De onaantastbaarheid van de goden straalt dan uit en over naar de koning. Waar men geen almachtige koningen *casu quo* absolute vorsten meer heeft of niet meer duldt, kan ook de verbinding

² M. Terpstra, *Democratie als cultus. Over politiek en religie*, Amsterdam 2011 – een bundeling diepzinnige essays over de ‘ontologische’ status van hedendaagse politieke kernbegrippen als democratie, burgerschap, soevereiniteit, legitimiteit en macht.

met het goddelijke op de vuilnisbelt van de geschiedenis worden bijgezet.³

Deze voorstelling is echter toch te kort door de bocht om de eenvoudige reden dat er diepere redenen zijn, een drietal, waarom deze relatie zich steeds weer manifesteert. De Amerikaanse nationale wapenspreuk is een prachtige illustratie van het onderliggende probleem. *E pluribus unum* luidt deze spreuk, 'uit velen één'. De totstandkoming van een politieke orde is altijd een wonderlijk mysterie: vele mensen, een pluraliteit, en toch op een bepaald niveau een eenheid. Waar is die eenheid dan? Wie door Nederland loopt, of door Frankrijk, of door de Verenigde Staten of door de straten van Beijing, ziet nergens die eenheid! Men ziet alleen afzonderlijke mensen. De pluraliteit is zichtbaar, de eenheid niet. Daarmee hebben we het eerste probleem al benoemd.

Naast de onzichtbaarheid van de eenheid is er – nauw met het eerste probleem verbonden – het besef dat de eenheid altijd fragiel is. De mensen lopen als plurale individuen gemoedelijk door elkaar, maar het zou net zo goed kunnen dat ze elkaar ineens naar het leven gaan staan. Dat gebeurt niet vaak, maar de mogelijkheid is altijd aanwezig. De eenheid, hoewel in de meeste gevallen wel de meest voorkomende situatie, kent toch altijd een bepaalde dreiging. We herinneren ons allen, om maar een voorbeeld te noemen, hoe op het schoolplein zomaar iemand, wijzelf of een medeleerling, slachtoffer kon worden van intimidatie en geweld uitgaande van de populaire pleinmacho. En als we zelf de populaire pleinmacho waren, beseffen we de volstreekte willekeur waarmee we te werk gingen en die zich ook tegen onszelf had kunnen keren. Naast onze eigen ervaringen, beschikken we allen bovendien over een onnoemelijk reservoir van filmbeelden, journaalbeelden, literatuur, verhalen waarin de inherente dreiging van het intermenselijke tastbaar, voelbaar, is. Oorlog, burgeroorlog – diep in ons leeft het besef van die mogelijkheid als mógelijkheid. Omgekeerd is het juist tegen die donker-dreigende achtergrond dat het besef te leven in een land waarin we niet zomaar gepakt of gekleineerd kunnen worden, een land waarin we stem en rechten hebben, of we nu sterk zijn of zwak (en wie is niet in een bepaald opzicht sterk, maar tegelijk in een ander opzicht zwak?), zijn echte diepe coloriet krijgt. Daarom kunnen we soms ook zomaar ont-

³ Zie hierover breder: G.J. Buijs, *Against the Use of the Essentialist Divine Hierarchy Theory of Religion in Political Theory*. In: W. Stoker en W.L. van der Merwe (red.), *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, Amsterdam/New York 2012, 323-340.

roerd worden, als we kijken naar een troonswisseling op de TV of als we het Wilhelmus zingen. De tranen wellen op, zomaar – zomaar? Nee, ze ontstaan door het half-bewuste, half-onbewuste besef van de fragiliteit en daarmee van het wonder van de vrede.

De derde reden waarom die eenheid problematisch is – naast onzichtbaar en kwetsbaar – is dat de eenheid zodra die geconcretiseerd wordt bijvoorbeeld in een machthebber direct ten principale onrechtmatig lijkt. Er is geen enkele reden te bedenken waarom één iemand zou kunnen claimen de baas te zijn en ieder ander niet. De concrete eenheid is daarom altijd gebaseerd op een toevallige krachtsverhouding – de sterkste wint en voert zijn regels door – tot het moment dat een ander wint en die zijn regels weer kan doorvoeren. De burgeroorlog dreigt niet alleen, in feite lijkt op concreet niveau elke denkbare machtsverhouding er een uitdrukking van! De politieke orde is, zoals Thomas Hobbes' adagium '*auctoritas, non veritas facit legem*' al uitdrukte, gebaseerd op een machtsgreep, niet op een inhoudelijk rechtsidee (nogal wat hedendaagse Franse auteurs in de lijn van Foucault beklemtonen dit met graagte).

De symbolische institutie van een politieke orde

Politieke orde, verbeelding en symboliek

De politieke eenheid is derhalve onzichtbaar, kwetsbaar én schijnbaar onrechtmatig. Ga er maar aan staan! Een politieke orde lijkt zo gezien bij voorbaat onmogelijk. Echter, dan heeft men toch buiten de waard gerekend en die heet in dit geval de menselijke verbeelding. De menselijke verbeelding kan iets wat niet zichtbaar aanwezig en niet tastbaar is, toch present stellen namelijk door middel van symbolen. Zo kan ook de politieke eenheid, de politieke gemeenschap zichtbaar gemaakt worden: dingen, rituelen, geschiedenis, gebruiken, '*events*', én ook personen, ze kunnen allen fungeren als 'symbool'. Een symbool is precies dit: het is een gewoon, concreet iets, of een gewoon mens, net als ieder ander, waar mensen echter een buitengewone betekenis aan kunnen toekennen, als *pars pro toto*, als iets aanwijsbaars dat als representatie gezien wordt van iets onzichtbaars, iets abstracts, iets ontastbaars.

Nu wordt duidelijk hoe een politieke orde toch mogelijk is. Door inzet van de menselijke verbeelding kan men de onzichtbare, fragiele en schijnbaar onrechtmatige eenheid van een politieke gemeenschap vorm geven in symbolen. Zo gaat de politieke orde toch realiteit en besten-

digheid krijgen. Denk aan een vlag, een volkslied, een monument, een persoon, een ritueel (bijvoorbeeld op 4 mei), etcetera. In het symbool of in de symbolische handeling wordt de eenheid zichtbaar en men kan deze zelfs, door er flink in te investeren, ook minder kwetsbaar maken (tot ze zelfs zelf ook onderdrukkend kan worden).

Kan men door symbolen ook het schijnbaar onrechtmatige van een politieke orde wegnemen? Dit laatste wordt spannend! Een politiek symbool als representatie van de eenheid kan alleen maar werken als het binnen een politieke gemeenschap voor iedereen gelijkelijk geldt. Het symbool kan alleen functioneren wanneer niemand het voor zichzelf, voor de eigen belangen, voor de eigen machtsuitoefening kan claimen. Het symbool moet daarom alle bijzonderheid overstijgen, en een onaantastbare status hebben. Alleen zo kan het ieder binden, inclusief de machthebber zelf. Daarmee dient het dus eigenlijk buiten of boven de gemeenschap te staan – het woord ‘transcendent’ is dan al haast niet meer te vermijden.

Symboliek en het transcendent

Maar waar verwijst het symbool dan naar? Formeel sticht, bevestigt en viert het volk in het symbool zijn eigen eenheid en dus kan men zeggen dat het symbool verwijst naar, staat voor die eenheid. Maar dat is een lege bepaling. Inhoudelijk kan het symbool alleen maar zijn werk doen als het verwijst naar iets wat buiten de politieke gemeenschap ligt. Voor politieke symbolen geldt dat dit altijd een fundamenteel idee van rechtvaardigheid betreft. Immers, de kern van een politieke gemeenschap is altijd het stichten van een rechtsorde. Dat fundamentele idee wordt niet binnen de samenleving geconstrueerd, is zelf niet de uitkomst van politieke strijd maar wordt ervaren. Het idee van rechtvaardigheid is zelf prepolitiek van aard. Het wordt ervaren als iets dat ons, als volk, toespreekt. Vervolgens wordt de concrete politieke orde ingericht ‘in naam van’ of ‘bij de gratie van’ dat idee.

Tegelijk, en dat is verwarrend, is de ervaring van dat hogere idee van rechtvaardigheid niet in alle tijden en culturen hetzelfde. Het moderne idee van de fundamentele waardigheid en gelijkwaardigheid van alle mensen, waarop onze rechtsorde is gebaseerd, is anders dan in vroeger tijden. Het valt niet te ontkennen: de fundamentele rechtsideeën zijn geen eeuwige beginselen, maar hebben een geschiedenis. En toch maken we ze als mensen niet zelf, maar ervaren we ze als ‘evident’, als een heilige verplichting die op ons afkomt, waartoe we geroepen worden.

Een voorbeeld: de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring

Bovenstaande beschouwing is uiteraard abstract, heel abstract. Tegelijk laat ze zich heel concreet illustreren. Denk aan de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring. Daarin is een kernzin de volgende: *'We hold these truths to be self-evident that all men are created equal and are endowed by their Creator with certain inalienable rights'*.

Een dergelijke sleutelzin laat zich niet verenigen met de gedachte dat in een democratie burgers zelf de auteurs zijn van de wetten. De zin gaat er juist van uit dat er waarheden zijn die *'self-evident'* zijn, die aan de democratische orde vooraf gaan en die daarom door de democratie niet uitgevonden maar erkend moeten worden. Wat binnen een democratie plaats vindt, is, net als in eerdere politieke vormen, een voortdurende verwijzing naar wat in feite als heilig gezien wordt en daarom om eerbiediging vraagt.

Natuurlijk – de Amerikaanse revolutie en zeker later de Amerikaanse Burgeroorlog bewijst het – kan die erkenning wel inzet zijn van politieke strijd. Dat is een strijd om bepaalde zaken boven alle strijd te verheffen, om het heilige heilig te laten zijn.

In de Verenigde Staten krijgt de genoemde symbolische dimensie vorm bijvoorbeeld in de inaugurele rede van de presidenten, die altijd een uitvoerige verwijzingsstructuur kennen naar de Onafhankelijkheidsverklaring, naar de constitutie en naar het idee Amerika, als realisatie van vrijheid.

De vraag is nu aan de orde of de democratie kan zonder dat ze een dergelijke overstijgende verwijzing in zich opneemt. Mijns inziens niet. Ze kan alleen functioneren en als legitiem ervaren worden als ze voortdurend vorm geeft aan een relatie met een hogere, niet aan de democratie zelf onderhevige orde. Hoe kan men aan die relatie vorm geven? En, voorzover dit ook over personen gaat, wie moet dat doen? Wie kan bemiddelaar zijn tussen de politieke orde en die hogere beginselen?

Politieke symboliek en contextualiteit

Het koningschap zoals wij dat kennen – u zult deze clou wel hebben zien aankomen – is een symbool in bovengenoemde zin. Maar het is slechts één van de mogelijke symbolen.

We zien dat hier in verschillende contexten voor verschillende oplossingen gekozen wordt. Welke oplossing men kiest, is geheel contextueel en historisch beïnvloed. Globaal gesproken zijn er drie oplossingen.

De ceremonieel president

Sommigen kiezen voor wat men noemt een ceremonieel president, die in principe met brede steun gekozen wordt (Gauck in Duitsland, Peres in Israel). Vaak is het niet eenvoudig om iemand te vinden die boven de partijen staat. Vaak moet iemand ook in die rol groeien. Hoe goed dit kan functioneren én hoe moeilijk het kan zijn de juiste persoon te vinden wordt sprekend geïllustreerd door de Italiaanse president Napolitano. Hij is voormalig communist – en dat maakte zijn positie niet eenvoudig. Bij zijn verkiezing in 2006 lukte het in drie ronden niet om in het parlement de vereiste tweederde meerderheid te behalen. Uiteindelijk werd hij bij gewone meerderheid verkozen. Vervolgens heeft hij bewezen de juiste man op de juiste plaats te zijn. Maar hoe kwetsbaar is dit: toen in 2013 zijn ambtstermijn eindigde, lukte het niet om een opvolger te vinden! In arren moede heeft het parlement toen maar aan Napolitano, inmiddels 88 jaar oud, gevraagd zijn ambtstermijn te verlengen – en dit werd nu wel met tweederde meerderheid bekrachtigd.

Rolwisseling als oplossing

Een tweede oplossing is die van de rolwisseling. Een machthebber kan proberen te wisselen in rol. Het is steeds weer afwachten in hoeverre dit ook echt slaagt. De Verenigde Staten vormen een boeiend voorbeeld van hoe dit kan functioneren, maar ook van de problemen die zich hierbij kunnen voordoen. Een president kan alleen president worden na een keiharde campagne, die het land tot op het bot verdeelt. Hij moet zich bedienen van *smear and slander*, tegenstellingen aanwakkeren. Maar zodra hij is gekozen moet hij weer een heel ander register openen, dat van de verzoening en het diepere ideaal. Denk aan de schitterende inaugurele redes die Amerikaanse presidenten plegen te geven. Dat niet elke president dit even goed af gaat is duidelijk, zeker als men naar andere

landen dan Amerika kijkt. De opstelling van politieke (dus niet ceremoniële) presidenten kan een volk tot op het bot verdelen.

Monarchie als oplossing

Een derde mogelijkheid – de lezer voelde deze al aankomen – is een monarchie. Structureel gesproken is een monarchie eigenlijk een hele goede oplossing voor het probleem. De monarchie maakt ook bijna fysiek duidelijk dat de politieke orde zeer veel elementen bevat die juist niet door het volk gekozen worden, zeer veel elementen bevat die gelden zonder dat we ze zelf bedacht hebben. Het erfelijk karakter van de monarchie onderstreept dit voluit: de fundamentele rechtsbeginselen construeren we niet, kiezen we niet, ze kiezen ons, ze spreken ons toe, ze worden aan ons overgedragen. Een erfelijk koningschap maakt bijna fysiek duidelijk dat niet de wil van het volk wet is, maar dat de wil van het volk, normatief gesproken, begrensd wordt door deze fundamentele rechtsbeginselen (die men als volk wel voortdurend in een historische dynamiek concretiseert, positieveert in wet- en regelgeving).

Natuurlijk heeft het erfelijk karakter van een monarchie iets ergerniswekkends als men uitgaat van de empirisch onjuiste vooronderstelling dat in een democratie het volk van A tot Z de politieke orde vrij vorm geeft, op grond van een volstrekt vrije keuze. Wie zich echter het empirisch-symbolische karakter van de politieke orde realiseert, begrijpt dat hier hoe dan ook een probleem ligt dat een bepaalde vormgeving vraagt – en dat daarom een monarchie niet per se beter of slechter is dan een andere vorm. Her erfelijk karakter kan geen principieel probleem zijn.

Keuze en context

Zoals gezegd, de keuze voor de een of andere vorm is altijd zeer van de context afhankelijk. Dat betekent echter niet dat de vorm, eenmaal gevestigd, lichtvaardig te veranderen is. De keuze heeft namelijk eigenlijk altijd haar oorsprong in een revolutionaire fase, waarin de bestaande rechtsstaat opgeschort is – situaties waar niemand naar verlangt. Juist in zo'n situatie komt een nieuwe vormgeving van het symbolische tot stand – die daarna echter gezaghebbend moet zijn. Heeft men eenmaal een keuze gemaakt, dan is een moedwillige verandering daarin uiterst risikant. Immers, dan wordt dat wat geen onderdeel van politieke strijd mag zijn, daar toch weer onderdeel van. Die Doos van Pandora houde men liever gesloten.

Het fundamentele rechtsbesef: niet statisch

Het fundamentele rechtsbesef waarvan ik het pre- of meta-politieke karakter beklemtoond heb, is niet statisch, zo zei ik al. Hoe kan iets dat zich in ons mensen en tussen ons manifesteert, maar dat we als mensen niet creëren toch aan ontwikkeling onderhevig zijn?

Hier stuiten we op een tweede mysterie naast het mysterie van de politiek, het mysterie van de geschiedenis. Hirsch Ballin schetst deze in diverse opzichten nogal eendimensionaal. We hadden eerst een religieuze fase, daarin kwam het absolute koningschap op. Toen kwam de Verlichting, en is de politieke orde gesecculariseerd, en verloor het koningschap zijn religieuze betekenis. De monarchie verschijnt dan als een soort restant, een *survival* van een oudere fase. Die fase kenmerkt zich in zijn geheel door concepties die eigenlijk vallen in de categorie 'staats-theologie' waarvan ik hiervoor al vele voorbeelden gaf (China, de Farao, Mesopotamië, etc.). Dit kunnen we de A(bsolutistische)-theologie noemen.⁴

Maar deze absolutistisch-religieuze politieke theologie is in de geschiedenis ook onder kritiek gekomen, en al veel eerder dan in de Europese moderniteit. In feite is hier al volop sprake van in wat Karl Jaspers de 'Achsenzeit' noemde, toen allerlei kritische concepties ontstonden, in Israel (de profetische kritiek), in Hellas (de filosofische kritiek), in China (de morele kritiek, Confucius), in India (de bewustzijnskritiek, Boeddha).

Voor Europa is, al volop in wat we ten onrechte denigrerend de 'Middeleeuwen' zijn gaan noemen, met name de profetische kritiek, via het kanaal van het christendom, diep vormend geweest. Volgens deze kritische conceptie dienen machthebbers zich voortdurend, principieel en praktisch, te herinneren dat ze niet God zijn, dat ze feilbaar zijn, dat ze slechts kunnen functioneren niet omdat, maar voor zover ze hogere beginselen eerbiedigen. De eerbied geldt hier primair een rechtsorde waaraan de macht onderworpen moet zijn. Dit noem ik de B(egrenzings)-theologie. De B-theologie heeft voor grote, maar vaak heel creatieve spanningen gezorgd in de loop van de Europese geschiedenis.

⁴ Let wel: in de Middeleeuwen komt een notie van 'absoluut koningschap' niet voor! Het gaat hierbij om een moderne uitvinding. Het absolute koningschap is de politieke parallel van Descartes' zoeken naar absolute kennis.

Hoe zag die Europese B-theologie er uit?⁵ Allereerst is er de al genoemde ‘ontgoddelijking’ van de macht. Keizer noch koning zijn goddelijk. Oftewel: macht mag nooit absoluut zijn. Daarmee werd afstand genomen van de Romeins-keizerlijke machtstheologie.⁶

Ten tweede: als God zich niet via de macht presenteert, heeft dit ook ingrijpende gevolgen voor de relatie tussen mens en God. Kennelijk is dit een relatie waarin dwang niet bepalend mag zijn. De politiek moet daarom hier wijken! Zo ontstaat de notie van het geweten als een ontmoetingsplaats tussen God en mens, die door de politiek slechts gerespecteerd maar niet betreden kan worden. De vrijheid van geweten is zelfs het eerste officieel in een codex vastgelegde mensenrecht geworden, als artikel XIII van de Unie van Utrecht (1579), een Nederlands primeurtje.

Een derde kernnotie in de B-theologie is de gelijkwaardigheid van alle mensen, opnieuw een zeer onklassieke gedachte, die men zelfs, in tegenstelling tot wat vaak wordt beweerd, bij de Stoa eigenlijk niet tegenkomt. Als God niet meer primair verkeert bij de hooggeplaatsten, volgens het *Magnificat* zelfs ‘machtigen van de troon stoot en eenvoudigen verhoogt’, wordt aan allerlei vormen van ongelijkheid de principiële rechtvaardiging ontnomen. Bij de Eeuwige telt ieder mens. Deze notie is als zuurdesem de westerse samenleving gaan doortrekken, zelfs leidend tot de afschaffing van de slavernij in geheel ‘middeleeuws’ Europa (pas in de moderne tijd weer elders, buiten het zicht, weer ingevoerd, om puur financieel gewin).

Ten vierde, juist omdat bij de Eeuwige ieder mens telt, gaat bijzondere zorg uit naar de zwakke, die gemakkelijk tussen de raderen van de maatschappelijke machinerie bekneld raakt. De zorg voor de zwakken – en het wordt wat saai, maar ook hier een deugd die men in de klassieke Oudheid vergeefs zoekt – is daarmee een zaak die in de christelijke traditie op allerlei manieren in praktijk is gebracht (de deels vergeten, deels verguisde *caritas*), en die ook door allerlei bewegingen steeds weer als rechtvaardigheidseis aan de staat is voorgehouden.

Ten vijfde: het niet-hiërarchische karakter van gezag. In de Middeleeuwen ziet men een strijd tussen oudere, hiërarchische opvattingen

⁵ Iets uitvoeriger uitgewerkt in: G.J. Buijs, *The Souls of Europe*. In: *Limes. Cultural Regionalistics* 2 (2009), 126 – 139; en in het onder noot 3 genoemde artikel.

⁶ Vgl. G.J. Buijs, *‘Que les Latins appellent maiestatem’*. An Exploration into the Theological Backgrounds of the Concept of Sovereignty. In: N. Walker (red.) *Sovereignty in Transition*, Oxford 2003, 229-257.

van gezag en nieuwere, egalitaire opvattingen. Beide proberen zich theologisch te funderen. Maar waar de hiërarchische opvatting het lijkt te winnen, roept ze onontkoombaar tegenkrachten op, reformaties en revoluties. En uiteindelijk moet ze het opgeven. De democratie, het gezag van onderaf georganiseerd, wint het pleit. De protestantse Reformatie was hierin een duidelijke stap. Die hypermoderne uitvinding van het absolutistische koningschap kon nauwelijks wortel schieten of leidde tot immense strijd daar waar eerst de protestantse Reformatie wortel had geschoten: Zwitserland, Nederland, Engeland, Schotland, de Verenigde Staten.

Deze vijf elementen vormen tezamen een ondergronds brongebied, waaruit soms de hoofdstroom van de westerse samenleving geput heeft en vaak, op momenten dat deze hoofdstroom vervuild raakte, allerlei kritische bewegingen in en buiten de officiële kerkelijke en politieke kanalen om. De beginselen van rechtsstaat en democratie zijn in hun wording niet denkbaar zonder dit brongebied.

Het fundamentele rechtsbesef ontwikkelt zich dus door de mensheidsgeschiedenis heen, maar komt tegelijk niet op uit de politieke gemeenschap zelf. Het is een paradoxaal mysterie, dat zich al helemaal niet beschrijven laat in termen van secularisatie of Verlichting, maar zich eerder voltrekt op het grensvlak, het ontmoetingsgebeuren, van immanentie en transcendentie, de geboorteplaats van symbolen.

Afsluitend: de kwetsbaarheid van de democratie

We gaan er graag en gemakkelijk van uit dat democratie inmiddels een veilig bezit is, dat we het schip van de politieke orde nu veilig de laatste haven in hebben gesleept, vanwaar het nooit meer zal uitvaren, dat van de constitutionele democratie. We kunnen nu rustig slapen. Maar dat is waarschijnlijk geen verstandige visie. In de Oudheid gingen diverse politieke wetenschappers ervan uit dat een staatsbestel zelden meer dan twee generaties overleeft. Bij Polybius vinden we (dan hebben we het over Boek VI van zijn 'Wereldgeschiedenis') de gedachte dat een monarchie, via een vervalsfase van tirannie overgaat in aristocratie, die vervolgens via een vervalsfase van oligarchie overgaat in democratie, die echter ook al niet stabiel is, maar terecht komt in een populistische fase (ochlocratie), waarna zoveel chaos resulteert dat men begint terug te

verlangen naar een sterke alleenheerser, en daarmee begint de hele cyclus weer opnieuw.

Aristoteles pleitte er in zijn analyse van de politiek daarom voor om verschillende elementen van de diverse staatsvormen in een geheel onder te brengen en zo het inherente verval te keren. Een goede staatsvorm heeft, zo zou men in lijn van Aristoteles kunnen zeggen, zowel monarchale, als aristocratische als democratische elementen.

Momenteel lijkt de democratie aan een onstuitbare opmars bezig. In de praktijk valt dit overigens nog wel tegen. Van de 190 bij de VN aangesloten landen telt *Freedom House* er ongeveer 90 als vrij, 58 als gedeeltelijk vrij en 47 als onvrij. Bovendien zijn er steeds landen die terugvallen van een democratie in een dictatuur. Elke democratie staat voor de uitdaging haar eigen dragende beginselen middels adequate symbolen veilig te stellen en overdraagbaar te maken op steeds weer volgende generaties. Elke politieke gemeenschap heeft daarvoor haar eigen, in een bepaalde context ontstane, manier gevonden (of moet die nog vinden). Daar past geen kleinzielig geknutsel of contextloze 'Prinzipien-reiterei' bij, alsof men voor deze heel toegespitste vorm toch nog weer universele principes zou hebben. Alsof een republiek per definitie beter is dan een monarchie of andersom. Rechtvaardige stabiliteit is in alle gevallen verkieslijker – en er zijn vele wegen die naar dit Rome leiden. In Nederland is de monarchie met het Huis Van Oranje-Nassau als symbool van de gebondenheid aan hogere rechtsbeginselen die weg gebleken.

Er is in Nederland geen reden om van die weg af te wijken, in-dachtig het wellicht enige universele politieke principe: dat men een politieke orde nooit op basis van algemene, tijdloze abstracte principes kan inrichten, maar altijd moet letten op tijd, context en plaats.

OVER DE AUTEURS

Govert Buijs (*1964) is bijzonder hoogleraar politieke filosofie en levensbeschouwing vanwege de Stichting Abraham Kuyperfonds aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij studeerde politicologie en wijsbegeerte aan dezelfde universiteit. In 1999 promoveerde hij *cum laude* op het proefschrift *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie*. Zijn huidige onderzoeksveld richt zich op de verhouding van levensbeschouwing en de *civil society*, het geheel van organisaties en initiatieven die zich bevinden tussen overheid, economie en privésfeer, dus non-gouvernementeel en *non-profit*. Centrale focus hierbij is een oud begrip uit de christelijke traditie: *caritas* of *agapè*.

Geert van Dartel (*1956) studeerde theologie en economie in Nijmegen en Zagreb (Kroatië). Sinds 1994 is hij secretaris van de Katholieke Vereniging voor Oecumene, met standplaats 's-Hertogenbosch. Oecumene staat voor: samen geloven en samen leven. De samenwerking en goede verstandhouding tussen kerken en godsdiensten is van belang voor een vreedzame samenleving. Als secretaris van de Katholieke Vereniging voor Oecumene bevordert hij oecumene binnen de Rooms-Katholieke Kerk en brengt de rooms-katholieke stem tot horen binnen de bredere oecumene.

Ernst Hirsch Ballin (*1950) is hoogleraar Nederlands en Europees constitutioneel recht aan Tilburg University en hoogleraar rechten van de mens aan de Universiteit van Amsterdam. In 2005 werd hij gekozen tot lid van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Van 1989 tot 1994 en van 2006 tot 2010 was hij Minister van Justitie, van 1989 tot 1994 Minister voor Nederlands-Antilliaanse en Arubaanse Zaken en in 2010 Minister van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties. Van 1994 tot 2000 was hij lid van de Staten-Generaal en daarna tot 2006 lid van de Raad van State. In 2012 publiceerde hij *De Koning. Continuïteit en perspectief van het Nederlandse koningschap* (2013²).

Katherine Jefferts Schori (*1954) is de 26^{ste} *Presiding Bishop* van de *Episcopal Church*; in 2006 werd ze tot dit ambt gekozen. Jefferts Schori studeerde biologie en oceanografie (*Ph.D., Oregon State University*) voordat ze theologie studeerde aan de *Church Divinity School of the Pacific* en in 1994 tot priester werd gewijd. In 2000 werd ze tot bisschop van het bisdom Nevada gekozen; op 24 februari 2001 ontving ze de bisschopswijding. Haar grote bisdom met veel afgelegen parochies bereisde ze met een door haarzelf bestuurd vliegtuig. Ze legt in haar werk en verkondiging de nadruk op de missie zoals de *Episcopal Church* deze verstaat. In dit kader legde ze grote nadruk op de *Millennium Development Goals* van de Verenigde Naties.

Adrie Paasen (*1939) studeerde MO Nederlands A en B. Van 1961-2011 was ze lerares Nederlands aan een school voor vwo en havo. Ze publiceert columns in een regionaal blad en is redacteur van het tijdschrift *De Oud-Katholiek*.

Remco Robinson (*1979) studeerde theologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. In 2007 promoveerde hij aan dezelfde universiteit op het proefschrift *Celebrating Unions, An Empirical Study of Notions about Church Marriage Rituals*. Hij is docent praktische theologie aan het Oud-Katholiek Seminarie en secretaris van het docentencollege. Tevens is hij rector van de Oud-Katholieke Statie Zeeland en havenpastor van Vlissingen (*Mission to Seafarers*). Zijn actuele onderzoek concentreert zich op de invloed van de menselijke cognitieve architectuur op voorstellingen over het leven na de dood.

Henk de Roest (*1959) studeerde theologie aan de Universiteit Leiden en volgde daar tevens de predikantsopleiding. In 1987 werd hij dominee in de Nederlands Hervormde Kerk (nu PKN) in achtereenvolgens Holysloot-Ransdorp (1987-1995), Durgerdam (1987-1995) en Monnickendam (1995-1999). In 1998 promoveerde hij aan de Universiteit Leiden op het proefschrift *Communicative Identity. Jürgen Habermas' Perspectives of Discourse as a Support for Practical Theology*. Vervolgens was hij van 1999-2001 docent en vanaf 2001 hoogleraar Praktische Theologie, vanaf 2007 aan de Protestantse Theologische Universiteit. Zijn onderzoek concentreert zich op processen van gemeenteopbouw en -stichting.

Peter-Ben Smit (*1979) is bijzonder hoogleraar 'oude katholieke kerkstructuren' vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht, universitair docent Nieuwe Testament aan de Vrije Universiteit Amsterdam, en assisterend pastoor van de oud-katholieke parochie Amsterdam. Hij publiceerde op het gebied van de oud-katholieke geschiedenis, ecclesiologie, oecumenische relaties, liturgiewetenschap, alsmede op het gebied van de nieuwtestamentische exegese. Een recente publicatie op het gebied van de oud-katholieke theologie is: *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiology in History. The Catholic Church in Every Place* (Leiden: Brill, 2011).

John de Wit (*1947) was *Archdeacon* voor de Benelux binnen het bisdom van *Gibraltar in Europe* van de *Church of England* en pastoor van de anglicaanse parochie *Holy Trinity* in Utrecht. Voordat hij pastoor werd in Utrecht was hij gedurende 25 jaar werkzaam in het Engelse bisdom Birmingham. In 2012 ging hij met emeritaat en keerde terug naar Engeland.

Tot op heden verschenen delen in de serie:

- 1 F. Smit, J. Visser en A.J. Glazemaker: *250 jaar Oud-Katholiek Seminarie*, 1975.
- 2 J. Visser: *De kandelaar van het licht*, 1976.
- 3 M.A. Haitsma: *De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de tweede helft van de achttiende eeuw*, 1977.
- 4 G.Chr. Kok: *Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 1978.
- 5 P.J. Maan: *Chiliasitische en charismatische stromingen en de Clerezie in het begin van de 19e eeuw*, 1979.
- 6 J.J. Hallebeek: *Communis omnium possessio et omnium una libertas. Twee opstellen over Thomas van Aquino*, 1979.
- 7 H.J.W. Verhey: *Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland*, 1979.
- 8 J. Visser: *Het ideaal van de 'ecclesia primitiva' in het jansenisme en het oud-katholicisme*, 1980.
- 9 F. Smit: *Franse oratorianen en de Clerezie in de jaren 1752-1763*, 1981.
- 10 J.A.C. de Jonge: *Eenheid in conciliariteit*, 1981.
- 11 P.J. Maan en J. Visser: *1931-1981. Vijftig jaren full communion tussen de anglikaanse en oud-katholieke kerken*, 1982.
- 12 F. Smit: *Het hofje van Buytenwech te Gouda, in de jaren 1684-1713. Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw*, 1983.
- 13 P.J. Maan: *1054. In het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel en Canterbury*, 1984.
- 14* C.E. Schabbing: *Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland 1870-1940*, 1985.
- 15* K. Ouwens: *De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk*, 1986.
- 16 F. Smit: *De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen te Delft (1622-1752). Bijdrage tot de geschiedenis van de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw*, 1987.
- 17 G.Chr. Kok: *Uit de geschiedenis van de synode. Een kleine kerk op weg in de 20^e eeuw*, 1987.
- 18* G. Theys: *Van Van 't Sestichhuis tot College van de Hoge Heuvel, 1633-1752*, 1988.
- 19 C. Tol: *Concelebratie. Afscheidscollege 28 september 1985*, 1988.
- 20 M.F.G. Parmentier: *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria*, 1989.
- 21* Angela Berlis: *Gottes Haushalter. Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands*, 1990.

- 22 Martien Parmentier: *Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem (1638-1646)*, 1991.
- 23 Jan Hallebeek: *Over de oorsprong van jurisdictie*, 1992.
- 24 Fred Smit: *Batavia Sacra*, 1992.
- 25* Idelette Otten: *Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars in de christelijke eredienst*, 1994.
- 26* Joris Vercammen: *Vrouwen, mannen en macht in de kerk*, 1994.
- 27 'De Haagse teksten': *Referaten en beschouwingen op de studiedagen 'Vrouw en kerkelijk ambt', 18-20 januari 1994* (bijdragen: Angela Berlis, James Flynn, Joris Vercammen, Jan Visser), 1995.
- 28 Koenraad Ouwens: *Het Stukjesboek; Missen en Gezangen 1745-1803. De basis van het oud-katholieke kerklied in Nederland*. Proefschrift, 1996.
- 29 Jan Hallebeek: *Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455). His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht*, 1997.
- 30* Christoph Schuler: *The Mathew Affair. The failure to establish an Old Catholic Church in England in the context of Anglican Old Catholic relations between 1902 and 1925*, 1997.
- 31 Jan Hallebeek: *De 'Wondere Afscheidspreekens' van pater Daneels. Oudewater 1705*, 1998.
- 32* Jan Visser, Joris Vercammen, Theo Beemer, Angela Berlis, Dick Tieleman: *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg? Symposium en afscheidscollege van prof.dr. J. Visser op 1 mei 1996 te Utrecht*, 1998.
- 33 Matthieu Spiertz: *Op weg naar een rehabilitatie van Petrus Codde?*, 1998.
- 34 Koenraad Ouwens en Adrie Paasen (red.): *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk. Bijdragen aan het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Can. J.N. van Ditmarsch als voorzitter van de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland op 21 maart 1998* (bijdragen: Wietse van der Velde, Koenraad Ouwens, Edgar Nickel, Ko Joesse, Hans Uytendogaard, Wim Verhoef), 1999.
- 35* Martien Parmentier (ed.): *The Ecumenical Consistency of the Porvoo Document. Papers read at a symposium held by the Anglican – Old Catholic Society of St. Willibrord at Amersfoort on 15 October 1997* (bijdragen: Wietse van der Velde, Martien Parmentier, Ariadne van den Hof, Egbert van Groesen, Frans van Sark, Bernd Wallet, Mattijs Ploeger, Lidwien van Buuren, Koenraad Ouwens, Christopher Rigg), 1999.
- 36 Mattijs Ploeger: *High Church Varieties. Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth-Century Anglican Catholic Thought*, 2001.
- 37 Jan Hallebeek (red.): *Gezag als gave. Gezag in de kerk in oecumenisch spanningsveld. Symposium op 13 december 2003* (bijdragen: Joris Vercammen, Jan Hallebeek, Jeremy Caligiorgis, Daniel Ciobotea, Martien Brinkman, Christopher Hill, Angela Berlis), 2004.
- 38 A.J. van den Bergh (1883-1943): *De drie hoofdgeschillen van Het Zwarte Boek. Openingsles studiejaar 1927-1928, uitgesproken aan het Oud-Katholiek Seminarie te Amersfoort op 9 september 1927* (bezorgd en ingeleid door Jan Hallebeek), 2005.

26127A8

- 39 Ineke Smit: *Reasonable and Reverent. The critical orthodoxy of Charles Gore and Lux Mundi*, 2006.
- 40 Angela Berlis: *Vergelijking als weg tot historische kennis*, 2007.
- 41 Hubert Huppertz: *Ignaz von Döllingers Lutherbild*, 2007.
- 42 Ellen Weaver: *The message of Port-Royal for our Godless world. First Quasimodolecture, 14 april 2007* (Dick Schoon ed., with contributions by Angela Berlis, Kees de Groot and Joris Vercammen), 2008.
- 43 Willem Jan Otten: *De ambigue gelovige. Met Augustinus contra de 'ietsisten'. Tweede Quasimodolesing, 29 maart 2008* (Angela Berlis en Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Martijn Schrama, Angela Berlis, Dick Schoon en Rudolf Scheltinga), 2009.
- 44 Angela Berlis (red.): *Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009*. Met de lezingen van de beide laureaten: Urs von Arx: *Doooperkenning en kerkelijke gemeenschap*; Anton Houtepen: *De droom van Descartes en het visioen van Pascal* (verdere bijdragen: Angela Berlis, Jan Hallebeck, Jan Visser), 2009.
- 45 Erik Jurgens: *Bescheiden en bewogen. Over christenen in de politiek. Derde Quasimodolesing, 18 april 2009* (Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Greetje Witte-Rang, Jan Hallebeck, Joris Vercammen en Elly Hessel), 2009.
- 46 Klaus Heinrich Neuhoff: *Building on the Bonn Agreement. An historical study of Anglican-Old Catholic relations before and after the 1931 Bonn Agreement with special reference to the Anglican-Old Catholic Theologians' Conferences 1957-2005*, 2010.
- 47 Roelf Haan: *God en de mammon in crisistijd. Niet bij markt alleen zult gij leven. Vierde Quasimodolesing, 24 april 2010* (red. Dick Schoon en Lidwien van Buuren, met bijdragen van Gert van Maanen en Dick Schoon), 2011.
- 48 Dick Schoon: *Wegwijs in de Oud-Katholieke Kerk* (Kok, Kampen 1999!) 2^e herziene druk, 2011.
- 49 Jan Hallebeck: *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een Inleiding tot het Kerkelijk Recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 2011.
50. Lidwien van Buuren en Peter-Ben Smit (red.), *Meester in Kerk en Recht. Vriendenbundel voor Jan Hallebeck bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht*, 2013.

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van het docentencollege en het Curatorium van deze stichting.

Redactie: drs. Lidwien van Buuren, Adrie Paasen, dr. Mattijs Ploeger, mgr. dr. Dick Schoon, prof. dr. Peter-Ben Smit.

Administratie: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis
Koningin Wilhelminalaan 3
3818 HN Amersfoort

Deeltjes uit de Seminariereeks zijn te bestellen bij de webshop van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland: www.okkn/webshop/seminariereeks.nl of bij het Bisschoppelijk Bureau in Amersfoort, tel. + 31 (0) 33 462 08 75 of e-mail: buro@okkn.nl

*) niet meer verkrijgbaar



TH
5
d