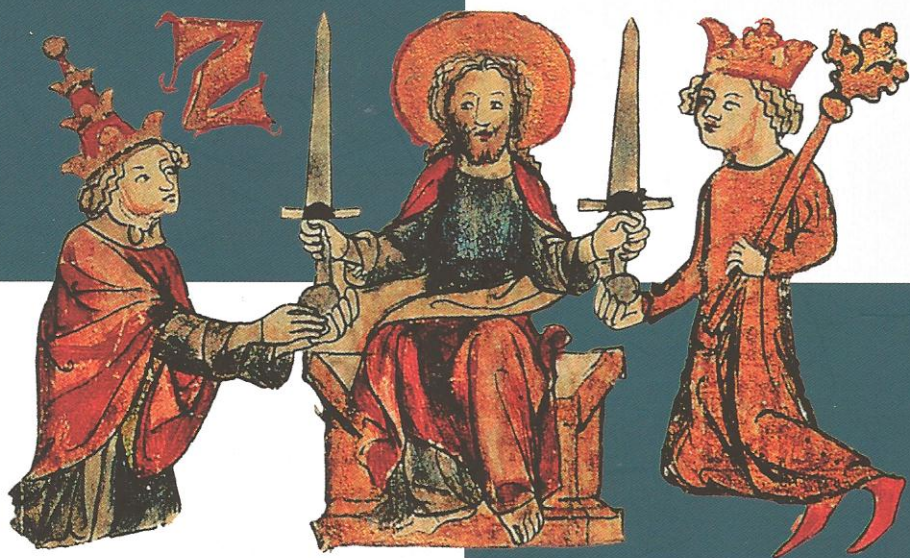


Matthias E. Storme

Tussen God en Caesar?



LEVENSBSCHOUWELIJKE
VISIES OP STAAT, RECHT
EN CIVIL SOCIETY

Pelckmans

TUSSEN GOD EN CAESAR?

LEVENSBSCHOUWELIJKE VISIES OP STAAT, RECHT EN CIVIL SOCIETY

Matthias E. Storme

TUSSEN GOD EN CAESAR?

LEVENSBSCHOUWELIJKE VISIES OP STAAT, RECHT EN CIVIL SOCIETY

Uitgeverij Pelckmans
Kalmthout

www.pelckmans.be

© 2011, Matthias E. Storme en Pelckmans Uitgeverij nv, Brasschaatsteenweg 308,
2920 Kalmthout

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, op welke wijze ook, zonder de uitdrukkelijke voorafgaande en schriftelijke toestemming van de uitgever, behalve ingeval van wettelijke uitzondering. Informatie over kopieerrechten en de wetgeving met betrekking tot de reproductie vindt u op www.reprobel.be.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored or made public by any means whatsoever, whether electronic or mechanical, without prior permission in writing from the publisher.

Omslag en typografie: Studio Uitgeverij Pelckmans

D/2011/0055/219

ISBN 978 90 289 6345 0

NUR 736

Inhoud

Woord vooraf	
Jacques Claes	7
Inleiding	13
Hoofdstuk 1	
De visie van het christendom voor de reformatie	17
Hoofdstuk 2	
Van reformatie tot ‘Britse’ verlichting	29
Hoofdstuk 3	
De secularistische of laïcistische visie	43
Hoofdstuk 4	
De joodse visie	57
Hoofdstuk 5	
De islamitische visie	71
Hoofdstuk 6	
Pluralisme en het hedendaags christendom	87
Besluit	101

Woord vooraf

Dat de denkbeelden die men er op nahoudt – of koestert – over God noodzakelijkerwijs mede aanschijn geven aan de denkbeelden die men heeft over de mens en dus over maatschappij en politiek, is in elke cultuur te merken. Die invloed kan gaan van harde neiging naar theocratie tot zachtere vormen van geïnspireerd staatkundig inzicht. De osmose tussen religie en politiek kan, in functie van opvattingen in theologie en staatkunde, zeer nauw, nauw of uitgesproken mager zijn. De mate waarin religie en politiek elkaar in houdgreep knellen of werend afstoten welt op uit wat men, positief of negatief, vindt van God. Extreem is dat men niets vindt van God.

Anderzijds is duidelijk dat de denkbeelden en ervaringen die mens en mensen over zichzelf hebben en werven, gedaante geven aan de wijze waarop men God aanzien, macht, rol en plaats toekent. In de geschiedenis van het Nabije Oosten en het Westen is aan dit rollenspel en drama – Grieks voor sterk gebeuren – in duidelijk diverse stijlen vorm verleend. De homo sapiens kan zich, in onderscheiden graden van wijsheid, ervaren en ontwerpen als gedragen van hogeruit – of is het vanuit onmeetbare diepte – met alle gevolgen vandien. Ofwel kan hij dat als zelf-standing, autonoom, zeg maar zelfbedruipend wezen, niet alleen vertrouwend op, maar restloos overtuigd van het alles oplossend vermogen der rede. Niet alleen overigens in de politiek zit rede vervlochten

(meestal dan toch), als rode draad zit zij ook in onderscheiden religies nauw verweven. Soms is die draad zeer iel, soms behoorlijk dik. Daar heeft in het Roomse christendom onder meer een man als Thomas van Aquino nijver aan meegeweefd.

Hoewel het palet van de verhoudingen tussen religie en politiek behoorlijk bont blijkt, is het de moeite zich de vraag te stellen wat zij in hun verschil en fundament gemeen hebben. Je kan zeggen dat ze allebei iets, in de grond eigenlijk veel, te maken hebben met orde. Orde: een magisch, hier aanbeden, ginds vermaledijd woord. Natuurlijk staat de politieke staat voor orde. Meestal toch. Misschien is orde stellen zijn voornaamste taak. En ook van religie wordt verwacht dat zij het voor orde houdt en opneemt. Sommigen vinden overigens dat de politieke staat te weinig orde scheidt en dat religie veel te veel met ordentelijkheid en orde bezig is.

Dit alles gezegd zijnde, blijft orde een afrondelijk woord, waar inderdaad én religie én politiek allebei mee te maken hebben.

Zo in de natuurkunde als in de filosofie wordt graag gedarteld met het concept chaos, maar als puntje bij paaltje komt of gezet moet worden, is de oerhonger naar orde niet te stelpen. Het doopceel van het begrip orde is best te lichten langs zijn term in het Grieks, die talige wieg van het Europese denken: kosmos (κόσμος) heet orde in het Grieks. In geleerd Nederlands trouwens ook: geordend geheel. Maar in het Griekse kosmos ademt een tweede betekenis die als een diepe ruis sierlijkheid, fraaiheid, schoonheid stamelt. Je kan ook zeggen: evenwicht of harmonie, een ander grondig Grieks woord. Orde die niet fraai, schoon of harmonisch uitvalt, verkrampt tot wanorde. Orde die niet bevult tot harmonische bevalligheid is misval. Orde als geheel dat har-

monisch, schoon en evenwichtig is, heelt, geneest. Heel en helen zijn trouwens nauw verwant aan heil.

Echte religie en echte politiek kunnen niet zonder de hartstocht naar dit soort van orde. Zonder die hartstocht zijn ze gedoemd tot miskraam. Beiden houden zich overigens vaak onledig met pogingen tot praktische ordentelijkheid, die niet rijpt tot helende orde. In de bijna Olympische verzuchting om Caesar en God het hunne toe te bedelen, zal het er niet alleen op aan komen schone orde te scheppen (dit betreft inderdaad de hoogste creativiteit) in het eigen gebied, maar die ook te bewerkstelligen tussen de twee rijken: het koninkrijk en het Rijk Gods. Een pelgrimstocht, deze zonder Compostella, kronkelend van Constantinopel over Canossa naar de Bastille. Althans bij ons in het Westen, want in andere regionen moet men nog beginnen met het banen van zulk een weg.

Romeinen zijn praktischer dan Grieken, maar in hun grondwoord *ordo* (wij hebben het overgenomen) ademt ook verschiet. Volgens Ernout Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue latine*) heeft *ordo* te maken met *ordiri*: weven, of nog beter beginnen te weven. Wie zich aan het weven zet, gaat aan de slag met de aanleg van een schering die klaar gemaakt wordt voor de inbreng van een inslag. *Ordiri* en *orde* hebben dus te maken met het mogelijk maken van verbanden. Van zo de religie als de politiek is het de bedoeling verbanden te stichten. Weven, die grondbezigheid in elke beschaving (tenzij men het houdt bij vellen en huiden) toont de kunst om van losse draden een geheel te vlechten (bij voorbeeld een trui) die helend omhult. En warmte biedt, want in dit tranendal vallen de avond en de kou vaak vroeg. In dit verband kan, op de koop toe, worden aangenomen dat de term *re-ligio* nauw te maken zou hebben met het Latijnse *ligare*, d.i.

binden. Of beter misschien en rijker: verbinden. Als religie noch politiek zich daartoe niet bereid, laat staan in staat voelen, gaan in dit tranendal de tranen nog niet gauw drogen. En God én Caesar staan hier voor een onmenselijke taak. Want spontaan zijn mensen vrij graag met zichzelf bezig. Althans, in dat Westen van ons.

Een mooi, bijna te mooi voorbeeld van verbondenheid in allerlei verbanden is te vinden in het verhaal over de Peloponnesische Oorlog van de grote Thucydides, midden vijfde eeuw voor Christus, in Athene. Men is het Parthenon aan het bouwen en de pas ontdekte democratie aan het vieren. Maar militair en politiek-conceptueel nijpt de crisis: geschikt moment om analyses te maken. Er wordt beschreven hoe er met rechten en plichten omgegaan dient te worden, vooral ook met en onder elkaar. Hoe men te denken heeft over zichzelf als natie, vooral ook in relatie met andere volkeren. Hoe men omgaat met traditie, met toekomst en dus met militaire macht. Vooral ook – uitzonderlijke passage – hoe men zich verhoudt tot schoonheid en kunst: “Wij minnen schoonheid in soberheid, wij minnen geestesontwikkeling zonder verslapping in daadkracht”. Bijna zonder weerga. Opvallend is dat er in deze analyse geen sprake is van het religieuze. Blijkt hieruit dat de Grieken in aanzettende democratische redelijkheid de sleutel in handen beginnen te krijgen om hun negotie rein-menschlich uit te bouwen. Valt hier avant la lettre de schaduw vooruit van een scheiding tussen staat en religie?

Of liggen in die vijfde eeuw de goden zo voor de hand dat er niet over geschreven moet worden om ze overeind te houden? You have them voor granted: ze zijn vanzelfsprekend. Rond het midden van die zelfde vijfde eeuw vóór Christus schrijft Sophocles zijn grote stukken, onder meer Antigone. Haar broer Polyneikes

is bij een politiek conflict met zijn broer Eteokles door die laatste verslagen en omgebracht. Volgens de goddelijke wet moet Polyneikes, wiens lijk voor de veste van Thebe ligt, begraven worden. Zo niet blijft hij eeuwig dolen op weg naar Hades. Terwijl Kreoon, om politieke redenen, beveelt het lijk te laten liggen gaat Antigone, op straffe van dood, het lijk van haar broer begraven. Door te sterven houdt zij de boodschap levend dat de goddelijke wet zwaarder weegt dan die van Caesar. Dat doet denken aan die Europese wetten, gewichtiger dan de nationale.

Wat er ook van weze, niet te omzeilen is het feit dat diezelfde Griekse beschaving en al wat in haar democratiserend zog reilt of zeilt, op een aantal belangrijke domeinen groeiend gewicht is gaan hechten aan de rede en dus in het verlengde daarvan aan het denkende en overleggende ik. Zo kan er in de politiek blijkbaar meer verwacht worden van overleg, systeem en afspraak tussen denkende ikken (hoewel!) dan van voor-schrift en openbaring.

De kosmos en orde waarover het ging wordt dan eigenlijk een ontwerp dat in redelijkheid te voltrekken is. Mensen zijn eigenlijk geworpenen – letterlijk door hun moeder, breder door het lot – die zich in politiek en religie te ontwerpen hebben. Dit kan een kans hebben op basis van uit den hoge gedane toezeggingen, beloften, geboden en verboden. Het is een grootse gedachte het ontwerp grondslag proberen te geven vanuit Bijbel, Evangelie of Koran. Naast de verbazende dynamiek die daarin schuilt, dreigt een dodelijke lijn van wolfjizers ter obstructie. Probeer maar eens een begin van constitutie te stichten vanuit de principes van de Bergrede. Of vanuit het verhaal van de wijngaardenier die de arbeiders die slechts na de middag begonnen zijn, evenveel betaalt als de mannen die al van 's ochtends vroeg staan te zwoegen. Vooral in een beschaving die mondig geworden is (de cul-

tus van het woord rijzend uit argument en redenering) leeft de overtuiging dat er meer te halen is uit afspraken. Die afspraken, noodzakelijke maar niet voldoende voorwaarden voor het politieke spel, kunnen echter niet zo maar een spel op zichzelf zijn. Men kan niet alles afspreken. Afspreken kan alleen maar vanuit grondig spreken. En spreken heeft te maken met het peilen naar de logos. Die logos is niet alleen de grond voor redelijkheid, hij is ook humus voor een werkelijkheid, die niet alleen systematisch te zijn, maar tot zaligheid te groeien heeft. Dat betreft die orde, hoger vernoemd.

Jacques Claes

Inleiding

Dit essay¹ handelt over de visie van enkele voor West-Europa belangrijke levensbeschouwelijke tradities² op de plaats van de (eigen en andere) levensbeschouwelijke opvattingen en levensbeschouwelijk relevante normen en waarden in het maatschappelijk leven. In het bijzonder wil ik schetsen welke rol die tradities toekennen aan enerzijds de staat of overheid, waaraan men willens nillens is onderworpen, en anderzijds aan de organisaties van de burgerlijke samenleving (daaronder ook begrepen de kerken en andere levensbeschouwelijke gemeenschappen en meer algemeen het sociale ‘middenveld’).

Ik schets daarbij de visie van deze levensbeschouwelijke tradities op deze problematiek *in het algemeen*: hoe kijken zij aan tegen de plaats van de religie in het publieke leven (een louter individuele aangelegenheid dan wel een sociale of zelfs een staatlijke)? Hoe kijken zij aan tegen de positie die de staat of overheid

1 Dit essay is gegroeid uit de colleges die ik aan de Universiteit Antwerpen de voorbije jaren mocht doceren als onderdeel van het vak (vergelijkende) levensbeschouwing. Graag dank ik de UA dat ik die opdracht mocht vervullen, en in het bijzonder de collegae Guy Vanheeswijck, Patrick Loobuyck en Walter van Herck van het Centrum Pieter Gillis, ook voor hun suggesties. Errors are mine.

2 Ik gebruik het woord traditie omdat de visies die hier geschetst worden niet de visie zijn van één of meer individuele personen en evenmin kunnen gekwalificeerd worden als ‘systemen’ die uit een georganiseerd geheel van stellingen of regels bestaan maar desondanks wel door een zekere coherentie en continuïteit gekenmerkt worden. Ook in andere comparatieve disciplines dan de vergelijkende levensbeschouwing of vergelijkende godsdienstwetenschap spreekt men vandaag opnieuw meer in termen van tradities. Zie bijvoorbeeld P. GLENN, *Legal traditions of the world*, Oxford University Press, vierde uitgave, 2010.

moet innemen tegenover religieuze en andere levensbeschouwelijke uitingen en welke plaats ze daaraan moet geven? Wat is omgekeerd de positie die de levensbeschouwelijke gemeenschap zelf inneemt tegenover de staat of overheid (wordt de legitimiteit van de burgerlijke overheid en diens wetten aanvaard, op welke gebieden en tot aan welke grens). Welke publieke rol eist een levensbeschouwing op en in hoeverre of voor wie wil zij haar regels laten gelden (bijvoorbeeld toepassing van het religieuze recht voor leden van de eigen gemeenschap maar niet voor anderen). Wat begrijpen de verschillende levensbeschouwingen onder de 'scheiding van kerk en staat'? Deze vragen worden in historisch perspectief geplaatst; voor elke levensbeschouwing wordt kort aangegeven hoe haar visie op deze vragen historisch is gegroeid en hoe zij vandaag kan worden samengevat.

Dit essay bespreekt aldus een vijftal levensbeschouwelijke stromingen, vier religieuze en confessionele (traditioneel katholicisme, protestants christendom, jodendom, islam) en het secularisme of laïcisme als een ideologisch uitgewerkte vorm van vrijzinnigheid. In een zesde en laatste hoofdstuk wordt geprobeerd te beschrijven hoe het hedendaagse kerkgetrouwe Westerse christendom tegen dezelfde vragen aankijkt en welke perspectieven dit biedt. Deze beperkte keuze (slechts vijf à zes visies) is natuurlijk ingegeven door de grotere rol die precies deze tradities in West-Europa gespeeld hebben of spelen. Ook beperk ik de behandeling tot levensbeschouwingen waarin een vrij uitgesproken en tot op zekere hoogte coherente visie op de hier behandelde vragen kan worden gevonden.

Het schetsen van die levensbeschouwelijke stromingen gebeurt op basis van mijn synthese van de verwoording door diegenen die zich daartoe bekennen, daarmee identificeren en die visie vertolken. Het gaat dus niet over de vraag in welke mate (alle) individuele aanhangers van deze religie of levensbeschouwing

die opvatting aanhangen of in praktijk brengen (het gaat dus niet over bijvoorbeeld dé katholieke, dé vrijzinnige of dé moslim, maar over de hoofdstroming van hét katholicisme, de vrijzinnigheid of de islam). Op uiteenlopende stromingen *binnen* de hier bestudeerde levensbeschouwingen of tradities wordt dan ook slechts in beperkte mate ingegaan.

In de eerste hoofdstukken komen zoveel mogelijk dezelfde themata aan bod: enkele historische sleutelmomenten, de belangrijkste formele bronnen van de levensbeschouwing, enkele basisopvattingen – in het bijzonder over geloof en rede, het maatschappelijk domein waarop de levensbeschouwing aanspraak maakt, het domein dat zij ziet voor de burgerlijke overheid en de houding tegenover andere levensbeschouwingen.

Hoofdstuk 1

De visie van het christendom voor de reformatie

In dit eerste hoofdstuk probeer ik de traditionele positie van de rooms-katholieke traditie ten aanzien van de genoemde vragen samen te vatten, zoals die in het bijzonder sedert de middeleeuwen tot de negentiende eeuw werd beleden. Daartoe is het nuttig eerst enkele historische sleutelmomenten aan te geven alsmede enkele uitgangspunten van het christelijke geloof.

Historische sleutelmomenten

De geschiedenis van het christendom kan men op verschillende manieren indelen in tijdvakken. Het lijkt me nuttig in dit essay vijf periodes te onderscheiden, die gescheiden worden door evenveel sleutelmomenten.

Het christendom is ontstaan in een joods-hellenistische omgeving onder Romeins burgerlijk gezag (1e eeuw n.C.). In de eerste eeuwen na zijn ontstaan was het als religie niet erkend en werd het zelfs bestreden. Het is eerst vanaf 313 n.C. dat het toegestaan werd als *religio licita*, dit is publiek mocht worden beleden in het Romeinse rijk. Deze underdogpositie gedurende een kleine drie eeuwen heeft een belangrijke invloed gehad op de houding van het christendom.

Een tweede grote periode vangt aan met de erkenning als officiële godsdienst van het Romeinse rijk vanaf 385³. Weliswaar valt het rijk spoedig nadien uit elkaar, doch het christendom verwerft een gelijkaardige positie in de vorstendommen die daarvoor in West-Europa in de plaats komen.

Een derde grote periode wil ik laten aanvangen met de zogenaamde *Gregoriaanse hervormingen* in de 11e eeuw⁴: de rooms-katholieke kerk gaat zich veel sterker in de wereldse samenleving engageren ter verbetering van de samenleving, vanuit zijn eigen organisatie en hiërarchische structuur (en niet door priesters in dienst te stellen van de overheid, zoals meer het geval is in Byzantijns-orthodoxe kerken).

Een vierde periode begint met de grote scheuringen in het Westerse christendom door de protestantse reformatie in de zestiende eeuw en de daarop gevolgde zogenaamde contrareformatie.

Tenslotte meen ik een vijfde periode te kunnen onderscheiden ingevolge een bepaalde vorm van modernisering, die in het laatste hoofdstuk aan bod komt.

Enkele basisstellingen; godsdienst en rede

Hoe keek⁵ het rooms-katholicisme tegen zichzelf aan en tegen haar verhouding met de overheid?

Van zichzelf oordeelt de christelijk religie (in zijn katholieke zowel als Grieks-orthodoxe versie) dat het een *geloof* (δοξα) is, samengevat in een confessie (belijdenis), dat *redelijk* is en een

3 Vanaf 385 werd het christendom de enige officiële godsdienst en mochten andere religies niet meer publiekelijk worden beleden. In het Westen was het Romeinse rijk toen al echter in verval, zodat de kerk nog eeuwenlang (terug) met kerstening diende voort te gaan.

4 Onder Gregorius VII, paus 1073-1085. Over de betekenis van deze hervormingen, zie onder meer Ph. NEMO, *Qu'est-ce que l'occident*, PUF, Parijs, 2004.

5 En kijkt het ook vandaag, onder voorbehoud van recentere ontwikkelingen die in hoofdstuk 6 worden aangegeven.

vorm van waarheid, en waaruit ook een morele wet voortvloeit. Dat geloof omvat onder meer een godsbeeld⁶ en een mensbeeld.

De theologie wordt dus gezien als mede een zaak van de rede, niet van ‘geloof’ alleen. Het gaat om een concept van rede dat natuurlijk een stuk breder is dan het rede-concept van de moderne natuurwetenschap en het sciëntisme, een concept van rede waarin ook de theologie als gods-wetenschap een vorm van rationaliteit is.

Het traditionele christelijke en orthodoxe christendom legde daarbij sterk de nadruk op de centrale rol van de priester (in beginsel celibatair, althans in het Latijnse christendom) als een persoon die een bijzondere opleiding en vooral een bijzondere wijding heeft ontvangen en daardoor bemiddelaar kan zijn tussen de andere mensen (leken) en God. Bovendien kent de kerk traditioneel een hiërarchische structuur gebaseerd op bisschoppen alsook een centraal leergezag (*magisterium*) dat de juiste (geloofs)leer (‘orthodoxa’) vastlegt.

De visie op de verhouding tussen kerk en staat bouwt voort op de volgende woorden uit de mond van Christus in het evangelie: *Geef Caesar wat Caesar toekomt en geef aan God wat aan God toekomt* (Mattheüs 22:21).

Die visie werd uitgewerkt in de ‘leer van de twee zwaarden’, voor het eerst duidelijk verwoord in de brief die paus Gelasius I in 494 n.C. zond aan keizer Anastasius (kort na de val van het West-Romeinse rijk):

‘Twee machten, verheven Keizer, heersen over de wereld: de heilige macht van de bisschoppen, en die van de koningen. De macht van de bisschoppen weegt zwaarder dan die van de koningen, omdat de bisschoppen zich aan de zetel van God zullen moe-

6 Zie daarvoor onder meer R. BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d’un ou deux autres*, Flammarion, Parijs, 2008.

ten verantwoorden voor alle mensen, koningen inbegrepen. Uwe vrome majesteit zal dus niet anders kunnen dan concluderen dat niemand, op welk moment ook, onder geen enkele menselijke aanleiding, zich ooit kan oprichten tegen de absoluut unieke rol van hij die door het voorschrift van Christus zelf aan het aan het hoofd van de Kerk heeft geplaatst en die door de Heilige Kerk als haar leider gezien wordt.’

Volgens deze leer zijn kerk en staat allebei soeverein op hun domein: de ene op het wereldlijke domein, de andere op het spiritueel-morele domein. Dit wordt beeldrijk uitgedrukt in die zin dat beide instellingen van God een zwaard hebben gekregen, dit is een macht⁸. De kerk acht zichzelf ‘soeverein’ naast de staat in haar domein (en niet boven of onder de staat)⁹; de idee dat ze soeverein is wordt traditioneel ook uitgedrukt in de Latijnse term *societas perfecta* (in tegenstelling tot andere, wel ondergeschikte, *societates* (maatschappen), die slechts een *societas imperfecta* zijn).

Officiële bronnen

Als bronnen voor de traditioneel-christelijke visie vinden we zowel sacrale, theologische als juridische geschriften.

Ten eerste zijn er sacrale geschriften, gebundeld in de Bijbel. Het betreft de Hebreeuwse Bijbel, door de christenen ‘Oude Testament’ genoemd, aangevuld met ‘deuterocanonieke’ boeken (boeken uit de joodse traditie die geen deel uitmaken van

7 Volledige Latijnse tekst op <http://www.pseudoisidor.mgh.de/html/264.htm>. De metafoor van de twee zwaarden gaat terug op Lucas 22:38. De kerkvader Tertullianus (ca. 160-222) had reeds de leer van de twee koninkrijken verwoord.

8 Voor middeleeuwse afbeeldingen van deze leer, zie bijvoorbeeld op <http://www.mittelalter.uni-tuebingen.de/?q=personen/schmitz/vl9899/bild-5.htm> (in de Sachsenspiegel. Wolfenbüteler Bilderhandschrift) en op <http://www.mittelalter.uni-tuebingen.de/?q=personen/schmitz/vl9899/bild-6.htm>.

9 Bepaalde pausen hebben zich wel beschouwd als verheven boven alle wereldlijke heersers van het christendom. Deze ambitie vinden we met name van de late 11e tot de 13e eeuw.

de joodse canon) en met de boeken die de canon vormen van het 'Nieuwe Testament'¹⁰. Hierbij wens ik alvast dadelijk de opmerking te maken dat het christendom in zijn katholieke versie géén 'godsdienst van het boek' is¹¹, maar een godsdienst van het Woord (*Dei verbum*, dit is 'woord van God'). Daarin zijn de (heilige) Schrift en de traditie twee even belangrijke en wederzijds afhankelijke bronnen zijn; in die traditie vinden we ook andere geschriften, waaronder in het bijzonder dogmatische teksten, zoals de geloofsbelijdenissen, theologische teksten, e.d.

Daarnaast kent de christelijke traditie een groot bestand aan regels van kerkelijk recht, die enerzijds duidelijk onderscheiden worden van theologische en dogmatische teksten en anderzijds ook onderscheiden worden van andere vormen van recht (vergeleijk de bespreking verder). Ook maakt de christelijke traditie een onderscheid tussen de goddelijke wet (een kwalificatie die maar aan een zeer beperkt aantal regels wordt gegeven), de natuurwet (die uit de aangeboren natuur van de mens, zijn plaats in de wereld en zijn bestemming voortvloeit) en de louter kerkelijke wet (die mensenwerk is).

Verhouding met andere levensbeschouwingen

Hoe keek het traditionele christendom aan tegen de verhouding met niet-christenen? Hoewel het christendom duidelijk een missionaire godsdienst is en er traditioneel van uitgaat dat er buiten de eigen kerk geen heil is (*extra ecclesiam nulla salus*¹²), heeft de

10 Voor de geschiedenis van zowel het ontstaan van de Bijbel als zijn Wirkungsgeschichte (en met name de geschiedenis van de wijze van omgaan met en interpreteren van de Bijbel, zie onder meer Karen ARMSTRONG, *De Bijbel. De biografie*, 2007.

11 Dat is een kwalificatie die de islam van zichzelf geeft evenals van het jodendom en het christendom, maar die dus alvast voor het katholicisme onjuist is.

12 Een uitspraak van de kerkvader Cyprianus (derde eeuw), die op het Concilie van Firenze in 1442 als dogma werd vastgelegd.

katholieke kerk gedwongen bekering van individuen in haar leer steeds verworpen (de praktijk was niet steeds in overeenstemming daarmee)¹³. Wel hechtte de kerk enorm belang aan de (voortschrijdende) kerstening van de volkeren en landen, d.w.z. het onder christelijk gezag brengen van land en volk (met name door de bekering van de vorst of andere leiders ervan). In landen die eenmaal gekerstend waren, was volgens de kerk de *publieke* uitoefening van een andere godsdienst (als onderscheiden van de private beleving) in beginsel niet meer toegestaan¹⁴ (in die betekenis was de kerk tegen de vrijheid van godsdienst tot in de 20e eeuw).

Anderzijds ontwikkelde de kerk een doctrine van tolerantie ten aanzien van bepaalde opvattingen, gewoonten of praktijken die ingingen tegen de kerkelijke leer of het door haar verkondigde natuurrecht. Hoewel die praktijken 'kwaad' werden geacht, oordeelde men dat het verbieden ervan een groter kwaad zou zijn. De klassieke definitie van tolerantie luidt dan ook *Minus malum toleratur, ut maius tollatur*¹⁵: een kwaad wordt getolereerd omdat het tolereren ervan een kleiner kwaad is dan het verdrijven ervan. Zo was er een zekere tolerantie jegens de joodse religie¹⁶. Vergelijkbaar is de argumentatie van Thomas Aquinas voor het tolereren van de prostitutie¹⁷: *Aufer meretrices de rebus humanis,*

13 Het Decretum Gratiani van rond 1150 n.C. – de eerste grote compilatie van kerkelijk recht – bevat een verbod op gedwongen bekering. In de praktijk is er ook met militair geweld gekerstend, bijvoorbeeld de campagne in de Baltische landen door de ridders van de Duitse Orde, of werden niet-christenen voor de keuze gesteld zich te bekeren of uit te wijken (bijvoorbeeld verdrijving van joden en moslims uit Spanje na 1492).

14 Heidense tempels werden meestal vernield of omgebouwd tot kerken.

15 Zo geformuleerd door Raymond van Penaforte (in zijn *Summa de iure canonico* ca. 1123), geciteerd door B. BOUCKAERT, *Tolerantie en permissiviteit: een decadente verwarring?*, in: *Tolerantia*, een cahier van de Orde van den Prince, Orde van de Prince, 2000, p. 47 v. Zie over de geschiedenis van het tolerantiebegriff verder István BEJČZY, *Tolerantia: A Medieval Concept*, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58 (1997), p. 365-384.

16 Net zoals in de islam is er een zekere tolerantie tegenover een religie die als een voorloper wordt beschouwd, maar niet jegens afvalligen.

17 Thomas van AQUINO, *Summa theologiae*, 2a 2ae quaestio 10 art. 11.

turbaveris omnia libidinibus (neem de prostituees weg uit de samenleving en je zal alles door de driften laten verstoren).

Vanuit die tolerantie-opvatting werden ketters dan ook (slechts) vervolgd wanneer de ketterij gevaarlijk werd, dit is wanneer ze de maatschappelijke orde in gevaar bracht (bijvoorbeeld de katharen, later de hussieten en de protestanten); dat is natuurlijk een vage norm die in de loop der tijden heel verschillend ingevuld kon geraken¹⁸.

Maatschappelijk domein dat de kerk claimt

In tegenstelling tot sommige protestantse stromingen (zie verder in hoofdstuk 2) beperkt de katholieke kerk zijn maatschappelijke taak niet tot de prediking en de eredienst in engere zin (gebed, eucharistie) maar ziet die veel breder.

Op de eerste plaats handelt de kerk door middel van de (zeven) sacramenten: middelen van de kerk om het (dagelijks) leven te heiligen: de doop, het vormsel (religieuze opvoeding), de eucharistie (de eigenlijke eredienst), het huwelijk, de ziekenzalving of 'heilig oliesel' (stervensbegeleiding), de biecht (sacrament van de verzoening) en de priesterwijding (waardoor een persoon volledig onder kerkelijke jurisdictie komt).

Onder meer uit de opdracht de sacramenten toe te dienen, leidt de kerk de taak af om meer algemeen aan *the moral ma-*

¹⁸ Het is gemeen goed hierbij nogal algemeen over 'de inquisitie' te spreken zonder daarbij na te gaan wat de historische betekenis daarvan was. Het begrip inquisitie betekende immers op de eerste plaats een wijze van procederen door het gerecht die verschilde van het feodale procesrecht doordat de rechter niet meer enkel de strijd tussen partijen arbitreerde maar zelf de waarheid diende te onderzoeken, een principe dat nog altijd aan de basis ligt van het moderne strafrecht. Wat specifiek de vervolging van ketterijen betreft, moet men historisch verder onderscheiden tussen verschillende instellingen die allen inquisitie worden genoemd, in het bijzonder tussen kerkelijke instellingen (bisschoppelijke en pauselijke inquisitie) en koninklijke instellingen (zoals de Spaanse inquisitie).

*nagement of society*¹⁹ te doen. Het heiligen van het dagelijks leven heeft ook te maken met het beschaven en disciplineren van de mensen. Hoewel de kerk uitgaat van de principiële goedheid van de schepping, gaat ze er ook van uit dat mensen ‘noch duivels, noch engelen’ zijn: de mens is in staat tot veel goed en veel kwaad (het kerkelijk mensbeeld is dus noch manifest pessimistisch noch manifest optimistisch).

Vanuit de principiële aanvaarding van het (Romeinse) recht als een instrument om de samenleving te ordenen, gaat de kerk ook rechtsregels ontwikkelen op de gebieden waarop ze meent gezag te hebben (het canoniek recht). Dit gebeurt door een ontwikkeling vanuit (en tegelijk wijziging van) het Romeinse recht (*ecclesia vivit lege romana*). De kerk gaat dus wel uit van een scheiding van (kerkelijk) recht en theologie. Mede door middel van het canoniek recht (en de kerkelijke rechtbanken die dit toepassen) wil de kerk de samenleving civiliseren (en verder kerstenen). Maar dat kerkelijk recht wordt niet verward met theologie en is géén goddelijke wet (behoudens beperkte uitzonderingen; recht is veranderlijk, theologie in beginsel niet).

Dit kerkelijk gezag wordt extensief uitgelegd. Zo claimde de kerk als deel van haar opdracht (en dus ook van kerkelijke jurisdictie of rechtsmacht) controle op het gebied van de behandeling van zwakkeren in de samenleving, huwelijk en seksualiteit, de uitvoering van testamenten, handelsmoraal, onderwijs en meer algemeen verspreiding van ideeën.

De kerk beschouwde zo de zorg voor zieken en stervenden als een belangrijke taak, evenals de armenzorg (niet exclusief); daarbij probeerde ze toezicht te hebben op vrome stichtingen.

Op verschillende wijzen probeerde de kerk huwelijk en seksu-

19 Utdrukking van J. WHITMAN, Church and State: Why are America and Europe so Different?, <http://www.law.berkeley.edu/centers/kadish/Whitman%20Church%20and%20State%20for%20Boalt%20091406.pdf>

aliteit te reguleren. Dit gebeurde bijvoorbeeld door vrije toestemming te eisen voor het huwelijk, gezien als een individuele beslissing van man en vrouw. Daardoor onttrekt de kerk het huwelijk aan de macht van de clan (de familie). De kerk ging ook endogamie (onder elkaar trouwen) tegen en bevorderde de exogamie door verregaande incestverboden. Vanuit haar gezag over onder meer het huwelijk beschouwt de kerk zich bevoegd om regels op te stellen over grote delen van het familierecht.

De kerk hield de controle op de uitvoering van de 'laatste wil' van een overledene, zoals die is uitgedrukt in een testament. De kerk was daarbij een groot verdediger van de testamentaire vrijheid, dit is de vrijheid om bij testament over zijn/haar goederen te beschikken. Dit hangt samen met een grotere nadruk op de persoonlijke vrijheid tegenover de familie maar ook met de kans om op die manier goederen te verwerven voor de kerk zelf of voor vrome doeleinden.

Wat de moralisering van het handelsleven betreft, verwijs ik bijvoorbeeld naar de doctrine van de juiste prijs (*iustum pretium*), een soort prijscontrole.

Traditioneel hield de kerk zich niet bezig met het vakonderwijs, dat onder meer onder meer door de gilden werd georganiseerd; wel organiseerde ze godsdienstonderricht. Het echte conflict tussen kerk en staat inzake onderwijs ontstond pas nadat de overheid zich vanaf het einde van de 18e eeuw gaat richten op en moeien met het onderwijs.

Verder probeerde de kerk de verspreiding van immorele ideeën tegen te gaan, op de eerste plaats – maar niet enkel – van religieuze ketterijen. Toen de boekdrukkunst de verspreiding van ideeën drastisch deed toenemen (en met name een zeer belangrijk middel was om het protestantisme te verspreiden), reageerde de kerk met het opstellen van een index van verboden boeken, de *index librorum prohibitorum* (vanaf 1559, met voorlopers vanaf

1529). Nog in 1948 werd een laatste versie van deze index gepubliceerd.

Aan de hand van de sacramenten en andere rituelen organiseerde de kerk verder een begeleiding van het individu van geboorte tot dood. Later werden deze momenten ook in registers bijgehouden (de parochieregisters betreffende doop, huwelijk en begrafenis). Op die manier werd het individu ingebed in zijn gemeenschap.

Visie op legitimiteit van de vorst of burgerlijke overheid

De kerk erkende de territorialiteit van een groot deel van het recht, alsook de principiële legitimiteit van de territoriale burgerlijke overheid (althans voor zover die overheid formeel christelijk is). De legitimiteit van de burgerlijke overheid werd daarbij niet gereduceerd tot de mate waarin die overheid een goddelijke wet zou doen heersen. De burgerlijke overheid heeft immers een eigen taak (het andere 'zwaard') en een eigen macht om recht te scheppen. Haar belangrijkste taak is de handhaving van de veiligheid en de openbare orde.

Omgekeerd weigert de kerk om de burgerlijke overheid (het politieke regime) te vergoddelijken. Er is niet slechts één politiek model dat legitiem wordt geacht. Het christendom (zeker het Westerse) heeft juist gebroken met de Oosterse traditie van de vergoddelijking van de vorst.

De principiële legitimiteit van de burgerlijke overheid houdt ook in dat de gelovigen in beginsel de burgerlijke wetten van het land moeten respecteren. Burgerlijke ongehoorzaamheid mag slechts bij duidelijk onchristelijke wetten, dit is wetten die tegen belangrijke regels van de religie ingaan. Dan dient men in beginsel lijdzaam verzet te plegen. Slechts in het uiterste geval, namelijk in geval de overheid tot tiran wordt, is actief (gewapend)

verzet aangewezen. Maar het feit dat de vorst zelf niet erg christelijk leeft, tast de legitimiteit van het politiek regime zelf nog niet aan (de legitimiteit van de overheid staat grotendeels los van de levenswandel van de persoon die de functie bekleedt).

Het concept van *res mixtae*

Volgens de traditionele katholieke visie zijn er vele *res mixtae*, dit is gemengde aangelegenheden die zowel een morele als een materiële dimensie hebben. Een behoorlijke behartiging daarvan vereist een samenwerking tussen kerk en staat. Alleen al om die reden moet de staat in deze opvatting christelijk zijn (en met name katholiek).

Samenwerking was ook aangewezen omdat het afdwingen van beslissingen van kerkelijke rechtbanken uiteindelijk van de staat afhing (de kerk had geen politiemacht om haar vonnissen uit te voeren en liet dit aan de burgerlijke overheid over). Zonder die sterke hand van de staat blijft niet-naleving van het kerkelijk recht enkel 'zonde' (die is wel op te biechten en dat kan leiden tot een zekere macht van de biechtstoel en de vergevingsautoriteit).

Tot besluit kunnen we benadrukken dat er in de middeleeuwse katholieke traditie wel degelijk een duidelijke – zij het geen volstrekte – scheiding was tussen kerk en staat. In de orthodoxe landen en kerken was en is er traditioneel een veel nauwere band tussen kerk en staat, ook omwille van de autocephalie (zelfbestuur) van de nationale kerken. De nationale kerk wordt er als uitdrukking van de natie gezien (Griekse, Bulgaarse, Russische, Servische ...). Vanaf het einde van de zogenaamde middeleeuwen komt die verhouding in West-Europa onder druk te staan. De staat (vorst, burgerlijke overheid) gaat vooral vanaf de 16e eeuw langzaam meer en meer functies van de kerk innemen of probe-

ren in te nemen, behalve in de Angelsaksische landen. Dit was zeker het geval in sommige katholieke landen (schoolvoorbeeld Frankrijk) en in vele continentale landen die toen protestant werden (Scandinavië, Duitse landen). Men kan spreken van een zekere nationalisatie van de kerk in diverse vormen (Frans gallicanisme, Scandinavische staatskerken). Deze komt in het tweede hoofdstuk nader ter sprake nadat we eerst kort de visie schetsen die uit de protestantse reformatie is voortgekomen.

Hoofdstuk 2

Van reformatie tot ‘Britse’ verlichting

De 16e eeuw was op vele vlakken een periode van grote veranderingen. Maatschappelijke veranderingen in de 15e en 16e eeuw hebben zeker mee een rol gespeeld in het ontstaan van de grote religieuze conflicten in de 16e eeuw, die wij gewend zijn onder de noemers ‘reformatie’ en ‘protestantisme’ te brengen. Deze protestantse hervorming hield echter ook belangrijke wijzigingen in voor de visie op de verhouding tussen kerk en staat en de daarmee verwante in dit essay behandelde vragen.

Historische sleutelmomenten

Als start van de protestantse reformatie wordt doorgaans het feit genomen dat Martin Luther op 31 oktober 1517 zijn 95 stellingen over de aflaat aan de kerkdeur van Wittenberg nagelt. Deze werden door de kerk verworpen en zowel de paus (1520) als keizer Karel v (1521) verzochten Luther in 1520 om ze in te trekken. Nadat deze dat weigerde, werd hij in 1521 uit de katholieke kerk gezet.

Het voorbeeld van Luther werd gevolgd door andere hervormers zoals Zwingli en Calvijn. Allerlei doctrinale meningsverschillen leidden echter al gauw tot versnippering van het protestantisme in vele stromingen. Reeds in 1529 ontstaat er een breuk tussen lutheranen en gereformeerden. In 1531 scheurt de Engelse kerk zich apart af van de kerk van Rome, maar in Engeland zelf

ontstonden evenzeer andere dissidente stromingen. Kort nadien ontstond de stroming der anabaptisten, enzovoort. Dit alles leidde ook op politiek vlak tot hevige godsdienstoorlogen.

Vanaf de late 17e eeuw krijgen we enerzijds een tweede reformatiegolf die nog meer de nadruk legt op persoonlijke vroomheid (het piëtisme), anderzijds de ontwikkeling van de zogenaamde verlichting. Deze komt verder hieronder aan bod.

Bronnen

De protestantse kerken legden opnieuw een veel grotere nadruk op de sacrale geschriften en met name de Bijbel.

De geloofsleer van de verschillende protestantse stromingen werd uitgedrukt in de belijdenisgeschriften (geloofsbelijdenissen, catechismussen) van de diverse denominaties. Er is vaak nauwelijks een centraal leergezag en een grote neiging tot versnippering.

Vele protestantse kerken ontwikkelden ook geen ruim canonic recht meer. Het bleef beperkt tot enerzijds interne aangelegenheden en anderzijds zaken zoals het huwelijk.

Van belang zijn ook een hele reeks filosofische werken over (onder meer) recht en staat van protestantse auteurs, zoals bijvoorbeeld in Engeland Richard Hooker en John Locke, een hele reeks Schotse auteurs (zie verder) of wijsgeren zoals Johannes Althusius in Duitsland en Zwitserland en Gottfried Leibniz, Samuel Pufendorf en Immanuel Kant in Duitsland.

Enkele basisgedachten

Gezien de grote versnippering en verscheidenheid binnen het protestantisme is het niet eenvoudig om één enkele visie in enkele basisgedachten uit te drukken. We vertrekken dan ook van

de basisgedachten van de belangrijkste reformatoren van de 16e eeuw.

Het protestantisme stelt het geloof centraal (meer dan de orthopraxie), zij het een geloof dat niet zozeer mede door de menselijke rede wordt ontwikkeld (zoals in het katholicisme) maar door de genade (goddelijk licht) aan de innerlijke mens is gegeven en door de studie van de heilige Schriften wordt ontwikkeld (*sola fides, sola gratia, sola scriptura*).

Het protestantisme gaat daarbij uit van de directe, niet door maatschappelijke instituties (zoals de kerk en de clerus of het priesterschap) bemiddelde relatie van het individu tot God, persoonlijke studie van het woord van God en persoonlijk geloof. Anderzijds is er toch ook sterke nadruk op de confessie – in de zin van openbare belijdenis – van de inhoud van dat geloof.

Doordat religie een zaak wordt van de innerlijke mens (het geweten) en zijn publieke confessie, is er een tendens om de religie buiten de rationaliteit te plaatsen, buiten de rationele dialoog. Luther noemde de rede zelfs een ‘hoer van de duivel’²⁰. In die tendens is er een sterke scheiding tussen de fysieke of materiële wereld enerzijds en de morele wereld van goed en kwaad anderzijds. Dit culmineert op het einde van de 18e eeuw in de filosofie van Kant. De heiligheid van de materiële wereld (als Gods schepping) wordt grotendeels verworpen en de religie draait niet meer om de heiliging van het dagelijks leven van de mens in de wereld, maar om het beleven van het geloof en van een goddelijke, universele morele wet. Daarom worden ook de sacramenten afgeschaft, behalve de doop en de eucharistie (‘avondmaal’). Het beeld van de goddelijke Voorzienigheid wordt vervangen door dat van een abstract goddelijk ontwerp van de wereld. Vooral in

20 ‘Vernunft ... ist die höchste Hur, die der Teufel hat’. Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1914, Band 51:126.

de rationalistische filosofie leidt dit tot een dualistische visie van twee werelden, een materiële wereld beheerst door de wetten van de wiskunde (*more geometrico*) en een morele wereld beheerst door de rationaliteit van een universele morele wet. Tegenover deze rationalistische tendens (die verder radicaliseert in het secularisme, besproken in hoofdstuk 3) staan er ook andere tendensen die hieronder nader ter sprake komen.

Visie op legitimiteit van de vorst of burgerlijke overheid

De meeste protestantse stromingen verwierpen de politieke rol van de kerk als instelling. De soevereiniteit in de materiële wereld ligt bij de politieke instellingen (de vorst, de republiek). Natuurlijk zijn er daarbij verschillende stromingen, van de voorstanders van vorstelijk absolutisme tot de verdedigers van republikeins federalisme. De lutheranen stonde meestal aan de zijde van de (regionale) vorsten, de calvinisten waren meer ‘republikeins’ en legden de soevereiniteit bij de lokale magistratuur²¹ (maar waar ze aan de macht kwamen, voerden ze meermaals een theocratisch bestuur in).

De legitimiteit van de vorst of overheid berust dus niet meer op

21 Zie bijvoorbeeld bij Théodore de BEZE, *Du droit des magistrats sur leurs sujets = De jure magistratum in subditos (1573-1574)*, in Engelse vertaling op <http://www.constitution.org/cmt/beza/magistrates.htm>. De Bèze was een van de leermeesters van Pierre Loyseleur de Villiers, de hoofdauteur van de Apologie van Willem van Oranje, en van Filips van Marnix, heer van Sint-Aldegonde. Het werk was vooral een theologisch en politiek-filosofisch tractaat. Een sterkere juridische onderbouwing vinden we bij François Hotman in zijn werk *Franco-Gallia*, eveneens uit 1573 (De facsimile van de oorspronkelijke Latijnse uitgave is te vinden op <http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k833334.image.r=hotman.f2.langFR>, die van de kort nadien gepubliceerde Franse (1574) op <http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k108661p.r=hotman.langFR>; er is een kritische uitgave met Engelse vertaling door R. Giesey en J. Salmon, *François Hotman. Francogallia*, Cambridge University Press, 1972) en de *Vindiciae contra Tyrannos* uit 1579, gepubliceerd onder de schuilnaam Stephanus Junius Bruto. De belangrijkste ideeën vinden we echter ook reeds in de de Printzische Entschuldigung van Willem van Oranje uit 1568, gepubliceerd en besproken in H. KLINK, *Opstand, politiek en religie bij Willem van Oranje 1559-1568*. Een thematische biografie, uitg. Groen, Heerenveen, 1998.

diens katholiciteit, al vereist men wel dat de overheid christelijk is. Het behoort evenwel niet tot de bevoegdheid van de overheid om zich uit te spreken over de inhoud van het christelijk geloof of om een geloof op te leggen. Ze kan wel de publieke uitoefening van godsdiensten andere dan de officiële godsdienst/belijdenis beperken. De staat moet dus wel christelijk zijn maar mag niet tussenkomen in de juiste interpretatie van het woord Gods. Hij mag geen partij kiezen tussen de verschillende interpretaties van het christendom. De vorst is niet gebonden aan de stem van de kerk maar wel aan de stem van zijn geweten (de innerlijke stem van God). Het is de taak van de kerk of kerken om het geloof te prediken. De staat moet wel de algemeen aanvaarde christelijke waarden en opvattingen hoog houden. De staat verliest zijn legitimiteit wanneer hij afgoderij zou opleggen, immorele wetten zou maken e.d.

De belangrijkste stromingen van het protestantisme leren dus dat de burger de wetten moet respecteren, althans zolang de staat op zijn domein blijft en niet op dat van het geloof komt. Er zijn wel belangrijke tegenstellingen inzake politieke filosofie, met name over de vraag aan welke instelling de soevereiniteit toekomt en wie al dan niet gerechtigd is de legitimiteit van de overheid in vraag te stellen (discussie tussen royalisten en parlemen-taristen, tussen centralisten en federalisten). De opvatting dat er controle op de macht nodig is, leidt op termijn tot de politieke doctrines van enerzijds de scheiding der machten en anderzijds de volkssoevereiniteit. In sommige stromingen leidde dit ertoe dat de kerken aan 'politiek' gingen doen in de zin van actieve deelname aan het politieke debat in de civil society (zie verder hoofdstuk 6).

Maatschappelijk domein dat de kerk of levensbeschouwing claimt

Het geloof is in de protestantse traditie geen zuivere privézaak: het wordt uitgedragen en beleefd in gemeenschap. Maar de kerk als instelling heeft geen soevereiniteit. De soevereiniteit op moreel-geloofsvlak ligt bij het individu, dat met andere individuen religieuze gemeenschap(pen) vormt en dus niet meer bij de clericus (priesters). Men spreekt soms van het priesterschap van alle gelovigen.

De kerk (religieuze gemeenschap) heeft geen ‘zwaard’ meer zoals in de twee-zwaarden-leer, zij heeft enkel de macht van het woord (de prediking, *Predigtamt*) waar de staat de macht van het zwaard heeft (*Schwertamt*). Waar de staat zorg moet dragen voor de uitwendige gerechtigheid, draagt de kerk zorg voor de innerlijke mens.

De meeste protestantse kerken (behalve de anglicaanse) hebben het kerkelijk recht als een concurrerend rechtssysteem afgeschaft (behalve dan wat betreft de interne organisatie van de kerkvereniging). Het concurrerende ‘forum’²² van de kerk – in de katholieke traditie de kerkelijke jurisdictie – wordt vervangen door de rechtbank van het geweten (*le for intérieur*, het *Forum internum*). Het individu is in geweten alleen aan God verantwoording verschuldigd.

Vanuit dit oordeel van het geweten moet de persoon spreken in de samenleving²³. Het geweten is dus een kritisch (van het Grieks krisis (κρίσις), oordeel) uitgangspunt om de samenleving en in het bijzonder de burgerlijke overheid te beoordelen (bijvoorbeeld

²² ‘Forum’ is de traditionele juridische term voor een rechtsmacht (rechtbank).

²³ In de calvinistische stromingen houdt dit ook in dat de gelovige ook binnen de kerkgemeenschap zijn mond moet opendoen als hij in geweten overtuigd is dat zijn kerk het verkeerd voor heeft.

natuurrecht als kritische maatstaf voor het civiele recht) – maar zonder dat deze morele regel het zwaard gaat hanteren, dit is: de civiele regel echt terzijde schuift. In die zin hebben de gelovigen ook een *Wächteramt* (opdracht de macht te bewaken).

Ook wanneer zij in dienst staan van de burgerlijke overheid (openbare ambten bekleden) zullen gelovigen zelf in geweten Gods wil moeten proberen te realiseren – zonder dat zij in die aangelegenheden aan enig kerkelijk leergezag onderworpen zijn.

Dit hangt samen met de overtuiging dat de mens door zich te laten aanspreken door het geweten en het geloof, morele deugden zal beoefenen die de samenleving beter maken. In sommige stromingen houdt dit een morele plicht in om actief te zijn in sociale werken (zie hieronder de bespreking van de Britse verlichting).

Anders dan het secularisme dat ik in hoofdstuk 3 bespreek, wordt de oorzaak van het kwaad wel gezocht in (het gebrek aan) morele gesteldheid van de mens en niet in de maatschappelijke structuren. Maatschappelijke vooruitgang vereist dan ook steeds een moreel *reveil* (morele opwekking van de mensen).

Verhouding tot andere levensbeschouwingen

Essentieel in deze visie is de gewetensvrijheid. In meer ‘klassiek-liberale’ stromingen van het protestantisme wordt na verloop van tijd ook de vrijheid inzake de openbare uitoefening van de eredienst aanvaard en belangrijk geacht. Er ontstaat in vele stromingen een duidelijke tolerantie ten aanzien van afwijkende meningen inzake geloof en doctrine. De tolerantie ten aanzien van afwijkende prediking en uitoefening van erediensten geldt meestal wel enkel voor andere versies van het christendom als ook het jodendom (dit laatste verklaarbaar door de protestantse nadruk op de Bijbel).

Wat die (religieuze en in groeiende mate ook politieke) tolerantie betreft, zijn belangrijke politieke momenten de Nederlandse revolutie (Pacifcatie van Gent, 1576)²⁴, het Edict van Nantes (1598), de Vrede van Osnabrück (1648)²⁵. Verder volgen de Engelse Revolutie (1689, Act of Toleration en Bill of Rights; in hetzelfde jaar Locke's Letter on Toleration) en de Amerikaanse revolutie (Declaration of independence 1774; Bill of Rights 1791).

In het bijzonder bij John Locke zien we opnieuw dat religieuze tolerantie en godsdienstvrijheid worden geëist vanuit religieuze overwegingen, met name dat een opgelegde overtuiging geen overtuiging is en de religieuze overtuiging zich dus zonder dwang van buiten uit moet kunnen ontwikkelen²⁶.

Verdere ontwikkeling: reeds vanaf 16e eeuw meerdere tendensen inzake kerk en staat

Deze gemeenschappelijke kenmerken betekenen evenwel niet dat er geen grote verschillen waren in de opvattingen over kerk en staat. We spreken hieronder vereenvoudigd van een 'continentale' en een 'Angelsaksische' stroming.

Continentaal

In de continentale stroming worden de meeste sociale functies van de kerk opgeëist door, dan wel overgelaten aan de staat. Dit

24 O.a. op <http://dutchrevolt.leidenuniv.nl/bronnen/1576%2011%2008%20ned.htm>.

25 In onder meer Latijnse en Duiste versie op <http://www.pax-westphalica.de/ipmipo/index.html>. De Westfaalse Vrede ging weliswaar voor de "publieke uitoefening van de religie" uit van het beginsel "cuius regio, illius et religio", maar waarborgt aan katholieken en lutheranen de vrij private uitoefening van de godsdienst, inbegrepen eigen scholen, evenals de vrijheid om de confessie te wijzigen en een verbod van discriminatie tussen beiden. Zie Art. V §§ 34 en 35.

26 Zie J. LOCKE, Een brief over tolerantie, in de vertaling van I. Bocken, Damon, Budel, 2004, p. 28 v.

gebeurt vaak willens nillens: in vele landen heeft de staat gewoon de kerk volledig genationaliseerd (bijvoorbeeld in 1536 in Denemarken en Noorwegen, in 1544 in Zweden en Finland). Ook in Frankrijk was ze sterk ondergeschikt aan de staat²⁷. In de lutherse kerken gaat men er zo van uit dat ‘materiële’ zaken zoals de begraving van de doden en zelfs de inrichting van het onderwijs primair taken zijn van de burgerlijke overheid.

Het terugtreden van de kerk uit de sociale sfeer (reglementering familierecht, handelsmoraal, onderwijs ...) ten voordele van de staat vereist wel dat de staat op één of andere manier christelijk moet blijven, zodat christenen die openbare ambten bekleden dit ambt in overeenstemming met hun geweten kunnen uitoefenen. In zekere zin gaat men kerk en staat toch zien als een taakverdeling binnen eenzelfde politieke gemeenschap (vergelijk met het hoger besproken onderscheid tussen *Schwertamt* en *Predigtamt*). Doordat de kerk verzaakt aan elke wereldlijke macht is ze trouwens aangewezen op samenwerking met de staat.

Deze visie op kerk en staat blijft tot in de 20e eeuw overleven, vooral in de veeleer homogeen-protestantse landen. Maar het christelijk karakter van de staat brokkelt steeds verder af en de invulling van de openbare dienst wordt steeds ‘neutraler’. In Denemarken en Noorwegen bijvoorbeeld is de lutherse kerk nog steeds staatskerk, maar de maatschappelijke rol ervan is minimaal en ze moet grotendeels neutrale ambtelijke functies vervullen²⁸.

27 Men noemde dit het gallicanisme, dit is de stroming om de Franse kerk sterk te verbinden met de Franse natie (monarchie) en zonder ze af te scheuren van Rome toch zoveel mogelijk aan het gezag van de paus te onttrekken. Dit werd geconcretiseerd in de vier stellingen, *de Déclaration des quatre articles*, opgesteld door Bossuet en afgekondigd door de Franse kerk in 1682.

28 In Zweden werd de vroegere staatskerk in 2000 volledig verzelfstandigd en dus gescheiden van de staat. In Denemarken anderzijds worden de registers van de burgerlijke stand voor alle burgers bijgehouden door de dominees.

Vanaf de late 18e eeuw krijgt in sommige protestantse zowel als katholieke landen een radicale secularistische variant invloed, wat we in hoofdstuk 3 bespreken (Franse Revolutie en verder).

Angelsaksisch

In de Angelsaksische stroming worden de sociale functies van de kerk niet of slechts in veel mindere mate overgenomen door de staat en blijven ze dus grotendeels in handen van de kerken en dit ongeacht of er een officiële kerk is dan wel of het om 'vrije' kerken gaat²⁹. Ook op andere vlakken wordt de nadruk gelegd op de beperkte rechten van de overheid (bijvoorbeeld nadruk op de vrijheid over zijn eigendom te beschikken, onschendbaarheid van de eigen woning, ...).

Hieruit ontstaat tegen de 19e eeuw de 'Amerikaanse'³⁰ visie op de verhouding van kerk en staat. Op het continent zien we dergelijke tendens in de werken van auteurs als Montesquieu en Alexis de Tocqueville. Die Amerikaanse visie op de scheiding van kerk en staat wordt in hoofdstuk 6 nader besproken als een van de belangrijke hedendaagse modellen voor die verhouding.

Federalistisch

Een derde stroming vinden we in het Zwitserse model (wijsgerig onderbouwd door bijvoorbeeld de calvinistische politieke filo-

²⁹ Zo is de Engelse zogenaamde 'staatskerk' (hier een verkeerde term), de Church of England, anders dan de Scandinavische, wel een 'established church' maar nooit deel van de staat geworden. De anglicaanse priesters zijn nooit ambtenaren geworden en de kerk is altijd een aparte rechtspersoon geweest.

³⁰ Vele 'dissenters', dit zijn personen die het niet eens waren met de officiële kerk in Engeland en Schotland, zijn in de 17e en 18e eeuw om religieuze redenen uitgeweken naar Noord-Amerika en hebben sterk het karakter van de vroege Amerikaanse samenleving bepaald.

soof Althusius³¹). Deze legt enerzijds de nadruk op de grote rol van de familie en de verenigingen, anderzijds ook op die van de lokale gemeenschappen (subsidiariteitsbeginsel³², federalisme). Kerk en staat zijn hier nog meer twee aspecten van eenzelfde lokale politieke gemeenschap. Ook in de Nederlanden heeft deze stroming een grote rol gespeeld: in de Republiek der Verenigde Provinciën was er een sterke rol van de lokale overheden. In de 19e en 20e eeuw zien we er veeleer het andere aspect, nl. dat mensen zich op levensbeschouwelijke grondslag verenigen voor een hele reeks maatschappelijke activiteiten, de zogenaamde ‘verzui-ling’.

Impact van de (vooral Britse) verlichting

De bekendheid en invloed van één van de stromingen van de verlichting, namelijk diegene die doorgaans de Franse verlichting wordt genoemd (besproken in hoofdstuk 3) doet ons vaak vergeten dat er ook een Britse verlichting was die uitging van een zeer verschillend mensbeeld en vandaar ook een andere visie had op de maatschappelijke rol van de religie en levensbeschouwing. Deze Britse verlichting was minder dogmatisch-rationalistisch en bouwde voort op de empirische wijsbegeerte.

Haar moraalfilosofie vertrok dus ook niet van een door de rede, *more geometrico*³³ geformuleerde morele wet maar van de studie van de reële mens, zoals hij zich fysiek gedraagt, denkt, voelt, al dan niet moreel handelt ... Vanuit die empirische morele filosofie

31 Johannes Althusius, 1557-1638, meer bepaald in zijn *Politica methodice digesta*, eerste uitgave, 1603.

32 Dit beginsel wordt in hoofdstuk 6 nader uitgelegd.

33 Dit wil zeggen, op wiskundige wijze. De uitdrukking wordt expliciet gebruikt door Spinoza, wiens bekendste werk immers de *Ethica more geometrico* is.

ontwikkelde zij een *Sociology of virtue*³⁴. Deze auteurs onderzochten welke sociale deugden vereist zijn als grondslag voor een humane en gezonde samenleving en op welke wijze die menselijke deugden verder kunnen worden ontwikkeld. Zij komen tot de conclusie dat de deugden de mens zijn aangeboren maar wel moeten worden 'gewekt'. Bij die morele opwekking van het individu kunnen zowel religie als maatschappelijke instellingen (de familie en het huwelijk, sociale organisaties...) een belangrijke rol spelen. De mens is immers van nature een sociaal en religieus dier.

De vrijheden (zoals de vrijheid van geweten, van meningsuiting...) worden zeer belangrijk geacht maar hun sociale en morele functie wordt meer benadrukt: de mens heeft vrijheden nodig om moreel te kunnen handelen maar heeft die vrijheden ook daarvoor gekregen. De mens wordt dan ook door zijn medemens beoordeeld op de wijze waarop hij zijn vrijheid gebruikt om al dan niet moreel te handelen. De emancipatie van de mens is dus geen bevrijding 'van' sociale en morele regels maar een bevrijding 'om' sociaal en moreel te handelen en dus om sociale deugden te beoefenen zoals mededogen en zorg voor de medemens.

We vinden dergelijke gedachten filosofisch en sociologisch ontwikkeld bij uiteenlopende auteurs als A.A. Cooper, earl of Shaftesbury (*An Inquiry concerning Virtue or Merit*), Adam Smith (*The Theory of Moral Sentiments* 1759; *The Wealth of Nations*), Francis Hutcheson, Adam Ferguson, David Hume (*A Treatise of Human Nature*) en Edmund Burke. Een verwante denker in Frankrijk is baron de Montesquieu (1689-1755, *Lettres persanes*; *L'esprit des lois*). Enigszins verwant zijn ook auteurs van de Duitse verlichting (zoals Herder, Goethe, Wilhelm von Humboldt), die een Bildungsideal ontwikkelden (het ideaal van

34 De uitdrukking komt van Gertrude HIMMELFARB, *The Roads to modernity. The British, French and American Enlightenments*, uitg. Knopf, New York, 2004.

de intellectueel en moreel gevormde mens) dat onder meer de grondslag vormde voor de bloei van de Duitse universiteiten. Ook zij gingen ervan uit dat de deugd de mens is aangeboren maar dat die deugd door beoefening moet worden ontwikkeld en dat de opvoeding ertoe strekt om het beste uit de mens naar boven te halen. Bildung houdt niet enkel ontwikkeling van de rede in maar van alle menselijke capaciteiten van elk individu, capaciteiten die van mens tot mens kunnen verschillen.

Onder meer vanuit dergelijke gedachten ontstaan er maatschappelijk belangrijke 'opwekkingsbewegingen' van religieuze inspiratie, zoals The Great Awakening in de Verenigde Staten (de eerste vooral 1730-1750, de tweede 1800-1830), de methodistische (Wesleyan) beweging in Engeland en de Britse kolonies in Noord-Amerika (vanaf de 18e eeuw), het Réveil in Nederland (begin 19e eeuw),...

Geïnspireerde personen predikten niet (of niet alleen) het geloof maar sociale en morele deugden bij alle lagen van de bevolking en in grote mate juist bij de zwakkere klassen (sociale actie in de arbeiderswijken...). Het is ook vanuit die stroming dat bijvoorbeeld de actie tot afschaffing van de slavernij (anti-slavery movement) op gang kwam³⁵.

Hier zien we dus geen scheiding tussen religie en sociale activiteiten. Deze taken dienen met bezieling te gebeuren en kunnen dan ook niet aan een 'neutrale' overheid worden overgelaten. Zij dienen niet te worden uitgevoerd door een gecentraliseerde

35 Nadat eerder personen en groepen zich in geschriften tegen de slavenhandel hadden uitgesproken, startte in 1787 een comité van twaalf Britse mannen ook daadwerkelijk een campagne tegen de slavernij zelf, die uiteindelijk succesrijk zou worden. Negen van de twaalf waren Quakers (lid van de religieuze Quaker-beweging, die in Engeland een getolereerde doch gediscrimineerde religieuze minderheid was). Lid waren verder zowel uitgesproken conservatieven zoals Samuel Wilberforce (lid van een beweging van christelijk Réveil) als liberals zoals Thomas Clarkson. Zie onder meer A. HOCHSCHILD, *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*, Ned. vert. *Bevrijd de slaven, het verhaal van de eerste mensenrechtencampagne*, Amsterdam, 2005.

rationaliteit maar gebaseerd op sociale deugden van de mensen. Op politiek vlak houdt dit een verwerping in van een politiek systeem gebaseerd op één enkele ‘volonté générale’ en nadruk op de competitie tussen verschillende opvattingen over het goede leven en de manier om dit te realiseren.

Hoofdstuk 3

De secularistische of laïcistische visie

Vanuit een radicalere variant van de zogenaamde verlichting (vaak als Franse verlichting aangeduid)³⁶ ontstond vanaf de 18e eeuw en vooral 19e eeuw een andere invloedrijke levensbeschouwelijke stroming die we hier het secularisme noemen (in die zin dat de secularisering van mens en maatschappij een van de belangrijkste oogmerken is van deze stroming).

Bij de voorstanders van secularisering zijn er natuurlijk vele gradaties. Zoals hoger gezegd, is het er ons hier echter niet om te doen individuele opvattingen te beschrijven maar een typering te geven van een levensbeschouwelijke visie die ook als een coherente levensbeschouwing wordt gepresenteerd en gepercipieerd.

Basisgedachten

Het secularisme is in de meeste gevallen gebaseerd op een ideologie van de rede of rationaliteit. Het concept van rede is wel sterk verschillend van het katholieke concept van rede dat hoger ter sprake kwam (hoofdstuk 1). Meer bepaald wordt uitgegaan van een welbepaald concept van rationaliteit dat de natuurwetenschappelijk-wiskundige rationaliteit als voorbeeld neemt. Het gaat dus om een levensbeschouwing die zichzelf als wetenschap-

³⁶ Een bekende studie van deze zogenaamde radicale verlichting is Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment*, vertaling *Radicale Verlichting*, uitg. Van Wijnen, 2005.

pelijk ziet en ervan uitgaat dat ook maatschappelijke en morele vragen op een wetenschappelijk-rationele manier moeten worden behandeld³⁷. Rationeel en waar is dus enkel wat volgens de wetenschappelijke methode kan worden aangetoond. In die zin kan men ook van sciëntisme spreken maar aangezien we het hier meer hebben over de visie op samenleving, politiek, recht en moraliteit is secularisme voor dat aspect een concretere term.

Het secularisme hanteert enerzijds het zelfbeschikkingsrecht van het rationele individu als de ultieme norm maar hecht anderzijds ook een groot belang aan het opleggen door de overheid van een algemene wil (*volonté générale*, meestal verwoord als de democratische wil). Die algemene wil wordt wel uiteindelijk begrepen als datgene waar rationele mensen geacht worden mee in te stemmen³⁸ (en dus niet datgene waar de meerderheid van de mensen feitelijk mee instemt, zoals dat bijvoorbeeld in een referendum tot uitdrukking zou komen³⁹). Minstens in de radicalere varianten houdt dit in dat meningen die niet op rationaliteit gebaseerd zijn maar op subjectief geachte gevoelens en opvattingen (in het bijzonder van religieuze of morele aard) geen grondslag kunnen vormen voor deze democratische wil. Zij verhinderen immers de maatschappelijke vooruitgang.

37 Dit vinden we duidelijk terug in meerdere bijdragen in de bundel Grondslagen vrijzinnig humanisme, samengesteld door Christian VAN KERCKHOVE, uitg. Humanistisch vrijzinnige Dienst Antwerpen, 1997, onder meer in de bijdrage van D. BATENS, Grondslagen van het vrijzinnig humanisme. Een kennistheoretisch pleidooi, waarvan een update uit 2006 te vinden is op <http://logica.ugent.be/dirk/VRIJZHUM.pdf>.

38 Dit is de theorie van het sociaal contract, die echter beter theorie van het hypothetisch sociaal contract zou heten omdat ze niet uitgaat van overeenstemming die in de loop der geschiedenis daadwerkelijk werd bereikt of is gegroeid tussen mensen met onderlinge verschillen en uiteenlopende belangen, maar over een overeenstemming die alle redelijke mensen zouden moeten bereiken, waarin ze allen gelijk zouden zijn en geheel abstractie maken van hun eigen belangen. In de hedendaagse rechtsfilosofie vinden we een dergelijke opvatting uitgewerkt bij John RAWLS, *A Theory of Justice*, 1971.

39 De idee dat de meerderheid van de bevolking rechtstreeks de volkswil zou kunnen bepalen, wordt vaak bestempeld als populisme en beschouwd als een gevaar voor de rechten van het individu. Overigens vindt het concept van *volonté générale* zijn oorsprong in de filosofie van het verlicht despotisme van de 18e eeuw.

In deze levensbeschouwing wordt de oorzaak van het kwaad niet gezien in een gebrek aan individuele deugd en moraliteit maar in de onwetendheid van vele mensen en in maatschappelijke structuren die deze onwetendheid bestendigen. De mens en de samenleving moeten dan ook door rationele sturing verlicht en veranderd worden. De maakbaarheid van mens en samenleving is in die zin een postulaat van de secularistische levensbeschouwing. Kenmerkend is bijvoorbeeld de stelling van Jean-Jacques Rousseau dat de mens vrij en goed geboren wordt en door de maatschappij slecht wordt gemaakt, zodat hij moet worden bevrijd, geëmancipeerd uit de overgeleverde maatschappelijke structuren⁴⁰. Het secularisme is dus vaak een progressisme, dit is het geloof dat er door de vooruitgang van de wetenschappelijke kennis ook morele vooruitgang kan worden georganiseerd.

Het secularisme vandaag legt zeer sterk de nadruk – en verschilt daarin opvallend van andere levensbeschouwingen (namelijk van alle religies, op enkele sekten na) – op het zelfbeschikingsrecht in alles wat met het eigen lichaam en levenswandel te maken heeft (inbegrepen leven en dood; zie bijvoorbeeld de klassieke thema's als abortus, euthanasie, seksuele vrijheid...). Daarin verschilt het van een andere stroming in de vrijzinnigheid die de autonomie van de individuele mens vooral ziet in de mogelijkheid om het materiële te overstijgen en geestelijk vrij te zijn.

Godsdienst en rede

Wat meer bepaald de opvatting over religie betreft, gaat het secularisme ervan uit dat de religie zich totaal buiten het domein van de rede (in de zin van rationaliteit) bevindt en irrationeel is.

⁴⁰ Rousseau's *Le contrat social* (1762) begint dan ook met de boutade: 'L'homme est né libre et partout il est dans les fers'.

Gepaard aan de idee dat er met wetenschappelijke rationaliteit een morele wetenschap kan worden opgebouwd, volgt hieruit de overtuiging dat door toename van de rationaliteit er enerzijds ook morele vooruitgang zal worden geboekt en anderzijds de religie (als zijnde irrationeel) automatisch zal verdwijnen, minstens uit het domein van de moraliteit of morele wetenschap.

Het secularisme verwerpt ook het concept van natuurrecht in de zin van een natuurlijke orde waarvan de mens deel uitmaakt. De idee van een universeel natuurrecht is vervangen door het concept van universele ‘rechten van de mens’. De grondrechten worden dus minder gezien als het resultaat van historische ervaring die de waarde van bepaalde instituties zou hebben aangetoond maar veeleer als een uitdrukking van het zelfbeschikingsrecht van het rationele individu als de ultieme morele norm.

Historische sleutelmomenten

In de secularistische levensbeschouwing neemt de Franse Revolutie een eminente historisch-symbolische plaats in. Hoewel er natuurlijk verschillende fasen waren in de Franse Revolutie (men kan grofweg van een ‘eerste’ en een ‘tweede’ Franse Revolutie spreken, respectievelijk in 1789 en vanaf einde 1792), bevat de Franse Revolutie inderdaad een aantal elementen die kenmerkend zijn voor het secularisme, zoals de plechtige afkondiging van rechten van ‘de’ mens en ‘de’ burger (1789); de afschaffing (in beginsel) van alle vormen van formele ongelijkheid tussen personen (1789); de afschaffing van alle ‘intermediaire lichamen’, dit wil zeggen sociale organisaties met daarbij ook de volledige onderwerping van de kerk en zijn priesters aan de staat (constitution civile du clergé, juli 1790) en de verstaatsing van het onderwijs.

Natuurlijk zijn er voor het secularisme relevante ontwikkelingen voorafgegaan aan die Franse Revolutie en andere daarop gevolgd.

Zo is de ideologische ontwikkeling van deze levensbeschouwing de Franse Revolutie ten dele voorafgegaan, met enerzijds de filosofen van de Franse verlichting zoals Voltaire⁴¹, de La Mettrie, Diderot, Rousseau en anderzijds de 'idéologues'⁴² (en hun voorlopers (ten dele in de Nederlanden) waaronder volgens sommigen ook Spinoza⁴³). Ook de feitelijke historische ontwikkeling van absolute staten die de historische sociale functies van de kerk reeds grotendeels in hun macht hadden genomen, heeft een rol gespeeld in het ontstaan van het secularisme.

Anderzijds zijn de meer extreme versies van het secularisme vooral te vinden in historische gebeurtenissen als de tweede Franse Revolutie van 1793 en de bolsjewistische revolutie van 1917. In de tweede Franse Revolutie vinden we in 1793 de van staatswege georganiseerde terreur tegen andersdenkenden (het Comité de Salut Public onder leiding van Robespierre), de afschaffing van de kerken, de afschaffing van de christelijke kalender, het opleggen van de eed van haat jegens het koningdom en de inrichting van een nieuwe staatsgodsdienst met bijvoorbeeld de intronisatie van la déesse raison in de ex-kathedraal van Parijs op 10 november 1793⁴⁴. In die radicale stroming vinden we ook denkers als

41 1694-1778. Berucht is zijn uitspraak tegen de katholieke kerk: 'Ecrasez l'infâme'. Op andere momenten was hij wel veel minder antiklerikaal.

42 Dit zijn de aanhangers van de 'idéo-logie' als een wetenschap van de ideeën, in de zin van wetenschap van de wijze waarop men moet denken en 'vooroordelen' moet uitschakelen.

43 Dit is de interpretatie van Spinoza door Jonathan ISRAËL. Deze wordt bestreden door onder meer Herman DE DIJN, Spinoza. De doornen en de roos, Pelckmans, Kapellen, 2009.

44 Dit soort eredienst werd in de loop van de 19e eeuw nog voortgezet in de 'Kerk van de mensheid' van de positivistische wijsgeer Auguste Comte. Zie hierover onder meer John GRAY, Al Qaeda and what it means to be modern, Faber & Faber, London, 2003.

Claude Henri de Saint-Simon⁴⁵. De bolsjewistische revolutie van oktober 1917 in Rusland werd gevolgd door een streven de religie uit te roeien en de staat volledig van nul af op te bouwen op de principes van de ‘wetenschap’ van het marxisme-leninisme, zich beroepend op de ‘wetenschappelijke’ doctrine van het historisch materialisme van Karl Marx (1818-1883).

Voor de betekenis van het secularisme als stroming vandaag zijn echter niet zozeer deze extreme stromingen representatief als wel de politiek van secularisatie die in de 20e eeuw in West-Europese landen is gevoerd en geformuleerd, dit zowel betreffende de maatschappelijke rol van kerken (Bijvoorbeeld de ‘scheiding van kerk en staat’ zoals in het werk gezet in Frankrijk (vanaf 1901⁴⁶), Portugal (1910), Spanje (1931), ...); de staatscontrole op het onderwijs, de ziekenzorg, de begraafplaatsen, e.d.; het weren van religieuze symbolen uit het sociale leven en het weren van traditionele morele opvattingen uit bijvoorbeeld de reglementering van persoonlijke en familiale verhoudingen en de omgang met leven en dood (tot en met de criminalisering van die traditionele opvattingen door bijvoorbeeld een verbod op ‘homofobe’ meningsuitingen).

Maatschappelijk domein dat de levensbeschouwing claimt

Deze rationalistische levensbeschouwing claimt het volledige domein van het maatschappelijke leven voor zich maar dan niet tegen de burgerlijke overheid in, maar juist via de staat, via die overheid.

45 1760-1825. Zijn leer was een mengeling van meritocratie, utopisch socialisme en gelijkheidsdenken, vrije liefde en een religie die God zocht in de wetten van de fysica.

46 Met in 1905 de belangrijke ‘Wet op de scheiding van kerk en staat’ die onder meer elke subsidiëring aan organisaties op religieuze grondslag verbood, religieus onderricht op school, en religieuze symbolen in de openbare ruimte – zelfs op begraafplaatsen. Zie daarover n.a.v. de 100 jaar van deze wet J. SEVILLIA, *Quand les catholiques étaient hors la loi*, uitg. Perrin, 2005.

Er zijn grote verschillen tussen secularisten over de invulling van die bevoegdheid, over de vraag of bijvoorbeeld het liberalisme dan wel het socialisme (collectivisme) rationeler zijn en beter uitdrukking geven aan de basisgedachten (zoals het zelfbeschikingsrecht van het individu). Desondanks zijn er ook algemene tendensen en gemeenschappelijke kenmerken.

Voor het secularisme zijn religieuze en morele opvattingen die niet beantwoorden aan de wetenschappelijke rationaliteit waarop het secularisme steunt, louter individuele, subjectieve ‘meningen’. Zij horen slechts thuis in de zuivere privésfeer en kunnen niet normatief zijn voor anderen. Het zijn kwesties van persoonlijke smaak, waarover men vrij van mening kan verschillen maar niet rationeel kan discussiëren. Normatief zijn wel morele opvattingen die afgeleid worden uit de hoger besproken rationalistische moraal.

Vanuit de gedachte dat het individu moet worden geëmancipeerd, is er voor levensbeschouwelijke gemeenschappen (bijvoorbeeld kerken) die zich corporatief organiseren en regels opstellen voor hun leden geen legitieme plaats als instellingen in de samenleving, zelfs niet als het lidmaatschap vrijwillig is: het individu moet immers beschermd worden tegen diegene die het willen bevoogden. Wie zich onderwerpt aan een morele regel van een levensbeschouwelijke gemeenschap bewijst daarmee immers dat hij onwetend is, niet in staat vrij en rationeel te denken. Dergelijke personen die hun moraliteit niet baseren op de rationaliteit alleen, mogen hun morele opvattingen niet opvatten als meer dan een zuiver individuele smaak⁴⁷.

47 En indien zij dat weigeren, worden ze vandaag vaak van een of andere fobie beschuldigd (bijvoorbeeld homofobie); mensen met afwijkende opvattingen zijn in een reeks landen ook effectief gecriminaliseerd. Het kan ook gaan om psychiatiseren: beschouwen als het bewijs van een zieke geest.

Het secularisme ziet het dan ook als een taak van de overheid om de macht van irrationele opvattingen tegen te gaan en met name de macht van levensbeschouwelijke organisaties in de samenleving te neutraliseren. Men streeft ernaar het sociale leven (de publieke sfeer in ruime zin) te vrijwaren van uitingen van religie en levensbeschouwing (te ‘neutraliseren’) en ziet dat als een taak van de burgerlijke overheid. Dit blijft overigens niet beperkt tot sociale verhoudingen: ook familiale verhoudingen moeten geseclariseerd worden. Deze neutralisering geschiedt door de belangrijkste functies in de civil society uit handen te nemen van levensbeschouwelijke gemeenschappen en te laten reglementeren door de staat.

Zo vinden we vanaf 1792 het van staatswege organiseren van de ‘burgerlijke stand’ en reglementeren van persoonsnamen, familierecht, seksualiteit en dergelijke. Deze materies moeten voortaan geregeld worden door de wet en, niet meer door sociale gebruiken. Zo bijvoorbeeld wordt het kerkelijk huwelijk niet verboden maar een zuivere privézaak, die enkel toegelaten is na een burgerlijk huwelijk. Zo vinden we een verstaatsing van van ziekenzorg en armenzorg en een nationalisatie van de begraafplaatsen. Ook het onderwijs wordt verstaatst of onder staatscontrole gebracht (ook inhoudelijk). Het onderwijs moet immers de kinderen opvoeden, niet in de levensbeschouwing van de ouders maar tot burgers die aan geen dogma of irrationeel geachte morele regel onderworpen zijn, die zelf wel zullen beslissen waarin ze willen geloven. De overheid grijpt in in familiale verhoudingen, onder meer door controle op de opvoeding die ouders aan hun kinderen geven (‘rechten van het kind’), door het bestrijden van elk onderscheid tussen onderscheid man en vrouw, en dergelijke meer.

Verder worden van staatswege elementen van een civiele erediensdienst ingericht, met eigen feesten, eigen publieke symbolen die

naar zingeving verwijzen, eigen confessies of ‘akten van geloof’⁴⁸, e.d.

In de radicale vorm geschiedt de neutralisering van de samenleving gewoonweg door verstaatsing of minstens invoering van discriminatieverboden in de verhoudingen tussen burgers onderling. In een meer sluipende vorm geschiedt het door de mogelijkheid van zelffinanciering van levensbeschouwelijke organisaties te verhinderen (enkel ‘neutrale’ initiatieven worden gesubsidieerd, deze op levensbeschouwelijke grondslag enkel wanneer ze fuseren of zichzelf neutraliseren).

Deze neutralisering kan ook verder gaan, door ook individuele uitingen van religie te verbieden in bijvoorbeeld de openbare dienst, het onderwijs (hoofddoekendebat), het politieke debat (protest wanneer iemand vanuit religieuze overtuiging een politiek standpunt inneemt), ...

Het concept van scheiding van kerk en staat heeft dus een heel andere betekenis dan in de Britse verlichting die besproken werd in hoofdstuk 2. Hier betekent die scheiding het terugdringen van godsdienst en (niet-rationalistische) morele opvattingen buiten het publieke leven naar de zuivere privésfeer en geenszins een onderscheid tussen het domein van de staat (neutraal) en dat van de samenleving of civil society (dat dan juist niet neutraal zou zijn maar bijvoorbeeld actief pluralistisch).

Er wordt enerzijds een zeer groot belang gehecht aan de individuele vrijheid; anderzijds houdt die vrijheid op wanneer individuen zich op levensbeschouwelijke grondslag organiseren en die organisaties maatschappelijke functies gaan vervullen. Zie bij-

48 Zo bijvoorbeeld het ‘Handvest van het Staatsburgerschap’, goedgekeurd door de Belgische federale regering in juli 2005, dat in art. 5 het geloof in het recht op abortus, euthanasie en homohuwelijk als een fundamentele vereiste voor integratie in de Belgische samenleving vooropstelt. Zie www.diversiteit.be/diversiteit/files/File//centrum/2005/Eindverslag Commissie voor interculturele dialoog.pdf, p. 95, in het bijzonder punt 4.

voorbeeld de beroemde uitspraak van graaf Clermont-Tonnerre ten aanzien van de joden in 1789 voor de Assemblée Constituante, kort na de Franse Revolutie.

‘Il faut tout refuser aux juifs comme nation, et tout accorder aux juifs comme individus, il faut refuser la protection légale au maintien des prétendues lois de leur corporation judaïque; il faut qu’ils ne fassent plus dans l’État ni corps politique ni ordre; il faut qu’ils soient individuellement citoyens.’

Ook in de late 20e eeuw en vandaag worden de individuele vrijheden ingeperkt op grond van een ‘recht op gelijke behandeling van eenieder door eenieder’. Meningingen die beschouwd worden als de uitdrukking van vooroordelen in plaats van rationaliteit worden als een fobie beschouwd (xenofobie, homofobie ...) en de uiting ervan in het openbaar wordt op die grond verboden.

Verhouding met andere levensbeschouwingen

Op het gebied van de verhouding met andere levensbeschouwingen is er een zekere paradox. Enerzijds is het secularisme gegrond op het zelfbeschikkingsrecht, waaronder de individuele gewetensvrijheid en vrijheid van godsdienst. Maar die vrijheid wordt maar aanvaard als een vrijheid van het individu, in de zuiver private sfeer, zodat niet aanvaard wordt dat de religieuze overtuiging een weerslag zou hebben op de maatschappelijke ordening. Nu is ook deze opvatting natuurlijk een levensbeschouwelijke opvatting die precies juist wel wil bepalen hoe de maatschappelijke ordening eruit moet zien, namelijk als een zuiver seculiere.

Visie op de legitimiteit van de staat of burgerlijke overheid

De enige instantie die in deze opvatting de legitimiteit heeft om regels op te leggen, is de staat (over de omvang van de bevoegd-

heid van de staat om regels op te leggen bestaan er traditioneel wel grote meningsverschillen, bijvoorbeeld tussen liberalen en socialisten). De staat heeft die legitimiteit echter slechts voor zover hij neutraal is, voor zover hij niet confessioneel is, i.c. geen godsdienst belijdt of organiseert.

Meestal wordt ook beleden dat er slechts één legitiem politiek model bestaat, namelijk de democratie. Onder secularistische ideologieën zijn er wel grote verschillen over wat democratie dan wel inhoudt (denk aan de ‘Duitse Democratische Republiek’) en de directe democratie wordt meestal afgewezen (zie hoger) maar een staatsvisie die de democratie in vraag stelt, geldt vandaag als per se illegitiem.

Vanuit de opvatting dat enkel de staat (althans de democratische staat) de legitimiteit heeft om regels op te leggen, komt men tot de opvatting dat er buiten het privéleven geen legitieme rol is voor een andere moraal dan deze die in de wet wordt uitgedrukt. De wet kan wel de uitdrukking zijn van de overlappende consensus van ‘redelijk’ denkende mensen maar morele opvattingen die niet binnen deze overlappende consensus vallen, hebben geen normatieve waarde. Deze tendens naar verwerping van een onderscheid tussen recht en moraal kan in concrete gevallen in twee richtingen spelen: ofwel wordt de morele regel tot een rechtsregel en wordt iedereen die afwijkende morele opvattingen heeft gesanctioneerd; ofwel wordt de morele regel niet tot rechtsregel en verliest hij ook elke sociale legitimiteit zodat hij ook in de samenleving geen rol meer mag spelen⁴⁹. Het eerste is

49 Bijvoorbeeld: omdat de wetgever beslist heeft het homohuwelijk toe te laten, wordt elke opvatting die dat verwerpt ook per se maatschappelijk onaanvaardbaar geacht als opvatting (en kan ze mogelijk strafbaar zijn als ‘homofob’). De paradox is natuurlijk dat vooraleer die wet werd ingevoerd, de oude wettelijke opvatting door de voorstanders van deze strafbaarstelling niet als de enige aanvaardbare opvatting werd beschouwd. Hierachter schuilt met andere woorden de opvatting dat de geschiedenis inzake morele normen maar in één bepaalde richting kan en mag gaan (namelijk een zogenaamde progressieve).

het gevolg van het terugdringen van de moraliteit naar de zuiver individuele sfeer waardoor de nood ontstaat om de leegte juridisch te reglementeren.

Het recht wordt daarbij gezien als een instrument van verandering van de samenleving, een instrument om de samenleving rationeel te sturen en dus een bepaalde rationaliteit op te leggen aan de samenleving (idee van de maakbaarheid van de mens en samenleving). Weliswaar wordt een zeer groot belang gehecht aan 'Verklaringen betreffende Rechten van De Mens', maar die rechten worden veeleer gezien als regels die door de overheid worden opgelegd aan de samenleving om aldus het individu te emanciperen dan als rechten van de samenleving tegen (niet-inmenging door) de overheid (deze laatste opvatting vinden we wel terug in een andere stroming die in hoofdstuk 6 wordt besproken).

Het secularisme is historisch mede ontstaan vanuit de bekommernis om maatschappelijke conflicten tegen te gaan die kunnen voortvloeien uit de aanspraken die levensbeschouwelijke groepen hebben ten aanzien van het maatschappelijk leven (de publieke sfeer). Het is van oordeel dat een maatschappij op gemeenschappelijke waarden en beginselen moet worden gebouwd. Het stelt terecht de vraag of alles overlaten aan het maatschappelijk pluralisme (de Fransen zouden zeggen: 'communautarisme') wel de culturele basishomogeniteit mogelijk maakt die een samenleving nodig heeft. Maar het secularisme vandaag wil die culturele basishomogeniteit bouwen op een deculturatie, op een wegcijferen van de historisch aanwezige religie of religies. In de 19e eeuw was dit veel minder het geval en gebeurde dit door een invulling van die gemeenschappelijke waarden in nationale termen, vanuit de geschiedenis van de natie (het seculiere natiestaat-liberalisme van de 19e eeuw). Bij het begin van de 21e eeuw verwerpen vele secularisten evenwel de natiestaat al evenzeer als traditionele reli-

gieus geïnspireerde waarden. Vanuit die dubbele verwerping sla-
gen ze er evenwel vaak niet in om gemeenschappelijke waarden
te formuleren, andere dan louter formele waarden (zoals non-
discriminatie of tolerantie). Ook mede daardoor is er de neiging
om de wet als enige legitieme referentie te beschouwen.

Een 'postseculiere' neutraliteit?

Vandaag de dag zien we evenwel ook een 'postseculiere' stroming
die probeert om religie een plaats in te geven in de samenleving
(de publieke sfeer) of althans onderzoekt welke bijdrage de reli-
gieuze traditie(s) kan (kunnen) leveren aan de samenleving. Een
belangrijke exponent hiervan is de Duitse filosoof Jürgen Habermas
(°1929) in zijn later werk (na 2001⁵⁰). Interessant is vooral
zijn dialoog met de rooms-katholieke kardinaal Ratzinger (intus-
sen paus Benedictus XVI)⁵¹.

Habermas zowel als Ratzinger hanteren een breder concept
van rationaliteit dan de scientisten/secularisten. De neutrale staat
houdt in de opvatting van Habermas in dat de politieke cultuur
gelijke afstand houdt van zowel seculiere als religieuze denkbeel-
den⁵².

50 Er is immers in het werk van Habermas doorheen de decennia heel wat evolutie te bespeuren.
Eerder stond Habermas veeleer in de traditie van het sociaal-contractdenken met onder meer
zijn theorie van de ideale Kommunikationsgemeinschaft.

51 Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion, Herder, 2004. Nederlandse verta-
ling Lieven de Winter en Guido Vanheeswijck, inleiding door Patrick Loobuyck, De verlich-
tingsfilosoof ontmoet de katholieke intellectueel, in: Dialectiek van de secularisering: over rede
en religie, Klement/Pelcmans, 2009. Zie ook P. LOOBUYCK, De uitdaging van het postseculie-
re perspectief. Jürgen Habermas over religie en de publieke rede, in: Tijdschrift voor Filosofie,
71, 2009, p. 331.

52 Zie daarvoor ook eerder J. HABERMAS, Glauben und Wissen, rede 2001, integraal op [http://
www.boersenverein.de/sixcms/media.php/806/2001_habermas.pdf](http://www.boersenverein.de/sixcms/media.php/806/2001_habermas.pdf).

Hoofdstuk 4

De joodse visie

Keren we nu even een heel eind terug in de tijd om te schetsen welke visie op de genoemde vragen ontwikkeld werd in de twee andere religieuze tradities die we in dit essay bespreken, in dit hoofdstuk de joodse traditie en in een volgende hoofdstuk de islamitische traditie. Beide tradities verschillen nogal sterk van de christelijke traditie doordat de religieuze rechtsregels die zij ontwikkeld hebben een veel ruimer domein bestrijken dan het kerkelijk recht en niet alleen niet onderscheiden worden van het geloof maar er zelfs de kern van uitmaken.

Historische momenten

In de geschiedenis van de joodse traditie⁵³ zou ik met het oog op de bespreking van de behandelde vragen een vijftal periodes willen onderscheiden. Een eerste periode is die van de 1e eeuw v.C. tot de 1e eeuw n.C. Het is de periode waarin de (tweede) tempel in Jeruzalem nog een centrale rol speelde maar tegelijk het rabbinale jodendom ontstond dat veeleer de nadruk legde op de studie (interpretatie en beleving) van heilige teksten en tradities. Historisch is dat rabbinale jodendom slechts één van de stromingen uit het oude jodendom. In de 1e eeuw v.C. zien

53 Een uitvoeriger bespreking van de rechtshistorische ontwikkeling van het jodendom is te vinden in mijn Rechtsstelsels in vogelvlucht op <http://storme.eu/rvglpub.html>, meer bepaald op <http://storme.eu/Rechtsvergelijking1.pdf>.

we bijvoorbeeld een grote tegenstelling tussen de Saddukim en de Peruschim. De eersten stelden de joodse staat voorop en zagen een groot deel van het recht als seculier (wereldlijk), aan te passen naargelang de noden van de samenleving. De Peruschim (of farizeeën) verwierpen de wetgevende bevoegdheid van de wereldlijke macht en erkenden enkel de regels die door studie van de Thora (de religieuze wet, zie hieronder) werden ontwikkeld.

Na het neerslaan door de Romeinen van de joodse opstanden in 70 en 135 n.C., de vernietiging van de tweede tempel door de Romeinen en als gevolg daarvan het verdwijnen van de tempeldienst als centraal ritueel in de religie, bleef enkel de Peruschimstroming over. Daaruit ontstond dus het rabbinale jodendom met als eerste generaties rabbijnen de zogenaamde Tanna'im (leermeesters). Uit de discussies van de rabbijnen ontstonden de teksten die gebundeld werden in de Misjna en later in de Talmoed (zie hieronder). Ook leefden de joden sedert die tijd in 'diaspora', dit is verspreid in gebieden waarin ze een minderheid zijn.

De joodse levensbeschouwing ontwikkelde zich dan verder in de zogenaamde synagogaal-rabbijnse periode vanaf de codificatie van de Talmoed (6e eeuw, zie hieronder) tot in de moderniteit. Dit geschiedde in een situatie van minderheid in (vooral) christelijke of islamitische landen, soms aanvaard, veelal geduld, vaak echter ook onderdrukt en vervolgd.

Het voorheen veeleer religieuze anti-judaïsme in Europa wordt in de 19e en 20e eeuw opgevolgd door een (pseudo-)wetenschappelijk anti-judaïsme, gegrond op onder meer rassentheorieën. De joden werden niet meer gedemoniseerd omdat zij Christus hadden gekruisigd maar omdat zij zouden samenzweren om de wereld te overheersen (in die zin onder meer in de in Rusland gefabriceerde *Protocollen van wijzen van Zion*, 1903). Onder de

nazi's vinden we een radicalisering van dit racisme in de massale pogrom van de zogenaamde Kristallnacht (9 november 1938) en vanaf 1942 de regelrechte uitroeiing in kampen (door de joden de Shoah genaamd).

Het perspectief verandert in belangrijke mate door de stichting in 1948 van Israël als een 'joodse en democratische staat'. Dit heeft voor het eerst de concrete mogelijkheid geschapen van een joodse identiteit die los kan staan van religie en naleving van de religieuze wet.

Bronnen

De joodse sacrale teksten bestaan uit drie lagen: de Thora, de Misjna en de Talmoeds.

De Thora bestaat uit de eerste vijf boeken van de 'Tanakh'⁵⁴ of Hebreeuwse Bijbel, boeken die zouden neergeschreven zijn door Mozes ingevolge de openbaring door Jahweh in de Sinai (ca. 1300 v.C.) maar in werkelijkheid maar vastgelegd zijn op het einde van de 4e eeuw v.C. De Thora bevat vrij veel wetteksten. Het gaat om vaak oudere wetten die in de periode van de tweede tempel geherinterpreteerd werden in de profetische traditie.

De Misjna is een codificatie uit de late 2e/begin 3e eeuw n.C., door de genoemde Tannaim, van de 'mondelijke wet'⁵⁵ welke in de daaraan voorafgaande eeuwen door middel van vooral de studie van de Thora werd ontwikkeld door aanhangers van vrome stromingen (de Ebionim, later de Peruschim).

De derde laag wordt gevormd door de Talmoed, of liever de twee Talmoeds (Talmoedien), namelijk de Babylonische uit de late 4e eeuw v.C. en die van Jerusalem uit de 5e eeuw n.C.). Zij

54 Letterwoord dat een afkorting is van T voor Thora, N voor Nevi'im (profeten) en K voor Ketuvim (geschriften).

55 Waarvan het principe op Mozes zou teruggaan.

zijn een soort digesten⁵⁶ van de interpretaties van de Thora en de Misjna. De Talmoeds bevatten zeer veel plichtenleer of rechtsregels. Men noemt dat deel van de Talmoed de *Halakhah* of *Halochah* ('norm', etymologisch 'de weg' of 'het pad'. Vergelijk de in het volgend hoofdstuk besproken Arabische term sharia).

De Talmoed is geschreven in een periode toen er nog min of meer een centraal leergezag was (zij het eigenlijk al opgesplitst in twee scholen). Door de islamitische verovering van Babylon en Jeruzalem was er nadien geen centraal leergezag meer. De verdere interpretatie van de joodse traditie is te vinden in een rijke literatuur van schriftgeleerden en een massa rabbinale uitspraken.

Basisbeginselen van de traditionele joodse levensbeschouwing

De joodse religie gaat uit van het verbond tussen Jahweh en zijn volk (verbondstheologie). Deze verbondstheologie ontwikkelde zich uit en kwam in de plaats van een oudere Jahweh-religie, die zoals vele religies in het Midden-Oosten veeleer een 'natuurlijke' dynastie- en volksreligie was. Door de verbondstheologie ontwikkelde deze zich tot een voluntaristische religie, gebaseerd op de telkens te herhalen keuze voor een verbond met Jahweh. Daarbij komt een nieuw godsbeeld, van G.d als de liefhebbende die ondanks de ongehoorzaamheid van het volk Israël toch het verbond wil vernieuwen.

De keuze van de (joodse) mens voor G.d en het nieuw verbond moet blijken uit de gehoorzaamheid aan zijn Thora, zijn wijzing (Thora wordt meestal vertaald als wet, maar betekent ook instructie, leer). De grondslag voor deze Thora wordt niet

⁵⁶ Dit is een geordende compilatie van discussies uit de doctrine. De meeste bekende 'digesten' zijn de *Digesta* van Romeinse jurisprudentie, opgesteld in opdracht van keizer Justinianus en gepubliceerd in 529 n.C. (in het Grieks 'Pandectae' genoemd).

gezocht in de bestaande mensenwetten die de menselijke samenleving regelden en die uit casuïstiek waren ontstaan, maar gevormd door een nieuwe, utopische grondslag gewonnen uit de sociaal-ethische visie van de profeten omdat het de profeten waren geweest die blijkbaar de wil van G.d hadden herkend.

De joodse levensbeschouwing is sterk doordrongen van wet of recht. Het is vooral een orthopraxie: de nadruk ligt op het naleven van de (religieuze) wet (praxis, handelen), veeleer dan op de inhoud van het geloof (orthodoxie). De juridische plichtenleer is dus de belangrijkste concrete uitdrukking van de religie, duidelijk meer dan in het Westers-christelijke denken waar de contemplatieve theologie (de orthodoxie, van het Grieks doxa (δοξα), dit is leer of geloof) een grotere rol speelde. De religie bestaat niet op de eerste plaats uit een of ander geloof in de christelijke betekenis maar in het naleven van de heilige wet. Het recht bestaat op zijn beurt niet op de eerste plaats uit de inrichting van de samenleving maar in het afleiden van individuele plichten uit een bovennatuurlijke (transcendente), universele morele wet. De naleving van de wet is het middel voor de individuele mens om de natuurlijke orde te overstijgen (transcenderen).

Als supreme wet geldt de Thora, waarvan evenwel de interpretatie nooit is afgesloten en steeds verdergaat (interpretatie door schriftgeleerden). Dit hangt samen met de joodse opvatting over de goddelijke openbaring (van de Thora, goddelijke wijzing). In de rabbijns-joodse opvatting⁵⁷ werd het transcendente karakter van de Thora niet meer daarin gezien dat deze op een bepaald tijdstip in de geschiedenis door G.d aan Mozes zou zijn gegeven maar in de bovennatuurlijke inhoud ervan: een bovennatuurlijke wet volgens dewelke de mens moest leven, een boven de natuur

57 Zoals gezegd betreft de wet voor de Peruschim en hun rabbijnse opvolgers niet zozeer de inrichting van de samenleving als de individuele plichten van elke persoon.

staand model van gerechtigheid, een opdracht om het hele gedrag van de mens volgens abstracte principes te modelleren⁵⁸. De openbaring wordt dus voortgezet door de studie van de Thora.

Verhouding met andere levensbeschouwingen

De joodse wet geldt (sinds de verwoesting van de tempel) enkel als wet voor het Joodse volk; het volk dat zich bekennt tot het verbond met Jahweh (men kan hier spreken van een personaliteitsbeginsel, dat staat tegenover het territorialiteitsbeginsel dat aan de wet een territoriale gelding geeft). Minstens sedert de Romeinse tijd geldt dat men jood is als men geboren is uit een joodse moeder. Daarnaast kan men jood worden door bekering (ook vereist indien enkel de vader joods is) maar de joodse religie is geen missionaire godsdienst.

Sinds de val van de tempel en de verspreiding van de joden (diaspora) streven deze er wel naar om niet te assimileren in de volkeren waaronder ze wonen (die immers goyim zijn: heidenen in de zin van niet-joden). De joodse wet verbiedt bijvoorbeeld gemengde huwelijken en bevordert dus een vorm van apartheid⁵⁹.

Ook wordt er gestreefd naar de organisatie van een aparte zelfbesturende gemeenschap (de *kehilloth*, lokale zelfbesturende gemeenschappen van diegenen die verenigd zijn in hun gehoorzaamheid aan de Thora). De lokale gemeenschap wordt zo mogelijk overkoepeld door een bestuur voor de gehele joodse gemeenschap. Het zijn die zelfbesturende gemeenschappen die het religieuze recht uitwerken en handhaven voor zover het niet

58 Zie onder meer G. HANSEL, *Explorations talmudiques*, uitg. Odile Jacob, Paris, 1998, hoofdstuk 1: Les pharisiens et la révélation (ook op <http://ghansel.free.fr/WebTalmud/intro.htm>).

59 Binnen de joodse traditie ontwikkelde zich wel vanaf de 13e eeuw de opvatting dat de christenen niet gelijkgesteld mogen worden met afgodendienaars en door de joden niet als dusdanig mogen worden gediscrimineerd – vooral de geschriften van rabbi Menachem ben Salomon ha-Meïri, 1249-1315/1316, uit Carcassonne, zoals zijn Beth ha-Behira.

ingeperkt is door de erkenning van de civiele wet (waarover dadelijk meer).

Domein van de joodse wet – domein van de civiele wet⁶⁰

Het joodse (religieuze) recht bestaat in essentie uit (individuele) plichten; het is een sociale ethiek en veel minder een inrichting van de samenleving. Het doel is zoals gezegd niet de inrichting van de samenleving maar de onderwerping van de persoon aan een (transcendent) model van gerechtigheid waaruit gedragsnormen (plichten) worden afgeleid. Het religieuze recht bevat dan ook in beginsel geen publiekrecht. Zo is er wel een solidariteitsplicht maar die wordt gezien als een individuele verplichting (namelijk de *zedakah*, de plicht om tien procent van zijn inkomen te besteden aan caritatieve doeleinden) en niet als een bijdrage aan een publiekrechtelijke gemeenschap (wat dit laatste betreft, vinden we dezelfde opvatting ook in de islam).

Uit de periode van het koningschap dateerde de opvatting dat de vorst de bevoegdheid had om lacunes in het religieuze recht aan te vullen en zo nodig af te wijken van de religieuze wet door middel van wetgeving. Ook na de val van de tempel en in de diaspora bleef er in de joodse gemeenten een onderscheid bestaan tussen rabbinale en wereldlijke functies en werd erkend dat de bestuurders van de gemeente een regelgevende bevoegdheid hadden. Deze regels noemde men *Takkanot ha-Kahal*, dit is wetten door een niet-religieuze overheid. Op deze wijze was er ook legitimiteit voor een seculiere wetgeving naast de religieuze wet. Er ontstonden ook regels voor de omgang met mogelijke

⁶⁰ Zie onder meer *Jewish law in the Diaspora: Confrontation and Accommodation*, Hfst. X. Civil and religious law; *The Principles of Jewish law*, red. M. ELON, reeks *Encyclopaedia Judaica*, Hebrew University Jerusalem, 1975, p. 710 v. V^o Dina de Malkhuta Dina door S. SHILO en V^o Takkanot ha-Kahal.

inhoudelijke conflicten tussen deze regelgeving en de Halakha. Afwijking van de Halakha kon voor zover dit niet in strijd was met de basisbeginselen van het religieuze recht. Heel belangrijk werd geacht dat de regel geen willekeurige beslissing zou zijn van een meerderheid tegen de minderheid in, die erdoor zou worden benadeeld. Men vindt dus zeker geen totale scheiding tussen religieus en seculier recht maar een poging tot harmoniemodel inzake *res mixtae*.

Laat ons even schetsen hoe die verhouding zich ontwikkelde in de diaspora en hoe zij vandaag wordt gezien in de joodse staat Israël.

In de diaspora

In de diaspora leefden de joden in landen waar andere volkeren in de meerderheid waren en een recht hadden dat vaak aanspraak maakte op een territoriale gelding. In de joodse doctrine ontwikkelde men het beginsel *Dina de-Malkuta Dina*: het recht van het (konink)rijk is het recht. Dit is een regel van rabbi Samuel, dus al daterend van de 2e eeuw n.C. en vervolgens opgenomen in de Talmoed. Die regel aanvaardt principieel de legitimiteit van de niet-joodse overheid en het niet-joodse recht, grotendeels op dezelfde gebieden waar eerder al de legitimiteit van joodse koninklijke wetgeving (*Takkanot ha-Kahal*) was erkend.

Dit leidde tot de erkenning van bijvoorbeeld belastingen geheven door de (burgerlijke) overheid (aanvaard sinds oudsher, i.e. 3e eeuw n.C.) – behoudens sommige illegitieme belastingen; het burgerlijk recht inzake eigendom en in het algemeen van alle regels over zaken waarover de Thora niets zegt (met wel het probleem dat volgens sommige schriftgeleerden over alles iets kan worden afgeleid uit de Thora); de bevoegdheid van de vorstelijke of statelijke rechtbanken in strafzaken (met beperkingen) en in

vele burgerlijke zaken en de door hen gevelde vonnissen.

Op al deze domeinen (die meestal *res mixtae* zijn; waar er zowel civiel als religieus recht bestaat) aanvaardde men de landswet in beginsel zelfs met voorrang boven het joodse recht, met uitzondering van wetten die specifiek joden discrimineren. Zo bijvoorbeeld maken de handelsgebruiken van het land in beginsel deel uit van het lokale joodse gewoonterecht (behalve wanneer ze duidelijk tegen een joodse plicht ingaan). Dit beginsel vindt zijn beperking wanneer er sprake is van een directe schending van een religieuze rechtsregel.

De belangrijkste materies waarin de gelding van het recht van het land niet werd aanvaard, zijn alle zaken waarin er zeer specifieke religieuze verplichtingen gelden en die samengevat worden onder de term *Issur*. Men kan spreken van rituele regels in ruime zin: dit begrip omvat immers ook de kashrut of spijswetten, de sabbatwetten (zaterdagsrust), besnijdeniswetten en dergelijke meer. Hetzelfde geldt voor het interestverbod en verwante regels over de omgang met geld. Ook een belangrijk deel van het familierecht behoort daartoe. Zo wordt de civiele echtscheiding niet erkend zolang ze ook niet voltooid is volgens de religieuze wet en wordt het civiel huwelijk evenmin erkend zolang het niet ook religieus geldig is voltrokken.

In de praktijk ontstonden er natuurlijk meermaals conflicten rond deze materies. Deze werden paradoxaal genoeg groter naarmate de joden volledig burgerrecht kregen in het land waar

zij woonden, met gelijke rechten en plichten⁶¹. Typische conflicten betroffen bijvoorbeeld het onderwijs van joodse kinderen in niet-joodse scholen of de militaire dienstplicht voor joodse mannen. Deze leidde bijvoorbeeld vaak tot een duidelijk conflict met de sabbatwetten en de spijswetten. Vaak voerden de leiders van de joodse gemeenschappen een politiek van accommodatie: om de joodse identiteit en aanwezigheid te redden werden toegevingen gedaan op het vlak van handhaving van de religieuze wet. Dit betreft echter geen samenwerkingsmodel maar een model van (vrijwillige) apartheid om assimilatie te vermijden.

Vanaf de 18e eeuw kan men vooral in Duitsland en Polen ook spreken van een joodse verlichting, de Haskalah, die onder meer streed tegen de (zelf)isolatie van de joden. Zij streefde naar een grote integratie van de joden in de Europese samenleving, naar

61 Een interessant historisch document zijn de twaalf vragen (eisen) die Napoleon stelde aan de joodse Assemblée des notables op 30 mei 1806, vooral met het oog op de naleving van de burgerlijke wetgeving:

1. Est-il licite aux Juifs d'épouser plusieurs femmes?
2. Le divorce est-il permis par la loi juive? Le divorce est-il valable sans qu'il soit prononcé par les tribunaux et en vertu de lois contradictoires à celles du Code français?
3. Une juive peut-elle se marier avec un chrétien, et une chrétienne avec un juif? Ou la loi veut-elle que les Juifs ne se marient qu'entre eux?
4. Aux yeux des Juifs, les Français sont-ils des frères ou sont-ils des étrangers?
5. Dans l'un et l'autre cas, quels sont les rapports que leur loi avec les Français qui ne sont pas de leur religion?
6. Les Juifs nés en France et traités par la loi comme citoyens français regardent-ils la France comme leur patrie? Ont-ils l'obligation de la défendre? Sont-ils obligés d'obéir aux lois et de suivre toutes les dispositions du Code civil?
7. Qui nomme les rabbins?
8. Quelle juridiction de police exercent les rabbins parmi les Juifs? Quelle police judiciaire exercent-ils parmi eux?
9. Ces formes d'élection, cette juridiction de police, sont-elles voulues par leur loi ou seulement consacrées par l'usage?
10. Est-il des professions que la loi des Juifs leur défende?
11. La loi des Juifs leur défend-elle de faire l'usure à leurs frères?
12. Leur défend-elle ou leur permet-elle de faire l'usure aux étrangers?

Voor de antwoorden, zie de tekst in François DELPECH, *Les Juifs en France et dans l'Empire et la genèse du Grand Sanhédrin*, in: *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, dir. Bernhardt Blumenkranz & Albert Soboul, Les Belles Lettres, 1979, Engelse vertaling op http://www.ucalgary.ca/~elsegal/363_Transp/Sanhedrin.html.

overschakeling op de landstaal en naar secularisering (met een privatisering van de religie). De *maskalim* (aanhangers van de *Haskalah* of rationalisten) hebben de heilige schrift ‘gehistoriseerd’ (zoals een deel van de christenen evenzeer de Bijbel hebben gehistoriseerd vanaf de 17e eeuw) en de studie van de seculiere wetenschap (in plaats van de religieuze dogmatiek) een grote plaats gegeven in het onderwijs. De belangrijkste figuur was Moses Mendelssohn (1729-1786). Hun hervorming heeft geleid tot de enorme betekenis van joden in de wetenschappen in de 19e en 20e eeuw. Religieus ligt ze aan de basis van het liberale of reformistische jodendom; de maskalim verwierpen de bindende kracht van de Talmoed.

In Israël

In de huidige staat Israël geldt op bepaalde rechtsgebieden – met name delen van het familierecht, in het bijzonder huwelijk en echtscheiding – expliciet religieus recht, dat in beginsel ook toegepast wordt door rabbinale rechtbanken (in hoogste aanleg wel onderworpen aan het civiele hooggerechtshof). In die materies geldt dus zoals in islamitische landen (waarover meer in hoofdstuk 5) het personaliteitsbeginsel en geldt dus ook voor niet-joden in Israël het eigen religieuze recht (christelijk, islamitisch...). Binnenlandse niet-religieuze huwelijken zijn dus niet mogelijk.

Israël noemt zichzelf officieel een ‘joodse én democratische staat’. Als joodse en democratische staat moet de burgerlijke overheid volgens de grondwettelijke leer de fundamentele vrijheden van alle inwoners erkennen maar die moeten omgekeerd het joodse karakter van de staat aanvaarden. De implicaties van de grondwettelijke kenmerking van de staat als een joodse en de-

mocratische staat leiden tot veel discussies⁶². Het 'joods' karakter betekent alvast minstens dat de joden het recht hebben ervoor te zorgen dat ze geen minderheid zouden worden in eigen land. Vandaar dat bijvoorbeeld de erg verschillende nationaliteitswetgeving voor joden en niet-joden duidelijk bestaanbaar wordt geacht met de grondwet. Grote discussie is er wel over de vraag in hoeverre de staat ook beginselen uit het joodse recht moet eerbiedigen en doen eerbiedigen, bijvoorbeeld de sabbatrust. Het Hoogerechtshof heeft daarbij duidelijk als lijn gevolgd dat de godsdienstvrijheid ook de negatieve godsdienstvrijheid impliceert (vrijheid om niet de regels van een godsdienst te respecteren). Het heersende compromis is te vinden in een *status quo agreement* kort na de onafhankelijkheid gesloten tussen eerste minister David ben Goerion en de religieuze leiders. Dat houdt vier punten in: a) de sabbat en de joodse feestdagen zijn burgerlijke feestdagen; b) in openbare instellingen is koosjere voeding de norm (eerbiediging van de spijswetten); c) een groot deel van het familierecht (huwelijk en echtscheiding) behoort tot de bevoegdheid van religieuze (voor de joden: rabbinale) rechtbanken; d) in het staatsonderwijs zijn er twee soorten scholen: nationaal-seculiere en nationaal-religieuze.

62 Een interessante stellingname van de ook bij ons bekende wijsgeer Avishai MARGALIT, kort voor hij in 2001 in Amsterdam de Spinozaprijs kreeg, luidt:

'Ik ben niet voor een joodse staat, die in een staatsideologie bepaalt wat het betekent joods te zijn. Ik ben voor een staat voor de joden: een staat die joden uit de hele wereld zonder enige voorwaarde opneemt. Dat is een kwestie van solidariteit met joden die waar ook ter wereld worden vervolgd. Ik zou niet weten waarom zo'n staat niet democratisch zou kunnen zijn. Iedereen die er woont, heeft stemrecht. Joden worden onbelemmerd toegelaten, voor anderen geldt een normale naturalisatieprocedure. Natuurlijk heeft zo'n staat tradities en symbolen die vervreemdend kunnen werken op bijvoorbeeld zijn Arabische inwoners, maar dat heb je overal. In Engeland zingen ze God Save the Queen, in Nederland zult u ook wel symbolen en termen gebruiken die vervreemdend werken op de gastarbeiders. Dat wil nog niet zeggen dat ze vernederend zijn en dat de samenleving onfatsoenlijk is. Er is nu eenmaal een spanning tussen de grote waarden zodra je die in de werkelijkheid gestalte probeert te geven. Dat geldt ook voor joods en democratisch' Uit: New York Review of Books, in vertaling overgenomen in: De Groene Amsterdammer, 1 december 2001.

Dit alles verhindert niet dat er grote levensbeschouwelijke spanningen zijn binnen de joodse bevolking in Israël (tussen de streng-orthodoxen of haredim en de liberale joden of hilonim), met als pijnpunten bijvoorbeeld de afwezigheid van het burgerlijk huwelijk of het al dan niet bestaan van een vrijheid voor activiteiten die tegen de religieuze wet ingaan (vrijheid van beweging zoals met name autoverkeer op sabbat, vrijheid tot het kweken van varkens...).

Gevolgen van de staat Israël

Het ontstaan van Israël als joodse staat heeft zoals gezegd de mogelijkheid gecreëerd van een joodse identiteit die niet religieus is. Voor de religieuze joden daarentegen betekent de oprichting van de staat Israël noch de opheffing van de religieuze wet noch het einde van het joodse messianisme. De opdracht blijft om te streven naar een tijd op deze aarde (niet enkel in het hiernamaals) waar Gods wet zal heersen in het dagelijkse leven (zwaarden zullen tot ploegscharen omgesmeed zijn, de wolf en het lam zullen samen eten⁶³). Sommigen denken dat de inrichting van een religieuze staat (een theocratie) die tijd dichterbij zal brengen, anderen verwerpen dergelijk activisme.

Een kleine orthodoxe strekking is overigens sterk anti-Israël, omdat zij van oordeel is dat de joodse traditie zich niet in een staat als territoriale seculiere eenheid moet uitdrukken maar in de naleving van de Thora.

63 Jesaja 2:4 en Jesaja 11:6.

Hoofdstuk 5

De islamitische visie

Als vijfde stroming of traditie komt in dit hoofdstuk de islam aan bod en probeer ik opnieuw dezelfde elementen te schetsen als in de vorige hoofdstukken. Omdat het vandaag modieus is te stellen dat ‘de’ islam niet bestaat, wil ik toch even verantwoorden waarom ik meen wel degelijk over een islamitische visie te kunnen spreken. Er zijn vanzelfsprekend vele stromingen binnen de islam maar er is manifest een gemeenschappelijk bestand voor alle stromingen die elkaar als islamitisch erkennen. Op 13 juli 2005 werd door de leiders van de meeste islamitische scholen, soennitische zowel als sjiitische, verenigd in een islamitisch wereldcongres in Amman, een Boodschap van Amman⁶⁴ uitgegeven waarin zij elkaar (met name acht strekkingen, vier soennitische en vier andere) wederzijds erkennen als moslims en enkele gemeenschappelijke beginselen in herinnering brachten. Tegelijk werd het eenieder verboden om een andere leer te ontwikkelen dan een van de acht erkende. In die zin is er wel degelijk een brede consensus binnen de islamitische wereld over wie en wat binnen en buiten de islam valt. Een andere aanwijzing daartoe is dat elke fatwa (dit is een juridische uitspraak van een islamitisch schriftgeleerde) begint met de formule ‘hukm al-islam ...’ (‘het oordeel van de islam luidt dat ...’). Dat ‘de’ islam zou bestaan, zegt natuurlijk nog niets over de vraag of ‘de’ moslim bestaat maar

64 <http://ammanmessage.com/index.php?lang=en>.

ook dat is een punt dat natuurlijk voor alle besproken levensbeschouwingen geldt en dat ik reeds in de inleiding bij dit essay heb toegelicht.

Historische sleutelmomenten

Ook voor een begrip van de islamitische opvattingen ten aanzien van onze vraag is het nuttig enkele historische gebeurtenissen of ontwikkelingen te vermelden die mijns inziens een determinerende invloed hebben gehad op de ontwikkeling van het islamitisch gedachtegoed⁶⁵. Op basis daarvan wil ik een viertal periodes onderscheiden.

De eerste formatieve periode van de islam is die van de uitbouw van het machtige Arabisch imperium van de ‘kaliefen’, voornamelijk in de jaren 622-650 n.C. (bijvoorbeeld de verovering van het militair gezag over Jeruzalem en Damascus in 634-636). Ook al geschiedde dit wellicht niet vanuit een religieuze intentie⁶⁶, werd er in ieder geval wel een religieuze dimensie aan gegeven, namelijk als verspreiding van een nieuwe politiek-religieuze ordening, de islam (onderwerping) aan de ene God en zijn wet (sharia). Deze wet zou zijn gegeven aan de profeet Mohammed⁶⁷ in de vorm van het dicteren van de Koran.

De spirituele en juridische ontwikkeling van deze beschaving werd getekend door enerzijds het enorme militaire succes in die

65 Een uitvoeriger bespreking van de rechtshistorische ontwikkeling van de islam is te vinden in mijn Rechtsstelsels in vogelvlucht, te vinden op <http://storme.eu/rvglpub.html>, meer bepaald <http://storme.eu/Rechtsvergelijking12.pdf>.

66 Het is zeer de vraag of het in de eerste generaties van kaliefen wel om moslims ging en niet veeleer over een christelijke sekte die in opstand was gekomen tegen de Byzantijnse keizer. De eerste kalief uit de dynastie der Omajjaden was de Byzantijnse gouverneur van Damascus die vervolgens het keizerlijk gezag verwierp. Zie onder meer de reeks *Schriften zur frühen Islamgeschichte und zum Koran*, waaronder deel 2: Karl-Heinz OHLIG (red.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Schuler Verlag Berlin, 2007.

67 Ook Mohammed komt uit zijn biografie naar voor als een politiek-militair leider.

periode en anderzijds de bijna dodelijke interne twisten (ridda (afvalligheid), fitna (burgeroorlog), scheuring tussen de 'soenitische' islam en de 'sjiitische' islam. Na de eerste vier kaliefen werd in de hoofdstroming (de *ahl-al-Soenna*) ook geen exclusief religieus leiderschap meer erkend, anders dan in de Sjia.

De nieuwe religie was op de eerste plaats een wet (de sharia) en een ritueel (ritueel gebed vijf maal per dag), gebaseerd op één enkel boek – de Koran – waarvan de inhoud definitief op schrift werd vastgelegd door de kaliefen. Jurisconsulten en rechters voerden hun uitspraken terug op teksten uit die Koran of andere uitspraken aan de ontvanger ervan (Mohammed) toegeschreven en ontwikkelden zo de rechtsregels/plichtenleer. Deze 'schriftgeleerden' vormden een politiek invloedrijke klasse (eigenlijk aan de macht sinds 750 n.C., dit is het tijdstip waarop de Abbasieden de macht veroverden op de Omajjaden) en beschouwden Mohammed als de 'laatste' profeet, aan wie de definitieve openbaring was gebeurd. In hun doctrine had de wereldlijke macht nauwelijks een wetgevende bevoegdheid.

De wereldlijke macht verloor omzeggens elke legitimiteit door de val van het kalifaat van Bagdad in 1258 (verwoest door de Mongolen) en de politieke versnippering die erop volgde. De Ottomaanse sultans van Turkse afkomst bouwden wel langzaam terug een zekere legitimiteit op (vanaf de 15e eeuw).

Vanaf de 18e eeuw werd de islamitische wereld sterk geconfronteerd met een groeiende achterstand op vele vlakken ten aanzien van West-Europa. Waar dit in de 19e eeuw tot een langzame modernisering leidde, zien we in de 20e eeuw en onze tijd evenwel zeer uiteenlopende reacties en ontwikkelingen, waarvan er enkele verder worden aangegeven (bijvoorbeeld enerzijds fundamentele politieke hervormingen in Turkije in de 20e eeuw, anderzijds de islamitische revolutie in Iran in 1979).

Bronnen⁶⁸

De eerste en heiligste bron is de Koran, een bundeling van soera's (in vers geschreven teksten van uiteenlopende lengte en inhoud⁶⁹) samengesteld in de 7e eeuw, vooral religieuze teksten maar met ook veel plichten en gedragsregels. Vanaf de 8e eeuw werd de Koran aangevuld met commentaren erop (tafsîr) die deze duistere tekst⁷⁰ moeten expliciteren. Daarnaast vinden we vanaf de 8e eeuw ook collecties van orale tradities (*ahadith*, meervoud van hadith) die een uitspraak of handeling van Mohammed zouden weergeven, en – voor zover er een verplichting uit kan worden afgeleid – tezamen de Soenna vormen (de *Sunna an-Nabî*, weg/voorbeeld van de profeet). Deze *ahadith* werden gecanoniseerd (sacraal verklaard) als tweede formele bron naast de Koran. Vanaf circa 750 werden uit dergelijke orale tradities ook levensbeschrijvingen van Mohammed samengesteld (de *Sirat an-Nabî*), die ook vooral tot doel hadden de onduidelijke passages in de Koran te verklaren⁷¹.

Deze bronnencompilaties en commentaren kwamen tot stand in de discussie in de diverse 'scholen' in de militaire garnizoenssteden waar recht werd gesproken en de rechters een tekstuele basis zochten voor hun beslissingen (net zoals in de joodse traditie). Daarbij ontstonden er meerdere interpretatiescholen (*madhab*). In de 9e en het begin van de 10e eeuw ontstond in die scholen

68 Voor een recente kritische inleiding geschreven voor niet-moslims die de bronnen willen lezen, zie H. JANSEN, *Zelf koranlezen*, Arbeiderspers, Antwerpen/Amsterdam, 2008.

69 Voor een nadere analyse van de verschillende literaire genres in de Koran en hun mogelijk uiteenlopende oorsprong, zie onder meer A.-L. de PRÉMARE, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, uitg. Téraèdre Paris, 2004.

70 Immers geschreven in een Arabisch idioom dat in de 8e eeuw reeds ongebruikelijk was, waarvan zowat een kwart van de woorden slechts één keer voorkomen (hapax legomena) en bovendien geschreven zonder klinkers of leestekens.

71 Zie Hans JANSEN, *De Historische Mohammed*, Deel I: De Mekkaanse verhalen, Arbeiderspers Amsterdam, 2005, Deel II: De verhalen uit Medina, Amsterdam, 2007.

een corpus van islamitische doctrine, de Musannaf, en met name zes Sahih (hadithcompilaties) die gezaghebbend werden. Door het gezag dat aan dat corpus aan interpreterende teksten werd toegekend werd, anders dan in de joodse traditie, de 'poort van de zelfstandige interpretatie' (*Bab el Idjtihâd*) gesloten⁷² en enkel nog taklid (imitatie) toegestaan. Er bleven natuurlijk handboeken ontstaan, alsook verzamelingen van fatwa's (rechtskundige adviezen) maar deze mochten niet meer afwijken van de eerder bereikte consensus (*idjma*). In de Soenna⁷³ is er sindsdien ook geen sprake van een centraal leergezag dat hervormingen zou kunnen afkondigen.

Basisbeginselen

De islam ziet zichzelf als de natuurlijke godsdienst van de mensheid (degene die het best aan de menselijke natuur beantwoordt), die echter voor Mohammed steeds verkeerd is begrepen en haar perfectie (eerst) heeft bereikt in de openbaring aan Mohammed als laatste openbaring. De Koran is volgens de overlevering niet door mensen geschreven maar door God zelf via de aarstengel Gabriël (Dzjibril) gedicteerd.

Vergeleken met de joodse religie is de islam géén 'verbondstheologie', maar een theologie van onderwerping (islam) aan de wil van God. De mens kan niet door de rede tot een correct moreel oordeel komen maar enkel door de openbaring. Hoewel filosofie en wetenschap hulpmiddelen kunnen zijn voor de 'openbaringswetenschap', kunnen zij geloof en openbaring nooit vervangen. Dit is de verwerping van de kortstondige 'verlichte stroming van de moetazilim (9e eeuw).

72 Zo viel de stroming van de moetazilim, een verlichte stroming, in ongenade vanaf 861 n.C.

73 In de Sjia is er veel meer sprake van een hiërarchie en een centraal leergezag.

Door de canonisatie van Mohammed tot de laatste profeet (zeker in de Soennitische islam) wordt de aan hem geopenbaarde wet als goddelijk bevel een absolute en definitieve onveranderlijke goddelijke wet (de *sharia*). Alle plichten dienen dan ook van hem te worden afgeleid, ofwel uit de Koran ofwel uit de ahadîth. Omgekeerd werd niet alleen de Koran (als goddelijk bevel) een definitieve absolute wet maar ook de Soenna, dit is zoals gezegd het geheel van de ahadîth (daden en uitspraken) van de laatste profeet.

Zoals het jodendom is de islam een religie van de Wet en het ritueel, van orthopraxie. Voorop staat het naleven van de (religieuze) wet en beoefening van het ritueel, veeleer dan een geloof (orthodoxie). De plichtenleer (*fiqh*) is de concretisering van de sharia in alle aspecten van het dagelijks leven (vergelijk met de joodse Halacha). Daarnaast is er ook een geloofsleer en een deugdenleer maar de *fiqh* is het belangrijkste.

De publieke confessie (*sahada; shahadatayn*) is dogmatisch erg beknopt (namelijk de tweemaal luidop uitgesproken formule: 'Er is geen god behalve Allah en Mohammed is zijn profeet'). Ze is echter zeer verstrekkend qua gevolgen; dit impliceert namelijk dat regels slechts legitiem zijn indien ze kunnen worden teruggevoerd naar de openbaring aan Mohammed.

Het religieuze recht bestaat in beginsel enkel uit gedragsregels (individuele plichtenleer), niet of slechts erg beperkt uit 'instellingen' (en regels omtrent regels, zoals bevoegdheidsregels, procedures ...). Het gaat om verplichtingen die men jegens God heeft – en alle verplichtingen zijn verplichtingen jegens God. Andere verplichtingen bevat de plichtenleer niet: men is alleen aan God verantwoording verschuldigd. De idee van een niet door God opgelegde verplichting is de islam dus vreemd.

De klassieke islamitische plichtenleer houdt wel belangrijke sociale plichten maar traditioneel geen verantwoordelijkheid in

jegens de gemeenschap als dusdanig. De moslim die in zijn privéleven volgens de wet leeft (wat weliswaar ook het geven van aalmoezen en dergelijke inhoudt: geen belasting ten gunste van de gemeenschap maar de plicht aalmoezen te geven voor zelf gekozen doeleinden) heeft zijn plichten vervuld en hoeft zich dus over verantwoordelijkheid jegens de gemeenschap geen zorgen meer te maken. Zeer belangrijk daarentegen is wel de loyaliteit jegens de moslimgemeenschap als geheel (de oemma), maar die uit zich opnieuw in de aanvaarding van de plichtenleer en traditie en het publiek getuigenis afleggen van de islam (sahada).

Het islamitisch ideaal van de samenleving is een samenleving waarin families naast elkaar leven in hetzelfde geloof, met uitoefening van hetzelfde ritueel en in gehoorzaamheid aan dezelfde heilige wet.

In de geschiedenis zijn er regelmatig vormen van messiaans activisme voorgekomen. De redenering daarbij is ongeveer de volgende: de taak van de moslim is om de goddelijke wet te doen heersen. Wanneer de goddelijke wet overal wordt nageleefd, is de wereld perfect. De imperfectie is dus veroorzaakt doordat Gods wet niet wordt nageleefd, dus moet die naleving desnoods met geweld worden georganiseerd. Daartegenover staat echter ook een ruim verspreid quietisme (filosofie van berusting).

Verhouding met andere levensbeschouwingen

Aangezien de Koran zelf verwijst naar de joden en christenen en de islam zeer veel uit de Bijbel heeft overgenomen, kon men het geloof van joden en christenen niet gelijkstellen met dat van andere niet-moslims. Als 'volkeren van het boek' werden zij als een soort half-gelovigen beschouwd en konden zij onder bepaalde voorwaarden hun religie behouden (geen verplichte bekering tot de islam). Dit gedoogstatuut, de *dhimmat al-islam*, vereiste wel

onderwerping aan de moslim-heerser, betaling van een gedoogbelasting en eerbiediging van een hele reeks regels van inferioriteit. Zeker in de eerste eeuwen was de islamitische heersersklasse niet echt op bekering uit: de sharia was de wet van de leidende klasse. Deze tolerantie gold niet voor andere religies⁷⁴.

In het Ottomaanse rijk kwam vanaf 1492 (grote joodse immigratie vanuit Spanje) wel een tolerantie-model tot stand, het systeem van de *Milletler* (meervoud van *Millet*). De *Milletler* waren de minderheidsgemeenschappen die op personele (niet-territoriale) basis zelfbestuur kregen over interne aangelegenheden (met behoud van hun eigen religieus recht...). Erkend waren enkel de Armeense, Grieks-orthodoxe en joodse *Millet*. Ze bleven natuurlijk wel onderworpen aan het supreme gezag van de sultan en er bleven een reeks wettelijke discriminaties gelden, waarvan de meeste tegen het einde van de 19e eeuw wel waren afgeschaft onder Westerse politieke druk.

Domein van de sharia – domein van de civiele wet in de Dar-al-Islam

Wat het domein van het religieuze wet betreft, bespreken we de opvatting over de plaats daarvan in enerzijds landen onder islamitisch gezag (de *Dar-al-Islam*) en anderzijds landen niet onder islamitisch gezag (*Dar-al-Kufr*), te beginnen met de eerste.

Uitgangspunten

Zeker sinds de val van Bagdad in 1258 heerst de opvatting dat het grootste deel van het recht – in de zeer ruime zin die de islam

⁷⁴ Net zoals het christendom legde de islam dus een zekere tolerantie jegens oudere (monotheïstische) religies aan de dag, maar niet jegens jongere die immers afvalligheid inhouden.

daaraan geeft – een zaak is van de oemmaa onder leiding van de oelemaa en niet van wereldlijke heersers (die immers enkel een beperkt territoriaal gezag hadden). De *oemmaa* is de islamitische wereldgemeenschap waarin alle moslims gelijk zijn in hun onderwerping (islam) aan dezelfde wet. De *oelemaa* is het geheel van de schriftgeleerden, zij die de opleiding hebben gekregen die vereist wordt om de heilige Schriften te interpreteren (een soort clerus, de moeftis).

Territoriale of personele toepassing van de sharia

De sharia is geen wet van een bepaald land (zoals het ook door de katholieke kerk erkende Romeins recht wel was) maar een universele goddelijke wet die geldt voor iedereen die zich aan zijn wil onderwerpt, dit is moslim is (islam betekent immers ‘onderwerping’). Aangezien de islamitische wet universeel is, kan zij niet de wet van een bepaalde plaats of een bepaald territorium zijn maar precies de wet die de ambitie heeft elke territoriale wet te vervangen⁷⁵. Intussen heeft zij minstens gelding voor alle moslims, waar ze ook wonen.

De sharia als een allesomvattende wet (ratione materiae)

De oelemaa claimt traditioneel het hele domein van het recht, dit is van de uiterlijke gedragingen van de mens, als zijn domein (dus als het domein van de sharia).

⁷⁵ Men kan dit mede daardoor verklaren dat Mohammed in ballingschap (hijrah) zou zijn moeten gaan naar Medina (622 n.C.) – zijn volgelingen noemden zich ook al-Muhajiroen, bannelingen – en daar de wet heeft geformuleerd die eigenlijk in Mekka moest gelden, maar daar niet gold omdat Mekka – en zo ook elke andere plaats waar de islam niet zuiver heerst – in verkeerde handen is. Die hijra heeft een belangrijke paradigmatische betekenis in de islam. Volgens R. SCRUTON, *The West and the rest*, in de Nederlandse vertaling *Het Westen en de islam*, p. 112-113, wordt door deze mythe elk territoriaal gezag in de islam gedelegeerd (terwijl de territorialiteit van het recht een fundamenteel kenmerk is van het Westen).

Deze sharia omvat inderdaad regels voor de meest uiteenlopende aspecten van het dagelijks leven, in het bijzonder voor alle aspecten van de lichamelijkeheid (ze heeft weinig interesse voor de intentie of de gedachte). De plichtenleer (*fiqh*) als concretisering van de sharia houdt zich inderdaad bijna uitsluitend bezig met het lichamelijk handelen (niet met de inwendige deugd). Zoals Averroës reeds opmerkte staat het lichaam centraal in de *fiqh*, of nog precieser misschien: de *'ilm al-fiqh* is de wetenschap van het lichamelijk handelen en zich gedragen van de mens (in tegenstelling tot de *'ilm al-kalâm* of geloofsleer (de speculatieve theologie) en de *'ilm al-'akhlaq* of deugdenleer die zich met de innerlijke houding van de mens bezighouden). Volgens de *fiqh* heeft een moslim immers niet de vrije beschikking over zijn lichaam en zijn lichamelijk handelen maar is elk lichamelijk handelen onderworpen aan de islamitische waardenschaal (die vijf gradaties bevat van verboden (*haram*) tot verplicht).

Er is een groot verschil tussen de sharia en het traditionele christelijk natuurrecht. Dat laatste is zeker niet allesomvattend: het is een stel beginselen dat ergens inhoudelijke grenzen stelt aan de territoriale menselijke wet maar deze niet vervangt. In de christelijke traditie van het natuurrecht vormen met name het respect voor de menselijke waardigheid en de grondrechten grenzen aan de bevoegdheid van de wereldlijke wetgever en aan de mensenwetten.

Traditioneel was de graad van zelforganisatie in de islamitische samenleving laag. Er ontstond nooit een echte georganiseerde 'kerk', tenzij in de jongste eeuwen in de *Sjia* (mét hiërarchie). Wel ontstond er een sterke organisatie in *tariqahs*, soefi-broederschappen die grote delen van het handelsverkeer onder controle hadden. In de 20e eeuw zien we wel de groei van islamitische stichtingen die zich zoals katholieke organisaties bezighouden met onderwijs, armenzorg, ziekenzorg...

Verhouding met de burgerlijke wet

De *sharia* is als goddelijke wet evident de hoogste wet; de regels van burgerlijk en administratief recht (*qanun siyasa*) kunnen alleen gelden ter ondersteuning van de *sharia* of bij lacunes in de *sharia*.

Gehoorzaamheid aan een wet is slechts verschuldigd als die wet door God bekrachtigd is. Rechtsregels die niet uit de Koran of de Soenna volgen, hebben dus in beginsel geen legitimiteit.

Uit de *sharia* volgt wel dat de moslims in beginsel wel gehoorzaamheid verschuldigd zijn aan het wereldlijk gezag. De islam aanvaardde dat het wereldlijk gezag (kaliefen, later sultans) wel de instellingen en maatschappelijke formaliteiten diende te organiseren waardoor de islamitische regels konden worden gerealiseerd. Dit wordt gegrond op vers 4:59 van de Koran, dat opdraagt de gezaghebber te eerbiedigen. Er moet immers een gezag zijn in de samenleving dat de openbare orde handhaaft.

Vanuit hedendaags Westers perspectief is het grootste probleem met die opvatting, dat deze gehoorzaamheid er op de eerste plaats is aan de persoon van de legitieme gezaghebber, niet aan de seculiere wet of de instellingen. De islamitische leer kent geen leer over de staat, wel een leer over het leiderschap van de gemeenschap (*dawla*). De legitimiteit van de burgerlijke wetten berust uitsluitend op de legitimiteit van de leider zelf, die berust op zijn persoonlijke islamgetrouwheid.

Er is dus een duidelijke tendens om één bepaald politiek model te vergoddelijken als enige islamitische staatsmodel, namelijk het kalifaat van de vroege islam. *Al-islam dîn wa dawla*: de islam is zowel *Dîn* (betekent zowel geloof als recht) als *Dawla* (bestuur, politiek).

Naarmate de leider niet getrouw is aan de islam, verliezen zijn wetten legitimiteit. In het extreme geval wordt hij tot ongelovige verklaard door de schriftgeleerden (*takfir*-doctrine: iemand tot

kafir – ongelovige – uitroepen) en mag hij niet meer gehoorzaamd worden.

In de praktijk was er meestal een grote loyaliteit ten aanzien van het burgerlijk gezag, behalve in de Sjia, die enkel religieus leiderschap (*imamaat*) erkende (tot deze aan de macht kwam in Iran). Zo heeft men ook in de 20e eeuw in de meeste islamitische landen (voor Turkije, zie hieronder) de codificaties van het recht door de civiele overheid (vaak geïnspireerd door Europese wetboeken, met name het Franse) erkend, behalve op de volgende domeinen waar de sharia voorrang behoudt: regels van ritueel, inbegrepen gebedsregels, spijswetten, kledingvoorschriften e.d.; regels inzake familierecht en seksualiteit, erfrecht en religieuze stichtingen (*waqf*); het interestverbod (*riba*) en het verbod van afvalligheid jegens de islam en andere 'koranische' misdrijven (dit zijn in de Koran zelf opgesomde misdrijven).

Omgekeerd werd uit de genoemde bronnen (zoals de Koran) meer bepaald afgeleid dat oorlogvoering, belastingen, strafrecht (behalve de koranische misdrijven) en rechtsbedeling de bevoegdheid zijn van die gezaghebber. Hoewel dit alles niet als 'recht' gezien wordt maar slechts als de administratie ervan, ontstond zo toch ook een vorm van seculier recht, namelijk de *siyasa sariyya* (het woord betekent op de eerste plaats discretionaire bevoegdheid van de kalief, vandaar beleid, wereldlijk bestuur). Deze uit zich in de *qanun siyasi* (regels van beleid), die oorspronkelijk als een concretisering van de billijkheid werden gezien zoals de kalief die interpreteerde. De term qanun of qawanin werd later gebruikt wanneer de siyasa meer een 'regel'-vorm begon aan te nemen. Daaruit groeiden dus vooral regels van rechtsbedeling, administratief recht en belastingheffing, strafprocedure en strafrecht voor niet-koranische misdrijven⁷⁶ en beheer van land en

⁷⁶ *Ta'zir* betekent niet-koranisch strafrecht.

grond (vandaar ook onroerend goed-recht). Men zou dit kunnen beschouwen als een uitgebreid corpus van administratief recht. Het is ook door de verstarring van de sharia dat zich daarbuiten een nieuw en uitgebreid stel van rechtsregels van statelijke oorsprong ontwikkelde.

Daartegenover bleef de sharia het privaatrecht en het traditionele strafrecht beheersen, met als harde kern de mukthasar. Oorspronkelijk betekende deze term 'samenvatting' als een bepaalde vorm van handboek. Nu wordt de term gebruikt voor het personen-, familie-, erf- en stichtingenrecht (stichtingen in de zin van de waqf of liefdadige instellingen).

Minstens in bepaalde islamitische gebieden was de uitvoering van de siyasa door de kalief toevertrouwd aan andere rechters dan de kadi, aan burgerlijke of statelijke rechters zo men wil, ook mazalim genaamd. De *sharia* en de *siyasa* bleven dus sterk gescheiden, waarbij de *sharia* als eeuwig en onveranderlijk wordt aanzien en de *qanun siyasa* als een voorlopige administratieve regeling door tijdelijke heersers die nooit tegen de sharia kan ingaan maar enkel de *sharia* kan aanvullen of bijstaan. Vandaar was er bijvoorbeeld in het Ottomaanse rijk tot het begin van de 20e eeuw een topambtenaar die de verenigbaarheid van de *qanun siyasa* met de sharia (in het Turks *seriat*) diende na te gaan (de *seyhülislam*).

Met name in het Ottomaanse rijk was er natuurlijk nood aan veel recht naast de sharia en werd dus een uitgebreid bestuursrecht ontwikkeld⁷⁷. In dat rijk groeide er de facto een legitimiteit van de burgerlijke wet die los stond van de persoon van de sultan. Die legitimiteit werd langzamerhand aanvaard op alle domeinen, behalve het personen-, familie-, erf- en stichtingenrecht. In bijna

77 Daarbij werd in de 15e eeuw veel gekopieerd uit het Byzantijnse rijk (op het gebied van recht en bestuur), met overname van Byzantijnse feodale structuren.

alle islamitische landen vandaag gelden er seculiere wetboeken behalve op deze domeinen.

De Turkse reformatie⁷⁸ versus de Iraanse revolutie

In Turkije kwam er een voorzichtige hervorming vanaf de jaren 1850 (Tanzimat) en na de nationalistische heroveringsoorlog (na het debacle van 1918) en de revolutie onder Kemal Atatürk een drastische hervorming (1922-1924). We lezen vaak dat het een secularisatie was maar hoewel de islam in 1928 zijn statuut van staatsgodsdienst verloor, kan men het toch niet vergelijken met de Franse laïciteit maar veeleer met een verstaatsing enerzijds⁷⁹ en belangrijke reformatie van de islam anderzijds. Immers, het ging op de eerste plaats om een nationalisatie: alle religieuze bezittingen werden staatseigendom; de imams (predikers) en moef-ti's (wetgeleerden) werden ambtenaren van de staat. De islam bleef een verplicht deel van het onderwijs. Wel werd die islam inhoudelijk gereformeerd en gedepolitizeerd tot een niet-politieke islam die meer aandacht gaat besteden aan theologie (een studie van de theologie als aparte studie – los van het religieuze recht – bestaat alleen in Turkije), spiritualiteit en caritatieve activiteiten, die het recht/de plichtenleer veel meer overlaat aan de staat, en waarvan de publieke zichtbaarheid duidelijk wordt verminderd. Ook werd in overeenstemming daarmee het islamitische familie- en erfrecht vervangen door een seculier familierecht van Westerse signatuur (sterk geïnspireerd door het Zwitserse recht, dat ook op andere gebieden bijna integraal was overgenomen). Men

78 Zie onder meer E. ZÜRCHER, *De Turkse paradox. Religie in dienst van de seculiere staat*, in: *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*, uitg. SUN, Amsterdam, 2006, 162 v.

79 Wel kan men een parallel trekken met de nationalisatie van de kerk in Frankrijk in 1790 door de 'constitution civile du clergé'. Maar het is interessant om voor parallellen ook te denken aan de Scandinavische reformatie met nationalisatie van de kerk in 1536-1544.

zou dan ook tot op zekere hoogte kunnen spreken van een ‘protestantse’ opvatting over de islam.

In Iran is precies het omgekeerde gebeurd met de revolutie van 1979: de oelemaa heeft de macht veroverd en de staat onderworpen aan de kerk in plaats van omgekeerd. Zo werd een groot deel van de economie cadeau gedaan aan islamitische religieuze stichtingen en organisaties (de *bonyads*). En het parlement werd onder controle geplaatst van een constitutionele raad van schriftgeleerden (de *Fuqaha* bestaande uit schriftgeleerden) die elke wet voor de mogelijke afkondiging ervan aan de (sjiitische variante van de) sharia toetst: de *Dawla al-Faqih* of leiderschap van de schriftgeleerden.

Domein van de sharia – domein van de civiele wet in de *Dar-al-Kufr*

Wetten van een staat die niet islamitisch is, die de islam niet als principe handhaaft, kunnen vanuit de traditionele visie géén legitimiteit hebben. Hoe moet de moslim zich dan daartegenover gedragen ?

In de traditionele islamitische opvatting was de oplossing eenvoudig: een moslim mocht zich eenvoudigweg niet vestigen in landen die niet onder islamitisch gezag staan⁸⁰. In de modernere opvatting mogen moslims zich daar wel vestigen mits ze publiek getuigenis afleggen van hun geloof. Men noemt dit de verplichting tot *da'wa* (tot verkondiging van de islam⁸¹). Ook mogen ze de seculiere wet aanvaarden zolang die niet in strijd komt met

80 Indien zij er verbleven, werden ze geacht steeds een animus revertendi te hebben (bedoeling om terug te keren en zich niet definitief te vestigen), bij gebreke waarvan ze als afvalligen werden beschouwd: M. RAZI, Encyclopaedia of islamic jurisprudence, New Delhi, 2007, Vol. II p. 118-119.

81 Veelal zo begrepen dat dit ook de plicht omvat zich als moslims collectief te organiseren.

de sharia. De voorrang van de territoriale wet op de sharia blijft echter een probleem (althans op de kerngebieden zoals het familie- en erfrecht, de rituele regels, enz. – vergelijk met de opsomming hoger). Zoals gezegd lijkt er enkel in Turkije een ‘liberale’ interpretatie van de islam te zijn gegroeid die aanvaardt dat er in deze materies een burgerlijk recht geldt. In andere landen passen vooraanstaande schriftgeleerden⁸² de ‘*fiqh al-taysir*’ of ‘leer van de minste weerstand’ toe die toelaat tijdelijk de sharia niet toe te passen wanneer de omstandigheden de volle toepassing ervan verhinderen (met een verwijzing naar Koran 2:185).

De grote islamitische immigratie naar Westerse landen in de jongste decennia maakt natuurlijk dat deze vraag ook voor West-Europa een cruciale vraag is geworden. Maar zoals steeds vereist de aanpak van een dergelijk probleem natuurlijk eerst enige basiskennis over de opvattingen die vanuit de islamitische traditie ook vandaag in grote mate worden aangeleerd of verkondigd.

82 Bijvoorbeeld sjeik Yusuf al-Qaradawi, conferentie zomer 2010 aan de al-Azhar universiteit (Egypte) en in de uitzending al-Sharia wa al-Haya, De Wetten en het dagelijks Leven, van Al Jazeera, 13 juni 2010, met transcriptie op <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/770E9BA3-159A-4D62-843C-7C752993301A.htm>.

Hoofdstuk 6

Pluralisme en het hedendaags christendom

Als laatste hoofdstuk in onze ronde van enkele belangrijke levensbeschouwelijke tradities wil ik even nagaan hoe binnen de gematigd-conservatieve⁸³ christelijke stromingen (zoals de officiële visie van de katholieke kerk of de meer conservatieve protestantse kerken in de Verenigde Staten) vandaag aangekeken wordt tegenover levensbeschouwelijk pluralisme en de verhouding tussen kerk en staat⁸⁴.

Gemeenschappelijke kenmerken

Ondanks belangrijke verschillen tussen meer bepaald het ‘Amerikaanse’ model en het hedendaagse (post-Vaticaanum II)-katholieke model is er een aantal duidelijk gemeenschappelijke kenmerken van de hedendaagse christelijke visies op de hier besproken vragen. Laat me een zevental kenmerken schetsen.

Ten eerste wordt in deze stromingen doorgaans groot belang gehecht aan fundamentele vrijheden, zoals met name de vrijheid van geweten, meningsuiting, godsdienst, vereniging, onderwijs.

83 Voor een studie van de uiteenlopende levensbeschouwelijke visies zijn die immers contrastiever en daarom interessanter dan de meer progressieve kerk-kritische christelijke stromingen.

84 Een interessante bloemlezing van teksten van leidende protestantse, katholieke en orthodoxe denkers werd in 2007 in drie delen uitgegeven door John WITTE en Frank ALEXANDER: *The Teachings of Modern Protestantism on Law, Politics and Human Nature; The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics and Human Nature; The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics and Human Nature.*

Deze vrijheden worden niet gelegitimeerd door de staat noch eerst door de grondwet of mensenrechtenverklaringen ingevoerd. Integendeel wordt de staat eerst gelegitimeerd tot een legitieme staat, een rechtsstaat, door die vrijheden: doordat zij die vrijheden garandeert. Die grondvrijheden constitueren de staat eerst tot legitieme rechtsstaat. Deze vrijheden kunnen dan ook geen instrument zijn van de staat om de samenleving in progressieve zin te veranderen maar zijn een waarborg tegen machtsmisbruik door de staat⁸⁵.

Ook nu zal de katholieke kerk zich niet uitspreken voor een bepaald politiek regime, wel verwerpt de kerk politieke regimes die niet gebaseerd zijn op die fundamentele vrijheden.

Ten tweede zien we heel in het bijzonder een aanvaarding van de godsdienstvrijheid, in positieve zowel als negatieve zin. Dit impliceert dus ook de aanvaarding van het recht om uit de kerk te treden en van godsdienst te veranderen. De overheid heeft de plicht om deze negatieve godsdienstvrijheid te waarborgen. De overheid heeft echter ook de plicht om de positieve godsdienstvrijheid te waarborgen: de vrijheid om zijn religieus geloof publiek te verkondigen, de eredienst/ritueel te beoefenen en zich met geloofsgenoten corporatief te organiseren.

Een derde punt is de verwerping van de seculiere stelling dat geloof alleen maar een 'privé-aangelegenheid' zou zijn, een zaak van het individu en geen zaak met een sociale of gemeenschapsdimensie die ook relevant is voor het samenleven in gemeenschap. Religie en moraliteit (levensbeschouwing) kunnen dus niet worden gereduceerd tot een louter individuele aangelegenheid. Het zijn zaken die een rol spelen in het optreden van mensen in de samenleving. Meer nog: het grootste deel van de maatschappelijke

⁸⁵ Zo stelde de conservatieve Amerikaanse opperrechter Antonin Scalia: "The Constitution is meant to protect against, rather than conform to, current 'widespread belief', in: Maryland v. Craig, 27 juni 1990, <http://www.law.cornell.edu/supct/html/89-478.ZS.html>.

activiteiten van de mens kan niet neutraal gebeuren. De neutralisering van die activiteiten is ook een levensbeschouwelijke en morele keuze (namelijk een antireligieuze).

Gemeenschappelijk aan deze stromingen van het christendom is dus hun verzet tegen de neutralisering van zaken als onderwijs, ziekenzorg, armenzorg... omdat de band tussen deze activiteiten en zingeving essentieel wordt geacht. Levensbeschouwelijke (spirituele) inspiratie (zoals bij zogenaamde *faith based initiatives*) geeft aan deze activiteiten een meerwaarde boven een louter neutrale beoefening ervan.

Deze stromingen vinden dat de publieke ruimte een ruimte moet zijn waar gelovigen (van diverse religies) én ongelovigen zich vrij moeten kunnen uiten en bewegen en gelovigen dus niet verplicht kunnen worden om (anders dan ongelovigen) hun levensbeschouwing achter zich te laten (of te verstoppen).

Hieruit volgt dat men het recht op extern pluralisme claimt, het recht om organisaties op levensbeschouwelijke grondslag een rol te laten spelen op die domeinen en op heel wat domeinen in de samenleving. In de mate waarin uiteenlopende organisaties van eenzelfde levensbeschouwing een conglomeraat gaan vormen, spreken sociologen van 'verzuiling'.

Daarbij moet wel opgemerkt worden dat het er in de hedendaagse katholieke traditie niet (meer) om gaat dat de kerk als instelling het terrein zelf wil bezetten maar wel een plaats opeist voor lekenorganisaties, dus organisaties die geheel of in grote mate onafhankelijk zijn van de kerk maar zich op een christelijke grondslag beroepen. Dit hangt ook samen met een vierde punt.

Dit vierde punt betreft de keuze voor apartheid of dialoog. Sommige christelijke groepen kiezen ervoor zich grotendeels terug te trekken uit de publieke sfeer en terug te plooiën op de eigen gemeenschap en eigen instellingen (een soort vrijwillige apartheid), maar dit is niet de dominante stroming. Die kiest integen-

deel voor een ‘cultuur van de dialoog’ (in vrijheid) als grondslag van de samenleving. De christen moet de dialoog aangaan, moet argumenteren, moet proberen te overtuigen maar ook te leren van de argumenten van anderen.

Die cultuur van de dialoog wordt wel gezien als een ‘cultuur van de rede’. Met dialoog bedoelt men dus geenszins het louter naast elkaar praten van ‘ieder zijn waarheid’ maar wel dat men de meningen van anderen ook weegt en beantwoordt. Dit impliceert dat er over religieuze en morele kwesties een redelijk spreken mogelijk is en de verwerping van de idee dat het in die aangelegenheden enkel over subjectieve meningen gaat, die allemaal evenwaardig zijn en dus eigenlijk allemaal even waardevol. De cultuur van de dialoog mag men dus niet verwarren met relativisme. Indien alle (morele en religieuze) opvattingen even relatief zijn, evenveel ‘gelijk hebben’, heeft een redelijke dialoog immers geen zin. Zie in dit verband exemplarisch de dialoog Habermas-Ratzinger die hoger reeds werd vermeld.

Een vijfde kenmerk is de verwerping van de identificatie van recht en moraal, verwerping die reeds teruggaat op Thomas van Aquino. Die verwerping betekent vandaag twee dingen (vergelijk met de bespreking in hoofdstuk 3). Ten eerste houdt dit het tolereren in van meningen en gedragingen die niet conform de (eigen) moraal zijn (vergelijk met het belang dat wordt gehecht aan fundamentele vrijheden). Anderzijds houdt het de vrijheid in om meningen en gedragingen die rechtens toegelaten zijn toch als zondig of immoreel te verwerpen. De vrijheid van meningsuiting impliceert niet dat elke uiting moreel en fatsoenlijk is; de christen mag niet versagen om immorele opvattingen ook zo te noemen. De liberalisering van het recht op sommige gebieden (bijvoorbeeld seksualiteit) betekent niet dat bepaalde gedra-

gingen niet zondig zouden mogen en moeten worden genoemd⁸⁶.

Het christendom benadrukt wel nog steeds het bestaan van een bovennatuurlijke of transcendente morele orde waarvan het natuurrecht een concrete uitdrukking vormt. Het natuurrecht is datgene wat wezenlijk is aan de natuur van alle mensen⁸⁷. Dat natuurrecht is geen volledig recht maar stelt wel grenzen aan de beschikkingsvrijheid van de mens. Bij die grenzen hoort ook het respect voor de bovengenoemde fundamentele vrijheden (van geweten, godsdienst, meningsuiting...).

Er is dus een belangrijk verschil tussen het volmondig onderschrijven van de bovengenoemde fundamentele vrijheden en het onderschrijven van het absolute zelfbeschikkingsrecht van het individu. Het christendom beschouwt net als het jodendom en de islam regelgeleid gedrag (gedrag dat zich door bovenindividuele morele regels laat leiden) als hoogstaander en redelijker dan op loutere zelfbeschikking gegrond gedrag. De voorkeur voor regelgeleid gedrag heeft zowel te maken met de overtuiging dat dit noodzakelijk is voor het samenleven van mensen als met de visie op de mens: de overtuiging dat het zelfbeschikkende individu helemaal niet vrijer is dan het individu dat zich door morele regels laat leiden. Het individu dat zich niet door morele regels laat leiden wordt in veel grotere mate beïnvloed door andere vormen van sociale druk, door de druk van bijvoorbeeld reclame, van irrationele invloeden... en loopt een groter risico op verslaving, uitbuiting...

Concreet komt dit tot uitdrukking in enerzijds de morele ver-

86 Zeer illustratief voor de clash tussen de katholieke en de secularistische opvatting over de verhouding tussen recht en moraal was het incident in het Europees parlement bij de voordracht van de Italiaanse professor R. Buttiglione als Europees commissaris op 7 oktober 2004. Buttiglione had op vragen naar zijn persoonlijke opvattingen over morele vraagstukken duidelijk het onderscheid gemaakt tussen enerzijds de handhaving van de rechtsregel die een gedraging rechtmatig acht en anderzijds de morele beoordeling ervan als zonde. Vrije vertaling: 'Tal van dingen kunnen als immoreel worden beschouwd en behoren toch niet te worden verboden. Ik kan homoseksualiteit beschouwen als een zonde, maar dat heeft geen gevolgen, zolang ik het geen misdaad noem'.

87 Zo de encycliek *Deus caritas est*, 2005, art. 28.

werping van bijvoorbeeld druggebruik, pornografie, prostitutie, euthanasie, homoseksueel gedrag... en anderzijds het verzet tegen een rechtsorde die immoreel geachte gedragingen niet enkel toelaat maar ook legitimeert (bijvoorbeeld de verandering van de definitie van het huwelijk, de legitimering van hulp bij actieve euthanasie, de legalisering van de prostitutie als een normaal beroep...).

Met name legt men de nadruk op het feit dat tolereren en legitimeren twee verschillende zaken zijn: afwijkend gedrag wordt in grote mate getolereerd maar de legitimiteit ervan wordt niet erkend⁸⁸.

Samengevat zien we een complexe spanningsverhouding: uit de natuur van de mens wordt door middel van de rede een natuurrecht afgeleid. Dat natuurrecht wordt niet in de plaats gesteld van het 'civiele' recht, het recht dat door de verschillende volkeren soeverein wordt ontwikkeld en dat een zaak is van de burgerlijke overheid en de samenleving (legitimiteit van de burgerlijke wetgeving). Dat natuurrecht stelt wel enkele grenzen die de staat (wetgever) niet mag overschrijden zoals met name de genoemde fundamentele vrijheden en de bescherming van de menselijke waardigheid. Tegelijk vraagt het van mens en samenleving om te streven naar hoogstaand moreel gedrag en ziet het mede als taak van de rechtsorde dit te bevorderen, evenwel zonder de morele regels allemaal tot rechtsregels te maken. Het inzicht in de relati-

⁸⁸ Voor een hedendaags manifest van de 'conservatieve' stroming van zowel katholieken, protestante als orthodoxen in de Verenigde Staten, zie de Manhattan Declaration: A Call of Christian Conscience, 20 november 2009, te vinden op <http://www.manhattandeclaration.org/>. Het manifest handelt vooral over de bescherming van het leven, het huwelijk tussen man en vrouw en de godsdienstvrijheid. Wat de godsdienstvrijheid betreft, verzet de verklaring zich vooral tegen de tendens om uit de wettelijke toelating van door de christelijke doctrine verworpen handelingen of gedragingen ook een 'recht' af te leiden om die handelingen te stellen waaraan iedereen kan verplicht worden mee te werken en dat tegen elke 'discriminatie' op religieuze of andere gronden zou moeten worden afgedwongen. De Verklaring besluit dan ook: 'Because we honor justice and the common good, we will not comply with any edict that purports to compel our institutions to participate in abortions, embryo-destructive research, assisted suicide and euthanasia, or any other anti-life act; nor will we bend to any rule purporting to force us to bless immoral sexual partnerships, treat them as marriages or the equivalent, or refrain from proclaiming the truth, as we know it, about morality and immorality and marriage and the family. We will fully and ungrudgingly render to Caesar what is Caesar's. But under no circumstances will we render to Caesar what is God's.'

viteit van de menselijke wetten houdt geen afstand in van het geloof in universele waarden en waarheden, wel het inzicht dat de concrete uitwerking daarvan naar tijd en plaats kan verschillen.

Het geloof dat er universele waarheden zijn – de verwerping van het absolute relativisme – wordt wel essentieel geacht als een waarborg tegen machtsmisbruik door aardse machten. Wanneer het natuurrecht geen grenzen meer stelt aan de macht van de overheid, staat de deur immers open voor totalitaire regimes zoals het nazisme en stalinisme in de 20e eeuw.

Als zesde kenmerk zou ik het beginsel willen noemen van de ‘subsidiariteit’, in protestantse stromingen ook genoemd ‘soevereiniteit in eigen kring’⁸⁹. Dit beginsel gaat ervan uit dat verschillende sferen of niveaus in de samenleving een eigen soevereiniteit hebben, een eigen bevoegdheidsdomein, en verwerpt dus de tegengestelde idee dat er één bepaald niveau of één instelling zou zijn (bijvoorbeeld de staat) die een volledige soevereiniteit zou hebben. In de katholieke kerk is deze doctrine uitgewerkt in meerdere encyclieken⁹⁰.

89 Deze formule is de basisuitdrukking van de politieke filosofie van de protestantse theoloog en sociaal voorman Abraham Kuyper (1820-1937), minister-president van Nederland van 1901 tot 1905.

90 Onder meer in de encycliek *Quadragesimo anno* van Paus Pius XI (1931): “79. Zo als de geschiedenis overvloedig aantoonde, is het waar dat, vanwege de veranderde omstandigheden, vele zaken die voorheen door kleine verbanden werden gedaan, nu slechts door grote verbanden kunnen worden bewerkstelligd. Nochtans blijft dat zeer belangrijke beginsel, dat niet afgeschaft of veranderd kan worden, vast staan in het sociale denken: Evengoed als het een ernstige fout is om hetgeen individuen door hun eigen initiatief en nijverheid kunnen bereiken van hen af te nemen om het aan de gemeenschap te geven, zo is het ook een onrecht en tegelijkertijd een ernstig kwaad en aantasting van de juiste orde om aan een grotere en hogere verband te geven wat een lagere en ondergeschikte organisatie kan doen. Want elke sociale activiteit behoort vanuit zijn natuur hulp bieden aan de leden van het sociale lichaam en nimmer om ze te vernietigen. 80. De hoogste autoriteit van de Staat zou derhalve aan ondergeschikte groepen die zaken en minder belangrijke kwesties moeten overlaten, die anders zijn inspanningen onnodig in beslag zouden nemen. Dan kan de Staat vrijer, krachtiger en effectiever al die dingen doen, die hem toebehoren, omdat hij alleen ze kan volbrengen: sturen, toezicht houden, aansporen, inperken, al naar gelang de situatie behoeft en de noodzaak voorschrijft. Daarom zouden de machthebbers ervan overtuigd moeten zijn, dat, hoe volmaakter er een geleidelijke orde tussen de diverse verbanden wordt gehandhaafd – in overeenstemming met het subsidiariteitsbeginsel – hoe sterker de sociale autoriteit en effectiviteit zal zijn en hoe gelukkiger en welvarender de Staat’.

Het subsidiariteitsbeginsel wordt vandaag vooral genoemd in verband met de verdeling van de bevoegdheden van de overheid over verschillende niveaus – federalisme – met als principe dat het hogere niveau slechts bevoegd mag zijn over die zaken die het lagere niveau (de lokale gemeenschap...) niet aankan ('verticale subsidiariteit'). Hoewel deze vorm van subsidiariteit zeer wel past bij de hier beschreven christelijke levensbeschouwing, legt deze laatste nog meer de nadruk op de soevereiniteit jegens de overheid van enerzijds de familie en anderzijds de vrijwillig gesloten verbanden van de burgerlijke samenleving (de verenigingen van allerlei aard, waaronder ook de kerken) ('horizontale subsidiariteit'). Sommigen hebben dit verder uitgewerkt tot een sferentheorie die de nadruk legt op de eigen rol en wederzijdse onafhankelijkheid van verschillende menselijke activiteiten als economie, onderwijs, godsdienst, kunst, kerk, familie, overheid.

Deze doctrine erkent dus wel de soevereiniteit van de overheid op zijn domein en de legitimiteit van een burgerlijke overheid die niet ondergeschikt is aan de kerk, maar verwerpt het 'primaat' van de politiek op andere domeinen.

Het subsidiariteitsbeginsel kan ook gezien worden als het beginsel waarmee het hedendaagse christendom omgaat met pluralisme.

Tenslotte kan nog gewezen worden op een laatste punt dat recent meer aandacht heeft gekregen. Als reactie op de tendens tot dechristianisering van de publieke cultuur in het Westen, benadrukken de hier besproken christelijke stromingen dat de cultuur van de rede en van de dialoog een product is van een bepaalde beschaving, ontwikkeld door het christendom. Zij beschouwen een verwerping van het christelijk erfgoed dan ook als een verwerping van de grondslagen van onze cultuur. Zij verzetten zich tegen wat ze een 'cultuur van de verloochening' noemen die ze vandaag in het Westen dominant zien worden en die zich bij-

voorbeeld uit in de verwijdering van alle christelijke symbolen uit de publieke sfeer.

De Amerikaanse scheiding van kerk en staat (dualisme)

De hier beschreven vorm van hedendaags christendom is onder meer beïnvloed door de ervaringen met het Amerikaanse model van scheiding van kerk en staat.

Die scheiding is vastgelegd in het *First Amendment* van de Amerikaanse grondwet, die bepaalt dat er 'no established religion' mag zijn⁹¹ en dit onmiddellijk koppelt aan de vrijheid van godsdienst en van meningsuiting die zeer ruim worden geïnterpreteerd.

Anders dan in het Franse model houdt die scheiding in het Amerikaanse model vooral een zelfbeperking in van de overheid. Het betekent dat de overheid niet mag tussenkomen op domeinen waar de overheidstussenkomst expliciet of impliciet het opleggen of bevoorrechten van een bepaalde levensbeschouwing zou inhouden⁹². Ook neutraliteit is op vele gebieden eigenlijk een levensbeschouwing. Dus moeten deze domeinen overgelaten worden aan de civil society, aan het privé-initiatief.

Zo zijn er in de Verenigde Staten wel *public schools* maar wordt alles wat cultuur is, zelfs 'common culture', in beginsel aan de civil society overgelaten. Zo moeit de overheid zich veel minder verregaand met zaken uit het private leven die in Europa in wetten worden geregeld. Zo is er bijvoorbeeld geen naamwetgeving. Zo wordt in het familierecht meer overgelaten aan de pri-

91 In de oorspronkelijke tekst betrof het enkel een onbevoegdheid van de federale overheid (Union); later las men er ook een verbod voor de deelstaten (States) in.

92 De scheiding gaat niet zover dat kerken niet dezelfde fiscale voordelen zouden kunnen krijgen als andere sociale organisaties.

vate autonomie (covenant marriage bijvoorbeeld), wat ook meer ruimte laat voor de invloed van kerken. In de VS liggen giften aan private organisaties op alle gebieden (onder meer onderwijs, gezondheidszorg, armenzorg...) veel hoger dan in Europa wat natuurlijk samenhangt met het feit dat door de afwezigheid van overheidssubsidiëring de belastingdruk een stuk lager ligt.

Het Amerikaanse model ligt ook grotendeels aan de basis van de genoemde doctrine van 'sovereiniteit in eigen kring' bij Abraham Kuyper.

Twistpunten zijn vooral of de overheid private initiatieven op levensbeschouwelijke grondslag mag financieren. Na de Tweede Wereldoorlog is er een sterke secularistische tendens gekomen in de rechtspraak⁹³ (bijvoorbeeld verbod op financiering van private religieuze scholen) maar niet geheel dominant (en recent afgezwakt door de aanvaarding van school vouchers voor private scholen op levensbeschouwelijke grondslag en sommige andere *faith based initiatives*)⁹⁴.

Natuurlijk behoudt ook in het Amerikaans model de staat nog zijn historische (dus ook christelijke) wortels – tegen de secularisten in. Door de erkenning van zon- en feestdagen, de naam van God te behouden in de grondwet en op de dollar, het parlementair jaar met een gebed te openen... Maar het is wel duidelijk een bovenconfessioneel christendom, in het geheel niet gebonden aan een welbepaalde christelijke confessie.

93 Bv. in het arrest van het US Supreme Court uit 1971 in *Lemon v. Kurtzman*, <http://laws.findlaw.com/us/403/602.html>; de daarin gehanteerde strikte test of een maatregel de scheiding van kerk en staat wel eerbiedigt, wordt sindsdien de *Lemon-test* genoemd. Een bekende toepassing ervan is het verbod op het gebed in openbare scholen (*Abington Township School District v. Schempp (consolidated with Murray v. Curlett)* (17 juni 1963), <http://laws.findlaw.com/us/374/203>).

94 De subsidiëring van private scholen van confessionele aard werd onder bepaalde voorwaarden aanvaard door het US Supreme Court in *Zelman, Superintendent of Public Instruction of Ohio et al. v. Simmons-Harris et al.*, 27 juni 2002, <http://laws.findlaw.com/us/536/639>.

Het katholieke consociatieve model

In de periode vanaf het Tweede Vaticaans Concilie (geopend op 11 oktober 1962) heeft de katholieke kerk op een aantal punten duidelijk afstand genomen van haar traditionele standpunt. Zo kwam er op 28 oktober 1965 de pauselijke verklaring *Nostra Aetate* over de verhouding met andere religies⁹⁵ en op 7 december 1965 de pauselijke verklaring *Dignitatis humanae* over de vrijheid van godsdienst⁹⁶ – niet toevallig grotendeels geschreven door een Amerikaanse jezuïet, namelijk John Courtney Murray.

Ook heeft de kerk afstand gedaan van beroep op de staat om beslissingen van kerkelijke rechtbanken af te dwingen, tenzij de staat zelf een personaliteitsbeginsel hanteert (waarbij het familierecht bijvoorbeeld overgelaten wordt aan kerkelijke rechtbanken) maar daarop aandringen is niet de heersende katholieke politiek.

Bij vergelijking met het verregaande Amerikaanse model van scheiding van kerk en staat zijn er ook enkele verschillen. De katholieke kerk pleit voor een minder verregaande scheiding en dus een zekere samenwerking tussen de staat en de kerken. Zo bijvoorbeeld in de pastorale constitutie *Gaudium et Spes* (1965), waar gestreefd wordt naar een gezonde samenwerking tussen kerk en staat, een gestructureerde dialoog op basis van gelijkwaardigheid en wederzijds respect⁹⁷.

Dit heeft volgens mij hoofdzakelijk te maken met twee over-

95 <http://www.rkddocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=610>. Ook in de pastorale constitutie *Gaudium et Spes* (1965) wordt de traditionele visie dat er buiten de (katholieke) kerk geen heil te vinden is in belangrijke mate genuanceerd.

96 <http://www.rkddocumenten.nl/?docid=702>; Engelse tekst op http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html, Franse op [http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae%20\(1\)_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae%20(1)_fr.html)

97 Een van de vier constituties uitgevaardigd door het Tweede Vaticaans Concilie en wellicht het belangrijkste document van dat Concilie. Zie <http://www.rkddocumenten.nl/index.php?docid=575>, in het Frans op http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html.

wegingen. Ten eerste mag men niet vergeten dat de katholieke kerk vooral present is in staten waar de overheid een veel groter domein van het sociale leven is gaan bezetten dan in de Verenigde Staten van Amerika. Dat heeft ook een enorme weerslag op de mogelijkheden voor private organisaties om te concurreren met de 'neutrale' initiatieven van de overheid, vooral wanneer de Staat met meer dan de helft van de nationale rijkdom gaat lopen (door de belastingdruk). Dit maakt zelffinanciering bijna onmogelijk. Men stelt dan bijvoorbeeld dat wanneer de staat religieus onderwijs financiert met belastinggeld, ook onderwijs op religieuze levensbeschouwelijke grondslag gelijkwaardig moet kunnen gefinancierd worden (anders zou de godsdienstvrijheid niet gegarandeerd zijn). 'Neutraal' onderwijs bestaat immers niet. Anderzijds speelt ook sterk de bezorgdheid mee over een fragmentatie van de samenleving in volledig naast elkaar levende levensbeschouwelijke groepen. Er bestaat immers het risico op 'Parallelgesellschaften'. Er is ook het gevaar dat militante groepen de publieke ruimte koloniseren in het belang van hun partij of sekte (dit kunnen zowel militant religieuze als militant vrijzinnige groepen zijn – vormen van 'fundamentalisme').

De katholieke kerk daarentegen benadrukt de noodzaak van een gedeeld burgerschap en wil bijdragen tot het nog in zekere mate handhaven van een gemeenschappelijke cultuur voor alle burgers en een voldoende sociale cohesie. Vandaar aanvaardt men ook dat onderwijs, gezondheidszorg, armenzorg ... *res mixtae* zijn, waar de gehele gemeenschap iets mee te maken heeft en niet enkel de zuil waartoe men behoort. Vandaar verwerpt men ook de idee van de multicultuur in de betekenis van de afwezigheid van elke gemeenschappelijke cultuur. Dit gedeeld burgerschap, dit gemeenschappelijk lidmaatschapsgevoel kan ook niet gebaseerd worden op een cultuur van verloochening, een oikofobie, een zich afzetten tegen het eigen verleden en de eigen cultuur.

Zo'n gedeeld burgerschap werkt maar als de 'civiele religie' van de staat en de kerkelijke 'religie' niet geheel uit elkaar groeien. In dit verband kan ik ook verwijzen naar wat ik hoger schetste bij de bespreking van Israël als 'joodse en democratische staat'. Dit is duidelijk niet het Amerikaans model van volledige scheiding maar een compromismodel. Er zijn een reeks regels en instellingen van religieuze oorsprong die een gedeeld erfgoed vormen en waar de overheid geen afstand van neemt. Bij dit alles moet de overheid wel de individuele vrijheden garanderen (van de niet- of anders-gelovigen).

Besluit

In dit essay heb ik geprobeerd de belangrijkste levensbeschouwelijke visies op de verhouding tussen religie, recht en overheid te schetsen en daarbij voldoende aandacht te geven aan hun historische ontwikkeling. Een van mijn doelstellingen bestond er echter ook in erop te wijzen hoe uitdrukkingen zoals ‘scheiding van kerk en staat’, ‘samenwerking’, ‘pluralisme’, ‘rede’ en dergelijke in zeer uiteenlopende betekenissen worden gebruikt (en wellicht ook wel misbruikt). Heel in het bijzonder beoogde ik aan te tonen dat de uitdrukking ‘scheiding van kerk en staat’ nog niets zegt over de vorm van zo’n scheiding en nog minder over de afbakening van wat aan de staat en wat aan de kerken of (meer in het algemeen) de vrije organisaties en de civil society toekomt, terwijl dat laatste nu juist de essentiële vraag is in het debat. Een dialoog over die vraag vereist bovendien dat men wil inzien dat de stelling dat een groot deel van het maatschappelijk leven ‘neutraal’ zou moeten zijn, in de meeste gevallen helemaal geen ‘neutrale’ stelling is maar in de meeste gevallen eveneens het opleggen van een bepaalde levensbeschouwing inhoudt. In die zin is de stelling van Habermas, dat de politieke cultuur gelijke afstand moet houden van zowel seculiere als religieuze denkbeelden, een genuanceerder antwoord op de ideologische tegenstellingen in onze samenleving. Vanzelfsprekend betekent dit nog niet dat het eenvoudig is om te bepalen wanneer er sprake is van een dergelijke gelijke afstand maar op zijn minst is het een ge-

schikt uitgangspunt voor een dialoog tussen uiteenlopende levensbeschouwelijke opvattingen. Ik hoop dat mijn poging om in dit essay de uiteenlopende uitgangspunten wat scherper te stellen daarbij nog van nut kan zijn.

Hoe kijken de levensbeschouwelijke tradities aan tegen de plaats van de religie in het publieke leven? Hoe denken ze over de positie die de overheid moet innemen tegenover religieuze en andere levensbeschouwelijke uitingen en welke plaats ze daaraan moet geven? Wat is omgekeerd de positie die de levensbeschouwelijke gemeenschap zelf inneemt tegenover de staat of overheid? Welke publieke rol eist een levensbeschouwing op en in hoeverre of voor wie wil zij haar regels laten gelden? Wat begrijpen de verschillende levensbeschouwingen onder de 'scheiding van kerk en staat'?

Matthias Storme plaatst deze vragen in historisch perspectief; voor elke levensbeschouwing – het oude christendom voor de reformatie, de laïcistische vertaling van de verlichting, islam, jodendom en het hedendaagse christendom – wordt kort aangegeven hoe haar visie op deze vragen historisch is gegroeid en hoe zij vandaag kan worden samengevat.

**DE BELANGRIJKSTE LEVENSBESCHOUWELIJKE
VISIES GESCHETST OP DE VERHOUDING
TUSSEN RELIGIE, RECHT EN OVERHEID.**

MATTHIAS STORME (1959) is advocaat aan de balie van Brussel en gewoon hoogleraar aan de KU Leuven en buitengewoon hoogleraar aan de Universiteit Antwerpen. Hij doceert privaatrecht, internationaal recht en rechtsfilosofie alsook vergelijkende levensbeschouwing. Hij is ook bestuurslid van het pluralistisch reflectiecentrum Pieter Gillis van de Universiteit Antwerpen.

Uitgeverij Pelckmans | KALMTHOUT

ISBN 978-90-289-6345-0



9 789028 963450