Universiteit
Leiden
The Netherlands

Moreel Esperanto: naar een autonome ethiek

Cliteur, P.B.

Citation
Cliteur, P. B. (2007). *Moreel Esperanto: naar een autonome ethiek*. Amsterdam: De Arbeiderspers. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/21140

Version:	Not Applicable (or Unknown)
License:	Leiden University Non-exclusive license
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/21140

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Moreel Esperanto

Naar een autonome ethiek

Van Paul Cliteur verschenen eerder bij De Arbeiderspers:

Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving
Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval

Paul Cliteur
Moreel Esperanto

Naar een autonome ethiek

Uitgeverij De Arbeiderspers
Amsterdam · Antwerpen

Copyright © 2007 Paul Cliteur

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt, door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van BV Uitgeverij De Arbeiderspers, Herengracht 370-372, 1016 CH Amsterdam. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means, without written permission from BV Uitgeverij De Arbeiderspers, Herengracht 370-372, 1016 CH Amsterdam.*

Omslagontwerp: Steven van der Gaauw
Omslagillustratie: Alma-Tadema, *A reading from Homer* (detail), 1885; Philadelphia Museum of Art/Corbis/TCS

ISBN 978 90 295 6321 5 / NUR 730, 740
www.arbeiderspers.nl

Ter nagedachtenis aan J. Cliteur-Nagelschmidt (1920-2006)

Inhoud

Woord vooraf 9

I

Religieuze ethiek

1. De goddelijke-bevelstheorie 21
2. Problemen met de goddelijke-bevelstheorie 84
3. Religieus gesanctioneerde moord 140

II

Autonome ethiek 219

III

De religieus neutrale staat 295

Noten 335
Register 415

Woord vooraf

In het Indiase Lucknow, de hoofdstad van de deelstaat Uttar Pradesh, sprak op 20 februari 2006 een islamitische rechtbank een doodvonnis uit over de twaalf tekenaars van de Deense prenten over Mohammed. Dat gebeurde in een fatwa, een religieus oordeel. Het religieuze hoofd van de rechtbank, Maulana Mufti Abul Irfan, verklaarde: 'De dood is het enige vonnis voor de heiligschennis van de spotprenten.'[1] Het oordeel van de rechtbank is bindend voor alle moslims, waar zij zich ook mogen bevinden, aldus Irfan.[2]

In Pakistan was een week daarvoor al een prijs op het hoofd van de tekenaars gezet. Een Pakistaanse moslimgeleerde loofde omgerekend 8400 dollar uit voor het doden van de tekenaars. Twee volgelingen van de geleerde verhoogden het bedrag: de ene loofde één miljoen dollar uit, de andere 16.800 dollar en een auto. Dat alles voor iemand die een van de twaalf tekenaars zou weten te vermoorden.[3] Een wonderlijke gang van zaken. Niet in de laatste plaats omdat de heilige plicht tot het doden van de lasteraars van de Profeet moest worden gestimuleerd door zoiets profaans als een auto in het vooruitzicht te stellen.

Het is een verwarrende tijd. Zelden tevoren botsten religieus gefundeerde morele oordelen zo hard op niet-religieus gefundeerde oordelen. Maar daartoe blijft de tegenstelling niet beperkt. Er bestaat bij alle commentatoren ook een groot verschil van inzicht over de vraag hoe men hiermee zou moeten omgaan. Moeten we religieus geweld beantwoorden met een oproep tot 'dialoog'? Zou het helpen als we 'matiging van kritiek' op godsdiensten betrachten? Is 'het Westen' arrogant en zou een nederiger houding de sleutel zijn tot een beter wederzijds begrip? Dat lijkt voor de hand te liggen, want in de berichten die ons vanuit de hoek van religieuze terro-

risten bereiken, komt telkens weer terug dat men zich vernederd voelt.[4] Of zou een dergelijke reactie juist contraproductief werken? Zou het bekennen van schuld (ook wanneer men zelf van die schuld niet overtuigd is) de gevoelens van afkeer juist versterken? Zouden radicalen dan zeggen: 'Zie je wel, ze geven het zelf toe, we zijn vernederd en we strijden voor een rechtvaardige zaak'? Moeten we misschien juist een krachtig pleidooi houden voor universele waarden als de vrijheid van meningsuiting en het verbod op eigenrichting? En wreekt zich nu misschien dat we daartoe veel te laat zijn overgegaan en de zaak al veel te lang op zijn beloop hebben gelaten?

Zelden lijken elementaire waarden als vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting, het verbod op het gebruik van geweld bij meningsverschillen zo sterk onder druk te hebben gestaan als tegenwoordig. Kunnen mensen die heilig geloven in hun religie vreedzaam samenleven met mensen die een andere religie aanhangen of zelfs helemaal geen religie? En zo ja, hoe?

Dat religie een bindende factor kan zijn voor de leden van een bepaalde groep, is bekend.[5] Maar dat religie ook een factor van twist en strijd kan zijn tússen de groepen, wordt minder vaak belicht.

Het vertrekpunt voor dit boek is wat ik beschreven heb in voorgaande boeken, in het bijzonder *Moderne Papoea's* en *Tegen de decadentie*, namelijk dat vele hedendaagse samenlevingen multireligieuze samenlevingen zijn geworden. Daaraan zitten allerlei interessante kanten, maar het brengt ook problemen met zich mee. Die problemen manifesteren zich in het bijzonder wanneer religieuze mensen en niet-religieuze mensen diepgaand van mening verschillen over man-vrouwverhoudingen, homoseksualiteit, religieuze uitingen in het publieke domein, de mogelijkheid van religiekritiek, de wijze waarop hedendaags terrorisme tegemoet moet worden getreden en andere zaken.

Het spreekt voor zich dat pluriformiteit kleur geeft aan onze samenleving en aan ons leven. Maar daaraan is een natuurlijke grens gesteld omdat elke samenleving een basisconsensus nodig heeft over enkele uitgangspunten. Pluralisten vinden dat nooit zo prettig om te horen,[6] maar het is met de publieke moraal net als in het verkeer. Er moeten toch echt bepaalde zaken vaststaan. Het rode licht kan niet door de ene automobilist worden gezien als een aansporing om door

te rijden en door de ander als teken om te stoppen. Het is erg handig als de conventie dat rechts voorrang heeft, door allen wordt onderschreven. De non-conformisten die klagen over deze knellende regels, moeten we teleurstellen.

Dit aan het verkeer op de weg ontleende voorbeeld heeft een bredere strekking. Als de een wil dat godslastering onbestraft blijft of tevreden is met de milde sanctie van drie maanden celstraf en de ander wil daarop juist de doodstraf geplaatst zien zonder dat men bereid is zich te schikken in het overheidsgezag, dan lopen de opvattingen te ver uiteen om verenigbaar te zijn. Als de een van mening is dat abortus een elementair recht is van de vrouw, terwijl de ander bereid is voor deze 'moord op onschuldig ongeboren leven' een behandelende arts te vermoorden of een abortuskliniek te bombarderen, dan moet de overheid iets doen.

De invalshoek waaronder ik deze problemen wil benaderen, is die van de ethiek. Ik zal proberen uiteen te zetten dat het een aanzienlijk verschil maakt of men een ethiek religieus fundeert of niet. Een niet-religieus gefundeerde ethiek noem ik 'autonome ethiek'. Veel filosofen hebben autonome ethiek verdedigd en men zou de autonome ethiek dan ook 'filosofische ethiek' kunnen noemen. Toch zou dat enigszins misleidend kunnen zijn, want sommige filosofen hebben autonome ethiek verworpen. Ik zal nog ingaan op het werk van Kierkegaard, maar er zouden ook andere voorbeelden te geven zijn.

In dit boek wordt geprobeerd een beeld te geven van de ethiek met als leidraad de tegenstelling tussen autonome ethiek en religieuze ethiek. Daarbij zullen ook de belangrijkste theoretici die zich over dit onderwerp hebben uitgelaten de revue passeren, onder anderen Kant, Bentham, Mill en Voltaire. Het politiek-filosofisch pendant van de autonome ethiek is het ideaal van de neutrale staat. Deze is verdedigd door politieke filosofen als James Madison en Thomas Jefferson. Het werk van deze 'founding fathers' van de Amerikaanse republiek komt in een slothoofdstuk aan de orde.

Via de invalshoek van de ethiek probeer ik, net als in mijn voorgaande boeken, een bijdrage te leveren aan het debat over de multiculturele (of beter multireligieuze) samenleving. Ik zal verdedigen dat – om een multireligieuze samenleving in goede banen te leiden

– een zekere mate van consensus nodig is over moraal. Daarbij gaat het niet alleen om overeenstemming over waarden waarover de religieuze tradities toevallig hetzelfde denken (daarop is reeds van verschillende zijden gewezen), maar ook is een zekere mate van overeenstemming nodig over de wijze waarop men spreekt over moraal (een punt dat relatief onderbelicht is). En die overeenstemming wordt vergroot – zo zal ik hier proberen te verdedigen – wanneer men moraal niet in verband brengt met godsdienst. Dat wil zeggen dat we ons op het standpunt stellen dat als we discussiëren over goed en kwaad, we dat het beste kunnen doen in een taal die voor ons allemaal verstaanbaar is. De autonome ethiek is die taal. Men kan ook zeggen: de autonome ethiek is een soort 'moreel Esperanto'.

Nu is het werkelijke Esperanto geen succes geweest en mijn vergelijking is ook in die zin kwetsbaar dat ik hoop dat het morele Esperanto een groter succes zal zijn dan zijn taalkundige vorm. En dat is heel goed mogelijk. Een linguïstische taal is iets heel anders dan een morele taal en men kan uit het niet-slagen van het ene project niet afleiden dat ook het andere niet kan slagen.

Het morele Esperanto zou ook gesproken moeten kunnen worden door mensen die religie in het algemeen of een bepaalde religie belangrijk vinden. Dit boek is dus geen pleidooi voor 'atheïsme' of een aanval op religie als zodanig. Ik probeer niet, zoals Daniel Dennett, 'de betovering van de godsdienst' te doorbreken.[7] Ik hoop ook dat mijn standpunt niet wordt tegengesproken met het argument dat ik 'religie niet belangrijk zou vinden' of de betekenis daarvan zelfs zou willen bagatelliseren of 'niet serieus nemen'. Over een onderwerp dat je niet belangrijk vindt, ga je geen boek schrijven. Zoals met veel voorstanders van autonome moraal en een neutrale staat het geval is, is hun standpunt juist ingegeven door het besef dat religie een enorme betekenis heeft voor het leven van vele mensen. Zij zijn als geen ander daarvan doordrongen.

Ik hoop ook dat men dit pleidooi voor een autonome ethiek niet zal opvatten als een onzuiver gemotiveerde poging om de invloed van religie 'terug te dringen' of (nog erger) mensen het recht te ontzeggen er een religie op na te houden. Het enige wat ik zal proberen te bepleiten, is dat het hoog houden van een autonome ethiek het beter mogelijk maakt dat mensen van verschillende religieuze

overtuiging met elkaar kunnen communiceren over goed en kwaad – iets wat van grote betekenis is voor het goed functioneren van een multireligieuze samenleving. Dat is in het voordeel van alle religies en ook in het voordeel van niet-gelovigen. Niet alleen moet ethiek worden bevrijd van religie, maar religie zou ook moeten worden gevrijwaard van de onterechte poging van sommigen om haar op te zadelen met moraal.

Mijn pretentie is dus dat met de scheiding van moraal en religie een perspectief wordt geschetst dat in het voordeel is van zowel gelovigen als niet-gelovigen. En ten aanzien van die gelovigen bedoel ik dan dat christenen, joden, moslims, boeddhisten, hindoes en aanhangers van andere godsdiensten allemaal te winnen hebben bij de bevrijding van religie van moraal en moraal van religie. De pretentie is dat ik met een en dezelfde argumentatie een christen-democraat moet kunnen overtuigen, maar ook iemand van een liberale partij.

Dit boek bestaat uit drie delen. In het eerste deel probeer ik uiteen te zetten wat de gedachtegang is die schuilgaat achter een sterke binding van moraal aan religie. De belangrijkste theorie op dit terrein is de goddelijke-bevelstheorie van de moraal. Deze theorie gaat ervan uit dat het goede samenvalt met de wil van God. Het kwade is wat God verbiedt. Ik zal proberen te laten zien dat die theorie aansluiting kan vinden bij bepaalde elementen uit de traditie van de drie theïstische godsdiensten (jodendom, christendom en islam). Niettemin is het wenselijk dat de goddelijke-bevelstheorie wordt losgelaten en dat de theïstische godsdiensten zich oriënteren op wat genoemd wordt 'autonome ethiek'.

In het tweede deel schets ik een alternatief voor de goddelijke-bevelstheorie. Dat alternatief is: autonome ethiek. 'Autonome ethiek' of 'filosofische ethiek' (hoewel ook sommige filosofen een niet-filosofische ethiek aanhangen) zou de 'theonome ethiek' of 'religieuze ethiek' idealiter moeten vervangen. Daarbij wordt met 'autonoom' niet bedoeld dat de ethiek niet beïnvloed zou zijn door opvoeding, door cultuur, door godsdienst of wat ook maar. De sociologie, de psychologie en andere wetenschappen kunnen ons voorlichten over de vele wijzen waarop moraal feitelijk wordt beïnvloed door allerlei zaken die buiten de moraal zelf gelegen zijn. 'Autonome ethiek' verwijst naar een ideaal, een ideaal in een – hopelijk – niet te verre toe-

komst: de bevrijding van de invloed van de goddelijke-bevelstheorie. Zoals men ook een moreel oordeel niet aanvaardbaar maakt door te zeggen dat men het nu eenmaal op die manier van zijn ouders heeft geleerd, zo kan men – vanuit het standpunt van de autonome ethiek – een moreel oordeel ook niet rechtvaardigen door te verwijzen naar de eigen religieuze traditie. Het zou goed zijn wanneer mensen zelfstandig en vrijwillig zouden beslissen een moreel Esperanto met elkaar te gaan spreken – dat wil zeggen: zich oriënteren op een autonome ethiek.

Je kunt de vergelijking trekken met mensen van verschillende nationaliteiten die zich in één kamer bevinden. Het is dan goed gebruik dat men probeert met elkaar een taal te spreken die iedereen kan verstaan. Het zou een beetje vreemd zijn wanneer iemand op hoge toon respect zou opeisen voor zijn eigen taal en daarin blijft doorpraten, ook al wordt hij door niemand verstaan. Merkwaardig genoeg is dat wel een praktijk die men – mutatis mutandis – aantreft in een multireligieuze samenleving. Mensen eisen respect op voor hun eigen taal, cultuur en godsdienst en gaan allerlei morele opvattingen verdedigen onder verwijzing naar die eigen cultuur en godsdienst. Mensen die een andere godsdienst hebben (of mensen die geen enkele godsdienst hebben) raken daardoor een beetje geïntimideerd. Zij denken: ik kan die morele opvattingen nooit aannemen op basis van de godsdienstige grondslag die mijn gesprekspartner naar voren schuift. Maar zij durven dat vervolgens niet te zeggen, omdat aan niet-gelovigen geleerd is dat zij 'respect' moeten hebben voor andermans religie en daarover de 'dialoog aangaan' en niet de discussie. Wanneer gelovigen morele standpunten innemen die niet-gelovigen niet delen, stellen daarom niet-gelovigen nooit de grondslag voor dat morele verschil aan de orde. Beide groepen gaan elkaar vol begrip, goede wil en respect zitten aanstaren, maar tot een echt gesprek over morele aangelegenheden komt het niet. Het is een vreemde paradox maar waar: mensen die oproepen tot een dialoog willen juist over vele zaken helemaal niet spreken.

Het lijkt mij van belang dat we deze situatie doorbreken. Wanneer men een Fransman aanraadt even geen Frans te spreken wanneer niet-Franstaligen aan het gesprek participeren, is dat niet ingegeven door gebrek aan respect voor de Franse taal en cultuur. Het is

een kwestie van pragmatiek. Hardnekkig blijven doorpraten in een taal die alleen wordt verstaan door de eigen groep, is onverstandig, want dan communiceer je alleen met de eigen groep. Precies dat nu is het probleem in de multireligieuze samenleving.

Nogmaals: het is je goed recht om door te blijven gaan met het preken voor eigen parochie. Niemands recht daartoe wordt hier betwist. Ook wordt geen enkel pleidooi gehouden om iets 'van bovenaf op te leggen'. Maar zou men wel mogen betogen dat zoiets niet zo zinvol is?

Het blijven doorpraten in een taal die alleen door stamgenoten wordt verstaan, is misschien ook niet zo beleefd. Veel beleefder en verstandiger is het te bezien of je een taal kunt vinden die voor iedereen verstaanbaar is.

Ik verzet mij dus tegen de kritiek – talloze keren geformuleerd en ik zal het ook nu weer horen – als zou dit pleidooi voor een moreel Esperanto zijn ingegeven door een gebrek aan 'respect' voor de morele stamtalen van de verschillende groepen. Ik zeg alleen: mensen kunnen elkaar niet meer verstaan.

Het spreekt vanzelf dat ik mij ook zal verzetten tegen de aantijging dat het streven zo'n universele taal met elkaar te spreken gemotiveerd zou zijn door een 'fundamentalistisch' streven. Het is, denk ik, door niets anders ingegeven dan verlicht eigenbelang, door pragmatiek en – ik geef het toe – een niet al te optimistische taxatie van de wijze waarop mensen tegenwoordig met elkaar omgaan.

Misschien moet ik over dit optimisme nog iets meer zeggen. Over de multireligieuze samenleving bestaan optimistische en pessimistische geluiden. Zoals ik eerder heb uiteengezet in *Moderne Papoea's*, is de multiculturele samenleving een gegeven. Het heeft nauwelijks zin daar voor of tegen te zijn; ze is een feit. Maar dat geldt niet voor het 'multiculturalisme', een ideologie die meent dat die multiculturele samenleving het best kan worden gereguleerd door een ideologie die ijvert voor groepsrechten, religieus onderwijs, het gedogen van misstanden als die maar een cultureel-religieuze basis hebben, en andere wonderlijke manieren van denken. De multiculturele samenleving kan alleen een succes worden met een religieus neutrale staat en met een verdere verbreiding van een ethiek die niet op religie gebaseerd is. Er is een overmatige aandacht voor omgangsvor-

men (niet kwetsen, respect voor elkaar) en een volslagen gebrek aan aandacht voor de instituties en de publieke filosofie die een multireligieuze samenleving in goede banen kunnen leiden (aandacht daarvoor wordt met enige gretigheid zelfs als 'fundamentalistisch' gekwalificeerd).

Veel van wat in dit boek aan de orde komt, heeft betrekking op de tegenstelling tussen religieuze ethiek en autonome ethiek en de verschillende denkers die in dit debat een positie hebben ingenomen.

In het derde en laatste deel van het boek probeer ik het politiekfilosofische pendant van een autonome ethiek te schetsen: de religieus neutrale staat. Daarbij heb ik niet de pretentie een empirische werkelijkheid te beschrijven. Ik zeg niet dat de staat altijd neutraal is of neutraal handelt. De stelling dat de scheiding van kerk en staat 'nergens helemaal verwerkelijkt is', raakt dus niet de kern van mijn betoog. Wel wordt het interessant wanneer iemand zou beweren dat neutraliteit van de staat helemaal de norm niet moet zijn. Want daarom gaat het mij: om de norm. De staat zou *zo veel mogelijk* neutraal moeten zijn. Dat betekent voor ons onderwerp dat de staat zijn burgers zou moeten aanspreken op hun status als staatsburger, niet op hun lidmaatschap van een religieuze of etnische groepering. Daarom is de oriëntatie van dit boek niet multiculturalistisch, maar universalistisch. Ik zal betogen dat de multiculturele samenleving (die ik beschouw als een feitelijk gegeven) het best gereguleerd kan worden door autonome ethiek in combinatie met een neutrale staat.

De Britse filosoof Leslie Stephen heeft een (uitvoerig) voorwoord wel eens het interessantste deel, en niet zelden ook het enige interessante deel, van een boek genoemd.[8] Het is nuttig omdat het de snelle criticus in de gelegenheid stelt te besluiten het boek helemaal niet te lezen. De essentie van de boodschap van de schrijver is ten slotte dan al in het voorwoord samengevat. Ik hoop dat de lezer niet tot die snelle critici behoort, want het interessantst lijken mij de argumenten die ik voor enkele van de hiervoor gepresenteerde standpunten zal presenteren.

Elk boek heeft een lange geschiedenis. De centrale gedachten draag ik minstens al tien jaar met mij mee en heb ik verwoord in korte stukjes in de krant, in columns en in lezingen. Ook heb ik vele van deze gedachten 'uitgeprobeerd' op welwillende collega's

en vrienden, zoals (in willekeurige volgorde) Thierry Baudet, Timo Slootweg, Jan Dirk Snel, Marcel Verburg, Hendrik Kaptein, Andreas Kinneging, Bart Labuschagne, David Suurland, Benjamin Bilski, Rob Wiche, Ron de Heer, Floris van den Berg, Afshin Ellian, Chris Rutenfrans, Alexander von Schmid, Jaffe Vink en Herman Philipse. Het personenregister is gemaakt door Stepanie Loudon. Ik wil hen allen hartelijk danken voor de inspiratie die zij mij hebben gegeven, al haast ik mij te zeggen dat geen van hen verantwoordelijk is voor de inhoud van dit boek.

Leiden, augustus 2005

I

Religieuze ethiek
1. De goddelijke-bevelstheorie

Bij ons thuis werd vroeger een opmerkelijke uitdrukking gebruikt. Als ik iets had gedaan wat mijn moeder ongehoord vond, vroeg zij verontwaardigd: 'Ben je nou helemaal van God los?'

'Van God los'. Ik gebruik die uitdrukking nog steeds, maar dan altijd met een ironische ondertoon. Mijn moeder had de uitdrukking weer van haar ouders meegekregen en hoewel bij ons thuis het geloof niet echt meer een rol speelde, verraadde zich in dit soort uitdrukkingen mijn moeders christelijke achtergrond.

Die religieuze achtergrond trof je ook aan in de uitdrukking dat 'iets naar de filistijnen was'. Dat wil zeggen: kapot, weg, verloren. Als ik als tijdverdrijf een radio uit elkaar had gehaald en die tevergeefs probeerde weer in elkaar te zetten, was die 'naar de filistijnen'.

Nu gaat het mij hier niet om die filistijnen, maar om 'van God los'. De vooronderstelling is kennelijk dat iemand die niet in God gelooft – daarvan 'los' is geraakt – een immorele levenswandel zal volgen. Moraal en godsdienst worden onlosmakelijk met elkaar verbonden geacht. Wie van God los is, doet er goed aan maar snel de weg naar God terug te vinden. Dat is zowel heilzaam voor het individu als voor de samenleving.

Deze opvatting leeft ook in de hoogste kringen van de Nederlandse regering. Op 11 juni 2005 bracht premier Jan Peter Balkenende een bezoek aan de jongerendag van de Evangelische Omroep. Hij werd daar volgens een bericht in de krant uitzinnig toegejuicht. Na afloop werd aan de premier gevraagd wat door hem heen ging. Balkenende zei: 'Het is geweldig om zo veel jongeren te zien die zeggen: "Ik heb een kompas in mijn leven."'[1]

Wat kan hiermee bedoeld zijn? Een kompas geeft richting. De

bezitter van een kompas weet in welke richting hij moet lopen. Wie een kompas ontbeert, weet dat niet of minder goed. Waarschijnlijk bedoelt de premier dat wie het kompas van het geloof heeft, weet hoe hij moreel verantwoord moet handelen in het leven.

Balkenende staat niet alleen met die overtuiging. Met een tweede voorbeeld blijven we nog dicht bij de EO. In een interview met de directeur van de Evangelische Omroep, Andries Knevel, kwam aan de orde wat er van hem terecht zou zijn gekomen wanneer hij niet tot het christelijk geloof was bekeerd.[2] 'Wie was u geweest zonder geloof?' vraagt de interviewer. Knevel antwoordt: 'Een econoom.' Zonder het geloof had hij misschien nu ergens aan de top van het bedrijfsleven gezeten, met een grote auto en een heel mooi huis, lichtte de directeur van de Evangelische Omroep toe. Ook met een tweede vrouw van dertig jaar jonger, wil de interviewster weten? Na enige aarzeling antwoordt Knevel: 'Als je in zo'n wereld was terechtgekomen, zonder de correctie van het geloof, dan sta je aan alle verleidingen bloot. Dat begrijp ik best. Als topman in het bedrijfsleven, als je continu in mooie hotels verkeert met mooie vrouwen om je heen, kan ik me voorstellen...' Hij zucht diep en zegt dan: 'Mensen hebben het geloof nodig.'

Het is een interessante gedachtewisseling. Wat het interessant maakt, is dat Knevel niet alleen suggereert dat andere mensen tot een immorele levenswandel vervallen (het bezwijken voor verleidingen) wanneer zij niet de steun hebben van het geloof, maar dat het ook bij hemzelf het geval zou zijn geweest.

Een derde voorbeeld van de vaak veronderstelde relatie tussen moraal en godsdienst treffen we aan bij kardinaal Simonis. Kardinaal Simonis zei in een televisieprogramma dat de moraal verslechtert als mensen geen godsdienst meer aanhangen. De kardinaal deed deze uitspraak naar aanleiding van een fataal schietincident op een middelbare school in Den Haag, het Terra College. Conrector en leraar Hans van Wieren kwam daarbij om het leven. Hij werd omgebracht door leerling Murat D. Over de relatie tussen secularisatie en moreel verval zei Simonis: 'Godsdienst en moraal zijn altijd samengegaan. De meeste mensen zijn zo zwak dat zonder godsdienst de moraal algauw verslechtert.'[3]

Opvallend was dat kardinaal Simonis, net als Andries Knevel,

zichzelf niet uitsluit van de groep die problemen zou krijgen zonder het geloof. 'Ik heb het geloof nodig, anders zou ik de vernieling in gaan,' zei de kardinaal.[4] Wat dat 'de vernieling in gaan' precies betekent, wordt overigens niet helemaal duidelijk in het interview. Zou kardinaal Simonis bedoelen dat hij het leven moeilijk te aanvaarden zou vinden zonder vooruitzicht op God en een hiernamaals? Zou hij bedoelen dat hij in een geestelijke crisis terecht zou komen, wanneer hij iets anders zou geloven (door gelovigen vaak beschouwd als níet-geloven)? Acht hij het denkbaar, net als Knevel, dat hij zou bezwijken voor verleidingen? Of acht hij het zelfs niet uitgesloten dat hij misdaden zou begaan, misschien zelfs zeer ernstige misdaden, zoals Murat D.?

In dit eerste deel zal ik proberen de relatie tussen moraal en religie nader te bepalen. Dat lijkt een abstract onderwerp. Maar zoals nog duidelijk zal worden is het onderwerp van grote betekenis voor deze tijd. Men kan misschien zonder overdrijving zeggen dat het wel en wee van een multireligieuze samenleving staat of valt bij het oplossen van dit vraagstuk.

Gandhi over moraal en religie

De vraag naar de verhouding tussen moraal en religie is bijzonder complex. Niet omdat het moeilijker zou zijn dan willekeurig welk ander onderwerp uit de ethiek,[5] maar omdat mensen een emotionele band met het onderwerp hebben die hun onbevangen en kritische denken in de weg zit. Onze passies en onze angsten, onze uiteindelijke plechtankers, zijn hierbij in het geding, en dat vertekent ons beeld van de werkelijkheid, schrijft de filosoof Kai Nielsen.[6] Veel mensen die zelf religieus zijn, zijn geneigd om moraal en religie op elkaar te betrekken. Wat dat betreft verbazen de getuigenissen van Andries Knevel, Jan Peter Balkenende en kardinaal Simonis ook niet echt. Zij zijn bepaald niet de enigen die gewag maken van de band tussen moraal en religie. Ik zal dat illustreren aan de hand van de opvattingen van de bekende Indiase politicus en geestelijk leider Mahatma Gandhi (1869-1948).

De opvattingen van Gandhi over de relatie tussen moraal en gods-

dienst vormen een goede illustratie voor de verraderlijkheid van het onderwerp. Zo zullen we zien dat Gandhi ogenschijnlijk eenzelfde standpunt is toegedaan als Knevel en kardinaal Simonis, maar bij nadere inspectie zijn standpunt juist geheel verschillend is (zelfs tegenovergesteld daaraan).

Eerst een waarschuwing. Bij het onderwerp moraal en godsdienst moet men telkens heel goed bedacht zijn op de semantiek: wat bedoelt iemand met 'godsdienst' (of 'religie')? Wat bedoelt iemand met 'moraal'? Worden niet vaak zodanige definities gehanteerd dat de besproken verschijnselen eigenlijk vrijwel inwisselbaar zijn?

Gandhi begint met een opmerking die hem in de buurt lijkt te brengen van Knevel en kardinaal Simonis: religie kan niet bestaan zonder moraal.[7] Op het eerste gezicht is dit een heldere uitspraak. Maar als men er iets langer over nadenkt, blijkt het verre van duidelijk te zijn wat de schrijver daarmee zou kunnen bedoelen. Eén manier om deze uitspraak te interpreteren is: 'Vele religies hebben een relatie gelegd tussen moraal en godsdienst.'

Dit element komt men tegen bij kardinaal Simonis wanneer hij schrijft: 'Godsdienst en moraal zijn altijd samengegaan.' Hierop wordt ook gewezen door de Duitse filosoof Nicolai Hartmann (1882-1950). Hartmann schrijft: 'Mythe en religie zijn altijd de dragers geweest van een bepaalde moraal. Zij bevatten de oudste en eerbiedwaardigste getuigenissen van de morele tendensen van het menselijke geslacht.'[8]

In zekere zin is deze uitspraak ongetwijfeld juist: elke grote godsdienst heeft altijd een relatie gelegd tussen moraal en religie. Maar enkele hoogst relevante vervolgvragen zijn dan nog niet beantwoord. Kan godsdienst ook niet zonder moraal bestaan? En kan moraal bestaan zonder godsdienst?

Gandhi is zich ervan bewust dat vele schrijvers beweren dat moraal zonder godsdienst mogelijk is. Hij wijst erop dat vele mensen in zijn tijd, zowel in Europa als in de Verenigde Staten, scherp gekant zijn tegen religie. Die tegenstanders beweren dat de grote hoeveelheid kwaad in de wereld op het conto van de religie kan worden geschreven.[9] Gandhi is het daar niet mee eens. Hij is blij dat ook mensen in het geweer zijn gekomen tegen het hiervoor getypeerde standpunt. De mensen die zich daartegen hebben verzet, zien de re-

ligie als iets noodzakelijks voor de moraal. Zij vrezen dat als religie haar greep verliest op de geesten van de mensen, de hele wereld in de vernieling zou gaan.[10]

Met dergelijke passages lijkt Gandhi bijna tot in de woordkeus aan toe op één lijn te zitten met Knevel en kardinaal Simonis. Gandhi lijkt een aanhanger te zijn van de klassieke positie die religie als grondslag voor de moraal ziet.

Toch zou die conclusie voorbarig zijn. Dat blijkt wanneer men beziet wat hij onder de termen 'religie' en 'moraal' verstaat. Met name de term 'religie' wordt door Gandhi in een afwijkende betekenis gehanteerd. De term 'religie' verwijst bij hem namelijk niet naar de grote wereldgodsdiensten, naar datgene waaraan men spontaan zou denken wanneer het woord 'religie' gebruikt wordt in het alledaagse spraakgebruik,[11] maar naar een ander soort overtuiging. Gandhi houdt een pleidooi voor wat hij noemt 'ethical religion'. Dat houdt een geloof in dat gevormd wordt door morele beginselen die eeuwig en altijd bindend zijn voor alle mensen op de wereld.[12] Wie dus gelooft in morele beginselen die overal en altijd bindend zijn, is in de terminologie van Gandhi 'religieus'.

Dit is een hoogst verwarrend standpunt. In de filosofie hanteert men namelijk een geheel andere semantiek. Wie gelooft in universele waarden en normen wordt een 'universalist' genoemd. Een universalist gaat ervan uit dat in moreel opzicht alle mensen gelijk zijn, in de zin dat het feit dat men deel uitmaakt van een bepaalde stam, een klasse, een natie of een ras geen verschil in behandeling kan rechtvaardigen.[13] In die zin is de 'natuurrechtsleer' een vorm van universalistisch denken.[14] Datzelfde geldt voor de mensenrechtentraditie.[15] Maar ook het utilisme, een stroming in de ethiek die de nadruk legt op het verkrijgen van zo veel mogelijk geluk voor zo veel mogelijk mensen (misschien zelfs dieren), is een universalistische stroming.[16]

Ook op andere punten blijkt Gandhi zich te distantiëren van de klassieke religieuze positie. Dat blijkt bijvoorbeeld uit zijn voorkeur voor wat filosofen de autonomie van de moraal noemen. Gandhi is scherp gekant tegen het idee dat men het goede zou moeten doen in de hoop daarvoor beloond te worden.[17] Iemand handelt pas echt moreel zuiver wanneer de deugd haar eigen beloning is.[18]

Dit standpunt is bekend geworden door Spinoza en Kant: de deugd is haar eigen beloning. Eduard von Hartmann (1842-1906) formuleert de kern daarvan met de woorden dat de moraal niet de godsdienst als basis heeft, maar de godsdienst de moraal.[19] Je kunt zeggen dat iemand die het goede doet louter uit respect voor het goede, een 'religieus' mens is. Maar opnieuw: dat is wel afwijkend taalgebruik. Immers, het standpunt van de autonomie van de moraal is bepaald niet algemeen geaccepteerd in de grote wereldgodsdiensten. In vele wereldgodsdiensten – en zeker de theïstische – worden beloningen in het voortuitzicht gesteld voor deugdzaam gedrag. Wie goed handelt wordt beloond in de hemel, wie ondeugdzaam handelt wordt bestraft in de hel.

Zo zien we dus dat op zijn minst op twee punten de semantiek van Gandhi sterk afwijkt van hetgeen algemeen geaccepteerd is. Hij hanteert zodanige omschrijvingen van 'religie' en van 'moraal' dat zij niet los van elkaar kunnen worden gezien.

De semantiek van Gandhi zou curieuze consequenties hebben wanneer men haar zou volgen. Degenen die de meeste mensen zullen aanduiden als 'religieus', zouden – als we de terminologie van Gandhi volgen – bij uitstek 'niet-religieus' zijn. En degenen die we aanduiden als 'niet-religieus', zouden we moeten aanduiden als 'religieus'.

Denk maar aan de volgende voorbeelden. Er zijn atheïsten, agnosten, secularisten, vrijdenkers, gewone niet-gelovigen en anderen die moreel handelen. Spinoza ziet de deugd als haar eigen beloning. Natuurrechtaanhangers menen dat bepaalde universele waarden en normen bestaan. Zij onderschrijven de stelling dat deugdzaam gedrag een belangeloze oriëntatie op het goede is.[20] Of zij beschouwen de onvoorwaardelijke overgave aan het ideaal van het welzijn van de mensheid als het hoogste goed.[21]

Waar hebben we dat eerder gehoord? Dit is de utilistische utopie van het grootste geluk voor het grootste aantal, zo lijkt het. Het is dan ook bepaald niet vreemd dat Gandhi op Jeremy Bentham wijst als een voorbeeld van iemand met een verheven moraal.[22] Maar volgens de terminologie van Gandhi zou dat betekenen dat mensen als Spinoza[23] en Bentham[24] en andere vrijdenkers, agnosten en atheïsten bij uitstek als 'religieus' zouden moeten worden gekwalificeerd.

Gandhi blijkt overigens wel aan te voelen dat er iets niet klopt aan zijn opvatting. Hij voert zelf een persoon op die moeilijk met zijn semantiek te rijmen valt, namelijk de grootste atheïst en vrijdenker uit Victoriaans Engeland: Charles Bradlaugh.[25] Bradlaugh (1833-1891) was een van de controversieelste figuren uit de tweede helft van de negentiende eeuw. Nadat hij op jonge leeftijd zijn geloof was kwijtgeraakt, begon hij rond 1850 lezingen te geven over vrijdenken en republicanisme. Na eerst verschillende keren te zijn verslagen in de verkiezingen werd hij in 1880 in het parlement gekozen, waarvan hij de rest van zijn leven deel uitmaakte. Jarenlang speelde daar een belangrijke controverse: Bradlaugh wilde de eed op de Bijbel niet afleggen. Daarom werd hem tot aan 1886 een zetel onthouden.

Naast een enorm vruchtbaar orator en agitator was Bradlaugh ook de schrijver van boeken als *Half-Hours with Freethinkers* (1856-1857), *Genesis: Its Authorship and Authenticity* (1882) en *Political Essays* (1887-1889). In 1873 publiceerde hij een autobiografie.[26]

Niet bepaald iemand dus die grote sympathie had voor religie. Toch zegt Gandhi over hem dat zeer deugdzame mensen, zoals Bradlaugh, zich met trots 'atheïsten' noemen. En Gandhi moet verdedigen dat Bradlaugh zich schromelijk vergist heeft door zichzelf als atheïst aan te duiden. Bradlaugh is net zo religieus als Bentham. Hij onderschrijft namelijk bepaalde universele beginselen van de moraal en proclameert dat het goede moet worden gedaan omwille van het goede zelf en niet op grond van oneigenlijke overwegingen van een beloning na de dood.

Maar nogmaals: dat voert tot eigenzinnige semantiek. Pas aan het eind van zijn boek lijkt Gandhi dat ook zelf te beseffen. Daar erkent hij dat zijn pleidooi voor een 'ethische religie' uiteindelijk neerkomt op een voorstel voor de introductie van een serie nieuwe definities. Dan zegt hij dat 'ware religie' in feite identiek is met moraal.[27] Of: religie is synoniem met oriëntatie op de zedewet.[28]

Met deze laatste passages heeft Gandhi duidelijk laten zien waar hij staat. 'No religion higher than Truth and Righteousness,' zegt hij. Dit is dus de opvatting dat de ware moraal identiek is aan (men mag ook aannemen: de ware) religie. Dit boek, dat zich presenteert als een boek over ethiek, is dan ook – als we tenminste de terminologie van Gandhi volgen – een boek over religie. In dat geval had ik

ook eigenlijk in de ondertitel niet het woord 'ethiek' moeten gebruiken, maar 'religie'.

Nogmaals: definiëren staat ieder vrij, ook in een afwijkende zin. Maar het levert een spraakverwarring op die we beter buiten de deur kunnen houden.

Wat is religie?

Nu zou men zich kunnen afvragen waarom ik zo lang stilsta bij een positie die ik afwijs. Gandhi hanteert een ander woordgebruik ten aanzien van het begrip 'religie'. Wat doet dat ertoe? Komt het soms niet vaker voor in de wetenschap dat mensen woorden in een eigen betekenis hanteren?

Dat is juist, maar in het geval van 'religie' gaat het om zulke hardnekkige misverstanden dat men hiervoor beducht moet zijn. Uit het vervolg zal nog blijken waarom ik het zo belangrijk acht om moraal van religie te onderscheiden. Niettemin: talloze schrijvers hanteren zeer persoonlijk getinte omschrijvingen van 'religie' en brengen vervolgens, net als Gandhi, met het grootste gemak religie in verband met moraal.

De bekende historicus Arnold Toynbee (1889-1975) heeft religie eens als volgt omschreven: 'Religie is voor mij de relatie van een menselijk wezen met een ultieme realiteit achter en verder dan de verschijnselen [...].'[29] Wat dat betekent (en of het iets betekent) is niet aan mij om te beoordelen, maar in ieder geval moet duidelijk zijn dat het niets te maken heeft met ons onderwerp.

Anderen zeggen dat religie niets anders is dan 'love of God'.[30] In vele omschrijvingen ligt religie, net als bij Gandhi, dicht tegen moraal en ethiek aan. Dat is het geval met de bekende omschrijving van Matthew Arnold (1822-1888) waarbij religie wordt omschreven als ethiek verrrijkt met gevoel.[31]

Populair zijn ook omschrijvingen waarbij religie in verband wordt gebracht met poëzie. De Amerikaanse filosoof, dichter en cultuurcriticus George Santayana (1863-1952) lichtte de titel van een van zijn essaybundels, *Interpretations of Poetry and Religion* (1900), toe met de woorden dat religie en poëzie in wezen identiek zijn. Zij ver-

schillen alleen maar in de wijze waarop zij gerelateerd zijn aan de praktijk.[32]

Ik zal niet proberen de vruchtbaarheid van deze benadering, hoe populair ook tegenwoordig, hier te onderzoeken. Laat ik er alleen van zeggen dat wanneer ik in dit boek spreek over de relatie tussen religie en moraal het niet te maken heeft met het soort van religie dat Santayana, Matthew Arnold, Toynbee en Gandhi voor ogen staat.[33] Het gaat mij om de relatie tussen een specifiek soort religie en moraal: 'religie' in de zin waarin het woord gehanteerd wordt in de grote wereldreligies en dan in het bijzonder het jodendom, christendom en de islam. Ik ben geïnteresseerd in wat genoemd wordt 'de religies van het boek' en hun verbinding met moraal.[34]

Deze beperking lijkt mij verantwoord om tweeërlei reden. Allereerst omdat met name de drie genoemde religies van belang zijn voor Nederland. Voor christendom en jodendom geldt dat zij van oudsher vertegenwoordigers op het Nederlandse grondgebied hebben gehad, voor de islam geldt dat sinds kort. De tweede reden is dat jodendom, christendom en islam enkele kenmerken gemeen hebben die het plausibel maken om een relatie tussen religie en moraal te veronderstellen. Dat wordt duidelijk wanneer we nader ingaan op het specifieke godsbegrip dat jodendom, christendom en islam gemeen hebben.

Laat ik beginnen met het christendom. Wat is christendom? Valt zo'n vraag wel te beantwoorden? Tegenwoordig ligt er een enorme nadruk op de persoonlijke beleving. In zijn radicaalste vorm betekent het dat je christen bent als je je christen voelt.

Je hoort dat ook tot vervelens toe herhalen over de islam. 'Dé islam bestaat niet,' wordt dan gezegd. Er is de islam in Indonesië, in Saoedi-Arabië, in Soedan – en die zijn allemaal verschillend.[35] Ook kan men wijzen op de soennitische en de sjiitische vorm, en daartussen bestaan aanzienlijke verschillen. Verder trekt de ene moslim heel andere conclusies uit zijn geloof dan de andere. De snel getrokken conclusie is dan vaak: 'Dé islam bestaat niet.'[36]

Als het om een geleerde auteur gaat, worden niet zelden ook grote woorden gebruikt als 'stereotypering', 'reïficatie', 'essentialisme', en dan, ja, wat dan? Dan gaat men doorgaans over op een ander onderwerp. Vaak is dat het einde van het gesprek. Dat gesprek be-

gon met iemand die een bewering deed over de islam. Bovendien – en dat is psychologisch interessant – ging het om een opmerking van kritische aard. Bijvoorbeeld: 'De islam heeft moeite met het erkennen van de gelijkwaardigheid van man en vrouw.'[37] Of: 'De islam kent geen scheiding van kerk en staat.'[38] Of: 'De islam kent een apostasieverbod [het verbod om van je geloof af te vallen]'.[39] Dan is heel vaak de reactie dat het hierbij allemaal maar om 'generaliseringen' gaat en dat generaliseren hoogst onverantwoord is. Immers, 'dé islam bestaat niet'.

Opvallend is dat dezelfde mensen die een grote afkeer hebben van generaliseringen in de voornoemde zin nooit bezwaren hebben als het gaat om generaliseringen waarin positieve dingen worden gezegd over de islam. Stel, iemand zegt: 'De islam is een grootse godsdienst. In het boek *Medieval Islamic Thought* van Patricia Crone heb ik gelezen hoe beslissend de invloed van de islam is geweest op de Europese beschaving.[40] Bovendien heb ik bij Wolfgang Günther Lerch gelezen dat de islam van grote betekenis is voor de filosofie.'[41] Dan hoor je nooit iemand reageren met de stelling: 'Hoor eens, over de islam kun je niet generaliseren. Er bestaan binnen de islam ook bedenkelijke stromingen zoals het salafisme, het wahabisme en de *takfir*-beweging.' Nee, dat hoor je nooit. Het lijkt erop dat de 'niet-generaliseringsnorm' dus eenzijdig wordt toegepast. Als godsdienst wordt bekritiseerd, mag niet worden gegeneraliseerd. Wordt godsdienst geprezen, dan mag ineens wel worden gegeneraliseerd. Het verbod op generaliseringen wordt, zo lijkt het, van stal gehaald om religiekritiek verdacht te maken.

De norm dat niet gegeneraliseerd zou mogen worden, kan men overigens ook nog op andere gronden aanvechten dan dat deze niet consequent wordt toegepast. Men kan ook de norm zelf ter discussie stellen. Als de islam niet bestaat, zouden al die moslims heel verschillende dingen geloven. En is dat wel zo? Zou het bijvoorbeeld niet geheel verantwoord zijn te stellen dat alle moslims geloven in het bestaan van een God die zij aanduiden als Allah? En kan men niet heel goed staande houden dat zij zich allemaal beroepen op het moreel voorbeeldige leven van de profeet Mohammed? Zouden zij niet allemaal menen dat in een leven na dit leven verantwoording moet worden afgelegd over onze daden in dit leven?

Dit zijn allemaal generaliseringen. Maar zou dat allemaal een vorm van verwerpelijk 'essentialisme' zijn?[42] Of kun je kennelijk toch wel bepaalde generaliserende uitspraken doen over de islam?

Uit deze voorbeelden blijkt er dat wel degelijk bepaalde algemene uitspraken kunnen worden gedaan over de islam. En iedereen doet dat ook, ook mensen wier hoofd op hol is gebracht door de anti-essentialistische oriëntatie van het postmodernisme.

En wat geldt voor de islam, geldt evenzeer voor elke andere stroming. Of het nu gaat om liberalisme, socialisme, christendom, islam – over al die stromingen en gedachtestelsels moet iets algemeens zijn op te merken (al kan men van mening verschillen over de vraag wát). Wat met de stelling 'Dé islam bestaat niet' hoogstens kan worden bedoeld, is dat een zekere mate van variatie in geloofsbeleving voorkomt. En dat is juist, maar het is weer niet specifiek voor de islam. In elke godsdienst, elke levensbeschouwing, elke ideologie komt variëteit voor. John Hobhouse, Friedrich Hayek, Robert Nozick en John Stuart Mill worden allemaal 'liberalen' genoemd, terwijl er grote verschillen tussen hun manieren van denken bestaan. Het zou echter absurd zijn daaruit de conclusie te trekken dat 'hét liberalisme' niet bestaat (wat trouwens ook niet gebeurt in boeken over het liberalisme).

Men kan het ook zo zeggen: ondanks de variëteit die kan worden onderkend in elke stroming, is het ook mogelijk een kern of enkele dragende ideeën te onderscheiden.[43] Toen Bertrand Russell wilde uitleggen waarom hij geen christen was, stelde hij zich eerst de vraag 'Wat is een christen?' Hij constateert dan dat in zijn tijd velen het woord 'christen' of 'christelijk' in een nogal losse betekenis hanteren. Voor sommigen is 'christelijk' niet meer dan 'moreel verantwoord' (denk aan de omschrijving die Gandhi hanteert van religie). In die zin, zegt Russell, zijn we allemaal christenen, althans men mag hopen dat iedereen moreel verantwoord wil handelen en daarmee – per definitie – christelijk.[44] Russell denkt niet dat het vruchtbaar is om zulke brede begripsomschrijvingen te hanteren. Hij zegt: 'Ik denk dat je bepaalde dingen moet geloven voordat je het recht hebt jezelf een christen te noemen.'[45] En dan typeert hij de christelijke positie aan de hand van drie punten. Een 'christen' zou in drie dingen moeten geloven: (1) het bestaan van God, (2)

een leven na de dood, en (3) dat Christus een specifieke betekenis heeft.[46]

Nu zal men misschien zeggen: Russell is zelf ongelovig. Hij is niet de meest voor de hand liggende autoriteit om bij in de leer te gaan over de specifieke aard van het christelijke geloof. Maar ook christenen zelf hebben geprobeerd het specifieke van hun geloofspositie aan te geven. De huidige paus, Joseph Ratzinger, deed dat in 1968 door aansluiting te zoeken bij de apostolische geloofsbelijdenis.[47] In een vroeg document (dat zijn huidige vorm kreeg rond 550 na Christus) en dat de kern van de christelijke leer pretendeert te beschrijven lezen we het volgende:

> Ik geloof in God de Vader, de Almachtige, Schepper van hemel en aarde.
>
> En in Jezus Christus, zijn eniggeboren Zoon, onze Heer, die ontvangen is van de Heilige Geest, geboren uit de maagd Maria, die geleden heeft onder Pontius Pilatus, is gekruisigd, gestorven en begraven, is nedergedaald in het rijk van de dood, ten derden dage wederopgestaan van de doden, opgevaren naar de hemel, zittende aan de rechterhand van God de almachtige Vader, vanwaar Hij zal komen om te oordelen de levenden en de doden.
>
> Ik geloof in de Heilige Geest; ik geloof in de heilige katholieke Kerk, de gemeenschap der heiligen, de vergeving der zonden, de opstanding des vleses en het eeuwige leven.[48]

Deze belijdenis zal sommigen tegenwoordig treffen als 'te gedetailleerd'. Anderen zullen deze 'verouderd' achten. Maar hoe dat ook zij, zij informeert ons wel over de kern van het christendom en over één essentieel onderdeel van dat christendom, namelijk God. Wat is de aard van die christelijke god? Hij heeft in ieder geval de volgende kenmerken:

(1) Hij is almachtig;
(2) Hij heeft de hemel en aarde geschapen.

Uit andere verklaringen kan men ook leren dat aan God naast almacht eigenschappen worden toegeschreven als oneindige goed-

heid, volmaaktheid, rechtvaardigheid. Zo is men tot de volgende kenmerken van 'God' gekomen.[49]

Eenheid. God is één. De god van de grote theïstische godsdiensten is één. Theïsme is hiermee gecontrasteerd met het polytheïsme van de klassieke Oudheid en andere wereldculturen.[50] Het is dus ook niet nodig (want dubbelop) te spreken van 'monotheïsme' (eengodendom). De theïstische god is per definitie enkelvoudig.

Zelf-existent. Als tweede: God bestaat op zichzelf en is niet veroorzaakt door iets anders. God is zijn eigen oorzaak: *causa sui.*

Eeuwig. God staat buiten de tijd. Hij is er altijd geweest en zal er altijd zijn. Hij kan niet 'sterven'. Nietzsches bekende beschrijving over de 'dood van God' kan dus niet anders dan als metafoor gelden.[51]

Creator. God is de schepper van alle dingen en hij geeft alle dingen in aanzijn. De theïstische god heeft de wereld geschapen vanuit het niets ('ex nihilo', iets wat voor de Grieken onmogelijk was, want 'uit niets komt niets': 'ex nihilo nihil fit'). De Britse katholieke dichter John Donne (1572-1631) schrijft dat zelfs het laten overstromen van de wereld en het opnieuw opbouwen daarvan (of het verbranden van deze wereld en het wederom opbouwen daarvan in de hemel), niet zo'n groot beroep doet op ons voorstellingsvermogen als de gedachte van een schepping uit het niets.[52]

Transcendent. God is gescheiden van zijn creatie. De wereld is niet identiek aan God.[53] Ten opzichte van een louter immanente voorstelling van welke men weet dat daaraan geen transcendent-reëel correlaat beantwoordt, schrijft Eduard von Hartmann, kan men geen religieuze verhouding onderhouden.[54]

Almachtig. God is de schepper en onderhouder van het universum. God kan alles doen wat hij wil doen.[55] Nu is er enige discussie geweest of God ook tegenstrijdige dingen kan doen. Kan hij een cirkel ook vierkant maken? De filosoof Leibniz meende van niet.[56] Maar, kan men zeggen, dat is geen beperking op de almacht van God, want almacht betekent dat je kunt doen wat niet zelf-contradictoir is.

Alwetend. God is ook alwetend. Hij weet alles wat heeft plaatsgevonden en alles wat zal plaatsvinden. Voor hem zijn er geen geheimen. Hij kent zelfs onze intiemste gedachten.

Persoonlijk. God is net als menselijke wezens een wezen met intellect en een wil. God is wel verheven boven biologische categorieën, zo is hij man noch vrouw (hoewel hij wel wordt aangeduid als 'vader').

Volkomen goed. God is volkomen goed en hij is ook de bron van alle moraal. Hoewel mensen dit misschien niet altijd begrijpen, handelt hij altijd volkomen goed.

Heilig. God is heilig en verdient onze verering.[57]

Handelend in de geschiedenis. Doorgaans wordt door theïstische religies ook gesteld dat God handelend optreedt in de geschiedenis.[58]

Wat jodendom, christendom en islam gemeen hebben: theïsme

Jodendom, christendom en islam verschillen op bepaalde punten van elkaar. Maar alle verschillen kunnen ons niet voorbij doen gaan aan één belangrijk punt van overeenkomst. Die overeenkomst heeft betrekking op het godsbegrip dat in jodendom, christendom en islam hoog wordt gehouden. In het godsbegrip zijn de 'religies van het boek' niet verschillend. 'In het hart van de islam staat de realiteit van God, de Ene, de Absolute, de Oneindige en Oneindig Goede en Genadige, de Ene Die zowel transcendent als immanent is, groter dan alles dat we ons kunnen voorstellen of inbeelden, en die toch, zoals de Koran, het heilig geschrift van de islam, aanduidt, dichter bij ons staat dan onze halsslagader.'[59]

Tot zover iets wat naar het oordeel van een islamitische schrijver zelf kenmerkend is voor de islam. Maar het is niet specifiek voor alleen de islam. Dit zou men evengoed van jodendom of christendom kunnen zeggen. Het godsbeeld dat hier wordt omlijnd, is het idee van de theïstische god.[60]

Om redenen die hierna nog duidelijk zullen worden is het ook van belang dat christendom, jodendom en islam de 'abrahamitische godsdiensten' worden genoemd. Zij erkennen alle drie in Abraham een voorvader.[61] Ook noemt men jodendom, christendom en islam 'theïstische godsdiensten' omdat zij alle drie het 'theïsme' onderschrijven. Theïsme is het geloof in één god met de eigenschappen zoals die hiervoor zijn genoemd.

Terecht schrijft daarom de Amerikaanse arabist Bernard Lewis dat islam, jodendom en christendom in allerlei opzichten op elkaar lijken. De islam staat veel dichter bij de joodse en christelijke traditie dan bij het hindoeïsme, boeddhisme of confucianisme. Jodendom en islam delen het geloof in een goddelijke wet die alle aspecten van het menselijke leven zou reguleren, zelfs het voedsel dat we eten en drinken.

Christenen en moslims hebben ook een bepaalde vorm van 'triomfalisme' gemeenschappelijk. Zij zien zichzelf als de gelukkige vaandeldragers van de enig ware boodschap van God aan de mensheid, een boodschap die zij geacht worden aan de rest van de mensheid door te geven. Christendom en islam 'zijn nauw met elkaar verbonden en kan men zien als varianten van dezelfde religieuze traditie'.[62]

Voor een groot deel van hun gemeenschappelijke geschiedenis hebben christendom en islam strijd met elkaar gevoerd, maar, zo zegt Lewis, 'zelfs in hun strijd en polemieken manifesteren zij hun fundamentele verwantschap en gemeenschappelijke trekken die hen met elkaar verbinden en onderscheiden van de godsdiensten uit het verre Azië'.[63]

Vanuit het perspectief van de moslims zijn het christendom en jodendom voorlopers van de islam. De geschriften van de joden en christenen zijn gebaseerd op authentieke bronnen, maar onvolledig. Die geschriften zijn als het ware 'ingehaald' door de islam. Datgene wat waar is in het christendom, is geïncorporeerd in de islam. Wat niet geïncorporeerd is in de islam, is onjuist, volgens de islam.[64]

De vraag is nu: wat betekent theïsme, de kern van de drie grote godsdiensten die in Nederland vertegenwoordigd zijn, voor de moraal? Is met het theïsme ook een bepaalde ethiek verbonden en zo ja, welke? Dit kan het beste worden geïllustreerd aan de hand van een verhaal over de vader van de abrahamitische godsdiensten: Abraham zelf.

Goed is het volgen van Gods wil: het offer van Abraham

De ethiek die het best lijkt te harmoniëren met de theïstische geloofspositie, is de theorie die bekendstaat als de goddelijke-bevelstheorie

of goddelijke-gebodstheorie van de moraal (in het Engels: 'Divine Command Theory'). Deze gaat ervan uit dat het moreel goede identiek is aan wat door God is bevolen, voorgeschreven, verordonneerd. Moreel kwaad is wat God heeft verboden. 'Moreel verkeerd' betekent dus: 'verboden door God'. 'Moreel goed' betekent: 'voorgeschreven door God'.[65]

De goddelijke-bevelstheorie wordt door sommige ethici ook wel aangeduid als 'supernaturalisme'. 'Het supernaturalisme zegt dat morele oordelen een beschrijving geven van de wil van God,' schrijft de logicus en ethicus Harry Gensler. 'Iets "goed" noemen betekent dat God het wenst. Ethiek is gebaseerd op religie.'[66]

Een hedendaagse aanhanger van de goddelijke-bevelstheorie, Janine Marie Idziak, formuleert het als volgt: 'In het algemeen gesproken kan men een "goddelijke-bevelsmoralist" aanduiden als iemand die de inhoud van de moraal (dat wil zeggen: wat goed en kwaad is, rechtvaardig en onrechtvaardig, en dergelijke) direct en alleen afhankelijk acht van de bevelen en verboden van God.'[67] Kenmerkend voor de goddelijke-bevelstheorie, schrijft de ethicus James Rachels, is dat God wordt gezien als een wetgever die de regels heeft uitgevaardigd die wij, mensen, moeten gehoorzamen.[68]

De filosoof Louis Pojman typeert de goddelijke-bevelstheorie van de moraal aan de hand van drie kenmerken:

(1) moraal vindt zijn oorsprong in God;
(2) moreel goed betekent eenvoudigweg 'gewild door God' en moreel verkeerd betekent 'tegen de wil van God';
(3) omdat moraal wezenlijk gebaseerd is op de goddelijke wil, kan men geen van God onafhankelijke redenen aandragen waarom iets moreel geboden of verboden zou zijn.[69]

De goddelijke-bevelstheorie kan tot stellingen komen die vanuit een ander perspectief (het autonoom morele) wellicht moeilijk te rechtvaardigen zijn. Het klassieke voorbeeld is het verhaal van Abraham, die het goddelijk bevel kreeg zijn zoon Izaäk te offeren.[70]

Het verhaal is te vinden in het Oude Testament en is daarmee voor jodendom en christendom van belang. Maar het is ook te vin-

den in de Koran. Ik geef eerst de beschrijving van deze gebeurtenis zoals te vinden in de Bijbel:

> Hierna gebeurde het dat God Abraham op de proef stelde. Hij zei tot hem: 'Abraham.' En hij antwoordde: 'Hier ben ik.' Hij zei: 'Ga met Izaäk, uw zoon, uw enige, die gij liefhebt, naar het land van de Moria, en draag hem daar, op de berg die Ik u zal aanwijzen, als brandoffer op.' De volgende morgen zadelde Abraham zijn ezel, nam twee knechten en zijn zoon Izaäk met zich mee, en kloofde het hout voor het brandoffer. Daarna begaf hij zich op weg naar de plaats die God had aangewezen. Op de derde dag zag Abraham in de verte de plaats liggen. Toen zei Abraham tot zijn knechten: 'Jullie blijven hier bij de ezel; ik ga met de jongen daarginds heen. Nadat wij ons in aanbidding neergebogen hebben, komen wij weer terug.' Daarop gaf Abraham zijn zoon Izaäk het hout voor het brandoffer te dragen; zelf droeg hij het vuur en het offermes. Zo gingen zij samen op weg. Toen zei Izaäk tot zijn vader Abraham: 'Vader.' Hij antwoordde: 'Ja, mijn zoon.' Izaäk zei: 'Wij hebben wel vuur en hout, maar waar is het offerdier?' Abraham antwoordde: 'God zelf zal wel voor het offerdier zorgen, mijn zoon.' En samen gingen zij verder.
>
> Toen zij de plaats bereikt hadden die God hem had aangewezen, bouwde Abraham daar een altaar, stapelde er het hout op, bond zijn zoon Izaäk vast en legde hem op het altaar, boven op het hout. Toen Abraham echter zijn hand uitstak naar het mes om daarmee zijn zoon de keel af te snijden, riep de engel van Jahweh hem van uit de hemel toe: 'Abraham, Abraham!' En hij antwoordde: 'Hier ben ik.' Hij zei: 'Raak de jongen met geen vinger aan en doe hem niets! Ik weet nu dat gij God vreest, want gij hebt mij uw zoon, uw enige, niet willen onthouden.' Abraham keek om zich heen en bemerkte een ram, die met zijn horens in het struikgewas vastzat. Hij greep de ram en droeg die als brandoffer op, in plaats van zijn zoon.[71]

Het is een aangrijpend verhaal, door sommigen ook geprezen als een 'meesterwerk van beknoptheid, psychologisch inzicht en artistieke subtiliteit'.[72] Abraham krijgt van God het bevel om zijn eigen

zoon te offeren. Het dramatisch effect van het verhaal wordt nog verhoogd door het gesprek tussen vader en zoon, waaruit blijkt dat Abraham zijn zoon tot op het laatst de gruwelijke bedoeling van hun missie wil onthouden.[73] Wanneer Izaäk vraagt waar het offerdier zich toch bevindt, zoekt Abraham de uitvlucht dat God zelf wel voor het offerdier zal zorgen.[74]

Ook in de Koran is het verhaal opgenomen. Abraham heet hier Ibrahim. Een ander klein verschil is dat de Koran niet Izaäk aanwijst als de zoon die geofferd zou moeten worden, maar Ismaël.[75] Ook wordt het verhaal op een iets andere wijze verteld. Opvallend is de voortvarende manier waarop in de Koran Ibrahim het offer aan zijn zoon kenbaar maakt:

O mijn zoon
Ik zie in de droom
Dat ik u moet slachten.

De zoon begrijpt het probleem en schikt zich onmiddellijk in het voornemen:

O mijn vader
Doe wat u bevolen is
Gij zult mij
zo God wil
onder de duldenden vinden.

De tekst gaat verder met:

O Ibrahim!
Gij hebt de droom oprecht vervuld.
Aldus vergelden Wij
Aan de wél-handelenden.
Dit waarlijk is de klaarblijkende beproeving.
En wij gaven ter bevrijding in zijn plaats
Een geweldig slachtoffer.
En over hem hebben Wij bij de later komenden bestendigd:
Heil over Ibrahim!

Aldus vergelden Wij
Aan de wél-handelenden.
Hij behoorde tot Onze gelovige dienaren.

De teneur van deze soera lijkt geen andere te zijn dan die van het Bijbelse verhaal. Het is een lofprijzing op de 'gelovige dienaren'. Daartoe behoorde naast de offerende vader in de Koran ook de op te offeren zoon die zich schikte in zijn lot. Thomas Carlyle (1795-1881), die de islam welgezind is, typeert dit geloof met de stelling dat 'we ons aan God moeten onderwerpen'.[76] De heilige plicht van de gelovige schuilt daarin dat het goddelijke gebod niet ter discussie wordt gesteld, maar dat het blind wordt nagevolgd.[77] Dit is de enige moraliteit die wordt erkend. Islam wordt door Carlyle ook wel getypeerd als de ontkenning van het zelf.[78]

Abraham wordt dan ook uitvoerig geprezen in de theïstische traditie. Niet alleen in de islamitische variant daarvan, maar ook in de joodse en christelijke. Abraham stelde tenslotte zijn vertrouwen in God.[79] 'Van Abraham wordt gezegd: "Hij vertrouwde op God, en dat werd hem als een daad van gerechtigheid toegerekend." U ziet dus dat zij die geloven kinderen van Abraham zijn.'[80]

Hier komt het woord 'vertrouwen' naar voren. Terecht zegt de Duitse theoloog Hans Küng dat kenmerkend voor de positieve beoordeling van Abraham in de theïstische traditie was dat hij vertrouwen had in God.[81] Abraham is het oer- en voorbeeld ('Ur- und Vorbild') van iemand die volkomen vertrouwt op God, iemand die de allergrootste beproeving doorstaat: de bereidheid om je liefste zoon te offeren.[82] Door Küng wordt het allemaal feitelijk gerapporteerd, zonder dat hij daar een oordeel over uitspreekt.

Was daar dan niemand die zich verzette tegen de aanstootgevende gedachte dat je je eigen zoon moet offeren? Chaim Potok doet dat wel. De bereidheid van Abraham om het offer van zijn zoon te brengen noemt hij een ijzingwekkende daad van geloof.[83] De Amerikaans-joodse jurist Alan Dershowitz voorziet het hoofdstuk van zijn boek over het rechtvaardigheidsconcept uit Genesis dat aan Abraham is gewijd van de kop 'Abraham begaat een moordpoging – en wordt daarvoor geprezen'.[84]

Ook in de islam is in ieder geval één protest bekend. Er werd ge-

protesteerd door de duivel. Tijdens de jaarlijkse islamitische bedevaart naar Mekka (hadj) gooien tot op de dag van vandaag bedevaartgangers stenen naar drie pilaren (symbolisch voor de duivel) die staan op de plaats waar de duivel probeerde Abraham en Ismaël te verleiden ongehoorzaam te zijn aan God.[85]

God als grondslag en God als sanctie voor de moraal

Op basis van het hierboven geschetste godsbeeld ligt een relatie tussen God en moraal voor de hand. Tussen God en religie aan de ene kant en moraal aan de andere kant kan men twee relaties construeren. De eerste relatie is bekend: God (of religie) verschaft een *sanctie* voor de moraal. De tweede relatie is dat God een *grondslag* is voor de moraal.

Laat ik beginnen met iets te zeggen over God als sanctie voor de moraal.[86] Allereerst in de zin dat het theïstische geloof ervan uitgaat dat God misdaden niet ongewroken laat en na de dood de misdadigers straft die hier op aarde hun straf hebben kunnen ontlopen.

Wij zijn allen opgevoed in een theïstische traditie, waardoor het idee van een straffende god ons als vanzelfsprekend voorkomt. Maar dat is het natuurlijk niet. Men kan denken aan de goden van Epicurus, die zich niet bemoeien met het aardse domein. Zo zou God ook hebben kunnen denken: waarom zou ik mij bemoeien met de mensen? Laten zij hun eigen problemen maar oplossen. Maar dat denkt een theïstische god niet. Vanuit aards perspectief bekeken is hij de hulp van de aardse justitie. De angst voor straf, in het bijzonder een eeuwige straf, is door heersers ook altijd gebruikt om mensen in het gareel te houden. De Brits-Ierse literator George Bernard Shaw (1856-1950) is daarvan een welsprekende pleitbezorger. Hij illustreert het punt aan de hand van de leer van Mohammed. Shaw schrijft dat Mohammed, door hem aangeduid als een 'bijzonder humane en verstandige Arabier', zijn woeste staf eronder hield door te dreigen met straffen. En dat waren geen gewone straffen, maar het dreigen met een hel na de dood die hij voor dat specifieke doel had uitgevonden.[87] Deze straffen zijn heel nuttig, denkt Shaw.[88]

Zo functioneerde God en religie als sanctie van de moraal. God

en religie kunnen echter ook nog op een andere manier relevant worden geacht voor moraal, namelijk als *legitimatie* of als *rechtvaardiging* voor de moraal. Men kan zich ook op religie beroepen om te leren welke zaken moreel afkeurenswaardig zijn en welke straf daarop gesteld is. Op de vraag 'Wat is strafwaardig?' is dan het antwoord: 'Wat in de Heilige Schrift als zodanig wordt aangewezen.' Op de vraag 'Wat is toegestaan?' is het antwoord: 'Wat niet wordt verboden in de Heilige Schrift.'

Aanhangers van dit standpunt hebben de indruk dat zij hiermee een vast en onwankelbaar criterium voor strafwaardigheid hebben gevonden. De gewone wetboeken van strafrecht hebben een magere basis: de democratische consensus over wat strafwaardig is. Zou men zich daarop baseren, dan baseert men zich slechts op de wil van een democratische meerderheid die deze boeken heeft vastgesteld. Ook een rechterlijk oordeel is op niet veel meer dan willekeur gebaseerd, want ook in een rechterlijk college wordt gewoon gestemd en hebben we dus nog steeds de 'stemmen der onfeilbaarheid, zij het met een krappe meerderheid', zoals een criticus opmerkt.[89] Zou Gods geopenbaarde wil niet een veel beter criterium zijn om uit te maken wat strafwaardig is? Dat zou het recht pas echt van een solide fundament voorzien, denken fundamentalisten.

Niet alleen hebben de gelovigen hiermee een boven de democratische willekeur verheven rechtvaardiging voor het recht gevonden, zo denken zij, maar ook een fundament waarvan men de inhoud kan vaststellen. Immers, heilige geschriften als de Bijbel en de Koran formuleren talloze morele wandaden of delicten (althans naar het oordeel van de gelovigen en religieuze leiders dan) en geven soms betrekkelijk precies aan welke sancties daarop worden gesteld.

Deze opvattingen zijn bepaald niet uitgestorven. Zij vinden steun bij verschillende prominente auteurs, zowel in de wereld van de islam als in die van het christendom. Zo gaat Karl Barth (1886-1968), door velen beschouwd als de belangrijkste theoloog van de twintigste eeuw,[90] uit van het 'weltliche Wächterambt' van de kerk. Hij denkt dat de kerk een beter en hoger menselijk rechtsdenken demonstreert dan de wereldlijke instituties.[91]

De overtuiging dat het religieuze recht het primaat heeft boven het door de statelijke overheid uitgevaardigde recht is ook wijdver-

breid in de islamitische wereld en heeft daar ook een brede institutionele verankering. Op 8 juli 2006 werden in Jemen negentien radicale moslims vrijgesproken op verdenking van het plegen van aanslagen. Een van de verdachten had tegenover de rechter toegegeven dat hij naar Jemen was teruggekeerd om de jihad tegen de Amerikanen te voeren. Dat achtte de rechter echter niet in strijd met de Jemenitische wet, aangezien de sharia een jihad tegen bezetters toestaat.[92]

Vele westerse auteurs hebben tegen dit soort religieus recht geen enkel bezwaar. Onder het banier van het 'rechtspluralisme' wordt gedoogd dat mensen aan rechtsregimes worden onderworpen die op gespannen voet staan met internationale standaards van 'fair trial' en mensenrechtenverdragen. Daartegen protesteren wordt als een vorm van 'geestelijk imperialisme' gezien, een houding die een westerling niet past. Wat echter de zaak tegenwoordig uit de hand doet lopen, is dat sommige individuele gelovigen radicaliseren en niet de schriftgeleerden het monopolie over de uitleg van het heilige recht geven, maar die bevoegdheid opeisen voor de individuele gelovige zelf.

De vraag die men ten aanzien van het heilige recht moet stellen is telkens wie geacht mag worden de sancties op te leggen. Als dit God zelf is, hoeven gelovigen en ongelovigen (of gelovigen van verschillende richtingen) niet met elkaar in botsing te komen. Wanneer ongelovigen een of ander onheil overkomt, kan de gelovige denken dat dit moet worden geïnterpreteerd als een straf van God voor een of andere wandaad van de ongelovigen. Maar wat wanneer de straffen uitblijven en iemand zondigt openlijk tegen heilige voorschriften? Dan kunnen de gelovigen nog altijd denken dat het hier gaat om 'uitstel van executie'. Immers: 'Hun staat een eeuwige bestraffing te wachten, de rechtvaardigen daarentegen het eeuwige leven.' (Matheus 25:46)

Problemen ontstaan pas wanneer gelovigen van mening zijn dat hun religieuze recht in het seculiere recht moet worden opgenomen. Nog groter worden de problemen wanneer de gelovige denkt dat wetboeken die niet dezelfde delicten formuleren als heilige geschriften (of verschillende sancties daarop stellen) voor hen geen bindende kracht hebben.

Deze visie op de verhouding van moraal en religie (of recht en religie) is problematisch in een multireligieuze samenleving, maar zij is niet onlogisch of inconsistent. Vanuit het theïstische godsbeeld geredeneerd lijkt deze manier van denken zelfs voor de hand te liggen. Maar dat is alleen het geval als 'god' ook daadwerkelijk 'God' is. Of, anders gezegd, als de god de eigenschappen heeft van God, zoals die hierboven zijn geformuleerd. De 'god' over wie gesproken wordt, is dan de theïstische god.

Stel nu eens dat iemand een godsbeeld heeft waarbij hij ervan uitgaat dat zijn god helemaal niet goed handelt. God is een kwade genius die hoopt dat alles in de wereld in het honderd loopt: het 'boosaardig genie' van Descartes.[93] Hij schept er genoegen in mensen te kwellen, mensen tegen elkaar op te zetten, zijn gedrag is op geen enkele manier exemplarisch voor de mensen. Dan is er ook geen enkele reden om een relatie te veronderstellen tussen goddelijke bevelen en menselijke moraal. Alleen wanneer je god de eigenschappen heeft die in de joodse, christelijke en islamitische godsdienst aan God worden toegeschreven, is hij de grondslag voor de moraal.[94]

Als God die eigenschappen heeft, is het ook alleszins redelijk zijn wil volledig te volgen. Wat ik hiermee wil zeggen, is dit: vanuit een radicaal theïstisch perspectief handelde Abraham volkomen correct toen hij bereid bleek zijn eigen zoon op te offeren omdat God dat van hem vergde. Dat brengen de eigenschappen van God immers met zich mee. God is volkomen goed. Hij kan geen fouten maken. Een bevel of een gebod van God is daarmee voor ons altijd een volkomen betrouwbaar richtsnoer. Wanneer ons een bepaald bevel van God niet redelijk, niet praktisch, niet verantwoord voorkomt, is dat te wijten aan gebrekkig begrip van onze kant.

Mijn plannen zijn niet jullie plannen,
En jullie wegen zijn niet mijn wegen – spreekt de Heer.
Want zo hoog als de hemel is boven de aarde,
Zo ver gaan mijn wegen jullie wegen te boven,
En mijn plannen jullie plannen.[95]

Vanuit consequent godsdienstig standpunt, althans het standpunt van het theïsme, is er geen andere weg dan die door Abraham werd bewandeld.[96]

Vrijzinnigen, multiculturalisten en postmodernen hebben een grote hekel aan het blootleggen van de logica van de goddelijke-bevelstheorie. Let wel: zij wijzen niet zozeer de theoretici van de goddelijke-bevelstheorie af, als wel de schrijvers die de logica daarachter blootleggen. Zij zeggen dan: 'Jij redeneert net als de fundamentalisten. Jij geeft in feite de fundamentalisten gelijk.' En daarmee meent men een sterk argument te hebben geformuleerd, want ja, wie wil fundamentalisten gelijk geven?

De hierboven gepresenteerde argumentatie berust echter op een denkfout, die het best kan worden toegelicht aan de hand van een voorbeeld. Stel een nazi, zoals Adolf Hitler zelf, zegt het volgende: 'Een consistent nazisme huivert niet, het stelt zich ten doel het joodse ras te vernietigen.' Vervolgens stellen we de vraag: 'Klopt het, wat Hitler hier zegt?' En dan is er iemand die stelt: 'Welnee, dat klopt niet, want als we dat zouden bevestigen, zouden we Hitler gelijk geven en zelf een nazi worden.'

Iedereen ziet meteen welke denkfout hier wordt gemaakt. Het feit dat je Hitler gelijk geeft in zijn interpretatie van het nazisme, betekent niet dat je zelf een nazi bent geworden. Het zou ook zot zijn om als Hitler zegt dat de zon het middelpunt van het universum is, het geocentrisch wereldbeeld (aarde in het middelpunt) te gaan verdedigen. We willen tenslotte geen nazi zijn, niet?

Het is merkwaardig dat vele mensen mijn voorbeelden over Hitler onmiddellijk zullen begrijpen, maar in de war worden gebracht door het verwijt dat zij 'net zo redeneren als fundamentalisten' wanneer zij de logica achter het theïsme blootleggen. Door dat argument (of liever: door deze psychologische intimidatie) weten vrijzinnigen heel wat mensen te verleiden hun inconsistente wijze van redeneren te volgen. Naar mijn idee moeten we dat dus niet doen. We moeten zeggen: 'Ik ben het in alles oneens met fundamentalisten, maar ik kan niet ontkennen dat wanneer men zich eenmaal op het standpunt van de goddelijke-bevelstheorie en het theïsme heeft geplaatst, het moeilijk is om hun redenering te ontkrachten.' Niettemin zijn er maar heel weinig denkers die daarvoor de moed en de

denkkracht kunnen opbrengen. Ze bestaan overigens wel. De filosoof Kierkegaard is een van hen.

Sören Kierkegaard (1813-1855) heeft de onverschrokken logica van de theïstische ethiek blootgelegd. Hij deed dat toen hij in zijn boek *Angst en beven* stelde dat Abraham op Gods bevel de religieuze plicht had zijn zoon Izaäk te offeren, ook al is zijn autonoom morele plicht een geheel andere. Morele autonomie bestaat niet voor Kierkegaard. Morele plicht is religieuze plicht en religieuze plicht is uitdrukking van Gods wil.[97]

Een van de grote verdiensten van Kierkegaard is dat hij het dilemma duidelijk uiteen heeft gezet. Het dilemma is ook een echt dilemma. Er zijn talloze schrijvers die proberen het op de een of andere manier te omzeilen. Een daarvan is het doen voorkomen alsof men niet tussen de twee uitersten van goddelijke-bevelstheorie en autonomie van de moraal zou hoeven kiezen. Zo schrijft een hedendaagse godsdienstfilosoof dat hij twee 'extreme posities' wil onderscheiden. 'De ene extreme positie is te beweren dat de enige manier om gered te worden het vertrappen van alle morele waarden inhoudt, de andere extreme positie is het idee dat we alleen moreel volwassen zijn wanneer we alle religieuze waarden als onwaardig verwerpen.' Hier, zo gaat de auteur verder ter typering van zijn eigen visie, 'wordt een bescheidener route bewandeld'.[98]

Ik zou hieraan geen aandacht besteden, ware het niet dat ik denk dat deze geluiden representatief zijn voor wat bij vele mensen leeft, in het bijzonder wanneer het om religieus geloof gaat. Dan wil men dilemma's niet graag scherp gepresenteerd krijgen. Men blijkt dan helemaal geen bezwaren te hebben tegen inconsistente posities. Deze worden met een air van 'bescheidenheid', 'genuanceerdheid' of 'ruimdenkendheid' verdedigd. Ik vind dat onbevredigend. Het lijkt mij eerlijker te stellen dat ten aanzien van het vraagstuk van religie en moraal twee theorieën voorliggen. De ene is de theorie van de theonomie. De andere is de theorie van de autonomie. Die theorieën zijn niet extreem of ongenuanceerd, maar scherp afgebakend en zij worden voorgestaan door de grootste denkers uit de westerse cultuurgeschiedenis. Het is zaak de consequenties van die theorieën goed te doordenken, zodat ieder een beredeneerde keuze kan maken.

De neiging om zowel strikte autonomie als strikte theonomie in de hoek te zetten als 'extremistische' posities of vormen van 'fundamentalisme', is een retorische strategie die weliswaar wijdverbreid is, maar intellectueel volstrekt onbevredigend. Wie meent dat het dilemma tussen autonomie en theonomie kan worden omzeild, zal daarvoor argumenten moeten aandragen. De verzekering dat de eigen positie zo 'bescheiden' is of 'genuanceerd' ontslaat de verdediger van die positie niet van zijn verantwoordelijkheid om zijn argumenten op tafel te leggen. Helaas komt men er vaak mee weg dat dit niet nodig wordt geacht. De 'bescheiden positie' gaat erin als zoete koek omdat, tja, omdat die zo 'bescheiden' is. De intellectuele deugd om de waarheid te dienen wordt dan ondergeschikt gemaakt aan de sociale norm dat men zichzelf zo bescheiden mogelijk moet presenteren. Het is echter helemaal niet bescheiden een inconsistente positie te verdedigen, zoals het ook niet bescheiden is om rekenfouten te maken of achterhaalde natuurkundige theorieën te blijven verdedigen. Je bewandelt dan ook geen 'gulden middenweg'. Wanneer Jan zegt dat twee keer twee vier is, en Piet dat twee keer twee zes is, is het niet een gezonde tussenpositie te gaan beweren dat twee keer twee dan wel vijf zal zijn. In de filosofie moet men de zaken op scherp stellen, niet proberen dilemma's te verdoezelen. Dat laatste is het werk van de diplomaat, van een bepaald soort theoloog of van de politicus (althans in onze poldercultuur). Maar het is niet de taak van een filosoof. De filosoof moet de zaak juist op scherp stellen en proberen de uiterste consequenties te trekken uit bepaalde theorieën.

Interessant in dit verband is de correspondentie tussen Alexis de Tocqueville (1805-1859) en graaf Arthur de Gobineau (1816-1882). Ik zal daar hierna nog op terugkomen, maar hier kan alvast worden vermeld dat de opvattingen van Gobineau door Tocqueville als 'gevaarlijk' werden getypeerd.[99] Op basis van het fatalisme van Gobineau zouden we geen enkel vertrouwen meer in onszelf kunnen hebben, meende Tocqueville.[100] Gobineau antwoordde dat men een filosofisch systeem niet moet beoordelen op de mate waarin het ons gemoed geruststelt. Hij prijst de Duitsers, die meer belangstelling lijken te hebben voor zijn opvattingen dan de Fransen. In Duitsland bekommert men zich om de 'intrinsieke waarheid' of om de 'ab-

stracte waarheid' zonder dat men zich meteen afvraagt wat de praktische consequenties zijn van een idee of een filosofisch systeem. In Frankrijk is men alleen maar geïnteresseerd in het politiek kwalificeren van een standpunt: is het links, rechts, republikeins, legitimistisch enzovoorts.

Gobineau geeft aan zelf 'philosophe' te zijn geweest, hegeliaan, atheïst – hij was nooit te bang om tot op het bot door te denken.[101] Gobineau heeft gelijk dat hij daarmee staat in de traditie van de Franse Verlichting. Zoals de *Encyclopédie* het formuleerde: de filosoof aanvaardt noch ontkent iets zonder onderzoek.[102]

Zoals uit het vervolg zal blijken, is verder nadenken over de goddelijke-bevelstheorie niet alleen een belangwekkende theoretische exercitie, maar ook maatschappelijk van groot belang. De goddelijke-bevelstheorie heeft immers diepe wortels in de drie theïstische tradities. Er zijn talloze passages waaruit blijkt dat vanuit het perspectief van de theïstische godsdiensten een goddelijke-bevelstheorie als theorie over de grondslag van de moraal voor de hand ligt.

De Tien Geboden

Hiervoor werd al gewezen op Genesis. Een andere bekende passage uit de Bijbel waarin een goddelijke-bevelstheorie besloten lijkt te liggen, is die van de Tien Geboden. Op de berg Sinaï werden aan Mozes de Tien Geboden geopenbaard. In Exodus 20:1-17[103] kunnen we lezen hoe dat gebeurde:

> Toen sprak God deze woorden:
> 'Ik ben de HEER, uw God, die u uit Egypte, uit de slavernij, heeft bevrijd.
> Vereer naast mij geen andere goden.
> Maak geen godenbeelden, geen enkele afbeelding van iets dat in de hemel hier boven is of van iets beneden op de aarde of in het water onder de aarde. Kniel voor zulke beelden niet neer, vereer ze niet, want ik, de HEER, uw God, duld geen andere goden naast mij. Voor de schuld van de ouders laat ik de kinderen boeten, en ook het derde geslacht en het vierde, wanneer ze mij haten; maar

als ze mij liefhebben en doen wat ik gebied, bewijs ik hun mijn liefde tot in het duizendste geslacht.
Misbruik de naam van de HEER, uw God, niet, want wie zijn naam misbruikt laat hij niet vrijuit gaan.
Houd de sabbat in ere, het is een heilige dag. Zes dagen lang kunt u werken en al uw arbeid verrichten, maar de zevende dag is een rustdag, die gewijd is aan de HEER, uw God; dan mag u niet werken. Dat geldt voor u, voor uw zonen en dochters, voor uw slaven en slavinnen, voor uw vee, en ook voor vreemdelingen die bij u in de stad wonen. Want in zes dagen heeft de HEER de hemel en de aarde gemaakt, en de zee met alles wat er leeft, en op de zevende dag rustte hij. Daarom heeft de HEER de sabbat gezegend en heilig verklaard.
Toon eerbied voor uw vader en uw moeder. Dan wordt u gezegend met een lang leven in het land dat de HEER, uw God, u geven zal.
Pleeg geen moord.
Pleeg geen overspel.
Steel niet.
Leg over een ander geen vals getuigenis af.
Zet uw zinnen niet op het huis van een ander, en evenmin op zijn vrouw, op zijn slaaf, zijn slavin, zijn rund of zijn ezel, of wat hem ook maar toebehoort.'

Ook in deze passage zou men een manifestatie van de goddelijke-bevelstheorie kunnen herkennen.

Mozes wordt vaak een 'wetgever' genoemd, maar men heeft terecht opgemerkt dat hij eigenlijk een 'wetsdoorgever' was, aangezien hij die wetten weer doorgegeven kreeg van God.[104] God is hier de bevelende instantie en het verhaal is dan ook – net als dat van Abraham – een goede illustratie van de goddelijke-bevelstheorie .

Laten we ons nu buigen over de voordelen van de goddelijke-bevelstheorie. Wat verklaart de grote aanhang van deze theorie door de eeuwen heen? De aantrekkelijkheid van de goddelijke-bevelstheorie is dat daarmee een stevige basis voor de ethiek lijkt te zijn gelegd. Ethiek is niet een kwestie van individuele willekeur, maar van goddelijke zekerheid.

Wat voor veel mensen ook een rol speelt bij het veronderstellen van een relatie tussen religie en moraal, is dat zij denken dat moraal 'willekeurig' of 'subjectivistisch' zou worden wanneer daaraan geen religieuze basis ten grondslag wordt gelegd. Deze opvatting komen we tegen bij de grote christelijke apologeet en literatuurwetenschapper C. S. Lewis (1898-1963). Lewis begint met vast te stellen dat mensen van mening verschillen over morele aangelegenheden. En van mening verschillen vooronderstelt een maatstaf. 'Wel, deze Wet of Regel over Goed en Kwaad placht men de natuurwet te noemen.'[105] Over die 'natuurwet' is heel wat meer overeenstemming dan de meeste mensen denken en doen voorkomen, zegt Lewis. Lewis meent dat er absolute en universele waarden en normen bestaan. Hij gelooft ook in een bestierende macht buiten het universum die probeert deze waarden en normen aan ons door te geven. Als we daarvoor aandacht hebben, kunnen we die kracht ook ervaren, namelijk 'in onszelf, als een invloed of een bevel dat ons gedrag op een bepaalde manier wil sturen'.[106]

Dus: een *command*, een bevel. God richt zich tot ons met bepaalde bevelen. Wij kunnen die overigens negeren. De mens heeft een vrije wil. Maar dat is dan wel moreel verwerpelijk. Het goede doen immers is handelen in overeenstemming met de wil van God.

Van belang zijn zowel de verschillen als de overeenkomsten met het verhaal van Abraham uit Genesis. God richtte zich met een goddelijk bevel direct tot Abraham: 'Hij zei tot hem: "Abraham."' En Abraham zei: 'Hier ben ik.' Iets soortgelijks zien we God doen met Mozes. Hij zegt tot Mozes: 'Ik ben de Heer, uw God, die u uit Egypte, uit de slavernij, heeft bevrijd.' En dan dicteert God de Tien Geboden, die vervolgens via de Bijbel voor ons kenbaar zijn. Wij hoeven als we naar richtsnoeren voor ons gedrag zoeken niet af te wachten wanneer ons die direct worden geopenbaard, want we kunnen zelf de Heilige Schrift lezen. In de Heilige Schrift vinden we de wil van God neergelegd. Men kan het ook zo zeggen: God heeft een boek geschreven dat wij kunnen lezen. Mozes was de secretaris van God.

Onder theologen en filosofen wordt overigens een discussie gevoerd over de vraag of de goddelijke-bevelstheorie de theorie is die het best harmonieert met de uitgangspunten van het theïsme. Sommige christelijke schrijvers wijzen op Bijbelplaatsen waarin een andere theorie dan de goddelijke-bevelstheorie lijkt te worden gepresenteerd.[107] Er zijn ook wel passages in de Bijbel te vinden waaruit zou blijken dat God alleen maar 'rechtvaardigheid' zou willen en geen slaafse navolging van zijn geboden. Ter ondersteuning van die stelling wordt wel verwezen naar Jesaja 1:11-17:

> Wat moet ik met al jullie offers? zegt de HEER.
> Ik heb genoeg van die schapen, die vetgemeste kalveren;
> het bloed van stieren, rammen en bokken wil ik niet meer.
> En wanneer jullie voor mij verschijnen -
> wie heeft je gevraagd mijn voorhoven plat te lopen?
> Houd op met die zinloze offergaven.
> Ik heb een afschuw van jullie wierook;
> jullie feesten, nieuwemaan en sabbat,
> ik duld ze niet naast al dat wangedrag.
> Van jullie nieuwemaan, van ál jullie feesten heb ik een afkeer,
> ze hinderen mij, ik kan ze niet langer verdragen.
> Wanneer jullie je handen opheffen, wend ik mijn ogen af,
> ook als je aanhoudend bidt, luister ik niet.
> Aan jullie handen kleeft bloed!
> Was je, reinig je,
> maak een eind aan je misdaden,
> ik kan ze niet meer zien.
> Vermijd alle kwaad
> en leer goed te doen.
> Zoek het recht, houd tirannen in toom,
> bied wezen bescherming, sta weduwen bij.

De boodschap lijkt hier te zijn dat God geen prijs stelt op offers (en al helemaal niet op het offeren van je eigen zoon, is men geneigd daaraan toe te voegen). Hij wil maar één ding, namelijk dat de mens

het goede doet en het kwade mijdt. En dat goede doen wordt dan gespecificeerd door weduwen en wezen te beschermen, het recht te volgen en aan tirannen weerstand te bieden.

Een van de filosofen die aansluiting heeft gezocht bij dit soort passages is de grote Franse historicus, literator en filosoof Ernest Renan (1823-1892). Renan is tegenwoordig voornamelijk nog bekend vanwege de herinneringen aan zijn jeugd *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1884)[108] en het eerste deel van zijn *Vie de Jésus* (1863).[109] Dit laatste boek veroorzaakte een groot schandaal. Hij ontkent daarin de goddelijkheid van Jezus, maar acht hem als een morele leraar van grote betekenis. Renan is echter ook de schrijver van een monumentale zevendelige serie boeken onder de titel *Histoire des origines du christianisme* (1863-1881).[110] In *L'Avenir de la science* (begonnen in 1848, maar pas gepubliceerd in 1890) had Renan een positivistische opvatting over vooruitgang gepresenteerd die hij verbindt met zijn idee over de ontwikkeling van religies. De ontwikkeling van religies loopt van primitieve en lokale religies naar universele religies. Jodendom en christendom spelen in dit proces een sleutelrol. Deze universele religies hebben een grote betekenis voor de moraal.

In 1863, het jaar waarin het beruchte *Vie de Jésus* verscheen, hield Renan een lezing voor een joods gezelschap.[111] Hij complimenteerde de aanwezigen ermee dat de joodse godsdienst universeel was geworden. Het Oude Testament was het belangrijkste boek ter wereld geworden. Renan vergelijkt de joodse cultuur met die van de Grieken, die eveneens de erflaters zijn geworden van een universele cultuur. Niettemin is de godsdienst van het joodse volk bepalend geworden voor de religieuze ontwikkeling van de mensheid.[112]

Wat is kenmerkend voor primitieve religies? Die zijn eigenlijk egoïstisch. De goden zijn min of meer antropomorf. Men probeert de goden te behagen met cadeaus en smeekgebeden. Het is een zelfzuchtige cultus.[113]

Met instemming haalt Renan psalm 15 aan:

Heer, wie mag toeven binnen uw tent,
wie wonen op uw heilige berg?
Die wandelt oprecht en gerechtigheid doet,

die de waarheid hartgrondig belijdt,
die niet rondbrengt wat hem op de tong komt.

Dit is dezelfde teneur als die we tegenkwamen in het citaat uit Jesaja. Hieruit spreekt een geheel nieuw godsbegrip, zegt Renan, een god die radicaal verschilt van de goden die we uit de Oudheid kennen. Wat is het verschil? Renan antwoordt: het is de intrede van de moraal in de religie.[114] Hij beschouwt die intrede van de moraal in de religie overigens als een positief te duiden verschijnsel.[115] Deze gezuiverde cultus van het oude Israël, zoals die door de profeten wordt verwoord, zal de religie van de mensheid worden, zo beweert Renan. Dat is geen particuliere cultus, maar een universele cultus, de heerschappij van de rechtvaardigheid.[116]

In een andere lezing uit datzelfde jaar 1883 gaat hij verder in op dat thema, namelijk 'Le judaïsme comme race et comme religion'.[117] Hij presenteert daar een stelling die hij opvoert als het abc van de vergelijkende godsdienstwetenschap, namelijk dat men een onderscheid dient te maken tussen nationale religies en universele. Boeddhisme, hindoeïsme, christendom (met jodendom als voorloper) en islam zijn universele religies. Buiten deze universele religies zijn er talloze lokale religies, zoals die van de oude Grieken en Romeinen. Die lokale religies waren er eigenlijk alleen maar om het patriottisme aan te wakkeren, te waken over het heil van de natie. Dit soort theologie is echter bijna helemaal verdwenen en dat acht Renan een grote vooruitgang.

De universele inslag van het christendom heeft deze ontleend aan het jodendom in een bepaalde fase van de ontwikkeling daarvan. Ook hier voert hij weer de profeten op die een belangrijke bijdrage hebben geleverd aan het zuiveren van de joodse religie, waardoor deze zich heeft geëvolueerd van een lokale naar een universele religie. Dat gebeurde rond de achtste eeuw voor Christus. Zo kan Renan tot de stelling komen dat Jesaja de grondlegger van het christendom was, en wel in het jaar 725 voor Christus. Helaas heeft het jodendom die 'openheid' niet vast kunnen houden. In de tijd waarin Renan schreef, was het jodendom weer een gesloten religie geworden.[118]

Ik voer deze lezingen van Renan op, omdat deze betrekkelijk se-

culier georiënteerde intellectueel[119] wijst op de grote betekenis van godsdienst voor de moraal. Zijn opvattingen lijken ook enigszins op die van Gandhi, want wat Renan lijkt te waarderen in godsdiensten, met name de joodse godsdienst, is dat zij een universele moraal verschaffen. De vraag blijft echter: heeft men daarvoor godsdienst nodig? Is universele moraal op zichzelf niet genoeg?

Het is ook de vraag of de tegenstelling die Renan signaleert tussen de Griekse en de joods-christelijke godsdienst, correct is. De Griekse goden richtten zich met betrekkelijk particuliere geboden en verboden tot de mensen, zegt hij. Alleen in de joods-christelijke godsdienst schemert het besef door van een universele moraal.[120] Nu lijkt het ook inderdaad juist dat aansluiting kan worden gezocht bij Jesaja. Jesaja lijkt in de door Renan aangehaalde passage niet meer te vragen dan dat mensen gerechtigheid betrachten. Ook in de al door mij aangehaalde passage uit Jesaja, waarin hij aangeeft dat God geen offers meer wil, geen feesten, nieuwemaan en sabbat, schemert dit door. Hij wil maar één ding: 'Vermijd alle kwaad en leer goed te doen.'[121]

Maar onmiddellijk dient zich dan toch de vraag aan: wat is goed? Wat is kwaad? Dan zal een aanhanger van de theïstische godsdienst toch weer terugvallen op de vele passages waarin concreet wordt aangegeven wat God – volgens de Heilige Schrift – verwacht. En dan komen toch onvermijdelijk weer die voorschriften over feesten, nieuwemaan, sabbat en vele andere zaken naar voren. Kortom, het is niet duidelijk hoe Jesaja de goddelijke-bevelstheorie zou weerleggen. De Bijbel en de Koran bevatten bovendien heel wat meer voorschriften dan die ene uitspraak uit Jesaja waarin wordt aangespoord het kwaad te vermijden en het goede te doen.

Misschien kan men het als volgt weergeven. Renan zou gelijk hebben met zijn stelling dat de joodse godsdienst een universele moraal presenteert wanneer de Bijbel niet méér zou bevatten dan die uitspraak van Jesaja. En wanneer ter concretisering van die uitspraak van Jesaja niet naar concrete schriftpassages wordt verwezen, maar naar filosofische theorieën die aangeven hoe dat ideaal van een universele moraal kan worden opgevat en gestalte kan krijgen.

Niettemin wordt in de religieuze traditie vaak het standpunt verdedigd dat de Bijbel of Koran zélf het vertrekpunt kan vormen voor

een universele en autonome moraal. Een van de passages die in dit verband veelvuldig worden aangehaald, is een passage uit Romeinen waaruit blijkt dat ook ongelovigen de zedenwet kunnen kennen. In Romeinen 2:13-16 is bepaald:

> Wanneer namelijk heidenen, die de wet niet hebben, de wet van nature naleven, dan zijn ze zichzelf tot wet, ook al hebben ze hem niet. Ze bewijzen door hun daden dat wat de wet eist in hun hart geschreven staat; en hun geweten bevestigt dit, omdat ze zichzelf met hun gedachten beschuldigen of vrijpleiten. Dit alles zal blijken op de dag waarop, volgens het evangelie dat ik verkondig, God door Christus Jezus oordeelt over wat er in de mens verborgen is.

Misschien is het ook niet realistisch te verwachten dat de Bijbel één enkele theorie over ethiek (of liever de grondslag van de ethiek) omarmt. De Bijbel is tenslotte niet één boek, maar een serie boeken die in verschillende tijden, onder verschillende omstandigheden en met zeer verschillende invloeden tot stand zijn gekomen.[122] Niettemin kan wel worden gezegd dat één gedachte dominant is. En dat is de idee van de goddelijke-bevelstheorie. De goddelijke-bevelstheorie harmonieert ook goed met de theïstische opvatting van God.[123]

De fout die door Renan en door andere modernistische interpreten gemaakt wordt, is dat zij denken dat het theïsme een soort zelfde visie op moraal heeft als tegenwoordig vigeert. Modernisten gaan vaak uit van de autonomie van de moraal en projecteren deze manier van denken onbekommerd op het theïsme. Jonathan Kirsch becommentarieert dezelfde passage uit Jesaja die Renan tot zijn beschouwingen inspireerde en schrijft daarover het volgende.

De Bijbel, schrijft Kirsch, bevat zeker enkele sublieme passages die ons aansporen vriendelijk en menslievend te zijn, te zorgen voor de armen en verdrukten. Maar het is arbitrair dit soort passages tot de essentie van het Bijbels monotheïsme te verklaren, want dan gaat men voorbij aan een punt dat door kritischer auteurs terecht onder de aandacht is gebracht. Dat punt is dat de Bijbel morele slechtheid en zonde niet in de zin van ethisch gedrag definieert. De Bijbel is meer geconcentreerd op de zuiverheid van de religie dan op

het verwerkelijken van gerechtigheid, zegt Kirsch. De hoofdzonde is niet, *pace* Renan, moreel verwerpelijk handelen tegenover de medemens. De Bijbelse zonde bij uitstek is het aanbidden van vreemde goden.[124]

Men kan het ook als volgt formuleren. Het grootste probleem met de grote theïstische tradities is niet zozeer de ethiek die wordt gepredikt, als wel de meta-ethiek. Dit punt wordt vaak over het hoofd gezien. Religieuze moraal wordt vaak als volgt verdedigd (ook door mensen die zichzelf niet laten inspireren door religie). Men constateert dat in de Heilige Schrift goede dingen staan en slechte dingen. Freeman J. Dyson (1923), de bekende Brits-Amerikaanse fysicus en mathematicus, probeert religie te verdedigen tegenover de scherpe aanval die daarop gedaan is door Daniel Dennett in diens boek *Breaking the Spell.* Dyson stelt dan – net als vele anderen – dat men naast goede dingen ook verkeerde dingen in de Heilige Schrift kan lezen. Probeert men die zaken tegen elkaar weg te strepen, dan zijn de goede dingen in de meerderheid.[125]

Naar mijn idee mist Dyson het punt van de meta-ethiek. Het gaat niet alleen om de vraag welke behartigenswaardige of niet behartigenswaardige morele adviezen in de Heilige Schrift te vinden zijn, maar welke theorie over de rechtvaardiging van de moraal hieruit spreekt.

Een variant op de opvatting van Dyson is dat de Heilige Schrift niet goed of slecht is, maar polyinterpretabel. Men kan voor elke vorm van gedrag wel een passage vinden in de Schrift die dit rechtvaardigt. Dit is een nog populairdere opvatting dan die van Dyson, omdat ze aansluit bij het hedendaags waarderelativisme. Maar wat men hier vergeet, is dat een aansporing tot een slechte daad (draconische straffen op lichte vergrijpen, dood en verderf voor ongelovigen of afvalligen) niet gecompenseerd kan worden door een aansporing tot een goede daad. Een aansporing tot een slechte daad kan alleen gecompenseerd worden door een tekst die precies die slechte daad verbiedt – en dat is nooit het geval. Dus de aansporing dat een hand kan worden afgehakt bij diefstal zou alleen kunnen worden gecompenseerd door een tekst die stelt dat bij diefstal de hand niet mag worden afgehakt, maar niet door een tekst dat men zijn weduwen en wezen goed moet verzorgen.

Drie varianten van de goddelijke-bevelstheorie: de mystieke, de protestantse (of islamitische) en de katholieke

Ten aanzien van die goddelijke-bevelstheorie zou men dan drie varianten kunnen onderscheiden. Ik zal ze de mystieke, de protestantse (of islamitische) en de katholieke noemen.

Onder de 'mystieke goddelijke-bevelstheorie' versta ik de theorie die de wil van God meent te kunnen kennen omdat God zich direct tot de gelovige richt en hem openbaart wat Hij van hem wil. Immers, de mystiek kan worden omschreven als een direct begrip van het goddelijke door middel van de individuele ziel of geest.[126] Protestanten staan doorgaans afwijzend tegenover de mystiek omdat hierin de nadruk ligt op een natuurlijke kennis van God die los van de Schrift te verkrijgen zou zijn.[127] Meer aanhang heeft de mystiek in de katholieke traditie. Belangrijke exponenten van die katholieke mystiek zijn Theresia van Ávila (1515-1582) en Johannes van het Kruis (1542-1591). Ook de hiervoor opgevoerde Abraham moet overigens een mysticus geweest zijn. Hij volgde de wil van God. En die wil van God werd hem niet geopenbaard doordat hij kennisnam van een passage uit een heilig geschrift. Die wil van God werd hem ook niet doorgegeven door een heilige, nee, Abraham meende direct met God in contact te staan. God richt zich direct tot Abraham, geeft aan wat Hij van hem verwacht, en datgene wat God doorgeeft is 'goed' (althans volgens de uitgangspunten van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal).

Hetzelfde treffen we aan in het voorbeeld van Mozes die van God de Tien Geboden ontvangt. Waarom zou Mozes die Tien Geboden als normgevend beschouwen? Omdat zij afkomstig zijn van God en Mozes denkt met God in direct contact te staan. Bij Mozes komt echter tevens een tweede variant van de goddelijke-bevelstheorie in het vizier. Immers, Mozes legt die Tien Geboden vast voor het volk van Israël. Bij Abraham is die pretentie niet aanwezig. Bij Mozes komen die geboden 'op schrift'. Mozes is behalve de mysticus die ons informeert over wat er omgaat in de geest van God, ook een politiek leider en een wetgever (meer te vergelijken met Mohammed dan met Jezus Christus). Door die Tien Geboden vast te leggen in geschreven vorm krijgen die geboden een vaste vorm (zoals altijd het

geval is met codificatie van recht). God hoeft zich dan ook niet meer tot elke individuele gelovige te richten met de boodschap 'Gij zult niet doden', want elke gelovige kan de wil van God leren kennen uit de schriftelijke neerslag.[128]

Zoals gezegd: wat geldt voor Mozes, geldt ook voor Mohammed. Volgens de islamitische overlevering zou Mohammed in de buurt van Mekka de eenzaamheid hebben opgezocht in een grot. Daar zou hij hebben gemediteerd en verschijningen en dromen hebben gehad. In een van die verschijningen zou een indrukwekkende figuur zich tot hem hebben gewend. Mohammed meende dat het hier om een boodschapper van God ging. Het schijnt dat Mohammed aanvankelijk dacht dat het hier om God zelf ging, maar later hield hij het op een boodschapper van God. Hij ging ervan uit dat het de engel Gabriel geweest moest zijn (zie Koran 53:1-18 en 81:25-25).[129]

Ook hier is het dus weer een geestelijk leider, Mohammed, die direct of via bemiddeling van een derde kennismaakt met God. Net als bij Mozes het geval is, krijgt Mohammed de opdracht de goddelijke boodschap door te geven. Bij Mohammed resulteert dat in de Koran. Tot zover de mystieke variant van de goddelijke-bevelstheorie.

De tweede vorm van goddelijke-bevelstheorie knoopt aan bij die schriftelijke verslaglegging van de wil van God die aan sommige mystici (namelijk de wetgevers of politieke leiders) direct geopenbaard is. We zouden die tweede theorie de 'protestantse variant' van de goddelijke-bevelstheorie kunnen noemen. In de tweede theorie staat het Schriftgezag centraal. De wil van God manifesteert zich in het heilige geschrift. In beginsel heeft de gelovige dus geen interventies nodig van bemiddelaars. Het enige wat de gelovige moet beheersen, is het lezen.

Met name in de protestantse traditie (nu 'protestants' in de gebruikelijke zin van het woord) speelt deze vorm van de goddelijke-bevelstheorie een rol. *Sola scriptura* – alleen door de schrift. Men zou dit ook een 'democratische vorm' van de goddelijke-bevelstheorie kunnen noemen, omdat in beginsel iedereen (tenminste als men kan lezen) in contact kan komen met wat God van ons vraagt.[130]

Interessant is ook de relatie tussen deze vorm van denken en de islam. Bernard Lewis wijst erop dat de Bijbel bestaat uit een Oud en

een Nieuw Testament, die beide weer een serie boeken bevatten. De Koran daarentegen wordt door de moslims gezien als één boek, als een tekst 'die de goddelijke openbaring belichaamt'. De Koran, zo denkt men, is geschreven door één man: de profeet Mohammed. In de eerste eeuwen van de islam werd een fel debat gevoerd over de status van de Koran, met als uitkomst dat deze eeuwigheidswaarde zou hebben en 'ongeschapen' zou zijn.

Ook hierin herkennen we weer beide vormen van de goddelijke-bevelstheorie. Enerzijds is daar de mystieke variant. Immers, Mohammed krijgt van God direct het goede gedicteerd. Maar Mohammed houdt die kennis niet voor zichzelf. Hij geeft deze door in een boek waarvan ook anderen kennis kunnen nemen: de Koran. Daar komen we dus weer de 'protestantse vorm' van de goddelijke-bevelstheorie tegen.

De Koran heeft ook daarom een speciale status, omdat de islam geen kerk kent, zoals in het christendom. Weliswaar bestaat een oelema, die men als een geestelijkheid zou kunnen beschouwen, maar die heeft niet dezelfde positie als binnen het christendom. In ieder geval kent men geen priesterschap in de islam: '[...] geen priesterlijk middelaarschap tussen God en de gelovige, geen inwijding in het ambt, geen sacramenten, geen rituelen die alleen een speciaal daartoe opgeleide geestelijkheid kan verrichten.'[131] De gelovige staat als het ware alleen voor God, net als bij het protestantse christendom.

Er is nog een tweede punt waarin de islam meer lijkt op het protestantisme dan op het katholicisme. Dat is ten aanzien van de houding tegenover het Schriftgezag. In de protestantse en islamitische traditie heeft men een strengere visie op de binding van het Schriftgezag dan in de katholieke. Het geschreven woord van God neemt een belangrijke plaats in. Misschien valt overigens nog te verdedigen dat de Koran een belangrijker plaats inneemt bij de moslims dan de Bijbel bij de protestanten. Wellicht zouden we daarom tegenover de mystieke goddelijke-bevelstheorie niet de protestantse, maar de islamitische moeten plaatsen. Of misschien de protestants-islamitische?

Hoe het ook zij, er is een duidelijk verschil met een derde vorm van goddelijke-bevelstheorie. Die derde vorm zouden we de 'katholieke goddelijke-bevelstheorie' kunnen noemen. Bij een katho-

lieke goddelijke-bevelstheorie wordt een belangrijke plaats toegekend aan de bemiddelaars tussen God en de tekst, aan de 'hermeneuten' (de Schriftuitleggers). In de katholieke goddelijke-bevelstheorie speelt de geestelijkheid een belangrijke rol. Het uitleggen van de Heilige Schrift kan niet zomaar iedereen doen (dat zou zelfs tot gevaarlijke anarchie aanleiding kunnen geven), maar een speciale daartoe opgeleide klasse heeft hier een taak.

Het behoeft nauwelijks betoog dat deze drie vormen kunnen worden onderscheiden, maar dat zich in de werkelijkheid allerlei mengvormen voordoen. Ook voor een katholiek heeft de Schrift immers een zelfstandige waarde. Ook een moslim luistert naar de imam. Binnen de protestantse traditie heeft wat de dominee zegt zeker enige betekenis. Bovendien moet men binnen katholicisme, protestantisme en de islam weer allerlei tradities en stromingen onderscheiden die de scherpe typologie op losse schroeven zetten. Niettemin is er wel een verschil in accentuering te onderkennen.

De goddelijke-bevelstheorie en het fundamentalisme

Er was een tijd dat men ervan uitging dat het onversneden theïsme zou uitsterven. Men dacht zelfs: het theïsme zou plaatsmaken voor atheïsme. Die gedachte treft men bijvoorbeeld aan bij de Russisch-Amerikaanse anarchiste Emma Goldman (1869-1940). In 1916 publiceerde zij een boek onder de titel *The Philosophy of Atheism and the Failure of Christianity*, waarin zij optimistisch vaststelde dat het theisme zijn tijd zou hebben gehad.[132] Die erosie van het christendom komt allereerst tot uitdrukking in het feit dat van God steeds vagere omschrijvingen worden gehanteerd. Daardoor, schrijft Goldman, is het godsbegrip onbepaald en onduidelijk geworden ('indefinite and obscure'). Het persoonlijk karakter van God gaat daardoor ook steeds meer verloren en de menselijke geest leert te vertrouwen op zichzelf en op de wetenschap.[133] Het theïsme zou zichzelf op den duur helemaal overbodig maken, dacht Goldman. Er waren al sterke aanwijzingen dat het theïsme zou worden vervangen door het atheïsme, waarbij zij het atheïsme nogal eigendunkelijk omschreef als de wetenschap van het bewijs ('science of demonstration').

De neergang van het theïsme achtte zij een uiterst belangwekkend fenomeen. De theïsten realiseren zich dat de grote massa dagelijks meer atheïstisch wordt, en minder religieus. Meer en meer oriënteert men zich op het leven hier en nu, niet op 'het Grote aan Gene Zijde' ('the Great Beyond'), denkt Goldman. Kenmerkend voor het atheïsme zou zijn dat het uitgaat van een concept van leven zonder enig metafysisch 'aan Gene Zijde' ('metaphysical Beyond') of een Goddelijke Bestuurder ('Divine Regulator'). De filosofie van het atheïsme heeft haar wortels op de aarde, in dit leven. Ze wil de mensheid emanciperen van alle vormen van godsgeloof, of het nu gaat om het joodse, christelijke, mohammedaanse, boeddhistische of brahamistische geloof – dat maakt niet uit, meent Goldman. De mens moet de ketenen verbreken die hem vastgeklonken doen zitten aan de poorten van de hemel en hel, zodat hij opnieuw en zelf zijn leven kan inrichten. Alleen wanneer de atheïstische filosofie heeft gezegevierd in de harten en geesten van de mensen, zal vrede en schoonheid worden gerealiseerd.[134]

Dit is nu wat sommigen een 'verlichtingsfundamentalistische' visie zouden noemen. Die aanduiding vind ik niet helemaal gelukkig. Ik zou liever van 'verlichtingsoptimisme' willen spreken. Het is het optimisme dat de wereld zich vanzelf beweegt in de richting van meer mondigheid, meer rationaliteit, verdwijning van (bij)geloof en andere zaken die de mens van oudsher hebben geknecht. Laten we eens bezien wat houdbaar en onhoudbaar is in de stellingen van Goldman.

Goldman heeft in ieder geval op één punt gelijk, namelijk dat het theïstische godsbegrip in haar tijd en ook tegenwoordig niet meer zo scherp omlijnd is als in een groot deel van de theïstische traditie het geval is geweest. Voornamelijk in de hedendaagse theologie worden godsbegrippen gepresenteerd die nauwelijks meer iets van doen hebben met het klassieke idee van een almachtige, volkomen goede en persoonlijke god waarmee de mens een bepaalde verhouding kan onderhouden. God is een 'iets' of, zoals de Amerikaanse godsdienstsocioloog Rodney Stark zegt, een 'essence'.[135] De traditionele God verdampt dus in steeds vagere godsconcepties. Nietzsche heeft gezegd: 'God is dood.' Tegenwoordig zou men moeten zeggen: 'God is verdampt.' Dat is ook het gelijk van Goldman. In die zin is de

secularisatiethese, waaraan de namen van Weber[136] en Durkheim[137] verbonden zijn, ook nog steeds valide. Daarbij moet wel worden opgemerkt dat de juistheid van de secularisatiethese zich beperkt tot de westerse wereld. In andere delen van de wereld heeft het theistisch godsbegrip een veel grotere aanhang. Men kan denken aan Afrika, maar ook aan de wereld van het Midden-Oosten.

Velen menen echter dat de prognoses over het secularisatieproces te optimistisch zijn geweest (of pessimistisch – dat is afhankelijk vanuit welk perspectief men spreekt). Overal op de wereld worden we sinds de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw geconfronteerd met wat wel 'the Return of the Sacred'[138] is genoemd of 'La revanche de Dieu' (Gilles Kepel).[139] Nu is het 'heilige' weliswaar teruggekomen,[140] maar niet noodzakelijkerwijs 'God'. Althans niet in de westerse wereld.

Daarbij is nog iets anders opvallend. Die herleving van het theisme in andere delen van de wereld dan de westerse is het theïsme in zijn meest compromisloze en scherpe vorm. Men spreekt ook wel van 'fundamentalisme'.[141] Dat 'fundamentalisme' manifesteert zich in alle drie de varianten van de goddelijke-bevelstheorie. De mystieke: gelovigen denken een directe lijn te hebben met God. Zij zijn dan ook bereid om wat zij zien als de goddelijke wil blindelings gehoorzamend ten uitvoer te leggen, ook al verhoudt zich dat op gespannen voet met hoe de rest van de gemeenschap daarover denkt. En de protestantse: er is een sterke oriëntatie gekomen op letterlijk Schriftgezag. Daarmee wordt bedoeld dat men de Schrift wil lezen zoals het er letterlijk staat. Als in de Schrift staat: 'Dood de ongelovige', dan leest de fundamentalist dat zoals het er staat: 'dood' is 'dood', 'ongelovige' is 'ongelovige'.

Dit 'litteralisme' maakt opgang in alle drie de theïstische tradities: jodendom, christendom en islam. In het jodendom leidt dat tot onverzettelijke aanspraken op land dat men claimt op basis van in de Heilige Schrift aangegeven landsgrenzen.[142] In het christendom kan dat leiden tot het afwijzen van de evolutieleer in het lesprogramma van biologiestudies, maar ook tot het plegen van gewelddaden tegenover abortusartsen of abortusklinieken.[143] In de islam kan het leiden tot een jihad tegen ongelovigen of het vermoorden van ketters en godslasteraars.[144]

Ook in de 'katholieke variant' van de goddelijke-bevelstheorie kan men fundamentalistische tendensen onderkennen: men is bereid op bevel (of met goedkeuring) van een geestelijk leider tot daden over te gaan die indruisen tegen wat algemeen betamelijk wordt geacht, maar ook tegen hetgeen op grond van eigen autonoom oordeel zou worden vastgesteld wanneer men bereid zou zijn tot moreel zelfonderzoek.

Wat is het probleem?

Men kan de vraag stellen: wat is nu precies het probleem? Ligt het probleem bij de drie theïstische tradities in het algemeen: jodendom, christendom en islam? Of is specifiek het theïstische godsbegrip van deze tradities verantwoordelijk voor geweld? Kunnen de drie theïstische godsdiensten zich van het theïstisch godsbegrip bevrijden en toch de identiteit van hun traditie waarborgen?

Talloze opvattingen dienen zich aan. De Amerikaanse schrijver Gore Vidal (1925) meent dat de problemen hun oorsprong hebben in het 'monotheïsme' (of wat hier het 'theïsme' is genoemd).[145] Vanuit het Oude Testament hebben zich drie antihumane godsdiensten ontwikkeld: jodendom, christendom en islam. Vidal noemt het 'hemelgodreligies' ('sky-god-religions'). Zij zijn patriarchaal ingesteld. God wordt voorgesteld als een almachtige vader en vandaar ook het vrouwonvriendelijke van alle drie deze religies. De 'hemelgod' is ook een jaloerse god die totale gehoorzaamheid verwacht. Vandaar ook dat het totalitarisme de enige vorm van politiek is die recht doet aan de hemelgod.

Scherp, maar ook geestig (geestiger dan Vidal, die nogal verbitterd overkomt) is de Ierse toneelschrijver, literaire criticus en socialist George Bernard Shaw (1856-1950). De houding van Shaw tegenover religie was die van een vrijdenker. Hij kritiseerde met name wat hij noemde de oriëntaalse godsdiensten. Hij stelt aan de orde dat we in West-Europa eigenlijk nooit een eigen religie hebben ontwikkeld. We hebben onze religie uit de Oriënt geïmporteerd en dat is volgens Shaw niet zo goed bevallen.[146] Net als Goldman is Shaw optimistisch over de toekomst. We zullen ons geleidelijk aan van die

afgoden gaan bevrijden. In de toekomst zullen we religies moeten ontwikkelen die werkelijk praktisch zijn en die niet de tegenstrijdigheden kennen van onze huidige godsdiensten.[147]

Vidal en Shaw hebben dus zware kritiek op het godsbegrip zelf van de theïstische godsdiensten. Maar hebben zij gelijk? Of moeten we wellicht denken aan een combinatie: is misschien het theïstische godsbegrip in combinatie met het fundamentalisme problematisch? En zo dat laatste het geval is, is dan élke vorm van fundamentalisme problematisch? Of geldt dat alleen voor bepaalde vormen?

Om de gedachten te bepalen kan men denken aan de volgende voorbeelden. Stel, iemand is in de ban van een nogal radicale vorm van de mystieke variant van de goddelijke-bevelstheorie. Hij vertelt ons dat hij op een bepaald moment door een reusachtige kracht waaraan hij geen weerstand kon bieden, op de grond werd geworpen. Hij hoorde een stem uit de hemel schallen: 'Vanaf nu zul je bij alles wat je doet rekening houden met mijn wil, met mijn plan voor jouw leven.' Sindsdien houdt deze persoon bij alles wat hij doet rekening met die goddelijke wil die hem op cruciale momenten wordt geopenbaard. Dat wil zeggen: alles wat hij doet, ervaart hij als een gehoorzamen aan het goddelijk bevel. Hij doet zijn best als student, want dat is wat God (van wie zou die stem anders afkomstig zijn?) van hem wil. Hij trouwt met een bepaald meisje omdat hij meent dat God juist dit meisje op zijn pad heeft gebracht. Hij voedt zijn kinderen netjes op omdat God hem dit voorschrijft (althans dat denkt hij). Tot in de kleinste details van zijn leven laat hij zich leiden door wat hij denkt dat God van hem wil.

Is dit een probleem? Vele mensen zullen deze jongen 'een beetje vreemd' vinden, maar hij zal verder niet al te kritisch worden bejegend. Dat wordt pas anders wanneer hij 'op goddelijk bevel' daden gaat verrichten die zijn medeburgers en vrienden minder weten te bekoren. Tot ontzetting van zijn ouders houdt hij op met studeren. Hij gaat op goddelijk bevel, althans dat zegt hij, zijn vrouw slaan. Hij is niet bereid zijn kinderen medische zorg te laten geven omdat hij erop vertrouwt dat God voor hen zorg zal dragen.

De vraag is nu: wanneer moeten we gaan klagen over de goddelijke-bevelstheorie? Moeten we dat pas doen als zich het tweede scenario voordoet, dat wil zeggen: als de inhoud van de goddelijke wil

ons niet bevalt? Of moeten we die goddelijke-bevelstheorie eigenlijk ook al in het eerste geval aan de kaak stellen, dus ook als God allemaal lovenswaardige dingen aanbeveelt?

Ik vrees dat iemand die zegt: 'Ik keur je handelingen goed, maar niet de motieven die je daarvoor aandraagt', al snel het verwijt over zich zal afroepen een Prinzipienreiter te zijn. Hij handelt goed, wat heb je dan nog te klagen? Maar de vraag is of die beginselen van het handelen toch niet wat meer aandacht vergen.

Tot zover de mystieke variant van de goddelijke-bevelstheorie. Mutatis mutandis kan men echter dezelfde vragen stellen bij de protestantse variant van de goddelijke-bevelstheorie. Stel, iemand zit dag in dag uit te lezen in de Heilige Schrift (de Bijbel of de Koran, dat doet voor het voorbeeld niet ter zake). Als er staat: 'Heb uw vijanden lief', dan leest hij dat letterlijk en heeft zijn vijanden door dik en dun lief. Als er staat: 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet', dan gedraagt hij zich het hele leven als een trouw kantiaan (zij het zonder een beroep op Kant). Als er staat: 'Gij zult uw ouders eren', dan geeft hij zich met hart en ziel over aan de liefde voor zijn ouders.

Ook deze jongen zal door zijn medeburgers en door zijn vrienden 'een beetje vreemd' worden gevonden. Niettemin kan men zeggen: op zijn gedrag is niet veel aan te merken. Dat verandert pas op het moment dat hij niet alleen de passages uit de Schrift letterlijk neemt die overeenstemmen met de vigerende moraal, maar als hij, aansluitend bij Schriftpassages, zijn kinderen gaat offeren (denk aan Abraham), zijn vrouw gaat slaan, met enkele enthousiaste geloofsgenoten overspelige vrouwen of homoseksuelen gaat stenigen of wat dies meer zij.

De vraag is opnieuw: wanneer wordt zijn opstelling door ons bekritiseerd? Pas als hij de laatste door ons als ongewenst ervaren conclusies trekt uit zijn litteralisme? Of moeten we dat al eerder doen, dat wil zeggen: als hij goede daden verricht op het goddelijke bevel zoals zich dat heeft uitgekristalliseerd in de Heilige Schrift?

De courante opvatting is, zo lijkt het, dat we niet moeten klagen wanneer mensen zich oriënteren op religie. Daar is toch niets mis mee? Religie geeft toch kleur aan het leven? De meeste mensen denken ook – ondanks alles wat hiervoor door Vidal en Shaw is

gezegd – dat er niets mis is met de drie theïstische tradities in het algemeen. Een kritisch commentaar op één of meer van de theïstische godsdiensten roept al snel geprikkelde reacties op, ook van niet-gelovigen. Je wilt de godsdienstige gevoelens van mensen toch niet kwetsen? Waarom toon je geen 'respect'?[148] Hoe haal je het in je hoofd 'een hele godsdienst' in een kwaad daglicht te stellen? Hoe haal je het in je hoofd zo te 'generaliseren'? En haastig verklaart degene die zijn denken de vrije loop had gelaten, dat dit natuurlijk niet de bedoeling was. Het gaat hierbij tenslotte om wereldgodsdiensten, waarvan de overgrote meerderheid van de mensen die deze belijden een moreel verantwoorde levenswandel leidt. Wie zou daarop ook maar iets willen afdingen?

Wat daarop misschien af te dingen valt, is dat de goddelijke-bevelstheorie als legitimatie voor moreel gedrag niet overtuigend is. En wat zorgen baart, is dat de goddelijke-bevelstheorie diepe sporen heeft nagelaten in de drie theïstische tradities. Het is onverantwoord dit onderwerp niet aan de orde te stellen. Het argument dat men een 'hele godsdienst' ook niet aan een kritische analyse zou mogen onderwerpen, is merkwaardig. Waarom zou men dat niet mogen doen?

Omdat men daarmee niet respectvol handelt tegenover gelovigen, wordt gezegd. Maar is die logica wel zo dwingend? Kan men het 'liberalisme' niet bekritiseren en tevens zijn respect voor liberalen als mensen behouden? Het is toch ondenkbaar dat kritiek op 'het liberalisme' zou worden afgewimpeld met de verontwaardigde reactie dat men toch niet 'een hele politieke ideologie' ter discussie mag stellen? Of dat kritiek op 'het socialisme' de reactie zou oproepen dat 'het socialisme' niet bestaat omdat alleen maar individuele socialisten bestaan die men niet op de ziel mag trappen door onderzoek te plegen naar de validiteit van de socialistische plannen met de economie? Maar precies dat soort bezwaren worden wel geuit wanneer het gaat om een kritische beschouwing van de drie theïstische tradities. En dat alles resulteert erin dat de meerderheid van de mensen betrekkelijk onverschillig staat tegenover iemand die zijn gehele leven laat leiden door wat hij denkt dat God met hem voorheeft.

De heersende opvatting heeft overigens wel een negatief oordeel

over het 'litteralisme': het letterlijk lezen van de Heilige Schrift. Dit, zo vinden vele mensen, is helemaal verkeerd. Die overtuiging lijkt overigens niet zozeer ingegeven door de draconische consequenties voor de samenleving dat een consistent volgehouden litteralisme zou kunnen hebben, als wel door een relativerende houding ten aanzien van de interpretatie van teksten. Men denkt dat woorden van alles kunnen betekenen. De postmoderne wereldbeschouwing is wat dat betreft enorm verbreid. Ook mensen die nooit iets te maken hebben met de interpretatie van teksten, denken heel vaak dat betekenis 'in the eye of the beholder' is. Men kan dus met verbale aansporingen alle kanten uit. Het is dus nooit nodig je zorgen te maken over een Schriftpassage waarin staat dat iemand zijn vrouw mag slaan, heilig land mag claimen of een abortusarts vermoorden, immers die teksten betekenen op zichzelf niets (of 'alles'). Je kunt met een tekst doen wat je wilt. Althans, dat denkt men.

Het resultaat van dit alles is dat niet het religieus theïsme wordt afgewezen, maar het litteralisme of de 'fundamentalistische variant' van het theïsme.

De vraag is of dat juist is. Soms zijn woorden betrekkelijk duidelijk. Als in de wet staat dat je volwassen bent bij het overschrijden van de achttienjarige leeftijd, is dat niet bij zeventien jaar en ook niet bij negentien jaar. Als in de Heilige Schrift staat dat de ketter dood moet, kan men van mening verschillen over wat een 'ketter' is,[149] maar is 'dood' niet gewoon 'dood'? Kan men 'dood' lezen als 'je moet zijn boeken niet kopen' of 'zijn subsidie van het literaire fonds moet worden ingetrokken' of 'hij zou een taakstraf moeten krijgen'?

Dit wordt misschien ervaren als een tendentieuze voorstellling van zaken. Maar is dat wel zo? Wat ik duidelijk wil maken, is dat we niet alle problematische teksten langs interpretatieve weg kunnen mitigeren. We zullen uiteindelijk de pretentie van Schriftgezag zélf ter discussie moeten stellen. Met de stelling dat voor interpretatie een 'anything goes' geldt, komen we er niet, want dat is eenvoudigweg niet waar.

Wat ik wel moet toegeven (hoewel, zoveel moeite kost mij dat niet), is dat niet één factor iemands gedrag kan verklaren. Ik zal dan ook niet beweren dat de goddelijke-bevelstheorie of Schriftgezag de

enige factor is die sociaal ongewenst gedrag verklaart. Vele zaken in het leven, zowel de goede als de kwade, worden veroorzaakt door meerdere factoren en bij het ontrafelen van dat patroon is het moeilijk om hoofdoorzaken van bijoorzaken te onderscheiden.

Neem als voorbeeld iemand met een extreem agressieve instelling. We noemen hem Piet. Piet kookt voortdurend vanbinnen. Hij scheldt de conducteur uit in de trein wanneer naar zijn kaartje wordt gevraagd. Hij slaat erop los als hem in het verkeer geen voorrang wordt verleend. Homoseksuelen maken hem ziek en als hij hen over straat ziet lopen, is de kans groot dat hij op hen afsnelt.

Velen zullen zeggen: 'De agressieve instelling van Piet is een probleem.' Maar is dat wel zo? Stel, je plaatst Piet in een utopisch-irenische omgeving op een spaarzaam bevolkt eiland waar de zon altijd schijnt. Over geld hoeft hij zich geen zorgen te maken. Het leven lacht hem toe. Er zijn geen trams en bussen waarin de kaartjes worden gecontroleerd. Hectisch verkeer is afwezig. Homoseksuelen komen in deze utopie niet voor. En wat zien we nu? Piet gedraagt zich voorbeeldig.

Zie je wel? De agressieve instelling van Piet was helemaal niet de oorzaak van de problemen. Hij werd 'gek gemaakt' door de omstandigheden. Voortdurend werd Piet 'geprovoceerd'. Die provocaties waren de oorzaak van de problemen.

Weinigen zullen die laatste stelling overtuigend vinden. De meeste mensen zullen zeggen: 'Piet is zelf verantwoordelijk voor de problemen. Het probleem ligt in zijn karakter of in zijn instelling.' Het merkwaardige is echter: met religie ligt dat volgens velen precies omgekeerd. Dan wordt een heel andere logica gevolgd dan met Piet. Als een religie in bepaalde onderdelen van de Heilige Schrift oproept tot wandaden en vervolgens worden die wandaden door trouwe gelovigen ook werkelijk gepleegd (met een beroep op die Schriftpassages), dan zijn vele mensen bereid de oorzaak van de problemen niet in die Schriftpassages en dus in de religie te zoeken. De oorzaken liggen dan in de 'cultuur', de 'omstandigheden', de slechte inborst van sommige gelovigen – alles lijkt men erbij te willen halen, behalve de religie zelf.

Laten we dit nu eens terugkoppelen op de goddelijke-bevelstheorie. Misschien is deze wel, net als het karakter van Piet, zélf een

probleem. En dat betekent: alleen onder betrekkelijk ideale omstandigheden zal deze goddelijke-bevelstheorie géén problemen opleveren (net als het agressieve karakter van Piet geen probleem was op het eiland). Misschien zijn in de westerse wereld die omstandigheden ook lange tijd betrekkelijk ideaal geweest en is dat nu in korte tijd veranderd. Daarmee zijn die veranderde omstandigheden nog niet de oorzaak van de problemen geworden (het Palestijns-Israëlische conflict, de inval in Irak, discriminatie op de arbeidsmarkt, blootreclame op de televisie), maar zij zijn wel evenzovele katalysatoren voor een ontbrandingsproces. De goddelijke-bevelstheorie blijft echter de hoofdoorzaak van de problemen.

In zo'n geval moet een ethicus doen wat van hem verwacht kan worden: het analyseren van de consequenties van de goddelijke-bevelstheorie. Dat is zijn metier. Een ethicus kan namelijk niet alle frustratie wegnemen in de wereld. Hij kan ook niet beloven dat het wereldvoedselprobleem wordt opgelost. Ook is hij niet deskundig in het oplossen van de problemen op de arbeidsmarkt. Maar hij kan wel pleiten voor alternatieven voor de goddelijke-bevelstheorie. Niet in de naïeve veronderstelling dat van het ene op het andere moment zijn aanbevelingen worden overgenomen, maar wel met de hoop dat op de lange duur zijn voorstellen een bijdrage kunnen leveren aan een betere grondslag voor de moraal en daarmee uiteindelijk voor de wereldvrede.

Jezus Christus als aanhanger van de goddelijke-bevelstheorie

Hiervoor werd de goddelijke-bevelstheorie aangewezen als de oorzaak van het probleem. Een volgende vraag is dan: hoe diep is die goddelijke-bevelstheorie nu verankerd in de theïstische tradities? Het meest optimistisch hierover zijn de vrijzinnigen. 'Je wilt het christendom toch niet reduceren tot de wereldbeschouwing van de *Biblebelt*?' Een andere benadering die de betekenis van de goddelijke-bevelstheorie relativeert, is die waarbij de betekenis ervan exclusief wordt beperkt tot het Oude Testament, met God als de absolute wetgever. Maar men kan zich afvragen of dat terecht is. Ook Jezus Christus, de belangrijkste figuur uit het Nieuwe Testament,

blijkt een aanhanger van de goddelijke-bevelstheorie. Ook blijkt het Nieuwe Testament, net als het Oude Testament, stilzwijgend uit te gaan van de juistheid van de goddelijke-bevelstheorie. Denk bijvoorbeeld aan de redevoering van Jezus Christus die bekendstaat als de Bergrede (Mattheus 5:1-20):

> Toen hij de mensenmassa zag, ging hij de berg op. Daar ging hij zitten met zijn leerlingen om zich heen. Hij nam het woord en onderrichtte hen:
> 'Gelukkig wie nederig van hart zijn,
> want voor hen is het koninkrijk van de hemel.
> Gelukkig de treurenden,
> want zij zullen getroost worden.
> Gelukkig de zachtmoedigen,
> want zij zullen het land bezitten.
> Gelukkig wie hongeren en dorsten naar gerechtigheid,
> want zij zullen verzadigd worden.
> Gelukkig de barmhartigen,
> want zij zullen barmhartigheid ondervinden.
> Gelukkig wie zuiver van hart zijn,
> want zij zullen God zien.
> Gelukkig de vredestichters,
> want zij zullen kinderen van God genoemd worden.
> Gelukkig wie vanwege de gerechtigheid vervolgd worden,
> want voor hen is het koninkrijk van de hemel.
> Gelukkig zijn jullie wanneer ze je omwille van mij uitschelden, vervolgen en van allerlei kwaad betichten.
> Verheug je en juich, want je zult rijkelijk worden beloond in de hemel; zo immers vervolgden ze vóór jullie de profeten.
> Jullie zijn het zout van de aarde. Maar als het zout zijn smaak verliest, hoe kan het dan weer zout gemaakt worden? Het dient nergens meer voor, het wordt weggegooid en vertrapt.
> Jullie zijn het licht in de wereld. Een stad die boven op een berg ligt, kan niet verborgen blijven.
> Men steekt ook geen lamp aan om hem vervolgens onder een korenmaat weg te zetten, nee, men zet hem op een standaard, zodat hij licht geeft voor ieder die in huis is.

> Zo moet jullie licht schijnen voor de mensen, opdat ze jullie goede daden zien en eer bewijzen aan jullie Vader in de hemel.
> Denk niet dat ik gekomen ben om de Wet of de Profeten af te schaffen. Ik ben niet gekomen om ze af te schaffen, maar om ze tot vervulling te brengen. Ik verzeker jullie: zolang de hemel en de aarde bestaan, blijft elke jota, elke tittel in de wet van kracht, totdat alles gebeurd zal zijn. Wie dus ook maar een van de kleinste van deze geboden afschaft en aan anderen leert datzelfde te doen, zal als de kleinste worden beschouwd in het koninkrijk van de hemel. Maar wie ze onderhoudt en dat aan anderen leert, zal in het koninkrijk van de hemel in hoog aanzien staan. Want ik zeg jullie: als jullie gerechtigheid niet groter is dan die van de schriftgeleerden en de Farizeeën, zullen jullie zeker het koninkrijk van de hemel niet binnengaan.'

Ook deze redevoering is geheel doortrokken van de goddelijke-bevelstheorie. 'Verheug je en juich, want je zult rijkelijk beloond worden in de hemel.' Wie de geboden onderhoudt 'zal in het koninkrijk van de hemel in hoog aanzien staan'. Wie niet de aansporingen van Jezus ter harte neemt, zal niet het koninkrijk van de hemel binnengaan.

Dit is de taal van de goddelijke-bevelstheorie. Ik zeg dat zo expliciet, omdat het vaak ontkend wordt. De Duitse theoloog Hans Küng schrijft over de Bergrede dat tallozen, ook niet-christenen, zich daarin hebben herkend. Hij wijst op Gandhi, Kautsky, Tolstoj, Schweitzer – telkens weer wist men zich geïnspireerd door de Bergrede. Hoe komt dat? Küng zegt: 'Zij wil geen aangescherpte ethiek van gehoorzaamheid aan de wet zijn.'[150] Het zou dan ook misleidend zijn de Bergrede als de 'wet van Christus' aan te duiden.[151]

Met alle respect, maar ik begrijp niet hoe Küng dat kan zeggen. Er is wel verschil tussen de Tien Geboden en de Bergrede in de zin dat daarin verschillende deugden worden aangeprezen, maar ten aanzien van de grondslag van die ethiek (en daarover gaat het in de goddelijke-bevelstheorie) zijn ze hetzelfde. Waarom is het verkeerd een moord te plegen? Omdat God in de Tien Geboden heeft geopenbaard dat moorden verkeerd is. Waarom is het onjuist overspel te plegen? Omdat God heeft aangegeven dat overspel niet deugt. En

waarom zou men zachtmoedig moeten zijn? Omdat God het heeft voorgeschreven en via Jezus heeft geopenbaard in de Bergrede. Kortom, de ethiek van de Tien Geboden en de Bergrede mag verschillend zijn, maar de meta-ethische theorie die geheel het christendom doortrekt, is dezelfde. De goddelijke-bevelstheorie is kenmerkend voor alle drie de theïstische godsdiensten.

Met name in de theologie van Karl Barth wordt dat scherp geformuleerd. Godskennis krijgen we niet door ervaring, door innerlijke beleving, door het gebruik van de ratio, maar door openbaring. Zij komt *senkrecht von Oben*.[152] Wie de goddelijke wil niet normgevend acht, zal het koninkrijk van de hemel niet binnengaan, zegt Jezus. In andere passages stelt Jezus eeuwige straffen in het vooruitzicht voor wie de christelijke ethiek niet volgt. 'Hun staat een eeuwige bestraffing te wachten, de rechtvaardigen daarentegen het eeuwige leven.'[153] God is bij Jezus zowel de grondslag als de sanctie op de moraal.

Christelijke ethiek en meta-ethiek zoals te vinden in de Bijbel

De christelijke opvatting over de grondslag van de moraal is daarom – net als de joodse en islamitische, de twee andere theïstische godsdiensten – even eenvoudig als consistent: goed is wat overeenstemt met de wil van God, kwaad is wat tegen diens wil ingaat. Moraal is dan ook niet een 'horizontaal' gegeven, niet iets wat voortkomt uit de maatschappij, maar het komt 'van boven', van God. Gehoorzaamheid aan Gods bevelen is dan ook het eerste gebod van een theistische ethiek of, in het jargon van de ethiek, moraal is heteronoom (en niet autonoom, zoals bij Gandhi).

Dat was ook de norm voor Jezus zelf. Hij was immers niet uit de hemel neergedaald om 'zijn eigen wil' te doen, maar 'de wil van Hem die Mij gezonden heeft'.[154] Als hoogste gebod wordt door Jezus geproclameerd: 'Gij zult de Heer uw God beminnen met geheel uw hart, geheel uw ziel en geheel uw verstand. Dit is het voornaamste en eerste gebod.'[155]

Dit eerste gebod is dus eigenlijk de aanvaarding van de goddelijke-bevelstheorie zelf. Moreel goed, is wat God beveelt. Moreel

slecht is wat God afwijst. Van dit eerste, meta-ethische gebod moeten we een tweede (normatief) ethisch gebod onderscheiden.

Als tweede centraal gebod voerde Jezus op: de liefde tot de naaste.[156] Dit laatste was overigens geen originele bijdrage van Jezus zelf. Het is ook in het Oude Testament te vinden.[157] Maar misschien is de bijdrage van Jezus dat hij dit gebod extensief interpreteerde: het zou ook moeten gelden voor onze vijanden.[158]

Daarna wordt het moeilijker om aan te geven wat de christelijke leer behelst.[159] Als derde zouden we misschien kunnen wijzen op de aansporing om onze gedachten zuiver te houden. Typisch christelijk is een oriëntatie op de gezindheid, en niet alleen op de handeling. Zo moeten we niet alleen niet doden, we moeten zelfs niet met de gedachte spelen anderen te vermoorden.[160] Ook is het niet voldoende dat we geen overspel plegen, we moeten zelfs niet begerig zijn naar iemand met wie we geen relatie onderhouden.[161] Deze nadruk op gezindheid gaat dan vaak samen met een voorkeur voor nederigheid.

De Amerikaanse filosoof Michael Martin heeft een aantal van deze geboden wel eens samengevat onder de noemer van het gebod van nederigheid ('The Commandment of Humility').[162] Het idee dat men zichzelf niet zou moeten opblazen, speelt een belangrijke rol in de ethiek van Jezus, schrijft Martin.[163] Elke vorm van 'showy' gedrag, je groter maken dan je bent, vertoon van superioriteit, wordt door Jezus scherp bekritiseerd. Zo zouden we moeten bidden in het verborgene.[164] Wie zichzelf ophemelt, zal worden verlaagd.[165]

In het bijzonder dat laatste is het onderdeel van de christelijke ethiek waartegen Nietzsche zo sterk gefulmineerd heeft,[166] maar naar mijn idee niet geheel terecht. Wel heeft de ethiek van Jezus uit filosofisch oogpunt bepaalde tekortkomingen. Zij is onsystematisch. Jezus decreteert waar hij eigenlijk argumenten zou moeten leveren.[167] Hij stelt hel en verdoemenis en een eeuwige straf in het vooruitzicht voor wie zich door zijn leer niet overtuigd weet.[168] Hij had, gemeten aan hedendaagse maatstaven, niet zo veel gevoel voor een humane behandeling van dieren. Hij dreef demonen uit bij een man en liet die overgaan in een kudde zwijnen, die vervolgens de zee in stortten en verdronken.[169] Hij vervloekte een vijgenboom, die

vervolgens verdorde.[170] Hij had minder gevoel voor wat men noemt de 'intellectuele deugden'.[171]

Nu begrijp ik wel dat een christen zal zeggen dat ik Jezus' woorden niet mag beoordelen zoals ik een willekeurig andere moreel leraar beoordeel. Ik mag, met andere woorden, niet Jezus op dezelfde manier beoordelen zoals ik Kant, Schopenhauer, Confucius of Epicurus beoordeel. Christus is Christus.

Dat mag zo zijn, maar dit is een boek over ethiek. Ik ben ethicus. Ik beschouw de leer van Christus daarom als een gewone ethiek, zoals elke andere ethiek. Dat ik hem en zijn leer daarmee onrecht doe, ligt dus in de hele ambitie van mijn onderneming besloten en wordt gerechtvaardigd door het ethisch kader waarin ik mijn theorieën presenteer.

Je kan het ook zo zeggen: een ethicus behoort Jezus te beoordelen zoals hij elke andere zedelijk leraar zou beoordelen. Doet hij dat niet, dan wordt hij een theoloog of een gelovige, maar pleegt hij verraad aan zijn beroepseer.

Overigens behoeft men over de ethiek van Jezus bepaald niet alleen maar kritisch te zijn. In de leringen van Jezus zijn ook een paar mooie elementen te onderkennen, elementen die een echte toevoeging zijn aan de moraal van de klassieke Oudheid. Zijn aansporing tot nederigheid, afwijzing van arrogantie, zijn aansporing om niet te snel met een oordeel over anderen klaar te staan, het gebod om de naaste lief te hebben en aandacht voor het innerlijke leven – het mag dan niet allemaal origineel zijn, zoals Joseph McCabe heeft betoogd,[172] behartigenswaardig is het wel.

Voor christenen zal ongetwijfeld het belangrijkste zijn dat Jezus niet alleen een leer predikte, maar ook bereid bleek daarnaar te handelen. Hij praktiseerde de goddelijke-bevelstheorie door het opofferen van zijn eigen leven. Abraham was bereid zijn zoon te offeren op basis van een bevel van God. Jezus was bereid zichzelf op te offeren op basis van een goddelijk bevel.[173] Ook vanuit het perspectief van een seculiere ethiek is het opofferen van jezelf voor een hoger ideaal een schone zaak; het offeren van een ander niet (en al helemaal niet je eigen zoon of dochter).

Op dit moment zou de gedachte kunnen opkomen dat de goddelijke-bevelstheorie weliswaar diepe wortels heeft in de theïstische traditie, maar dat de theorie niet meer wordt aangehangen door hedendaagse gelovigen. Dat is onjuist. De goddelijke-bevelstheorie heeft aanhang en dat levert bepaalde problemen op voor deze tijd, die ik hierna nog uitvoerig zal belichten.

De goddelijke-bevelstheorie is ook niet een primitieve theorie. Talloze geleerden hebben de uitgangspunten daarvan onderschreven en vormen verdedigd die stand zouden kunnen houden tegenover de kritiek die daarop is uitgeoefend.

De filosofische oorsprong van de goddelijke-bevelstheorie ligt in de laatmiddeleeuwse filosofie en theologie, onder andere het werk van Johannes Duns Scotus (1266-1308) en van Willem van Ockham (ca. 1285-1399).[174] De rechtsfilosoof A. P. D'Entrèves wijst erop dat de aanhang voor de goddelijke-bevelstheorie samenhangt met de verbreiding van het 'nominalisme'. Het nominalisme ging ervan uit dat algemene begrippen slechts 'namen' (*nomina*) zijn en niet werkelijk bestaan. Dit nominalisme betekende ook een verandering in de houding tegenover de moraal en tegenover de vraag wat specifiek zou zijn voor God. Men benadrukte het primaat van de goddelijke wil boven het goddelijke verstand. En dat leidde weer tot de stelling dat waarden geen andere basis zouden kunnen hebben dan de goddelijke wil die deze waarden aan de wereld oplegt.[175]

De notie van moraal als gefundeerd in de wil van God ging van de nominalisten over op de reformatoren, eerst op Wycliff, daarna op Luther[176] en Calvijn.[177] Het leidend idee van de theologie van Calvijn is de volledige soevereiniteit van God. God wordt opgevoerd als *legibus solutus* (aan geen wetten onderworpen).

Natuurlijk hebben ook verschillende critici van de goddelijke-bevelstheorie zich aangediend. Grote namen uit de Britse traditie zijn Anthony Earl of Shaftesbury, Francis Hutcheson, Joseph Glanvill, Richard Price en Jeremy Bentham.[178] Maar er zijn ook aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie te vinden onder de moderne filosofen. Enkele bekende namen zijn: René Descartes, John Locke en William Paley. Onder de hedendaagse filosofen wordt de goddelij-

ke-bevelstheorie verdedigd door Patterson Brown, Philip L. Quinn en Robert Merrihew Adams. Met name Brown benadrukt dat de goddelijke-bevelstheorie een essentieel onderdeel is van het christelijk theïsme.[179]

Het is niet nodig hier uitvoerig het werk van al deze aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie te bespreken. Ik wil daaruit een selectie maken. Een gezaghebbend aanhanger is bijvoorbeeld Emil Brunner (1889-1966). Brunner was een Zwitsers theoloog die vele boeken heeft geschreven over theologische ethiek. Hij schrijft in een heldere en toegankelijke stijl. Hij ziet de essentie van de moraal als het voldoen aan de wil van God. Intrigerend is dat hij tevens van mening is dat die wil van God zich altijd openbaart in de vorm van specifieke geboden. Hij staat dus (in tegenstelling tot bijvoorbeeld C. S. Lewis) sceptisch tegenover het idee van absolute waarden en normen in het algemeen. Hij denkt dat we waarden en normen altijd moeten beschouwen in het licht van de context waarin God zich tot de mens wendt.[180] Men zou daarom Brunner een 'theïstisch particularist' kunnen noemen. Dat wil zeggen: Brunner verwerpt moraal als iets wat georiënteerd zou zijn op beginselen. De christelijke conceptie van het goede, zo schrijft hij, kan niet worden gedefinieerd als een beginsel. Elke moraal die kan worden bepaald als georiënteerd op beginselen, noemt Brunner 'legalistisch'. Daarbij maakt het hem niet uit of het gaat om het beginsel dat de moraal op nut gebaseerd zou moeten zijn (zoals de utilisten doen) of op morele plicht (zoals de kantianen doen). Elke legalistische conceptie verwerpt hij; de legalistische conceptie van moraal corrumpeert immers de ethiek.

Brunner kan met dit standpunt wijzen op een opmerkelijke overeenkomst tussen de christelijke ethicus en wat hij noemt de individualist. Deze zijn het op dit punt namelijk volkomen met elkaar eens. Zij zijn het erover eens dat we moraal nooit kunnen baseren op algemene beginselen. Niettemin verschilt de christelijke ethicus wel op een ander belangrijk punt van de individualist, namelijk voor zover hij de verabsolutering van de menselijke vrijheid van de individualist verwerpt. Op grond van de individualistische doctrine kan uiteindelijk geen sprake meer zijn van een verschil tussen 'goed' en 'kwaad'. In de christelijke leer daarentegen heeft men daarvan een helder beeld. In de christelijke leer wordt als 'goed' beschouwd wat

vrij is van elke vorm van willekeur, wat zich manifesteert als onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan het goddelijke gebod. Brunner schrijft:

> Er bestaat geen Goed behalve in gehoorzaam gedrag, in een gehoorzame wil. Maar die gehoorzaamheid is men niet verschuldigd aan een wet of aan een beginsel, maar alleen aan de vrije, soevereine wil van God. Het goede bestaat daarin dat men altijd moet doen wat God wil en op elk willekeurig moment.[181]

De wil van God kan niet onder een algemeen beginsel worden gevat. Immers, wanneer de wil van God onder een beginsel zou kunnen worden gevat, zou deze daarmee worden beperkt en dus niet meer vrij zijn. Voor de mens geldt dat deze zowel vrij is, als absoluut gebonden. Hij is absoluut gebonden, omdat hij onderworpen is aan de vrije liefhebbende wil van God. Wat de inhoud van die wil zal zijn, valt nooit van tevoren te bepalen. Maar de mens is ook vrij, omdat het primaat wordt gelegd bij de vrije liefhebbende wil van God. Deze zou de mens bevrijd hebben van alle binding aan de beginselen van het legalisme.

De goddelijke suprematie over het menselijk leven wordt door Brunner zwaar aangezet. Hij stelt dat we volkomen aan God toebehoren.[182] Hij formuleert het ook in de zin van eigendom: wie gelooft in God wordt Zijn eigendom.

Het is duidelijk dat de theorie van Brunner ook verregaande implicaties heeft voor de ethiek als wetenschappelijke discipline. De ethiek kan ons niet leren hoe men goed moet handelen. Dat zou alleen maar mogelijk zijn als de ethiek bepaalde beginselen van goed en kwaad kon formuleren. Maar krachtens het uitgangspunt van Brunner kan daarvan geen sprake zijn. Wij weten nooit van tevoren wat God van ons zal vragen. Het goddelijk bevel kan alleen maar worden onderkend op een bepaald moment.

Nu is Brunner een voor het grote publiek onbekende geleerde. Dat geldt niet voor een tweede figuur die ik wil introduceren als representant van de goddelijke-bevelstheorie: de Russische schrijver Dostojevski. Overigens is het vooral een door Sartre geparafraseerde en misschien ook wel iets verhaspelde Dostojevski die voor ons van belang is.

De 'sartriaanse Dostojevski' wordt opgevoerd in Sartres bekende lezing *L'existentialisme est un humanisme*. Daarin geeft Sartre de hoofdgedachten weer van het existentialisme dat in de naoorlogse periode furore zou maken. Sartre was een meester in het samenvatten van de grondgedachten van zijn leer door middel van korte pakkende frasen. Bekend zijn: 'L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait' (de mens is wat hij zichzelf maakt), en: 'L'existence précède l'essence' (de existentie gaat vooraf aan de essentie). Sartre illustreerde het existentialisme aan de hand van een uitspraak die hij aan Dostojevski toeschreef. Dostojevski zou gezegd hebben dat als God niet zou bestaan, alles geoorloofd zou zijn. Daarmee, zo zegt Sartre, verwoordt Dostojevski de grondgedachte van het existentialisme. Immers, God is dood en de mens moet zijn eigen moraal scheppen.[183] Talloze keren is deze uitspraak van Sartre/Dostojevski aangehaald als het om de relatie van religie en moraal gaat. Dostojevski laat daarmee alle moraal teruggaan op God. Als God niet zou bestaan, zou de moraal niet bindend zijn en zouden mensen dus alles kunnen doen ('tout serait permis').

Fjodor Michajlovitsj Dostojevski (1821-1881) was geen academisch geschoold filosoof. Hij schreef ook geen wijsgerige verhandelingen, maar romans waarin ideeën artistiek worden vormgegeven. Hij legt zijn romanfiguren opvattingen in de mond die men zou kunnen kwalificeren als 'filosofische' theorieën. We moeten dan ook eigenlijk niet spreken over de ideeën van Dostojevski, maar over die van Raskolnikov, Aljosja of Ivan Karamazov.[184]

Niettemin had Dostojevski ook eigen opvattingen, en die zijn wel getypeerd als 'christocentrisch'. Die ideeën komen niet alleen in zijn romans naar voren, maar ook in zijn *Dagboek van een schrijver* (1876).

Hij had een hekel aan de georganiseerde religie, die hij aantrof in de katholieke kerk van zijn tijd. In het bijzonder het pausdom stond hem tegen, net als de jezuïeten. Zij zouden niet de ware geest van het christendom belichamen en de wereldverzakende houding van Christus hebben ingeruild voor het vergaren van aardse rijkdom en wereldlijke macht.[185]

Gedurende enige tijd maakte Dostojevski deel uit van de kring van Petrasjevski, een groep atheïsten en revolutionairen. Maar hoewel Dostojevski een afkeer had van klerikalisme en de katholieke kerk, kon hij ook niet meegaan met atheïsten als Belinski en Herzen. Hij verweet hun dat zij hun geloof in een bepaald opzicht hadden verloren, maar vervolgens hun vertrouwen in iets heel anders investeerden. De atheïstische socialisten geloofden in wat Dostojevski noemde de 'Mens-god'.[186]

Dostojevski was zijn leven lang een grote vijand van radicalistisch gedachtegoed. In een latere fase van zijn leven was hij ook een sympathisant van de monarchie, de orthodoxe kerk en het panslavisme. Hij keerde zich tegen elke vorm van revolutionair denken en terrorisme (ook in zijn tijd een belangrijk maatschappelijk gevaar). In 1881 overleed hij. Pobedonostsev schreef aan de latere Alexander III dat hij Dostojevski persoonlijk had gekend en dat er geen ferventere verdediger was van religie, nationalisme en patriottisme dan de Russische schrijver.[187]

Dostojevski werd geboren in een periode waarin revolutionair, rationalistisch en seculier denken populair was. Het was de tijd van Comte (1798-1857) en van Spencer (1820-1903). Het was een periode waarin mensen met vele twijfels probeerden vast te houden aan het geloof in een bovennatuurlijke orde.[188] In al zijn boeken zien we dat Dostojevski probeert een soort van synthese tot stand te brengen tussen geloof en rede. Maar erg geslaagd kan men zijn pogingen niet noemen. Hij eindigt in een soort theocentrisch irrationalisme. Hij heeft zijn eigen positie wel eens getypeerd met de volgende woorden: 'Als iemand voor mij zou bewijzen dat Christus buiten de waarheid staat, zou ik aan de kant van Christus blijven staan en geen partij kiezen voor de waarheid.'[189]

Dit is dezelfde geest die het verhaal van Abraham ademt: een radicaal kiezen voor de goddelijke dimensie – in dit geval die van

Christus – ja zelfs tégen de waarheid. We zouden dat niet als een vorm van obscurantisme moeten zien, zegt een commentator, maar als blijk van een vooruitziende blik. Dostojevski zou lang voor Bergson (1859-1941) en William James (1842-1910) hebben gezien dat de rationalisten ongelijk hadden met hun pogingen om bijgeloof uit te sluiten van de rede.[190]

Altijd kiezen voor God en Christus dus, zelfs tégen de waarheid. Dat is geheel in de geest van Brunner, Kierkegaard en andere aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie. In *De gebroeders Karamazov* legt Dostojevski zijn romanfiguren opvattingen in de mond die een variant zijn op de goddelijke-bevelstheorie . Wat aan hem wordt toegeschreven door Sartre, is: als God niet zou bestaan, is alles geoorloofd. Dat staat er niet letterlijk, maar er zijn wel verschillende formuleringen die erop neerkomen dat een moraal zonder goddelijke basis geen bindende kracht toekomt.[191]

Edmund Burke: religie als het cement van de samenleving

Aanhang voor de goddelijke-bevelstheorie wordt overigens niet altijd geformuleerd in een positieve verdediging daarvan, maar door het schilderen van de ellende die ons te wachten staat bij het verlaten van een religieuze basis voor de moraal. De onbetwiste meester in dramatiek over dit onderwerp was natuurlijk Friedrich Nietzsche met zijn parabel over de dwaze mens die constateert dat God dood is.[192] Een andere meester in het schilderen van de apocalyptische visioenen die zich zouden voltrekken als dat zou gebeuren, is Edmund Burke (1729-1797). Diens retorische uitbarstingen tegen de Franse Revolutie en het verlichtingsdenken werken zo aanstekelijk dat zij zelfs de religieuze scepticus Edmund Gibbon (1737-1794) hebben weten te bekoren. 'Ik bewonder zijn welsprekendheid, ik ben het eens met zijn politiek, ik bewonder zijn ridderlijkheid, en ik kan hem bijna zijn eerbetoon voor kerkelijke instellingen vergeven,' schrijft Gibbon in zijn autobiografie over Burke.[193]

En er was veel te vergeven, want Burkes eerbetoon aan de kerkelijke instellingen was even groot als Voltaires afwijzing daarvan. 'We weten, en wat beter is, we voelen het vanbinnen, dat religie de ba-

sis is van de burgerlijke samenleving, de bron van wat goed en heilzaam is,' schrijft Burke.[194] Hij gaat verder met de stelling dat onze gewoonten en onze beschaving kunnen worden teruggevoerd op twee beginselen: ten eerste de geest van de gentleman, ten tweede de geest van religie. De adel en de geestelijkheid, de een uit professie, de ander door patronage, hebben de geleerdheid in stand gehouden, zelfs onder de onmogelijkste omstandigheden.[195]

Burke verwart hiermee (zoals zoveel anderen ná hem hebben gedaan) een historisch oordeel met een filosofisch oordeel.

Het kan historisch zo zijn dat de kerk en de adel van belang zijn geweest voor de instandhouding van wetenschap en cultuur, maar dat betekent nog niet dat ook in een andere historische fase wetenschap en cultuur noodzakelijkerwijs afhankelijk zouden moeten zijn (of blijven) van kerk en adel.

Het kan historisch zo zijn dat de religie een belangrijk vehikel is geweest voor het doorgeven van moraal (daarop heeft Hartmann terecht gewezen), maar dat betekent niet dat religie een noodzakelijke grondslag is voor de moraal.

Burke beroept zich ook op de menselijke natuur. De mens, zo zegt hij, is een religieus dier ('religious animal'). 'We weten, en we zijn er trots op dat te weten, dat de mens in wezen een religieus dier is.' Atheïsme zou niet alleen tegen de rede ingaan, maar ook tegen onze instincten. Het kan ook nooit lang bestaan ('It cannot prevail long'), schreef Burke in 1790, en dat lijkt toch geen goede inschatting van hem, meer dan tweehonderd jaar later.[196]

Burke presenteert ook een argument tegen atheïsme dat op vele andere schrijvers indruk heeft gemaakt, onder andere op de grote historicus Arnold Toynbee en de reeds genoemde theoloog Emil Brunner. 'De ervaring bevestigt de christelijke antropologie dat de mens of een "God of een afgod" heeft,' zegt Brunner.[197] Dit is de bekende stelling dat als de mens de ware religie verlaat, hij ontvankelijk wordt voor pseudoreligies. Als men de grote christelijke religie verwerpt die de basis is van onze beschaving, vallen we ten prooi aan bijgeloof.[198] Toynbee wijst op nationalisme, communisme en fascisme, die dan als substituutreligies opkomen.[199]

Het zijn beschouwingen die meer vragen oproepen dan zij beantwoorden. Immers, wat zou die 'ware religie' moeten zijn? Is religie

in het algemeen onontbeerlijk voor de sociale cohesie in de samenleving? Of kan deze functie het best (of alleen maar) door het christendom worden vervuld? En waarom dan precies?

Alexis de Tocqueville en Arthur de Gobineau over het christendom

Een vergelijkbare waardering van het christendom vindt men ook bij de negentiende-eeuwse politicus en politiek filosoof Alexis de Tocqueville (1805-1859). Men treft deze aan in boeken van hem als *De la démocratie en Amérique* (1835-1840),[200] maar ook, en zeker zo 'fris' geformuleerd, in zijn correspondentie.[201] In het bijzonder van belang is zijn briefwisseling met graaf Arthur de Gobineau (1816-1882).[202]

De correspondentie tussen Tocqueville en Gobineau begint met een opdracht die Gobineau van Tocqueville krijgt om hem te informeren over nieuwe inzichten op het terrein van de ethiek.[203] Daarbij worden 'moraal' en 'ethiek' in een ruime betekenis opgevat. Tocqueville en Gobineau corresponderen over alles wat met moraal, religie, politiek, filosofie en wereldbeschouwing te maken heeft, dus ook over de grote religieuze stelsels van jodendom, christendom en islam.

Met name over het christendom verschillen zij van mening. Tocqueville denkt dat het christendom een revolutie heeft veroorzaakt op het terrein van de rechten en verplichtingen van mensen, het onderwerp waarmee de wetenschap van de moraal ('science morale') zich bezighoudt en waarin hij zelf ook geïnteresseerd is. Het christendom, zo zegt Tocqueville, riep geen nieuwe verplichtingen in het leven of nieuwe deugden, maar het veranderde de verhouding van de deugden en verplichtingen ten opzichte van elkaar. De 'zachte deugden' ('vertus douces'), zoals menselijkheid, medelijden, vergevingsgezindheid, stonden eerst laag in aanzien. Het christendom veranderde dat allemaal.[204]

Voor het onderwerp van de goddelijke-bevelstheorie is vooral van belang dat Tocqueville meent dat door het christendom de moraal anders werd gesanctioneerd dan van oudsher het geval was. De zin van het leven, maar ook de sanctie voor de moraal werd verplaatst

van dit leven naar een leven na dit leven ('Il plaça le but de la vie après la vie'), en dat vindt Tocqueville een goede zaak, want daardoor zou de moraal een verhevener karakter hebben gekregen.[205]

Alle ingrediënten van het christendom waren daarvóór al aanwezig, maar het christendom maakte daarvan een eenheid. Het maakte ook van die morele elementen een religie.[206]

Hier zien we een interessante gedachte naar voren komen. Het christendom maakt van een moraal een religie. Dat is mooi uitgedrukt. Maar het geeft in alle onbevangenheid ook precies aan waartegen men vanuit het hier verdedigde perspectief van de autonomie van de moraal grote bezwaren kan hebben. Misschien moet moraal juist moraal blijven en beslist geen religie worden.

Tocqueville neemt een standpunt in dat John Stuart Mill enkele decennia later juist zou afwijzen in zijn opstellen over religie. Mill beijverde zich om te laten zien dat het christendom weliswaar een mooie moraal heeft, maar dat men die moraal niet noodzakelijk behoeft te verbinden met de christelijke godsdienst.[207]

Tocqueville is van die koppeling juist bijzonder gecharmeerd, en dat lijkt iets te maken te hebben met het feit dat hij, net als vele anderen, van mening is dat een op zichzelf gestelde moraal onvoldoende bindende kracht heeft. Tocqueville ziet net als Shaw, die hiervoor werd aangehaald, een aardse sanctie voor de moraal duidelijk als 'second best'. Toen de bovennatuurlijke sanctie aan de moraal was komen te ontvallen, moest men wel iets anders gaan zoeken, schrijft hij. Toen kwam de doctrine van het welbegrepen eigenbelang naar voren. En de Britse utilisten ('utilitaires anglais') maakten daarvan het ankerpunt van hun moraal.[208] Vooral in de achttiende eeuw kreeg dat proces zijn beslag.[209]

Dat Tocqueville en Gobineau zeer verschillende opvattingen hebben, in het bijzonder over het christendom, blijkt al snel tijdens de correspondentie. Hun verschil van mening wordt door de schrijvers ook niet onder stoelen of banken gestoken. 'Ik moet u bekennen dat ik een totaal andere opvatting heb over het christendom dan u,' schrijft de oudere Tocqueville aan Gobineau.[210] Soms loopt de discussie zo hoog op in de correspondentie dat men zich afvraagt of hun vriendschap de meningsverschillen zal overleven. Maar dat blijkt toch telkens het geval. De schrijvers leveren vernietigende

kritiek op elkaars standpunten, maar beëindigen hun brieven met vriendelijke complimenten en de groeten aan elkaars echtgenoten.

Tussen Tocqueville en Gobineau komt ook de moeilijke vraag op hoe men een godsdienst moet waarderen. Mag men daarmee ook de historisch gegroeide cultuur mede beoordelen? Mag men aan 'het christendom' toeschrijven wat men van het christendom heeft gemaakt?[211]

Tocqueville geeft aan dat het christendom ons door de eeuwen heen is overgeleverd en dat het door barbaarse tijden heen is gegaan. Het zou unfair zijn 'het' christendom te beoordelen op elementen die eigenlijk verbonden zijn aan een bepaalde tijd en een bepaalde plaats, aan cultuur. Alle verwijten die door Gobineau aan het christendom gemaakt werden, zouden aan deze 'secundaire oorzaken' moeten worden toegeschreven, meent Tocqueville, en niet aan het christendom zélf. Die kern van het christendom vindt Tocqueville in het maxime dat je God moet liefhebben als jezelf.[212]

Burke en Tocqueville zijn representatief voor een negentiende-eeuwse herwaardering van godsdienst na de vernietigende kritiek van veel achttiende-eeuwse verlichtingsfilosofen. Daarbij behoort Burke op grond van zijn geboorte- en sterfdatum (1729-1797) tot de achttiende eeuw, maar hij loopt eigenlijk vooruit op de restauratieperiode.

2. *Problemen met de goddelijke-bevelstheorie*

In het eerste hoofdstuk heb ik enkele denkers behandeld die elementen van de goddelijke-bevelstheorie hebben verdedigd. Sommigen hebben dat gedaan door de moraal rechtstreeks te funderen op godsdienst. Anderen, zoals Burke en Tocqueville, hebben dat gedaan door te waarschuwen voor de gevolgen als we moraal zouden ontkoppelen van godsdienst.

Ook hebben we gezien dat het mogelijk is een 'kern' van het theistische gedachtegoed te omlijnen. Dat is het geloof in een almachtige, goddelijke schepper wiens wil de hoogste morele wet is voor de mensen. Met dit godsbeeld harmonieert een bepaalde visie op de moraal, meer in het bijzonder de grondslag van de moraal. Die visie is de goddelijke-bevelstheorie van de moraal.

Verder is vastgesteld: die goddelijke-bevelstheorie is niet een bizarre theorie die geen aanhang heeft in intellectuele kringen, maar zij vormt het uitgangspunt voor vele oprechte gelovigen. Zij vormde bovendien niet alleen het uitgangspunt voor religieuze leiders als Mozes, Abraham, Jezus Christus, Mohammed en anderen, maar zij wordt ook als de enig juiste theorie naar voren geschoven in de heilige boeken van het Oude en het Nieuwe Testament, evenals de Koran. Ook kent de goddelijke-bevelstheorie hedendaagse aanhangers, zoals de voorbeelden van Dostojevski, Kierkegaard en Brunner duidelijk maken.

Dat de goddelijke-bevelstheorie aanhang heeft, is ook niet verbazingwekkend wanneer men de sterke kanten van de theorie in ogenschouw neemt. De goddelijke-bevelstheorie lijkt een aantal overtuigende voordelen te hebben boven andere theorieën van de moraal.

Allereerst kan men denken aan de eenvoud daarvan. De goddelijke-bevelstheorie is gemakkelijk te begrijpen. Wat is goed? Wat door

God is bevolen. Wat is kwaad? Wat door Hem is verboden. Vergelijk dat met de grote problemen waarvoor het utilisme ons kan plaatsen, of de interpretatiekwesties waartoe de categorische imperatief van Kant aanleiding geeft.

Een tweede voordeel van de goddelijke-bevelstheorie is dat deze appelleert aan een gevoel van velen dat daarmee de vraag naar de bindende kracht van de moraal bevredigend is opgelost. God is tenslotte volkomen goed en almachtig. Dan is het ook volstrekt inzichtelijk dat men zich daarop baseert in allerlei morele dilemma's. C. S. Lewis verwoordt dan ook een gevoel dat velen instinctief zullen ervaren: alleen met een goddelijke basis is de moraal veilig. Dostojevski zegt hetzelfde.

Niettemin heeft de theorie ook schaduwzijden en die hebben sommigen ertoe gebracht de theorie af te zweren. Ik zal nu de problematische kanten van de goddelijke-bevelstheorie behandelen.

Het probleem van religieuze pluriformiteit

Het eerste probleem is dat van de religieuze pluriformiteit. Voor bijna alle moderne staten geldt dat de burgers die één grondgebied delen (en onderworpen zijn aan één jurisdictie), niet één geloofsopvatting delen. De tijd van het 'cuius regio, eius religio' (de regio bepaalt de religie) lijkt definitief voorbij. Typerend voor de hedendaagse toestand waaronder mensen moeten samenleven, is dat zij te maken hebben met een diversiteit aan opvattingen over religie. Dat wordt bedoeld wanneer men stelt dat hedendaagse samenlevingen religieus pluriform zijn geworden.[1]

Dat is een probleem voor de aanhangers van de theïstische godsdiensten. Zij zoeken immers voor hun ethiek aansluiting bij Gods woord. Dat wil zeggen: het woord van hun eigen god. Soms zegt die god van de ene godsdienst hetzelfde als de god van de andere godsdienst. Op verschillende punten komen ook de heilige geschriften van de Bijbel en de Koran tot identieke aanbevelingen. Een van die identieke punten hebben we al uitvoerig belicht. Het is de 'metaethiek' van het theïsme: de opvatting over het bindende karakter van het morele oordeel. Het morele oordeel is gelegitimeerd voor zo-

ver het overeenkomt met de leer van de Heilige Schrift. Zowel in de westerse als in de islamitische traditie heeft men een geweldig 'idee' gehad. En dat idee was dat men zijn morele opvattingen zou kunnen (en moeten) vastleggen in een heilig boek.[2]

Met deze traditie ontstaat echter een probleem op het moment dat de heilige boeken verschillende dingen voorschrijven op het punt van de moraal en het recht en de aanhangers van verschillende godsdiensten toch één territorium (en daarmee één jurisdictie) moeten delen. Dit is in een multiculturele samenleving duidelijk het geval.

Bovendien ontstaat een probleem wanneer de aanbevelingen van de heilige boeken in strijd zijn met wat de seculiere wetgeving van burgers vergt. Wat moet er gebeuren wanneer het heilige boek op afvalligheid de doodstraf stelt, terwijl seculiere wetgeving uitgaat van de vrijheid om van geloof te veranderen? Wat moet er gebeuren wanneer seculiere wetgeving kritiek op God of heilige figuren toelaat, maar heilige boeken deze ten strengste verbieden?

Sommigen ervaren het aan de orde stellen van dit dilemma als onprettig of als tendentieus. Zij willen die mogelijke strijdigheid van religieuze tradities graag toedekken. Zij denken dat spreken over dit onderwerp de tegenstellingen in de samenleving groter maakt of zelfs haat aanwakkert. Door te zwijgen zou vanzelf wel een modus vivendi worden gevonden.

Typerend in dit opzicht is de receptie van het werk van de Amerikaanse politicoloog Samuel Huntington.[3] Huntington beschrijft hoe religie een factor van controverse is geworden. Hij analyseert een sociaal proces. Maar in de populaire voorstelling is zijn these van de 'clash of civilizations' opgevat als een normatieve these. Alsof Huntington die 'clash' zou aanmoedigen of zou stimuleren.

Huntington heeft deze misinterpretatie kennelijk voorzien, want hij waarschuwt al voor dat 'misverstand'. Over zijn stelling zegt hij nadrukkelijk: 'Dit is iets anders dan de wenselijkheid bepleiten van conflicten tussen beschavingen. Het is een beschrijvende hypothese over wat de toekomst zou kunnen brengen.'[4]

De stelling dat Huntingtons these 'gevaarlijk' zou zijn, kan men dan ook vergelijken met de stelling van de katholieke kerk ten tijde van Galilei dat het heliocentrische wereldbeeld een 'gevaarlijke the-

orie' is omdat daarmee de aarde uit het centrum van het universum wordt gestoten. Men probeert een feitelijke generalisatie te pareren met morele verontwaardiging.[5]

Wat voor natuurkunde geldt, geldt ook voor de sociale wetenschappen. We kunnen beter de dilemma's helder onder ogen zien. Het negeren daarvan draagt niet bij tot instandhouding van de sociale cohesie, maar betekent alleen maar dat we later harder vallen. Zo moeten we ook onder ogen zien dat het legitimeren van moraal met behulp van verschillende godsdiensten die elkaar moreel tegenspreken in een multireligieuze samenleving een probleem kan vormen. Een optie die als oplossing in ieder geval dan overwogen zou moeten worden, is of we elkaar kunnen vinden op gemeenschappelijke grond. Ik zal zelf hier betogen dat die gemeenschappelijke grond gelegen is in het adopteren van een zo veel mogelijk neutraal moreel vocabulaire (goed te onderscheiden van de populaire zoektocht naar wat alle religieuze stelsels 'gemeenschappelijk' hebben).[6] Dat is echter niet de weg die door velen bewandeld wordt. Velen bepleiten dat we juist ontvankelijker moeten worden voor religieuze vocabularia.[7] Dat wordt gezien als een handreiking aan culturele en religieuze minderheden. Nu ben ik vóór handreikingen, vóór respect en tégen polarisatie, maar we moeten niet doelbewust een verkeerde voorstelling van zaken verspreiden. Dat brengt ons op de lange termijn ook niet verder. Integendeel, het trekt ons verder het moeras in.

Laten we het onderwerp eens bespreken aan de hand van een bericht uit de krant en afdalen van de 'high culture' naar de 'low culture'. De problemen van multiculturalisme en integratie liggen tenslotte op straat. Een mogelijke benadering van dit onderwerp wordt verdedigd door het Tweede Kamerlid Naima Azough (GroenLinks). Azough is van mening dat het debat over vrouwen in de islam te veel wordt gedomineerd door het verzet tegen de islam: 'De afgelopen honderd jaar is er een enorme behoefte onder vrouwelijke moslims om naar de bronnen van de islam terug te keren. Die bronnen zetten ze af tegen hun culturele tradities, die soms pre-islamitisch zijn. Als je Pakistaanse vrouwen op de rechten van de mens wijst, zegt hun dat niets. Maar leg je ze de Koran voor en vertel je over de vrijheid die de vrouw ook binnen de islam heeft, dan zijn ze daardoor helemaal vervuld.'[8] Die Koran geeft vrouwen ook macht, macht om te-

gen de man te zeggen wat ze wel en niet willen, waarbij ze zich beroepen op bepaalde passages uit het heilige boek.

Dit is een interessante visie, en de teneur daarvan komt men bij vele andere auteurs tegen. Het is misschien niet overdreven te zeggen dat dit in essentie het Nederlandse beleid is: emancipatie mét en door godsdienst. Voortdurend worden ons in de media vriendelijke gelovigen voorgetoverd waar toch echt 'niets mee aan de hand' is. Natuurlijk, er bestaan ook haatzaaiende imams en dat is vervelend genoeg. Maar het helpt niets daartegen te ageren.[9] Godsdienstige tradities moeten 'van binnenuit' liberaliseren.

Deze utopische visie heeft het Nederlandse integratiebeleid decennialang beheerst en is volstrekt niet verdwenen, zoals vaak beweerd wordt. Maar hoe overtuigend is die ideologie? Is het waar dat 'kritiek van buiten' altijd 'contraproductief' werkt? Heeft de kritiek van verlichtingsauteurs als Voltaire, Holbach, Rousseau geen enkele positieve invloed gehad op het liberaliseringsproces binnen het christendom? Gingen daardoor alleen maar de 'hakken in het zand'? Of is het christendom in vrijzinnige richting geëvolueerd *juist dankzij* die kritiek van buiten? En waarom zou wat voor het christendom heeft gewerkt niet werken voor andere godsdiensten? Is dit naïef? Fundamentalistisch? Maar waarom dan?

De kwestie of Azough gelijk heeft dat de 'bronnen van de islam' een vrouwvriendelijk beeld te zien geven, zal ik hier ter zijde laten. Wie zich baseert op het boek van Nahed Selim, *De vrouwen van de Profeet*,[10] maar ook op vele andere boeken, zoals die van Fatima Mernissi,[11] zal menen dat Azough een te rozig beeld creëert van de bronnen van de islam. Het gaat mij echter om iets anders. Het gaat mij om die door Azough geconstateerde 'behoefte' van moslima's om terug te keren naar de bronnen van de islam. Dat zal ongetwijfeld voor sommige vrouwen opgaan (al zullen er ook vrouwen bestaan die zich juist bevrijd voelen wanneer zij zich van het juk van orthodoxe religiositeit hebben kunnen emanciperen). Ook zal het ongetwijfeld juist zijn dat het vocabulaire van de rechten van de mens sommigen van die vrouwen volkomen vreemd is, terwijl je wanneer je de vrijheid van de vrouw kunt bepleiten met een beroep op de islam of de Koran, gemakkelijker gehoor vindt. Maar de vraag is: moet je het daarom ook doen?

De pragmaticus meent misschien dat dit de aangewezen weg is. Het aannemen van het seculiere vocabulaire van een autonome (in de zin van een van religie ontkoppelde) moraal ervaart hij als drammerig.

Bij mij roept het door Azough bepleite vragen op. Laat ik in een poging om dat duidelijk te maken eens beginnen met het christendom. Stel, ik wil André Rouvoet van het laakbare of aanbevelenswaardige van een bepaalde handeling overtuigen. Dan zou ik, Azough volgend, mij eerst moeten verdiepen in Bijbelpassages omdat hij voor 'gewone moraal' niet bereikbaar wordt geacht. Of stel, ik zou met kardinaal Simonis willen discussiëren over abortus of euthanasie. Dan moet ik eerst uiteenzetten dat hij een verkeerde interpretatie geeft aan de Heilige Schrift.

Nu zal men dit misschien tendentieuze voorbeelden vinden. Immers, iedereen weet dat kardinaal Simonis en André Rouvoet gevoelig zijn voor autonome moraal. Zij zijn als het ware gewend om naast hun eigen 'stamtaal' of 'dialect' een moreel Esperanto te spreken.

Stel dat kardinaal Simonis gaat discussiëren over abortus met een atheïst. Hij zou dan Jeremia 1:5 kunnen citeren: 'Voordat ik je vormde in de moederschoot, had ik je al uitgekozen, voordat je de moederschoot verliet, had ik je al aan mij gewijd, je een profeet voor alle volken gemaakt.' Hij zou ook kunnen verwijzen naar Lucas 1:41-42. Daar staat: 'Toen Elizabeth de groet van Maria hoorde, sprong het kind op in haar schoot; ze werd vervuld met de heilige Geest en riep luid: "De meest gezegende ben je van alle vrouwen, en gezegend is de vrucht van je schoot."' Blijkt met name uit het eerste citaat niet duidelijk dat volgens Gods woord het embryo reeds een menselijk individu is?[12]

Maar dat doet kardinaal Simonis niet, althans niet in een gesprek met een ongelovige. Zonder dat je hem daar expliciet toe aanspoort, zal hij proberen argumenten tegen abortus te mobiliseren die iemand voor wie Gods woord geen gezag heeft, kunnen overtuigen. Hij zal – dat verwacht ik tenminste – bereid zijn een universele morele taal te spreken, een taal die ook voor een atheïst begrijpelijk is. Maar waarom zouden we dat dan niet mogen verwachten van de Pakistaanse moslima's over wie Azough het heeft? Waarom zou voor

hen niet mogelijk zijn wat voor andere gelovigen wel mogelijk is? Zijn die moslima's nog niet 'ver genoeg'? Is een universele moraal voor hen geen haalbaar scenario? Maar waarom dan niet? Heeft dat iets te maken met een gebrekkige integratie? Of is het een drammerig ideaal dit van hen te verwachten? Maar als we het van hen niet mogen verwachten, waarom dan wel van kardinaal Simonis of van de SGP? Waarom zouden we tegen een SGP'er die zijn standpunt legitimeert met Bijbelpassages, zeggen dat deze voor ons geen bewijs vormen, maar plotseling eerbiedig zwijgen wanneer een moslima met dit soort argumenten komt? Uit tolerantie en respect voor haar godsdienst? Maar is dat wel tolerant? Is het niet juist neerbuigend? In feite komt wat Azough voorstelt neer op de erkenning van twee soorten burgers: volwassen burgers die op hun staatsburgerschap kunnen worden aangesproken, en een ander soort, een 'homo religiosus', die zichzelf buiten het normale discours heeft geplaatst.

Maar is dat wel juist? Is die 'homo religiosus' niet het product van multiculturalistisch beleid? Als de Nederlandse overheid deze manier van werken overneemt, frustreert men – alle goede bedoelingen ten spijt – veeleer de integratie en emancipatie dan dat men deze bevordert.

Eerlijk gezegd denk ik dat we in beginsel ieder mens, moslim, christen, hindoe of boeddhist, gewoon moeten aanspreken in een universele morele taal, een moreel Esperanto. En het lijkt me niet slecht daar vroeg mee te beginnen. Of is dit maar een verlichtingsfundamentalistische droom?

Het hier aan de orde gestelde dilemma wordt met gevoel voor humor maar ook wel tragiek behandeld door Naema Tahir. Zij is trouwens van Pakistaanse afkomst, dus het is een aardig voorbeeld om hier op te voeren. Tahir beschouwt zichzelf als moslima, maar dan als een heel andere type moslima dan waar Azough op doelt. Tahir is juist wél onder de indruk van argumenten die ontleend zijn aan de mensenrechten. De vraag is alleen: hoe kun je anderen, in haar geval haar islamitische vader, van de juistheid van bepaalde waarden overtuigen?

Tahir schrijft in haar boek *Een moslima ontsluiert* hoe zij haar vader moest teleurstellen. Zij is niet getrouwd met de man die de familie voor haar had uitgezocht. Zij is zelfs niet getrouwd met een

Pakistaan. Zij verloochent eeuwenoude tradities en zij heeft zich bevrijd uit wat zij zelf een vastgeroeste moraal noemt.[13] Nadat zij een beoogd huwelijkskandidaat had afgewezen, kreeg haar vader een hartaanval. Dat trof haar zo dat het haar aan het twijfelen bracht of de prijs voor haar opstandigheid niet te hoog was.[14] Niettemin wilde zij haar eigen keuzes doorzetten in het leven. Maar hoe zou zij haar vader daarvan kunnen overtuigen? Haar vader accepteerde alleen argumenten die ontleend waren aan de Koran of aan de islam.

Je wilt een gesprek aangaan met iemand over het moreel aanvaardbare van een bepaalde praktijk, maar die persoon is alleen ontvankelijk voor een bepaalde morele taal: de taal van de religie, in dit geval de Koran. Je wilt zelf die taal eigenlijk niet spreken, maar dat is de enige taal die deze persoon verstaat of bereid is te spreken.

Dit is dus precies het dilemma dat ook Azough aan de orde stelt, zij het dat Azough het niet als een dilemma lijkt te ervaren. Tahir ziet het wel als een dilemma, maar zij wil toch haar vader overtuigen. Hoe kon zij dat doen? Zij nam een bijzondere stap: zij besloot met de Koranstudie te beginnen. 'Als een bezetene' ging zij alles lezen in de Koran wat betrekking had op het huwelijk.[15] Haar boekenkast puilde uit van de islamstudies. Uiteindelijk vond zij iets in de Koran wat voor haar doel geschikt leek: 'Vraag toestemming aan je meerderjarige dochter.' 'Als ik dezelfde boodschap zou halen uit de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens of het Europese Verdrag voor de Rechten van de Mens zou mijn vader niet eens luisteren,' schrijft Tahir.[16] Nee, zij moest hem confronteren met de Koran en met de sharia – zijn cultuur vereiste dat.

Zij zocht de regels uit de Koran die voor haar van dienst konden zijn bij elkaar en besloot haar vader daarmee te confronteren. Zo gezegd, zo gedaan. En daarmee was de kogel door de kerk.

Hoe het daarna tussen Naema Tahir en haar vader gegaan is, wordt uit het boek niet duidelijk. Misschien krijgen we in andere boeken daar iets over te horen. Waar het mij om gaat, is de vraag of de strategie die zij koos bevredigend is. Tahir zelf zegt daarover: 'Wel jammer dat ik me moest beroepen op de islam. Zo werd het een strijd om recht. Maar ik had geen keuze.'[17]

Tahir ervaart de strategie van het aannemen van een religieus vo-

cabulaire dus zelf als onvermijdelijk, maar tevens als tragisch.

Ik sta hier meer aan de kant van Tahir dan aan die van Azough. Het is treurig dat je alleen via deze 'omweg' iemand kunt overtuigen, in het bijzonder wanneer je van iemand houdt. Soms moet je op die manier communiceren, bijvoorbeeld met kinderen. Omdat kinderen niet alles begrijpen, is er soms geen andere weg dan het presenteren van onzindelijke redenen. Maar met volwassenen zou men daar toch zeer terughoudend mee moeten zijn.

Ik denk dat het van belang is, in het bijzonder in een multireligieuze samenleving, dat we proberen een universele morele taal te gaan spreken, een taal waarin niemand zichzelf geweld hoeft aan te doen. Soms kan dat niet. Dat is de situatie die Tahir beschrijft. Onvermijdelijk in haar geval misschien, maar men moet daar niet te snel toe overgaan. Zeker voor mensen die geboren zijn in Nederland of Europa, geldt dat zij aanspreekbaar zouden moeten zijn in een moreel Esperanto. Om te voorkomen dat een samenleving desintegreert en het morele gesprek versplintert, moet men gemeenschappelijke grond vinden.

Van belang lijkt mij tevens of we te maken hebben met private verhoudingen dan wel een situatie waarbij de overheid zich in het gesprek mengt. De overheid moet burgers niet in stamtalen en dialecten toespreken, maar in een taal die alle burgers kunnen verstaan. Zeker de overheid zou aandacht voor dit punt moeten hebben. De overheid zou dus niet uit pragmatische motieven een religieuze taal moeten gaan spreken, om maar mensen 'te bereiken'. Hooguit als het in het uiterste geval nodig is. En dan, zou ik zeggen, met hetzelfde gevoel van Tahir, namelijk een wrange bijsmaak dat het niet anders mogelijk was.

Deze discussie speelt niet alleen in Nederland, maar in elk land waarin de religieuze invloed op de moraal sterk is. In Irak komt de discussie naar boven in hoeverre in de nieuwe grondwet een plaats moet worden ingeruimd voor de sharia. Naar het oordeel van velen is dat onvermijdelijk, en dat is ook gebeurd. De meeste gelovigen kúnnen zich eenvoudigweg niet voorstellen dat het mogelijk is een land op basis van louter seculiere wetten te regeren.[18] Niettemin schuilt in deze benadering het aanzienlijke gevaar dat de positie van vrouwen, ongelovigen, homoseksuelen en anderen afhankelijk

wordt gemaakt van een discussie over de interpretatie van eeuwenoude teksten. Zelfs wanneer in die teksten aanknopingspunten zijn te vinden voor een vriendelijkere benadering van hun maatschappelijke positie, dan nog blijft dit een riskante weg. Men plaatst mensen met moderne opvattingen op achterstand door hen als referentiekader een oude en voor hen niet-gezaghebbende tekst in handen te duwen. Die tekst vormt dan de begrenzing voor het morele discours. De kans wordt niet benut om te exploreren wat mensen gemeenschappelijk hebben ('the assertion of human commonality', zoals Sen zegt).[19] De rol van rede en keuze ('the role of reasoning and choice') die kenmerkend is voor mensen, wordt genegeerd.[20] De mens wordt geacht opgesloten te zitten in zijn cultuur en zijn religie. Bovendien loopt men het gevaar dat dan uiteindelijk de schriftgeleerden het laatste oordeel krijgen over morele kwesties, want de seculiere overheid of de rechter heeft geen gezag als het aankomt op de interpretatie van religieuze teksten. De weg van het 'aanknopen bij religieuze tradities' om hedendaagse morele opvattingen gezag te verlenen klinkt pragmatisch en aantrekkelijk, maar is in wezen een gevaarlijke strategie.

Het probleem van de goddelijke willekeur

Het eerste probleem met de goddelijke-bevelstheorie van de moraal is van praktische aard: het maakt het onmogelijk dat mensen elkaar verstaan in een multireligieuze samenleving. Het tweede probleem dat de goddelijke-bevelstheorie met zich meebrengt, is eerder principieel of methodologisch van aard. Het is het probleem van de goddelijke willekeur.

Laat ik het probleem illustreren aan de hand van een concreet voorbeeld. Neem Exodus 20:16, waarin ons wordt voorgehouden dat we de waarheid moeten spreken. Daar zal niemand van opkijken, maar het gaat mij nu om de *legitimatie* van dat gebod. Waarom zou men de waarheid moeten spreken?

Als we de goddelijke-bevelstheorie volgen, zouden we de waarheid moeten spreken omdat God dat in Exodus heeft voorgeschreven. De reden waarom we ons daaraan te houden hebben, is geen

andere dan dat God ons dat heeft bevolen. Dan dringt zich de vraag op: had God ook iets heel anders kunnen voorschrijven? Als we de goddelijke-bevelstheorie volgen wel. Maar dan had God dus ook kunnen voorschrijven: 'Lieg erop los als het u uitkomt'? Wie zou dat werkelijk voor zijn rekening willen nemen?

Het is verleidelijk een gedachte-experiment te wagen met wat men de 'Tien Anti-geboden' zou kunnen noemen. Draai telkens de inhoud van zo'n gebod om en vraag of God dat evengoed aan ons had kunnen bevelen. 'Gij zult stelen, want dat is de wil van uw God'. 'Gij zult echtbreken, want God keurt duurzame huwelijken niet goed.' 'Gij zult uw ouders verachten, want de liefde van kinderen voor hun ouders is een gruwel voor God.'

Wie nu begint te aarzelen, zaagt aan de fundamenten van de goddelijke-bevelstheorie. Toch lijkt dat voor de hand te liggen. Wie kan werkelijk voor zijn rekening nemen dat het martelen van onschuldige kinderen goed zou zijn wanneer het door God zou zijn bevolen? Toch zit het voorbeeld van Abraham die zijn zoon offert hier dicht tegenaan.

De theorie van het goddelijke bevel is een tegelijk intrigerende en merkwaardige theorie. Enerzijds lijkt deze vanzelfsprekend voort te vloeien uit bepaalde eigenschappen van God die in de theïstische traditie naar voren zijn gekomen, anderzijds heeft zij consequenties die voor ons toch wel heel moeilijk te accepteren zijn. Het is dan ook niet zo vreemd dat in de wijsgerige traditie alternatieven tot ontwikkeling zijn gekomen, althans *pogingen* om een coherente theorie te verschaffen die recht doet aan de traditionele eigenschappen van God, maar die tevens harmonieert met de eisen die wij aan een volwaardige ethiek stellen.

In het bijzonder in de Spaanse scholastiek zijn deze pogingen gedaan. Zo verwijst Francisco de Suarez (1548-1617) naar de morele wet als een 'natuurwet', en deze identificeert hij weer met de goddelijke wet.[21] Volgens Suarez geldt voor God wat ook voor de mens geldt. Namelijk dat hij niet blind zijn wil ergens op gevestigd heeft, maar dat zijn intellectuele doordenking voorafgaat aan zijn willen. Hij bedenkt dus eerst wat polygamie is, en komt dan op grond van een bepaalde ethische afweging tot een verwerping. Bepaalde dingen worden dus volgens Suarez door God als kwaad bestempeld

omdat ze kwaad in zichzelf zijn. De natuurwet geeft aan wat goed en kwaad in zichzelf is.

Suarez maakt in dit opzicht ook een interessant onderscheid tussen recht dat geldt krachtens menselijke makelij, en recht dat geldt in zichzelf. Dat laatste is het natuurrecht: het recht dat van nature geldt en dus ook door God niet kan worden veranderd. Zoals God niet kan veranderen dat twee keer twee vier is, zo kan hij ook het martelen van kinderen niet tot deugd maken.

In feite doet Suarez daarmee een oude discussie herleven die al door Plato was gestart in zijn dialoog de *Euthyphro*. Plato (of Socrates, wiens denkbeelden Plato beschrijft) werpt de vraagt op of het vrome vroom is omdat God het als zodanig proclameert (theonomie), of dat God iets als vroom proclameert omdat het vroom is in zichzelf (autonomie). De vraag die hier wordt gesteld over vroomheid, zou men ook naar aanleiding van andere waarden kunnen stellen (goedheid, schoonheid, waarheid, enzovoorts).[22]

Leibniz speelde nog iets meer in op de christelijke sentimenten toen hij in zijn *Verhandeling over metafysica* (1686) zei dat wanneer we zeggen dat dingen niet goed zijn in zichzelf, maar louter doordat God dat wil, we zonder ons dat te realiseren alle liefde voor God en bewondering voor Zijn glorie vernietigen. 'Waarom zouden we Hem prijzen voor wat hij heeft gedaan als het even prijzenswaardig zou zijn geweest wanneer hij exact het tegendeel had gedaan?' vraagt Leibniz.[23]

Een andere criticus van de goddelijke-bevelstheorie formuleert het nog iets pittiger. 'Volgens sommige christenen is de meest fundamentele zonde, de bron van alle andere zonden, ongehoorzaamheid tegenover God. Moord en meineed zijn niet principieel verwerpelijk, het is dat alleen omdat deze ingaan tegen het goddelijke bevel.'[24]

Dat brengt ook sommige gelovigen ertoe de goddelijke-bevelstheorie te verwerpen. Zo schrijft Alban McCoy in zijn boek over christelijke ethiek: 'Moord is slecht in zichzelf; dat is waarom God het verbiedt.'[25]

Een derde bezwaar tegen de goddelijke-bevelstheorie is misschien niet principieel (althans niet in vergelijking met de andere punten die hier reeds zijn opgevoerd), maar zou ons wel aan het denken kunnen zetten. Dat is het argument dat de goddelijke-bevelstheorie ons spreken over goed en kwaad zinloos zou maken. Dit punt valt wederom te illustreren met een voorbeeld. Stel dat we aan iemand vragen waarom hij zichzelf als christen beschouwt. Hij zegt: 'God is goed.' Dat lijkt een heel valide argument om in God te geloven. Maar als 'goed' niets anders is dan 'bevolen door God', wat volgens de goddelijke-bevelstheorie het geval is, dan zou dat tot merkwaardige resultaten leiden. De aanhanger van de goddelijke-bevelstheorie die 'God is goed' zegt, zegt in feite: 'God is bevolen door God.' Immers, als 'goed' identiek is aan 'bevolen door God', dan zouden we al in elke zin waarin 'goed' staat dit moeten kunnen vervangen door 'bevolen door God'.

Wat kunnen we hieruit afleiden? Eigenlijk niet meer dan dat onze taal zich verzet tegen de goddelijke-bevelstheorie. Als we het gewone spreken over 'God' en 'goed' als uitgangspunt nemen, dan lijkt daarin besloten te liggen dat de goddelijke-bevelstheorie niet juist kan zijn.

Is dit een doorslaggevend argument? De aanhanger van de goddelijke-bevelstheorie kan natuurlijk altijd volhouden: jammer voor onze linguïstische conventies. De goddelijke-bevelstheorie blijft overeind, ook al voert zij tot vreemde consequenties voor onze omgangstaal. Niettemin, zou ik zeggen, geeft het ons wel te denken.

Zowel in de Bijbel als in de Koran zijn overigens formuleringen te vinden die de ene keer erop lijken te wijzen dat men de goddelijke-bevelstheorie onderschrijft, de andere keer autonome ethiek. Een voorbeeld uit de Bijbel waarin de autonomie van de moraal naar voren lijkt te komen is een passage uit Marcus (10:18). Over Jezus wordt daar geschreven:

> Toen hij zijn weg vervolgde, kwam er iemand naar hem toe die voor hem op zijn knieën viel en vroeg: 'Goede meester, wat moet ik doen om deel te krijgen aan het eeuwige leven?' Jezus ant-

> woordde: 'Waarom noemt u mij goed? Niemand is goed, behalve God.'

In deze passage lijkt Jezus lippendienst te bewijzen aan het idee dat het goede een kwalificatie is die men aan God kan toeschrijven. En dat betekent het onderschrijven van de autonomie van de moraal. Het onderschrijven van de autonomie van de moraal betekent weer dat God beperkt zou worden. Vandaar dat sommige commentatoren dat verwerpen. Sommigen zeggen dat het theïstisch godsbegrip zoals te vinden in de islam radicaler is dan in het jodendom en het christendom. Men legt sterker de nadruk op de soevereiniteit van God. Dat zou men kunnen opmaken uit de volgende passage (Koran 5: 64):

> En de Joden zeggen: Gods hand is dichtgeknepen. Mogen hun de handen dichtgeknepen worden. En mogen zij vervloekt worden om wat zij zeggen. Neen. Zijn beide handen zijn wijd geopend. Hij schenkt gaven zoals Hij wil.

In die opengeknepen handen en het 'Hij schenkt gaven zoals Hij wil' zou men een grotere goddelijke vrijheid kunnen veronderstellen, iets wat beter harmonieert met het theïstisch godsbegrip dan de positie dat Gods wil gebonden is aan het autonoom goede.

Kunnen we de wil van God wel kennen?

Weer een ander bezwaar tegen de goddelijke-bevelstheorie zou men het 'agnostisch argument' kunnen noemen. Agnosticisme wordt over het algemeen omschreven als de opvatting dat we niet kunnen weten of God bestaat, omdat het menselijk kenvermogen daarvoor te beperkt is. God is oneindig groot. De menselijke geest is klein. Dus hoe zouden wij, nietige wezens, een dergelijk kolossale vraag kunnen beantwoorden of God bestaat? In dat geval is agnosticisme dus een opvatting die betrekking heeft op het bestaan van God.[26]

We kunnen het agnosticisme echter ook in een iets andere context plaatsen. Dan zou het niet gaan om het bestaan van God, maar

om de eigenschappen van God. Hoe kunnen we weten hoe God eruitziet? Hoe weten we wat God wil? Is al ons spreken over wat God wil niet een projectie van menselijke verlangens?

We hebben gezien dat Gods wil op verschillende manieren kan worden geopenbaard. In het geval van Abraham was dat doordat een goddelijke stem zich direct tot hem richtte. In het geval van Mozes gold hetzelfde. Maar, zo schrijft Sartre, dat is allemaal goed en wel, zolang je zeker kunt zijn dat het de stem *van God* is die zich aan je openbaart. Als je daaraan begint te twijfelen, staat het systeem op losse schroeven.[27]

Dit lijkt in eerste instantie vooral een probleem voor de 'mystieke variant' van de goddelijke-bevelstheorie (God richt zich direct tot de gelovige). Maar bij nadere overweging speelt het ook bij de andere varianten. Ook de katholieke variant heeft dat probleem. Want hoe weet je of de priester of paus wel spreekt namens God? En hoe zit het met de protestantse variant? Ook die heeft zo zijn problemen, want die is gebaseerd op de veronderstelling dat de wil van God zich heeft geopenbaard in de Heilige Schrift. En hoe betrouwbaar is dat Schriftgezag?[28] Volgens de moderne historische kritiek valt daar wel het een en ander op af te dingen. Dat laatste, de historische kritiek, zal ik nog iets verder uitwerken.

In 1778 veroorzaakte de Duitse schrijver en filosoof Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) grote opschudding met de publicatie van het laatste deel van het nagelaten werk van een zekere Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Reimarus was geen theoloog, maar doceerde oosterse talen. Tijdens zijn leven ging hij de confrontatie met de overheid, zijn medeburgers en kerkelijke autoriteiten uit de weg en dat lukte ook goed. Pas na zijn dood werden zijn inzichten het voorwerp van felle controverses onder theologen en intellectuelen, tot op de dag van vandaag. Wat was de inzet van die discussie?

Reimarus verdedigt de stelling dat het ontstaan van het christendom in feite op bedrog berust. Jezus was volgens hem een politieke Messias die faalde met zijn dood aan het kruis. De woorden van Jezus 'Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten' zijn in deze context veelbetekenend.

De leerlingen van Jezus konden dit niet aanvaarden. Zij weigerden 'de vernietiging van hun dromen te erkennen en daarom creëer-

den zij het geloof in de opstanding van Jezus en verhieven zij hem tot de zoon van God'.[29]

Die achtergrond is van belang voor de betrouwbaarheid van de eerste berichten die de leerlingen over leven en leer van Jezus de wereld in stuurden. Uit het oogpunt van historische betrouwbaarheid moeten de evangeliën met de grootste scepsis worden benaderd. Zij behelzen eigenlijk niet wat Jezus zélf leerde, maar veeleer wat zijn leerlingen zouden hebben gewild dat hij zou hebben geleerd.

Het behoeft nauwelijks betoog dat hiermee een belangrijk probleem is geschapen voor de goddelijke-bevelstheorie. Veel gelovigen gaan ervan uit dat men door zich te oriënteren op wat Jezus zegt, kennis kan nemen van de goddelijke wil. Dat is, zo hebben we gezien, de essentie van een van de varianten van de goddelijke-bevelstheorie: de protestantse (of islamitische) of protestants-islamitische variant. Maar dat zou dus veel te optimistisch zijn, volgens de grondlegger van de moderne Bijbelkritiek, want het enige waarmee we – als we ons nu even beperken tot de Bijbel – geconfronteerd worden, is met de wensdromen van de eerste christelijke gemeente.

Sinds Reimarus in de achttiende eeuw voor het eerst de historische betrouwbaarheid van de evangeliën aan de orde stelde, is door de historische kritiek de oorspronkelijke boodschap van Jezus steeds verder onder het stof bedolven. Dat wil zeggen: steeds meer is men gaan betwijfelen of de uitspraken die aan Jezus worden toegeschreven, ook daadwerkelijk door Jezus zijn gedaan.[30]

De radicale consequentie van deze manier van denken vind je bij schrijvers die het historische bestaan van Jezus ontkennen.[31] Dat is bijvoorbeeld het geval bij G. A. Wells, een hoogleraar Duits aan Birkbeck College in Londen.[32] Wells heeft het historische bewijsmateriaal op een rijtje gezet en komt tot de bevinding dat Jezus niet bestaan heeft.

Het probleem dat zich voordoet met de protestants-islamitische variant van de goddelijke-bevelstheorie, doet zich ook voor met de andere vormen: de mystieke en de katholieke. Een schrijver die hierop reeds vroeg heeft gewezen, is Thomas Paine. Paine heeft benadrukt dat de eerste openbaring alleen relevant is voor degene aan wie ze feitelijk geopenbaard is (en niet voor andere personen of voor

latere generaties). Dat lijkt dus een beetje op de bevindingen van Reimarus.

Thomas Paine (1737-1809) is voornamelijk bekend vanwege zijn politiek-filosofische geschriften. In 1776 schreef hij zijn bekende pamflet *Common Sense*, waarin hij de Amerikaanse Revolutie verdedigde en een volledige onafhankelijkheid van de Verenigde Staten van Amerika bepleitte.[33] Daarop volgde zijn bekende kritiek op Edmund Burkes tirade tegen de Franse Revolutie: *The Rights of Man* (1791-92).[34] In dat laatste boek vindt men een lijn van argumentatie die ook voor ons onderwerp van belang is. Paine bekritiseert dat Burke te veel waarde toekent aan traditie. Volgens Burke kan een eenmaal gemaakte constitutie niet worden veranderd: mensen zijn gebonden aan beslissingen die door voorgaande generaties zijn genomen. Zo niet, dan zijn mensen niets anders dan de vliegen van één zomer ('flies of a summer').[35]

Paine stelt daar een ander perspectief tegenover. Hij stelt dat iemand niet gebonden kan zijn aan wat een voorgaande generatie wilde. Wat telt, is wat men nú wil. We mogen dus niet de slaaf zijn van het verleden, vastgeroest zitten aan tradities. Misschien heeft geen verlichtingsdenker zo gefulmineerd tegen tradities als Paine. En dat met een retorisch talent dat kon wedijveren met dat van Burke.

Hoewel Paine een gevierd schrijver was op grond van zijn *Common Sense* en *The Rights of Man*, viel hij geheel in ongenade door publicatie van *The Age of Reason* (1794). Hij werd het slachtoffer van een ongehoorde karaktermoord, die van vele zijden werd ingezet.[36] De reden: zijn radicale aanval op de grondslagen van het christendom. Die aanval betreft de kern van de theïstische leer, namelijk de goddelijke-bevelstheorie.[37] Paine bedient zich in *The Age of Reason* van dezelfde lijn van argumentatie als in *Rights of Man*, zij het nu niet toegepast op het terrein van de politieke filosofie, maar op dat van de godsdienstfilosofie. Hij zoekt aansluiting bij het concept 'openbaring'. Wat is openbaring? Geopenbaard is iets wat aan de mens direct wordt medegedeeld door God. Nu zal niemand ontkennen dat wie iets geopenbaard krijgt, daarvan sterk onder de indruk zal zijn. Maar, zo zegt Paine, dan is het een openbaring voor alleen die persoon ('revelation to that person only').[38] Wanneer degene aan wie het geopenbaard is het aan een tweede vertelt, die tweede aan

een derde, de derde aan een vierde, dan houdt het op een openbaring te zijn voor al die personen. Het is alleen een openbaring voor de eerste persoon, zegt Paine, voor de rest is het alleen maar iets 'van horen zeggen'.[39]

De consequenties liggen voor de hand. Toen Mozes aan het volk van Israël vertelde wat hem geopenbaard was, hadden de Israëlieten geen enkele andere grond hem te geloven dan dat hij, Mozes, dat gehoord had. En als de Koran mij vertelt dat de Koran in de hemel geschreven is en via een engel aan Mohammed geopenbaard, zo schrijft Paine moeiteloos overstappend van de ene naar de andere theïstische godsdienst, dan komt dat eigenlijk ook neer op bewijsmateriaal 'van horen zeggen'.[40] 'Ik heb die engel zelf niet gezien en derhalve heb ik het recht dat niet te geloven,' legt Paine verder uit.

Dit zijn vertrouwde geluiden uit de godsdienstkritiek die sinds Paine talloze keren zijn herhaald. Hij presenteert ook het probleem van de elkaar tegensprekende openbaringen. Elk van de kerken toont mij een eigen heilig boek met daarin hun openbaringen. De joden zeggen dat hun woord van God via Mozes aan hen is overgedragen. De christenen zeggen dat hun woord van God is gebaseerd op een goddelijke openbaring. En de Turken (moslims) zeggen dat hun woord van God (de Koran) via een engel uit de hemel is gekomen. Elk geloof beschuldigt het andere geloof van ongeloof. 'Ikzelf geloof geen van allen,' zegt Paine.[41]

Dit was schokkend. Zelden werd kritiek op de kern van de theïstische godsdiensten zo onverbloemd geformuleerd. De kritiek op het christendom van de zijde van Rousseau[42] en Voltaire[43] leek hierbij kinderspel.[44] Overigens zegt Paine niet, net als Voltaire, dat hij helemaal niet in God gelooft. Hij zegt: 'Ik geloof in één God; en dat is alles. Ik hoop op geluk aan gene zijde van dit leven.' Maar voor dat geloof heeft hij geen middelaars nodig en geen kerk. Hij verwerpt de joodse kerk, de roomse kerk, de Griekse kerk, de Turkse kerk, de protestantse kerk: 'Mijn eigen geest is mijn kerk,' zegt Paine ('My own mind is my church').[45]

De goddelijke-bevelstheorie voert tot een fixatie van de ethiek

Veel van de bezwaren tegen de goddelijke-bevelstheorie zijn variaties op hetzelfde thema. Dat is dat de goddelijke-bevelstheorie allereerst *principieel* onjuist is, als tweede om allerlei *praktische redenen* niet aanvaardbaar.

Principieel onjuist is de theorie omdat het goede nu eenmaal goed is in zichzelf en niet omdat God het als zodanig aanwijst. Een telkens terugkerend punt bij critici is dan ook dat gelovigen die met de mond belijden dat de theorie klopt, in de praktijk zich op het standpunt van de autonomie van de moraal stellen. Dat wil zeggen: schiften in wat zij aannemen uit de religieuze traditie en de heilige geschriften en wat niet.

De theorie is ook om praktische redenen niet aanvaardbaar vanwege de onaangename gevolgen die het zou hebben wanneer de theorie juist zou zijn. Tot die laatste bezwaren behoort ook een vijfde kritiek op de goddelijke-bevelstheorie die ik nu zal bespreken.

Een vijfde bezwaar tegen de goddelijke-bevelstheorie is dat deze de ethiek fixeert op een bepaalde ontwikkelingsfase. Dat manifesteert zich vooral bij de protestants-islamitische goddelijke-bevelstheorie. Volgens deze theorie is iets 'goed' wanneer het overeenkomt met een oude tekst. Maar die oude teksten dragen vaak de sporen van de tijd waarin zij tot stand zijn gekomen. Dat willen de gelovigen zelf vaak niet erkennen, want naar hun oordeel heeft de tekst eeuwigheidswaarde.[46] Als men echter niet met de ogen van de gelovige naar de tekst kijkt, maar met de ogen van een hedendaagse moreel oordelende burger, dan valt op dat heilige geschriften aanzienlijke morele blinde vlekken bevatten.

Een voorbeeld daarvan is de beoordeling van de slavernij. Deze werd niet veroordeeld in de tijd dat heilige geschriften tot stand kwamen. En dan is het ook niet zo vreemd dat men daarvan geen verwerping vindt in de teksten uit die tijd. Zo kwam Jezus niet in opstand tegen de slavernij. Dat blijkt niet altijd scherp uit de vertaling van het Grieks (de taal van het Nieuwe Testament) waar men *doulos* vertaalt met 'dienaar'. Maar wanneer men zich realiseert dat een *doulos* eigenlijk een 'slaaf' is, wordt dat duidelijk. Zo zegt Jezus: 'De leerling staat niet boven zijn meester en de dienaar niet boven

zijn heer. Voor de leerling moet het voldoende zijn behandeld te worden als zijn meester, voor de dienaar als zijn heer.'[47] Het woord 'dienaar' is eigenlijk 'slaaf', en nergens blijkt dat Jezus een fundamenteel protest tegen de slavernij laat horen (evenmin als Paulus trouwens).[48]

De negentiende-eeuwse Charles Bradlaugh (zo hoog geprezen door Gandhi, zagen we eerder in dit boek) heeft het christendom op dit punt scherp bekritiseerd. Overigens onderscheidt zich het christendom niet van vele andere religies, merkt Bradlaugh terecht op. Hij zegt zelfs geen enkele religie te kennen die de slavernij heeft afgewezen.[49] Slavernij werd niet afgekeurd in het Oude Testament. Ook vinden we geen afwijzing in het Nieuwe Testament. En het is ook niet bekritiseerd door het grootste deel van de christelijke commentatoren. Pas in de laatste driekwart van de negentiende eeuw lijkt de strijd voor de vrijheid gewonnen te zijn.

Ook christelijke abolitionisten zijn naar voren gekomen, zegt Bradlaugh, maar dat waren dan christenen die in openlijk conflict kwamen met de christelijke leer. Zo wijst men wel op Wilberforce (1759-1833) als een voorstander van de afschaffing van de slavernij. Maar, zegt Bradlaugh, in zijn geval was zijn christendom 'sterk aangelengd met ongeloof'. Voor hem had Leviticus 25:44-46 kennelijk geen gezag:[50]

> Als slaven en slavinnen kun je mensen kopen uit de omringende volken, of vreemdelingen die bij jullie wonen of de nakomelingen die zij in jullie land hebben gekregen. Die slaven en slavinnen zijn je eigendom, je kunt hen als erfelijk bezit aan je nakomelingen nalaten; zij zullen voor altijd als slaaf voor je blijven werken. Maar je volksgenoten de Israëlieten, je eigen verwanten, mag je nooit als slaven afbeulen.

Dat Wilberforce het dus opnam tegen de slavernij, is mooi, maar hij kon dat niet baseren op zijn christelijk geloof.

Dit vijfde bezwaar proberen sommigen te ondervangen door de Heilige Schrift telkens in een moderne context te plaatsen. Men stelt dan dat de Heilige Schrift ons niet terug zou hoeven te voeren naar de betekenis van de tekst *in het verleden*, maar dat we telkens

een nieuwe interpretatie kunnen geven aan de tekst die past bij de huidige tijd. Vanuit dit perspectief doet het er niet toe of *doulos* in de tijd waarin het evangelie tot stand kwam 'slaaf' betekende. We kunnen het tegenwoordig vertalen met 'dienaar', waardoor de scherpe kantjes van de Heilige Schrift af zijn. Ook aan de tekst die Bradlaugh opvoert, zou men een zodanige hermeneutische draai moeten geven dat iets ontstaat waarmee we tegenwoordig kunnen leven. Relativisten denken dat men aan elke tekst elke willekeurige betekenis kan toekennen. Men kan zich echter afvragen wat dan nog overblijft van de pretentie dat men met een 'heilige tekst' te maken heeft. Wat men dan tegenkomt in een tekst, ook een heilige tekst, zijn altijd de eigen waarden en normen die men via een omweg (die van de tekst) een speciale betekenis verleent. Dit is een wat verwarde manier om zich op het standpunt van de autonomie van de moraal te plaatsen.

Een paar punten van kritiek ter overdenking

Op dit punt aangekomen is het misschien van belang iets te zeggen over tegenwerpingen die bij de lezer zullen opkomen. Ik heb voldoende ervaring opgedaan met lezingen over dit onderwerp, recensies van mijn andere boeken gelezen en soms verbaasde reacties van zelfs mijn beste vrienden gekregen om te weten dat de scheiding van moraal en religie niet voetstoots wordt aangenomen.

Vaak komen de volgende bedenkingen op: 'Maar je kunt toch niet verwachten dat alle mensen atheïst worden?'[51] Ik hoop dat ik hiervoor voldoende heb duidelijk gemaakt dat atheïsme voor dit boek niet het relevante punt is. Het gaat mij om de scheiding van moraal en religie, een punt, nogmaals, waarin ook gelovigen zich zouden moeten kunnen vinden. Je hoeft geen 'atheïst' te worden om het wenselijke van de scheiding van moraal en religie te erkennen. Er zijn ook aanhangers van de scheiding van religie en moraal die zichzelf tevens goede christenen achten (Lamennais bijvoorbeeld).[52]

Een tweede punt van kritiek dat vaak wordt aangevoerd is dit: 'Je wilt toch mensen niet het recht ontnemen hun moraal op godsdienst te baseren en hun geloof te belijden in de publieke sfeer?'

Maar ook dat zal niemand vragen, ik ook niet.[53] Mensen kunnen namelijk een 'recht' hebben op zaken die toch niet zo goed voor hen zijn en maatschappelijk ongewenst zijn. Wat ik wil doen, is wijzen op de schaduwzijden van een noodzakelijke binding van moraal aan religie. En ik wil pleiten voor de voordelen van wat men 'moraalloze religie' zou kunnen noemen, in het bijzonder in een samenleving die religieus sterker verdeeld is dan enkele decennia geleden.

Moraalloze religie dus.

Weer een andere kritiek knoopt niet aan bij de wenselijkheid van de scheiding, maar bij de mogelijkheid. Kan dat wel, vragen sommigen die zo vastzitten in de traditionele denkkaders van de theïstische tradities dat zij zich geen andere religiositeit dan de traditionele theistische vorm kunnen voorstellen? Moraal is toch altijd verbonden geweest met religie? En religie toch altijd met moraal?[54]

Dat is waar, maar heel veel zaken die in het verleden onlosmakelijk met elkaar verbonden werden geacht, zijn op een bepaalde fase van de historische ontwikkeling toch ontkoppeld. Moraalloze religie is overigens in het verleden veel vaker op goede gronden verdedigd dan men zich doorgaans realiseert. In feite is de religie van Albert Einstein,[55] Spinoza[56] of Rudolf Otto[57] 'moraalloze religie'. Deze denkers oriënteren zich op een bezielend verband dat géén implicaties heeft voor de moraal. Men maakt gewag van een religieus gevoel, een oriëntatie op een andere werkelijkheid dan de alledaagse, maar men voert die niet op als legitimatie voor morele oordelen. Dit soort religiositeit is misschien excentriek en staat op gespannen voet met de religiositeit die binnen de orthodoxe of fundamentalistische tradities van de grote theïstische godsdiensten wordt beleden, maar zij is niet onmogelijk.

Hoewel, is het wel zo excentriek? Is het niet een ervaringsgegeven dat grote delen van de bevolking hun morele oordelen rechtvaardigen in een moreel Esperanto dat niets met godsdienst te maken heeft?

Laat ik opnieuw de vergelijking maken met het spreken van een gewone taal. Wanneer mensen zich goed kunnen uitdrukken in verschillende talen en in het gezelschap bevindt zich iemand die de taal waarin gesproken wordt niet machtig is, dan kunnen 'competent speakers' moeiteloos van de ene op de andere taal overstappen. Zij

denken niet eerst 'en nu moeten we even omschakelen naar een andere taal', want zij doen dat automatisch.

En geldt niet hetzelfde voor de morele talen? Wanneer een christen, moslim en hindoe met elkaar een gesprek voeren over morele zaken dan zullen zij – als het goed is – zich zonder dat zij daar bewust bij stilstaan in een moreel vocabulaire gaan spreken dat voor allen verstaanbaar is. Dat is een soort algemeen menselijke reflex. Het is het grondpatroon van intermenselijke communicatie dat men – wederom: zonder dat men daar expliciet bij stilstaat – zich aanpast aan de gesprekspartner tot wie men het woord richt. Dat betekent dat wij dus wel degelijk autonome ethiek erkennen en ons daarop kunnen oriënteren. De autonome ethiek sluit aan bij een wijdverbreide praktijk van het morele spreken en oordelen. Niettemin gaan vele mensen schrap staan als je hun in abstracto voorhoudt dat moraal en religie gescheiden kunnen bestaan. Dan gaat hun dat ineens 'te ver'.

We hebben hier dus te maken met het vreemde verschijnsel dat mensen zich niet bewust blijken te zijn van de opvattingen die zij impliciet onderschrijven (althans daarnaar handelen), maar expliciet geneigd zijn te ontkennen. En het merkwaardige is ook dat de hakken in het zand gaan (althans bij sommigen) wanneer je hen daarop wijst. Als je zegt: 'Kijk, zie je wel, het is mogelijk een universele morele taal te spreken', dan komt men met een waslijst van bedenkingen. Men zegt: 'O, maar al onze morele oordelen zijn geworteld in onze religieuze tradities.' Vaak volgt daarop de verzekering dat ons morele oordelen zwaar zou zijn beïnvloed door het christendom. Wij lijken dan wel seculier, zo wordt gezegd, maar we zijn in diepste wezen een christelijke natie.

Mijn stelling is nu dat dit laatste antwoord het door mij opgevoerde gegeven in geen enkel opzicht ontkracht. Ik weet ook wel dat historisch gezien Nederland een christelijke natie is. Ik begrijp ook wel dat daarmee ons morele oordelen psychologisch sterk beïnvloed is door het christendom. Maar ethiek is geen geschiedwetenschap en ook geen psychologie. In de ethiek gaat het om de rechtvaardiging van morele oordelen. En het punt dat door mijn criticus moet worden bewezen, is dat een rechtvaardiging van morele oordelen onmogelijk is zonder te verwijzen naar godsdienst. Precies dát

beweren de aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie. Zij zeggen: 'Het morele oordeel is op zand gebaseerd zolang het niet zijn grond en rechtvaardiging vindt in de wil van God.'

In het kader van deze discussie wordt ook regelmatig opgevoerd dat mensen 'geïnspireerd' kunnen worden door godsdienst. Dus na de sociologische tegenwerping ('Onze cultuur draagt het stempel van het christendom, een religie'), na het opeisen van het 'recht' op religieuze taal ('Ik mag toch zeker wel in het publieke domein naar mijn godsdienst verwijzen?'), krijgen we nu een psychologische tegenwerping: mensen zijn 'geïnspireerd' door godsdienst.

Opnieuw geldt: dat mag zo zijn. Sommige mensen kunnen voor hun morele oordelen ook wel geïnspireerd worden door literatuur, door het lezen van hun horoscoop in de krant van vanmorgen, door hun echtgenoot, door de zon die door de wolken breekt, door ik-weet-niet-wat. Maar dat betekent nog niet dat zij hun daden op een overtuigende manier voor anderen kunnen *rechtvaardigen* door een beroep op astrologie, literatuur of een doorbrekende zon.

Verlichtingsoptimisme en verlichtingsfundamentalisme

Nu is het fascinerende (laten we het maar positief opvatten) van het onderwerp van de religieloze moraal dat de weerstand daartegen bijzonder sterk is. Die weerstand blijkt onder andere uit het feit dat wanneer een voorstander van autonome moraal een argument dat vanuit de theonome positie wordt aangevoerd heeft weerlegd, weer een nieuw argument wordt aangevoerd. Is ook dat weerlegd, dan volgt er wéér een nieuw argument. Argumenten lijken te worden 'gezocht'. Is de weerstand tegen het leerstuk van de autonome moraal misschien psychologisch of wereldbeschouwelijk van aard?

Er zijn ook critici van de autonome moraal die niet met één enkele tegenwerping komen tegen de scheiding van moraal en religie, maar die als het ware het hele wereldbeeld dat naar zij menen daarachter zit, ter discussie willen stellen. De scheiding van moraal en religie, zo zegt men dan, is een leerstuk van het verlichtingsdenken. Daar hebben zij gelijk in. Het lijkt mij erg onverstandig alle ideeën te onderschrijven van alle denkers die enigszins met de verlichting

worden geassocieerd. Maar wat ik wel wil doen, is één centrale ambitie van de verlichting verdedigen, want dat is precies het onderwerp van dit boek.

Wat is dit centrale idee van de verlichting? Ik denk dat het goed wordt geformuleerd door de geschiedschrijver van de filosofie, de katholiek F. C. Copleston, wanneer hij in het deel van zijn omvangrijke geschiedenis van de filosofie dat over de verlichting gaat, het volgende naar voren brengt. Hij zegt: 'De filosofen van de Franse verlichting wilden, net als enkele Britse moralisten, de ethiek scheiden van de metafysica en van de theologie.'[58] Er was verschil te onderkennen in inhoudelijk opzicht tussen – bijvoorbeeld – het moreel idealisme van Diderot en het utilisme van La Mettrie, maar, zo schrijft Copleston, en naar mijn idee terecht, wat alle verlichtingsfilosofen gemeenschappelijk hadden, was dat zij de moraal een eigen fundament wilden geven ('to set morality on its own feet').[59]

Het is voor mij niet van belang of Copleston gelijk heeft dit idee als het centrale idee van de verlichting te proclameren. Het is voor mij ook niet relevant of dit idee bij alle of de meeste verlichters wordt aangetroffen. Wat wel van belang is, is dat het een uiterst behartigenswaardig idee is. Het is een idee dat van grote betekenis is voor een moderne samenleving waarin mensen met geheel verschillende religieuze en morele ideeën moeten samenleven en een punt van overeenkomst moeten hebben.

De eerste verlichtingsdenker – of voorloper van de verlichtingsdenkers – die een impuls gaf aan de ambitie om moraal hoog te houden los van een religieuze grondslag, was Pierre Bayle (1647-1706).[60] Hij is de schrijver van het bekende *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697). Bayle was protestants opgevoed, bekeerde zich tot het katholicisme en keerde daarna weer terug tot het protestantisme. Vanaf 1680 woonde hij in Nederland en ook hier pleitte hij voor tolerantie, voornamelijk door polemisch stelling te nemen tegenover de intolerante calvinistische theoloog Jurieu (1637-1713).

Bayle scheidde nadrukkelijk religie van moraal. Aan die scheiding zitten allerlei kanten. Je kunt het bijvoorbeeld empirisch uitwerken. Dat wil zeggen dat je erop wijst dat religieus gemotiveerde mensen niet noodzakelijkerwijs beter handelen dan niet-religieus gemotiveerde mensen. Dat zie je ook bij Bayle. Hij hanteert een voorbeeld

dat heel lang tot de verbeelding zou blijven spreken: hij werpt de vraag op of een samenleving van ongelovigen zou kunnen bestaan, dat wil zeggen een maatschappij met mensen die niet geloven in onsterfelijkheid of zelfs in God. Bayle denkt van wel en hij voert daarvoor een opmerkelijk bewijs op. In het artikel uit zijn *Dictionnaire* over de Sadduceeërs zegt hij dat de Sadduceeërs moreel beter handelden dan de Farizeeërs. En dat terwijl de Sadduceeërs níet en de Farizeeërs wél in de wederopstanding geloofden. Copleston zegt dat we zo bij het idee belanden van een autonoom moreel menselijk wezen dat geen religie nodig heeft om moreel goed te leven.[61]

Dit is strategisch een prachtig voorbeeld, omdat het aan de Bijbel ontleend is. Uit de Bijbel zélf kun je afleiden dat autonome moraal mogelijk moet zijn. Persoonlijk denk ik dat we ons met deze argumentatie in paradoxen verstrikken, want als autonome moraal het uitgangspunt is, dan is het een slecht argument dat de Bíjbel daarvoor de basis zou moeten leggen. Dan maak je de Bijbel toch weer tot de morele grondslag voor de moraal, in dit geval voor een metaethische theorie (de theorie van de morele autonomie). Maar met welke argumentatie dan ook, Bayle had de verdienste de optie van autonome ethiek bespreekbaar te hebben gemaakt. En deze zou ook door verschillende andere verlichtingsfilosofen verder worden ontwikkeld.[62]

Na Bayle zouden de belangrijkste verlichtingsdenkers herhaaldelijk op dit thema terugkomen. Zo maakte Diderot voor zijn eigen *Encyclopédie* regelmatig gebruik van de encyclopedie van Bayle. De andere encyclopedisten en *philosophes* gingen daarbij soms verder dan Bayle. La Mettrie dacht dat zo'n staat van ongelovigen niet alleen mogelijk, maar zelfs wenselijk zou zijn.[63] Frederik de Grote schreef aan Voltaire dat Bayle de strijd had geopend, de Britse filosofen deze hadden voortgezet en dat Voltaire ertoe bestemd was deze te voltooien met een overwinning.[64] Dat is een opmerkelijke uitspraak, wanneer men bedenkt dat Voltaire – in tegenstelling tot wat velen denken – dat níet heeft gedaan.[65] Maar op Voltaire kom ik nog terug. Hier is het voorlopig genoeg te stellen dat ik denk dat Bayle gelijk heeft. Als moraal een religieuze sanctie nodig heeft om te kunnen functioneren, zou in een overwegend religieus of meer specifiek christelijk land als de Verenigde Staten moreel hoogstaan-

der worden gehandeld dan in een geseculariseerd land. Als religie noodzakelijk is voor moraal, zouden de zuidelijke landen van Europa – over het algemeen minder geseculariseerd – een hogere morele maatstaf moeten hanteren dan de noordelijke.[66]

Op louter empirische gronden is de stelling dat autonome moraal onmogelijk is, dus al moeilijk te verdedigen. Wat in de tijd van Bayle misschien nog speculatief was, is dat in onze tijd al lang niet meer. Je kunt erop wijzen dat sterk geseculariseerde landen bestaan zonder dat zich dit vertaalt in immoreel gedrag.[67] Natuurlijk, er is immoreel gedrag. Maar dat was er ook al toen de secularisatie nog niet zo ver was voortgeschreden.

Autonome moraal is dus mogelijk. Het is ook mogelijk een maatschappij daarop te laten functioneren. En het is de verlichting die ons voor dat idee de ogen heeft geopend.

Wie nu dit idee tot het fundament van zijn ethiek en politieke filosofie maakt – en ik doe dat – wordt tegenwoordig geconfronteerd met een merkwaardig verwijt. Men zegt: dan ben je ook een soort van 'fundamentalist', een 'verlichtingsfundamentalist'.[68]

Mensenrechten, rechtstaat, democratie, de religieloze moraal – dat zijn allemaal nastrevenswaardige idealen, zegt de criticus van het 'verlichtingsfundamentalisme', maar je moet ze niet zo zwaar optuigen.[69]

Waar ook vaak aan wordt gerefereerd, is dat je deze waarden en instituties anderen niet door de 'strot kan duwen' (vervelend beeld; het doet een beetje aan ganzenlever denken). Mensen kunnen niet onder het juk van de moderniteit door worden geranseld. We moeten een verlichting à la Rorty[70] hebben, niet die van de Amerikaanse neoconservatieven.[71] Dat wil zeggen: de verlichting, dat is nu eenmaal de manier waarop we tegenwoordig leven. Harde argumenten daarvoor hebben we niet. En we hebben al helemaal geen sterke zaak wanneer we die verlichting aan anderen willen opdringen, zoals Amerikaanse neoconservatieven willen met hun project voor de 'bevrijding' van Irak. Oriënteert men zich op de laatstgenoemden, dan is dat een vorm van 'fundamentalisme' waarbij de genezing (of poging daartoe) erger is dan de kwaal.[72]

Ook deze kritiek lijkt mij niet overtuigend, maar ik realiseer mij wel dat het niet eenvoudig zal zijn deze te weerleggen. Zij sluit na-

melijk aan bij een breed gedragen 'gevoel'. Dat gevoel wordt gestimuleerd door een postmoderne houding die de voorkeur geeft aan radicaal scepticisme als antwoord op wat men ziet als de klemmende overtuiging van fundamentalisten. De verlichting is wel mooi, maar zij mag niet zelotisch worden uitgedragen, vinden de critici.

Maar, zo kan men zich afvragen, wat stellen die critici van de verlichting zich nu eigenlijk voor ogen? Denken zij dat die verlichtingsidealen zichzelf wel verwerkelijken? Daar moet toch iemand een pleidooi voor houden? Of is dat niet nodig?

Dat laatste lijkt de dominante opvatting te zijn. De critici van de 'verlichtingsfundamentalisten' blijken dus eigenlijk 'verlichtingsoptimisten' te zijn. Zij denken dat rechtstaat, democratie en mensenrechten vanzelf in stand blijven en zelfs over de wereld uitwaaieren zonder dat daarvoor harde cultuurarbeid nodig is. Wachten, niet polariseren en vertrouwen in de toekomst – dat is het parool. Vooral geen 'zelotisme'.

Maar als de geschiedenis iets heeft geleerd, dan is het dat dit een veel te rooskleurige voorstelling van zaken is. Democratie, rechtstaat, mensenrechten, afschaffing van de slavernij, vrouwenemancipatie en talloze andere idealen zijn gerealiseerd omdat er mensen zijn geweest die daarvoor hebben geijverd. Als die mensen dat niet hadden gedaan, hadden die idealen geen gestalte gekregen in constituties, in verklaringen van de rechten van de mens en in de 'hearts and minds' van burgers en overheden. Voordat Frederik de Grote daadwerkelijk de tortuur afschafte, moesten eerst mensen daarvoor een pleidooi houden – schrijvers als Voltaire,[73] Beccaria[74] en anderen.

Maar dat is toch gebeurd? Waar maak je je druk over, wordt vervolgens door de verlichtingsoptimisten gezegd. Het antwoord is dat het hier een permanente opdracht betreft. Als die idealen niet langer hoog worden gehouden, verdwijnen ze.[75] Misschien ligt hier wel het prangendste punt van verschil tussen 'verlichtingsoptimisten' en 'verlichtingsfundamentalisten'. De eersten denken dat het allemaal vanzelf wel op rolletjes loopt. Ik wil me niet overgeven aan flauwe woordspelletjes, maar als je het goed beschouwt zijn de verlichtingsfundamentalisten minder fundamentalistisch dan de verlichtingsoptimisten. De verlichtingsoptimisten hebben een zo onwrikbaar ver-

trouwen in de toekomst en in de vitaliteit van het verlichtingserfgoed dat zij zich verzekerd weten van de overwinning daarvan. Zij hoeven daarvoor geen hand in koud water te steken. De 'verlichtingsfundamentalist' echter denkt dat de verlichting geen vaste verworvenheid is. Die moet worden bevochten, altijd weer. Getuigt dat van een missionair streven? Ongetwijfeld, maar niet in de verkeerde zin van het woord.

De critici van het verlichtingsfundamentalisme construeren doorgaans een tegenstelling tussen verlichting en hervorming. Verlichting, daar zijn zij tegen. Immers, verlichting is 'van boven opgelegd', 'drammerig', 'missionair', 'van buiten'. Dat is allemaal niet goed. Er moeten 'van binnenuit', 'genuanceerd', 'pragmatisch' en 'geleidelijk' veranderingen worden bewerkstelligd. En die zijn 'best nodig', verzekert de criticus van de verlichting ons. We moeten vooral niet denken dat hij een vriend van de onderdrukking is.

Interessant is in dit verband de titel van een artikel van Salman Rushdie uit januari 2005. 'Moeten we de strijd voor de verlichting helemaal weer opnieuw gaan voeren?' vroeg Rushdie.[76] En zijn antwoord is ja. In augustus van datzelfde jaar herhaalt Rushdie zijn oproep. Nu spreekt hij echter niet over 'de verlichting', maar over 'de reformatie'. Hij roept op tot een 'hervorming van de islam'.[77]

Hervorming of verlichting? Voor Rushdie zelf maakt het niet zoveel uit, zo lijkt het. Mensen die reageerden op zijn stuk, gaven aan dat hij eigenlijk oproept tot een proces van verlichting. Zijn antwoord en laatste zin is: 'Goed dan: er moet licht komen.'[78]

Principieel bestaat voor Rushdie tussen die twee termen, verlichting of hervorming, niet veel verschil, is mijn indruk. Men zou uit strategische overwegingen voor de term 'hervorming' kunnen kiezen omdat men daarmee ook de cultuurrelativisten over de streep trekt. De verlichting – dat is voor hen kritiek van buitenaf. De hervorming – dat is kritiek van binnenuit. Het eerste mag niet, het tweede mag wel.

Maar misschien ben ik nu, net als Naema Tahir met haar vader, strategisch aan het communiceren en mensen in hun postmoderne stamtaal aan het toespreken. Verantwoord eventueel, maar alleen als alle andere middelen hebben gefaald. Soms lijkt het daarop.

Verlichtingsfundamentalisten krijgen ook regelmatig de tegen-

werping te horen dat zij de rest van de wereld lastigvallen met hun hoogst persoonlijke wereldbeschouwing. 'Waarom zou je daar een ander zo nodig van moeten overtuigen?' is een veelgehoorde vraag. Het antwoord is: omdat het hier niet om hoogst persoonlijke zaken gaat. Het gaat niet over een voorkeur voor Bach, om de keuze voor een favoriet vakantieland. Het gaat om de basisbeginselen van een vreedzame samenleving. En daarover moet een zekere mate van consensus bestaan. Die 'opdringerigheid', dat vermeend zelotische, is dus nodig om het goed functioneren van een multireligieuze samenleving voor de toekomst te waarborgen.

Een voorkeur voor Bach is niet te vergelijken met een voorkeur voor een samenleving zonder slavernij. Wie van Bach houdt, hoeft een liefhebber van Beethoven niet te overtuigen. Wie zegt dat hij een voorstander is van het martelen van kinderen, slavernij en dictatuur, moet worden tegengesproken. Het is niet zo dat je iemand 'in zijn waarde laat' door hem op deze punten niet tegen te spreken.

Een blinde vlek: religieus geweld

Veel te zonnig is ook de visie van verlichtingsoptimisten op religie. Religie is voor hen zoiets als het luisteren naar Bach. Religie wordt door hen geassocieerd met persoonlijke zingeving, met vrijwilligheid, met het aanbrengen van een persoonlijke kleur aan een anders koude werkelijkheid. Denk aan de visie van Santayana op religie die aan het begin van dit boek werd geciteerd: religie is een soort poëzie. Wie kan daar nu bezwaren tegen hebben? En inderdaad, die aspecten zijn aan religie te onderkennen. Maar het is meer dan dat. Religie kan in bepaalde vormen ook leiden tot het onderdrukken van vrouwen[79] en minderheden,[80] het ontkennen van een seksuele geaardheid[81] of het missionaire streven anderen over te halen een totalitaire wereldbeschouwing te omarmen.[82]

Waar verlichtingsoptimisten met name een blinde vlek voor hebben, is voor religieus geweld. Zij kunnen zich niet voorstellen dat religie een januskop heeft, waarvan de gewelddadige er één is.[83]

Vergelijk in dit opzicht eens een religie met een politieke ideologie. Verlichtingsoptimisten zullen het niet in hun hoofd halen te

stellen dat een politieke ideologie wordt 'misbruikt' door dictatoriale leiders (Stalin, Hitler, Pol Pot), want een politieke ideologie is in hun beleving eigenlijk in zichzelf verkeerd. De nare dingen vloeien dus rechtstreeks voort uit de politieke ideologie. Maar als een religie nare kanten heeft, dan is dat volgens de verlichtingsoptimisten nooit te wijten aan de religie zelf. Het moet wel liggen aan het 'misbruik' dat boze leiders van religie maken. Wantoestanden hebben nooit te maken met een religie op zichzelf, maar alleen met de 'cultuur' of met patriarchale interpretaties daarvan. De religie is 'gekaapt'.

Nu kan dat juist zijn, maar daar zal dan toch een argumentatie voor moeten worden geleverd. En die blijft afwezig. Immers, religie is in zichzelf goed en al het kwade is contingent – het kwaad is de religie 'overkomen', denkt men.

Verlichtingsoptimisten geloven vaak ook niet dat heilige geschriften werkelijk dwingend aan mensen bepaalde normen kunnen opleggen. Dat heeft te maken met het semantische relativisme dat verlichtingsoptimisten doorgaans onderschrijven. Zij denken dat een tekst alles kan betekenen.[84] Als in een heilig geschrift iets staat wat als het letterlijk wordt geïnterpreteerd tot een draconische straf zou leiden (bijvoorbeeld groepsverkrachting als reactie op een aantijging van onzedelijk gedrag) of tot een onderdrukkende praktijk voor vrouwen of voor minderheden, dan kan men de bewoordingen van de tekst altijd naar believen zodanig oprekken of inperken dat een aanvaardbaar resultaat ontstaat.[85] Althans, dat denkt men. Dat dit interpretatieproces dan eerst geleid moet worden door een bepaalde norm – daarvan is men zich doorgaans niet bewust.

Verlichtingsoptimisten gaan eveneens voorbij aan het feit dat de recente ontwikkelingen in religieuze gemeenschappen weinig reden geven voor hun optimisme. De moderniteit realiseert zich niet vanzelf.[86] Fundamentalistische of extremistische interpretaties van religie blijken een veel grotere aantrekkingskracht te hebben dan verlichtingsoptimisten voor mogelijk houden.

Nu wordt dat door verlichtingsoptimisten niet eens in alle gevallen ontkend. Zij kunnen het ook niet ontkennen, want het is een empirisch gegeven. Zij kunnen alleen wel 'verlichtingsfundamentalisten' voor deze terugslag verantwoordelijk stellen. En dat is dan ook precies wat zij met hun merkwaardige logica doen. Dat wat ik

maar zal noemen 'onverlichte religiositeit' in aanhang groeit, 'verklaren' zij namelijk uit de provocerende werking die naar hun smaak uitgaat van het 'verlichtingsfundamentalisme'. Als religieuze gemeenschappen maar niet zouden worden 'geprovoceerd', zouden zich binnen de religieuze context vanzelf wel vreedzame en verlichte interpretaties van religie ontwikkelen. Omdat verlichtingsfundamentalisten tamboereren op de scheiding van kerk en staat, de gevaren van theocratieën, de zegeningen van rechtstaat en democratie, worden fundamentalisten als het ware uitgedaagd de waarde daarvan te gaan ontkennen. De wederopleving van het fundamentalisme en van extreme vormen van religiositeit wordt volgens deze postmoderne critici van de westerse samenleving door de westerse samenleving zelf opgeroepen. Terrorisme en radicalisme zijn 'onze eigen schuld'.[87]

Dat is een wat merkwaardige redenering. Het zou betekenen dat ook overheidsnota's zoals *Van Dawa tot Jihad*, waarin de achtergronden worden belicht van wat de AIVD aanduidt als 'de radicale islam' niet mogen verschijnen.[88] Want deze nota's zouden toch ook provocerend kunnen werken?

Het is trouwens enigszins raadselachtig waarom velen geneigd zijn terroristen tegemoet te komen als het om het inperken van de meningsvrijheid gaat, maar niet wanneer het andere zaken betreft.

Bij potentiële of van terrorisme verdachte personen is ook wel materiaal aangetroffen waaruit blijkt dat men het heeft voorzien op kerncentrales. Maar merkwaardig genoeg hoor je nooit dat iemand zegt: 'Laten we daarom maar geen kerncentrales meer bouwen, want die werken "provocerend" op terroristen.' Ook worden wel plannen aangetroffen om de luchthavens tot voorwerp van een aanslag te maken. Maar niemand zegt: 'Laten we het luchtverkeer maar stilleggen, want vliegen werkt "provocerend" op terroristen.'

Als terroristen het echter hebben voorzien op mensen die hun mening uiten over gevoelige onderwerpen, dan is een grote groep buitenstaanders, inclusief belangrijke politici en bestuurders, bereid de fout te zoeken bij de schrijver van een toneelstuk of een roman of de regisseur van een film. Die romans, toneelstukken of films waren dan voorbeelden van 'zinloos kwetsen' of van 'nodeloos provocerende kritiek'.

Minder dan twee maanden na de moord op de schrijver en filmmaker Van Gogh werd de minister geïnterviewd die verantwoordelijk is voor de coördinatie van de terrorismebestrijding: J. P. H. Donner.[89] Men zou verwachten dat de minister sterk gepreoccupeerd is met het hedendaagse religieuze terrorisme, dat in korte tijd een factor van betekenis is geworden. Maar uit het interview komt een heel andere indruk naar voren. De minister lijkt geen moeite te doen het religieus fundamentalisme in strenge termen af te wijzen. De toon van het gesprek is nogal badinerend.[90] De minister zegt: 'We moeten ons geen onveiligheid aan laten praten.' De minister filosofeert over 'fundamentalisme' dat eigen zou zijn aan ieder mens. Opvallend is ook dat de minister meer begaan lijkt te zijn met de slachtoffers van kwetsende verbale kritiek dan met de slachtoffers van fysiek terrorisme. Grote zorgen maakt Donner zich over de 'toon van het publieke debat'. Minister Donner zegt: 'Onnodig kwetsen is geen meningsvrijheid.' Uit alles blijkt dat schrijvers die zich belaagd weten door terroristen, volgens de minister de schuld bij zichzelf hebben te zoeken. Voor zover mij bekend is na het interview geen storm van protest losgebarsten.

Wat moeten we daaruit afleiden? Dat de meeste mensen de luchtvaart belangrijker vinden dan romans en toneelstukken? Men zou het zeggen, want luchthavens worden beschermd en het vluchtverkeer gaat door, terwijl schrijvers alleen na heel lang gebedel een bescheiden protectie genieten van de zijde van de overheid.

Onverantwoord is ook dat in het publieke debat over terrorisme, met name de religieuze vorm van terrorisme, een sterke focus bestaat op mensen die de religie 'van buitenaf' bekritiseren. Dat is onverantwoord, want ook de mensen die 'van binnenuit' de religie bekritiseren staan bloot aan terroristische dreiging.

De Amsterdamse wethouder Aboutaleb wordt bedreigd door terroristen. Daarover zegt hij zelf het volgende: 'Ja, ik word bedreigd. Niet omdat ik mij beledigend over de islam of over de Profeet heb uitgelaten. Maar omdat ik, in reactie op een publicatie over het boek *De weg van de moslim* – waarin staat dat homoseksuelen van vijfhoog naar beneden gegooid dienen te worden – heb gezegd dat het een oproep is tot het verrichten van een daad die in strijd is met de rechtsorde in Nederland. Zo simpel is het. Ik heb niet verwezen naar de

islam, ik heb verwezen naar de wet. Ik ben wethouder, ik houd de wet. En in die wet staat, onder andere, dat het vermoorden van onze medemens niet is toegestaan.'[91] Dit standpunt van Aboutaleb over homoseksualiteit wordt door extremisten kennelijk ook als 'provocerend' ervaren. Maar moeten we daaruit de conclusie trekken dat hij zijn uitlatingen in het vervolg maar niet zou moeten doen? Als men zo graag een handreiking wil doen naar terroristen en niet langer wil 'provoceren', zou dat eigenlijk moeten gebeuren. Maar het merkwaardige is dat dit niet gebeurt. Wat men wel graag doet, is verzwijgen dat terroristen ook belangstelling hebben voor vrijzinnige moslims. Het kan echter niet genoeg gezegd worden: de analyse die terrorisme exclusief wil verklaren als reactie op provocerende uitlatingen van criticasters van godsdienst, laat sterk te wensen over, zoals uit de hier gegeven voorbeelden blijkt.

Niet alleen de analyses van het terrorisme laten te wensen over, ook de voorgestelde remedie. De westerse wereld wordt aangeraden in ieder geval op kousenvoeten met religie om te gaan en liefst schuld te gaan belijden over de eigen misdaden: arrogantie, kolonialisme, cultureel imperialisme, racisme, superioriteitswaan en vele andere zaken.[92] Wie kritische kanttekeningen wil plaatsen bij deze zelfkastijding, loopt het gevaar als 'racist' te worden aangemerkt.[93] De reactie van Europese instellingen en politici op de Deense cartoonaffaire was wat dat betreft veelzeggend. In 1976 bepaalde het Europese Hof voor de Rechten van de Mens in de Handyside-zaak dat de vrijheid van meningsuiting, zoals gewaarborgd in artikel 10 van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens en Fundamentele Vrijheden, ook meningen beschermt 'that offend, shock or disturb the State or any sector of the population'.[94] Zou een dergelijke uitspraak onder de huidige omstandigheden nog steeds worden gedaan? Velen stellen tegenwoordig als eerste: 'Je mag een ander niet beledigen.' Nu is dat juist voor zover het niemand siert wanneer hij willens en wetens met zijn uitingen geen ander doel heeft dan de ander te beledigen. Maar deze schijnbaar onschuldige opmerking raakt de kern van het probleem niet. En dat probleem is: 'Staat het iedereen maar vrij zelf uit te maken waardoor hij zich wil laten kwetsen en beledigen?'

Als dat het geval is, kan men zich beledigd verklaren door het-

geen romanfiguren als opvattingen naar voren brengen in een literair werk (zoals het geval is met de *Satanic Verses)*. Men kan zich ook gekwetst achten door wat in een toneelstuk aan opvattingen wordt gepresenteerd door de karakters die door de toneelschrijver zijn bedacht, zoals gebeurde met het toneelstuk *Behzti* van de sikhschrijfster Gurpreet Kaur Bhatti, die onder bedreigingen van geloofsgenoten moest onderduiken terwijl haar toneelstuk van het repertoire verdween.[95] Ook kan men cabaret, satire en films als evenzovele stenen des aanstoots nemen.

In juli 2006 moest de Turkse schrijfster Elif Shafak zich voor de autoriteiten verantwoorden vanwege het beledigen van de Turkse identiteit door personages in een van haar boeken.[96] Artikel 301 van het Turkse Wetboek van Strafrecht kent een bepaling waarin het beledigen van de Turkse identiteit, republiek, regering, rechterlijke macht en het Turkse leger strafbaar is gesteld.

Velen zullen dit belachelijk vinden. Ondenkbaar in een beschaafd land. Een reden om Turkije niet toe te laten tot de Europese Unie. Maar hoe ver zijn wij hier eigenlijk van verwijderd? Mevrouw Shafak wordt in haar meningsuiting tenminste beperkt door een keurige wettelijke bepaling die aangeeft op welke sancties zij heeft te rekenen in de gespecificeerde gevallen die in de wet staan opgesomd, en niet door informele terreurdreiging.

En laten we van romans eens overgaan op een wetenschappelijke theorie. Kan men nog vrij schrijven over de oorsprong van heilige geschriften? Bijvoorbeeld een theorie ontwikkelen over de historiciteit van een heilige figuur?[97] En waarom zou men ook geen aanstoot nemen aan het ongeloof van anderen over wonderen, zoals verricht door een religiestichter? Is dat alles niet bijzonder kwetsend voor religieuze gevoelens?

Nu het iets rustiger is geworden na alle commotie over de Deense cartoonaffaire is het interessant te lezen hoe daarover geschreven wordt. Opvallend is hoe sterk wordt aangedrongen op terughoudendheid van kritiek op godsdienst. De Amerikaans-Iraanse schrijver Reza Aslan[98] zei over de Deense cartoons: 'Europa is in de greep van islamofobie, en deze prenten wakkeren haar aan.' Is dat een verstandige reactie als je weet dat satirische tekeningen grootscheeps fysiek geweld tot gevolg hebben gehad? Is het dan verstandig de te-

kenaars te kritiseren in plaats van degenen die geweld gebruiken? De Britse dichter Nuri Friedlander zei: 'Wij kunnen van niet-moslims vragen om de Profeet niet te demoniseren, want hij staat symbool voor alle moslims.' Maar heeft Friedlander zich gerealiseerd wat dit zou betekenen? Zou dat niet moeten betekenen dat we dan ook Jezus Christus niet mogen 'demoniseren'? Die staat toch ook model voor alle christenen? En waarom zou men dan ook Erasmus niet uitzonderen van beledigend commentaar? Staat Erasmus niet model voor alle humanisten? Of willen deze schrijvers een uitzondering maken voor de heilige figuren van een religie en valt humanisme daar buiten? Bedoelen zij soms dat alleen met religie niet de spot mag worden gedreven, maar wel met niet-religieuze wereldbeschouwingen en ideologieën? Is bijvoorbeeld Karl Marx vogelvrij? Zou het Karel van het Reve vrijstaan de grondlegger van het 'wetenschappelijk socialisme' raillerend te bekritiseren,[99] terwijl Boeddha een speciale bescherming geniet? De minister van Justitie, P. H. Donner, heeft bij vele gelegeheden aangegeven het niet bijzonder te kunnen waarderen wanneer wordt geschimpt met wat mensen heilig is. Marx was toch bij uitstek 'heilig' voor vele mensen? Of was dat een verkeerd soort heiligheid? En waarom dan? Omdat het geen religieuze heiligheid was? Of omdat Marx, zoals sommigen zullen beweren, verantwoordelijk moet worden gehouden voor de dood van talloze mensen in de goelagarchipel?[100] Een verbod op spotten met wat in het algemeen voor mensen heilig is, laat weinig ruimte voor spot over, want in een pluriforme samenleving bestaat een grote diversiteit aan opvattingen over wat voor mensen heilig is.[101] De Britse imam Usama Hassan zei: 'Europa heeft geen idee meer van wat heilig is. Dat is een alom heersende ziekte, en wij moslims moeten in Europa weer gevoel voor wat heilig is injecteren.'[102] De Duits-Syrische geleerde Bassam Tibi zegt dat ofwel Europa islamiseert, ofwel de islam europeaniseert.[103] Hij bepleit zelf het laatste. Vele vrijzinnige intellectuelen beweren hetzelfde voor te staan als Tibi, maar door verregaand begrip voor het soort 'injecties' als Usama Hassan voorstaat, zou het wel eens kunnen zijn dat zij het omgekeerde bereiken van wat zij denken. Verontwaardiging blijkt ook een virus te zijn dat van de ene persoon op de andere kan overslaan, aangestuurd door radicale demagogen.[104] Is dat niet een veel groter probleem dan de

publicatie van een paar cartoons, het opvoeren van een toneelstuk of het publiceren van een roman?

Veelvuldig werd het ook voorgesteld alsof sprake zou zijn van een conflict tussen vrijheid van meningsuiting aan de ene kant en vrijheid van religie aan de andere. Een botsing van grondrechten dus. Maar die voorstelling van zaken is onjuist. In de controverse over de cartoons was natuurlijk wel sprake van een beoordeling van de grenzen van de vrijheid van meningsuiting, maar hoe zou men hierin de vrijheid van geloof kunnen onderkennen? Zou soms een nieuwe dimensie van de godsdienstvrijheid zijn ontdekt, namelijk de vrijheid om niet te worden geconfronteerd met de afwijzing van jouw godsdienst door anderen? De godsdienstvrijheid omvat de vrijheid om te geloven (en daarvan getuigenis af te leggen) en de vrijheid om niet te geloven (en daarvan getuigenis af te leggen). Het is niet zo dat de vrijheid van godsdienst inhoudt dat men gevrijwaard kan blijven van het ongeloof of de scepsis van anderen.

Vaak wordt ook gezegd dat de vrijheid van de een haar begrenzing heeft bij de vrijheid van de ander. Vrijheid is toch niet absoluut?

Dat is juist, maar ook hier schuilt weer een addertje onder het gras. Er wordt een nieuw moreel en/of juridisch te beschermen 'vrijheid' geïntroduceerd: de vrijheid om niet te worden tegengesproken. In geen enkele tot nu toe bestaande interpretatie van het begrip 'vrijheid' is die consequentie getrokken, maar tegenwoordig wordt die gevolgtrekking wel vaak gemaakt. Wanneer je iets niet gelooft wat een ander met enige nadruk beweert, kom je aan zijn 'vrijheid'. Maakte Darwin met de publicatie van *The Origin of Species* inbreuk op andermans 'vrijheid', namelijk diens vrijheid om verschoond te blijven van informatie die zijn geloof aan het wankelen kan brengen?[105] Maakte Galilei inbreuk op die vrijheid?[106] En toen Ernest Renan in 1863 *Vie de Jésus* publiceerde – maakte hij toen inbreuk op een 'vrijheid' van de burger om niet geschokt te raken door een theorie over leven en leer van Jezus Christus die afwijkt van de tot dan toe vigerende?[107] Het erkennen van déze vrijheid zou het gehele wetenschappelijke en culturele evolutieproces tot stilstand brengen.

Natuurlijk is het juist dat het niet fraai is iemand doelbewust te beledigen of kwetsen met geen ander doel dan leedvermaak. En na-

tuurlijk zal elk rechtgeaard mens proberen om dat te vermijden. Maar het kan nooit geheel worden uitgesloten dat mensen zich door wetenschappelijke theorieën, romans, films, satire of cabaret gekwetst voelen. De Canadese schrijfster Irshad Manji zegt: 'Keiharde kritiek op de islam is noodzakelijk. De islam heeft die nodig om te kunnen hervormen en de samenleving als geheel ook. Je kunt geen pluriforme multiculturele maatschappij opbouwen als er niet de mogelijkheid bestaat religieus dogmatisme en cultuurrelativisme te bestrijden.'[108] Ik ben niet helemaal gelukkig met de stelling dat 'keiharde kritiek' nodig is. Dat roept het misverstand op dat de voornaamste verdienste van die kritiek zou zijn dat deze 'keihard' is. Dat is natuurlijk onjuist. Waar het om gaat (en dat wordt door Manji terecht naar voren gebracht), is dat in een multiculturele en pluriforme samenleving het nodig is dat kwalijke praktijken aan een kritische toets kunnen worden onderworpen.[109] Die toets kan niet halt houden bij religie. Als dat het geval zou zijn, zouden mensen kwalijke culturele praktijken altijd kunnen blijven verbergen achter het schild van de religie. Het ogenschijnlijk onschuldige gescherm met 'respect' (een godsdienst mag nooit worden bekritiseerd omdat men 'respect' moet hebben voor gelovigen) wordt dan instrumenteel gebruikt om een misstand tegen kritiek te immuniseren.

De goddelijke-bevelstheorie en religieus terrorisme

Na dit intermezzo met een bespreking van mogelijke kritiek (en de beantwoording daarvan) wil ik de lijn van mijn betoog weer oppakken: het bespreken van de bezwaren tegen de goddelijke-bevelstheorie. Daarbij heb ik één punt voor het laatst bewaard, omdat het een belangrijke rol speelt in dit boek. Het is geen nieuw punt in de zin dat het wederom een illustratie is van de aanzienlijke praktische bezwaren die kleven aan het omarmen van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal. De grootste problemen met de goddelijke-bevelstheorie manifesteren zich tegenwoording in het religieuze terrorisme.

Religieus terrorisme (of een bepaalde variant daarvan: zelfmoordterrorisme) is een goed voorbeeld van hedendaags religieus geweld

dat wordt gerechtvaardigd met een beroep op de goddelijke-bevelstheorie van de moraal. Men kan lang discussiëren over de wijze waarop dit verschijnsel het best kan worden gedefinieerd.[110] Laten we echter de verschijnselen aanduiden waarop ik doel.

Er is allereerst sprake van een groep (vaak jonge) mannen (en de laatste tijd ook vrouwen) die bereid zijn misdaden te plegen die als de ernstigste bekendstaan. Te denken valt aan geweldplegingen, aanslagen en moorden.

Ten tweede is kenmerkend dat deze mannen zelf zeggen bij hun handelen gemotiveerd te worden door hun godsdienst. Zij menen, net als Abraham in het voorbeeld dat we hiervoor hebben besproken, dat de godsdienst hun handelen legitimeert. Zij zijn – in de ons vertrouwde terminologie – aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal. In de Verenigde Staten worden deze gewelddaden gepleegd door mensen die zichzelf beschouwen als goede christenen, in Israël gaat het om mensen die zich beroepen op een vorm van jodendom, in Europa gaat de meeste aandacht uit naar gewetensdaders die zich beroepen op de islam.

Ten derde is kenmerkend dat de fanatieksten van deze 'gewetensdaders' de dood niet vrezen. Dat is de reden waarom zij 'zelfmoordterroristen' worden genoemd. Die aanduiding is volgens bepaalde definities van zelfmoord niet helemaal terecht, want kenmerkend voor iemand die zelfmoord pleegt, is dat zijn wil op de dood (en niets anders dan de dood) is gericht. Dat is dus iets anders dan iemand die roekeloos handelt en dan ongewild de dood vindt (een lefgoser die veel te hard op een motor rijdt). Het is ook iets anders dan een 'held'. Een held is iemand die eventueel bereid is te sterven voor een hoger ideaal. Maar vanuit het perspectief van een buitenstaander die niet sympathiseert met het ideaal, pleegt zo iemand 'zelfmoord'.[111] De held aanvaardt de eigen dood als onvermijdelijk gevolg van zijn daad, maar zijn wil is daarop niet gericht.

Zo zullen ook de jihadisten die zichzelf als een soort kamikazepiloten willen opblazen, door de buitenwereld als 'zelfmoordenaars' worden gezien, maar door de eigen gemeenschap worden ze gezien als helden (*shahids*).[112]

Misschien is dus de term 'zelfmoordterrorist' niet gelukkig, maar hoe dat ook zij, als een bepaalde semantiek eenmaal is ingeburgerd,

is het moeilijk die nog te veranderen. Ik zal dan ook geen pogingen ondernemen in die richting.

We hebben hier te maken met een betrekkelijk nieuwe situatie, althans zeker ten aanzien van de mate waarin het religieuze geweld tegenwoordig voorkomt (en naar alle waarschijnlijkheid nog voor zal komen).[113] In Kirkoek (Irak) blies een jongen zichzelf op bij een politiekonvooi. De jongen zou volgens de politie niet ouder zijn geweest dan tien tot dertien jaar. Hij gooide zichzelf, omhangen met explosieven, tussen de politieauto's.[114]

Dit geeft een geheel nieuwe dimensie aan criminaliteitsbestrijding. Het courante systeem van het opsporen, vervolgen en berechten van strafbare feiten is gericht op mensen die straf ervaren als een toegevoegd leed.[115] Wanneer je te maken krijgt met mensen voor wie dat niet geldt (of in een heel andere mate), dan is het klassieke systeem van criminaliteitsbestrijding daarop eigenlijk niet toegerust.

Als vierde punt zou men kunnen wijzen op het oogmerk van deze religieus extremisten. Dat kan tweeërlei zijn. Allereerst kan het hierbij gaan om het vermoorden van mensen van wie zij denken dat deze de dood waardig zijn. Ten tweede kan het gaan om het aanjagen van vrees aan de samenleving als geheel.

Die twee categorieën kunnen elkaar overigens ook overlappen. Dat wil zeggen dat men bijvoorbeeld een terroristische moord kan plegen met als doel: (a) het individuele slachtoffer te straffen voor zijn vermeende wandaden, maar ook (b) het aanjagen van vrees aan de burgerij in het algemeen.

De moord op Theo van Gogh had beide dimensies. Het eerste kwam tot uitdrukking toen de moordenaar op de plaats van de moord tegen een voorbijganger zei: 'Hij heeft het ernaar gemaakt.' Het tweede manifesteert zich in de woorden: 'En dan weten jullie ook wat je te wachten staat.'[116]

De Nederlandse staat heeft, net als elke andere staat, een groot belang bij het bestrijden van terrorisme, omdat het raakt aan de grondslagen van het staatsgezag. Kenmerkend voor een staat is het monopolie van de dwang.[117] Is dat niet gewaarborgd, dan is het voortbestaan van de staat als zelfstandige entiteit in het geding. De staat en terrorisme zijn in die zin ook 'concurrenten'. Als religieus terro-

risten erin slagen effectief de bevolking te intimideren met dreiging voor straf, is er in feite een nieuwe 'staat' geschapen: een staat waarin niet de Nederlandse wetgever de dienst uitmaakt, maar een informele religieuze sekte.

Een verwarrende discussie

De discussie over het religieus terrorisme is hopeloos verwarrend en roept heftige emoties op. Dat zelfmoordterrorisme daadwerkelijk voorkomt, valt moeilijk te ontkennen, maar de controverses spitsen zich toe op twee zaken.

Het eerste punt betreft de vraag hoe serieus men het moet nemen. Daarbij staan twee opvattingen tegenover elkaar. De ene opvatting is dat terrorisme 'groeipotentieel' heeft. Het is een nieuw verschijnsel, maar de oorzaken die het stimuleren zijn bepaald niet weggenomen en het is waarschijnlijk dat het veeleer in omvang zal toenemen dan afnemen.[118] Daartegenover staan degenen die de preoccupatie met terrorisme zien als een vorm van collectieve hysterie, eventueel gevoed door bangmakerij die geïnstigeerd wordt door de overheid, de media of onbetrouwbare schrijvers over dit onderwerp.[119]

Een tweede punt waarop de gemoederen hoog oplopen, is ten aanzien van de oorzaken van het hedendaagse terrorisme. Alle partijen zijn het erover eens dat terrorisme, net als elk ander verschijnsel in de werkelijkheid, oorzaken moet hebben, maar men verschilt heftig van mening over de vraag waaruit die oorzaken bestaan. Sommigen wijzen op 'uitsluiting'. Jonge moslims bijvoorbeeld zouden radicaliseren vanwege de discriminatie of uitsluiting die hun ten deel valt in de westerse samenlevingen. Anderen wijzen op sociaaleconomische factoren: terrorisme is het gevolg van armoede. Weer anderen denken dat sommige moslims radicaliseren vanwege de kritiek die op hun godsdienst wordt uitgeoefend in de westerse maatschappij.

Elke groep kan zijn eigen partijprogramma in de etiologie[120] van het terrorisme lezen. Erg indrukwekkend zijn die verklaringen dan ook doorgaans niet. Degenen die toch al veel filosofeerden over 'uit-

sluiting', denken vaak dat ook terrorisme wordt veroorzaakt door 'uitsluiting'. Degenen die denken dat de inkomens rechtvaardiger verdeeld zouden moeten worden, zien in de onrechtvaardige maatschappelijke verhoudingen een oorzaak voor terrorisme.

Wat over de etiologie van terrorisme kan worden gezegd, geldt ook voor de aangedragen remedies. De polderbestuurder die van mening is dat problemen met rustig overleg ('dialoog') moeten worden opgelost, vindt natuurlijk ook dat het terrorisme met overleg moet worden opgelost. Als daarbij ook nog een zekere scepsis komt over de manier waarop de Amerikanen de problemen in de wereld denken te kunnen oplossen ('cowboys'), dan is men rijp voor het standpunt dat met Al-Qaida 'in onderhandeling' getreden zou moeten worden.

Omdat velen geneigd zijn op een nieuw maatschappelijk probleem hun oude theoretische verklaringsmodellen los te laten, is de discussie ook zo heftig. Men is niet bezig met het zoeken naar een oplossing waarbij men openstaat voor nieuwe verklaringshypothesen, maar men is ten diepste geïnvolveerd omdat de eigen socialistische, christelijke, liberale of andere wereldbeschouwing in deze discussie voor het voetlicht moet worden gebracht. Terrorisme is als het ware het platform waarop de oude vertrouwde theorieën nog eens worden geëtaleerd.

Een van de factoren die met terrorisme te maken hebben, wil ik hier nader onderzoeken en dat is uitgerekend een factor die sterke emoties oproept: religie. Religie is maar bij één groep géén omstreden factor ter verklaring van terrorisme: bij de terroristen zelf.

Wie bestudeert wat religieus terroristen zelf over hun motieven aangeven en wie kennisneemt van wat zij als legitimatie van hun handelen naar voren brengen, zal het opvallen dat dit helemaal valt binnen het kader van de theorie die we hiervoor zo uitvoerig hebben belicht: de goddelijke-bevelstheorie van de moraal.

Nogmaals: religie en terrorisme

Een heldere manifestatie van de wereldbeschouwing van een religieus terrorist vinden we in de woorden van de moordenaar van Theo

van Gogh. Tijdens zijn proces beriep hij zich op een 'wet' die het hem zou opdragen om bij iedereen die Allah en zijn Profeet uitscheldt – zoals hij letterlijk zei – de kop eraf te hakken. Hier lag de motivering voor zijn daad. Tot de moeder van het slachtoffer zei hij: 'Dus het hele verhaal van dat ik mij beledigd zou voelen als Marokkaan of omdat hij mij geitenneuker zou hebben genoemd, dat is allemaal niet waar. Ik heb gehandeld uit geloof. En ik heb zelfs aangegeven dat als het mijn vader was geweest of broertje had ik precies hetzelfde gedaan. Dus u kunt mij echt niet verdenken van enige sentimentaliteit.'[121]

Op deze verklaring werd verbijsterd gereageerd. Niet alleen omdat de moordenaar zo duidelijk de relatie legde tussen zijn daad en godsdienst, maar ook omdat hij een aantal gekoesterde theorieën over de oorzaken van terrorisme en geweld overboord gooide. Velen verwachtten dat de moordenaar zou aangeven te zijn gemarginaliseerd door de hem omringende samenleving. Dat is tenslotte het stramien op grond waarvan een niet-ingewijde in de terroristische manier van denken meent te 'begrijpen' wat is gebeurd. Graag had men gehoord dat hij 'gekwetst' zou zijn geweest door de harde religiekritiek van zijn slachtoffer. Als de moordenaar aan die wensen gevolg had gegeven, had de Nederlandse samenleving zich kunnen wentelen in een collectieve schuldbelijdenis en het ventileren van nieuwe goede voornemens voor de toekomst. Het zou ook het probleem van het hedendaags terrorisme waardoor nu ook westerse samenlevingen worden bezocht, beheersbaar hebben gemaakt. Wat is mooier dan te horen dat een probleem kan worden opgelost als je zélf maar je houding verandert? Dan doe je dat, en het probleem is uit de wereld. Maar de theorie dat terrorisme uit 'uitsluiting' zou kunnen worden verklaard of dat de moordenaar beledigd of gekwetst was door het slachtoffer, werd door de moordenaar zelf dus met klem verworpen.

Nu blijven overigens nog voldoende vragen over. Was Van Gogh dan de enige die Allah en de Profeet beledigde? Waarom juist Van Gogh?

In de reconstructie van de moord door de journalisten Chorus en Olgun is één passage te vinden die te denken zou moeten geven. Het is een passage die, voor zover mij bekend, door geen enkele recen-

sent is opgepikt en waarover de schrijvers zelf ook onvoldoende verantwoording afleggen. De passage luidt als volgt: 'De vraag is niet langer of Mohammed iemand gaat vermoorden, maar wie hij gaat vermoorden. In de week van 20 september neemt hij een besluit. Theo van Gogh is in het nieuws. Op de voorpagina van *De Telegraaf* ziet hij de stralende hoofdrolspeelster Katja Schuurman tijdens de première van *Cool!* Ayaan Hirsi Ali is door de zware beveiliging als doelwit moeilijk bereikbaar.'[122]

Het lijkt erop dat volgens Olgun en Chorus Van Gogh een toevallige passant was: hij was net in het nieuws en trok daarom de aandacht. Maar het had net zo goed iemand anders kunnen zijn. Een burgemeester? Een minister? Als het maar iemand is die niet te zwaar bewaakt is?

In sommige omschrijvingen van terrorisme wordt sterk de nadruk gelegd op het feit dat de slachtoffers willekeurig gekozen zijn. Een definitie van terrorisme van Schmid en Jongman luidt als volgt: 'Terrorisme is een angstaanjagende methode van herhaalde gewelddadige actie, die wordt toegepast door semi-clandestiene, individuele, groeps- of staatsactoren, om sterk persoonlijke, criminele of politieke redenen, waarbij – in tegenstelling tot moordaanslagen – de directe doelwitten van geweld niet de hoofddoelwitten zijn. De directe menselijke slachtoffers zijn in het algemeen per toeval uitgekozen (opportuniteitsdoelwitten) of duidelijk geselecteerd uit een populatie (representatieve of symbolische doelwitten) en dienen als overbrengers van een boodschap.'[123]

Als Olgun en Chorus gelijk hebben, zou je moeten zeggen dat ook Van Gogh een 'opportuniteitsdoelwit' was. Het ging niet om hem persoonlijk, maar om het 'overbrengen van een boodschap'.

Dat zou ook betekenen dat een gekoesterde opvatting van veel mensen onjuist is. Veel mensen denken dat de eerste terroristische moord op Nederlandse bodem, de moord op Van Gogh, iets te maken heeft met de wijze waarop Van Gogh zijn kritiek verwoordde. Daarom hebben velen voor die moord toch wel 'enig begrip' (hoewel men dat moeilijk openlijk kan uitspreken). Maar als we goed luisteren naar de moordenaar zelf, kunnen we uit zijn woorden leren dat zijn daad niet te maken heeft met de wijze waarop Van Gogh zijn kritiek verwoordde (grof of niet grof). De moordenaar leek zelfs

een zeker respect aan de dag te leggen voor Van Gogh. Laat ik het citaat dat ik hiervoor naar voren heb gehaald nog een keer opvoeren, maar nu in een ruimere context. Tegenover de moeder van het slachtoffer zei de dader: 'Wat ik wel wil dat u weet, is dat ik uit overtuiging heb gehandeld en niet omdat ik uw zoon haat omdat hij een Nederlander is of omdat hij mij heeft beledigd als Marokkaan. Ik heb mij nooit beledigd gevoeld. En ik zeg u, ik ken uw zoon niet. Ik kan hem niet verdenken van enige hypocrisie, want hij was niet hypocriet. Dat was hij niet en ik weet dat hij uit overtuiging dingen zei. Dus het hele verhaal van dat ik mij beledigd zou voelen als Marokkaan of omdat hij mij geitenneuker zou hebben genoemd, dat is allemaal niet waar. Ik heb gehandeld uit geloof. En ik heb zelfs aangegeven dat als het mijn vader was geweest of broertje had ik precies hetzelfde gedaan. Dus u kunt mij echt niet verdenken van enige sentimentaliteit.'

Ook nog op een ander punt haalde de verklaring van Mohammed B. gekoesterde theorieën onderuit: hij klaagde nergens over deplorabele sociaal-economische omstandigheden.

De meest gekoesterde theorieën over het ontstaan van religieus terrorisme werden daarmee door in ieder geval de dader van de moord op Van Gogh zwaar uitgedaagd. Maar de verbijstering was niet alleen groot door wat hij verwierp, maar ook door wat hij expliciet als zijn motief opvoerde: geloof. Het doden van het slachtoffer werd door hem getypeerd als heilige plicht. De aanhangers van de 'eigenschuldtheorie' reageerden hierop doorgaans met de vaststelling dat de moordenaar van Van Gogh wel volslagen 'gek' moest zijn. En natuurlijk wás de moordenaar ook volledig 'gek' voor degenen die het Schriftgezag alleen erkennen als een vrijblijvende inspiratie voor hun handelen (zoals het CDA het evangelie ziet als inspiratie voor de politiek), of degenen voor wie het geen enkele betekenis heeft (gewone ongelovigen of expliciete atheïsten). Maar een feit is in ieder geval dat het voor de dader zelf anders lag.

Wat ik nu wil doen, is het spoor vervolgen dat de dader (en zijn voorbeeld zou kunnen worden aangevuld met dat van vele andere religieuze terroristen) zelf aanwijst. Niet omdat ik wil uitsluiten dat ook andere factoren dan de dader aanvoert een rol kunnen spelen bij de verklaring van terroristisch geweld, maar omdat het mij niet

juist lijkt geheel voorbij te gaan aan de factor religie (wat in de meeste theorieën gebeurt). Dat betekent overigens niet – ik herhaal het nog maar een keer – dat daarmee gezegd zou zijn dat religie de enige factor is die terrorisme kan verklaren. De reden daarvan ligt voor de hand: de meeste mensen die eenzelfde religie aanhangen als de moordenaar van Theo van Gogh komen niet tot terrorisme.

Er is dus ongetwijfeld meer dan religie wat een rol speelt. Niettemin ga ik hier wel op religie in. Het zal ook duidelijk zijn dat het mij niet gaat om een overkoepelende of definitieve theorie over de oorzaken van terrorisme. Dat valt buiten het onderwerp van dit boek en het valt ook buiten mijn competentie daar definitieve oordelen over te vellen.

Ik wil de factor religie alleen bespreken in zoverre die aansluit bij mijn onderwerp van de verhouding van moraal en religie. Men kan het ook zo zeggen: het gaat mij om de ethiek. En dat betekent dat ik mij wil concentreren op de vraag of religie kan worden opgevoerd als legitimatie voor het begaan van bepaalde (wan)daden. Het gaat mij om de praktijk van het goddelijk of geestelijk gesanctioneerde moorden en de vraag of (en wat) dit iets betekent voor de ethiek.

Natuurlijk schuilt op de achtergrond een – zo men wil – utopisch motief. Ik wil onderzoeken of we iets aan religieus geweld kunnen doen door onze opvattingen bij te stellen over de relatie van moraal en religie. En het zal niet verbazen dat ik denk dat zoiets kan.

Kan men de religieuze factor wegredeneren?

Voordat ik hiermee verderga, wil ik echter eerst nog iets zeggen over de wijdverbreide praktijk om de religieuze factor uit de discussie over terrorisme te marginaliseren. Ik zal dat dus niet doen. Ik zal vooralsnog uitgaan van het volgende: wat terroristen zélf aangeven over hun motieven moet men in beginsel serieus nemen. Wat we niet moeten doen – althans niet zonder dat we daarvoor zeer zwaarwegende redenen kunnen aanvoeren – is ervan uitgaan dat de religieuze factor coûte que coûte tot een andere moet worden omgeduid. Ik heb de indruk dat men dit wel vaak doet.

Laat ik dat illustreren door iets dieper in te gaan op een beken-

de typologie in soorten van terroristisch geweld. Terrorismedeskundige Erwin Muller c.s. onderscheiden drie vormen van terrorisme. Als eerste het *politiek-geografisch* terrorisme. Daarvoor is kenmerkend het streven tot het stichten van een eigen, onafhankelijke staat of een nieuwe politieke orde die is gebaseerd op een etnische dominantie of homogeniteit. De voorbeelden daarvan zijn het terrorisme zoals gepraktiseerd door de Irish Republican Army (IRA), de Tamil Tigers (LTTE), de Euzkadi Ta Askatasuma (ETA).[124]

Een tweede vorm van terrorisme is het *politiek-ideologisch* terrorisme. Hierbij vormt de ideologie van de groepering de ultieme motivatie van de terroristische campagne. Drie varianten manifesteren zich met name. Als eerste: links extremisme, zoals bij de Rote Armee Fraktion (RAF) en Sendero Luminoso (Lichtend Pad). Als tweede variant kan men rechts-extremisme onderscheiden. Hierbij gaat het om het behouden of herbevestigen van de status en privileges van het dominante ras. Voorbeelden van dit soort organisaties zijn de Branch Davidians, Aryan Nation, the Covenant, the Sword and the Arm of the Lord (CSA) en de Aryan Brotherhood.

Als derde variant kan men een vorm van politiek-ideologisch terrorisme onderscheiden dat gekoppeld is aan single issues. Dat kan bijvoorbeeld zijn de milieu- en dierenrechtenbeweging.[125] In het Verenigd Koninkrijk werden in het jaar 2000 meer dan 1200 aanslagen gepleegd met een totale schade van circa 4 miljoen euro door organisaties die zich door deze vorm van terrorisme hebben laten inspireren.[126] Maar men kan ook wijzen op de antiabortusbeweging en het antiglobalisme.

Een derde vorm van terrorisme is het *politiek-religieus* terrorisme.[127] Sinds de aanslagen van 11 september 2001 wordt deze vorm van terrorisme sterk geassocieerd (zo niet geïdentificeerd) met het islamitische fundamentalisme. Ook lijkt te kunnen worden onderkend dat het islamitische fundamentalisme elementen van andere terroristische bewegingen als het ware heeft geabsorbeerd. Muller c.s. schrijven: 'Opvallend was dat nogal eens de overstap plaatsvond van een communistische gezindheid naar een moslimfundamentalistische gezindheid.'[128]

Voor deze derde vorm van terrorisme is de betekenis van één man en één land van een moeilijk te onderschatten betekenis. Die man

is ayatollah Khomeini en het land is Iran. Men heeft erop gewezen dat voor de opkomst van het radicaal-islamitisch terrorisme in de jaren tachtig de khomeinistische machtsovername in Teheran zeer belangrijk is geweest.[129] Khomeini's radicale interpretatie van de Koran vormde het ideologisch fundament voor de Iraanse islamitische revolutie van 1979.

Nu gaat het mij om die laatste vorm van terrorisme: het politiek-religieuze. Zoals gezegd zijn sommigen geneigd die laatste vorm van terrorisme helemaal niet te erkennen. Men zegt dan: religie kan niet de oorzaak zijn van terroristisch geweld. Dus ook als daders zelf zich beroepen op religie, zien die daders het verkeerd. Zij denken zelf dat zij gestuurd worden door hun religie, maar in feite worden zij geleid door iets heel anders. En dan volgen doorgaans de favoriete verklaringshypothesen van marginalisering, gekwetstheid, sociaal-economische deprivatie enzovoorts.

Wat door Muller c.s. (en ook door andere deskundigen) dus wordt aangeduid als 'politiek-religieus terrorisme' had helemaal zo niet mogen heten. Religieus terrorisme bestaat niet; er zijn alleen mensen die ten onrechte denken dat hun handelen religieus gemotiveerd is.

De vraag wat mensen zo zelfverzekerd doet beweren dat religie nooit de oorzaak kan zijn van geweld, is niet zo eenvoudig te beantwoorden. Eén argument dat vaak wordt aangevoerd hebben we al belicht. Als een moslim met een beroep op de islam terroristische daden begaat, kun je altijd zeggen: 'Maar de meeste moslims doen dat niet.' Als een christen een abortuskliniek bombardeert en wijst op Bijbelpassages die dat rechtvaardigen, kun je zeggen: 'De meeste christenen gebruiken hun Bijbel voor iets anders. Derhalve is de oorzaak van het geweld niet het christendom.'

Die conclusies zijn echter te snel. Wat men kan zeggen, is dat vele mensen die zichzelf goede christenen achten, uit hun christelijk geloof níet de conclusie trekken die sommige antiabortusactivisten wél trekken, namelijk dat geweld geoorloofd is ter bescherming van het ongeboren leven. Maar wie hier de beste argumenten heeft op basis van de christelijke leer, is nog helemaal niet vastgesteld. De grote goegemeente die meent dat geweld verwerpelijk is, haast zich naar de conclusie dat dit dan ook wel het standpunt zal zijn van het

christendom. En wat de meeste zichzelf 'christen' of 'christelijk' noemende mensen denken, dat zal wel het 'het christendom' zijn, denkt men. Maar dat zijn allemaal voorbarige conclusies. Het zou best kunnen zijn dat antiabortusactivisten goede argumenten hebben voor hun geweld die aansluiting kunnen vinden bij een onderdeel van de christelijke traditie: passages uit de Heilige Schrift bijvoorbeeld.

Neal Horseley van de Creator's Rights Party is die overtuiging toegedaan. Christenen die in het hedendaagse Amerika geweld gebruiken tegen dokters die abortussen uitvoeren, en tegen klinieken waar dat plaatsvindt, hebben daartoe niet alleen het religieuze recht, maar het is zelfs hun religieuze plicht. Deze christenen verkeren in een soort van oorlogstoestand, vergelijkbaar met – om een parallel te gebruiken die bekend is uit de Nederlandse geschiedenis – gewapende acties tegen de Duitse bezetter. De huidige regering van de Verenigde Staten zien zij als een 'goddeloze en afvallige' instelling.[130]

Ook Michael Bray, schrijver van *A Time to Kill*, een theologische rechtvaardiging voor geweld tegen abortusklinieken, benadert de zaak op die manier. Bray zei in een interview dat hedendaagse Amerikanen leven in een situatie die vergelijkbaar is met die van de Duitsers ten tijde van Hitler. De spiraal van geweld tegen het ongeboren leven kan alleen worden gestopt wanneer moedige christenen de wapens opnemen en bereid zijn tot het aanvaarden van lange gevangenisstraffen. Wie de geschriften van deze mensen leest, zal onderkennen dat men daar geen enkele sympathie aantreft voor wat Europeanen geneigd zijn als typisch Amerikaanse waarden en instituties te zien. Men heeft niets op met de scheiding van kerk en staat, met tolerantie en vrijheid van meningsuiting.

Treffend is ook de grote rust en zelfverzekerdheid waarmee men het martelaarschap aanvaardt. Paul Hill, een presbyteriaanse geestelijke die een abortusarts en zijn assistenten vermoordde, sprak van de 'innerlijke vreugde en vrede die zijn ziel doorstroomt sinds hij de tirannie van de staat van zich heeft afgeworpen'.[131] Hill verklaart volledige vrede te hebben met zijn gevangenisstraf en ook met zijn eventuele executie.

Hill beriep zich ter legitimatie van zijn handelen op het verhaal van Pinechas (in het Engels: Phineas). De priester Pinechas doodde een Israëliet en zijn heidense vrouw omdat deze zouden hebben gezondigd tegen het woord van God. God had het aan de Israëlieten verboden zich in te laten met niet-Israëlieten en de door Pinechas vermoorde personen hadden dat goddelijk gebod naast zich neergelegd.

De Bijbelse bron voor het verhaal is Numeri 25. Daar wordt verteld dat toen de Israëlieten in Sittim verbleven, zij zich inlieten met Moabitische vrouwen. 'Deze vrouwen nodigden hen uit voor de offerplechtigheden ter ere van hun goden, en het volk at van de offers en boog zich voor die goden neer.' (Numeri 25:2) De Heer ontstak in woede tegen Israël. Hij zei tegen Mozes dat alle familiehoofden van het volk in het openbaar terechtgesteld zouden moeten worden. Pas wanneer dat gebeurd zou zijn, zou de Heer zijn toorn tegen Israël laten varen. Mozes gaf opdracht aan de rechters van Israël om allen te doden die zich hadden afgegeven met de Baäl en de Peor. 'Terwijl Mozes en heel Israël bij de ingang van de ontmoetingstent aan het weeklagen waren, bracht een van de Israëlitische mannen voor hun ogen toch nog een Midjanitische vrouw naar zijn tent. Toen Pinechas, de zoon van Eleazar, de zoon van de priester Aäron, dat zag, stond hij op, greep een speer, volgde de Israëliet tot in zijn slaapvertrek en doorstak hem en de vrouw, dwars door hun onderbuik. Op hetzelfde moment werden de Israëlieten van de plaag verlost. De Heer zei tegen Mozes: "Dankzij Pinechas, de zoon van Eleazar, de zoon van de priester Aäron, heb ik mijn woede tegen de Israëlieten laten varen. Omdat hij bij de Israëlieten voor mij is opgekomen, heb ik hen niet allemaal in mijn afgunst om het leven gebracht."' (Numeri 25:6-12) God prijst Pinechas omdat 'hij voor zijn God is opgekomen en verzoening voor de Israëlieten bewerkt heeft' (Numeri 25:13).

Het is heel begrijpelijk waarom dit verhaal voor terroristen die het statelijke gezag tarten inspirerend is. Laten we de belangrijkste elementen de revue laten passeren. God is boos op de Israëlieten. Hoe weten we dat? Dat weten we omdat iemand binnen de gemeen-

schap de pretentie heeft zoiets direct van God geopenbaard te hebben gekregen. In dit geval is dat Mozes: 'Hij zei tegen Mozes' staat er in de Bijbel. We hebben gezien dat we dat volgens Paine eigenlijk zouden moeten lezen als: 'Mozes beweert dat hij van God heeft gehoord.' Dit alles is in overeenstemming met de mystieke variant van de goddelijke-bevelstheorie.

Mozes neemt dus maatregelen op basis van dat vermeende goddelijke bevel. Die maatregelen zijn voor hedendaagse maatstaven draconisch. In strijd met wat wij tegenwoordig de leer van de trias politica noemen,[132] geeft de politieke leider het bevel aan rechters om iedereen te doden die de verkeerde goden heeft aanbeden.

Nu gebeurt er iets bijzonders. Er is een zekere Pinechas en hem gaat het allemaal niet snel genoeg of niet grondig genoeg. Pinechas steekt Mozes naar de kroon, want hij heeft de pretentie beter te weten wat God wil dan Mozes. Kennelijk heeft Pinechas ook contact met God. Pinechas ziet dat een van de Israëlische mannen niet wil luisteren en hij doorsteekt de man met een speer.

Dit is het klassieke stramien van aanslagen of beter moorden die worden gepleegd door religieuze terroristen. Het verhaal van de moordenaar van Van Gogh sluit hier naadloos bij aan. De religieuze terrorist geeft aan zeker te weten dat God bezwaar heeft tegen godslastering. Maar de Nederlandse overheid blijft, net als Mozes, in gebreke in het aanpakken daarvan. Vanuit het perspectief van de gelovige terrorist is de straf te laag (drie maanden gevangenisstraf, volgens artikel 147 Wetboek van Strafrecht). Bovendien wordt niet effectief vervolgd (de meeste zaken worden geseponeerd). En indien een vervolging wordt ingezet, leidt die vaak tot vrijspraak (nadat het godslasteringsproces tegen Gerard Reve was mislukt, was het staande praktijk geworden helemaal niet meer te vervolgen). De over ons gestelde overheid (Mozes in het verhaal uit Numeri) treedt dus te laks op. Derhalve dient zich een concurrent voor de overheid aan, een concurrent die op grond van een alternatief mystiek inzicht in de wil van God meent het recht in eigen hand te mogen nemen. Dat is Pinechas.

Wie heeft nu gelijk, Mozes of Pinechas? Volgens het standpunt van de officiële overheid heeft Mozes gelijk. Maar de religieus terroristen plaatsen hún rechtsgang en hún logica tegenover die van de

overheid. Met de Heilige Schrift in de hand zeggen zij: 'Hier staan we, wij, we kunnen niet anders.' Zij claimen een dieper inzicht in de goddelijke wil.

De strijd tussen Mozes en Pinechas is het verhaal van de strijd van de staat tegen het terrorisme. Het Bijbelverhaal neemt een bijzondere wending omdat God op de hand blijkt te zijn van de terrorist en niet van Mozes. God zegt tegen Mozes dat niet hij, Mozes, de zaak goed heeft aangepakt, maar Pinechas. Pinechas bewerkstelligt voor het volk van Israël dat de goddelijke gunst wordt terugverworven.

Dat laatste is de hoop van elke religieuze terrorist. Hij handelt in de overtuiging dat na zijn dood híj (en niet de overheid) in het gelijk wordt gesteld. Natuurlijk heeft hij voor de realisering van zijn plannen steun nodig van de hem omringende omgeving. Maar groot hoeft die steun niet te zijn. Terroristen denken doorgaans negatief over de religieuze gemeenschap waarvan zij de hogere belangen menen te dienen. Zo schrijft de moordenaar van Van Gogh in de brief die hij op het lichaam van het slachtoffer achterliet, over de islamitische oemma (gemeenschap): 'Zij heeft haar taak van verzetten tegen het onrecht en het kwaad laten liggen en ligt haar roes uit te slapen.'[133]

Dat deden de Israëlieten ook. Meer specifiek: Mozes lag zijn roes uit te slapen, want hij handelde niet streng en adequaat genoeg. En ook de Israëlieten lagen hun roes uit te slapen, door zich te conformeren aan Mozes. Maar vooral liggen die Israëlieten hun roes uit te slapen die niet naar hun speer grijpen om de rotte appels uit de gemeenschap te verwijderen. Wie wel naar zijn speer grijpt (meer eigentijds: het mes of zijn pistool) zal door God worden beloond.

Religieuze terroristen zien zichzelf vaak als mensen die tegen de gehele sociale omgeving in trouw Gods woord volgen. Zij dienen eigenlijk de hogere belangen van het volk. Het volk is vadsig, lui en decadent geworden en wil niet luisteren naar de bevelen van God. Totdat iemand, in weerwil van de statelijke wetten, opnieuw de relatie met Gods woord (islamitisch-protestantse variant) of Gods directe openbaring (mystieke variant) weet te leggen en de ontspoorde gemeenschap de weg wijst. Dat was hier Pinechas.

Binnen het kader van de mystieke variant van de goddelijke-bevelstheorie blijft deze kwestie onoplosbaar. Een oplossing die wel

eens wordt voorgesteld voor het conflict tussen Mozes en Pinechas, is daar weer een nieuwe mystieke openbaring tegenover te stellen, de openbaring die ons moet onthullen wie gelijk heeft: Mozes (de staat) of Pinechas (de terrorist). Zo bepleit men wel om via een fatwa bijvoorbeeld de aanslagen in Londen te laten veroordelen. Er is dan iemand die moet zeggen dat Mozes en niet Pinechas gelijk heeft. Of je daar voor moet zijn of tegen, vind ik moeilijk te zeggen. Hier doet zich weer het dilemma voor dat we eerder besproken hebben bij de tegenstelling tussen Azough en Tahir. We kunnen, als laatste redmiddel, de religieuze taal gaan spreken in een noodsituatie waarin het moreel Esperanto van de autonome ethiek echt niet verstaan wordt. Maar voor de lange termijn moet men hopen op een verbreiding van het moreel Esperanto. Het uitlokken van fatwa's van de 'goede imams' zal ook weinig indruk maken op de Pinechasten. Voor hen betekent het alleen maar dat nog een paar imams worden toegevoegd aan de lijst van moslims die hun roes aan het uitslapen zijn. Bovendien versterk je met een oproep tot 'goede fatwa's' weer het gezag van fatwa's als zodanig.

Hoe het wegredeneren van de religieuze factor in zijn werk gaat

Het is al verschillende keren aan de orde geweest: wat vele mensen motiveert om elke relatie tussen religie en geweld te ontkennen, is dat zij a priori lijken te weten dat die relatie niet bestaat omdat zij een uitsluitend positief beeld van religie hebben. Religie is per definitie goed, dus als een godsdienst iets kwaads lijkt voor te schrijven, dan is dat schijn.

Natuurlijk kun je zo te werk gaan. Het is echter de vraag of je dan ook enig zicht krijgt op het fenomeen religieus terrorisme. Naar mijn idee is dat niet het geval. Pinechas is werkelijk religieus gemotiveerd. Hij is in de ban van een bepaalde wereldbeschouwing, een religieus wereldbeeld waarvan de goddelijke-bevelstheorie een onderdeel is. Wat de afgelopen jaren ons zouden hebben moeten leren, is dat Pinechas ook een rolmodel kan zijn voor jonge mensen, vervreemd van het land waarin zij wonen en met ambities die lijken op die van de oudtestamentische figuur. Hoe onbevredigend het weg-

definiëren van religie als verklarende factor voor geweld is, zal ik nu proberen duidelijk te maken door kort in te gaan op andere vormen van terrorisme.

Je kunt van alle drie de vormen van terrorisme die door Muller c.s. worden onderscheiden, betogen dat de factoren die in de theorie ter verklaring worden opgevoerd niet de 'ware oorzaak' van het gedrag zijn. Maar hoe verantwoord is dat?

Laten we ter illustratie ingaan op het politiek-geografisch terrorisme. Stel dat er een terrorist van de ETA wordt opgepakt. Hij wordt berecht en tijdens het proces zet de terrorist zelf zijn opvattingen uiteen over zijn motieven. Hij zal, zoals iedereen verwacht, betogen dat zijn streven naar een onafhankelijk Baskenland het motief is voor zijn daad. Vervolgens geeft iemand het volgende commentaar: 'Maar dat streven naar een onafhankelijk Baskenland kan helemaal niet de motivatie zijn voor deze terroristische daad. Er zijn immers velen die ook graag een onafhankelijk Baskenland zouden realiseren maar die niet overgaan tot geweld. Bovendien is dat streven naar een onafhankelijk Baskenland een veel te mooi, te zuiver motief om geweld te rechtvaardigen. Onafhankelijksstreven is in essentie geweldloos. We moeten ook zorgen dat het vreedzame streven van de onafhankelijkheidsstrijd niet in diskrediet wordt gebracht door enkele gekken die tot geweld overgaan.'

Zulk soort commentatoren hoor je nooit. Toch is dat vreemd, want over religie zijn dit soort redeneringen schering en inslag. Wat kunnen we hieruit afleiden? Eén mogelijke verklaring is erop te wijzen dat religie een betere public relations heeft dan onafhankelijkheidsstreven. Natuurlijk is dat niet vreemd. Religie houdt een groot deel van de mensheid bezig, en dat geldt niet voor het je onafhankelijk verklaren van een groter staatsverband. Kortom, religie kan rekenen op grote sympathie. Onafhankelijkheidsstreven is iets waar je alleen warme gevoelens voor gaat opvatten wanneer je door een toevallige samenloop van gebeurtenissen daarmee in aanraking komt; je wordt bijvoorbeeld geboren in een regio waar dat streven dominant is.

Begrijpelijk is dit dus allemaal wel. Maar is het ook goed? Daar kan men wel vraagtekens bij plaatsen. Men zou eigenlijk een ideologie, een instituut, een sociale beweging moeten onderzoeken op

haar empirische manifestaties. Je zou moeten onderzoeken in hoeverre onafhankelijkheidsstreven leidt tot geweld en ook moeten onderzoeken waar en onder welke omstandigheden religie aanleiding geeft (en heeft gegeven) tot strijd en geweld. Dat onderzoek zou je zo veel mogelijk objectief moeten verrichten en je blik niet laten vertroebelen door wat je op basis van je eigen vooroordelen over de werkelijkheid meent te weten ('Religie is in wezen goed, wat ik ook zie').

Wat ik hier heb gezegd over het politiek-geografisch terrorisme, is ook van belang voor het politiek-ideologisch terrorisme. Je kunt ook zeggen dat de wereldbeschouwing van de Rote Armee Fraktion eveneens werd aangetroffen bij een veel bredere groep van mensen die niet tot geweld overgingen. Derhalve kan ook hier de politieke ideologie niet de oorzaak van het geweld zijn, waartoe enkelingen zijn overgegaan.

Maar merkwaardig genoeg hoort men ook dát niet zo vaak beweren (hoewel vaker dan de stelling dat onafhankelijkheidsstreven niet de oorzaak van terrorisme kan zijn). Dat betekent kennelijk opnieuw dat er veel meer apologeten voor religie te vinden zijn dan voor politieke ideologie. En het onwenselijke gevolg daarvan is weer dat we niet toekomen aan de verklaring van religieus geweld. We zullen de oorzaken daarvan nooit kunnen 'begrijpen', omdat alle voorwaarden om het te gaan begrijpen door een semantische kunstgreep ('religie' kán niet de oorzaak zijn van geweld) van tevoren zijn geëlimineerd.

Dat wordt ons ironisch genoeg door de moordenaar van Theo van Gogh in volkomen openheid en onbevangenheid voorgehouden. Hij zei: 'U mag al uw psychologen, psychiaters en deskundigen op me afsturen, maar ik zeg u, u zult dit nooit begrijpen. Dat kunt u niet. Als ik vrij kom, en ik had de mogelijkheid om nog een keer te doen wat ik op 2 november deed, wallahi (bij Allah, red.), ik zou precies hetzelfde hebben gedaan.'[134]

Nu is 'begrijpen' een lastig begrip. Het kan betekenen: intellectueel reconstrueren, emotioneel navoelen en andere zaken. Misschien heeft de moordenaar van Van Gogh gelijk met de stelling dat mensen die zijn wereldbeschouwing niet delen, zich niet zullen kunnen inleven in zijn situatie. Maar de Nederlandse samenleving, de Ne-

derlandse overheid en in het bijzonder de Nederlandse justitie zouden zichzelf wel grote schade berokkenen wanneer men niet in staat bleek de wereldbeschouwing van religieuze terroristen intellectueel te reconstrueren. Wanneer men immers niet 'begrijpt' wat terroristen beweegt, zal men altijd tekortschieten in een adequate bestrijding van terrorisme. Die wil tot 'niet-begrijpen' blijkt groot. Vooral verschillende leden van het kabinet, zoals de minister van Justitie, J. P. H. Donner, lijkt meer gepreoccupeerd met het sauveren van religie als criminogene factor dan het bestrijden van religieus terrorisme (dat uit de aard der zaak voor hem niet kan bestaan). Dat is een verontrustend gegeven, want als de instantie die belast is met de bestrijding van terrorisme een blinde vlek heeft voor de oorzaken daarvan, heeft de staat een aanzienlijk probleem. 'Zonder geloof is duurzaam samenleven niet mogelijk, zonder religie gaat het niet goed,' zegt de minister die verantwoordelijk is voor de coördinatie van de terrorismebestrijding in Nederland.[135] Elke minister, ook een minister van Justitie, heeft het recht in interviews een beetje te filosoferen over persoonlijke zaken van geloof en wereldbeschouwing. Maar in het geval van de minister van Justitie interfereert dit op gevaarlijke wijze met adequate criminaliteitsbestrijding. Wanneer de Nederlandse overheid een blinde vlek houdt voor religieus terrorisme, is inderdaad wat van waarde is niet bijzonder weerbaar.

Ik zal nu proberen te doen wat de meeste schrijvers over dit onderwerp ten onrechte nalaten: ik zal de religieuze wortels van het geweld proberen serieus te nemen. Ik sluit dus aan bij wat religieuze terroristen zélf zeggen over hun motieven. En ik wil daarbij eerst ingaan op de voorgeschiedenis van het politiek-religieuze terrorisme.

Dat wil zeggen: ik zal eerst een aantal spectaculaire manifestaties bespreken van moorden (of het aanzetten daartoe) die werden gemotiveerd door een beroep op religie, c.q. de wil van God.

Met die praktijk hebben we namelijk ook in de westerse traditie enige ervaring opgedaan. En het leek redelijk gelukt de gevaren daarvan te beteugelen. Laten we eens zien hoe dat gebeurd is. Misschien kunnen we daaruit iets leren voor de tijd waarin we leven.

3. Religieus gesanctioneerde moord

Het hoogste goed dat de menselijke samenleving beoogt te beschermen, is het menselijke leven. Al het andere krijgt pas zin en betekenis wanneer het leven is gewaarborgd: vrijheid, gelijkheid, privacy, meningsuiting, godsdienst – het komt allemaal op de tweede plaats. Eerst moet het menselijke leven zijn gewaarborgd voordat men aan andere zaken toekomt.

Het is dan ook niet zo vreemd dat filosofen als Thomas Hobbes de nadruk hebben gelegd op wat zij zien als de primaire staatstaak: het verschaffen van veiligheid aan de burgers. Als de staat daar niet in slaagt, faalt de staat schromelijk.

'Order is heaven's first law,' dichtte Pope.[1] De staat zal het 'Zwangsmonopol' (Weber) moeten kunnen handhaven.[2] Zo niet, dan is zelfs geen sprake van een staat. Niet een slechte staat dus, nee, helemaal geen staat.

Volgens de Britse filosoof John Gray verdient deze basisfunctie van de staat tegenwoordig meer aandacht dan de ideëlere functies. 'Ik heb liever de hobbesiaanse helderheid van Donald Rumsfeld dan de onvoorspelbaarheid en bombast van Bill Clinton,' schrijft hij.[3] Aan het begin van de twintigste eeuw was het de sterke staat die een probleem vormde. Heden ten dage is het de zwakheid van de staat die de grootste bedreiging vormt voor vrijheid. In grote delen van de wereld is de staat zelfs uit elkaar gevallen. Vrijheid is niet de normale toestand van de mens, zegt Gray. 'Als je vrij wilt zijn, moet je eerst veiligheid realiseren. En daarvoor heb je een sterke staat nodig.'[4]

Dit heeft ook betekenis voor wat men de verhouding van 'staat' en 'rechtstaat' zou kunnen noemen. De staat moet de veiligheid van de burgers waarborgen. De rechtstaat probeert hun vrijheid te reali-

seren. De staat richt zich op het 'leven', de rechtstaat op het 'goede leven'. Men moet echter wel eerst leven alvorens men aan goed leven kan gaan denken.

Wat dat betreft is de notie van 'grondrechten' enigszins misleidend. We zijn komen te leven in een tijd van 'rechten'.[5] Sommige mensen denken dat het ergste wat hun kan overkomen is: het opschorten of het opheffen van hun grondrechten. Het zijn tenslotte grondrechten, nietwaar? Maar de notie van grondrechten is misleidend, want de echte grond van ons bestaan is niet de rechtstaat, maar de staat tout court.

Als men dit alles zou willen blijven formuleren in het jargon van de grondrechten, kan men het als volgt weergeven: het meest basale recht, het eerste grondrecht, is het recht op fysieke veiligheid.[6] Als het recht op veiligheid niet is gerealiseerd, heeft het recht op privacy, het recht op godsdienstvrijheid, het recht op vrijheid van meningsuiting of welk ander grondrecht men maar kan bedenken geen enkele betekenis.

Voor het realiseren van die veiligheid van de burger hebben we, zoals Gray terecht zegt, een sterke staat nodig. En die sterke staat moet allereerst bij machte zijn de levensdelicten terug te dringen (en liefst uit te bannen). Dat wil zeggen: primair moet de staat ervoor zorgen dat geen moord en doodslag voorkomt. Ter voorkoming van moord is de staat opgericht.

Nu de stap naar religie. Het diepste engagement van mensen ligt in religie. Religie geeft aan waar ons 'ultimate concern' (Tillich) ligt.[7] Religie heeft te maken met het heiligste van het heiligste. Is iets een religieuze plicht, dan dient die voorrang te krijgen boven élke andere plicht. Religie kan uit de aard der zaak aan niets anders ondergeschikt zijn. Dat is het perspectief zoals we dat hebben aangetroffen bij de aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie: bij Kierkegaard, Brunner en anderen.

Maar wat nu wanneer religie de legitimatie verschaft voor precies datgene ter voorkoming waarvan de staat is opgericht, namelijk moord en doodslag? Dan hebben we een groot probleem. Wanneer moord en religie samenkomen, ontstaat een explosieve combinatie. Datgene waarvoor de staat is opgericht, het voorkomen van moord, komt dan in strijd met de heiligste plicht van mensen. Wanneer door

sommigen moord wordt gezien als een religieuze plicht, is dat voor de staat een reden voor de grootste zorg.

Velen denken dat moord en religie niets met elkaar te maken hebben. Men verzekert ons dat moord slechts voorkomt 'uit naam' van religie. Religie wordt zo 'misbruikt', wordt gezegd. Religie is 'gekaapt'. Misschien wel. Gebruik of misbruik, wie zal het zeggen? Wie een hamer gebruikt om een ander de hersens in te slaan, 'misbruikt' die hamer. Maar kunnen we daar ook maar enige geruststelling aan ontlenen? Kunnen we zeggen: 'O, maar die hamer werd misbruikt. Dit was niet het gebruik van de hamer in de authentieke betekenis of in de betekenis zoals bedoeld door de fabriek die hamers maakt.' Dat zou zot zijn. Een hamer kan worden gebruikt voor gewelddadige doeleinden en dat maakt die hamer gevaarlijk.

Natuurlijk, men gaat niet alle hamers uit de wereld verwijderen na een moord met een hamer. Timmerlui moeten kunnen werken. Bovendien wordt er meer getimmerd dan gemoord. Niettemin kan het geen kwaad na te denken over het gewelddadig gebruik van hamers.

Misschien is het communisme ook wel 'misbruikt', en het liberalisme en het christendom en vele andere wereldbeschouwingen. We moeten echter een wereldbeschouwing niet alleen beoordelen op haar intenties (zie wat hierna over het kantianisme zal worden gezegd), maar moeten ook kijken naar de consequenties (zie het volgende hoofdstuk over het utilisme), dat wil zeggen: de empirische manifestaties. Als religie of sommige stromingen binnen religies feitelijk blijken aan te sporen tot moord en doodslag of daartoe aanleiding geven, dan is dat een sociaal belangwekkend fenomeen dat men niet achteloos ter zijde kan schuiven als een 'verkeerde interpretatie' van het verschijnsel religie, dat in wezen goed is.

Wat ik in dit hoofdstuk wil doen, is laten zien dat religie in sommige gevallen is gebruikt om moord te rechtvaardigen. Ik wil ook laten zien dat er een relatie bestaat tussen het religieus gesanctioneerd moorden en de goddelijke-bevelstheorie. Verder zal ik laten zien dat de betekenis van deze goddelijke-bevelstheorie in relatie tot het moorden in een globaliserende wereld wel eens groter zou kunnen worden dan ons lief is. Daarbij zal ik voorbeelden ontlenen aan zowel de westerse als de oosterse geschiedenis.

Hoofdstuk 1 en 2 van dit boek zijn sterk conceptueel georiënteerd: wat is de goddelijke-bevelstheorie? Hoofstuk 3 is gewijd aan de geschiedenis van de goddelijk gelegitimeerde moord. Mijn vermoeden is dat we uit de geschiedenis iets kunnen leren. Ook Europa heeft immers ervaring opgedaan met goddelijk gelegitimeerde moord. Voor die geschiedenis moeten we voornamelijk teruggaan naar de zestiende eeuw. Ook toen ontvingen heilig geïnspireerde moordenaars berichten uit een andere wereld dat zij moesten ingrijpen tegen seculiere wantoestanden door middel van draconische maatregelen. Wat kunnen we leren uit die tijd?

De reformatie en de vogelvrijverklaring van Maarten Luther

Religieus geweld was ook op Europese bodem een bekend verschijnsel. De scherpste manifestaties daarvan vinden we, zoals gezegd, in de zestiende eeuw. Dan botsen de geestelijke macht van het Vaticaan en de politieke macht van de statelijke overheid verschillende keren stevig op elkaar. Het dominante patroon is daarbij dat de geestelijke macht van de paus (of van de kerk) telkens aan belang zal inboeten. Het voorspel voor de erosie van de pauselijke macht vinden we in de voorgaande eeuwen. Zo lukt het Bonifatius (1294-1303) niet om zijn wil aan de koningen van Engeland en Frankrijk op te leggen. Daarna volgde de zogenaamde Babylonische gevangenschap (1305-1378). De pausen werden in het paleis in Avignon min of meer onder curatele gesteld van de Franse overheid. Het schadelijkst voor de machtspositie van het Vaticaan was echter het pauselijke schisma, waardoor twee pausen (en later zelfs drie) elkaars aanspraak op de pauselijke troon betwistten. Toen, zo schrijft de geschiedschrijver van het mondiale staatswezen S. E. Finer, lag de universalistische pretentie van het pausdom aan stukken.[8] De politieke heersers in Europa hadden het voor het kiezen: men kon het pauselijke gezag aanvaarden dat het best aansloot bij de eigen wensen en politieke ambities. De pausen verspeelden ook veel krediet door hun immorele optreden.[9]

Dit was de achtergrond voor de reformatie en de renaissance, de twee belangrijkste culturele vernieuwingsbewegingen die de mo-

derne tijd inluidden. In combinatie zouden zij ertoe leiden dat de aandacht verschoof van een andere werkelijkheid naar deze wereld. De wereldbeschouwing die 1300 jaar het geestelijk leven had bepaald, het traditionele christendom, werd nu serieus uitgedaagd. In plaats van geestelijke universaliteit kwam een vorm van religieus particularisme centraal te staan. Er ontstond een dynamische, op het heden gerichte manier van denken die sterk contrasteerde met het traditionele patroon, niet alleen het traditionele patroon in de westerse wereld overigens, maar ook het traditionele patroon zoals dat dominant was in de islamitische wereld en in het oude Japan, China en India.[10] Typerend voor Europa vanaf dat moment is een zekere 'rusteloosheid' waarmee alle traditionele religieuze patronen werden opengebroken en een seculiere oriëntatie op de voorgrond trad.[11] Een sleutelfiguur in dit proces was de reformator Luther.

Maarten Luther (1483-1546) had een veeleisende vader die graag had gezien dat zijn zoon rechten ging studeren. Alle vaders willen altijd dat hun zonen rechten gaan studeren, maar Luther had meer belangstelling voor de theologie. In 1502 raakte hij, na een bezoek aan zijn ouders te hebben afgelegd, op de terugweg naar de universiteit in noodweer verzeild. Luther was een angstige man en hij vreesde voor zijn leven. Hij deed toen een belofte: als God hem zou behouden, zou hij toetreden tot de augustijner kloosterorde in Erfurt. Hij werd gespaard door het onweer en hij deed zijn belofte aan God gestand: Luther werd monnik. Hij was toen juist tweeëntwintig jaar geworden.

Luther was een getormenteerde persoonlijkheid die gepreoccupeerd was met de dood, het laatste oordeel, de interventies van de duivel in deze wereld,[12] een plaats in de hemel of – wat hem waarschijnlijker leek – het hellevuur. Voor hem geen godsbeeld van een liefhebbende vader, maar een God van terreur. Hij haatte God, biechtte hij wel eens op tot grote ontzetting van zijn gesprekspartner.[13] Hij kwelde zichzelf voortdurend met meditaties over de zondigheid van zijn karakter en zijn verdorven levenswandel. Het leek hem bijna onmogelijk de goddelijke genade te verwerven. God was tenslotte almachtig, eeuwig, en het kan zijn dat wanneer wij ons best doen dit toch nog onvoldoende is in de ogen van God.

Uiteindelijk meent Luther door lezing van Augustinus en door

Paulus' brief aan de Romeinen het antwoord te vinden op zijn dringende vragen. De mens kan alleen gered worden door Gods barmhartigheid en door geloof aan de heilsboodschap van het evangelie. God is actief, de mens passief. Dat was het wat Paulus bedoelde met zijn 'rechtvaardiging door het geloof'. Het is de basis geworden van het latere lutheranisme.

Kritisch staat Luther tegenover twee andere theorieën. De ene is dat de mens gered kan worden door kerkelijke bemiddeling. De andere is dat men kan worden gered door goede werken. Luther verwerpt deze theorieën en plaatst het accent op de goddelijke genade en op het geloof (*sola fide*).

Hij keert zich in het bijzonder tegen de handel in aflaten die welig tierde onder leiding van een dominicaanse monnik, een zekere Tetzel. Bij Tetzel kon je een verklaring kopen waarmee je jezelf kon vrijkopen uit het vagevuur.

De aflaathandel was Luther een gruwel: dat men zijn eigen zonden of die van een ander – je moeder, je vader, je kind – zou kunnen afkopen, was strijdig met zijn godsbeeld. Luther voelde zichzelf altijd een zondaar die Gods woede vreesde.

Het was overigens niet alleen strijdig met zijn theologische opvattingen, maar ook met zijn sociaal-politieke. De basis van het aflaatstelsel was dat de rijken zich gemakkelijker zouden kunnen vrijkopen dan de armen. Daarbij werd deze onvrede nog versterkt door de wijze waarop het geld van de aflaten in Rome besteed werd. Waarom zouden de eigen kerken thuis in verval moeten raken, terwijl in Rome gebouwd werd aan de Sint-Pieter en andere projecten van pracht en praal?

Slechts één ding zou de mens kunnen redden: Gods oneindige genade. Die genade was niet te koop. Als die genade wel te koop zou zijn, zou het geen genade zijn. Kortom, niet zíjn leer was ketters, maar die van de kerk en van de pausen.

Ook in eigen kring vond men dat Luther te ver ging. Allereerst was hij te streng over zichzelf. Maakte hij het zichzelf niet te moeilijk? Zijn eigen biechtvader probeerde hem nog op een gematigder spoor te krijgen. Luther cultiveerde een voor buitenstaanders bijna ziekelijke preoccupatie met zijn eigen zielenheil. Zijn biechtvader reageerde daarop met de verzekering dat hij, als hij God zou lief-

hebben, wel behouden zou blijven. Liefhebben? 'Ik heb hem niet lief,' zei Luther, 'ik haat hem.' Dit was meer dan zijn biechtvader kon begrijpen.[14] Het was ook deze biechtvader die Luther aanraadde zich op de studie van de theologie te storten, in de hoop daarmee Luthers preoccupatie met vernietigende zelfbespiegeling te verzachten. Deze monnik zou te gronde gaan aan zijn eigen meditaties en zelfkwelling. Zou het niet goed zijn als hij zich met wat meer objectiveerbare zaken zou bezighouden, zoals de theologie? Dat zou inderdaad leiden tot het hoogleraarschap in de Bijbelexegese aan de universiteit van Wittenberg.

Luther zou echter het ene doen en het andere niet laten. Hij verwierf een grote reputatie als Schriftgeleerde, maar hij hield tevens vast aan zijn godsbeeld van een volkomen ondoorgrondelijke en grillige God van wiens genade we nooit verzekerd kunnen zijn.[15]

Luthers karakter en benadering komen goed tot uitdrukking wanneer men hem contrasteert met een andere beroemde geleerde uit die tijd: Erasmus (1466-1536). Ook zijn grote humanistische tegenspeler kon Luther niet volgen in zijn godsbeeld. Erasmus was een bekende exponent van de liberale hervormingen van de kerk die, volgens een typisch Nederlandse traditie, de zaak niet op de spits wilde drijven. Hij was enorm belezen en dat maakte hem een voorbeeld voor vele humanisten. Men bewonderde zijn spot, zijn kritiek op bijgeloof en zijn ironische beschrijving van bepaalde misstanden binnen de kerk. Maar Erasmus had een geheel ander godsbeeld dan Luther. Voor Erasmus was het lijden van Christus niet noodzakelijk voor de verlossing van de mens. God zou de mens ook wel hebben kunnen verlossen zonder de kruisdood van Jezus.

Voor Erasmus was ook de leer van de predestinatie onaanvaardbaar. Luther zag God kennelijk als een tiran die van tevoren uitmaakte of iemand voor eeuwig verdoemd zou zijn of voor eeuwig zalig.

Hoe wist Luther dit eigenlijk? Luther antwoordt: uit de Schrift. Dat is een patroon van argumentatie dat zich talloze keren zal herhalen in de wereldgeschiedenis, in het bijzonder in de theologie en filosofische hermeneutiek. Maar hoe kun je er zeker van zijn dat je de Schrift goed interpreteert? Luther zegt: door de inspiratie van de Heilige Geest. Hoe weet je dat je met de Heilige Geest te maken

hebt, vraagt Erasmus? Dat weten we door de Schrift. En zo gaat dat verder. Erasmus kon aan Luther verwijten wat het officiële katholieke leergezag hem verweet: de leer van Luther zou ertoe leiden dat iedereen zijn privé-interpretatie van de Schrift zou gaan koesteren. De geloofseenheid zou verloren gaan. Chaos lag in het verschiet.

Erasmus hing helemaal niet zo aan de leerstukken van de dogmatiek. Het gaat om de geest, om goed gedrag. Voor hem manifesteerde zich het specifiek christelijke in een tekst als de Bergrede. In 1516 zou hij in Basel de eerste Griekse tekst van het Nieuwe Testament uitgeven.[16]

Erasmus hield ook vast aan de vrije wil. Bij hem was God geen almachtige tiran. Ook de opvatting van de rechtvaardiging door het geloof alleen stond hem tegen. Als het juist was, zoals Luther had geleerd, dat goede werken niet tellen, wat heeft het dan nog voor zin om moreel verantwoord te handelen? Wat blijft dan nog over van de ethiek?[17]

We hebben gezien: dit zijn in feite belangrijke argumenten tegen de goddelijke-bevelstheorie en een daarop gebaseerde theologie die keer op keer herhaald zullen worden in de geschiedenis.

Misschien waren de opvattingen van Erasmus nog wel verder verwijderd van het orthodoxe geloof van de kerk dan die van Luther. Maar Erasmus gaf minder aanstoot omdat hij een andere persoonlijkheid was. Hij ging niet op zijn gelijk staan. Hij wilde wel een beetje meebuigen als dat voor de goede vrede noodzakelijk zou zijn. 'Erasmus was gepreoccupeerd met eenheid, Luther met waarheid,' heeft men wel gezegd.[18] Nooit stonden twee persoonlijkheden scherper tegenover elkaar dan de hunne. Luther: de getormenteerde held tegen wil en dank. Erasmus: een rustige op verzoening ingestelde persoonlijkheid. Erasmus' biograaf Huizinga schrijft over hem: 'Men vindt hem nimmer in die bittere inwendige strijd, die de allergrootsten doormaken. Zijn overgang van een letterkundige naar een godsdienstige geesteshouding heeft niets van een bekeringsproces. Er is geen weg naar Damascus in Erasmus' leven.'[19]

Het evangelisch humanisme van Erasmus had ook aanhangers in andere delen van Europa. Men kan denken aan John Colet (1467-1519) en Thomas More (1478-1535) in Engeland. Dit was een geheel andere atmosfeer dan de lucht die Luther ademde. Luther

meende dat hij al zijn zonden, een voor een, moest opbiechten. Hij zou eens zes uur lang bezig zijn geweest met zijn biechtvader. Toen hij weer buiten stond, meende hij zich een nieuw triviaal voorval te herinneren en ging terug naar zijn biechtvader. Deze werd ongeduldig en stuurde hem weg. 'Ga eerst echt iets doen waarvoor je zou moeten biechten, zoals het vermoorden van je vader of je moeder,' gaf hij aan Luther te kennen.[20]

Op 31 oktober 1517 sloeg Luther zijn 95 stellingen aan de kerkdeur van Wittenberg en hiermee is de reformatie een feit. Zijn stellingen verspreiden zich in sneltreinvaart door geheel Duitsland en de geloofseenheid van het christendom was voorgoed gebroken.

Albert van Mainz stuurde de stellingen van Luther weer door naar paus Leo x. Deze dacht dat hij met een dronken Duitser te maken had die eens wel weer nuchter zou worden. Leo gaf opdracht aan zijn censor om een antwoord voor te bereiden. De kerk, zo zei de censor, bestaat in essentie uit de paus en de kardinalen. Wie tegen hun leer ingaat, is een ketter. Luther antwoordde: de kerk bestaat uit Christus en kerkconcilies. En volgens hem had nog nooit een concilie de paus onfeilbaar verklaard. Volgens de pauselijke censor was Luther een ketter.

Volgens Frederik de Wijze (1463-1525), de vorst van de stad Wittenberg en Luthers beschermheer, stond dat nog niet vast. Luther was hoogleraar aan zijn universiteit en Luther zou de kans moeten krijgen zijn stellingen op een eerlijke wijze te verdedigen. De paus sommeerde Luther naar Rome te komen, maar Frederik kreeg het voor elkaar dat hij zich zou mogen verantwoorden op Duits grondgebied.

In 1518 vond een dispuut plaats met kardinaal Cajetanus, een thomist die Luther in overweging gaf zijn stellingen te herroepen. Dat gebeurde niet en zij gingen uit elkaar zonder tot overeenstemming te komen. Men liet Luther overigens wel gewoon terugkeren naar zijn eigen stad. Hiermee liet de kerk iemand lopen die de grootste scheuring in het christelijke geloof zou veroorzaken die het christendom gekend heeft. Uit machtspolitiek oogpunt was het ook een blunder dat de kerk vier jaar nodig had alvorens Luther geëxcommuniceerd zou worden.

Bij andere disputen tekent zich eenzelfde patroon af. In 1519 trok

hij tijdens een twistgesprek met Johannes Eck in Leipzig de onfeilbaarheid van pausen en concilies in twijfel, en één jaar later, in 1520, presenteerde hij drie belangrijke theologische werken, die de basis vormen voor de reformatie: *An den christlichen Adel deutscher Nation*, *Von der Babylonische Gefangenschaft der Kirche* en *Von der Freiheit eines Christenmenschen.* De pauselijke bul *Exsurge Domine*, waarin Luther wordt gesommeerd binnen zestig dagen zijn opvattingen te herroepen, werd door hem in het openbaar verbrand. Nu gingen stemmen op dat hij zou moeten worden geëxcommuniceerd en als een ketter overgedragen aan de seculiere overheid om te worden verbrand.

Luther als aanhanger van de goddelijke-bevelstheorie

Sindsdien stond het voor ieder open zijn eigen priester te worden. Sindsdien kon een priester ook, net als elk gewoon mens, trouwen. De gelovige zou het evangelie ook niet op gezag van een bemiddelende instantie moeten aannemen, maar op basis van zijn eigen lezing van de Heilige Schrift. Alleen het Schriftgezag telt.

Ook vóór Luther waren soortgelijke gedachten geventileerd, maar die hadden zich nooit weten door te zetten. Luther had met twee dingen geluk. Allereerst met de uitvinding van de boekdrukkunst, als tweede met een belangrijke beschermheer. Om met het eerste te beginnen: ten tijde van Luther was de boekdrukkunst ontwikkeld en dat gaf aan zijn ideeën een ongekende verspreiding. Binnen één generatie zou in bijna elk Europees land de boekdrukkunst haar intrede doen.[21] Boeken werden daarmee zo gemakkelijk verkrijgbaar dat regeringen zich zorgen begonnen te maken, net zoals men zich later zorgen maakte over de gemakkelijke verkrijgbaarheid van vuurwapens.[22] Wat kon men daaraan doen?

De katholieken namen het voortouw in het aanscherpen van de censuur, daarin gevolgd door protestantse gemeenschappen, zoals die van Calvijn in Genève. Men realiseerde zich dat de godsdienstoorlogen niet alleen met het zwaard werden uitgevochten, maar ook met het woord. In de Franse godsdienstoorlogen van 1562 tot 1598 bijvoorbeeld speelde propaganda een vitale rol. Door de boekdrukkunst was zoiets als een 'publieke opinie' ontstaan.[23]

Het was de inquisitie die een belangrijke rol speelde in het afdwingen van geloofseenheid en het onderdrukken van ketterij. Inquisiteurs waren al ingezet tegen de ketterij van de Albigenzen in het begin van de dertiende eeuw, maar op een systematische basis werd het vervolgen van ketterij ingezet na 1231. De inquisiteurs werden gerekruteerd uit de orde van de dominicanen en hun taak was om zowel ketterij op te sporen, de verdachten aan te klagen, deze in de gelegenheid te stellen hun opvattingen te herroepen en wanneer dat laatste uitbleef hen over te dragen aan de seculiere overheid voor bestraffing. In het ultieme geval was dat de verbranding.

Tegen ketters werd 'inquisitoir' opgetreden. Dat wil zeggen dat de verdachte werd ondervraagd op basis van getuigenissen van anderen. Bij die ondervraging was marteling een frequent gehanteerde methode. In verschillende landen van Europa werden inquisitierechtbanken ingesteld (Engeland, Frankrijk, Italië, Spanje).

Naast deze door de kerk georganiseerde vorm van inquisitie bestond een inquisitie die onder leiding stond van het politieke gezag. Dat was het geval met de beruchte Spaanse inquisitie. Deze was sinds 1478, met toestemming van paus Sixtus, onderworpen aan de Spaanse kroon (Isabella).[24] Het optreden van de Spaanse inquisitie was zelfs het Vaticaan te gortig en de paus probeerde de controle over het geestelijke zielenheil weer aan zich te trekken. Dat leidde tot verschillende conflicten met koning Ferdinand, die van mening was dat de inquisitie zou moeten opereren op basis van Ferdinands eigen opvattingen en niet die van de paus (een protestants element eigenlijk).

De inquisitie ging niet alleen over ketterij, maar ook over geloofsafval (apostasie), hekserij, bigamie, woekerrente en godslastering (blasfemie).[25] Zoals Finer schrijft: '[...] een afschrikwekkende lijst wanneer men bedenkt dat deze ondersteund wordt door dreiging met foltering.'[26] De inquisitie zou blijven bestaan tot 1820 en leeft zelfs voort, zoals Dirk Verhofstadt terecht opmerkt, in de Congregatie voor de Geloofsleer, de instantie die moet onderzoeken of iemand gehoorzaam is aan de leer van de kerk.[27]

De inquisitie was een geduchte factor in het afdwingen van geloofseenheid. Niettemin was uiteindelijk de boekdrukkunst toch sterker.

Een tweede factor waarmee Luther geluk had (naast de boekdrukkunst), was dat hij kon rekenen op de steun van machtige politieke heersers. Overigens niet op de steun van de allerhoogste politieke heerser, Karel v.

Karel v was in 1519 op negentienjarige leeftijd op de troon gekomen en hij stond toen op goede voet met de paus. Hij wilde dat ook graag zo houden en de kwestie met de rebellerende monnik was voor Karel dan ook alleen maar lastig. Hij wilde de zaak met Luther afhandelen voordat deze te groot zou worden.

De belangrijkste steun kreeg Luther van de hertog van Saksen, de reeds genoemde Frederik de Wijze. Hij hield Luther de hand boven het hoofd en daarmee zou Frederik een belangrijke rol spelen in de verbreiding van de reformatie in Duitsland.

Frederik stond erop dat Luther, 'zijn professor', in de gelegenheid zou worden gesteld zich te verantwoorden voor zijn opvattingen op Duits grondgebied. Dat werd de Rijksdag in Worms in januari 1521. In een vergadering te midden van chic aangeklede vorsten en machthebbers verscheen Luther in zijn eenvoudige plunje om zich te verdedigen. Men wilde dat hij zijn opvattingen zou terugtrekken en dat zonder daarover te twisten. We staan hier voor wat Stefan Zweig noemde een 'Sternstunde der Menschheit'.[28]

De betekenis van Luther voor de goddelijke-bevelstheorie van de moraal

Wat betekent dit alles voor ons onderwerp: de goddelijke-bevelstheorie van de moraal? Het antwoord daarop is dat Luther een standpuntsbepaling forceert die op dit punt van grote historische betekenis zal zijn. Hij stelt de vraag: hoe weten we wat God bevolen heeft?

Over die vraag gaat de kerk, zo was het standpunt van het traditionele christendom. Cajetanus, de thomist die op Luther was afgestuurd om hem op andere gedachten te brengen, benadrukt ook dat hij niet kwam om te discussiëren. De kerk van Rome is de apex van de wereld. Het geeft geen pas met haar te gaan discussiëren over het geloof.[29] Tot aan het optreden van Luther was de 'katholieke vari-

ant' van de goddelijke-bevelstheorie vigerend. Maar Luther accentueerde wat ik heb genoemd de 'protestants-islamitische variant': het gaat om de tekst. En die tekst kan ieder voor zichzelf lezen.

Natuurlijk wilde de vergadering over dit punt niet discussiëren. En dan komt de meesterzet van Luther. Luther zou zijn opvattingen wel willen terugtrekken, zei hij, maar alleen wanneer deze in strijd zouden blijken te zijn met de Bijbel. En om dat vast te stellen zou een dispuut nodig zijn met de Bijbel als referentiepunt. Vervolgens ziet de vergadering zich toch gedwongen te gaan discussiëren over het punt waarover men nu juist niet wilde discussiëren.

Deze strategie bleek een 'gouden greep', ook al was deze niet als een strategie bedoeld. Luther vooronderstelde daarmee wat eigenlijk bewezen zou moeten worden en wat de inzet was van de reformatie: dat de Bijbel hoger staat dan het kerkgezag. De autoriteiten zeggen: wij kennen de enig ware interpretatie van de tekst. En dat betekent: geloof ons op gezag. Maar Luther doet dat niet. Hij wil zich laten overtuigen van een andere interpretatie dan de zijne, maar dan wil hij daarvoor argumenten horen die aan de Schrift ontleend zijn (*sola scriptura*).

Zo kristalliseerde op de Rijksdag het probleem uit dat de inzet was van de hele discussie. Moet men iets aannemen op gezag van een hoger geplaatste in de kerkelijke hiërarchie? Of zou men alleen de Bijbel als autoriteit moeten erkennen?

Iedereen voelde dat hier een zeer principieel punt op de agenda stond, niet iets wat men in der minne kan schikken. Het was buigen of barsten. Luther kon naar huis gaan als de brave monnik die tijdelijk even de weg kwijt was geweest, of hij kon zijn eigen weg gaan met de Bijbel in de hand en een uiterst onzekere toekomst voor zich. Luther was ook bang, schrijft zijn biograaf Friedenthal, 'bang zoals elke moedige man bang is voor een grote strijd op een beslissend moment'.[30] Hij was niet zozeer bang voor de brandstapel, als wel bang om voor de keizer te verschijnen. Een keizer was door God gezonden, ook al had hij zijn tekortkomingen. Luther voelde ook dat er een grote verantwoordelijkheid op zijn schouders rustte. Zou hij, slechts door een beroep te doen op zijn geweten, alle machten van deze wereld mogen trotseren?

Iedereen praatte op Luther in, waarschijnlijk tot diep in de nacht,

voordat hij de volgende dag om vier uur voor de keizer en de standen moest verschijnen. Toen het zover was, confronteerde men hem eerst met een stapel boeken. Waren dat zijn boeken? En als tweede: wilde hij de inhoud daarvan staande houden of wilde hij onderdelen daarvan herroepen? Luther sprak in Bijbelcitaten en leek niet erg zeker van zijn zaak. De oppositie scheen het toe dat hij zou willen herroepen. Voor de beantwoording van de vragen vroeg Luther echter uitstel. Dat kreeg hij, maar niet lang. De volgende dag zou hij opnieuw voor de keizer moeten verschijnen om met name de tweede vraag te beantwoorden.

De volgende dag antwoordde hij dat hij erkende dat de boeken door hem waren geschreven. Maar of hij ze wilde herroepen? Luther gaf niet zonder meer antwoord. Hij leidde zijn uiteindelijke antwoord in met theologische overwegingen. 'De hele wereld is er getuige van dat de wetten van de paus en de door mensen geschapen leerstellingen het geweten van de gelovigen op jammerlijke wijze aan banden leggen, pijnigen en folteren.[31] Dat waren harde woorden. Hij citeerde ook het Johannesevangelie: 'Als ik slecht heb gesproken, bewijs me dan dat het slecht is.'[32]

Filosofisch is het nogal onbevangen hoe Luther tegen de zaak aankijkt. De wetten van de paus zijn feilbaar, zegt hij. Dat geldt ook voor alle leerstellingen die de mens heeft ontwikkeld. Maar het geweten van diezelfde mens lijkt hem dan weer wel een betrouwbaar richtsnoer.

Met een onbedoeld strategisch gevoel herhaalt hij regelmatig dat hij wel wil inbinden, maar alleen wanneer dit verantwoord is op basis van Gods woord.[33]

Luther komt dus uit bij een combinatie van de mystieke goddelijke-bevelstheorie (een beroep op het geweten), in combinatie met de protestants-islamitische (een beroep op het Schriftgezag), overigens wel met een accent op het laatste.

Velen maakten uit zijn weifelende houding ten aanzien van zijn eigen gelijk ('toon mij dat ik ongelijk heb') op dat de monnik bereid leek toe te geven. Maar het was allemaal een opmaat voor de conclusie dat hij dat niet kon doen. Want zolang hij niet op schriftuurlijke gronden van zijn ongelijk werd overtuigd, zou hij vasthouden aan zijn stellingen ('Mein Gewissen ist in Gottes Wort gefangen, und

darum kann und will ich nichts widerrufen, weil gegen das Gewissen zu handeln gefährlich ist. Gott helfe mir, Amen.)'

Niet lang na zijn dood voegde de redacteur van zijn verzamelde werken, Georg Rörer, daar twee kleine zinnetjes aan toe, die vervolgens gevleugelde woorden zijn geworden: 'Hier sta ik, ik kan niet anders.' Hoewel Luther dat dus niet werkelijk gezegd heeft, vatten ze wel precies samen wat de inzet was van de reformatie. 'Dit zou men kunnen zien als het motto van alle protestanten – uiteindelijk misschien van de gehele westerse beschaving.'[34]

Ook voor de goddelijke-bevelstheorie van de moraal was dit een belangrijk perspectief. Hier zien we de overgang van de katholieke goddelijke-bevelstheorie naar de islamitisch-protestantse: alleen Schriftgezag telt. Het geweten, het vermogen waarmee we morele oordelen vellen ('mein Gewissen'), is alleen gebonden aan het woord van God ('ist in Gottes Wort gefangen').

Karel v had niet de wens de zaak op de spits te drijven. Hij had, net als Erasmus, niet veel op met theologische spitsvondigheden. Maar nu hij geconfronteerd werd met een onbuigzame monnik, bleef er voor hem weinig over dan de harde lijn te volgen. Eén maand later vaardigde Karel het edict van Worms uit, waarbij Luther als ketter werd geëxcommuniceerd. Luther werd vogelvrij verklaard. Niemand zou hem te eten mogen geven, niemand zou hem mogen helpen, niemand zou hem onderdak mogen verschaffen. Wie dat wel deed, zou zelf vogelvrij worden verklaard. Ook mochten zijn boeken niet gekocht of verkocht worden. En wat het belangrijkste is: ieder die de ketter zou kunnen doden, zou dat moeten doen.

Maar Karel liet hem dus wel vertrekken. Of dat een kolossale strategische fout is geweest dan wel getuigenis aflegt van de morele geaardheid van Karel v, is afhankelijk van het perspectief dat men wil innemen. Hoe het ook zij, Karel liet hem gaan en erkende Luthers vrijgeleide.[35]

Frederik de Wijze trok zich van de vogelvrijverklaring van Luther niets aan. Hij liet de reformator in het geheim ontvoeren en bracht hem naar de Wartburg, waar Luther in tien maanden het Nieuwe Testament in het Duits vertaalde. Dat was een zware klus, maar het was van grote betekenis voor de ontwikkeling van de Duitse taal en ook voor de unificatie van Duitsland. Tot aan dat moment schreven

de inwoners van Beieren Beiers, de inwoners van Saksen Saksisch. Door het Nieuwe Testament in een soort algemeen beschaafd Duits te vertalen kwam de eenheid van Duitsland tot stand, terwijl het christelijke rijk uit elkaar viel.

Overigens was nog een lange weg te gaan voordat de reformatie de overhand zou krijgen. Vele katholieke en niet-katholieke vorsten schaarden zich achter de paus. Hendrik VIII van Engeland bijvoorbeeld – de vorst die later zo heftig in conflict met de paus zou komen – was bereid op pauselijk bevel de boeken van Luther te verbranden. Hendrik ging zelfs nog verder. Hij stelde een team van theologen samen dat hem zou moeten bijstaan bij het verdedigen van de traditionele theologie. Dat werd *The Assertion of the Seven Sacraments*, gepubliceerd in het jaar van de Rijksdag (1521).[36]

Het is een fascinerende gedachte dat weinigen zich gerealiseerd hebben wat de historische betekenis zou zijn van de gebeurtenissen die hier worden geschetst. Wel het minste inzicht daarin had de jonge Karel v. Voor Karel leek Luther maar een steentje in zijn schoen, volledig onvergelijkbaar met zijn veel grotere politieke en financiële problemen. De geestelijke, van wie hij de naam niet eens kende, was hem in allerlei opzichten onsympathiek: een dikke, fanatieke monnik – een hussiet die de autoriteit van de goddelijke over hem gestelde machten niet wilde erkennen.[37] Maar die dikke monnik had de loop van de geschiedenis op beslissende wijze een andere wending gegeven.

Luther is in het kader van dit boek om drie redenen van belang. Allereerst is hij een aanhanger van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal. Luther is daarvan zelfs een zeer krachtig en retorisch pleitbezorger. Hij heeft heel weinig op met een vorm van autonome ethiek. Dat ziet Luther allemaal als overmoed en een vorm van trots die de mens niet past. In een vroeg werk, zijn bekende commentaar op de brief aan de Romeinen van Paulus uit 1515-1516, komt dat al helder naar voren. Het gaat erom dat onze gerechtigheid en wijsheid vernietigd moeten worden.[38] God wil ons niet zalig maken door onze eigen gerechtigheid, zegt Luther, maar door vreemde gerechtigheid en wijsheid.[39] Iemand kan volgens zijn eigen maatstaven geheel rechtvaardig en goed handelen, maar God kan daar wel eens heel anders tegen aankijken, en als we dus moreel

verantwoord willen handelen, zijn we volledig aangewezen op de goddelijke genade ('auf das nackte Erbarmen Gottes').[40]

Deze opvatting vinden we overigens ook bij de andere grote reformator, Calvijn. In zijn *Instituties* zegt hij dat gehoorzaamheid aan Gods wil de bron is van alle andere deugden.[41] Proberen om goede werken te doen die niet door God als zodanig zijn voorgeschreven, zegt Calvijn, is een onduldbare schending van de enige ware goddelijke gerechtigheid.

Luther is voorts van belang omdat hij een zeer specifieke vorm van de goddelijke-bevelstheorie naar de voorgrond haalt, namelijk wat hiervoor de 'islamitisch-protestantse' genoemd is. Daarmee zal hij een conflict inluiden dat niet alleen voor de wereldgeschiedenis van betekenis is geweest en de Reformatie heeft ingeluid, maar hij zal ook een innerlijke tegenstrijdigheid aan het licht brengen binnen de goddelijke-bevelstheorie. Vanaf dit moment kwamen immers twee pretenties tegenover elkaar te staan: de pretentie van de katholieke goddelijke-bevelstheorie van de paus in Rome en die van de nieuwlichters die de pauselijke pretentie ter discussie stellen dat alleen het centrale leergezag de goddelijke wil kan interpreteren.

Voor onze behandeling van het religieuze terrorisme is deze tegenstelling van groot belang. Wanneer wij, vanuit onze tijd, terugkijken op Luther, zien we hem tegen de achtergrond van de ontwikkeling van het vrije denken, de gewetensvrijheid en de democratie. Wat tijdgenoten zagen (en Luther zelf ook ten dele), was een Pinechast: iemand die zijn eigen wil en beperkte verstand tegenover de enig ware plaatsvervanger van God op aarde wilde plaatsen. Wat men vreesde, was anarchie (zoals Erasmus ook duidelijk uitsprak).

Ten slotte (een derde punt) is Luther van belang omdat door zijn optreden de belangrijkste aanhanger van de katholieke goddelijke-bevelstheorie, de paus in Rome, werd geprovoceerd tot het uitvaardigen van documenten die in feite een soort van doodvonnis betekenden (althans zo bedoeld waren) voor degene die daardoor getroffen werd. In het geval van Luther heeft die strategie niet gewerkt, maar zoals we zullen zien zou die in enkele andere gevallen wél werken. De praktijk van het geestelijk gesanctioneerd oproepen een ander te doden zou in de zestiende eeuw nog een belangrijke rol spelen.

De zestiende-eeuwse goddelijke-bevelstheorie: Regnans in excelsis *en Elizabeth van Engeland*

Voor de goddelijke-bevelstheorie is vereist dat de wil van God op aarde kan worden gekend. We hebben hierboven gezien dat in de katholieke variant dan nodig is dat iemand met het gezag van God kan spreken. Iemand moet kunnen zeggen, zoals Abraham dat kon of Mozes, dat hij 'God heeft gezien'. In het katholicisme is dat de paus. Maar die paus moet dan wel het gezag claimen namens God te kunnen spreken.

Tegenwoordig denken we dan aan veroordelende uitspraken over geboortecontrole, aan het proclameren van de waarde van het ongeboren leven, aan een verwerping van het beëindigen van het leven waarbij pijn domineert, en meer van dat soort zaken.[42] Maar in de zestiende eeuw ging de pretentie van de paus veel verder.

In het jaar 1557 publiceerde paus Paulus IV (1555-1559) de bul *Cum ex Apostolatus officio.* Hij claimde hier de pontifex maximus te zijn, de vertegenwoordiger van God op aarde. Als zodanig zou hij onbeperkt bevoegd zijn om elke monarch af te zetten, een land rijp te verklaren voor annexatie of het bezit van mensen te confisqueren zonder enige vorm van proces.[43]

Natuurlijk moest van dit recht dat de paus zichzelf had toegekend, spaarzaam en alleen zeer strategisch gebruik worden gemaakt. Iemand die daarmee naar het oordeel van velen te onvoorzichtig omging, was paus Pius V (1566-1572).

In de moderne tijd zijn maar twee pausen heilig verklaard. De ene was Pius X (1903-1914), de andere Pius V, om wie het mij hier te doen is.[44] Pius V heette eigenlijk Antonio Michele Ghislieri. Hij was dominicaan en sinds 1558 grootinquisiteur. Als een van zijn wapenfeiten wordt gezien dat hij de Joden uit de kerkelijke staat verdreef. In 1571 riep hij een congregatie bijeen om een index van verboden boeken op te stellen met als gevolg dat honderden drukkers naar Duitsland en andere noordelijke landen vluchtten.

Pius V heeft een slechte reputatie. Door een hedendaagse historicus wordt zijn pontificaat getypeerd als een serie verkeerde inschattingen gebaseerd op een misplaatste ijver.[45] Leopold von Ranke is in zijn geschiedenis van het pausdom milder, al wijst ook hij op het

starre karakter van Pius v.[46] Hij verbood in 1567 de stierengevechten en deed degenen die ernaar gingen kijken in de ban. Hij excommuniceerde ook inwoners van Nederland en beval de uitroeiing van de hugenoten. Ook was Pius v van belang in de strijd tegen de islam. Hij nam deel aan de zeeslag van Lepanto (1571), waarbij het oprukken van de islam in Europa een halt werd toegeroepen.[47]

Voor ons is Paus Pius v van belang omdat hij zijn gehele gezag inzette om koningin Elizabeth I van Engeland van de troon te stoten. Toen Elizabeth de troon besteeg in 1558, was dat de toenmalige paus, Paulus IV, al onwelgevallig. Het zou echter tot een openlijk conflict komen onder Pius v.

Pius v probeerde eerst een opstand tegen Elizabeth aan te moedigen. Hij droeg twaalfduizend kronen bij ter financiering van een verzet in het noorden, maar de opstand mislukte. Toen probeerde Pius het met het uitvaardigen van een bul, *Regnans in excelsis* (1570), waarin hij het Engelse volk aanspoorde tot verzet, mogelijkerwijs zelfs door het doden van hun – in zijn ogen – onwettige koningin (hoewel hij daartoe niet expliciet een opdracht gaf, zoals Filips II later wel zou doen met Willem van Oranje).

Het is voor iemand die in de eenentwintigste eeuw leeft misschien moeilijk voor te stellen hoe invloedrijk en bedreigend deze pauselijke interventies in de nationale politiek konden zijn.[48] Na 1570 werden verschillende samenzweringen blootgelegd die allemaal het doel hadden Elizabeth van de troon te stoten. In 1571 vond de 'Ridolfi-plot' plaats, waarbij haar zwager, de hertog van Norfolk, betrokken was. Daarop volgden in 1583 de 'Throckmorton-plot', in 1585 'Dr. Parry's plot' en in 1586 de 'Babington-plot'.[49] En zelfs wanneer Elizabeth erin zou slagen aanslagen met vergif en dolk te overleven, was daar altijd het voortdurende gevaar van een buitenlandse aanval om Marie Stuart, de koningin van Schotland, op de troon te krijgen. Het bleef een voortdurende preoccupatie van Frankrijk en Spanje om een katholieke monarch op de Britse troon te krijgen.[50] In de tijd van Elizabeth stond bovendien Ierland sterk onder invloed van Spanje. Schotland was bijna een satellietstaat van Frankrijk.

De meest serieuze bedreiging voor Elizabeth vormde een directe aanval van Spaanse zijde. In juli 1588 was het zover: een enorme

vloot van 130 schepen met 8000 zeelieden escorteerde 20.000 militairen, waarbij zich rond Calais nog eens 20.000 mannen zouden voegen om de aanval op Engeland in te zetten. De landing van deze vloot, de Armada, zou tegelijk plaatsvinden met een binnenlandse opstand van de Engelse katholieken, aangespoord door kardinaal Allens *Admonition to the Nobility and People of England*, om de valse monarch af te zetten en het enig ware geloof in het zadel te helpen.[51]

Het is allemaal niet gelukt en Elizabeth overleefde alle complotten, aanslagen en zelfs een voorgenomen invasie.[52] Interessant voor ons onderwerp is wat deze samenzweringen betekenden voor de positie van de katholieken in de Britse staat. Een geschiedschrijver van het pausdom schrijft dat het uiteindelijke effect van de bul fataal was. 'Het gevolg van de bul was dat Engelse katholieken verraders werden.'[53] En verder: 'Lang na zijn pontificaat waren katholieken gevangen in een loyaliteitsconflict tussen hun kerk en hun land.'[54] Het probleem, aldus Peter de Rosa, is dat Rome met zijn honger naar macht het katholicisme in 'romanisme' had veranderd: pausen eisten niet alleen gehoorzaamheid in spirituele zaken, maar ook politieke.[55]

Als we dit zouden omschrijven in termen die ons nu vertrouwd zijn geworden in de discussie over de islam, zouden we kunnen zeggen dat de kerk van het katholicisme een 'politiek katholicisme' had gemaakt, zoals onder andere ayatollah Khomeini van de islam een 'politieke islam' heeft gemaakt (waarover hierna meer).[56]

Overigens waren later de scherpe kantjes van *Regnans in excelsis* wel af. Rome ontsloeg later Britse katholieken van de plicht om te proberen Elizabeth van de troon te stoten. Niettemin: als Engeland zou worden aangevallen door een vreemde macht, zouden ze die vreemde macht moeten helpen om zich te ontdoen van hun ketterse koningin. Vanaf dat moment, schrijft De Rosa, waren katholieken 'not quite English'.[57]

Zoals gezegd zette Pius zijn ideëen uiteen in de bul *Regnans in excelsis* (1570). Hij constateert daarin dat aan God de macht over hemel en aarde is toevertrouwd. En dat hij één katholieke en apostolische kerk heeft ingericht, 'buiten welke geen heil bestaat'. Niettemin constateert Pius v dat het aantal ongelovigen aanzienlijk ge-

groeid is en dat er geen plaats in de wereld te vinden is die niet door dit ongeloof gecorrumpeerd is geraakt. Het is in deze context dat Elizabeth wordt geïntroduceerd: 'Elizabeth, die pretendeert koningin van Engeland te zijn maar die in feite een dienaar van de misdaad is, heeft hierin geassisteerd.' Dat wil zeggen: het verbreiden van de verwerpelijkste doctrines. De paus gaat door met te betogen dat Elizabeth de kroon op onwettige wijze heeft geüsurpeerd en dat zij met strenge hand de enig ware religie verbiedt (namelijk het katholicisme). Ook heeft zij de dwalingen van de ketters omarmd. Vandaar dat Pius zegt dat Elizabeth een ketter is, en iemand die ketterij verbreidt. Zij moet worden afgesneden van de eenheid van het lichaam van Christus.

Dat leidt ertoe dat de adel en de burgerij van het koninkrijk geen gehoorzaamheid zijn verschuldigd aan de vorstin. Sterker nog, wie haar gehoorzaamt, wordt ook door het vonnis van de excommunicatie getroffen.

In de bul wordt niet expliciet opgeroepen tot het vermoorden van Elizabeth, maar daarvoor wordt wel de mogelijkheid geopend. Men hoefde tenslotte zijn beloften als burger tegenover de koningin niet na te komen. Zij werd in feite vogelvrij verklaard.[58]

De strijd tussen Pius v en Elizabeth was een onderdeel van een lange strijd tussen koning en paus over wie het primaat toekwam. In de populaire voorstelling is dat een 'machtsstrijd', want dat is het vertrouwde kader voor een eenentwintigste-eeuwse lezer om dit soort conflicten te begrijpen.[59] Maar het is op zijn minst óók een politiek-filosofisch of een juridisch probleem: het probleem van de dubbele rechtsorde, waarmee hedendaagse 'zelfontbranders'[60] en Pinechas hebben geworsteld.

In de bul *Unam Sanctam* (1302) had paus Bonifatius VIII een krachtig standpunt ingenomen ten gunste van de pauselijke suprematie. Buiten de kerk zou geen heil te vinden zijn: *extra ecclesiam nulla salus*. In *Unam Sanctam* werd aangegeven dat de kerk weer herenigd zou moeten worden. En dat kan alleen onder de paus als het absolute hoofd van de kerk. De enig ware kerk kan bovendien maar één hoofd hebben, geen twee, want dat is kenmerkend voor een monster. Verder beroept Bonifatius zich erop dat uit het evangelie geleerd kan worden dat in deze kerk twee zwaarden bestaan: een tij-

delijk en een spiritueel zwaard. Het tijdelijke zwaard zou echter ondergeschikt moeten worden geacht aan het geestelijke.

Bonifatius richtte zich tegen Filips IV van Frankrijk. Het verhaal gaat dat toen een van de ministers van Filips kennisnam van de tweezwaardenleer, hij zei: 'Het zwaard van mijn meester is van staal; dat van de paus is van papier.'

Dat zou uiteindelijk juist blijken. De bul *Regnans in excelsis* was overigens de laatste keer dat een paus probeerde om met zijn papieren zwaard een koning van de troon te stoten.

Zoals gezegd is voor ons de positie van de Britse katholieken in de zestiende eeuw van belang. Zij (althans sommigen van hen) waren in hun eigen beleving burgers van twee werelden: enerzijds van de wereld van Engeland en het daar geldende gezag van koningin Elizabeth. Anderzijds was daar de jurisdictie van de paus. Zij leefden eigenlijk – althans zo werd dat door sommigen van hen ervaren[61] – in een dubbele rechtsorde.

Holbach over het probleem van de dubbele rechtsorde

Het probleem van de dubbele rechtsorde is door verschillende schrijvers aangestipt, maar door niemand zo scherp als door Paul Henri Dietrich baron d'Holbach (1723-1789). Holbach behoort tot de radicale verlichting.[62] Doorgaans wordt hij als een platte 'materialist' en 'atheïst' in de geschiedenisboeken neergezet. Op zichzelf is het juist dat Holbach materialisme en atheïsme verdedigde, maar het doet geen recht aan het feit dat Holbach een interessante en zeker voor zijn tijd radicale godsdienstkritiek ontwikkelde, waarin punten te vinden zijn die ook voor de huidige tijd hun relevantie hebben behouden.[63] Zo heeft hij scherp aangevoeld dat het probleem van de dubbele rechtsorde onoplosbaar is vanuit een consequent theïstisch perspectief. God wordt dan immers gezien als hoogste wetgever (en daarmee een concurrent van de aardse wetgever).[64]

In *Le christianisme dévoilé* (1761) formuleert Holbach het probleem van dubbele rechtsorde als volgt. Overal waar de religie voet aan de grond krijgt, ontstaat het probleem dat daar twee machten ontstaan.[65] De ene is die van de religie, gefundeerd in God. De an-

dere is die van de staat. Als de religie sterk is, is de tendens dat de seculiere heerser een soort van bediende wordt van de priesters. En telkens wanneer hij weigert naar hun pijpen te dansen, zal men proberen zijn macht te breken. Voordat het christendom op het toneel verscheen, was de soeverein superieur aan de priesters, maar sinds het christendom de gang van zaken dicteert, is de soeverein de slaaf geworden van de geestelijke.

Deze machtsstrijd heeft grote consequenties voor het land. Overal waar het christendom voet aan de grond heeft gekregen, komen twee rechtsordes tegenover elkaar te staan.[66] De politiek is in het leven geroepen om de eenheid en de eendracht van de burgers te waarborgen. De religie echter zaait tweedracht, die noodzakelijk moet ontstaan op basis van een uitleg van de ambigue orakeltaal die de heilige boeken bevatten. Vanaf het allereerste begin van het christendom zien we dan ook een enorme strijd ontstaan over de uitleg van de heilige geschriften.

Het kan ook niet anders of de twee politieke ordes en twee rechtsordes moeten met elkaar in conflict komen. En daarbij zullen de geestelijke en de politieke machthebbers tegenover elkaar komen te staan. Het zal dus ook een strijd tussen personen worden. Als dat conflict escaleert, zullen de geestelijke machten oproepen tot ongehoorzaamheid tegenover de politieke machten en de gelovigen aansporen tot verzet tegen hun koning.[67]

Daarbij zullen de geestelijken telkens hun kansen wegen. Als zij zwak staan, zullen zij niet in opstand komen tegen de politieke machten. Hebben zij daarentegen de indruk dat zij sterk staan, dan zullen zij wél in opstand komen wanneer zij niet de positie krijgen toegewezen die zij vinden dat hun toekomt. Dan geldt voor de geestelijke dat hij opstand predikt ('il prêcha la révolte').[68]

Deze analyse is, hoe radicaal ook, iets wat ons te denken zou moeten geven. Holbach zou zijn punt hebben kunnen illustreren met verschillende voorbeelden. Men kan denken aan de bul *Regnans in excelsis* (1570), waarvan de inhoud hiervoor besproken werd.

Volgens Holbach gaat het hierbij niet om een incident, maar om een vast patroon. Dat betekent dat in elke politieke samenleving waarin het christendom een dominante positie krijgt, twee rivaliserende machten tegenover elkaar komen te staan, om elkaar op leven

en dood te bevechten. Door die strijd wordt de staat doorgaans verscheurd.[69]

Ook de bevolking raakt verdeeld. De ene groep schaart zich achter de soeverein. De andere groep gelooft dat men strijd moet voeren voor zijn God. Wat zou moeten gebeuren om uit de geschetste problemen te komen? Holbach antwoordt op een manier die typerend is voor de verlichters. De mensen moeten verlicht worden. Pas als dat gebeurt, zullen zij zich niet overgeven aan het fanatisme. Zij moeten worden bevrijd van het bijgeloof. Alleen wanneer dat het geval is, zal de macht van de geestelijkheid verminderen. Gebeurt dat niet, dan zullen landen in onwetendheid en duisternis blijven voortmodderen.[70]

Daarbij vormen overigens niet alleen de geestelijken het probleem. Ook de vorsten willen vaak hun volk in onwetendheid laten en worden daarmee medeplichtig aan de strategie van de geestelijkheid ('complices du sacerdoce').[71] Zij scharen zich achter de geestelijken die de rede willen verstikken ('étouffer la raison'), en vervolgen al degenen die de moed hebben kritische vragen te stellen. Onder de christelijke naties zijn die het meest vrij, waarin men het minst bijgelovig is.[72] Holbach pleit daarvoor in zijn boek *Éthocratie* (1776):[73] macht en gerechtigheid zouden in één hand moeten komen te liggen.[74]

Wat zijn eigenlijk die veelgeprezen voordelen van de christelijke religie voor de staat? Het betekent alleen maar dat binnen de staat een andere staat wordt gevormd.[75] Het stookt de burgers ook op tot rebellie tegenover de vorsten.[76] Als de maximes van het christendom werkelijk consequent zouden worden gevolgd, zou een politieke gemeenschap helemaal niet kunnen bestaan.[77] De eerste kerkvaders hebben dat ook duidelijk uitgesproken. Volgens Lactantius kon een christen geen soldaat zijn. Volgens Justinus kan een christen geen magistraat zijn. Volgens Chrysostomus kon een christen geen handel drijven. De ware christen – dat is iemand die zich alleen overgeeft aan het contemplatieve leven, iemand die zich geheel orienteert op een leven na dit leven en die dus met de zaken van deze wereld niets van doen wil hebben.[78] Je kunt het ook als volgt formuleren: naties die door het christendom worden verlicht, vervallen noodzakelijkerwijs tot een vorm van wildemansbestaan. Het chris-

tendom is destructief voor elke vorm van samenleving.

Uit deze passages blijkt wel: Holbachs reputatie een radicaal denker te zijn is niet onverdiend. Velen zullen geneigd zijn tegen te werpen dat de soep toch niet zo heet wordt gegeten als hij wordt opgediend. Toch niet alle christenen zijn in opstand gekomen tegen het wereldlijk gezag? Waar maakt Holbach zich zo druk over?

Maar, zo zou Holbach antwoorden, dit doet geen recht aan de argumentatie die hij probeert te ontwikkelen. Wat hij laat zien, zijn de uiterste consequenties van een theïstische leer, gecombineerd met de goddelijke-gebodstheorie, die een dubbele rechtsorde predikt. Dat die uiterste consequenties slechts door enkelingen getrokken worden, mag juist zijn, maar het is niet relevant. Het gaat hem om de beginselen en uitgangspunten van de theïstische leer en die dragen het gevaar in zich dat een politieke orde en een rechtsorde intern verscheurd zal raken.

De moord op Willem van Oranje als een religieus gesanctioneerde moord

Ik zal nu het spoor vervolgen dat begonnen is met de behandeling van de politieke situatie ten tijde van koningin Elizabeth I en de blik richten op Nederland. Want niet alleen Engeland had te maken met katholieken en protestanten die binnen de jurisdictie van een en dezelfde staat met elkaar moesten samenleven. Dat gold ook voor Nederland. Opnieuw was het Spanje dat een belangrijke rol speelde in het conflict. Ook hier zullen we zien dat geweld op de loer lag en dat hierbij opnieuw de goddelijke-bevelstheorie van de moraal een rol speelde. In Nederland leidde het conflict overigens wel daadwerkelijk tot een moord: de moord op Willem van Oranje door Balthasar Gérard (vernederlandst tot Gerards).

Elizabeth werd tegen haar wil steeds meer de kant op getrokken van protestantse hardliners,[79] terwijl de katholieken zich steeds meer op Spanje oriënteerden. Elizabeth werd tegen wil en dank de beschermvrouwe van de protestantse onderdanen in Nederland die tegen de Spaanse koning Filips II rebelleerden.[80] Filips noch Elizabeth wilde oorlog. Maar hun wederzijdse posities dreven hen daartoe.[81]

Op 10 juli 1584 in de middag stond Willem van Oranje op van de eettafel in de Prinsenhof in Delft. Hij maakte zich klaar om zich terug te trekken in zijn private vertrekken. Nadat hij de eetkamer had verlaten bleef hij nog even in de hal staan praten met enkelen van zijn getrouwen. Toen hij zich klaarmaakte om de trap op te gaan, kwam Balthasar Gerards naar voren. Gerards richtte een pistool op de borst van Willem en vuurde drie kogels af op de prins. Twee daarvan doorboorden het lichaam van zijn slachtoffer, een derde bleef steken onder in de borst. De prins viel. Hij werd op een draagbaar naar een andere kamer gedragen en stierf enkele minuten later.

De schutter liet zijn wapen vallen en probeerde te vluchten, maar hij werd al snel gegrepen. Op de plaats van de aanslag werd hij ondervraagd. Net zoals bij processen van hedendaagse zelfmoordterroristen en martelaren die zich opofferen voor het in hun ogen enig ware geloof, gaf Gerards aan dat wat hij gedaan had op elk ander moment opnieuw zou doen. Op de vraag wat zijn motieven waren, antwoordde hij: 'Ik heb het gedaan voor mijn koning en voor mijn land.' Meer viel niet uit hem te krijgen op dat moment.

De motivatie is daarmee niet alléén een religieuze (de ketter moet vermoord worden), maar ook ingegeven door een naar Eichmann riekende kadaverdiscipline (trouw aan de katholieke koning).[82] Gerards zei ook toen hij werd opgepakt: 'Ik ben geen snoodaard, ik heb slechts uitgevoerd wat mijn koning mij gelast had.'[83]

Die avond werd Gerards opnieuw ondervraagd. Nu vertelde hij dat hij de moord had gepleegd op expliciet bevel van de prins van Parma en de katholieke edelen van zijn land. Hij verwachtte ook voor zijn daad rijkelijk te zullen worden beloond met 25.000 kronen, zoals die in het vooruitzicht waren gesteld in een speciaal edict van Filips II waarin tot het vermoorden van de prins werd opgeroepen. Willem van Oranje zou moeten worden vermoord als een 'smerige ketter'.[84] In tegenstelling tot Pinechas en andere religieus terroristen verwachtte Balthasar ook een onmiddellijke beloning. Maar afgezien van de verschillen zijn er ook veel overeenkomsten tussen de verschillende soorten moorden.

Net als het geval was in de commentaren over de moordenaar van de schrijver en filmmaker Theo van Gogh wordt ook Balthasar Ge-

rards wel voorgesteld als de 'malloot', de 'eenzame gek'. De Britse historica Lisa Jardine schrijft over de moord door Balthasar: 'Deze moord was, zo bleek, de daad van een geïsoleerde fanaticus, een eenzame man met een enorme loyaliteit aan de katholieke kerk en een trouwe pleitbezorger van de legitieme heerschappij van Filips II in Nederland.'[85]

Ik vind hier de kwalificatie 'eenzame man' ('loner') niet goed gekozen. Gerards handelde in overeenstemming met de aansporing van de koning van Spanje. Kun je zo iemand 'geïsoleerd' noemen? Hij maakte deel uit van een geloofsgemeenschap, de katholieke, waarvan een deel begrip had voor zijn daden. Natuurlijk: een groot deel van zijn medegelovigen zou hebben geaarzeld bij het plegen van die daad of deze moord hebben verworpen. Maar Gerards was geestelijk niet volslagen geïsoleerd. Er was voor zijn daad wel degelijk steun – zoals er steun bestaat voor andere daden van religieuze martelaren.

Gerards werd in overeenstemming met de gewoonten van de tijd op gruwelijke wijze terechtgesteld. Maar gedurende al zijn folteringen bleef hij hardnekkig elke schuld ontkennen. De moord op de prins was volkomen gerechtvaardigd, hield hij vol. Hij had de superieure houding van andere martelaren die neerkijken op de rest van de mensheid, die het licht nog niet gezien heeft. Volgens een ooggetuige spoorde Gerards zelfs tijdens de martelingen de prins nog aan terug te keren op zijn schreden en zich te verzoenen met de koning van Spanje. Hij zou moeten terugkeren in de schoot van de moederkerk. In een patroon dat ons vertrouwd is geworden uit de verslagen van hedendaagse martelaren, spreidde Gerards zijn armen uit naar het publiek, wees daarna op zijn eigen lichaam en zei: 'Ecce homo.' Vlak voordat hij zijn laatste adem uitblies, vroeg men hem nog of hij vergeving wilde vragen. Gerards weigerde. 'Laat mij met rust om mijn gebeden af te maken,' zei hij.

De proclamatie van Filips II waarin hij in 1580, precies tien jaar na *Regnans in excelsis*, iedereen die daartoe in de gelegenheid was de prins te doden daartoe aanspoorde, laat aan duidelijkheid weinig te wensen over. Willem moet aan de koning van Spanje worden uitgeleverd, dood of levend. Lukt dat niet, dan moet men 'tenminste hem het leven ontnemen'.[86] Iedereen is 'geautoriseerd om hem schade

toe te brengen, hem te doden, als zijnde een publieke plaag'.[87]

Het land en de titels kon Gerards zelf niet meer in ontvangst nemen, maar zijn familie wel. Enige tijd na de moord werd de familie beloond met het in het vooruitzicht gestelde. Gerards was dan omgekomen, maar hij had een moedige daad verricht, iets wat eigenlijk de religieuze plicht was van elke trouwe katholiek. De daad was bovendien gesanctioneerd door de koning van Spanje. Wie zou daar nog iets op kunnen afdingen?

Een interessante vraag is: hoe komt het dat het de katholieken waren die probeerden protestantse vorsten te vermoorden en niet omgekeerd? Eén antwoord zou kunnen zijn: omdat de katholieken uitgingen van het beginsel van een universele kerk, terwijl de protestanten zich baseerden op het principe 'Cuius regio, eius religio' (de regio bepaalt de religie). Maar misschien is ook dat niet helemaal waar, want sommige Britse protestanten wilden hun geloofsgenoten in Nederland helpen.[88] Dat zal de paus of Filips II met dezelfde gemengde gevoelens hebben bezien als waarmee westerse staten kijken naar jongeren die gaan meevechten met de taliban in Afghanistan of in Irak. Leicester en Walsingham[89] wilden zelfs een directe interventie in Nederland, iets wat Elizabeth en lord Burghly tegenhielden. Zij waren immers overtuigd dat Engeland alléén de confrontatie met Spanje niet zou overleven.[90]

Een andere verklaring voor het katholieke geweld is dat de protestanten de opstandelingen waren. Zij kwamen in opstand tegen de eeuwenoude ordening.

Een bijkomende factor was waarschijnlijk dat de katholieken hun heerschappij zagen afkalven onder invloed van de verkeerde denkbeelden van de reformatie. Dit, zo zou men vrij naar Bernard Lewis kunnen opmerken, zijn de 'roots of Catholic rage'[91] die zich manifesteerden in de verklaring van Filips II en de eerdere bul van paus Pius V.

Gerards had ook na zijn dood bewonderaars. Fruin vermeldt Sabout Vosmeer, later vicaris apostoliek, die de nagedachtenis van de moordenaar zijn hele leven lang is blijven verheerlijken.[92] Vosmeer had het hoofd van Gerards gestolen om dat in Rome aan de kerkelijke instanties te tonen. Hij probeerde de martelaar heilig te laten verklaren. Maar dat lukte niet.

Gerards werd ook geroemd vanwege zijn martelaarschap en de helse pijnen die hij moeiteloos doorstond. Zijn folteraars wilden weten of ook nog andere koningen en wellicht particulieren betrokken waren bij de opdracht tot moord. Ook wilde men weten of de roomse geestelijkheid hierbij betrokken was. Om daarachter te komen werd Gerards gruwelijk gefolterd. Tevergeefs. 'De standvastigheid, waarmee de moordenaar deze foltering uitstond, wekte, naar de begrippen van den tijd, den waan, dat hij wellicht door duivelskunstenarijen zich ongevoelig had weten te maken, en zoo werd hem ook de pijniging aangedaan die op heksen en toovenaars beproefd placht te worden.'[93]

Zelfs de prinsgezinden waren onder de indruk van Gerards' standvastigheid. Een getuige zei: 'Geen *Ai mij!* ontglipt den lijder, niemand begrijpt het hoe het mogelijk is dat hij het uithoudt.'[94]

Voor sommigen was hij de nieuwe Sint-Joris, die, door liefde bewogen, de draak had gedood, 'wiens adem gansch het land met ketterij en rebellie besmet had'.[95] Vrome en eerbiedwaardige katholieken hebben Gerards lang zo beschouwd, schrijft Fruin.[96] Gerards had zijn leven gegeven om Nederland, de koning en de kerk van de pest te verlossen die Willem van Oranje voor Nederland betekende. Hij wordt op één lijn gesteld met de martelaars die door Lumey en zijn geuzen in koelen bloede zijn vermoord.[97]

In de zestiende eeuw werd, zoals men kan verwachten, druk gediscussieerd tussen protestanten en katholieken over de legitimatie van de moorden (en moordaanslagen) door katholieken op de protestantse vorsten.

Jardine trekt een parallel met hedendaagse zelfmoordacties. In onze eigen tijd wordt heftig gereageerd op het idee dat gelovigen van de ene richting gelovigen van de andere richting of niet-gelovigen zouden mogen bombarderen en executeren. Precies diezelfde reactie zag je bij de protestanten in de zestiende eeuw. Men was geschokt toen men hoorde dat aanslagen op het leven van protestantse staatshoofden door de katholieke autoriteiten niet werden afgewezen, ja zelfs werden gestimuleerd.[98]

De protestantse vorsten waren zeer bevreesd voor een golf van aanslagen die het gevolg zou kunnen zijn, nu het mogelijk was geworden een vorst zo dicht te naderen en hem vervolgens met één pis-

toolschot om het leven te brengen.[99] Net als wij ons tegenwoordig bewust zijn van de kwetsbaarheid van het menselijke leven in een ondergrondse, in een warenhuis of een voetbalstadion, zo speculeerden de protestanten over het pistool dat het moorden zo gemakkelijk had gemaakt.

De prins en zijn hofhouding hadden zich enorm vergist in Balthasar Gerards. Hij werd beschouwd als een toegewijde protestant. Maar in feite was hij een vrome katholiek die in opdracht van Filips II spioneerde in Nederland en bereid bleek tot een eenzelfde soort verregaande discipline als Abraham uit het verhaal Genesis.

Een parallel met hedendaags religieus geweld dringt zich als vanzelf op. Ook Jardine trekt de vergelijking met hedendaagse martelaars. Het was toen net zoals nu, schrijft zij. De zelfmoordterroristen van de eenentwintigste eeuw kenmerken zich door een enorme toewijding aan hun zaak. Zij schrikken niet terug voor aanslagen waarbij zij zelf het leven kunnen laten.[100]

Wederom dringt zich de religieuze dimensie op die het gedrag sanctioneert. Allereerst geeft dat naar het oordeel van de gelovige een diepere legitimatie aan zijn daden dan gewone ethische of politieke overwegingen kunnen geven. Als tweede heeft de gelovige een overtuiging die hem de dood niet doet vrezen. Integendeel: soms hunkert hij daarnaar, zo lijkt het, net als sommige christenen in de Romeinse arena.[101] Het verschil is alleen dat die eerste christenen niet anderen in hun dood meenamen, de zelfmoordterroristen doen dat wel.[102]

Ook in het geval van de moord op Willem van Oranje hebben velen geprobeerd het godsdienstige of religieuze karakter daarvan te relativeren. Nu is dat in zoverre begrijpelijk omdat politiek en religie moeilijk te onderscheiden zijn. De opstand tegen Spanje was zeker niet alleen een strijd tussen protestantisme en katholicisme, maar godsdienst is evenmin een weg te denken element in het conflict.[103] Interessant is bijvoorbeeld de visie van de achttiende-eeuwse filosoof Montesquieu. Montesquieu is een scherpe criticus van het edict van Filips II. Hij realiseert zich dat de moord geïnstigeerd is door de koning, die zich op zijn beurt weer ziet als een dienaar van God. De elementen van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal heeft Montesquieu dus wel in het vizier. Maar dan zegt hij dat deze

gang van zaken alle begrippen van eer van zowel godsdienst als zedelijkheid ondersteboven gooit.[104]

Nu is het juist dat hiermee de zedelijkheid ondersteboven wordt gegooid. Maar wordt ook de 'religie' onrecht gedaan? Dat is de vraag. Eén ding is zeker: er wordt geen onrecht gedaan aan de religie van de goddelijke-bevelstheorie. Als we het verhaal van Abraham serieus nemen en de vele getuigenissen van aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal op ons laten inwerken, dan kan wat moreel buiten de orde is juist vanuit religieuze overwegingen geboden zijn, zoals Kierkegaard en andere aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie hebben duidelijk gemaakt.

De katholieken uit de geboortestreek van Gerards, de Franche-Comté, hadden een heel andere kijk op de moord dan de Nederlanders. Tot op de dag van vandaag wordt Gerards (of liever: Gérard) door sommigen beschouwd als een held en een martelaar. Had Willem niet de eenwording van het grote katholieke Spaanse rijk in de weg gestaan? Het geboortehuis van Gerards in het dorpje Vuillafans is een trekpleister voor toeristen geworden. De straat waar Gerards in 1557 werd geboren, heet nu Rue Gérard.

Interessant is ook wat Fruin zegt over de religieuze dimensie van de moord. Als hoofdschuldigen wijst hij op de koning én op de kerk: 'De koning, die zulk een dienst vergde, en de Kerk, die dit scheen goed te keuren, zijn de verleiders geweest, die den onmorelen mensch tot zijn misdrijf hebben gebracht.'[105] Ook Fruin zit dus dicht op elementen van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal (koning en kerk als verleiders tot het kwaad). Niettemin kan hij zich niet voorstellen dat moord een goddelijke sanctie kan krijgen, schrijft hij. 'De overtuiging, dat een sluipmoord een God welgevallige daad is, kan slechts ingang vinden in een verdorven gemoed; en hoe dieper en vaster zij wortel schiet, hoe meer dit getuigt tegen hem, die ze koestert.'[106]

Vanuit het perspectief van de goddelijke-bevelstheorie zou dit een onverantwoord terughoudend oordeel zijn. Hoe weet Fruin zo goed wat God 'welgevallig' is? Dat kan hij toch alleen maar vaststellen wanneer hij daarvoor een criterium hanteert. Waarschijnlijk denkt Fruin als volgt. Hij denkt dat God volkomen goed is. Het plegen van een moord, in dit geval de moord op Willem van Oranje, is

niet goed. Derhalve kan die moord God niet welgevallig zijn. Maar dat is een louter abstracte redenering, waarbij Fruin in het goddelijke gemoed allerlei overwegingen projecteert die misschien helemaal niet de werkelijke wil van God weergeven. Als Fruin in de Bijbel of in de Koran zou zijn gaan lezen, had hij kunnen constateren dat talloze situaties voorkomen waarin het God wel degelijk welgevallig is dat moorden worden gepleegd.[107] Eigenlijk zou Fruin daarvan kennis moeten nemen en vervolgens beoordelen of de moord op Willem van Oranje lijkt op een van die in de Heilige Schrift aangewezen en goedgekeurde gevallen. Als we zeggen: 'God zal wel welgevallig zijn wat we moreel verantwoord achten', dan hebben we in feite God onder curatele van de moraal geplaatst (morele autonomie aanvaard en theonomie verworpen).

Zowel Fruin als Montesquieu heeft zijn gevoelens de vrije loop gelaten, maar duidelijk is dat zij zich niet serieus hebben verdiept in de vraag die hier voorligt.

Al deze opvattingen zouden we ook tegenwoordig moeiteloos bij verschillende auteurs kunnen aanwijzen. En net als nu in het Westen de vraag gesteld wordt: 'Why do they hate us?',[108] zo vroegen de protestanten zich af waarom de katholieken zo ver wilden gaan. Het antwoord is niet zo moeilijk te geven. Willem van Oranje was in katholieke kringen gehaat vanwege hetzelfde soort christelijk-oecumenisch gedachtegoed dat ook Elizabeth I een prijs op haar hoofd had opgeleverd. In 1566 zei Willem dat katholieken en protestanten in beginsel dezelfde waarheid geloven, ook al drukken zij zich soms verschillend uit.[109] Dat waren niet het soort uitspraken waardoor men populair werd bij de orthoxe katholieken van het Spaanse hof. Het doodvonnis door Filips II werd daarom ook bepaald niet door iedereen betreurd of afgewezen. Willem van Oranje en de protestanten zagen zich genoodzaakt een ware propagandaoorlog te beginnen. Uiteindelijk werd die gewonnen door de protestanten, niet door de katholieken. Net zoals met fatwa's die daarvoor en daarna waren uitgevaardigd, bleek de verklaring van Filips II contraproductief te hebben gewerkt, schrijft Jardine. De respons was namelijk de *Apologie* van Willem van Oranje, een verhandeling die door de ideologen Marnix Duplessis-Mornay en Languet was geïnspireerd.[110]

Willem van Oranje had dus gereageerd met – als men het in he-

dendaags vocabulaire zou uitdrukken – 'verlichtingsfundamentalisme'. Dat wil zeggen: hij ging de grondslagen van zijn politiek uiteenzetten en verdedigen tegenover mensen die daar anders over dachten. Hij ging niet mee met de 'verlichtingsoptimisten', die zeiden dat men vooral maar geen aanstoot moest geven, niet moest polariseren en de confrontatie zoeken met de katholieken. Nee, hij zette uiteen voor welke beginselen hij stond.[111]

Het is bekend dat elke historische parallel in die zin mank gaat dat niets in de geschiedenis zich in precies dezelfde vorm herhaalt. Waar tegenwoordig vaak op wordt gewezen, is dat niet alle moslims terroristen zijn. En dat is juist. Je moet wel blind zijn om dat niet te zien. Ook voor de overgrote meerderheid van de katholieken in de zestiende eeuw gold dat men niet bereid was Elizabeth van de troon te stoten. De overgrote meerderheid van de katholieken was ook niet bereid Willem van Oranje te vermoorden. Daartoe was één man wel bereid: Balthasar Gerards.

Niettemin werd deze Balthasar Gerards wel gesteund door mensen die zijn visie deelden. Hij had een sanctionering van zijn daad gekregen bij de hoogste autoriteiten op het terrein van het katholieke geloof (de koning en de kerk). Mogen we op grond daarvan een generalisatie maken? En zo ja, welke?

Zouden we kunnen zeggen dat 'alle katholieken' geneigd waren tot moord? Nee, dat is niet het geval. Maar we kunnen ook niet zeggen dat met 'het katholicisme' helemaal niets mis was. Er is namelijk iets mis met een politieke ideologie of een religie wanneer de belangrijkste profielbepalende figuren niet terugschrikken voor het oproepen tot een moord in naam van hun geloof.

Daarachter schuilt een theorie over religieus gesanctioneerde ethiek die voor ons onderwerp van belang is, en het is van belang de merites van deze theorie te bespreken.

Rechtstaat, democratie, mensenrechten (waaronder ook het recht op geloofsvrijheid valt en de vrijheid van geloof te veranderen en er een ander geloof op na te houden) hebben alleen maar daarom een zekere verwerkelijking gevonden in de wereldgeschiedenis omdat sommige mensen bereid waren deze zaken op grond van redelijke argumenten te verdedigen. Men argumenteerde en protesteerde tegen verkeerde opvattingen.

Het recht op geloofsvrijheid werd niet van de ene op de andere dag gerealiseerd. Ook het soort discussies dat in de tijd van Willem van Oranje werd gevoerd, komt ons bekend voor. Willem wilde breken met Spanje. Hij wilde zijn eigen geloof aanhangen. Kon dat wel? Was het niet een té grote provocatie? Niet iedereen wilde de confrontatie aangaan. Was dat allemaal nu wel zo nodig? Was het ook niet erg provocerend voor zulke radicale geloofsvrijheid in de bres te springen? Zou men niet 'de dialoog moeten zoeken'?

In de periode waarin Van Oranje vermoord werd, gingen ook stemmen op om het op een akkoord te gooien met Spanje. Zelfs bij protestanten. In 1584, het fatale jaar, schreef Willem aan Walsingham: 'Ik kan u verzekeren dat deze staat zieker is dan men van buitenaf zou denken.'[112]

Ook hier dringen zich parallellen op met de latere geschiedenis. Na de moord op de cineast en schrijver Van Gogh komen talloze mensen naar voren die zeggen: maar is het niet allemaal de schuld van het slachtoffer zelf? Stel nu eens dat Van Gogh niet zulke kwetsende stukken had geschreven? Dan was de moordenaar toch niet geradicaliseerd? Dat de moordenaar zelf tijdens zijn proces dit punt expliciet ontkende, maakt niet uit. Men wil blijven geloven dat religieus terrorisme iets is wat door onszelf is opgeroepen. Misschien moet men psycholoog zijn om te begrijpen hoe dat werkt.

Hetzelfde zagen we ook in de Rushdie-affaire. In 1993 gaf Rushdie na vier jaar onder een doodvonnis te hebben geleefd aan wat hem het meest bedrukte. Overal waar hij kwam, zei Rushdie, zag hij dat de zaak-Rushdie werd gezien als een zaak voor vrijheid van meningsuiting en tegen terrorisme. Maar in Engeland wilden sommigen het zien als een man die gered wilde worden van de consequenties die zijn eigen daden hadden veroorzaakt. Overal wist men dat het geweld tegen hem was gericht en niet door hem. Maar in bepaalde kringen in Engeland dacht men daar anders over. Het was eigenlijk dat laatste wat hem voortdurend door het hoofd spookte: 'Je dat realiseren wil zeggen dat je een wond met je meedraagt die maar niet wil helen. Het zuigt de kracht uit me. Ik weet niet of het iemand interesseert, maar zo is het wel.'[113] Toen Rushdie dreigde een martelaar te worden voor de vrije gedachte, gingen stemmen op in zijn omgeving die de vraag stelden: was dit allemaal wel nodig? Kon het

niet op een akkoordje worden gegooid met Iran? Was wat Rushdie had gedaan ook niet veel te radicaal?

De Britse schrijver Roald Dahl schreef over Rushdie het volgende:

> Het is duidelijk dat hij een diepgaande kennis heeft van de moslimreligie en de islamitische bevolking, en hij moet zich dan ook volledig bewust zijn geweest van de diepe en gewelddadige gevoelens die zijn boek onder de moslims zou oproepen. Hij wist met andere woorden exact wat hij aan het doen was, en iets anders voorwenden zou ongeloofwaardig zijn. Dit soort van sensatiedrang kan een middelmatig boek inderdaad hoog op de lijst van bestsellers brengen [...] maar naar mijn idee is het een goedkope manier van doen.[114]

Dat laatste zou men een vileine insinuatie kunnen noemen: alsof Rushdie zijn eigen leven en dat van vele anderen in de waagschaal zou stellen om hoger op de bestsellerlijsten te komen. Dat was dan wel een duur betaald succesje. Maar waar het mij hier voornamelijk om gaat, is de kwestie die in dit soort conflicten onvermijdelijk naar voren komt. Willem van Oranje zou zich hebben kunnen beroepen op het beginsel van de vrijheid van het geloof. Rushdie zou zich hebben kunnen beroepen op de vrijheid van meningsuiting (of op de vrijheid van geloof, maar dan opgevat als de vrijheid om van je geloof af te vallen).[115] Zowel dat beroep op de vrijheid van het geloof, als dat beroep op de vrijheid van meningsuiting werd beantwoord met geweld. En dan vragen sommigen zich af: was het allemaal geen provocatie? Waarom niet gewoon het katholicisme blijven praktiseren, moeten zelfs bepaalde protestanten hebben gedacht in de tijd van Willem. Of kun je dan tenminste niet een beetje katholicisme voorwenden? En waarom was het zo nodig de islam te bekritiseren, suggereert Dahl? Weet je wat je zou moeten doen met het boek *The Satanic Verses*, adviseerde Dahl aan Rushdie. 'Gooi dat stomme ding weg. Daarmee kun je levens redden.'[116]

Zo eenvoudig is dat: gooi het boek weg.

De gebeurtenissen in de tweede helft van de zestiende eeuw en de discussies die toen gevoerd werden lijken op gebeurtenissen en discussies uit de tijd waarin wij leven. Er is sprake van een heftig verschil van opinie over goed en kwaad. Koningin Elizabeth en de prins van Oranje kunnen zich beroepen op de nationale soevereiniteit, op de wetten van het land. Maar zij worden geconfronteerd met een religieuze minderheid die hun aanspraken betwist. Die religieuze minderheid is, gesteund door religieus leergezag, bereid tot verregaande daden, in het geval van Balthasar Gerards zelfs tot het plegen van een moord.

Gerards kan zich volgens het stramien van de goddelijke-bevelstheorie beroepen op geestelijke sanctionering van zijn daad. Hij kan dat doen volgens de mystieke goddelijke-bevelstheorie: hij weet wat God van hem vraagt, en hij weet dat Willem van Oranje een ketter, een ongelovige en derhalve een slecht mens is. Hij kan zich ook beroepen op de 'katholieke' goddelijke-bevelstheorie: zijn daad is gerechtvaardigd door verschillende geestelijken die spreken met het gezag van God en die zijn daad goedkeuren. De protestantse variant van de goddelijke-bevelstheorie lijkt in dit conflict weinig aan de orde te zijn gekomen: er werden geen Schriftpassages uitgewisseld die het doden van de prins zouden rechtvaardigen.

Gerards heeft ook alle kenmerken van de hedendaagse zelfmoordterrorist. Hij is toegewijd aan zijn zaak. Hij weet de gruwelijkste martelingen te doorstaan en overtuigd te blijven van zijn zaak. Hij confronteert de autoriteiten met de superieure minachting die kenmerkend is voor iemand die absoluut zeker is van zijn zaak. Niet hij, maar de autoriteiten dwalen.

Het type gewetensdader à la Gerards vormt ook daarom een aanzienlijk probleem voor het staatsgezag, omdat hij, net als de *shahids*, de dood niet vreest. Op die vrees is het gehele systeem van generale en speciale preventie gebaseerd. Straf zou afschrikwekkend moeten werken. Maar die afschrikwekkende werking is gebaseerd op de vooronderstelling dat iemand zijn leven koestert en zijn dood ervaart als het ergste wat hem kan overkomen. Iemand die de dood niet vreest – daar is het strafrechtsysteem niet op ingesteld. Dr. Ra-

madan Shalah, secretaris-generaal van de Palestijnse Islamitische Jihad, verwoordde de superioriteit van het wapen van martelaarschap als volgt: 'Het is eenvoudig en kost ons alleen ons leven [...]. Menselijke bommen kunnen zelfs met nucleaire wapens nog niet verslagen worden.'[117]

De strijd tegen deze gewetensdaders kan dan ook waarschijnlijk niet met conventionele middelen worden gewonnen.[118] De staat zal zich veel sterker dan wenselijk en (ten dele) verantwoord is in een liberale samenleving moeten bezighouden met wat mensen denken. De theorieën die mensen onderschrijven, het soort religieuze opvatting dat zij aanhangen, wordt voor het wel en wee van de staat belangrijk. Het beginsel van Frederik de Grote dat iedereen op zijn eigen manier zalig kan worden, stuit op zijn grenzen. Wie zalig wil worden door 'goede werken' als het vermoorden van de prins of anderen, zaagt aan de wortels van het staatsverband (wat ook de bedoeling is van terroristen).

De moord op Rabin door Jigal Amir

Na 1570 zou de paus (en daarmee de katholieke kerk) nog vele decreten uitvaardigen. Maar datgene waarin ik in het bijzonder geïnteresseerd ben, het uitvaardigen van doodvonnissen met een religieuze sanctie en legitimatie, kwam niet meer voor. In de zestiende eeuw kwam een einde aan een traditie van openlijk religieus gesanctioneerde moord in de katholieke kerk. Maar daarmee was de traditie van het religieus gesanctioneerde moorden niet uitgestorven. Ook andere theïstische godsdiensten kennen immers in aansluiting op de goddelijke-bevelstheorie een traditie van religieus geweld. Dat geldt bijvoorbeeld voor de oudste van de drie theïstische godsdiensten: die van het jodendom.

Een bekend voorbeeld uit de joodse traditie is de moord op Jitschak Rabin door de rechtenstudent Jigal Amir (geboren 1970). Op 4 november 1995 werd de Israëlische minister-president Jitschak Rabin tijdens een vredesdemonstratie door pistoolschoten om het leven gebracht. De moordenaar kon, net als het geval was met Balthasar Gerards en Mohammed B., direct op de plaats van het delict

worden opgepakt. Hij werd veroordeeld tot een levenslange gevangenisstraf.

Amir was scherp gekant tegen de Oslo-akkoorden, die hij zag als een bedreiging voor het voortbestaan van de staat Israël.[119] De achtergrond van de moord op Rabin was tevens religieus gemotiveerd.

Amir werd geboren in een nationaal-religieus orthodox-joodse familie. In de gevangenis verloofde hij zich met dr. Larisa Trembovler, een Joodse immigrant uit Rusland. Larisa Trembovler was gepromoveerd in de filosofie. Zij had in het Russisch ook een roman gepubliceerd en zij praktiseerde, net als Jigal, een vorm van orthodox jodendom. Zij brak haar academische carrière af om zich te verbinden met Jigal – toen nog een student rechten.

Voor ons is Jigal van belang in het kader van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal. De Amerikaanse ethica Judith Boss schrijft in haar boek over ethiek: 'Op 4 november 1995 voerde Jigal Amir, een vijfentwintigjarige rechtenstudent, uit wat hij zag als de wil van God.'[120]

Amir had de moord alleen gepleegd, maar, zoals terrorismedeskundige Walter Laqueur schrijft, hij deed dat niet in een vacuüm. Amir had ook belangrijke rabbi's geraadpleegd over de vraag of de moord religieus gerechtvaardigd zou zijn.[121] Ongeveer één maand voorafgaand aan de moord verzamelde zich een groep van extremisten voor het huis van Rabin in Jeruzalem om de 'pulsa denura' te bidden: een mystiek joods-orthodoxe verwensing. Deze gaat als volgt: 'Moge de engel der vernietiging hem bezoeken, hij is vervloekt, waar hij ook gaan mag, moge zijn ziel zijn lichaam onmiddellijk verlaten [...].'[122] Amir stond in de traditie van de zeloten, schrijft Laqueur. Zijn ideologie leek veel op die van de moordenaars van Anwar Sadat, die ook geloofden dat hun moord gelegitimeerd was door een goddelijk gebod.[123]

Amir verdedigde zijn eigen zaak in het proces dat tegen hem gevoerd werd, en hem werd ook gevraagd naar de motieven voor de moord. Hij beriep zich op de halacha, een Joodse juridische code. 'Volgens de halacha mag je je vijand doden,' zei Amir. En verder: 'Mijn hele leven heb ik de halacha bestudeerd. Wanneer je in een oorlog doodt, dan is dat geoorloofd.' Toen hem werd gevraagd of hij alleen had gehandeld, zei Amir: 'Het was God.'[124] Tegenover de

politie zou hij ook hebben verklaard: 'Ik heb geen spijt. Ik handelde alleen en op bevel van God.'

Dit alles is de taal van de goddelijke-bevelstheorie. Het is de taal van Abraham en Balthasar Gerards. In *Murder in the Name of God* zijn de gebeurtenissen die uiteindelijk resulteerden in de moord op Rabin, geanalyseerd door de Israëlische journalist Michael Karpin en Ina Friedman, een in Amerika geboren journaliste die sinds 1968 in Israël verblijft.[125] Uit hun boek krijgen we een beeld van de wereld van het joods religieus messianisme en het ultranationalistische extremisme, dat zowel in Israël als in de Verenigde Staten aanhang heeft.[126]

Het boek van Karpin en Friedman is onder andere van belang omdat zij Amir niet neerzetten als gek, als een onderdeel van de 'lunatic fringe'. Integendeel, zijn gedachtegoed is representatief voor een aanzienlijke stroming met aanhang die men maar beter serieus kan nemen.[127]

Men onderscheidt wel tussen een religieus-messianistisch zionisme en een doorsneezionisme. Rabin was, net als Sjimon Peres, representatief voor de laatste vorm. Hier ziet men de staat Israël als een moderne democratische staat die het voor joden mogelijk maakte hun nationale aspiraties te verwerkelijken en te leven in een toestand waarin zij vrij zouden zijn van onderdrukking en discriminatie.

Sommige orthodoxe rabbi's als Aaron Lichtenstein en Yehudah Amital, vermaard vanwege hun kennis van de talmoed, bepleiten eveneens Palestijnse autonomie. Zij roepen op tot het sluiten van compromissen en het relativeren van absolute religieuze claims op historisch land. Maar dat is geheel tegen het zere been van joodse militanten. De religieuze waarheden moeten niet worden aangepast aan de empirische werkelijkheid, maar andersom.[128] Aanhangers van het religieus-messianistisch zionisme willen authentieke joodse waarden beschermen tegen het alomtegenwoordige gevaar van assimilatie aan de moderne wereld. Amir was representatief voor die laatste richting: 'Religieus-messianistisch zionisme oriënteert zich op een van God gegeven heilsplan en is voornamelijk gepreoccupeerd met het handhaven van de eigen aard van het Joodse volk.'[129]

Amir was een verdienstelijk student van de talmoed en hij had

ook met vele vrienden, collega's en rabbi's de mogelijkheid besproken Rabin te vermoorden. Het verontrustendst is misschien nog wel, schrijft Selengut, dat de religieus-politieke stroming waarvan Amir een aanhanger was, bij een aanzienlijk aantal joodse militanten over de gehele wereld populair is.[130]

Een interessant onderdeel in het boek van Karpin en Friedman is waar zij beschrijven hoe radicale rabbi's in zowel Israël als de Verenigde Staten concepten uit de halacha revitaliseerden om geweld mee te rechtvaardigen. Dat gold voor de termen *din rodef* (de plicht om een jood te doden die het leven of de eigendommen van een andere jood in gevaar brengt) en *din moser* (de plicht om een jood te vermoorden die een andere jood aangeeft bij niet-joodse autoriteiten). Het waren deze ideeën die werden toegepast op Rabin.[131]

Karpin en Friedman moeten overigens met enige teleurstelling vaststellen dat zij niet de naam van de rabbi hebben kunnen achterhalen die een religieuze sanctionering voor de moord heeft gegeven. Zij denken dat deze wel bestaat. Amir had tenslotte aan zijn ondervragers gezegd: 'Wie ben ik om een dergelijke verantwoordelijkheid op mijn eigen schouders te nemen?'[132]

De 'misdaad' die Rabin begaan had in de ogen van Amir, was dat hij door mee te gaan met de Oslo-akkoorden de massavernietiging van joden mogelijk had gemaakt. Dat plaatste Rabin volgens de halacha, de joodse wet, in de positie van een *rodef:* een persoon die op het punt staat een ander te doden en die daarom zonder vorm van proces zelf mag worden gedood.[133] Rabin zou ook een *moser* zijn geweest: een jood die willens en wetens zijn broeders verraadt. Door met Jasser Arafat te onderhandelen zou hij zijn eigen doodvonnis hebben getekend.

Fascinerend is ook het laatste hoofdstuk van Karpin en Friedman, waarin zij aangeven dat het land niets of althans te weinig heeft geleerd van de moord. Men leek zich ook alle moeite te getroosten de zaak weer zo snel mogelijk te vergeten. In de woorden van Denoeux: 'In naam van het beschermen van een mystieke "nationale eenheid" en uit vrees dat een serieus onderzoek naar deze tragedie de sociale en ideologische spanningen in een toch al versplinterde samenleving zou vergroten, werd de moord snel van de publieke agenda gehaald.'[134] Maar dat was een verkeerde beslissing, zeggen sommigen.

Dat was alleen maar in het belang van extremistische groeperingen. 'Extremistische groepen kunnen gewoon hun werk voortzetten,' schrijft Denoeux.

De laatste tijd wordt Amir ook steeds openlijker geroemd.[135] Zijn familie voert een soort campagne tot eerherstel voor de moordenaar. Zijn broer zegt: 'Jigal wilde goed doen. Hij heeft alleen maar een misdadiger vermoord. En tien jaar cel is daarvoor meer dan genoeg.' De familie startte eind oktober 2005 een campagne om Jigal vrij te krijgen. Volgens Karmi Gillon, destijds verantwoordelijk voor de beveiliging van Rabin, zijn er tegenwoordig honderdduizenden mensen die weliswaar geen moordenaars zijn, maar wel vinden dat de moord op Rabin zijn doel heeft bereikt: het stoppen van het Oslo-proces. Steeds vaker wordt daarbij Amir als een held geroemd.

Volgens de politicoloog Joram Peri is met de moord op Rabin de 'Kulturkampf' in Israël vergroot. Voor de religieuzen is de regering ondergeschikt aan de Bijbel. Het is daarom in hun ogen ook legitiem te strijden voor je overtuiging, zo nodig met geweld.

De zaak-Rushdie

Uit het voorgaande is gebleken dat de goddelijke-bevelstheorie diepe sporen heeft nagelaten in de Europese geschiedenis. Zij komt naar voren in de reformatie. Daar wordt de strijd uitgevochten tussen twee soorten van goddelijke-bevelstheorie: de protestantse en de katholieke. In de reformatie zien we ook dat het pauselijk leergezag zijn scherpe kanten laat zien. Wie niet gehoorzaamt aan de plaatsvervanger van God op aarde, kan hardhandig ter verantwoording worden geroepen. Als de ketter weigerachtig blijft, kan hem de doodstraf te wachten staan.

Is het goddelijk gelegitimeerde doden daarmee een typisch kenmerk van de vroegmoderne tijd? Wanneer we uitgaan van het begrip 'offer' en zelfs 'menselijk offer', kunnen we ver teruggaan in de geschiedenis. Bij de Azteken komen menselijke offers voor, evenals in andere culturen.[136] Ook in de klassieke Oudheid kan men wel elementen terugvinden die ons doen denken aan de hier besproken

problematiek. In de klassieke Oudheid vinden we bijvoorbeeld elementen van de goddelijke-bevelstheorie in het verhaal van Agamemnon, die zijn dochter offert op bevel van de goden. Maar is dat vergelijkbaar met het verhaal van Abraham? Het belangrijkste verschil tussen het verhaal van Agamemnon en dat van Abraham lijkt mij dat het verhaal van Agamemnon nooit een voorbeeld is geweest voor de ontwikkeling van het Griekse ethische denken. 'De Grieken en de Romeinen uit de klassieke tijd,' heeft men wel gezegd over het offer van Agamemnon, 'keken naar dit soort zaken met grote afkeer en aversie.'[137]

Dat geldt ook voor de hedendaagse katholieke kerk. De katholieke goddelijke-bevelstheorie zoals omlijnd in de geschiedenis van het pausdom heeft zijn meest krasse manifestatie gehad in de zestiende eeuw, dus ruim vier eeuwen geleden.

Ook Jigal Amir lijkt niet echt school te hebben gemaakt (al kunnen ook in het hedendaagse Israël verwante radicale stromingen worden onderkend). Maar zorgelijk is de situatie in het Midden-Oosten. Het geweld en de bereidheid tot zelfopoffering is tegenwoordig met name groot bij islamitische extremisten. Een van de eerste manifestaties daarvan op Europese bodem die grote internationale bekendheid heeft gekregen, is (zoals eerder aangegeven) de fatwa over de Britse schrijver Salman Rushdie in 1989. Ook hier kan men weer een aantal opvallende parallelen trekken met voorgaande manifestaties van religieus geweld.

De zaak-Rushdie ontstond in 1988. Het zou een van de opvallendste controverses worden, waarin een vorm van religieus terrorisme zijn schaduwen vooruitwerpt die later manifest zullen worden in enkele andere kwesties. De zaak-Rushdie culmineerde in het bevel van ayatollah Khomeini, sprekend namens God, om de schrijver Salman Rushdie (en zijn uitgevers) te vermoorden. Het was een zuivere manifestatie van de kwalijke kanten van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal. Wat deze zaak onderscheidt van voorgaande manifestaties van de goddelijke-bevelstheorie, is dat de politiek hier minder direct bij in het geding lijkt te zijn. Er stonden geen grootse geopolitieke belangen op het spel, zoals bij Pius v, die een opstand stimuleerde tegen Elizabeth i. Er was ook geen sprake van een conflict tussen twee politieke heersers, zoals bij Fi-

lips 11 en Willem van Oranje. Ook ging het niet om de Oslo-akkoorden, waarbij – naar het oordeel van de moordenaar – een politieke leider het land in gevaar had gebracht en geweld de enige uitweg leek. Het ging hier om een schrijver, een romanschrijver, de schrijver van een boek. Wat dat betreft lijkt de situatie van Rushdie nog het meest op die van Van Gogh. Bij Rushdie ging het echter om een roman waarin romanfiguren opvattingen ventileerden die men zou kunnen duiden als kritiek op godsdienst: *The Satanic Verses*. Maar verder waren er ook veel overeenkomsten tussen de zaak van Rushdie en de andere opgevoerde kwesties. De moord waartoe werd opgeroepen, werd niet daadwerkelijk gepleegd (zoals Elizabeth niet van de troon werd gestoten). Wel werd de Japanse uitgever van Rushdie vermoord.

Nog voordat het boek officieel in Groot-Brittannië werd gepubliceerd, was grote commotie ontstaan in andere delen van de wereld. Moslims in India hadden erover gehoord in de bladen *India Today* en *Sunday*. Daarin stonden recensies van het boek, uittreksels van de inhoud en een interview met de schrijver.

The Satanic Verses ontketende een ongekende controverse in de wereld. Die controverse zou uiteindelijk twintig mensen het leven kosten, een enorme schade in de handelsbetrekkingen opleveren, grote culturele spanningen tussen landen en religieuze gemeenschappen aan het licht brengen en principiële discussies over de waarde van vrijheid van meningsuiting losmaken.[138]

Vanaf oktober 1988 werd Rushdie bijna dagelijks bedreigd. Hij zegde optredens voor lezingen af. Hij liet zijn adres uit het telefoonboek verwijderen. Buitenshuis werd hij voortdurend begeleid door een lijfwacht. Op dat moment was echter nog geen sprake van een officiële oproep om de schrijver te vermoorden.[139]

Ook bij zijn uitgever kwamen bedreigingen binnen. Bij Penguin kwamen tienduizenden brieven en klachten binnen. Vanaf december 1988 werd de toon daarvan steeds grimmiger. Verschillende keren moest het gebouw van Viking Penguin in New York worden ontruimd vanwege bommeldingen.

Ondertussen probeerde Rushdie zo goed en zo kwaad als dat ging een normaal leven te leiden. Hij werd uitgenodigd om een lezing te geven in Zuid-Afrika met als titel een motto van Heine: 'Als je be-

gint met het verbranden van boeken, eindig je met het verbranden van mensen.'[140]

Die titel was niet uit de lucht gegrepen. In Bolton (bij Manchester) was op 2 december 1988 een moslimgemeenschap van ongeveer zevenduizend mensen begonnen met een rituele verbranding van het boek waarom het allemaal te doen was. Een tweede boekverbranding vond plaats in Bradford. Op 14 januari 1989 kwam een groep van ongeveer duizend demonstranten samen. Minder dus dan in Bolton, maar door de aanwezigheid van de media was het voornamelijk de boekverbranding in Bradford die veel aandacht kreeg. Heel Engeland kon kennisnemen van een autodafe: het boek op een brandstapel.

Rushdie probeerde een gebaar te maken dat de demonstranten zou kunnen pacificeren. Hij probeerde te laten zien dat hij een goede moslim was door de profeet Mohammed 'een van de grote genieën uit de wereldgeschiedenis' te noemen ('one of the great geniuses of world history'). Ook zei hij dat *The Satanic Verses* geen antigodsdienstig boek was. Het moest gezien worden als een boek dat de migratie wilde behandelen, met alle stress en commotie die daarmee gepaard gaat.

De geste was vergeefs. De boekverbrandingen sloegen over naar andere delen van de wereld, onder andere naar Pakistan.

De bemoeienis van Iran

De zaak nam een beslissende wending toen een bepaald land zich met de kwestie ging bemoeien: Iran. Doordat ook de officiële regering van een land zich met de zaak ging inlaten werd het een kwestie tussen staten.

De zaak-Rushdie werd reeds enige tijd in Iran met belangstelling gevolgd, onder anderen door ayatollah Khomeini. Over hoe precies Khomeini met de zaak geconfronteerd werd, verschillen de meningen. Volgens één versie keek hij op 13 februari 1989 naar het avondnieuws op de Iraanse televisie. Hij zag toen woedende moslims in Pakistan die verontwaardigd waren over een godslasterlijk boek. Khomeini was geroerd. Wat hij zag, was een groep moslims die voor

het Amerikaanse Cultural Center schreeuwden: 'God is great.' Hij liet een secretaris komen en dicteerde het volgende oordeel (fatwa)[141] over Rushdie en zijn uitgevers:

> In naam van Hem, de Hoogste. Er is slechts één God tot wie wij zullen wederkeren. Ik informeer alle oprechte moslims op de wereld dat de schrijver van het boek dat wordt aangeduid als *De Duivelsverzen* – dat is samengesteld, gedrukt en verschenen als verzet tegen de islam, de Profeet en de Koran – en al diegenen die hebben bijgedragen aan de publicatie van de inhoud ter dood veroordeeld zijn. Ik doe een beroep op alle oprechte moslims hen snel te executeren, waar zij ook mogen zijn, zodat niemand anders het aan zal durven de heiligdommen van de moslims te beledigen. Ieder die daarbij zal omkomen zal met de wil van God een martelaar worden.
>
> Ter aanvulling, iedereen die toegang heeft tot de schrijver van het boek maar niet bij machte is hem te executeren, moet hem uitleveren aan het volk zodat hij voor zijn daden kan worden gestraft. Moge de vrede en genade van God en zijn zegeningen met u zijn.[142]

Dit is een van de meest rigide manifestaties van de goddelijke-bevelstheorie. In naam van de Allerhoogste formuleert ayatollah Khomeini een absoluut moreel gebod: het doden van de schrijver. Het edict werd 's avonds in het Iraanse nieuws bekendgemaakt. Om aan het doden van de schrijver een extra stimulans te verlenen loofde het hoofd van een Iraanse liefdadigheidsorganisatie één miljoen dollar uit.[143]

Het edict van Khomeini liet aan duidelijkheid niets te wensen over. Wat dat betreft leek het meer op het edict van Filips II dan op de bul van paus Pius V. We hebben gezien: Willem van Oranje moest – dood dan wel levend – aan de koning van Spanje worden uitgeleverd. Het zou ook nodig zijn hem 'het leven te ontnemen'.[144] Door het edict van Filips was iedereen 'geautoriseerd om hem schade toe te brengen, hem te doden, als zijnde een publieke plaag'.[145]

Kenmerkend voor de fatwa van Khomeini is dat het een manifestatie is van de 'katholieke variant' van de goddelijke-bevelstheorie.

Het zou een religieuze plicht van iedere moslim worden om met de verklaring van Khomeini in de hand de schrijver te doden, zoals Balthasar Gerards deed met Willem van Oranje en ook anderen hebben geprobeerd met koningin Elizabeth. In die zin was de fatwa van Khomeini gevaarlijker, zo lijkt het, dan de ideeën die Jigal Amir zichzelf in het hoofd haalde.

Het doodvonnis van Khomeini werd met enthousiasme ontvangen. Theologiestudenten gingen begrafeniskleren dragen om duidelijk te maken dat zij als martelaar wilden sterven. De Iraanse ambassadeur in het Vaticaan gaf aan dat hij persoonlijk de trekker wel zou willen overhalen als hij daarvoor de kans zou krijgen.[146] De Iraanse president, Seyyed Ali Khamenei, typeerde het vonnis van Khomeini als een 'onherroepbaar oordeel'.

Natuurlijk betekende de fatwa ook iets voor de wijze waarop tegen moslims in de westerse wereld werd aangekeken. De fatwa van Khomeini bracht moslims in andere delen van de wereld dan Iran in een vergelijkbare positie met die van de katholieken in zestiende-eeuws Engeland. De katholieken werden ineens als min of meer staatsgevaarlijk beschouwd.[147]

Dat is natuurlijk een groot probleem. Dat was het toen, met de katholieken, en dat is het nu ook, met moslims. Het is zonder meer duidelijk dat aanzienlijke groepen moslims niets met terrorisme te maken hebben. Dat brengt sommigen ertoe te stellen dat met 'de islam' helemaal geen enkel probleem bestaat. Ook dat is echter weer een onverantwoorde generalisatie, want men heeft wel het probleem van bepaalde radicale stromingen binnen de islam. En men kan toch niet zeggen dat ayatollah Khomeini niet representatief is voor althans een deel van de islam. Als dat niet het geval is, is de paus in Rome ook niet representatief voor het katholicisme.

Hoe reageerde men in de zestiende eeuw op de 'negatieve beeldvorming' rond de Britse katholieken? Van officiële zijde werden pogingen ondernomen om de zaak te laten de-escaleren. We hebben eerder gezien dat in 1580, tien jaar na de beruchte pauselijke bul dus, paus Gregorius XIII de zaak probeerde te laten 'de-escaleren' door de harde toon van *Regnans in excelsis* af te zwakken. Hij vaardigde een verklaring uit dat de katholieken in allerlei belangrijke zaken de civiele autoriteiten (de koningen dus) zouden moeten gehoorzamen.

Vele keren is ook aan moslimorganiaties gevraagd afstand te nemen van de fatwa over Rushdie of terrorisme in het algemeen te veroordelen. De Nederlandse schrijver en columnist Sylvain Ephimenco deed dat bijvoorbeeld in een open brief aan de moslims in Nederland.[148] Na de aanslagen in London in de zomer van 2005 werd ditzelfde verzoek gedaan aan Britse moslimorganisaties. Tijdens een speciale bijeenkomst van Britse imams (leiders) en oelama's (geleerden) op 15 juli 2005 in het Islamitisch Cultureel Centrum in Londen werd inderdaad een verklaring afgegeven. De islamitische voorgangers veroordeelden toen de bomaanslagen van 7 juli 2005 in de Londonse metro. 'Wij beschouwen deze daden als volkomen crimineel, totaal verwerpelijk en absoluut onislamitisch,' aldus de verklaring. Men stelde dat de bomaanslagen geen sanctionering in de islam hadden.[149]

Wat de verklaring helaas wel enigszins ontkrachtte, is dat onmiddellijk daarna de opstellers daarvan overgingen op de problemen van 'islamofobie',[150] 'racisme', 'onderontwikkeling en economische en sociale uitsluiting'. Immers, dat zou sommigen ertoe kunnen brengen het pad van de woede en de wanhoop te bewandelen. De jeugd heeft begrip nodig, geen slaag, stellen de opstellers van de verklaring. Ook de media werden opgeroepen geen 'karaktermoord' te begaan.

Natuurlijk valt het te prijzen dat de leden van de islamitische gemeenschap terrorisme veroordeelden, maar het is jammer dat zij die verklaring weer relativeerden door wat zij erop lieten volgen. De veroordeling van terrorisme zou krachtiger geweest zijn wanneer die niet zou zijn gevolgd door beschuldigingen aan het adres van de Britse samenleving die door kwaadwillenden dan weer als verontschuldigingen voor het terrorisme zouden kunnen worden opgevat.

Ook in Nederland heeft dit punt gespeeld. Op 1 september 2005 hield minister Remkes van Binnenlandse Zaken een toespraak op het symposium 'Vrijheid versus veiligheid' dat in Den Haag ter ere van het zestigjarig jubileum van de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst werd gehouden. Remkes deed een soortgelijke oproep als de journalist Sylvain Ephimenco jaren geleden al had gedaan. Volgens Remkes hebben moslims een verantwoordelijkheid om radicalisering in eigen kring tegen te gaan. Zij zouden zich daartegen

openlijk moeten verzetten. 'Eerlijk gezegd mis ik dat krachtige geluid tot nu toe in Nederland. Het is te stil. Zeker als ik het vergelijk met de reacties van de moslimgemeenschappen in Engeland.'[151]

Remkes gaf aan niet te weten waarom moslims 'terughoudend' zijn. 'Ik denk dat het komt door de geslotenheid van hun culturen. Elke groep is gesloten, maar moslims meer.'

Maar die verklaring was niet erg voor de hand liggend. Moeten we het niet anders zien? Het kan toch Remkes niet zijn ontgaan dat het bekritiseren van radicale elementen binnen de islam niet zonder risico's is voor degenen die zich daaraan overgeven? Iemand die tot de groep zelf behoort en kritiek heeft op de groep, krijgt niet zelden te horen het 'eigen nest te bevuilen'. Die reactie is al oud. Op 22 december 1798 schrijft Schiller aan Goethe: '[...] ook in de kerk haat men de ketterij van een christen meer dan het ongeloof van een atheïst of een heiden.'[152] Kan het zijn dat vrijzinnige moslims die haat vrezen? In het bijzonder omdat op geloofsafval in de islam zware sancties staan? De risico's bestaan dus ook – en misschien juist wel – voor mensen van de eigen groep. De vaak als ruimdenkend en tolerant gepresenteerde aanbeveling dat de radicale elementen alleen effectief 'door de eigen kring' of 'vanuit de eigen kring' (de favoriete kritiek van het cultuurrelativisme) kunnen worden aangepakt, is dus heel wat minder nobel dan ze lijkt. Het betekent eigenlijk dat men zegt: 'Lopen jullie zelf maar het risico de gramschap van extremisten op te wekken; het is jullie troep en jullie moeten het zelf maar opruimen.' Cultuurrelativisme gepresenteerd als tolerantie blijkt ook zo beschouwd weer een mantel waarachter heel wat minder nobele motieven schuilgaan.

Eerlijker is het misschien te stellen dat religieus terrorisme een probleem is van de gehele samenleving, waartegen iedereen, ongeacht zijn geloof, etnische afkomst of culturele traditie, stelling zal moeten nemen. En dat betekent de universaliteit van kritiek zonder de begrenzingen van het multiculturalisme en cultuurrelativisme. We zullen ons conform de aansporing van Amartya Sen moeten toeleggen op ons 'gedeeld lidmaatschap van het menselijke ras' in plaats van allerlei deelidentiteiten waarin het multiculturalisme de mensheid wil indelen.[153]

Terug naar de Britse imams. Het is mooi dat de Britse imams een

stap hebben gezet, maar deze stap was wel wat minder verregaand dan Remkes lijkt te denken. We hebben het hiervoor al gezien: het grootste deel van de brief van de imams is niet gewijd aan het kritisch toespreken van de potentiële terroristen, maar aan het bekritiseren van de Britse samenleving vanwege de daar bestaande 'islamofobie'.

Ook vinden we in de brief van de imams de veelvuldig geventileerde theorie over het ontstaan van terrorisme uit sociaal-economische factoren en (wat men noemt) 'uitsluiting'. Dat is echter een weliswaar zeer populaire, maar aanvechtbare theorie. Uit de daderprofielen van terroristen blijkt dat terroristen en radicalen niet onbemiddeld zijn en vaak zelfs tot de beter gesitueerden behoren.[154] Ook kan worden gewezen op gebieden in de wereld waar de armoede schrijnend is en geen enkele voedingsbodem voor terrorisme blijkt te bestaan. Niettemin blijft de sociale-deprivatietheorie een hardnekkig bestaan leiden.

Culturele theorieën ter verklaring van religieus terrorisme bieden naar mijn idee een beter verklaringsmodel. Wellicht in combinatie met niet-culturele factoren, maar armoede en uitsluiting alleen kunnen terrorisme en geweld niet verklaren.[155]

Door de verwijten van 'islamofobie' ten aanzien van de Britse samenleving bleef de oproep van 15 juli iets halfslachtigs houden. Eigenlijk precies zoals het geval was met de katholieke correctie van de pauselijke bul in 1570. De katholieken zouden dan weliswaar niet koningin Elizabeth van de troon moeten stoten, merkte paus Gregorius op in 1580, maar zodra de mogelijkheid van een geslaagde opstand in het verschiet lag, hadden katholieken weer wel de religieuze plicht zich bij het verzet aan te sluiten en niet hun eigen koningin trouw te blijven. Men zou dit wel een heel minimale concessie aan het protestantse standpunt kunnen noemen.

Ook in Iran probeerde men de scherpe kantjes van de toch wel erg radicale maatregel van Khomeini af te halen. Maar, zoals gezegd, het was slechts 'iets'. Op 17 februari 1989 gaf Khamenei aan dat het volk Rushdie vergeving zou moeten schenken, als tenminste Rushdie maar bereid zou zijn berouw te tonen over het publiceren van zijn boek. Dit was een sluwe zet. Khamenei presenteert het als een conflict tussen Rushdie en 'het volk', waarbij de Iraanse

overheid als een soort bemiddelaar kan optreden. Dat het ayatollah Khomeini was die het doodvonnis had uitgesproken, bleef op die manier onderbelicht. Voor de oproep tot het tonen van berouw leek ook een schriftuurlijke basis te bestaan in de Koran. Soera 5:33-34 leert immers: 'De vergelding dergenen die oorlog tegen Allah en Zijn boodschappers voeren en ernaar streven wanorde in het land te scheppen, is slechts dat zij gedood of gekruisigd worden, of dat hun handen en hun voeten de ene rechts en de andere links, worden afgesneden, of dat zij het land worden uitgezet. Dat zal voor hen een schande in deze wereld zijn en in het Hiernamaals zullen zij een grote straf ontvangen. Dit, *met uitzondering van hen die berouw tonen* [cursivering toegevoegd], voordat gij hen in uw macht hebt. Weet derhalve, dat Allah Vergevensgezind, Genadevol is.'

Ook aan Rushdie leek dus de mogelijkheid te worden gegeven berouw te tonen. De volgende dag liet Rushdie inderdaad een bericht uitgaan waarin men iets van een excuus zou kunnen lezen. Hij zei:

> Als schrijver van *De Duivelsverzen* erken ik dat moslims in vele delen van de wereld oprecht van streek zijn door de publicatie van mijn roman. Ik betreur het zeer dat de publicatie van het boek zoveel ongenoegen heeft gegeven aan oprechte volgelingen van de islam. We leven in een wereld van vele geloofsrichtingen en dat zou ons eraan moeten herinneren dat we ons bewust moeten zijn van de gevoeligheden van anderen.[156]

Maar dit werd als totaal onvoldoende van de hand gewezen. Wat Rushdie hier in feite deed, was aansluiten bij een gegeven dat ayatollah Khomeini geheel koud laat: het religieus pluralisme. Rushdie doet voorkomen alsof hij zich terughoudend zou moeten uitlaten over de islam en over de Profeet, omdat in een multireligieuze samenleving sommigen daaraan aanstoot zouden kunnen nemen. Maar dat is een argumentatie die Khomeini helemaal niet aanspreekt. Khomeini is geen multiculturalist die respect voor alle geloofsovertuigingen bepleit. Khomeini is een gelovige in de ene geopenbaarde waarheid van de islam. Het gaat hem maar om één ding: de Koran is het woord van God, de Profeet spreekt namens God en heilige dingen mag men niet ontheiligen. De zorg van Khomeini

is echt niet dat men in een multiculturele samenleving zorgvuldig moet omspringen met de gevoelens van andersdenkenden.

Rushdie zegt bovendien niets over zijn boek zelf, alleen over de wijze waarop het door anderen werd opgevat. Eén dag later gaf Khomeini antwoord. Hij liet weten met geen enkele herroeping van Rushdie genoegen te zullen nemen. Hij stelde dat zelfs als Rushdie berouw zou tonen en zich zou presenteren als de vroomste moslim uit onze tijd, het nóg een verplichting blijft voor elke moslim hem naar de hel te zenden.[157]

De zaak zat muurvast. Iedere moslim moest hem zo snel mogelijk naar de hel sturen. Slaagde een niet-moslim daar iets eerder in, dan moesten de moslims een gedeelte van de beloning afstaan aan de niet-moslimse moordenaar.

Pogingen tot pacificatie door de overheid

Nu lieten ook de gezamenlijke ministers van Buitenlandse Zaken van de Europese Gemeenschap iets van zich horen. Op 20 februari 1989 kwamen zij samen in Brussel. Over het doodvonnis van Khomeini, dat overeind was blijven staan ondanks de toenadering van Rushdie, schreven zij in een gemeenschappelijke verklaring: 'De ministers bezien deze bedreigingen met grote zorg. Zij veroordelen deze oproep tot moord als een onaanvaardbare schending van de meest elementaire beginselen en verplichtingen die het verkeer tussen soevereine staten regelen.'[158]

Ook dat was een interessant perspectief. Rushdie appelleerde aan de zorg die mensen in een multiculturele samenleving tegenover elkaar verplicht zijn. De Europese ministers beriepen zich op het principe van de nationale soevereiniteit. Rushdie, zo zou men hun verklaring nader kunnen uitleggen, was toch een Britse staatsburger? En hij publiceerde zijn boek toch in Engeland? Hoe kan men dan in Pakistan denken dat men daarover iets te zeggen heeft? Of in Iran?

Maar die argumentatie overtuigt de aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie allerminst. Pius v was ook niet overtuigd door de argumentatie van Elizabeth dat zij in haar eigen Engeland mocht

doen en laten wat haar goed voorkwam. De paus stelde zich op een waarlijk 'katholiek' (dat wil zeggen: 'de wereld omspannend' of 'universeel') perspectief.[159] En ayatollah Khomeini deed dat ook. Hij kon niet leven met de gedachte dat Allah moest wijken voor de nationale landsgrenzen. Het kon toch niet zo zijn dat Mohammed aan deze kant van de evenaar heilig is en aan de andere kant door het slijk kan worden gehaald?[160]

Dit keer was ook Khamenei onverzoenlijk. Hij zei dat de fatwa onherroepbaar was. Een pijl was afgeschoten naar zijn doel en zou daar vroeg of laat aankomen.[161]

Nu zou de Britse regering een poging doen de zaak te apaiseren. Men had kennelijk besloten diep door het stof te gaan. Hoe zou men dat beter kunnen doen dan door te laten doorschemeren dat men ook niet blij was met het boek van Rushdie? De minister van Buitenlandse Zaken, sir Geoffrey Howe, gaf op 2 maart een verklaring aan de BBC World Service. Daarin verklaarde de minister dat de Britse regering begreep dat het boek diep beledigend was voor de moslims. Het boek was trouwens niet alleen beledigend voor moslims, maar ook voor anderen. 'Wij begrijpen waarom het bekritiseerd zou kunnen worden,' zei Howe. Hij zei zelfs: 'De Britse regering en het Britse volk hebben geen enkele waardering voor het boek.' Als verklaring voor die houding voerde hij aan: 'Het boek is extreem kritisch en grof, ook over ons.' Eigenlijk zaten de moslims en de Britten in hetzelfde schuitje, leek Howe aan ayatollah Khomeini en zijn volgelingen te willen aangeven. Groot-Brittannië werd immers met Hitler-Duitsland vergeleken. 'Wij houden daar niet meer van dan moslims aanvallen op hun geloof waarderen.' Hij maakte ook duidelijk dat de Britse regering het boek niet sponsorde. Het enige waar de Britse regering achter stond, was 'het recht van mensen om vrij te spreken en vrij te kunnen publiceren'.[162]

Daarmee was een derde belangrijk beginsel geïntroduceerd dat de Iraanse aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie – naar men mag aannemen – Siberisch koud laat: de vrijheid van meningsuiting, de vrijheid om gedachten aan het papier toe te vertrouwen en om daarvan anderen deelgenoot te maken – het principe waarover John Stuart Mill in 1859 zijn invloedrijke manifest had gepubliceerd.[163]

Multiculturele omzichtigheid (Rushdie), nationale soevereiniteit

(de Europese ministers), vrijheid van meningsuiting en vrijheid van gedachte (de Britse regering) – het zijn niet de voornaamste zorgen van de religieus fundamentalisten. Ook deze opmerkingen van Howe namens de Britse regering hadden niet de gewenste uitwerking. De Iraniërs gaven aan tevreden te zijn over het feit dat de Britse regering zich niet achter Rushdie opstelde, maar men wilde meer. Men wilde een confiscatie van alle exemplaren van *De Duivelsverzen*, de vervolging van de schrijver wegens godslastering en een verbod op verdere verschijning van het boek. Maar dat is, zoals bekend, meer dan een regering in een democratische rechtstaat kan beloven. Het zou neerkomen op censuur.[164]

Dat ook werkelijk sprake was van een botsing van beginselen bleek op 10 maart. Toen gaf president Rafsanjani aan dat ook een verbranding van alle kopieën van het boek door de Britten als een teken van toenadering zou worden gezien. Maar ook tot boekverbrandingen bleek de Britse regering niet bereid, dus ook deze geste werd niet overgenomen.

Tussen 13 en 16 maart kwam de Organization of Islamic Conference in Riaad (Saoedi-Arabië) bijeen. Men kwam daar overeen dat blasfemie niet kan worden gerechtvaardigd met een beroep op de vrijheid van meningsuiting. Tijdens de beraadslaging werd Rushdies boek veroordeeld en verklaarde men de schrijver afvallig (*murtad*). Men deed een beroep op alle landen om het boek te verbieden.

Wederom verklaarde de Britse regering dat men begreep dat het boek aanstootgevend was. Het was gepubliceerd in Groot-Brittannië, maar daaruit zou niemand moeten afleiden dat de Britse regering de inhoud goedkeurde. Helaas, dit hielp niet om de gemoederen te sussen. Teheran beschouwde dit antwoord als hypocriet. Als men zo tegen het boek was, waarom verbood men het dan niet?

Hier doet zich een dramatisch conflict voor tussen de logica van een vrije samenleving en die van een dictatuur. Vanuit het perspectief van een dictatoriale samenleving klinkt het uitermate hypocriet wanneer een regering zegt: 'We zijn ertegen, maar we verbieden het niet.' Dat wordt eenvoudigweg niet geloofd. Als men ergens tegen is, dan verbiedt men het toch? Dus als het de Britse regering werkelijk ernst was met haar kritische opmerkingen over Rushdie, dan had men daaraan gevolgen moeten verbinden, namelijk het vervolgen

van de schrijver en het verbieden van zijn boek. Je kunt niet tegelijkertijd verklaren dat het boek blasfemisch is en dat het toch gepubliceerd mag worden.

De escapades van de Britse regering werden door Teheran ook gezien als evenzovele triomfen. Kennelijk erkende men het gelijk van de critici van Rushdie, concludeerden de Iraniërs – ook al was het Westen te laf om daaraan consequenties te verbinden. De Britse minister Howe kroop diep door het stof toen hij op 27 maart 1989 tijdens een bezoek in Pakistan verklaarde dat hij de mogelijkheden van de Britse regering wilde onderzoeken om de problemen die de publicatie van het boek hadden opgeleverd het hoofd te bieden. Hij verklaarde ook zijn medeleven met de moslims over wat zij naar aanleiding van het boek te lijden hadden gehad.[165]

Misschien had de houding van de Britse regering ook iets te maken met de uiterst onvriendelijke wijze waarop Rushdie zijn landgenoten bejegende. Premier Thatcher werd door hem steevast aangeduid als 'Maggie the Bitch' of als 'Mrs Torture'.[166] Rushdie had ook zoveel vijanden gemaakt onder politici in het Westen dat, paradoxaal genoeg, Iran het enige land was waar hij zich vóór *De Duivelsverzen* redelijk populair kon achten. In Londen hoorde men ook wel verzuchten dat het een geliefder persoon niet overkomen zou zijn ('Couldn't happen to a nicer guy'). Critici hielden Rushdie ook fijntjes voor dat uitgerekend het door hem als politiestaat gebrandmerkte Engeland onder Thatcher hem nu de bescherming moest bieden die hij zo hard nodig had.

Na alle commotie was het verbazingwekkend dat het altijd onduidelijk is gebleven wat de Iraniërs en Britten precies zo aanstootgevend vonden aan *De Duivelsverzen.* Hoe merkwaardig dat ook mag klinken, maar ondanks alles wat over de zaak gezegd is, blijft dat vaag. Sommigen beweren dat het bij veel moslims slecht viel dat Rushdie zijn profeet de naam Mahound had meegegeven. Mahound is een verbastering van de naam Mohammed, zegt men: een verbastering die veel voorkwam in de middeleeuwse christelijke schotschriften tegen de islam.[167] Maar of dat van doorslaggevende betekenis is geweest, kan men toch ook betwijfelen. Wie zou voldoende op de hoogte zijn met middeleeuwse schotschriften om deze verwijzing op haar waarde te kunnen schatten? Het wrange van de zaak

is dat *De Duivelsverzen* in het overgrote deel van de landen waarin heftig geprotesteerd werd, niet eens te koop was. In de islamitische wereld bestaat immers censuur. Men is dus verontwaardigd over een boek dat men niet heeft kunnen lezen. Men kan het ook zo zeggen: men is verontwaardigd over een boek waarover anderen verontwaardigd zijn. En die anderen kennen soms alleen maar flarden van het boek uit interviews of recensies. De verontwaardiging lijkt een virus dat van de ene op andere partij overspringt. De heilige verontwaardiging lijkt iets wat mensen niet zelf in de hand hebben; het beheerst hen zoals een natuurproces hen in de greep houdt.[168]

Daarbij werd doorgaans ook geen onderscheid gemaakt tussen opvattingen die romanfiguren door de schrijver in de mond waren gelegd en de opvattingen van de schrijver zelf.

Niettemin hebben deskundigen wel geprobeerd te achterhalen waarin het aanstootgevende van het boek gelegen was. Daniel Pipes, schrijver van een boek over de Rushdie-affaire, is van mening dat het voor een moslim mogelijk is het gedrag van Mohammed als politiek leider vrij te bespreken. Ook kan een moslim het wel en wee van de kaliefs bespreken. Ook, zo denkt Pipes, is het mogelijk het godsdienstige establishment aan de kaak te stellen. Er is maar één ding dat nooit mag gebeuren, meent Pipes. 'Een moslim mag nooit de authenticiteit van de Koran in twijfel trekken. Wanneer hij dat doet, stelt hij het geloof zelf ter discussie en dat wordt gezien als een daad van afvalligheid (apostasie).'[169] En precies dat zou Rushdie gedaan hebben, denkt Pipes.[170]

Als dat zo is, belooft dat niet veel goeds voor de toekomst van de radicale Schriftkritiek. Zoals we hiervoor hebben gezien, begon deze binnen het christendom met Reimarus (1694-1768). Ook ten aanzien van de Koran begint men daarmee zeer voorzichtig, maar als hierbij zoveel op het spel staat, kan het niet anders of het proces van Schriftkritiek zal hierdoor ernstig gefrustreerd en in ieder geval vertraagd worden.[171]

Tot zover Rushdie. Er zouden nog vele andere manifestaties te noemen zijn van de goddelijke-bevelstheorie en religieus gesanctioneerde moord. Een bekend geval is ook de religieus gemotiveerde moord op 6 oktober 1981 door leden van de Jamaat al-Jihad oftewel de Islamitische Jihad op de Egyptische president Sadat. De leider

van de moordenaars, een officier uit het leger, zei: 'Ik ben Khalid Islambuli. Ik heb de farao gedood en ik vrees de dood niet.'[172]

In vele gevallen gaat het om minder bekende personen, zoals de moord op de intellectueel Farag Foda. En soms gaat het wel om bekende personen, maar vallen geen dodelijke slachtoffers, zoals bij de winnaar van de Nobelprijs voor de literatuur Nadjib Mahfouz in 1994.[173]

Een van de spectaculairste dreigingen dook op in Engeland in november 2005. De Britse krant *The Sunday Times* had een 27 minuten durende videoboodschap in handen gekregen waarvan delen al in september waren uitgezonden door de Arabische omroep Al-Jazeera.[174] Op die video verklaarde Ayman al-Zawahiri, de tweede man van Al-Qaida, dat de Britse koningin Elizabeth een van de ergste vijanden is van de islam ('one of the severest enemies of Islam'). Elizabeth werd ervan beschuldigd 'kruisvaarderswetten' te hebben uitgevaardigd – kennelijk wordt gedoeld op de wetgeving ter bestrijding van terrorisme. Ook prees Al-Zawahiri de aanslagen in Londen van 7 juli 2005, waarbij 56 mensen omkwamen (inclusief de plegers van de aanslag), en werden de Britse moslimleiders gehekeld die zich zouden laten inpalmen door Elizabeth als hoofd van de Engelse staatskerk. De volledige video circuleert op jihadistische websites, schreef *The Sunday Times*, en is bedoeld om terroristen te rekruteren.

De toekomst van religieus gesanctioneerde moord

Een vraag die zich na het voorgaande opdringt, is hoe we de hier gepresenteerde gegevens moeten duiden. Hebben we hier te maken met een groot gevaar? En hoe zou men dat gevaar kunnen typeren?

Om met de laatste vraag te beginnen: de hier gepresenteerde moorden of dreigingen zouden in hedendaags vocabulaire worden getypeerd als 'terroristische dreiging'. De AIVD hanteert een op het Europees kaderbesluit gebaseerde definitie van terrorisme: 'Terrorisme is het plegen van of (serieus) dreigen met op mensenlevens gericht geweld of het toebrengen van ernstige, maatschappij ontwrichtende, zaakschade met als doel maatschappelijke verande-

ringen te bewerkstelligen of politieke besluitvorming te beïnvloeden.'[175]

Nederland kent sinds kort een eigen terrorismewetgeving waaruit een omschrijving van terrorisme valt te destilleren. In artikel 83 van het Wetboek van Strafrecht worden enkele misdrijven aangewezen die als 'terroristische misdrijven' worden bestraft wanneer zij zijn begaan 'met een terroristisch oogmerk'. De omschrijving van het 'terroristisch oogmerk' in artikel 83a geeft ons inzicht in het standpunt van de Nederlandse staat over terrorisme: 'Onder terroristisch oogmerk wordt verstaan het oogmerk om de bevolking of een deel der bevolking van een land ernstige vrees aan te jagen, dan wel een overheid of internationale organisatie wederrechtelijk te dwingen iets te doen, niet te doen of te dulden, dan wel de fundamentele politieke, constitutionele of sociale structuren van een land of een internationale organisatie ernstig te ontwrichten of te vernietigen.'

Muller e.a. hanteren een omschrijving die ontleend is aan het Amerikaanse ministerie van Defensie. Deze luidt: 'Het onrechtmatig gebruik – of het dreigen daarmee – van dwang of geweld tegen individuen of eigendommen met als doel regeringen of de maatschappij te intimideren en vaak ook om politieke, religieuze of ideologische doelstellingen te verwerkelijken.'[176]

Al deze definities zijn omstreden. Terrorismedeskundige Walter Laqueur schrijft dat het na dertig jaar hard werken nog steeds niet gelukt is een algemeen erkende definitie van terrorisme te presenteren.[177] Maar, zo laat Laqueur daarop volgen, heel bijzonder is dat niet, want een onomstreden omschrijving van fascisme, communisme en liberalisme is ook niet te vinden. Wat dat betreft zal ook terrorisme misschien wel altijd tot de 'essentially contested concepts' blijven behoren.

Hoe het ook zij, de verschillende moorden of het dreigen daarmee zou men in de hedendaagse terminologie typeren als terroristische dreiging. Koningin Elizabeth werd geconfronteerd met een vreemde macht (die van de paus) die de Britse onderdanen probeerde op te zetten tegen de eigen koningin. Die vreemde macht pretendeerde, net als het hedendaags religieuze terrorisme, geen boodschap te hebben aan nationale jurisdictie. Wat dat betreft verschilt de pretentie van paus Pius v uit 1570 niet veel van die van Al-Za-

wahiri in 2005, wanneer deze laatste de Britse moslims bekritiseert omdat zij naar de huidige koningin Elizabeth luisteren.

Ook in de moord op Theo van Gogh zien we dezelfde motieven doorklinken: Mohammed B. die wel lijfelijk aanwezig is in Nederland, maar de Nederlandse jurisdictie niet erkent.[178]

De oproep om Salman Rushdie te vermoorden doet sterk denken aan de proscriptie van Filips II. Hier manifesteert zich de katholieke variant van de goddelijke-bevelstheorie, terwijl Van Gogh en Rabin lijken te zijn vermoord door gewetensdaders, die zich meer oriënteren op de mystieke vorm van de goddelijke-bevelstheorie.

Natuurlijk zou veel te zeggen zijn over de vraag of de hier genoemde gewetensdaders (of 'religieus terroristen') zich exclusief 'religieus' hebben laten inspireren. Dit kan alleen maar worden vastgesteld wanneer de sferen van het religieuze, het politieke, het morele en andere dimensies van de ervaringswereld zich hebben gedifferentieerd. Dat was echter in het verleden niet het geval. Het morele, politieke en religieuze was in één kluwen met elkaar verbonden.

Maar ook los daarvan: zelfs wanneer men leeft in een tijd waarin het morele, politieke en religieuze kunnen worden onderscheiden, dan nog zijn er allerlei kwesties waaraan zowel morele, politieke als ook religieuze elementen zijn te onderkennen. In ieder geval zal bij paus Pius v een belangrijk politiek element een rol hebben gespeeld. Datzelfde geldt ook voor Filips II. Politiek en religie zijn bij deze vorm van terrorisme moeilijk van elkaar te scheiden. Allereerst omdat vooral wanneer we verder teruggaan in de geschiedenis, religie en politiek net zo moeilijk van elkaar te scheiden zijn als religie en moraal. Hoe verder we teruggaan, des te minder gemakkelijk wordt het te onderscheiden tussen de verschillende bronnen van normativiteit. Tegenwoordig maken we onderscheid tussen 'religieus moeten', 'moreel moeten', 'politiek moeten', het 'moeten van de etiquette' enzovoorts. Maar dat was vroeger niet het geval. Het religieus moeten was een allesoverkoepelend perspectief. Wat écht moest, moest ook van God.

Een tweede vraag die zich opdringt is: hoe serieus moeten we de dreiging nemen van het politiek-religieus terrorisme? De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat niemand dat weet. Het aanwijzen van de religieuze factor als problematisch roept nogal eens de reactie op

dat men zegt: maar wat bewijst dit? Het feit blijft toch bestaan dat de overgrote meerderheid van de moslims niet moordt, net als de overgrote meerderheid van de katholieken in de zestiende eeuw niet overging tot het vermoorden van Willem van Oranje of koningin Elizabeth en een overweldigende hoeveelheid joden zich heeft gedistantieerd van de moord op Jitschak Rabin? Het zou toch een ongerechtvaardigde vorm van generaliseren zijn de gehele groep onder verdenking te stellen voor het gedrag van enkele gekken?

Dat is juist. En het kan ook niet genoeg worden gezegd (gelukkig wordt het ook heel vaak gezegd). Maar een en ander betekent niet dat het zonder gevaar is de enkelingen die wel tot het uiterste willen gaan als 'malloten' te typeren. Wanneer men het religieuze geweld 'psychiatriseert', degenen die daartoe overgaan 'gek' verklaart, dan brengt dat het gevaar met zich mee dat men zich niet verdiept in de culturele achtergronden van hun handelen. En als men die achtergronden niet leert begrijpen, dan zal elke aanpak van het terrorisme mislukken. Men zou degenen die bereid blijken religieus geweld aan te wenden, beter 'toegewijden' kunnen noemen. Zij doen iets wat vanuit het perspectief dat de meesten van ons zich hebben eigen gemaakt verwerpelijk is, maar vanuit het perspectief dat zij aanhangen, een goddelijke-bevelstheorie van radicaal theïstische signatuur, soms in combinatie met een 'litteralistische opvatting' van Schriftgezag (letterlijk nemen wat er staat), niet totaal buiten de orde of volkomen onbegrijpelijk is. Het is zelfs rationeel, zoals Jigal Amir ook duidelijk heeft aangegeven. Hij handelde niet emotioneel, zei Amir, maar volkomen rationeel. Diezelfde pretentie komt men tegen bij vele andere terroristen, zoals Mohammed B., en niet geheel ten onrechte.

Het is een geluid dat we aantreffen bij alle extremisten: niet wij zijn gek, maar jullie – want jullie zijn niet bereid de harde consequenties uit de goddelijke leer te accepteren waartoe 'de ware gelovige' (althans zo zien de extremisten zichzelf) wel bereid is.[179] Het is belangrijk dat we ons realiseren dat dit geluid niet zonder basis is in zowel de westerse als de oosterse traditie van religiositeit. Het gaat terug op een goddelijke-bevelstheorie die prominente vertolkers kent in Emil Brunner, Kierkegaard en vele andere grote geleerden.

Het is dus van belang dat we begrijpen wat terroristen bezielt.

Helaas lijkt die ambitie bij zelfs de hoogste autoriteiten in Nederland afwezig. De minister van Justitie, J. P. H. Donner, verantwoordelijk voor de coördinatie van het terrorismebeleid, benadrukt keer op keer dat het hedendaagse terrorisme geen religieuze basis heeft. Zo verzet de minister van Justitie zich tegen de stelling 'dat de aanslagen in New York uit religie voortvloeiden'. [180] Geweld heeft niet te maken met de religies, maar met gewelddadige mensen. De religie wordt dan 'gebruikt' om aan het geweld zin te geven.

Hoe weet Donner dat geweld niet kan voortvloeien uit religies? Heeft hij dat onderzocht? Donner is medeverantwoordelijk voor overheidsstukken waarin precies het omgekeerde wordt betoogd. In het AIVD-rapport *Van Dawa tot Jihad* wordt uitvoerig ingegaan op de religieuze bronnen van het terrorisme.[181] Die liggen in radicale stromingen als het salafisme en wahabisme. Boven een krantenbericht over de dood van de Russische terrorist Sjamil Basajev (1965-2006) stond: 'Van vrijheidsstrijder tot wahabitisch terrorist'.[182] De krant gaat er kennelijk van uit dat het wahabisme een politieke religie is die aanleiding kan geven tot terrorisme. Is dat onjuist? En is aan de minister onbekend dat de AIVD daar ook van uitgaat? Of zou minister Donner willen beweren dat het salafisme en wahabisme niets met 'religie' te maken hebben? Dat zou betekenen dat de minister van Justitie een hele nieuwe conceptie van 'religie' of van 'wahabisme' heeft ontwikkeld die tot nu toe niet verdedigd is in de literatuur over dit onderwerp.[183]

Men moet vrezen dat de minister alleen maar tot uitdrukking wil brengen dat 'niet alle moslims tot terrorisme neigen'. En dat is juist, maar dat is een heel andere bewering dan dat het terrorisme geen religieuze wortels heeft. Dat religieus terrorisme slechts door een minderheid wordt gepleegd, is natuurlijk een waarheid als een koe. Iedereen kan dat waarnemen. Maar dat het slechts om een minderheid gaat, is niet bijzonder geruststellend. Bernard Lewis geeft aan waarom: 'Voor terrorisme heb je maar een paar mensen nodig. Het Westen zal zich moeten verdedigen met alle middelen die daartoe effectief zijn. Maar in het bedenken van middelen die nuttig zijn in de strijd tegen het terrorisme, moet het zeker waardevol worden geacht de krachten te begrijpen die terroristen drijven.'[184] En daarvoor is het noodzakelijk dat religies of religieuze tradities vrij kun-

nen worden onderzocht en eventueel kunnen worden bekritiseerd. Voor die kritiek is het verder noodzakelijk dat men *tegenover* de religieuze traditie een morele oriëntatie kan plaatsen die niet uit de religieuze traditie zelf kan worden afgeleid. Elke vorm van kritiek vooronderstelt een zekere autonomie van de moraal.

Pas als we dat perspectief innemen, zien we dat jodendom, christendom en islam één belangrijk punt gemeenschappelijk hebben. Zij zijn alle drie abrahamitische godsdiensten. Dat wil zeggen: zij torsen de traditie van Abraham met zich mee, de goddelijke-bevelstheorie. En dat is niet iets moois dat de godsdiensten verbindt ('Leve de eendracht'), maar een groot probleem waarvan zij eigenlijk afstand zouden moeten nemen. Zou dat mogelijk zijn?

Hoeveel misverstanden daarover bestaan, daarvan werd ik weer eens doordrongen naar aanleiding van een bericht over een concert van U2. Het feit dat jodendom, christendom en islam teruggaan op één grondlegger, Abraham, wordt altijd opgevoerd als een teken van hoop, als 'deel van de oplossing', in plaats van als 'deel van het probleem'.

Op 13 juli 2005 hield de Ierse popgroep U2 een concert in de Amsterdamse Arena. Het concert was, te oordelen naar de krantenberichten, een groot succes. Er werd geschreven over de charismatische uitwerking die de zanger van de groep, Bono, op het publiek uitoefende. 'Het blijft magisch: hoe vier mannen, Ieren, een stadion met 50.000 mensen in hun ban houden,' schreef Saskia Bosch in *Trouw*.[185]

Bono konden we rond die tijd ook regelmatig met de groten der aarde op de foto tegenkomen: met Mandela, met George W. Bush, met Jacques Chirac. Het was de tijd van een G8-conferentie, een bijeenkomst van de grote landen die zich deze keer over het onderwerp van de armoede zouden buigen. De popartiesten organiseerden rond die tijd een benefietconcert ten gunste van de hongerenden in Afrika.

Muziek en politiek vereend in de strijd tegen de armoede!

Tijdens het concert in de Amsterdamse Arena deed Bono een politiek-idealistisch getinte oproep aan het aanwezige publiek. Hij droeg het nummer *Running to stand still* op aan de vermoorde Theo van Gogh. De geste werd door het publiek beantwoord met een vol-

gens het dagblad *Trouw* 'oorverdovend applaus waar je het koud van krijgt'.

Mooi. Maar waar klapten die mensen nu precies voor? Een nummer opdragen aan Theo van Gogh: wat is precies de boodschap die je daarmee wilt afgeven? Het zou kunnen worden opgevat als een proclamatie van het belang van de vrijheid van meningsuiting. Het kan worden opgevat als een protest tegen religieus gemotiveerd geweld. Het kan worden opgevat als een waarschuwing voor religieuze polarisatie. Wat was het precies wat Bono wilde overbrengen? [186] 'Ik wil de religieuze mensen eraan herinneren dat joden, christenen en moslims allemaal afstammen van aartsvader Abraham,' hield de zanger aan zijn fans voor. 'Dit is een familievete en die moet stoppen. Mijn gebed is dat we geen monster worden om een monster te verslaan.'

Plechtige woorden, vooral in een stadion met vijftigduizend bezoekers. Maar wat zou dit mogen betekenen? Bono herinnert 'religieuze mensen' eraan dat zij van Abraham afstammen. Hij ziet de malaise als een 'familievete'. Kennelijk interpreteert Bono het hedendaags terrorisme als een conflict tussen jodendom, christendom en islam. Zou hij een aanhanger zijn van de theorie van Samuel Huntington over de 'clash of civilizations'?[187]

Het lijkt erop. Maar Theo van Gogh was geen jood, ook geen christen of een moslim. Hij was iemand van buiten de 'familie'. Hij zei dingen over de God en de Profeet van de islam die zijn moordenaar niet bevielen. Kennelijk is Bono dus niet helemaal goed geïnformeerd over de feiten van de moord, zou men kunnen denken.

Intrigerend is ook de opmerking dat we geen monster moeten worden om een monster te verslaan. Het zijn cryptische woorden. En misschien ook wel daarom zo 'charismatisch'. Wie is hier het monster dat verslagen moet worden? En wie is het monster dat verslaat? Bedoelt Bono dat we om het religieus gemotiveerd terrorisme te verslaan niet de beginselen van de democratische rechtstaat mogen opofferen? Dat is een veelgehoord standpunt,[188] maar zou hij dat bedoelen?

Het belangrijkste punt vinden we echter in de eerste zin: de verwijzing naar Abraham. Bono denkt dat de joden, christenen en moslims zich moeten realiseren dat zij van Abraham afstammen. Het

zal niet verbazen dat ik denk dat dit een totaal verkeerde remedie is, gebaseerd op een even totaal verkeerde taxatie van de situatie. Degenen die bereid blijken tot verregaand geweld, de opoffering van zichzelf en anderen – ja, die mensen blijken zich héél goed bewust te zijn van het feit dat zij van Abraham afstammen. Dat is juist het probleem. Zij zijn bereid in naam van God tot verregaande gruweldaden over te gaan, net zoals Abraham. Bono had moeten zeggen: 'Mensen stop hiermee! Neem geen voorbeeld aan Abraham. Dat is een woeste en primitieve mentaliteit, die u allen in het ongeluk stort. Neem een voorbeeld aan degenen die zich van de primitieve kadaverdiscipline van fundamentalistische tradities binnen die theïstische godsdiensten weten te bevrijden. Gooi af uw ketenen.'[189]

Maar ja, het is de vraag of die vijftigduizend mensen dan wel geklapt zouden hebben. Misschien niet. Of misschien ook wel. Het kenmerk van een charismatische leider is immers dat men steeds voor hem klapt, wat hij ook zegt. Misschien was dit dus een unieke gelegenheid geweest bij die vijftigduizend mensen een juist besef ten aanzien van de ware toedracht der gebeurtenissen te geven en heeft de charismatisch leider die kans helaas laten lopen.

Ik denk dat de grootste dienst die we de abrahamitische godsdiensten kunnen bewijzen, daarin bestaat dat we de opvattingen van Abraham zélf kritisch onder de loep nemen. We moeten ons de vraag stellen: was Abraham als ethicus wel zo geslaagd? We moeten erkennen dat binnen de abrahamitische godsdiensten een theorie vigeert over de grondslag van de moraal die door ethici benoemd is als de goddelijke-bevelstheorie. Die goddelijke-bevelstheorie is een probleem en het is een bijdrage aan de oplossing van het probleem dat te onderkennen.

Op eieren lopen

Het zal echter bepaald niet eenvoudig zijn een kritisch zelfonderzoek van de drie theïstische godsdiensten tot een goed einde te brengen. Het is werkelijk op eieren lopen. Het spreekt voor zich dat men dat gesprek wil voeren met respect voor andermans godsdienst en ook met respect voor andermans persoonlijkheid en waar-

digheid. Daarbij is een grote mate van empathie in het standpunt van de ander gewenst en kan het dienstig zijn voor een goed verloop van de communicatie om bewoordingen te kiezen die een ander niet onmiddellijk op de kast jagen.[190] Maar men hoeft niet klakkeloos alles wat zich presenteert als 'religie' voor lief te nemen. Wie de goddelijke-bevelstheorie van de moraal wil bespreken – en dat is nodig – kan niet heen om de verankering van deze traditie en deze manier van denken binnen de drie grote theïstische tradities. Men kan dan niet om een oordeel over godsdiensten heen. Daarbij kan men dan wel spreken over bepaalde tradities binnen die godsdiensten. Men spreekt bijvoorbeeld niet over het 'christendom' tout court, maar over de beweging van de 'moral majority'. Men spreekt niet over 'de islam' tout court, maar over het 'wahabisme', de '*tafkir*-beweging', het 'salafisme' en andere stromingen binnen de islam die gevoeliger zijn voor de goddelijke-bevelstheorie dan andere stromingen, zoals de alevieten of de soefies.

Een term die in dit verband vaak gebruikt wordt, is het 'fundamentalisme'. Fundamentalistisch zijn dan die tradities binnen de theïstische godsdiensten waar de goddelijke-bevelstheorie het richtsnoer vormt. Vrijzinnig of niet-orthodox zijn de stromingen die meer ruimte geven aan het autonoom moreel oordeel.

Drie rivaliserende benaderingen: vrijzinnigheid, postmodernisme en autonome moraal

De argumentatie die ik in het vervolg van dit boek wil uitwerken, zal ik nu eerst plaatsen tegen de achtergrond van twee andere theorieën, die als min of meer concurrerend kunnen worden beschouwd.

Laten we beginnen met vast te stellen waarover consensus bestaat tussen bijna alle deelnemers aan het debat over de oorzaken van religieus terrorisme. Consensus bestaat over het gegeven dat religieus fundamentalisme en terrorisme een probleem is. Dat betekent niet dat elke vorm van fundamentalisme tot geweld geneigd is, maar dat gevaar is wel aanwezig met bepaalde vormen van fundamentalisme.

Na dit punt van consensus beginnen de verschillen. Niet iedereen zal geneigd zijn de problemen te lokaliseren waar ik die onder-

ken: bij de goddelijke-bevelstheorie van de moraal, die een onderdeel vormt van bepaalde tradities binnen de theïstische godsdiensten. Dat betekent ook dat niet iedereen zal meegaan met wat ik als een remedie daarvoor presenteer: het verwerpen van de goddelijke-bevelstheorie en de adoptie van morele autonomie.

Velen zullen erop wijzen dat de oorzaken van het religieus radicalisme niet liggen in zo'n academisch gegeven als de adoptie van een bepaalde theorie over de grondslag van de ethiek. Ik heb hiervoor al gewag gemaakt van de praktijk om gewetensdaders als Jigal Amir of andere terroristen die bereid zijn te doden op het bevel van een geestelijke leider (de katholieke variant van de goddelijke-bevelstheorie) of een goddelijke ingeving (de mystieke variant van de goddelijke-bevelstheorie), steevast te typeren als 'gekken' of als 'malloten'. Dat kun je doen.[191] Je kunt Adolf Hitler ook een 'malloot' noemen, en Stalin 'gestoord'. De vraag is echter wat daarmee gewonnen is. Het mag voor een psycholoog interessant zijn om, zoals Wilhelm Reich deed, de psychologische wortels van het nazisme te onderzoeken,[192] maar het kan niet in de plaats komen van een sociologische of politicologische benadering van het nazisme, communisme of welke andere beweging men maar wil onderzoeken. Wanneer men een religieuze terrorist een 'gek' noemt, moet men in ieder geval weten wat men doet. Impliciet geeft men dan te kennen dat men kiest voor een psychologische theorie ter verklaring (en waarschijnlijk ook ter bestrijding) van radicalisme en terrorisme. De aantrekkelijkheid van een dergelijke theorie ligt voor de hand en is hier al verschillende keren aan de orde geweest: het overgrote deel van de leden van een religieuze groepering gaat niet over tot geweld. Dus, zo luidt dan de redenering, kan 'religie' niet de oorzaak van het geweld zijn. De factoren die radicalisering stimuleren, moeten elders worden gezocht, in de psyche van de dader bijvoorbeeld of in de structuur van de maatschappij.

Vaak zijn ook degenen die zich aangetrokken voelen tot de psychologische theorie ter verklaring van radicalisme geneigd het groeipotentieel daarvan te relativeren of zelfs te bagatelliseren. De malaise is tenslotte slechts te wijten aan 'een enkele gek'. Moet een hele natie zich daarvoor een angstneurose laten aanpraten?

Ook andere verklaringen naast de psychologische zijn populair.

Veel wordt ook verwezen naar de omstandigheden van de internationale politiek (Palestijns-Israëlisch conflict, oorlog in Irak), naar sociaal-economische deprivatie, naar het wegglijden in de virtuele werkelijkheid van het internet, naar frustratie, en zo zijn nog vele andere factoren aan te dragen. Maar één ding staat bij al deze verklaringen a priori vast: religie is níet het probleem.

Ongetwijfeld schuilt in die kritiek de kern van waarheid dat ook andere factoren een rol zullen spelen, maar naar mijn idee kan het niet zónder religie. We kunnen eenvoudigweg religie niet wegpoetsen.[193]

Degenen die religie steevast uitsluiten als factor ter verklaring van terrorisme, kunnen we misschien een beetje aan het denken zetten met het volgende voorbeeld. Zij zeggen: radicalisering wordt veroorzaakt door 'gekte' of 'mallotigheid'. Maar, zo kan men dan tegenwerpen, er bestaat een grote groep gekken en malloten die geen Balthasar Gerards, Jigal Amir of Mohammed Atta worden. Mallotigheid en gekte kunnen dus hoogstens worden gezien als een partiële verklaring voor radicalisering. Laten we het heel concreet maken. Neem Mohammed Atta voor ogen, die ervan verdacht wordt betrokken te zijn geweest bij de aanslagen van 11 september 2001. Denk weg het paradijs. Denk weg die fanatieke overtuiging dat zijn ethiek goddelijke sanctionering krijgt. Denk weg de beloning voor bewezen daden in een wereld aan gene zijde van de onze. Denk weg, kortom, al die specifiek religieuze heilsvoorstellingen. Hebben we nu nog steeds 'Mohammed Atta' voor ogen?

Hetzelfde kan worden gezegd over de sociaal-economische factoren die radicalisering zouden moeten verklaren. Als die van doorslaggevende betekenis waren, zouden grote delen van Afrika volledig in de greep van terrorisme en radicalisme moeten verkeren. En dat is empirisch onjuist. Er zijn burgeroorlogen, zeker, maar Afrika is nog geen vruchtbare rekruteringsbasis voor zelfmoordterroristen gebleken. Er zijn vele delen van de wereld waar armoede en ellende worden aangetroffen – vaak al eeuwenlang – die toch geen gunstige voedingsbodem vormen voor terrorisme. Ook kunnen we in eigen land constateren dat het niet de armste mensen zijn die zich aansluiten bij terroristische organisaties of op eigen beweging achter het internet (de zogenaamde 'zelfontbranders') zich associëren met de

zaak van de internationale jihad. Probeer je gewoon een zeer arm persoon voor te stellen – dan heb je nog geen terrorist.

Waarschijnlijk zal een complete theorie die de verschijnselen terrorisme en radicalisering wil verklaren, een combinatie van psychologische, sociologische, politieke en ook religieuze factoren ter verklaring moeten aandragen.[194] Mijn pretentie gaat niet verder dan de pretentie van een ethicus. Ik ben geen psycholoog, socioloog of specialist op het terrein van de internationale betrekkingen.[195] Ik heb ook niet de pretentie een alomvattende verklaring te geven voor – wat men dan noemt en door anderen weer betwist wordt – religieus geweld. Ik heb slechts de pretentie daarover iets te zeggen voor zover dat van een ethicus verwacht kan worden, en dan wijs ik op een vorm van ethiek die men kan aanduiden als de goddelijke-bevelstheorie en die als zodanig een lange geschiedenis heeft in de drie theïstische godsdiensten. Hoe groot het aandeel is van het aanhangen van de goddelijke-bevelstheorie in een totaal palet van factoren die religieus geweld en radicalisme verklaren, is de vraag, maar ik durf wel de stelling aan dat men niet om de goddelijke-bevelstheorie heen kan.

Dat brengt mij op een tweede punt. Er zijn verschillende manieren waarop men kan reageren op religieus terrorisme en op radicalisering. Ik zal in het hierna volgende een pleidooi houden voor een verwerping van de goddelijke-bevelstheorie. Velen vinden een dergelijke aanbeveling nogal wereldvreemd. 'Alsof iemand zomaar van zijn geloof kan veranderen,' zeggen zij dan. Soms vraagt men ook: 'Wat heb je voor alternatief?' Je moet kennelijk eerst aan iemand die voor een criminele carrière heeft gekozen, gaan uitleggen dat een deugdzaam leven hem evenveel oplevert. Helaas, dat lukt niet. Misschien bestaat er ook geen 'alternatief' voor de goddelijke-bevelstheorie die oplevert wat de goddelijke-bevelstheorie oplevert. Dat aan het volgen van die goddelijke-bevelstheorie voordelen verbonden zijn – dat is wel duidelijk. Het levert op: een duidelijk en ondubbelzinnig criterium voor goed en kwaad. Ook de wereldbeschouwing van de terrorist levert wat op. Het levert op: roem, het paradijs, ongebreidelde bevrediging van zinnelijke verlangens in een leven na dit leven – dat zijn allemaal zaken die een gewone religieuze of niet-religieuze overtuiging niet in de aanbieding heeft. De gewo-

ne religieuze of niet-religieuze overtuiging moet het doen met een beetje agnostisch en vertwijfeld voortmodderen. Twijfel ten aanzien van Gods intenties met de mens (Job). Onzekerheid over de vraag of we de goddelijke wil wel kennen. Twijfel aangaande de vraag of die goddelijke wil wel van doorslaggevende betekenis moet zijn (dat wil zeggen: twijfel aan de kern van de goddelijke-bevelstheorie zelf). Kortom, als we de kwestie gaan meten aan de vraag 'Wat levert het op?', dan verliezen we de wedstrijd van de terroristen. Religie heeft iets in de aanbieding wat een aardse filosofie (welke dan ook) nooit kan verschaffen: eeuwig leven in een paradijselijke toestand.

De vraag is alleen: moet dit het criterium zijn op grond waarvan we een religie of een wereldbeschouwing beoordelen? Dat brengt mij op de vraag hoe men radicalisering en extremisme tegemoet zou moeten treden. De Nederlandse regering doet voorkomen alsof men op dit terrein een samenhangende aanpak heeft. Dat is onjuist, zoals iedereen kan constateren die de stukken erop naleest. De Nederlandse regering pendelt tussen verschillende soorten van verklaringen en remedies van het religieuze terrorisme. Men presenteert niet-religieuze verklaringen van religieus terrorisme,[196] maar ook, althans in één belangrijke nota, een religieuze verklaring.[197] Ongetwijfeld laat men zich erop voorstaan een 'veelzijdige aanpak' voor te staan, maar dat is toch ongeloofwaardig als het gaat om regelrechte tegenstrijdigheden in het beleid. Wat ik met alle veelzijdigheid van aanpak overigens nog niet ben tegengekomen, is het besef dat de goddelijke-bevelstheorie een serieus probleem vormt en dat een bijdrage aan de oplossing van dat probleem is: het verwerpen van de goddelijke-bevelstheorie en het zoeken naar een alternatief. Dat alternatief bestaat uit het morele Esperanto van een autonome ethiek. Een van de belangrijkste figuren bij de terrorismebestrijding, de minister van Justitie, herhaalt keer op keer dat religie niet het probleem vormt. Hij heeft dus een blinde vlek. Wat hij zich ook niet realiseert is dat de privéopvattingen van de minister zoals weergegeven in interviews haaks staan op officieel beleid, zoals aangegeven in bijvoorbeeld *Van Dawa tot Jihad*, waarin wel aandacht bestaat voor de religieuze factor.

Dat voorgestelde alternatief van mij wordt vaak bekritiseerd met argumenten die ontleend worden aan twee concurrerende posities:

die van de religieuze vrijzinnigheid en die van het postmodernisme.

Religieuze vrijzinnigheid houdt in dat men voor moraal moet proberen aansluiting te zoeken bij religie, maar dan bij de niet-orthodoxe tradities van vrijzinnigheid. Het gaat de vrijzinnige 'veel te ver' de gouden koorden van moraal en religie door te knippen. Hij denkt dat weliswaar enkele teksten in de heilige geschriften aanleiding geven tot geweld, maar, zo zegt hij dan geruststellend, dat is niet de hoofdstroom. De vrijzinnige ervaart het als tendentieus en flauw om uit heilige geschriften nu juist die passages te selecteren op grond waarvan ontuchtige vrouwen worden gegeseld, homoseksuelen worden gediscrimineerd, godslasteraars de doodstraf krijgen, slavernij wordt gedoogd en meer van dat soort zaken. Zij ervaren dat als atheïstische propaganda of verlichtingsfundamentalistische drammerigheid. In heilige geschriften is toch ook te vinden dat men de naaste moet liefhebben, geen dwang in religie mogelijk is, men de andere wang moet toekeren als men op de ene wordt geslagen en zwaarden tot ploegscharen moeten worden omgesmeed? Kortom, elke ketter heeft toch zijn letter? Waarom zou men dan zo 'panisch' reageren op een beroep op Schriftgezag? Wat wordt daarmee beoogd? Een nieuwe beeldenstorm ontketenen? Gelovigen willen dwingen hun religie thuis te laten?

Het ontbreekt de vrijzinnigen doorgaans niet aan retoriek. Maar hun argumenten zijn zwakker. De voorstander van morele autonomie kan daar namelijk verschillende antwoorden op geven. Eerst moet je gaan uitleggen dat je niet 'panisch' bent, ook niet 'intolerant', ook geen beeldenstorm wilt ontketenen of een revolutie veroorzaken. Wat je wilt, is een aanbeveling doen over een leefbare politieke ordening waarin mensen met verschillende religieuze achtergrond (en mensen zonder religieuze achtergrond) bevredigend met elkaar kunnen samenleven. Als je aan dat streven gevolg wilt geven, zul je toch enkele afspraken moeten maken.

Het eerste waarop je dan moet wijzen, is het methodologisch inconsistente karakter van de vrijzinnige theorie over de moraal. Wat de vrijzinnige in feite doet, is uit de Schrift selecteren wat hem goed uitkomt. Dat vooronderstelt een selectiecriterium. Dat selectiecriterium kan zelf niet uit de Schrift afkomstig zijn, en de kritiek van de aanhanger van de autonomie van de moraal bestaat dan ook daaruit

dat au fond de vrijzinnige zich op het standpunt stelt van de autonomie van de moraal. Hij denkt een eigen positie te hebben, maar die heeft hij in feite niet.

Tegen de vrijzinnigheid is nog een tweede argument aan te voeren. Dat is een argument van pragmatischer aard, dat te maken heeft met het keren van het terroristische geweld. Stel, een vrijzinnige wijst erop dat in de Schrift meer te vinden is dan een aansporing tot terroristisch geweld. In de Schrift staat niet alleen: 'Dood de ongelovigen waar je hen maar vindt', maar ook: 'Verzorg je oude moeder.' Vaak zal de vrijzinnige daaraan toevoegen dat passages waarin wordt opgeroepen om je oude moeder te verzorgen veel meer voorkomen dan passages waarin wordt aanbevolen ketters en ongelovigen de dood in te jagen.

Om die stelling te toetsen zouden we een nauwkeurig onderzoek van de Heilige Schrift moeten plegen.[198] De vraag is echter of deze stelling zo relevant is. Laten we er nu *for the sake of argument* van uitgaan dat het klopt: in heilige geschriften vormen passages over het toekeren van de wang of het verzorgen van je oude moeder de meerderheid. Wat zegt dat dan? Dat betekent dat een terrorist én de ongelovigen zal doden én ook nog aardig voor zijn moeder zal zijn. Kortom, het leidt niet tot een verzachting van terroristisch geweld, maar hoogstens tot een zekere verdeling in de wijze waarop iemand zijn tijd besteedt. Wanneer men blijft uitgaan van écht Schriftgezag – dat wil zeggen: wanneer men Schriftgezag boven de moraal blijft plaatsen, zoals Kierkegaard, Brunner en vele anderen ons aanraden – dan is zelfs een kleine minderheid van heikele Schriftpassages nog steeds een kolossaal probleem. Dus: gegeven de goddelijke-bevelstheorie en een (in het geval van de protestants-islamitische variant) litteralistische theorie als uitgangspunt, is zelfs een gering aantal problematische passages een aanzienlijk maatschappelijk probleem. Hier ligt de zwakke plek van vrijzinnigheid.

Dat brengt mij op een tweede perspectief, dat zichzelf presenteert als een alternatief voor de autonome moraal en daaraan gelieerde verlichtingstraditie. De verlichting wordt tegenwoordig vaak bekritiseerd door aanhangers van postmoderne cultuurkritiek.[199]

Enigszins schematisch typeert men de historische ontwikkeling als volgt. Er is de wereld van de orthodoxie, knellende zekerhe-

den, Schriftgezag – kortom, de wereld van het fundamentalisme. Daarop kwam een reactie: die van de verlichting oftewel het 'modernisme'. Die reactie op de orthodoxie nam al snel zelf de vorm aan van klemmende zekerheden en orthodoxie. Zouden we dan niet eigenlijk van 'verlichtingsfundamentalisme' moeten spreken? Vervolgens wordt de remedie gezocht in een positie na de verlichting en het modernisme, waarin de verlichting in hegeliaanse zin zou zijn *aufgehoben*: zowel afgeschaft als in een hogere eenheid bewaard. Die remedie, zo denkt men dan, is het postmodernisme.

Postmoderne auteurs onderstrepen eigenlijk een zeer beperkt deel van de erfenis van de verlichting, namelijk: het belang van kritiek, de noodzaak van scepticisme en een open houding tegenover alle (ook niet-verlichte) culturele tradities.

Postmoderne scepsis

Een mooie illustratie voor deze richting vormt het werk van de hedendaagse filosoof Stuart Sim, hoogleraar in 'critical theory' aan de universiteit van Sunderland (Groot-Brittannië). Ik zal nu het werk van Sim nader analyseren, omdat het exemplarisch is voor een grote hoeveelheid postmoderne filosofen.[200] Ik had ook het werk van Vattimo[201] of een andere postmoderne denker kunnen nemen, want de verschillen tussen deze schrijvers zijn niet groot.

Sim ziet, net als verlichtingsfilosofen, het fundamentalisme als een groot probleem.[202] De aanval op de Twin Towers inspireert hem tot een boek over fundamentalisme, maar daarbij rekt hij de betekenis van het begrip 'fundamentalisme' zo ver op dat bijna elke constructieve manier van denken die zich niet presenteert als volledig waarderelativisme als 'fundamentalistisch' wordt gebrandmerkt. Naast religieus fundamentalisme onderscheidt Sim 'marktfundamentalisme' (laissez-faire-economie), 'politiek fundamentalisme' (elk streven naar politieke machtsvorming wordt als 'fundamentalistisch' gezien), 'nationalistisch fundamentalisme' en meer.

De remedie voor al die vormen van fundamentalisme ziet hij in het aannemen van een postmoderne visie op het leven ('a certain

kind of postmodern outlook').[203] Deze levensbeschouwing heeft als voornaamste doel het propageren van scepticisme tegenover elke vorm van gezag.[204]

Maar dat was toch ook de doelstelling van de verlichting met haar pleidooi voor een autonome moraal, zal men tegenwerpen. Dat vindt Sim ook wel, maar hij denkt dat de verlichting daarin niet ver genoeg ging. Op haar best was de verlichting een soort van 'hervorming' van de wijze waarop tegen gezag werd aangekeken, niet de afschaffing van elke vorm van gezag als zodanig. Sim wil radicaal scepticisme ('The more scepticism the better'). Daarbij wil hij de verlichting niet helemaal verwerpen, maar deze aangevuld zien door postmodernisme.[205] Als zijn eigen centrale waarden presenteert Sim: gelijkheid van kansen; een einde aan de culturele onderdrukking en de tirannie van tradities; de eliminatie van alle vormen van discriminatie op grond van geslacht, etnische herkomst, sociale positie of seksuele voorkeur. En dan geeft hij nog ruiterlijk toe dat deze emancipatorische doelstellingen zijn voortgekomen uit de verlichting ('largely Enlightenment-derived'), al voegt hij daaraan toe dat hij ze liever zou typeren als universele voorwaarden voor een normaal bestaan ('universal preconditions for normal existence').[206]

Naar mijn smaak is hier sprake van een enorm misverstand. Sim doet het voorkomen alsof hij een zelfstandige positie heeft betrokken, terwijl daarvan helemaal geen sprake is. Men kan het ook zo zeggen: de zelfstandigheid van zijn eigen positie parasiteert op de karikatuur die hij van de verlichting heeft gemaakt. Zoals Sim zelf al aangeeft, zijn de waarden die hij hoog houdt waarden die in de verlichting naar voren zijn gekomen. En zoals hij ook zelf al aangeeft, gaat het hierbij om universele waarden.

Het is dus een van de twee. Ofwel Sim onderschrijft de waarden die hij hiervoor heeft opgevoerd als universele waarden. Maar dan is hij een gewone adept van de verlichtingsfilosofie. Ofwel hij relativeert ook die waarden als willekeurige, tijd- en plaatsgebonden preoccupaties die inwisselbaar zijn voor iets anders. In dat laatste geval heeft hij een eigen positie afgebakend ten opzichte van de verlichtingstraditie.

Wat Sim echter wil, is zijn eigen positie presenteren als een 'bescheidener soort verlichting' dan de verlichting. Hij wil doen voor-

komen alsof hij de voornoemde universele waarden kan onderschrijven en die tevens ook relativeren.

De positie van het postmodernisme gaat dan ook gebukt onder allerlei tegenstrijdigheden die in het boek van Sim, net als in andere boeken waarin het postmoderne wereldbeeld wordt verdedigd, gemakkelijk zijn aan te wijzen. Zo wijst hij na zijn kritiek op het islamitische fundamentalisme erop dat de islam zich in beginsel zou kunnen aanpassen aan de hiervoor genoemde waarden.[207] Sim acht die aanpassing ook wenselijk, en ja, wie niet? Alleen: die aanpassing zou vanuit de islamitische cultuur zelf moeten komen.[208]

Dit is het in het Westen (niet in het Oosten) veelvuldig geventileerde cultuurrelativisme. Maar je vraagt je af: hoe stelt Sim zich dan kritiek op het islamitische fundamentalisme voor? Die mag niet geleverd worden door auteurs die gebonden zijn aan de westerse cultuurkring. Dus ook niet door hemzelf, mag men aannemen. Niettemin heeft hij zich wel in negatieve zin uitgesproken over het islamitische fundamentalisme. Heeft hij zich daarmee schuldig gemaakt aan het 'opleggen' van westerse waarden aan de Oriënt? Heeft hij daarmee bijgedragen aan het wantrouwen dat bestaat tussen Oost en West op grond van het koloniale verleden van het Westen? Of weet Sim op een speciale manier maat te houden in zijn kritiek, een bescheidenheid die andere auteurs ('verlichtingsfundamentalisten') niet zouden weten te betrachten?

Intrigerend zijn enkele woorden van het hiervoor gegeven citaat: 'op dit moment' ('at present'). 'Op dit moment' kunnen schrijvers die zich bevinden in de westerse cultuurkring in verband met hun belaste verleden geen kritiek geven op het islamitische fundamentalisme. Zou dat ooit veranderen, denk je dan? Moeten we ons slechts tijdelijk beperkingen opleggen? En voor hoe lang zou dat dan zijn?

En wat raadt de cultuurrelativist ons aan wanneer door onderdrukte groeperingen in het Oosten wordt gevraagd hen in hun protest te steunen? Moeten we dan zeggen: 'Sorry, we hebben tijdelijk een slot op onze mond, wij zijn ongeloofwaardig als critici van onderdrukking en terreur, wij moeten nog enige tijd doorbrengen met onszelf te geselen voor ons zwarte verleden en daar hoort bij dat we jullie nu in jullie eigen sop moeten laten gaarkoken'?

Het lijkt erop. Want Sim prijst alleen degenen die *van binnenuit*

('from within Islam') moedig de fatwa veroordeelden die over Salman Rushdie was uitgesproken.[209] Kennelijk moeten wij in het Westen stil zijn.

Hoe zit het trouwens met Rushdie zelf? Had die *De Duivelsverzen* wel mogen schrijven? Als kritiek alleen 'van binnenuit' geleverd mag worden, dan zou het boek van Rushdie geschreven moeten zijn door een Iraanse schrijver. En staat het Rushdie vrij te protesteren tegen een fatwa die over hem wordt uitgesproken? Hij behoort toch immers niet tot die islamitische cultuur? Dat zou toch een ander soort kritiek zijn dan 'from within Islam'? Of mag hij alleen protesteren tegen de behandeling die hem persoonlijk is ten deel gevallen, en zou hij daar geen enkel generaliserend commentaar aan mogen toevoegen over de islamitische cultuur, die tenslotte de zijne niet (meer) is?

Postmoderne cultuurcritici verbinden aan cultuurkritiek zulke strenge voorwaarden dat men de vraag kan stellen of daar wel iets van terechtkomt. Dat is des te merkwaardiger wanneer men zich realiseert dat volgens Sim, net als volgens Gilles Kepel overigens, zijn wereldbeschouwelijke antipode, het fundamentalisme aan de winnende hand is.[210] En hoe kan het ook anders met zulke bestrijders als Sim? Hoe kan het anders wanneer het Westen zou zijn veroordeeld tot dadeloze zelfkwelling over het koloniale verleden in plaats van het aanbinden van de strijd tegen onfrisse ideeën en de ontkenning van principes waarvan Sim zelf zegt dat ze eigenlijk universeel zijn?

Het perspectief van Sim, zoals het gehele postmodernisme, wordt gekenmerkt door enorme tegenspraken. 'We moeten zo goed als we kunnen een diversiteit aan perspectieven in alle mondiale culturen ondersteunen,' zegt Sim.[211]

Maar hoe kunnen we ooit aan wat dan ook 'stem' geven als we volgens het postmodernisme veroordeeld zijn tot fluisteren of onze mond houden? Sim zegt heel flink dat hij een 'antiautoritaire houding' wil cultiveren en dat 'fundamentalisme ontmaskerd' zou moeten worden, maar hij realiseert zich niet dat zoiets een theorie vergt en een krachtige cultuurkritiek. Postmodernisme kan daarbij niet onze leidraad zijn.

Sim eindigt zijn boek met een aansporing: 'Zeg gewoon nee tegen fundamentalisme, van welke soort ook. En blijf dat zeggen.'[212]

Maar hij realiseert zich niet dat zijn postmoderne benadering hem geen houvast geeft. Hij heeft zijn schepen achter zich verbrand en zal nu moeten gaan zwemmen.

Vrijzinnigheid en postmodernisme lijken mij daarom geen valide alternatieven voor de verlichtingsfilosofie. Die 'bescheiden verlichting' van Sim is gewoon een verlichting, zij het een verlichting die haar eigen beginselen niet wil uitventen. Moeten we niet de verlichting tout court propageren? Dat wil zeggen met de autonomie van de moraal als metatheorie over de moraal (zie Copleston) en de scheiding van kerk en staat als de politiek-filosofische vertaling daarvan?

Het algemeen verbreiden van scepticisme, zoals Sim en anderen willen,[213] is niet genoeg en is tot op zekere hoogte zelfs fnuikend. Pluriformiteit of diversiteit wordt niet vanzelf in goede banen geleid.[214] Daarvoor heeft men beginselen nodig die relatief constant zijn. De aard van die beginselen heeft Sim zelf geformuleerd. Het ontbreekt hem alleen aan argumenten waarom mensen die beginselen zouden moeten onderschrijven.

Een autonome ethiek maakt, denk ik, deel uit van dat pakket aan beginselen. Met name voor de vrijzinnigheid is dat een vreemd idee: ethiek die niet op religie zou zijn gebaseerd. De vrijzinnigheid wil wel losjes omgaan met religie, maar zij kan toch nog niet echt het idee goedkeuren dat ethiek los van godsdienst kan bestaan. Hoeft ethiek dan nergens op te worden gebaseerd? Hangt de ethiek in de lucht, vraagt men enigszins ongelovig? Ja, net als de natuurkunde, de biologie en de chemie hangt ethiek in de lucht. Ik hoop eigenlijk dat Bono dat bij een volgend concert nog eens wil uitleggen. Men kan het ook zo zeggen: de ethiek is een autonome discipline.

Wat ik nu in het vervolg wil bespreken, zijn de twee belangrijkste tradities in het denken over ethiek als een autonome discipline. Ik zou meer theorieën moeten bespreken dan de twee die ik heb uitgekozen, maar met deze twee theorieën gaat het wel om theorieën die de ethiek lange tijd hebben gedomineerd: utilisme en kantianisme. Utilisme en kantianisme zijn voorbeelden van ethische theorieën *zonder meer*. Dat wil dus zeggen: ethiek die op zichzelf staat en niet gefundeerd is in een godsdienst.

Ik heb enige verwachtingen van een ontwikkeling van deze ethiek. Niet alleen in Nederland, maar wereldwijd. Hoe hoog mogen de verwachtingen gespannen zijn? Dat is moeilijk te zeggen. Als het fundament van de goddelijke-bevelstheorie zou wegvallen onder het wereldbeeld van de religieuze gewetensdader, zouden we in ieder geval een belangrijk probleem minder hebben. Ik heb al gezegd: dat betekent niet dat ik wil beweren dat het aanhangen van de goddelijke-bevelstheorie de enige factor is die religieus terrorisme verklaart. Op de menselijke geest werken vele factoren in. De goddelijke-bevelstheorie is daarvan maar één aspect. Ik heb dus niet de pretentie dat ik met dit hoofdstuk een uitputtende bijdrage heb geleverd aan de *psychologie* van de gewetensdader. De psychologie is een ander metier dan de ethiek. In ben geen psycholoog, ook geen socioloog. Ik ben een filosoof en spreek hier voornamelijk als ethicus (en als jurist). Maar wat de ethiek kan zeggen over religieus geweld, dat wil ik hier zeggen. En dat is dat één element van het religieus terroristisch wereldbeeld niet standhoudt, namelijk de goddelijke-bevelstheorie.

Een van de fascinerendste elementen van de psychologie van het argumenteren is dat als een gesprekspartner helemaal geen argumenten meer heeft, hij je met het volgende confronteert. 'Je hebt wel gelijk', zo zegt hij dan, 'maar men zal niet naar je luisteren.' Zo gaat dat ook hier. Men zegt: 'De autonomie van de moraal is het beste uitgangspunt, maar ja, zie daar een terrorist maar eens van te overtuigen.' Zo wordt een theorie in diskrediet gebracht omdat je die niet bij onwillige luisteraars geaccepteerd zult krijgen.

De verlichtingsadept kan zich met goed recht verzetten tegen de gecaste rol van studeerkamergeleerde die niet weet hoe het eraan toegaat in de wereld. We hebben allemaal onze hoop en sommige hoop is realistischer dan andere. Voor elke aanpak (de vrijzinnigheid, het postmodernisme, het islamisme, de laïcité), voor alle remedies en voor alle theorieën geldt dat het nog een lange weg zal zijn voordat zij algemeen geaccepteerd zullen worden. Wie religieus terrorisme wil verklaren uit de sociaal-economische verhoudingen, geeft ook impliciet aan dat er nog een lange weg te gaan is. Het wereldarmoedevraagstuk is ook niet zo snel opgelost. De 'uitsluiting' (of wat als zodanig wordt ervaren) is ook niet zo snel verholpen. En

de mensheid zal ook niet zo snel het perspectief van een autonome ethiek adopteren. Maar het zou verkeerd zijn ons daardoor te laten intimideren. We moeten tenslotte iets.

II

Autonome ethiek

In het eerste deel van dit boek stond de goddelijke-bevelstheorie centraal. We hebben gezien wat de aard is van deze theorie. We hebben ook de belangrijkste representanten daarvan de revue zien passeren. Ik heb laten zien hoe diep deze theorie verbonden is met de drie theïstische tradities. En ik heb geprobeerd de zwakke kanten van deze theorieën te belichten. Eén belangrijk argument tegen deze theorie heb ik in een afzonderlijk hoofdstuk uitgewerkt: de goddelijke-bevelstheorie van de moraal is een perfecte en invloedrijke legitimatie voor het hedendaags religieus terrorisme. Religieus terroristen blijken immers bereid het grofste geweld (moord en doodslag) te plegen met een beroep op religieuze ingevingen (mystieke variant van de goddelijke-bevelstheorie), heilige teksten (protestants-islamitische variant van de goddelijke-bevelstheorie) en de bevelen van religieuze leiders (katholieke variant van de goddelijke-bevelstheorie).

In dit hoofdstuk wil ik mij richten op het alternatief voor deze religieuze ethiek. Enigszins gechargeerd zou men alles wat hiervoor gezegd is 'negatief' kunnen noemen en wat nu volgt 'opbouwend'. De goddelijke-bevelstheorie zou door autonome ethiek moeten worden vervangen.

Met dat 'vervangen' doel ik dan niet op een van bovenaf opgelegde staatsmoraal of een moraal die door de meerderheid van de mensen met dwang aan minderheden moet worden voorgeschreven. Wat zou moeten gebeuren, is dat bij de meerderheid van de mensen in de loop der tijd het inzicht groeit dat men zich beter kan oriënteren op een moraal die mensen gemeenschappelijk hebben, en niet op een moraal die mensen verdeeld houdt. Religieuze moraal houdt mensen per definitie verdeeld. Of preciezer: ze smeedt de etnische

en religieuze groep bijeen en scheurt de samenleving uit elkaar.[1] Alleen autonome moraal maakt op de lange duur het vreedzame verkeer tussen mensen van verschillende religieuze achtergrond in een multiculturele samenleving mogelijk.

Een criticus zal misschien menen dat ik in het voorgaande te pessimistisch was: zó ernstig is het toch niet gesteld met de goddelijkebevelstheorie van de moraal? Er zijn toch maar weinig mensen die een opdracht tot moord en doodslag ontvangen uit de andere wereld om hier, in deze wereld, ten uitvoer te brengen? Langs interpretatieve weg kunnen we toch de schadelijkste aansporingen tot geweld uit heilige geschriften wel elimineren? Diezelfde criticus zal waarschijnlijk nu menen dat ik ten aanzien van de groei van een ethos dat autonome moraal hoog wil houden te optimistisch ben: zo'n goede oplossing is het adopteren van de autonome ethiek toch ook weer niet? En is het wel zo nodig? Er zijn op dat terrein alarmistische geluiden, zoals dat van de filosoof Sam Harris. Volgens Harris is het vijf voor twaalf en dreigen de godsdiensten de wereld uit elkaar te laten ploffen.[2] Ik voel mij niet zo zeker bij het schetsen van toekomstscenario's en wil mij beperken tot het argumenteren over wat wenselijk is.

Hoewel het onderwerp misschien niet zo bekend is, hebben verschillende hedendaagse auteurs geanalyseerd waarin precies het verschil zit tussen autonome en religieuze ethiek. Ik zal nu een paar van deze auteurs kort typeren, om vervolgens over te gaan tot de behandeling van de twee belangrijkste tradities van autonome ethiek: die van het utilisme en die van het kantianisme.

Dan is het eerst van belang dat we de traditie van de autonomie situeren in de tijd. De traditie van autonome ethiek is betrekkelijk jong. De filosoof H. O. Mounce wijst erop dat 'moraal' als een zelfstandige categorie van betrekkelijk recente datum is.[3] Hij illustreert zijn standpunt aan de hand van de Tien Geboden. De eerste vier geboden hebben betrekking op onze verplichtingen ten aanzien van God. De andere zes op onze verplichtingen tegenover onze naaste. Tegenwoordig zouden we de eerste vier geboden waarschijnlijk typeren als 'religieus' en de laatste zes als 'moreel' of als 'ethisch'. Maar dat onderscheid werd in premoderne tijden niet gemaakt.

Moraal, als zelfstandige categorie, ontstaat pas met het seculari-

satieproces, zegt Mounce. Allereerst de secularisatie binnen de wetenschap, later de secularisatie binnen de maatschappij.[4] Nu is de secularisatie verbonden met een cultuurhistorische stroming: de verlichting. Men kan dan ook zeggen dat de autonomie van de moraal een typisch product is van de verlichting. Wie dus de autonomie van de moraal ter discussie wil stellen (en dat gebeurt in feite in al die pleidooien voor religieuze ethiek),[5] moet inderdaad de verlichting bekritiseren.

Daarmee is niet gezegd dat de gedachte van de autonomie van de moraal pas begint in de achttiende eeuw, de eeuw die nog het meest wordt geassocieerd met de verlichting. Er zijn ook perioden in de cultuurgeschiedenis die lijken op de verlichtingsperiode, maar die veel eerder worden gesitueerd. Men kan denken aan het Athene van Pericles, de tijd van Socrates en Plato.[6] Maar die perioden zou men dan ook naar analogie van de achttiende-eeuwse verlichting een 'Griekse verlichting' kunnen noemen. Socrates stond inderdaad, zoals Windelband schrijft, met de sofisten 'op de gemeenschappelijke grond van de verlichting'.[7] De Griekse verlichters benadrukken de betekenis van het individueel oordeel, zoals Luce schrijft, en zij stimuleren de trend naar meer democratie en egalitarisme. Ook bevorderden Socrates en de sofisten tolerantie en vrijheid van meningsuiting. 'De geest van de eeuw was,' aldus nog steeds Luce, 'antiautoritair, en religieus geloof werd ter discussie gesteld.'[8] Ik zal mij echter voornamelijk bezighouden met de achttiende eeuw: met Kant en met Bentham. En met de negentiende-eeuwse volgelingen van Bentham, voornamelijk Mill.

Het typeren van de traditie van de autonomie van de moraal als een 'verlichtingstraditie' heeft retorisch overigens wel nadelen. Vaak ontstaat bij de hedendaagse, in het postmodernisme geverseerde luisteraar of lezer, een reactie van: 'Ah, verlichting, maar dan is dat ook maar een standpunt.' Ook dat is dus niet 'neutraal' of 'objectief'. De religieuze ethiek is weliswaar een partijdig standpunt, denkt men, maar de autonome ethiek ook. Zoals de religieuze ethiek gebaseerd is op een levensbeschouwelijke of religieuze positie, de positie van de drie theïstische godsdiensten, zo is de autonome ethiek gebaseerd op een andere levensbeschouwelijke of religieuze positie namelijk die van de verlichting.[9] De verlichting heeft de pretentie dat

een perspectief presenteert dat bemiddelend werkt tussen de verschillende levensbeschouwelijke tradities, en dat het niet een onderdeel is van de strijd der levensbeschouwelijke tradities. Ik denk ook dat die pretentie kan worden waargemaakt. Het moet mogelijk zijn een neutraal en rationeel perspectief te ontwikkelen dat zich voor ogen stelt bemiddelend te werken tussen de verschillende religieuze tradities. Precies dat is de ambitie van autonome ethiek.

Kan die ambitie worden waargemaakt? Tot zover heb ik alleen nog maar laten zien dat de religieuze ethiek zich verstrikt in aporieën en dat een autonome ethiek deze zou moeten vervangen. Maar dat was vooralsnog alleen het formuleren van een wens. Hoe reëel is de kans dat deze wens gerealiseerd wordt? Bestaat reeds zo'n autonome ethiek? Of bestaan wellicht reeds verschillende vormen van autonoom ethische stelsels? Hoe sterk zijn die? Kunnen deze ook inderdaad als richtsnoer worden genomen voor gewone mensen of zal het daarbij altijd om een academische aangelegenheid gaan?

Mijn voorbeelden van filosofen die autonome ethiek hebben voorgestaan, zijn ontleend aan de westerse filosofie. Dat is niet omdat ik denk dat autonomie van de moraal een typisch westers ideaal is. Ik denk dat Amartya Sen gelijk heeft als hij stelt dat het gaat om een universeel ideaal.[10] Het zal dan ook ongetwijfeld mogelijk zijn voorstanders van de autonomie van de moraal en een seculiere ethiek te behandelen uit niet-westerse tradities.[11] Het ontbreekt mij alleen aan de eruditie en de talenkennis om deze niet-westerse voorbeelden van autonome ethiek voldoende diepgravend te behandelen en daarom beperk ik mij tot vertrouwdere auteurs.

Ik zal nu eerst enkele auteurs opvoeren die een expliciet pleidooi hebben gehouden voor autonome ethiek, en de argumenten behandelen die zij daarvoor hebben aangevoerd. Daarna zal ik ingaan op de twee belangrijkste ethische tradities die de morele autonomie hoog in het vaandel hebben en een blijvende inspiratie vormen voor het ideaal van morele autonomie: kantianisme en utilisme.

Als de twee belangrijkste vertegenwoordigers van een ontwikkeling naar autonome moraal wijst Mounce overigens niet op de klassieke filosofen Bentham, Kant en anderen, maar op twee representanten van de analytische filosofie: op G. E. Moore (1873-1958) en op H. A. Prichard (1871-1947). Men noemt hen 'intuïtionisten' omdat zij menen dat het morele direct kan worden begrepen. Mounce verwijst naar het beroemde artikel van Prichard uit 1912 ('Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?'), waarin Prichard de vraag aan de orde stelt waarom we moreel zouden moeten handelen.[12] Stel, je geeft op de vraag 'Waarom moet ik moreel handelen?' het antwoord: 'Omdat het je gelukkig zal maken.' Dan dient zich de tegenwerping aan: 'Maar dan handel je kennelijk uit eigenbelang.' Het enige antwoord dat dit probleem omzeilt, is het antwoord: 'Ik handel moreel omwille van de moraal zelf.' Op deze manier kan men duidelijk maken dat moraal een zaak sui generis is. 'Het is hier dat we de filosofie aantreffen die een definitieve uitdrukking geeft aan de moderne visie dat moraal autonoom is.'[13]

Een andere hedendaagse filosoof die het ideaal van de autonomie van de moraal krachtig heeft bepleit, is de Canadese filosoof Kai Nielsen.[14] Door verdedigers van een religieuze ethiek wordt vaak aangevoerd dat mensen alleen in het gareel kunnen worden gehouden door een wrekende God, merkt Nielsen op. Ontbreekt die, dan 'men will go wild'. Maar als dat zo zou zijn, zegt Nielsen, dan valt toch niet te verklaren dat in de godvruchtige middeleeuwen zo gruwelijk tekeer werd gegaan. En hoe zou men de bloedige godsdienstoorlogen moeten duiden?[15] Wie zegt 'als God dood zou zijn dan is niets meer van belang' (de positie van Dostojevski),[16] is als een verwend kind dat nog nooit met compassie naar zijn medemensen heeft gekeken.

Het 'kinderlijke' karakter van een moraal die alleen in God gefundeerd zou kunnen zijn, wordt ook op prikkelende wijze uitgewerkt door de filosoof Patrick Nowell-Smith. Hij wil letterlijk verdedigen dat religieuze moraal 'infantiel' is.[17] Nowell-Smith zegt dat hij vaak een bepaalde reactie ontmoet bij mensen met wie hij over religie en moraal spreekt. Als je zegt dat je geen religieuze overtui-

ging bent toegedaan, zegt men vaak: 'Waar haal je je morele overtuigingen dan vandaan?' Dan kun je de vraag als een historische vraag opvatten en gaan vertellen dat je ouders, vrienden en vriendinnen allemaal invloed hebben gehad op jouw morele opvattingen. Maar, zo zegt Nowell-Smith, dan blijkt men dat eigenlijk niet te bedoelen. Men wil niet weten van wíe je je morele opvattingen hebt meegekregen, maar op gezág van wie je ze hoog houdt. Moraal wordt kennelijk gezien als iets wat je bevolen moet hebben gekregen door iemand die bevoegd is die bevelen uit te vaardigen. En vervolgens wordt dan betoogd dat alleen God daartoe bij machte is en daartoe bevoegd is. Moraal moet daarom in religie gefundeerd zijn. Is dat niet het geval, dan is die moraal eigenlijk niet valide.[18]

Vervolgens contrasteert Nowell-Smith de Griekse opvatting van de moraal met die van de theïstische godsdiensten (door hem aangeduid als de Hebreeuwse opvatting). De Griekse opvatting houdt in dat moraal ergens goed voor is. Het is een teleologische opvatting van moraal. De Griekse opvatting kan worden samengevat met de woorden dat de mens er niet is voor de sabbat, maar de sabbat voor de mens.[19]

Het 'infantiele' karakter van de Hebreeuwse opvatting beargumenteert Nowell-Smith met behulp van de ideeën van de kinderpsycholoog J. Piaget. Piaget onderscheidt drie fasen in de ontwikkeling van het kind. In de eerste fase gooit een kind zijn speeltjes in de lucht – er zit geen structuur in zijn spel. Kinderen tussen de vijf en negen spelen anders. Dan ontstaat juist een enorme fixatie op regels. Nu worden de regels heilig en onschendbaar geacht. Nowell-Smith noemt dat de 'deontologische fase'. Regels worden hier beschouwd als de wetten in een primitieve samenleving. Zij zijn overgeleverd uit vroeger tijden, onveranderlijk en onderdeel van een natuurlijke orde die onder geen beding mag worden geschonden.

Pas in de derde fase begint een kind zich af te vragen waar die regels eigenlijk voor zijn. De regel wordt nu gezien als voortkomend uit een onderlinge afspraak, iets wat je moet respecteren uit loyaliteit tegenover de andere partners van het spel of van de samenleving. Dit noemt Piaget de 'autonome' fase.[20]

Nowell-Smith wil bewijzen dat de kinderlijke houding tegenover regels voortleeft in de houding van volwassen christenen tegenover

moraal (en, zo mag men aannemen, ook in de houding van de vertegenwoordigers van de andere theïstische godsdiensten).[21]

Een verwante verwerping van de goddelijke-bevelstheorie vinden we bij de filosoof Norman Kretzmann. Hij bekritiseert de goddelijke-bevelstheorie onder expliciete verwijzing naar het voorbeeld van Abraham, die bereid was zijn zoon te offeren.[22] Daartoe gaat hij uitvoerig in op de uitgangspunten van de theorie, namelijk dat Gods goedheid en alwetendheid met zich meebrengen dat de handelingen die Hij goedkeurt moreel juist moeten zijn, en de handelingen die Hij afkeurt moreel verkeerd. Hij noemt dat de algemene these van de religieuze moraal.[23] Dat is de theorie die ten grondslag ligt aan het wereldbeeld van Abraham, maar het is ook de theorie waarvan Euthyphro aanvankelijk uitgaat voordat hij wordt onderworpen aan het intellectueel spervuur van Socrates. In beide gevallen keurt God bepaalde dingen goed en keurt hij andere dingen af en hebben mensen de mogelijkheid om vast te stellen wát God goedkeurt en afkeurt. En dan gaat het hierbij niet zomaar om een enkel verdwaald verhaal, zegt Kretzmann, het is de kern van de religieuze ethiek die we op talloze punten geïllustreerd vinden in de Heilige Schrift. Kretzmann onderscheidt de theorieën van de morele autonomie en van de morele theonomie als respectievelijk het theologische objectivisme (TO) en het theologisch subjectivisme (TS).[24] Volgens TS is de enige standaard die we kunnen hanteren voor morele goedheid, gelegen in Gods instemming. En dat betekent dat de stelling dat God goed is, semantisch onbegrijpelijk wordt, want het zou betekenen dat God instemt met zichzelf.[25]

Nu gaat het mij niet om het presenteren van zo veel mogelijk varianten van kritiek op de goddelijke-bevelstheorie. Ik wil met name twee tradities behandelen die in elk handboek van de ethiek uitvoerig aandacht krijgen en die men zou kunnen zien als alternatieven voor religieuze ethiek. Die alternatieven zijn het utilisme en het kantianisme. Het utilisme en het kantianisme zijn de twee belangrijkste autonoom-ethische alternatieven voor de religieuze ethiek, meer in het bijzonder de goddelijke-bevelstheorie van de moraal.

Ik begin met het utilisme.

We hebben hiervoor gezien hoe Tocqueville een uiterst negatieve kijk formuleerde op het Britse utilisme. Toen de bovennatuurlijke sanctie aan de moraal was komen te ontvallen, moest men wel iets anders gaan zoeken, schrijft hij. Het utilisme wordt hier gepresenteerd als een soort verlegenheidsoplossing: dat wat overblijft wanneer de goddelijke legitimatie van de moraal niet meer mogelijk bleek. De Britse utilisten ('utilitaires anglais') maakten van een goddeloze moraal het ankerpunt van hun filosofie.[26] Vooral in de achttiende eeuw kreeg dat proces zijn beslag.[27]

Men kan de beschrijving van Tocqueville billijken zonder zijn waardering over te nemen. Wanneer de utilisten erin zouden zijn geslaagd een consistent seculier perspectief op ethiek te ontwikkelen, dan zou dat geen geringe verdienste zijn. Maar zijn zij daarin geslaagd? Dat is de vraag die we nu zullen proberen te beantwoorden.

De term 'utilisme' is de Nederlandse vertaling van het Engelse 'utilitarianism'. Daarin zit het begrip 'utility' of 'nut'. In het utilisme speelt het nut dus een belangrijke rol. De utilist meent dat wat een handeling moreel verantwoord maakt, is dat deze 'nuttig' is. Maar wat is 'nut'? Nut wordt door de utilist ingevuld als 'menselijk geluk'. De utilist meent dat het geluk in de wereld zou moeten worden vergroot. Waar het om gaat, is het realiseren van 'the greatest happiness of the greatest number'.

De utilisten pakten daarmee een notie op die al een lange geschiedenis heeft in de filosofie. Zij sloten aan bij de traditie van het hedonisme, een stroming in de Griekse filosofie die 'genot' (*hèdonè*) centraal stelt.

Het utilisme heeft nog een tweede kenmerk. De utilist toetst of een handeling (of een regel) goed is of kwaad aan de consequenties die met die handeling of de regel verbonden zijn. In het technisch jargon heet dat: de utilisten zijn *consequentialisten.*

Een derde kenmerk van het utilisme is dat men daarbij ieders belangen op gelijke voet moet laten meetellen. Het kan bijvoorbeeld niet zo zijn dat het geluk van de een meer geluk in de schaal legt dan het geluk van de ander.

Het eerste onderdeel van het utilisme, het hedonisme, gaat terug op de Griekse filosoof Epicurus. Epicurus leefde van 341 tot 270 voor onze jaartelling. Hij was de stichter van een filosofische school die uiteindelijk in Athene zijn zetel zou krijgen (in 306).[28] De studenten kwamen samen in het huis van Epicurus, maar vooral ook in zijn tuin. Zij werden daarom ook wel de 'filosofen van de tuin' genoemd.

Opvallend was dat ook vrouwen en slaven aan de gesprekken konden deelnemen. Dat lijkt betrekkelijk egalitair en modern, maar zoals men kan verwachten, beschikten weinigen over zoveel tijd voor vrije speculatie. Daarom stelden de volgelingen van Epicurus zich gemakkelijk bloot aan het verwijt van een zeker elitisme.[29]

Deze verwijten waren ook in die zin wel gegrond dat Epicurus en zijn volgelingen een laatdunkende houding aannamen tegenover de plicht van een burger te participeren aan het maatschappelijke en publieke leven. Epicurus wees erop dat wie deelneemt aan het publieke leven gemakkelijk het voorwerp wordt van spot en haat en de kans loopt dat zijn opvattingen vertekend worden weergegeven. 'Voortdurend in de publieke belangstelling staan brengt je in een potentieel stressvolle situatie,' zo vat de classicus J. V. Luce het standpunt van Epicurus samen.[30] Vandaar zijn aanbeveling: 'Leef onopvallend.' Je moet bijvoorbeeld niet de politiek ingaan, tenzij je zo'n rusteloze aard hebt dat je geen vrede kunt vinden in het teruggetrokken leven van de filosoof. Seneca heeft het standpunt van Epicurus wel eens gecontrasteerd met dat van Zeno: 'Volgens Zeno zal de wijze deelnemen aan het publieke leven tenzij iets hem daarvan afhoudt. Volgens Epicurus zal een wijze zich niet begeven in het publieke leven, tenzij er iets is wat hem daarnaartoe trekt.'[31]

Epicurus is voor de ethiek onder andere van belang vanwege de grote waarde die hij hechtte aan filosofisch onderricht. Filosofie, zo zei hij, is een medicijn voor de ziel. Laat men in zijn jeugd niet talmen met de filosofie en in zijn ouderdom het niet opgeven om te filosoferen, raadt hij ons aan. Niemand is nog te jong of al te oud voor het geestelijk gezond zijn. Wie zegt dat de tijd voor het filosoferen nog niet daar is of dat deze al is voorbijgegaan, staat gelijk met ie-

mand die zegt dat het nog geen tijd is voor levensgeluk of dat daar niet meer de tijd voor is. Jong en oud moeten filosoferen. De ouderen opdat men daarmee jong van geest kan blijven, de jongeren opdat men daardoor onbevreesd voor de toekomst kan worden.[32]

Helaas is ons van zijn geschriften bijna niets overgeleverd. Hij zou driehonderd boeken hebben geschreven, maar we kennen zijn opvattingen alleen uit enkele brieven en via het werk van anderen.

Epicurus had ook aanhang in Rome. Daar leefde de schrijver T. Lucretius Carus (91-51 v.Chr.). Lucretius zette de epicureïsche filosofie uiteen in een lang gedicht, *De rerum natura* (Over de aard der dingen), door Zeller aangeduid als 'het evangelie van de bevrijding van alle vormen van bijgelovige gekte' (we zullen nog zien wat hij daarmee bedoelt).[33]

Epicurus (en daarmee ook Lucretius) ziet de standaard voor onze morele opvattingen in het gevoel, meer in het bijzonder in het gevoel van genot en pijn. Het enige wat absoluut slecht is en wat we onder alle omstandigheden moeten proberen te vermijden, is pijn. Het enige onvoorwaardelijk goede dat we onder alle omstandigheden moeten proberen te realiseren, is genot.

Nu geeft dat gemakkelijk aanleiding tot een populair soort misverstand, namelijk dat de epicurist alleen maar geïnteresseerd zou zijn in genot en geluk voor de korte termijn. 'Laten we eten en drinken, want morgen sterven we' ('Let us eat and drink, for tomorrow we die') – zo vat John Stuart Mill het 'epicureïsch gevoel en de epicureïsche doctrine' samen.[34] Maar dat is een zeer onvolledige en zelfs misleidende samenvatting. Epicurus wees er juist op dat we ervoor zouden moeten zorgen een heel leven in genot door te brengen. Dat leidt waarschijnlijk tot een gematigd bestaan.

Neem de junkie. Die neemt bij zijn ontbijt heroïne en dat kan hem op korte termijn een prettige sensatie geven. Maar op de langere termijn ga je er wel voortijdig aan dood. Of een minder extreem voorbeeld: de roker kan genieten van zijn sigaret, maar zijn conditie gaat wel achteruit en hij staat te hijgen boven aan de trap. Epicurus zou zeggen dat men al de voor- en nadelen van het roken goed tegen elkaar moet afwegen.

We moeten nog een tweede kanttekening maken. Epicurus realiseerde zich ook dat het beter zou zijn je niet te richten op het reali-

seren van geluk of genot, maar op het vermijden van pijn. Ook dacht hij dat we een optimale balans in het leven zouden bereiken wanneer we ons meer richten op geestelijke genoegens en niet op lichamelijke genoegens.

Bentham en Mill als de grondleggers van het modern utilisme

Het utilisme heeft dus wortels in de Oudheid, namelijk in de filosofie van het epicurisme.[35] Een beslissende uitwerking heeft het echter gekregen in de achttiende eeuw, met name in het werk van Bentham.[36] Jeremy Bentham werd geboren in het jaar 1748, het jaar waarin Montesquieu *De l'esprit des lois* publiceerde. Hij stierf in 1832. Bentham zette een traditie voort die in het Britse denken begon met David Hume (1711-1776), een Schotse filosoof. Het werk van Bentham zelf werd weer voortgezet door zijn leerlingen, van wie John Stuart Mill (1806-1873) de belangrijkste is.

De kern van het utilisme is verwoord in de zin waarmee een van de boeken van Bentham opent, namelijk: 'De natuur heeft de mensheid onder de heerschappij geplaatst van twee soevereine meesters, *pijn* en *genot*. Zij alleen bepalen wat we moeten doen en zullen doen.'[37]

Nu moeten we de psychologie en ethiek goed van elkaar onderscheiden. De psychologie houdt zich bezig met het verklaren van het menselijk gedrag. De ethiek houdt zich bezig met het rechtvaardigen van het menselijk gedrag. Maar het kan heel goed zijn dat een en dezelfde denker het utilisme als een psychologische theorie én als een ethische theorie onderschrijft. Dat wil zeggen: hij gaat ervan uit dat menselijk gedrag feitelijk op geluk gericht is, en tevens meent hij dat dit ook goed is. Zoals blijkt uit het citaat dat hiervoor werd weergegeven, was Bentham een utilist in beiderlei zin. Hij zag dat menselijk gedrag altijd gericht is op geluk, en hij vond dat ook goed.

Bentham presenteert het utilisme dus als een psychologische theorie én als een ethische theorie. Het utilisme kan verklaren wat de meeste mensen willen: zij willen het geluk vermeerderen. Maar het utilisme geeft ook aan wat zij zouden móeten doen: zij moeten ook dat geluk vermeerderen.

Pijn en geluksbeleving regeren ons in alles, zegt Bentham. 'Zij regeren ons in alles wat we doen, in alles wat we zeggen, in alles wat we denken: elke poging om ons van hun juk te bevrijden zal dat alleen maar versterken.'[38] In woorden kunnen we aangeven dat we niet onderworpen zijn aan de heerschappij van het pijn-genotbeginsel, maar in werkelijkheid zullen we de heerschappij daarvan moeten erkennen. Wat Bentham nu doet met zijn ethiek, is eenvoudigweg erkennen dat dit beginsel een enorme rol speelt ('the *principle of utility* recognises this subjection'). Vervolgens omschrijft hij het beginsel als volgt:

> Met het nuttigheidsbeginsel wordt gedoeld op het principe dat iets goedkeurt of afkeurt, al naargelang de tendentie dat het lijkt te hebben tot het vermeerderen dan wel verminderen van het geluk van de groep van welke het belang in het geding is; of, wat met andere woorden op hetzelfde neerkomt, het bevorderen dan wel frustreren van geluk.[39]

Hoewel dat nog niet zo duidelijk blijkt uit de citaten die hier zijn weergegeven, was Bentham niet zo'n aansprekende schrijver. Zijn filosofie zou dan ook ongetwijfeld niet zoveel weerklank hebben gevonden, ware het niet dat een andere filosoof zijn theorieën verder uitwerkte. Dat was John Stuart Mill.

Mill is een van de belangrijkste filosofen van de negentiende eeuw. Hij heeft boeken geschreven op alle terreinen van de filosofie: van kentheorie tot ethiek en van politieke filosofie tot filosofie van de godsdienst. In een korte verhandeling onder de titel *Utilitarianism* (1861) heeft hij op een elegante wijze de beginselen van het utilisme uiteengezet. Hij schrijft daar:

> Het credo dat als de grondslag van de moraal wijst op nuttigheid of het beginsel van het grootste geluk, gaat ervan uit dat handelingen juist zijn naar de mate waarin zij ertoe tenderen geluk te bevorderen, en kwaad voor zover zij het omgekeerde van geluk teweegbrengen.[40]

En wat is dan geluk? Geluk is wat bijdraagt aan het genot, aan de afwezigheid van pijn ('By happiness is intended pleasure, and the absence of pain'). Zo ontstaat vanzelf niet alleen een theorie over wat menselijk gedrag kan verklaren en menselijk gedrag kan rechtvaardigen, maar ook een beeld van het 'goede leven'.[41]

Wat is dat goede leven voor de utilist? Mill antwoordt het volgende.

> Volgens het beginsel van het grootste geluk [...] is het uiteindelijke doel, gemeten waaraan alle andere dingen nastrevenswaardig zijn [...], een leven dat zo veel mogelijk vrij is van pijn en zo rijk mogelijk aan genietingen van allerlei soort, zowel kwantitatief als kwalitatief.[42]

Wat hieruit naar voren komt, is dat de dingen dus geen waarde in zichzelf hebben, maar alleen een waarde *voor zover zij bijdragen aan het menselijk geluk*. Een symfonie van Beethoven heeft geen waarde in zichzelf. Ze heeft die waarde alleen maar omdat mensen ernaar kunnen luisteren en de muziek van Beethoven op prijs stellen. Een brug over de rivier heeft geen waarde in zichzelf. Hij heeft die waarde alleen maar omdat mensen daarmee gemakkelijker van de ene kant naar de andere kant van de rivier kunnen komen. Ook het verwerven van kennis is niet een doel in zichzelf (naar de beroemde woorden van Newman: 'Knowledge its own end'),[43] maar alleen voor zover dit bijdraagt tot menselijk welzijn.

Mill benadrukt overigens wel dat we niet alleen ons eigen geluk en genot ('our own good') in ogenschouw mogen nemen (denk aan wat hiervoor als het derde kenmerk van het utilisme is opgevoerd). We moeten ook letten op dat van anderen ('that of other people'). Pas als we dat doen, ontstaat het beeld van een goed leven. Het goede leven is het leven dat zo veel mogelijk geluk en zo min mogelijk pijn kent.

Dat voor de utilist psychologie en ethiek nauw met elkaar verbonden zijn, blijkt uit het feit dat Mill het doel van het menselijk handelen koppelt aan een standaard voor de moraal ('the standard of morality'). Het doel van het menselijk gedrag is ook de norm waarop het zich moet oriënteren. Die norm is dat men regels en voor-

schriften moet hanteren die de mensheid een bestaan garanderen dat zo veel mogelijk vrij is van pijn. Dat geldt niet alleen voor de mensheid, maar ook voor de rest van de schepping die begiftigd is met het vermogen van gevoel.[44]

Deze formulering heeft niet alleen verregaande consequenties voor de utilistische ethiek, maar voor ons gehele wereldbeeld. Mill zegt dat het doel van het menselijk handelen (namelijk geluk) tevens de standaard is waarmee we het moeten beoordelen. Hij geeft ook aan dat die geluksbeleving niet alleen van betekenis is voor mensen, maar ook voor de 'whole sentient creation': 'de gehele schepping die gevoel heeft'. Dat heeft potentieel gevolgen voor de rechtspositie van dieren en de vraag of ook dieren aanspraak kunnen maken op morele status. Belangrijke hedendaagse utilisten als Peter Singer zullen die vraag bevestigend beantwoorden.[45]

Het nut van religie volgens Mill

Waarom vormt het utilisme een alternatief voor religieuze ethiek? Waarom is dit een radicale breuk met de goddelijke-bevelstheorie?

Voor een hedendaagse lezer is het misschien moeilijk voorstelbaar dat de ideeën van Bentham en Mill eens hoogst omstreden waren. De Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring van 1776 geeft aan wat de Amerikaanse kolonisten bezielde in het stichten van hun nieuwe staat.[46] Dat was 'Leven, Vrijheid en het nastreven van Geluk' ('Life, Liberty and the Pursuit of Happiness'). Men zou deze trits kunnen zien als typisch moderne waarden. Tegenwoordig zijn ze misschien nauwelijks omstreden, maar eens was dat heel anders. Misschien kan men zeggen dat het utilisme tegenwoordig niet meer zo omstreden is omdat de utilisten succes hebben gehad met hun campagne voor het geluk. Wij, die leven in de eenentwintigste eeuw, hebben vele ideeën van het utilisme gewoon overgenomen. Niettemin bestaat ook nu nog een aanzienlijke spanning tussen traditioneler gedachtegoed en het utilisme. Dat realiseren we ons wanneer we nog eens reflecteren op wat de utilist nu eigenlijk voorstaat.

Het utilisme is een bij uitstek aardse benadering van de ethiek. Niet het dienen van God staat centraal, maar de mens. Niet het le-

ven na dit leven, maar dit leven hier. De mens zou zich dan ook niet moeten richten op een andere werkelijkheid, maar op deze werkelijkheid.

Lucretius, de Romeinse volgeling van Epicurus die hiervoor reeds werd opgevoerd, formuleert het als volgt:

> O onverstand der menschen, o verblinding! In welk een duister, welk een hachelijkheid vergaat dit luttel leven! Zien zij niet, dat de natuur niets verder vraagt, dan dat het lichaam zonder smarten zij en dat de ziel tot het genot mag komen van zonder zorg en vrij van vrees te zijn?[47]

Volgens sommigen betekent dit niet noodzakelijkerwijs dat godsdienst het veld moet ruimen, maar het impliceert wel dat godsdienst zal worden beoordeeld op het vermogen bij te dragen aan het menselijk geluk. Als een godsdienst dat doet, wordt die godsdienst door de utilist gunstig beoordeeld. Doet een godsdienst dat niet, dan niet.

Het was Mill die dit onderwerp expliciet aan de orde stelde in zijn opstel 'Het nut van religie' ('The Utility of Religion'). Dat wil zeggen: hij wilde beoordelen of religie 'nuttig' was en dat betekent voor een utilist: of het bijdraagt aan het menselijk geluk.[48]

Toen de waarheid van religie nog onomstreden was, werd de vraag naar het nut van religie nog niet gesteld, zegt Mill. Maar dat werd anders toen velen waren gaan twijfelen aan de waarheid van religie.[49] Toen deed zich de vraag voor: is religie nuttig? Met name voor de ethiek is deze vraag van belang, denkt Mill. Het is heel goed mogelijk dat de claims van religie intellectueel onhoudbaar zijn, maar niettemin moreel van betekenis.[50] Als religie nuttig blijkt, zou men dat kunnen opvatten als een appèl aan het adres van ongelovigen een goedgemeende hypocrisie aan de dag te leggen ('to practice a well meant hypocrisy').[51] Men zou een positief oordeel over het nut van religie ook kunnen zien als een aansporing aan het adres van critici van religie om zich te matigen in hun kritiek: af te zien van de twijfel die men voelt, omdat religie zo belangrijk is.[52]

Mill presenteert vervolgens ter beantwoording van de vraag of religie nuttig is, een zeer genuanceerd verhaal. Daarin wijst hij al-

lereerst op het feit dat religie historisch gezien verbonden is geweest met allerlei wandaden. Denk aan het offeren van Iphigeneia, de dochter van Agamemnon. Maar de vraag is: is dit de religie aan te rekenen? Zijn deze problemen inherent verbonden met religie als zodanig? Of betreft het slechts een bepaalde vorm van religie? Mill blijkt religie in het algemeen te willen vrijwaren van de geperverteerde vormen en manifestaties daarvan.[53] Bovendien zegt hij dat deze – laten we het noemen – 'kwalijke kanten' van de religie tegenwoordig – dat wil zeggen: in zijn tijd – niet meer dominant waren.

Mill gelooft dus in de vooruitgang, ook in de vooruitgang van religies. Hij zegt dat het proces waarbij de ideeën en gevoelens van de mensheid zullen verbeteren, nog steeds voortgaat ('this process of extirpation continually goes on'). De immorele en verwerpelijke consequenties die men uit religie zou kunnen trekken, zegt Mill, die worden tegenwoordig niet meer getrokken.

Het behoeft nauwelijks betoog dat in onze tijd, een tijd die wel eens is aangeduid als 'de eeuw van de Heilige Terreur',[54] een tijd waarin de goddelijke-bevelstheorie een herleving doormaakt in de grote theïstische tradities, de opvattingen van Mill hoogst actueel zijn. Kunnen wij tegenwoordig nog steeds zo optimistisch zijn als Mill? Is het waar dat religies zich ontwikkelen in de richting van steeds meer vrijzinnigheid of gepacificeerde vormen daarvan?

Mill onderscheidt twee vragen bij het onderzoek naar het nut van religie. De eerste vraag is: wat betekent religie voor het individu? De tweede is: wat betekent religie voor de samenleving als geheel?

Over het sociale nut van religie merkt hij dan op dat velen geneigd zijn zaken in positieve zin aan religie toe te schrijven die misschien helemaal niets met religie te maken hebben. De loyaliteit van de Spartanen aan hun stad bijvoorbeeld had met patriottisme te maken, niet met de Spartaanse religie. Ook wijst Mill erop dat de Grieken in het algemeen moraal loskoppelden van religie.[55] Dat had ook te maken met hun concept van de goden. De goden werden geacht zich weinig met mensen bezig te houden.

Salman Rushdie schreef in 1993 (vier jaar na de fatwa) dat als er een God bestaat, hij zich niet kan voorstellen dat deze zich zou interesseren voor *De Duivelsverzen*. Eigenlijk zou die God geen 'God' zijn als zijn troon zou wankelen door een boek.[56] Maar, met alle res-

pect, dit is zeer 'Grieks' geredeneerd door Rushdie. De theïstische God is wel degelijk geïnteresseerd in wat over hem geschreven en gedacht wordt, zoals blijkt uit talloze passages uit de Schrift waarin God aangeeft vertoornd te zijn over het wangedrag van de Israëlieten (Pinechas).

De epicureïsche en utilistische benadering van religie staat dan ook op gespannen voet met de theïstische. Het ligt ook voor de hand dat die stromingen binnen de godsdiensten die zich sterk verzetten tegen een oriëntatie op aards geluk, zeer streng worden afgewezen door de utilist. Het utilisme is een optimistische, op het menselijk geluk georiënteerde visie. Een wereldbeschouwing waarin schuldbesef, zonde, pessimisme en zwartgalligheid centraal staan, zal de utilist uit de aard der zaak afwijzen. Het scherp afwijzend oordeel van Mill over de 'Calvinistic theory', de theorie van Calvijn, kan dan ook niemand verbazen.

Uit dit alles blijkt wel dat het aannemen van een ethische theorie, ook die van het utilisme, verstrekkende consequenties heeft. De ethiek gaat over goed en kwaad, niet de theologie, niet de religie. Dat was niets minder dan een revolutie.

Voltaire over een God die als hij niet zou bestaan, moest worden uitgevonden

Mill stelde dus de vraag aan de orde of religie nuttig is. Maar men kan zich voorstellen dat men verder gaat en dat men zelfs de vraag óf God bestaat afhankelijk maakt van een utilistische beoordeling. Wat is het nut van God?[57] En als God nuttig is, is dat een reden om in Hem te geloven? Of wellicht te stimuleren dat ánderen in Hem gaan geloven? En stel, je gelooft niet in God of je twijfelt aan zijn bestaan, maar tevens ben je ervan overtuigd dat het wel nuttig zou zijn dat God bestaat in de voorstelling van anderen, zou je dan je ongeloof of je twijfels voor je moeten houden om – zoals Mill het noemde – een goedbedoelde hypocrisie aan de dag te leggen ('to practice a well meant hypocrisy')?[58] Dit lijkt de positie te zijn van de bekendste intellectueel van de verlichtingsperiode: Voltaire. Voltaire gaat daarbij met name in op een van de door Mill aan de orde

gestelde vragen, de vraag namelijk wat het nut van religie is voor de samenleving.

Voltaire staat bekend als een scherpe criticus van het geloof. Blake dichtte:

> Mock on, mock on, Voltaire, Rousseau;
> Mock on, mock on, 'Tis all in vain.
> You throw the sand against the wind.
> And the wind blows it back again.[59]

Edmund Burke, de grote criticus van de Franse Revolutie en het verlichtingserfgoed, boog zich over wat hij zag als de intellectuele voorlopers van deze sociale omwenteling. En dat waren, althans dat dacht hij, Rousseau en Voltaire.[60] De ideeën van de Revolutie waren voorbereid door de verlichtingsfilosofen. De Revolutie was niet goed, dus de verlichting was niet goed. Dat is het enigszins schematische idee dat men bij vele critici van de Franse Revolutie tegenkomt, van wie Joseph de Maistre en Edmund Burke de bekendste zijn. Wie droomde niet van Rousseau en Voltaire als wetgevers, schrijft Burke in een brief in 1790? Voltaire heeft de verdienste prettig te schrijven, merkt Burke enigszins neerbuigend op, maar niemand heeft zoveel blasfemie en obsceniteit op elkaar gestapeld.[61] De Maistre gaat nog verder in de hoon die hij uitstort over Voltaire. Hij acht hem de 'verachtelijkste van alle schrijvers' ('le plus méprisable des écrivains').[62]

Nu valt deze afkeer van Voltaire onder de conservatieve schrijvers van de negentiende eeuw wel te begrijpen. Hij ondertekende in een bepaalde fase van zijn leven al zijn brieven met 'Écrasez l'infâme' (Vernietig de eerloze). Met die eerloze bedoelde hij de katholieke kerk. Voltaire was dan ook een geducht criticus van het georganiseerde geloof, een antiklerikaal. Hij kritiseerde ook medogenloos bepaalde onderdelen van de Heilige Schrift.[63] Maar hij was geen atheïst, zoals hij veelvuldig heeft duidelijk gemaakt.[64] Hij noemt zichzelf een 'theïst'. Zijn godsconceptie is echter een zuiver (en volgens sommigen kaal) godsgeloof in een almachtige God die het kwaad wreekt na de dood. God is het Opperwezen dat alles heeft geschapen en dat misdaden straft zonder wreedheid, en goede daden

liefderijk beloont.[65] In zijn verhandeling *Epître à l'auteur du livre des Trois Imposteurs* geeft Voltaire een toelichting op zijn godsconceptie.[66] Het is daar dat we de notie aantreffen van de 'nuttige God' in wie men noodzakelijkerwijs zou moeten geloven. Hij denkt dat alle wijzen en alle volkeren de notie hebben gekend van een meester, een rechter, een vader – almachtig en volkomen goed. In het geloof in die God ligt de heilige verbindingsschakel voor het maatschappelijk leven, het fundament van de gerechtigheid, en de rem voor de misdadiger ('le frein du scélérat').

Hier wordt God dus voorgesteld als de grote straffer en wreker van de misdaad. God als kosmische politieagent. Het is over díe God dat Voltaire één regel verder zegt: 'Als God niet zou bestaan, zouden we hem moeten uitvinden' ('Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer').

Laten de wijzen dat geloof verbreiden en laten koningen die God vrezen.[67] Als koningen ons onderdrukken, zo legt Voltaire verder uit, dan moeten zij bedenken dat de grote wreker in de hemel wacht: 'leer om te beven'. Dat is het 'nuttig geloof' ('croyance utile') dat Voltaire wil verbreiden.[68]

De vraag is of wat Voltaire voorstelt mogelijk is. Hij bepleit eigenlijk de 'well meant hypocrisy' die Mill als mogelijkheid opwerpt. Maar kan men op integere wijze geloof aanprijzen aan anderen dat men zelf niet heeft? Stel, je bent atheïst. Zou je dat dan voor je kunnen houden omdat het nuttig is dat de buurman gelooft? En wat moet je doen met je eigen kinderen? Zou je hun het geheim moeten openbaren dat het godsgeloof een mythe is, maar hun tegelijk meegeven dat ze dat niet tegen hun klasgenootjes mogen zeggen?

Voltaires positie als verlichtingsfilosoof lijkt dus wat ambivalent. Enerzijds onderwerpt hij de religie aan de maatstaf van het nut. Dat is al een zeker risico voor de religie. Immers, als de religie haar nut niet kan bewijzen dan heeft zij het veld te ruimen. Anderzijds kan de benadering van de utilisten gunstig uitpakken voor religie, want zelfs wanneer de claims van de religie ongeloofwaardig zouden zijn op principieel-intellectuele gronden, zou men deze toch kunnen blijven steunen om redenen van pragmatiek. Volgens Voltaire kon de religie haar nut bewijzen. Een radicale verlichtingsdenker is hij dus niet. Holbach, Diderot, La Mettrie en anderen

hebben God en godsdienst veel kritischer bejegend.

Deze typisch utilistische benadering van religie is wijder verbreid dan men zou denken. Bentham zou ongetwijfeld met genoegen hebben geconstateerd dat denkers onder – wat hij noemde – 'de soevereine meesters van de pijn en het genot staan' van wie men dat niet zou verwachten. Men kan denken aan Pascal.

Het wedden op God van Pascal

We hebben hiervoor gezien dat Voltaire een theïst blijkt te zijn. Hij houdt een pleidooi voor het aannemen van het bestaan van God. Dat is niet iets waarmee we de naam van Voltaire doorgaans associëren. Een andere opmerkelijke argumentatie ten gunste van het bestaan van God stamt van de christelijke apologeet Blaise Pascal (1623-1622). Pascal, vaak getypeerd als de antipode van Voltaire,[69] behandelt de tweede vraag die Mill aan de orde stelde. Hij vroeg zich niet af wat het nut van God en religie is voor de samenleving, maar voor het menselijk individu. Nu is Pascal een christen. Maar hij presenteert daarvoor een opmerkelijke argumentatie die we – op dit punt in ieder geval aansluitend bij Voltaire – als bij uitstek 'utilistisch' zouden kunnen noemen. Hij ontwikkelde zijn argumentatie ten gunste van het bestaan van God in een bekende passage in de *Pensées* (1670).

Pascal begint met te stellen dat het moeilijk is om aan te geven of God wel of niet bestaat. Men kan daarover niets met volstrekte zekerheid zeggen, zo lijkt het. We moeten echter wedden op God. Dit wordt wel aangeduid als het 'argument van het wedden' of 'Le Pari'.[70]

Hij begint met: 'God bestaat of Hij bestaat niet.' Voor welk standpunt moet men kiezen? Het verstand geeft ons op geen enkele manier uitsluitsel over deze kwestie. Op redelijke gronden kan men verschillende kanten uit. Het lijkt dan redelijk om niet te kiezen. Dat acht Pascal echter verwerpelijk: je móet wedden. Op welke gronden zou je dan kunnen beslissen? Het lijkt verstandig te kijken naar wat je het meeste profijt zou opleveren. Als je in God gelooft en hij blijkt te bestaan, dan win je alles. Als je niet in God gelooft en

hij blijkt te bestaan, dan verlies je alles. Dan is de keuze voor Pascal duidelijk. Hij zegt: 'Aarzel dus niet en wed erop dat Hij bestaat.'

Ook de argumentatie van Pascal is een typisch utilistische benadering die je niet zou verwachten van iemand met zijn filosofische oriëntatie. Zijn benadering lijkt op die van Voltaire, maar er is een belangrijk verschil. Bij Voltaire gaat het om de sociale functie van de religie. De samenleving blijft niet overeind zonder geloof in een almachtige, wrekende god. Bij Pascal gaat het alleen maar om het heil van het individu. Uit zorg voor het eigen zielenheil zou het nuttig zijn te kiezen voor God. Conclusie: het is beter om te wedden op God.

Hoe overtuigend is Pascal?

Is deze argumentatie overtuigend? Daar kan men zo zijn twijfels bij hebben. Allereerst is daar het probleem dat je niet iets kunt gaan geloven vanwege de nuttige consequenties die dat geloof zou hebben. We hebben hier weer hetzelfde punt als naar aanleiding van de argumentatie van Voltaire. Je gelooft iets wel of je gelooft iets niet. Geloven kun je in dit opzicht vergelijken met gevoelens van liefde. Jan kan heel goed met Marie opschieten en zij ook met Jan. Ze kunnen goed met elkaar praten. Ze houden allebei van theater en muziek. Ze houden allebei van uitgaan. En de vakanties? Beter kan het niet. Allebei houden zij van een 'actieve vakantie': klimmen, zwemmen, fietsen – hoe kan het beter?

Maar Jan is niet 'verliefd' op Marie. Jan is verliefd op Tanja, zij het Tanja niet op hem. Wat zou het niet gemakkelijk zijn, verzucht Jan, als hij 'verliefd kon worden' op Marie. Dan zou immers de liefde wederzijds zijn. Hij doet zijn best, maar het lukt niet. Hij blijft verliefd op de onbereikbare Tanja. Liefde en geloof lijken in dit opzicht op elkaar. Liefde laat zich niet dwingen, geloof ook niet.

Een tweede probleem met de argumentatie van Pascal is dat velen het 'opportunisme' of zelfs 'cynisme' zal tegenstaan dat hieruit naar voren komt. Pascal raadt in feite aan om in God te geloven omdat het voordeel oplevert. Dat heeft iets minderwaardigs. Pascal kan zich overigens wel beroepen op een typisch christelijke bron voor

zijn argumentatie: Jezus Christus zelf. Christus stelde de afschuwelijkste straffen in het vooruitzicht voor diegenen die zijn religieuze boodschap niet op zijn gezag wilden aannemen. Jezus zei: 'Zoals nu het onkruid wordt bijeengebracht en in het vuur verbrand, zo zal het ook gaan op het einde van de wereld.' (Mattheus 13:40) Pascals waarschuwing voor de verkeerde keuze was dus niet helemaal uit de lucht gegrepen.

De toekomst stelde Jezus zich als volgt voor. Aan het einde der tijden zou er een grote scheiding plaatsvinden:

> De Mensenzoon zal zijn engelen uitzenden en zij zullen uit zijn Rijk bijeenbrengen allen die tot zonde verleiden en ongerechtigheid bedrijven om hen in de vuuroven te werpen, waar geween zal zijn en tandengeknars (Mattheus 13:41).

Op het eerste gezicht valt dus zeker iets te zeggen voor de weddenschap van Pascal. Ook wanneer we niet zeker kunnen weten of God bestaat, kunnen we misschien beter op Hem wedden. Als we volgens zijn voorschriften hebben geleefd en Hij blijkt niet te bestaan, is er niets verloren. Hebben we daarentegen niet volgens zijn voorschriften geleefd en blijkt Hij wel te bestaan, dan is alles verloren: eeuwige straf is ons deel. Maar is dit wel een moreel verantwoorde manier van doen? Multatuli meende van niet. Hij zei daarover in zijn *Gebed van een onwetende:*

> Wie 't goede doet
> Opdat een God hem loonen zou, maakt juist daardoor
> Het goede tot iets kwaads, tot handel. En wie boosheid vliedt,
> Uit vrees voor de ongenade van dien God, is... laf![71]

Pascal raadt ons lafheid aan en moreel verheven is dat niet. Is het perspectief van Spinoza dan niet veel zuiverder? De deugd is haar eigen beloning, zei Spinoza. Wie zal een gelovige prijzen die tot zijn geloof is gekomen omdat het hem voordeel oplevert? Men kan wel iets voelen voor het volgende afwijzende oordeel over de argumentatie van Pascal: 'Het argument van het wedden op God van Pascal is niet zozeer een argument, als wel een poging tot psychologische intimidatie.'[72]

Een derde kritiek op Pascal is een 'interne kritiek'. Dat wil zeggen dat deze kritiek zich op het uitgangspunt van Pascal stelt en beziet of Pascal een consistente uitwerking geeft aan zijn argumentatie. Om dat duidelijk te maken moeten we eerst overwegen wat we ons kunnen voorstellen bij dat 'verkeerd kiezen'. Vanuit het christelijke standpunt bezien is dat duidelijk: wie niet voor de christelijke God kiest, wordt na de dood door de christelijke God gestraft. Wie wel voor de christelijke God kiest, krijgt na de dood daarvoor een beloning. Maar dit alles is enigszins 'christocentrisch' gedacht. Anders gezegd: Pascal betrekt alleen de christelijke God in zijn verhaal. Dat mag misschien in zijn tijd de enig reële optie zijn geweest, maar dat is het tegenwoordig al lang niet meer. Wij hebben weet van talloze godsdienstige overtuigingen. Niet alleen Pascal confronteert ons met een aansporing om in zijn god te geloven. Datzelfde doen de moslim, de hindoe, de boeddhist en de vertegenwoordigers van andere religies. Als verschillende van die religies straffende almachtige goden kennen die gramstorig reageren wanneer niet voor hen gekozen wordt, dan ziet het er niet best uit.

In een tijd als de onze met een overdaad aan informatie over alle denkbare goden, zowel in andere delen van de wereld als in andere perioden van de geschiedenis, zijn de keuzemogelijkheden bijna eindeloos. Wij hebben kennisgenomen van de goden van de Vikingen, van de Grieken, van de Romeinen, van de moslims, van de Egyptenaren, enzovoorts. Veel van die goden (vooral de theïstische) stellen draconische straffen in het vooruitzicht wanneer we niet in hen geloven. Een veilige optie à la Pascal zou dan zijn: geloof in ál die goden. Maar dat accepteren zij niet. Goden (en zeker de theïstische) zijn naijverige wezens. Zij willen geen allemansvrienden als vereerders. Zij eisen het 'alleenaanbiddingsrecht' op. Dus moeten de mensen kiezen. En welke strategie is onder de gegeven omstandigheden de slimste? De atheïst zou kunnen stellen: de mijne. Het kan immers zijn dat wie tijdens zijn leven in de god van de christenen gelooft na zijn dood de rekening gepresenteerd krijgt door de god van de Vikingen. En net als de Vikingen zelf zijn die goden van de Vikingen ook niet mals. Het is zelfs mogelijk dat we geconfronteerd worden met goden die ons nog niet bekend waren. Inderdaad, het zou volgens onze maatstaven heel onredelijk zijn van die goden

om ons te straffen voor het feit dat we niet in hen hebben geloofd, ondanks het feit dat zij zich niet aan ons hebben geopenbaard. Maar wie garandeert ons dat goden altijd rationeel handelen? Wie garandeert ons dat 'hun logica onze logica is'?

Je kunt je ook die straffen wel voorstellen. Dan word je bijvoorbeeld eeuwig aan de mast van een Vikingschip vastgenageld. Wie weet komen we daar ook Pascal wel tegen, onderworpen aan de afschuwelijkste straffen als een soort christelijke Prometheus die op het verkeerde paard (dat wil zeggen: de verkeerde god) heeft gewed.

Anders gezegd: met Pascal komen we niet verder. Zijn argumentatie zet aan tot denken, maar is uiteindelijk verre van overtuigend.

Nogmaals Epicurus: angst voor de goden veroorzaakt onrust

Wat is het resultaat van deze tour d'horizon langs opvattingen over de nuttigheid van religie? Het resultaat is niet eenduidig. Bij Voltaire en Pascal wordt het nut van God geproclameerd, maar zou God op grond van utilistische premissen niet eigenlijk moeten worden afgewezen? Is dat godsgeloof wel zo'n win-winsituatie?

Dit lijkt het moment weer even terug te keren naar de eerste utilist: Epicurus. Epicurus speculeerde ook over het bestaan van de goden. Hij noemt het bestaan van die goden 'klaarblijkelijk'.[73] Maar hij merkt tevens op dat de goden niet bestaan zoals de menigte dénkt dat zij bestaan. Zij hebben een heel andere hoedanigheid dan men doorgaans veronderstelt.

Epicurus was ervan overtuigd dat mensen onrustig worden door de verkeerde denkbeelden die zij zich in hun hoofd halen. Bijvoorbeeld verkeerde denkbeelden over de goden en over de dood. Over de dood zegt hij dat deze ons niets aangaat. Hij geeft daarvoor de volgende redenering. Alle goed en kwaad veronderstelt de gewaarwording, aldus Epicurus.[74] De dood is echter de afwezigheid van alle gewaarwording. Het inzicht dat de dood ons niet raakt, noemt Epicurus het 'juiste inzicht'. Wie zich dat juiste inzicht eenmaal heeft verworven, kan zich het leven laten smaken. 'Want er is in het leven niets te vreezen voor hem die waarachtig heeft begrepen dat er in

het niet-leven niets te vreezen is.'[75] Het is beuzelpraat om te zeggen dat men bang is voor de dood. De afschrikwekkendste van alle rampen, de dood, raakt ons niet, want wanneer wij er zijn is de dood er niet en wanneer de dood er is, zijn wij er niet.[76]

Kort en bondig vat hij zijn boodschap als volgt samen: 'De dood gaat ons niet aan; immers wat in ontbinding is, is zonder gewaarwording en wat zonder gewaarwording is, heeft niets met ons uit te staan.'[77] De eerste utilist presenteerde met deze visie op de dood en op religie tevens een van de meest kritische commentaren over godsdienst in het algemeen.

Dat betekent dat een utilistische afweging van de voordelen en de nadelen van religie volgens de opgevoerde filosofen niet tot een eenduidig resultaat voert. Ook dringt zich uit het voorgaande op dat men serieuze vraagtekens kan plaatsen bij de utilistische benadering van religie omdat men de vraag kan stellen of deze wel intellectueel integer is. Men kan niet iets gaan geloven (of voorwenden het te geloven) op basis van louter nuttigheidsoverwegingen. Zoiets is de mens onwaardig. Je gaat niet 's avonds bij het voorlezen aan je dochter tegen je eigen overtuiging vertellen dat God bestaat als je denkt dat het haar wellicht gelukkiger zal maken.

Dat brengt mij op een derde en laatste aspect dat ik wil bespreken ten aanzien van utilisme en religie. Dat laatste aspect wijst niet in de richting van een verzoening tussen utilisme en religie, maar op een antithetische verhouding. We hebben hiervoor al gezien dat Bentham en Mill door tijdgenoten werden gezien als gevaarlijke radicalen: 'philosophical radicals'.[78] Met name het religieus establishment had het niet op dat utilisme. Nu hebben we hiervoor gezien dat allerlei pogingen zijn gedaan om utilisme en religie te verzoenen, ja zelfs religie te funderen in een utilistische beschouwing. Hoe komt het dat de kerk en gelovigen daarvan niet onder de indruk waren? Hoe is het verklaarbaar dat zij altijd wantrouwig zijn blijven staan tegenover de radicalen Bentham en Mill? Ik denk dat dit te maken heeft met de noodzakelijke spanning die altijd bestaat tussen een ethische theorie en een godsdienstige opvatting die zich mengt in vragen van goed en kwaad. Ethiek en religie verdragen elkaar niet goed, omdat uiteindelijk de vraag opkomt: wie heeft het laatste woord over goed en kwaad? Is dat de ethiek? Of is dat de religie, zoals de goddelijke-

bevelstheorie leert?[79] Het dilemma dat door de aanhangers van de goddelijke-bevelstheorie wordt opgeworpen, is dus een reëel dilemma. Het is vergelijkbaar met de vraag die door Holbach werd opgeworpen. Als zowel de geestelijke leider (de paus) als de aardse leider (de keizer) pretendeert bindende regelgeving uit te vaardigen voor de burgers, ontstaat vroeg of laat de vraag welk van deze vormen van recht (en daarmee welke leider) het primaat heeft. Dat geldt ook hier. Als zowel de religie als de ethiek aangeeft een oordeel te hebben over vragen van goed en kwaad, ontstaat vroeg of laat de vraag wie het laatste woord heeft.

Laten we dat eens uitwerken aan de hand van het voorbeeld van een vrouwelijke filosoof uit de twintigste eeuw.

Kan men ethicus zijn én gelovige?

De centrale vraag is dus of men én een ethicus kan zijn én gelovig kan zijn. Heel veel mensen denken dat dat kan. Sterker nog, zij denken dat zoiets voor de hand ligt. Het welsprekendste voorbeeld van een relatie tussen ethiek en geloof legt de goddelijke-bevelstheorie. Maar ook wie deze niet onderschrijft, gaat vaak uit van de harmonische relatie tussen ethiek en religie. Men zou bijvoorbeeld kunnen verwijzen naar de bekende Britse ethica Elizabeth Anscombe (1919-2001).

De Amerikaanse ethicus James Rachels (1941-2003) noemt haar de grootste vrouwelijke filosoof ooit.[80] Anscombe had sterke opvattingen over abortus en ook over het gebruik van de atoombom op Hiroshima.[81] Maar zij was niet alleen ethica, zij was ook katholiek. En die ethische opvattingen en haar katholieke opvattingen hadden met elkaar te maken, volgens Rachels. Rachels zegt: 'Haar ethische opvattingen weerspiegelden de katholieke leer.'[82] Zo heeft zij in 1968 de opvattingen van paus Paulus VI over geboortebeperking geprezen. Op hoge leeftijd werd zij nog protesterend voor een abortuskliniek gearresteerd.

De vraag is nu: hoe verhouden zich haar ethische opvattingen tot die van de katholieke kerk? Men kan dan twee opties onderscheiden. De eerste is dat zij als ethica bepaalde standpunten ontwikkelde op

basis van ethische theorieën. Daarbij doet het er niet toe of zij koos voor utilisme, kantianisme of welke andere theorie ook. Het gaat erom dat zij als ethica een morele theorie als uitgangspunt neemt, en niet een geloofsstandpunt. Vervolgens beoordeelde zij de opvattingen van de katholieke kerk door deze te toetsen aan de resultaten waartoe zij als ethica gekomen was. In dat geval is de ethiek primair en heeft de godsdienst zich aan te passen aan de ethiek. Men spreekt ook wel van het standpunt van de autonomie van de moraal.

Vanuit dit perspectief bekeken zou Anscombe tot het katholicisme moeten zijn gekomen, omdat het katholicisme morele opvattingen proclameert die overeenkomen met de hare. Een toevallige samenloop van omstandigheden dus.

De tweede positie is dat Anscombe eigenlijk haar ethische opvattingen niet ontwikkelde op basis van een zelfstandige ethische overweging, maar dat zij die afleidde uit de kerkelijke leer. In dat geval is niet de ethiek primair, maar de godsdienst (zij het via de bemiddeling van de kerk).

Er is een oude traditie waarin de filosofie (en dus ook de ethiek) wordt gezien als de 'dienstmaagd van de theologie'.[83] Dit standpunt staat ook wel bekend als de 'heteronomie (of theonomie) van de moraal'.[84]

Zoals reeds eerder is gezegd, denk ik zelf dat de pretentie van de ethiek geen andere kan zijn dan de eerste: de autonomie van de moraal. 'Ethicisme' prevaleert dan boven 'katholicisme', 'protestantisme', 'islamisme' of welk ander concurrerend perspectief maar kan bestaan voor de ethiek (meestal is dat de godsdienst overigens).

Kortom: ten aanzien van goed en kwaad zal altijd de vraag aan de orde komen welke instantie daar uiteindelijk over gaat. Is dat de ethiek? Of is dat de godsdienst? Het utilisme als benadering in de ethiek heeft dat punt heel scherp aan de orde gesteld. Bentham presenteerde het dilemma zonder enig compromis. De mensheid staat onder de soevereiniteit van twee meesters: pijn en genot. Die moeten richtinggevend zijn, en niets anders. Het is begrijpelijk dat de orthodoxe godsdienst van zijn tijd dit standpunt wel moest afwijzen. Want de gevolgen zijn radicaal.[85] Het betekent onvermijdelijk dat de godsdienst – althans voor zover het om morele zaken gaat – onder curatele staat van de ethiek. Over goed en kwaad, daarover gaat

de ethiek. Over het zielenheil in een andere wereld na deze wereld, daarover gaat de religie. De religie heeft over de ethiek evenmin het laatste woord als over de astronomie of over de biologie. Die soevereiniteit van de ethiek over de religie is duidelijk uitgesproken door het utilisme en vóór het utilisme door het epicurisme. Terecht schrijft de Duitse filosoof Eduard von Hartmann dat religies niet in staat zijn moraal te funderen ('echte Moral zu begründen'). Hij roept de religies ook op het 'heteronome moment' in hun leer te overwinnen ('Überwindung der Periode der Heteronomie') en morele autonomie te bevorderen.[86] Cultuurfilosofisch zou men het standpunt van Bentham dan ook kunnen typeren als dat van de verlichting. Hij staat op het standpunt van de autonomie van de moraal, oftewel de scheiding van moraal en religie.

Dat brengt mij bij de tweede vorm van autonome ethiek die ook wel als alternatief voor de religieuze ethiek wordt opgevoerd: het kantianisme.[87] De filosofie van Kant wordt vaak gepresenteerd als de geboortestond van de autonome ethiek. Strikt genomen is dat niet juist. Ook het utilisme is geheel gebaseerd op een autonoom uitgangspunt. Waarom dan speciaal de filosofie van Kant de lauwerkrans van 'autonoom' draagt, is niet helemaal duidelijk. Misschien omdat bij Kant het woord 'autonomie' ook een belangrijke rol speelt. Bij Bentham is de autonomie van de ethiek als min of meer vanzelfsprekend voorondersteld, Kant proclameert zijn ethiek zelf als autonoom.

Het kantianisme wordt over het algemeen opgevoerd als het grote concurrerende perspectief voor het utilisme. En dat is ook juist. Kant ontwikkelde zijn ethiek in contrast tot de ethiek van het utilisme. Dat neemt echter niet weg dat wanneer we de theorie van Bentham en Kant vergelijken met de religieuze ethiek, de overeenkomsten tussen kantianisme en utilisme groter zijn dan men op het eerste gezicht zou denken. Ik zal voornamelijk ingaan op de overeenkomsten tussen Kant en Bentham: zij braken beiden met de theonome ethiek.

Sommige denkers zijn vroegrijp, anderen schrijven op relatief hoge leeftijd hun meesterwerk. Schopenhauer (1788-1860) was eenendertig jaar oud toen hij zijn hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) publiceerde. David Hume (1711-1776) was achtentwintig toen hij *A Treatise on Human Nature* (1739-1740) het licht deed zien. Van John Stuart Mill zijn, net als van Leibniz, enorme prestaties bekend toen zij nog kinderen waren. Kant echter was een laatbloeier. Kant was zevenenvijftig jaar oud toen hij zijn hoofdwerk, de *Kritik der reinen Vernunft* (1781), publiceerde: een boek dat wordt gezien als een van de belangrijkste werken (zo niet hét belangrijkste) van de moderne tijd.

Kant werd op 22 april 1724 geboren in Königsberg. Hij was de zoon van een zadelmaker en vrome moeder. Het leven van Kant was niet bijzonder turbulent. De beroemdste zin daarover is geschreven door de dichter Heinrich Heine. In een portret van het Duitse geestesleven in de achttiende eeuw schrijft hij: 'De levensgeschiedenis van Immanuel Kant is moeilijk te beschrijven, want hij had noch een leven, noch geschiedenis.'[88]

Heine doet hiermee Kant niet helemaal recht, want Kant had een redelijk gelukkig leven (zij het dat hij enigszins gehinderd werd door een zwakke gezondheid).[89] Het was inderdaad geen leven van uitspattingen en wilde avonturen, maar hij had een schare van vrienden die elke dag bij hem kwam lunchen en met wie Kant zich onderhield. Wel is waar dat alles in dienst stond van de wetenschap, van zijn werk. In 1770 kreeg hij de door hem begeerde leerstoel voor logica en metafysica. In 1796 moest hij wegens een vroege 'Altersschwäche' zijn lezingen al beëindigen en twee jaar later ook zijn publicistische activiteiten staken. Hij stierf op 12 februari 1804.

Voor de ethiek van Kant zijn drie werken met name van belang: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Metaphysik der Sitten* (1797). Kants positie als verlichtingsdenker wordt geschetst in het opstel *Was ist Aufklärung?* (1784).[90] Ik zal het opstel over de verlichting ook als een onderdeel van zijn ethiek beschouwen.

De ontwikkeling van Kant wordt wel ingedeeld in de 'voorkriti-

sche periode' en de 'kritische periode'. Het belangrijkste geschrift uit de vroege, voorkritische periode is een natuurfilosofische of kosmologische verhandeling die onder de titel *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* in 1755 verscheen. De overgang van de voorkritische naar de kritische periode wordt gemarkeerd door het satirisch geschreven *Träume eines Geisterssehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766).

Vooral Hume en Rousseau deden hem een ander pad inslaan dan hij bewandeld had in zijn voorkritische periode. Toen stond Kant nog onder de invloed van de klassieke metafysica van Wolff (1679-1754) en Leibniz (1646-1716). Rond het eind van de jaren zeventig van de achttiende eeuw schrijft hij echter: Rousseau heeft mij op het goede spoor gezet ('Rousseau hat mich zurecht gebracht').[91] De 'Dromen' eindigen met de vaststelling dat transcendente kennis weliswaar onmogelijk is, maar ook overbodig. Laten we ons in plaats daarvan aan het morele geloof en het praktische handelen houden. Ook door Hume zou hij, naar zijn beroemde woorden, uit een dogmatische slaap zijn ontwaakt.

Kenmerkend voor de kritische periode van Kants werkzaamheid is dat hij zich grondig wil oriënteren op de *methode* van het wijsgerig denken. Hij is in die zin een typisch 'modern' filosoof. Hij treedt daarmee in de voetsporen van Descartes. De methode die hij wil volgen, noemt hij de kritische of de transcendentale. Daarbij is 'transcendentaal' alle kennis die niet zozeer te maken heeft met de voorwerpen zelf, als wel met de wijze waarop wij ze kennen. Onze kennis richt zich niet naar de dingen, maar de 'dingen' richten zich naar onze kennis. Zoals iemand die een gele bril opzet alles in het geel ziet, zo is ons kenvermogen zo ingericht dat wij alles zien in ruimte en in tijd. Dat wil niet zeggen dat de werkelijkheid op zichzelf zo is ingericht; wij zien haar zo. Maar dat zegt dus meer over ons kenvermogen dan over de werkelijkheid. Ruimte en tijd zijn 'transcendentale voorwaarden' voor onze kennis. Die transcendentale methode zal Kant overal toepassen, ook in de ethiek. Ook op het terrein van de ethiek stelt hij de vraag: wat zijn de voorwaarden voor onze ethische oordelen?

Met deze oriëntatie is Kant een 'idealistisch' filosoof. Hij staat in de grote traditie van Plato, Descartes, Leibniz en andere idealisti-

sche filosofen (zoals hij ook een enorme impuls heeft gegeven aan het idealisme dat na zijn dood door Hegel, Fichte, Schelling, Schopenhauer en anderen verder werd ontwikkeld).[92]

De transcendentale methode heeft dan betrekking op die kennis die 'a priori mogelijk zou zijn'. 'A priori' betekent vóór alle ervaring. Bij dat 'vóór' moeten we dan niet denken aan een voorafgaand in de chronologische betekenis. Het gaat om een 'logisch vóór'. Als voorbeeld kan dienen de overtuiging dat alle gevolgen een oorzaak hebben. Hoe weten we dat? Het is niet iets wat kan worden afgeleid uit de ervaring, zoals David Hume al voor Kant had aangetoond. Volgens Kant is de causaliteitswet niet alleen maar op een psychologisch verwachtingpatroon gebaseerd, maar het gaat hier om een harde wetmatigheid. Het is alleen geen wetmatigheid van de natuur buiten ons, het is een wetmatigheid van ons denken.

Die wetmatigheden van ons denken wil Kant proberen bloot te leggen. Daarbij wil hij in de ethiek net zo streng en formalistisch te werk gaan als hij dat doet in andere disciplines. Men moet hier net zo 'pünktlich' redeneren als in de mathematica, zegt Kant, iets waarmee hij ook enigszins lijkt op Spinoza, die door middel van axioma's, definities en gevolgtrekkingen een heel ethisch systeem wil optrekken. De kantiaanse ethiek laat zich schetsen aan de hand van drie stappen.

Eerste stap: de goede wil

Kenmerkend voor de ethische opvattingen van Kant is dat hij begint bij de goede wil. 'Niets is intrinsiek goed dan een goede wil.' Dit, zo schrijft de Britse filosoof C. D. Broad (1887-1971) terecht, is het uitgangspunt van de ethiek van Kant.[93] De autonome goede wil heeft men ook wel als het 'grondbegrip van de filosofie van Kant' aangeduid.[94] Kant heeft het zelf in een bekende passage als volgt geformuleerd:

> Nergens ter wereld, ja trouwens ook niet daarbuiten, is er iets denkbaar dat onvoorwaardelijk als goed beschouwd kan worden, behalve alleen een goede wil. Verstand, humor, oordeelsvermo-

> gen, en hoe de talenten van de geest verder nog mogen heten, of moed, vastberadenheid, standvastigheid, als eigenschappen van het temperament, zijn ongetwijfeld in veel opzichten goed en wenselijk; maar ze kunnen ook uiterst kwaadaardig en schadelijk worden, wanneer de wil die van deze natuurgaven gebruik moet maken en wiens eigenaardige hoedanigheid daarom *karakter* heet, niet goed is.[95]

Het is gemakkelijk voorbeelden te bedenken van situaties waarin een goede wil zijns ondanks leidt tot afschrikwekkende gevolgen. Denk aan de doktersassistente die aan de patiënt de verkeerde medicijnen toedient, waardoor de patiënt overlijdt. Goede wil, desastreuze consequenties.

Maar, zo kan dan vanuit kantiaans perspectief worden tegengeworpen, het gevolg was onbedoeld. De goede wil was aanwezig en dan moeten de gevolgen de doktersassistente niet worden aangerekend (of niet te zwaar).[96] Het was een 'ongeluk', geen 'boze opzet'. En dat telt, volgens het kantianisme.

Een mooi voorbeeld van een moreel oordeel waarbij de nadruk wordt gelegd op de gezindheid, is wat Robert Fruin zegt over Filips II van Spanje. Filips II vaardigde, zoals we hiervoor hebben gezien, een proclamatie uit waarbij hij Willem van Oranje vogelvrij verklaarde. 'Hij is de eenige koning van zijn tijd, die een anderen vorst, zijns gelijke in geboorte en waardigheid, dus aan den dolk van den eersten moordenaar den besten heeft prijs gegeven,' schrijft Fruin.[97] Nu was dit niet de enige keer dat Filips II zijn toevlucht nam tot dit middel. In april 1580 had hij ook al een mededinger naar de troon van Portugal vogelvrij verklaard. Iedereen die deze troonpretendent, Don Antonio, om het leven zou brengen, zou dertigduizend kronen ontvangen en een hertogdom verwerven. Helaas voor Filips II, de ter dood veroordeelde kwam het tijdig ter ore, en hij vluchtte naar de Nederlandse opstandelingen. Hier leidde de vogelvrijverklaring dus niet tot het beoogde resultaat: de daadwerkelijke dood van het slachtoffer. Maar, zo schrijft Fruin dan, 'dit verandert aan de zaak, wat Philips betreft, niet veel. De wil is in dat geval zoo goed als de daad.'[98] Dat is dus typisch kantiaans geredeneerd.

Een ander voorbeeld waaraan men de betekenis van de intentie

kan illustreren, is het voorbeeld van Abraham en Izaäk. Zoals we hiervoor hebben gezien: Abraham was bereid zijn zoon te offeren, maar het offer ging op het laatste moment niet door. Hoe moeten we het gedrag van Abraham moreel beoordelen? Ook hier maakt het weer verschil of we de aandacht richten op de handeling zelf of op de gezindheid. Richt men de aandacht op de daad zelf, dan kan men zeggen dat er geen moord is gepleegd. Richt men zich echter op de gezindheid, dan is de intentie van Abraham tot het volbrengen van het offer iets wat hem schuldig maakt aan moord.[99]

Tweede stap: een goede wil veronderstelt een goede motivatie

Het goede (of het niet-goede) van de wil hangt af – het blijkt uit het bovengenoemde voorbeeld – van de motivatie. Dat wil zeggen: een goede wil is gemotiveerd door de juiste overwegingen. En wat zijn dan die goede overwegingen? Goed is de overweging wanneer men handelt op basis van een bepaald beginsel. Verkeerd is de overweging wanneer men handelt uit neiging of op basis van een impuls.[100]

Neem ter illustratie het voorbeeld dat je een vriend wilt helpen die in grote financiële moeilijkheden verkeert. En stel dat je het doet op grond van de overweging dat je ziet dat die vriend lijdt onder de situatie waarin hij verkeert, en dat jou dat een hoogst ongemakkelijk gevoel geeft. Het is waarschijnlijk dat wanneer die persoon geen vriend van je was geweest, zijn financiële problemen minder indruk op je hadden gemaakt. In dat geval is de hulpactie dus niet ingegeven door een principiële overweging, maar het gevolg van een 'impuls' of een 'neiging' om hem te helpen.

Volgens de ethiek van Kant zou dit een onjuiste overweging zijn. In dit geval help je de persoon niet omdat daarvoor een objectieve reden bestaat of op basis van een bepaald beginsel, maar alleen maar omdat je 'sympathie' voor de ander voelt, een sympathie die weer gebaseerd is op het volstrekt toevallige feit dat je zijn vriend bent.

Je zou deze situatie moeten vergelijken met de situatie waarin een hulporganisatie – bijvoorbeeld Artsen Zonder Grenzen – hulp geeft aan mensen. Een hulporganisatie kan daarbij niet willekeurig te werk gaan. Men moet bepaalde criteria hanteren om uit te maken

in welke situatie men wel en in welke situatie men geen hulp geeft. Anders gezegd: in elk geval werkt men een bepaalde 'checklist' af. Voldoet een bepaald geval aan de criteria, dan is de gevolgtrekking: geef hulp. Voldoet het daaraan niet: helaas, geen hulp.

Dat laatste, zou Kant zeggen, is het geven van hulp op basis van een bepaald principe. En alleen die laatste vorm van handelen verdient de kwalificatie van 'moreel juist'.

Derde stap: moreel goed is wat overeenkomt met de categorische imperatief

Met het vaststellen van de goede wil hebben we echter alleen nog maar een noodzakelijke voorwaarde geformuleerd voor moreel goed handelen, en geen voldoende voorwaarde. Om een handeling of een principe moreel juist te maken moet aan nog iets anders zijn voldaan. Kant meent dat ware morele handelingen moeten voldoen aan de toets van de categorische imperatief.

Wat een categorische imperatief inhoudt, kunnen we alleen begrijpen door het te contrasteren met een ander soort imperatief: de hypothetische. Een hypothetische imperatief formuleert een gedragsregel die bindend is op grond van een bepaald doel dat men daarmee wil realiseren. Laten we als voorbeeld een anekdote nemen over de vermoorde filmmaker en columnist Theo van Gogh. Van Gogh was een stevige drinker. Op een bepaald moment stopte hij echter rigoureus met drinken. Iedereen was verbaasd: Theo dronk niet. Wat was daarvan de reden? Van Gogh verklaarde: dat was op doktersvoorschrift. Als hij door zou gaan met drinken zoals hij gewend was te doen, zou hij niet lang meer leven. Niettemin placht hij wel zijn pakjes sigaretten op tafel te leggen (inderdaad, niet één, maar meer). Iedereen kon van hem meeroken en zelf rookte hij als een schoorsteen. Was dat niet even ongezond als drinken? Van Gogh was het daarmee niet eens. Want hij wilde niet op korte termijn doodgaan, wat met het drinken het geval zou zijn geweest, maar echt oud worden en om dat te bereiken stoppen of minderen met roken – dat ging hem te ver.

Daarmee komt aan de aansporing 'Je moet niet roken' eigenlijk

de grondslag te ontvallen. Die grondslag is dat je oud wilt worden. Maar als iemand zegt: 'Ik wíl helemaal niet oud worden', wat heb je dan nog in te brengen?

Dit voorbeeld zet ons op het spoor van de vraag waarom het principe dat je niet zou moeten roken bindend zou zijn. Het is duidelijk dat dit geheel afhangt van de vooronderstelling (hypothese) dat we allemaal langer willen leven. Wanneer die vooronderstelling niet klopt, komt elke basis aan het voorschrift te ontvallen. Het imperatief 'Je moet niet roken' is dan ook een hypothetisch imperatief.

Kant vond dat hypothetische imperatieven niet echt morele oordelen vellen. Daarvoor ontberen zij het dwingende en noodzakelijke karakter dat verbonden is met echte morele oordelen. Kenmerkend voor echte ethische voorschriften is dat zij een regel formuleren die voor zijn verplichtende karakter niet afhankelijk is van een bepaalde vooronderstelling, maar geheel los daarvan geldt. Men zou kunnen zeggen: het beginsel moet 'absoluut' zijn (het woord 'absoluut' komt van het Latijnse 'absolvere' dat 'losmaken' betekent: een absoluut voorschrift is dus 'losgemaakt' van vooronderstellingen).

Deze absolute voorschriften noemt Kant 'categorische imperatieven'. In de woorden van C. D. Broad: 'Een categorische imperatief zou een imperatief zijn die op zijn eigen merites wordt geaccepteerd en niet als een regel om een bepaald doel te bereiken.'[101] Kant stelt dat de categorische imperatief een handeling voorstelt als op zichzelf noodzakelijk en niet ten dienste van een ander doel.[102]

Daarmee is de ethiek van Kant het diametraal tegengestelde van de ethiek van de utilisten. De utilisten zijn 'consequentialisten': wat een handeling 'goed' maakt, is een oriëntatie op een doel. Wat een handeling goed maakt, zijn de consequenties. Volgens Kant zou dit 'consequentialisme' de ethiek juist verontreinigen met oneigenlijke elementen.

Een handeling moet goed zijn in zichzelf. Als voorbeeld van een dergelijk absoluut gebod geeft hij 'Je mag niet liegen'. Dat geldt niet alleen voor mensen, maar voor alle redelijke wezens.[103]

Kant bespreekt ook het gebod van Christus om je vijanden lief te hebben. Het mooie daaraan is dat men hiermee goed de notie van de 'plicht' kan illustreren. Het liefhebben van iemand tot wie je je aangetrokken voelt, is niet zo moeilijk. Dat soort liefde ontbeert dan

ook een moreel gehalte. Maar het liefhebben van je vijanden, daartoe is niemand geneigd. En juist daarom is het liefhebben van je vijanden van grote morele waarde: liefde omdat je daartoe verplicht bent.[104]

Twee varianten van de categorische imperatief

Kant geeft verschillende formuleringen aan de categorische imperatief en de geleerden zijn verdeeld over de vraag of het hierbij gaat om twee verschillende vormen dan wel om twee verschillende formuleringen die in feite op hetzelfde neerkomen.

De eerste vorm luidt dat men moet handelen volgens het maxime waarvan men kan willen dat het als een algemene wet zou gelden.[105] Deze formulering komen we op verschillende plaatsen tegen bij Kant, telkens in licht gewijzigde vorm.[106]

Bij een tweede vorm waarin Kant de categorische imperatief presenteert, lijkt een ander accent te worden gelegd. Hier vormt het uitgangspunt het idee van de menselijke waardigheid. Kant zegt dat de mens, als een redelijk wezen, als een doel in zichzelf bestaat. Hij is niet slechts een middel waarvan anderen naar believen gebruik kunnen maken, maar een doel op zichzelf. Deze redelijke mensen duidt Kant ook wel aan als 'personen'.[107] Zij zijn 'Gegenstand der Achtung'.[108] Dat brengt hem op een volgende formulering van de categorische imperatief waarin centraal staat dat de mens, als persoon, nooit louter als middel, maar als een doel in zichzelf moet worden beschouwd.[109]

Voorbeelden van categorische imperatieven

Tot nu toe hebben we alleen nog maar een formulering van de categorische imperatief zelf: de toets waarvan Kant denkt dat deze aan morele oordelen moet worden voorgehouden. Als morele oordelen daarmee overeenstemmen, gaat het om goede morele oordelen. Doen ze dat niet, dan niet. Het behoeft nauwelijks betoog dat je van mening kunt zijn dat de categorische imperatief de norm moet zijn

voor onze morele oordelen, maar dat men niettemin niet overtuigd raakt door de voorbeelden die Kant zelf (of anderen) van categorische imperatieven aandraagt.

Als voorbeeld kan men denken aan de imperatief: 'Je moet je zieke vriend bezoeken in het ziekenhuis, want dat heb je beloofd.' Stel nu eens dat iemand zou zeggen: 'Maar ik wil helemaal mijn beloften niet houden, dus ook niet de belofte om mijn vriend op te zoeken.' Wat dan? Kan zo iemand dan verwijzen naar de analogie met de discussie over het roken? Dit lijkt voor de hand te liggen. De imperatief dat je met roken moet stoppen, is immers afhankelijk van de vraag of je lang wilt leven en zo is de imperatief dat je de zieke vriend moet bezoeken afhankelijk van de vraag of je überhaupt je belofte wilt houden. Is dat niet hetzelfde?

Kant zou zeggen dat hier een essentieel verschil bestaat. In het geval van de belofte heb je geen keus. Hier hebben we te maken met een categorische imperatief. De Britse ethicus Gordon Graham formuleert het als volgt: 'Categorische imperatieven overschrijden wat we willen en wensen, door ons te confronteren met rationele beginselen voor het handelen in het licht waarvan die wensen moeten worden beoordeeld. Filosofen brengen dit doorgaans tot uitdrukking door te zeggen dat deze beginselen van het handelen prioriteit hebben; dat wil zeggen dat zij voorgaan boven andere overwegingen over wat we willen doen.'[110]

Een voorbeeld van een categorische imperatief waar Kant vele keren op terugkomt in zijn boeken, is het gebod om de waarheid te spreken (of om niet te liegen). Kant zegt 'dat je weliswaar de leugen kunt willen, maar niet een algemene wet dat gelogen zou mogen worden, immers dan zou een belofte eigenlijk niet mogelijk zijn [...].'[111]

De achtergrond van Kants ethiek: Kant versus Schulz

Hoe komt Kant ertoe deze opvatting hoog te houden? Daarop zijn vele antwoorden te geven: psychologische en filosofische. Het filosofische antwoord is dat Kant van mening is dat wil een handeling het predikaat 'juist' of 'onjuist' verdienen het nodig is dat die han-

deling juist dan wel onjuist is in een specifieke situatie voor elk rationeel handelend wezen. Dat wil zeggen: men moet abstraheren van de opvattingen, de smaak en de neigingen van het individu.

Voor hypothetische imperatieven ligt dat anders. Die zijn gebaseerd op de vooronderstelling dat een individu een bepaald doel wil bereiken (bijvoorbeeld langer leven), maar zoals we hiervoor hebben gezien, zijn die doelen voor verschillende mensen verschillend. De een kan inzetten op maximaal lang leven, de ander kan denken: een beetje korter leven neem ik op de koop toe, als ik maar kan roken. Het eerste is niet per se 'rationeler' dan het tweede. Natuurlijk, je kunt tegen de roker zeggen: 'Bedenk goed wat voor beslissing je nu neemt. Krijg je daar later geen spijt van? Zul je nog tevreden zijn over een leven lang roken als kanker wordt gediagnosticeerd?' Maar als de roker die overwegingen allemaal heeft 'ingecalculeerd', of hij gaat uit van het onvoorspelbare van het menselijk leven, dan is het niet per se irrationeel door te gaan met roken. Wat Kant nu heeft gewild, is de ethiek reinigen van dit soort persoonlijk getinte waardeoordelen. Hij wilde naar een ethiek met aansporingen die voor ieder rationeel wezen bindend zouden zijn.

Soms kunnen grote geleerden die in hun hoofdwerken enigszins omslachtig formuleren en lang nodig hebben om tot de kern te komen, in hun kleinere werken – essays, brieven, recensies – een gelukkige samenvatting geven van hun ideeën, waarmee een student zijn voordeel kan doen. Kant staat bekend als een notoir slechte schrijver, althans in zijn latere periode. In zijn vroegere periode kon hij nog wel eens geestig uit de hoek komen (Kant-biograaf Vorländer prijst de *Träume eines Geisterssehers* terecht vanwege de ironie en humor),[112] maar toen de kritische fase van zijn denken begon (de periode die voor het nageslacht juist van het grootste belang is) ging zijn stijl erg achteruit ('His style gravely suffers,' schrijft de Amerikaanse filosoof Josiah Royce: Kants zinnen 'zuchten en steunen onder hun inhoud').[113]

Niettemin kan Kant soms pakkend en helder schrijven. Dat is vooral het geval in zijn kortere opstellen. Een van die kleinere werken waarin Kant lucide aangeeft wat de algemene lijn van zijn betoog is, is een recensie van het boek van Johann Heinrich Schulz: *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre*.

Schulz was, zo zegt de Kant-biograaf Gulyga, een predikant, maar wel een van het omstreden soort. Hij was een 'Freigeist vor dem Altar'.[114] Een van de controversieelste acties van deze Schulz was dat hij de koning, Frederik de Grote, ervan probeerde te overtuigen dat het atheïsme zeer nuttig was. Religie zou immers als steun voor de troon een zeer onzekere zaak zijn. Atheïsten zouden heel wat betrouwbaardere onderdanen vormen dan gelovigen. Schulz kreeg moeilijkheden met dat standpunt, maar Frederik de Grote nam hem in bescherming – dit alles volgens het motto van Frederik dat je mag redeneren wat je wilt en waarover je wilt, maar dat je wel moet gehoorzamen.[115]

Schulz haalde heel wat traditionele pijlers van de moraalleer onderuit. Kant was vergeleken met Schulz veel traditioneler ingesteld. Hij dacht dat het determinisme en fatalisme van Schulz desastreuze gevolgen zouden hebben voor de ethiek. Hiermee 'wordt het gehele menselijke doen en laten in een marionettenspel veranderd', schrijft Kant, en de bindendheid van de moraal wordt op losse schroeven gezet.[116] Kant kan met Schulz meegaan voor zover hij langs theoretische weg een aantal van de traditionele uitgangspunten van de moraal heeft laten vallen. Maar, zo zegt Kant, om redenen van het handelen, het praktische, kan men om de noodzakelijke vrijheid toch niet heen. Als je vraagt: 'Wat moet ik doen?' dan is vrijheid een noodzakelijke vooronderstelling.[117] Als het aankomt op het handelen, dan moeten alle sceptische overpeinzingen over de onvrijheid van de wil wegvallen. Zelfs de hardnekkigste scepticus moet als het aankomt op handelen toegeven dat alle sofisterijen verdampen.[118] En zelfs de overtuigdste fatalist moet, wanneer het aankomt op handelen in overeenstemming met zijn plicht zo handelen *alsof* hij vrij was.[119]

Kortom, de vrijheid van de wil is altijd een vooronderstelling voor ons handelen. Zonder die vrijheid van de wil zou geen ethiek bestaan en zou het leven alleen een 'spel van instincten en neigingen' zijn.[120]

Dit is – in reactie op het atheïsme en determinisme van Schulz[121] – reeds de positie die Kant in 1783 innam en die hij later zou uitwerken in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), zijn *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en de *Metaphysik der Sitten* (1797).

Kant maakt een onderscheid tussen twee soorten 'wetten'. Je hebt enerzijds 'wetten van de natuur', anderzijds 'wetten van de vrijheid'. De natuurkunde richt zich op de eerste soort van wetten. De ethiek houdt zich met de tweede soort van wetten bezig.[122]

Ook de filosofie wil hij indelen in twee soorten. Allereerst is daar de filosofie die zich baseert op de ervaring. Dat noemt Kant empirische filosofie. Anderzijds wil hij ook een soort van filosofie presenteren die zich bezighoudt met de beginselen a priori van ons kennen. De metafysica van de zeden is een voorbeeld van de laatste soort van filosoferen. Deze houdt zich bezig met de aprioristische grondslagen van ons zedelijk oordeel. Het is dus geen antropologie. Dat is immers een empirisch onderwerp. Kant wil een zuivere moraalfilosofie die van al het empirische en alles wat tot de antropologie behoort, volledig gezuiverd is.[123] Dat een dergelijke filosofie bestaat, is onmiddellijk duidelijk wanneer men zich bezint op het idee van de plicht en de wetmatigheden van ons morele oordelen.

Enkele problematische kanten aan de theorie van Kant

De theorie van Kant is door velen bekritiseerd. Wat zijn de belangrijkste punten in deze kritiek? Daar is allereerst het probleem van de meervoudig gemotiveerde daad. In de discussie zoals we die tot nu toe gevoerd hebben, gaan we ervan uit dat een daad door één motief wordt geleid. Maar in het alledaagse leven worden onze handelingen door een combinatie van factoren gemotiveerd. We handelen misschien deels uit liefde of sympathie voor een ander, deels uit het streven om zo veel mogelijk geluk voor zo veel mogelijk mensen te realiseren en deels uit respect voor een algemeen principe.

Is dit een overtuigend punt van kritiek? Niet echt. Men kan namelijk heel goed volhouden dat in de werkelijkheid allerlei motiveringen kriskras door elkaar heen lopen, maar dat slechts één soort motivering werkelijk moreel steekhoudend is: de motivering die zich richt op een algemeen principe.

Een tweede bezwaar dat vaak wordt ingebracht tegen de theorie van Kant, is dat hij een steriele en formalistische ethiek zou hebben ontwikkeld. De categorische imperatief zou immers 'slechts'

formeel zijn. Het is daarmee een 'lege' of 'steriele' benadering in de ethiek. Maar ook dat argument tegen Kant is niet sterk. Broad is daarvan terecht niet onder de indruk. Broad schrijft dat het de taak van de ethiek is om een test te ontwikkelen voor het handelen, net zoals het de taak is van de logica om een test voor de houdbaarheid van argumenten te verschaffen.[124]

Een derde punt van kritiek dat door de critici van Kant gepresenteerd wordt, is dat men de voorbeelden die hij zelf van categorische imperatieven aandraagt niet overtuigend vindt. Ook is het mogelijk dat men betwist dat morele oordelen het categorische karakter hebben dat Kant daaraan toeschrijft. Stel, je zegt: 'Je mag niet stelen.' Maar wat nu wanneer je sterft van de honger, wordt wel gezegd, dan is het toch geoorloofd om te stelen?

Deze kritiek is echter gebaseerd op een misverstand. Ook Kant zou niet zeggen dat je moet verhongeren. Hij zou zeggen: 'Steel dan maar, maar doe het niet voorkomen alsof je daarmee moreel handelt.'[125] Diefstal blijft diefstal, ook al kan het in een speciaal geval de enige weg zijn om niet te verhongeren.

Je kunt het ook als volgt stellen: de norm blijft overeind staan, ook al zijn er omstandigheden denkbaar waarin men deze niet toepast. Dit is een uiterst belangrijk onderscheid. Je komt het ook altijd tegen bij bijvoorbeeld de vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren. Degenen die niet willen erkennen dat aan ambtenaren, optredend in functie, geen vrijheid van meningsuiting toekomt, zeggen doorgaans: 'Maar wat nu wanneer de ambtenaar iets op het spoor komt wat grof onrecht is, bijvoorbeeld frauduleuze handelingen van zijn superieuren?' Het antwoord daarop is: 'Dan heeft hij de plicht om te spreken – alleen laat dat de algemene norm dat hij in beginsel moet zwijgen, onverlet.'

Serieuze kritiek op Kant

Is de theorie van Kant overtuigend? Eén ding is zeker: zij is niet in overeenstemming met hoe het recht in elkaar zit. Als ik iemand wil 'vermoorden', zegt Graham, dan is het niet voldoende dat ik een pistool op iemand richt of een mes in iemand zijn lichaam steek – er

moet ook nog een *gevolg* intreden: die persoon moet sterven. Is dat niet het geval, dan is geen sprake van moord.[126]

Dat geldt trouwens ook voor het omgekeerde. Stel dat ik iemand wil 'redden'. Dan is het niet voldoende dat ik mijn hand uitsteek of dat ik zeg: 'Ik wil je redden.' Ik moet het ook daadwerkelijk doen. Mijn pogingen moeten een bepaald succes hebben. Pas als dát het geval is, zeggen we: 'Hij heeft iemand gered.' Graham zegt: 'Dit betekent dat succes niet helemaal buiten beschouwing kan worden gelaten, zoals Kant suggereert.'[127]

Dit oordeel van Graham staat haaks op hetgeen Kant leert en Robert Fruin hiervoor verwoordde, maar het lijkt toch niet helemaal onjuist. En dat zou erop wijzen dat utilisme en kantianisme elkaar niet zo sterk uitsluiten als Kant zelf wil doen voorkomen.

Een tweede punt van kritiek heeft betrekking op de goede wil. Graham presenteert het als het probleem van de 'oprechte nazi'.[128] Dat is een probleem voor de ethiek van Kant, maar ook voor elke andere ethiek die sterk de nadruk legt op de houding van het handelende subject, zoals de ethiek van het existentialisme. Het probleem van de 'oprechte nazi' is dat iemand die uit oprechte overwegingen dingen doet die in het algemeen als moreel verwerpelijk worden gezien, zich niet kan vrijpleiten met een beroep op zijn oprechtheid of op zijn goede wil. Men kan zelfs zeggen: dat maakt het alleen maar erger.

Een verwante kritiek is het probleem van de 'consistente nazi'. Laten we ervan uitgaan dat de nazi's uitgaan van het algemene principe 'Als iemand een jood is, dan moet hij worden vermoord'. Nu presenteren we deze nazi met het volgende dilemma: 'Maar als je zelf jood zou zijn, zou je ook moeten worden vermoord.' De nazi zegt vervolgens: 'O, maar die consequentie neem ik op de koop toe.' In dat geval is de nazi consistent. Maar maakt het zijn gedrag daarmee acceptabel?

De vraag is wel opgeworpen of wellicht Eichmann zo'n consistente nazi was. Hannah Arendt heeft in haar boek *Eichmann in Jerusalem* beschreven hoe Eichmann tijdens het proces – tot verbazing van iedereen – aangaf dat hij zijn gehele leven lang had gehandeld volgens de kantiaanse beginselen.[129]

Graham trekt uit deze voorbeelden de conclusie dat universali-

seerbaarheid geen overtuigend criterium is voor morele voorschriften. Hij zegt: 'Mensen kunnen op consistente wijze het kwade nastreven. En geheel contradictoire aanbevelingen kunnen op consistente wijze worden gebaseerd op dezelfde redenering. Daaruit volgt dat universaliteit geen effectieve test is. Elke handeling of wijze van gedrag kan daarmee in overeenstemming worden gebracht en dienovereenkomstig kan het geen enkele handelswijze uitsluiten.'[130]

Koele plicht

Een tweede vorm van kritiek heeft betrekking op het door Kant bepleite handelen uit plichtsbesef. De consequentie daarvan is, zo schrijft Graham, dat 'we een hoge morele waarde moeten toeschrijven aan enorm onaantrekkelijke menselijke levens'.[131] Hij geeft het voorbeeld van een van Anthony Trollopes personages in *The Eustace Diamonds*, een zekere lady Linlithgow:

> In her way Lady Linlithgow was a very powerful human being. She knew nothing of fear, nothing of charity, nothing of mercy, and nothing of the softness of love. She had no imagination. She was worldly, covetous, and not infrequently cruel. But she meant to be true and honest, though she often failed in her meaning, and she had an idea of her duty in life. She was not self-indulgent. She was as hard as an oak post, but then she was also as trustworthy. No human being liked her; but she had the good word of a great many human beings. At great cost to her own comfort, she had endeavoured to do her duty to her niece, Lizzie Greystock [...].'[132]

Dezelfde kritiek als we bij Graham aantreffen, vinden we ook bij Arthur Schopenhauer. Schopenhauer was een groot bewonderaar van de filosofie van Kant. Hij verafschuwde de filosofen die na Kant op de voorgrond traden: Fichte, Schelling en vooral Hegel. Typerend is de brief van 25 september 1837 die hij de hegeliaan Karl Rosenkranz schrijft. Deze Rosenkranz had net een nieuwe editie van Kants *Kritik der reinen Vernunft* uitgebracht, waarvoor hij door Schopenhauer

uitbundig wordt geprezen. Bovendien had Rosenkranz niet ongunstig geschreven over Schopenhauer, wat nogal opvallend is voor een hegeliaan, want Schopenhauer zelf heeft niets nagelaten om de geschriften van Hegel te beschimpen als 'gekkengeklets'.[133] 'Dat is heel juist van u,' schrijft Schopenhauer aan Rosenkranz naar aanleiding van diens positieve waardering van Schopenhauers werk, 'men moet in de wereld kunnen abstraheren en de man weten te onderscheiden van zijn ambt, zijn stand, zijn volk, zijn geloof en zelfs van zijn filosofische systeem of sekte'.[134] Maar direct daarop spreekt Schopenhauer dan wel de hoop uit dat Rosenkranz zijn waardering voor het systeem van Hegel snel zal temperen. Hij hoopt dat zijn gespreksgenoot 'het wankelende bouwwerk van de hegelarij zal verlaten, voordat het, bij zijn definitieve val, u met tal van anderen onder zijn puinhopen begraaft; en wie het materiaal kent waaruit het geconstrueerd is, heeft niet veel scherpzinnigheid nodig om die ineenstorting met zekerheid te voorspellen.' Aan zijn correspondent houdt hij voor: 'Dan zult u in het oude, maar degelijke bouwwerk van Kants paleis een veilig onderkomen vinden; want het zal toch vast niet bij u opkomen te vluchten naar het verlaten rattennest van het leibnitzioanisme, waar monaden, geprestabisileerde Harmonie, optimisme en andere eersterangs fratsen en absurditeiten spoken [...].'

Kants paleis als veilig onderkomen. Het mooiste paleis is wat Schopenhauer zelf heeft gebouwd, maar als 'second best' is dat van Kant aangewezen. Schopenhauer laakt ook de 'onwetendheid van de jongere professoren op het punt van Kants filosofie'. Er wordt maar wat over de ziel en onsterfelijkheid gefilosofeerd 'alsof Kant nooit bestaan' had. Schopenhauer geeft aan Kant als zijn 'leraar en leermeester' te beschouwen die hij altijd trouw is gebleven, zij het dat hij één stap verder is gegaan.

Een leerling van Schopenhauer was de Duitse filosoof en sanskritist Paul Deussen (1845-1919), tegenwoordig voornamelijk bekend als een vriend van Nietzsche.[135] Deussen geeft in zijn geschiedenis van de filosofie een uitvoerige bespreking van de ethiek van Kant, prijst daarin het element van de zelfontkenning, maar hij verwerpt, geheel in overeenstemming met zijn leermeester Schopenhauer, het rationalistisch element van de kantiaanse ethiek. Deussen en Schopenhauer denken dat een goede handeling ook uit 'neiging'

kan voortkomen. Zij prijzen beiden ook Schiller (1759-1805).

De Duitse literator Schiller (tevens een bewonderaar van Kant) heeft het rationalistische element van de kantiaanse filosofie bekritiseerd met het bekende epigram:

> Ik help graag mijn vrienden, maar ik doe het helaas uit neiging en daarom knaagt het aan mij dat ik niet deugdzaam ben.
>
> Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,
> Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.[136]

Deussen denkt ook – in navolging van Schopenhauer – dat we vele handelingen kunnen verrichten die ondubbelzinnig een moreel gehalte hebben zonder dat we die doen uit respect voor een abstracte wet. We doen ze uit 'liefde', uit neiging dus.

Deze kritiek lijkt mij juist. En het is precies het punt dat door Graham naar voren wordt gebracht met het citaat uit Trollope. Niettemin mag ons dat niet over het hoofd doen zien dat de ethiek van Kant enorme verdiensten heeft. Voor ons is voornamelijk van belang dat hij, net als de utilisten die hij zo scherp bekritiseerde, de ethiek van een zelfstandige grondslag heeft voorzien. Of: hij heeft de ethiek bevrijd van de religie.

Daarbij moet overigens wel worden opgemerkt dat ik mij hier beperk tot een bepaald gedeelte van de filosofie van Kant. Ik baseer mij op de opvattingen over ethiek, zoals te vinden in de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Kant was echter een gecompliceerd denker, die in zijn latere werken veel weer terughaalde wat hij in zijn vroegere werken de deur had gewezen. Zo wordt God in de *Kritik der reinen Vernunft* (1781) uit zijn systeem gehaald, maar via een achterdeur komt hij daar in 1788 toch weer in.[137] Sommige denkers vinden dat mooi, anderen vinden dat inconsistent. Zo stelt Kant in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) dat de mensheid naar morele perfectie streeft en dat dit niet mogelijk is zonder hulp van God. God zou moeten bestaan opdat de mensheid daadwerkelijk kan bereiken waar deze naar streeft.

Kant meent ook dat een relatie zou moeten bestaan tussen moreel goed gedrag en geluk. We kunnen allemaal constateren dat het ge-

luk aan deugdzame mensen in dit leven vaak onthouden blijft. Daarom moeten we er wel van uitgaan dat dit in een leven na dit leven wordt gecompenseerd. Dat uitgangspunt vooronderstelt weer het idee van een almachtige beloner in het leven na dit leven.[138]

Dit lijkt inderdaad een beetje op de argumentatie van Voltaire dat als God niet zou bestaan, we hem zouden moeten uitvinden. Kant heeft die 'uitvinding' uitvoerig beargumenteerd in zijn *Kritik der praktischen Vernunft.*

De kritiek op deze verdere ontwikkeling van het denken van Kant ligt voor de hand. Het is Heine die, aansluitend bij Schiller, deze puntig heeft verwoord. Na de tragedie (het afwijzen van God) komt de farce, schrijft Heine. Eerst laat Kant de Hoogste Heer als onbewezen veronderstelling in zijn bloed zwemmen, maar dan komt hij hem toch te hulp. Er is immers ook nog de arme Lampe, zijn bediende. En zonder beloning voor deugdzaam gedrag kan de arme Lampe niet gelukkig zijn.[139] Dus wat zegt Kant? Dan moet de mens maar in een andere wereld gelukkig zijn. Zo werd via de weg van de praktische rede de theoretische rede weer gecorrigeerd. Het lijk van het deïsme werd opnieuw leven ingeblazen. Zou Kant alleen vanwege Lampe God en onsterfelijkheid in ere hebben hersteld, vraagt Heine. Of deed hij het toch ook een beetje om de politie te helpen?[140]

Ik zal hier slechts één onderdeel van de erfenis van Kant eruit lichten omdat deze van betekenis is voor de lijn van mijn argumentatie: de autonomie van de ethiek. Op dit punt is Kant volkomen helder. Ook Kant contrasteert zijn eigen benadering hier met de teneur van de goddelijke-bevelstheorie en illustreert zijn argumentatie, net als ik hiervoor gedaan heb, met het verhaal van Abraham en Izaäk. Hij doet dat in zijn boek *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).[141] Daarin begint Kant met te stellen dat het duidelijk is dat niemand een ander van het leven mag beroven op grond van geloofsoverwegingen.[142] En dat God ooit een dergelijk verschrikkelijk gebod zou hebben geuit, berust op historische documenten ('Geschichtsdokumenten'), die nooit apodictisch zeker zijn. Vervolgens komt hij met een argument dat lijkt op dat van Paine ('revelation to that person only'),[143] namelijk dat de Openbaring ons altijd via de mens bereikt en dus door de mens wordt uitgelegd. Ook

al lijkt het bevel van God te komen – zoals Abraham dacht – dan blijft het nog altijd mogelijk dat men een fout maakt.[144]

Natuurlijk ligt het antwoord van een aanhanger van de goddelijke-bevelstheorie voor de hand. Wat Kant hier lijkt te doen, is voorwenden alsof hij de openbaring als bron van moraal nog overeind houdt, maar in feite koerst hij volkomen op autonome moraal. De weg die Kant hier aanbeveelt zal er immers toe leiden dat telkens wanneer het goddelijk gebod strijdig is met wat de mens ziet als moreel geboden, hij kan zeggen: 'Dat kán God niet hebben bedoeld.' In feite is wat Kant aanbeveelt dus de acceptatie van volledige zedelijke autonomie. Niettemin, ik herhaal, houdt hij de schijn op dat bij hem het Schriftgezag overeind kan blijven.

Ook in *Der Streit der Fakultäten* (1798) komt Kant op het punt terug.[145] Wanneer God werkelijk tot de mens lijkt te spreken ('wenn Gott zum Menschen wirklich spräche'), dan kun je toch nooit weten of het God is die spreekt. Nu brengt Kant ook het agnostisch argument in stelling: de mens zal de Oneindige nooit helemaal kunnen vatten.[146] In sommige gevallen kan de mens zelfs vrij zeker zijn dat het niet de stem van God is die hij lijkt te horen, namelijk wanneer hij iets bevolen krijgt wat tegen de morele wet ingaat. Die stem mag dan nog zo majesteitelijk klinken, de mens moet dat voor een vergissing houden.[147] Als voorbeeld wijst Kant op de mythe van het offer van Abraham (hij noemt dat dus een *mythe).* Het arme kind droeg zelf nog onwetend het hout voor het vuur, zegt Kant. Abraham had moeten antwoorden aan de vermeende stem van God: 'Dat ik mijn zoon niet moet doden, dat is zeker; maar dat U, die nu aan mij verschijnt God zou zijn, daarvan kan ik niet zeker zijn, zelfs niet wanneer Uw stem uit de hemel zou schallen.'[148]

Opvallend is de wijze waarop de 'droge' schrijver Kant het kinderoffer in geëmotioneerde termen bespreekt. Zijn taal contrasteert scherp met die van de Bijbel en a fortiori die van de Koran.

Het verhaal van Abraham staat overigens niet op zich. Een verhaal met gelijke strekking vinden we in wat verteld wordt over Jefta. Toen Jefta geen vorderingen maakte in zijn strijd tegen de Ammonieten 'werd hij gegrepen door de geest van de Heer'.[149] Jefta beloofde aan de Heer: 'Als u de Ammonieten aan mij uitlevert, zal het eerste dat me bij mijn behouden thuiskomst tegemoet komt voor u

zijn: dat zal ik als brandoffer aan u opdragen.' Het vervolg laat zich raden. Jefta trok op tegen de Ammonieten en de Heer leverde hen aan hem uit. Hij stond dus bij de Heer in het krijt. Toen Jefta thuiskwam in zijn woonplaats Mispa, werd hij met reidansen en trommelspel verwelkomd. En wie kwam hem als eerste tegemoet? Het laat zich raden: 'Zijn dochter ging voorop. Zij was zijn enige kind, andere zonen of dochters had hij niet. Meteen toen hij haar zag scheurde hij zijn kleren en riep uit: "Ach mijn kind, dat jij me deze slag moet toebrengen, dat juist jij het bent die me in het ongeluk stort! Ik heb de Heer een gelofte gedaan en daar kan ik niet op terugkomen."' Zonder dat de dochter in het verhaal zoals weergegeven in Rechters vraagt wat die belofte dan wel mag inhouden, lijkt het haar onmiddellijk duidelijk en schikt zij zich in haar lot, net als het geval was met Izaäk. Zij antwoordde: 'U hebt de Heer een gelofte gedaan, vader [...], nu hij u gewroken heeft op uw vijanden, de Ammonieten, moet u met mij doen zoals u hebt beloofd.'[150] En vader bracht de gelofte ten uitvoer.

Wonderlijke verhalen. Voltaire spreekt van het 'afschuwelijke joodse volk' dat mensenoffers toeliet. Het waren barbaren en op basis van dit soort wetten en moraal was Jefta bereid zijn offer te brengen.[151] Wie zou Voltaire hierin ongelijk kunnen geven? De verhalen zijn schokkend, niet in de laatste plaats door de droge manier waarop de meest dramatische gebeurtenissen worden opgetekend.

Niettemin is dit vanuit het perspectief van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal volkomen logisch en voor de participanten aan een dergelijke theïstische cultuur misschien ook wel min of meer vanzelfsprekend. In ieder geval kan aan hen niet worden ontzegd dat zij duidelijk inzagen wat de kern van het theïsme inhield, waarmee, naar hun oordeel, niet te schipperen viel. Is dat ook niet in een bepaald opzicht superieur aan het moderne standpunt dat denkt theïsme en autonomie moeiteloos te kunnen verzoenen? We hebben hiervoor gezien hoe Immanuel Kant in feite impliciet de autonomie volgt, maar de schijn hoog houdt het theïsme niet expliciet te verwerpen. Datzelfde vind je bij Chateaubriand (1768-1848). Nadat hij eerst een vernietigende kritiek heeft gegeven op de verlichtingsfilosofen (ik kom daar nog op terug) vertelt hij hoe men het goede in verhouding tot God moet zien. Wat men moet doen, zegt Cha-

teaubriand, is van het gevolg terugredeneren naar de oorzaak: niet bewijzen dat het christendom perfect is omdat het van God afkomt, maar dat het komt van God omdat het perfect is.[152] Wat Chateaubriand zich niet realiseert, is dat hij zich met deze strategie op het standpunt van de autonomie van de moraal stelt (het vermaledijde leerstuk van de door hem verfoeide verlichtingsfilosofen). In de eerste zin wijst hij het kierkegaardiaanse perspectief af. In de tweede zin omarmt hij de autonomiegedachte. Ook Chateaubriand staat dus tegen wil en dank op het standpunt van de autonomie van de moraal, net als Kant.

Voor alle verlichters geldt – sommigen expliciet, anderen impliciet – dat zij de autonomie van de ethiek omarmen. Dat is het gemeenschappelijke punt van zowel de utilisten als de erfenis van Kant. Men presenteert een alternatief voor de goddelijke-bevelstheorie. Als men dit alles zou willen typeren onder verwijzing naar een bepaalde cultuurhistorische periode, zou men kunnen zeggen dat Kant, net als Bentham en de utilisten, aanhanger was van 'de verlichting'.

Kant heeft overigens op invloedrijke wijze de grondgedachten van de verlichting getypeerd in een kort opstel uit 1784.

De betekenis van Kant: 'aude sapere' of 'durf te denken'

Kants biograaf Gulyga formuleert beter dan anderen waarin de betekenis van Kants ethiek gelegen is. Hij gaat in op de meta-ethiek van Kant. En hij zegt vervolgens: 'Kant behoort tot de eerste denkers die de zelfstandige waarde van de menselijke persoonlijkheid hebben geproclameerd, los van het deel uitmaken van een ras, een nationaliteit of een stand.'[153] In die zin is de tweede variant van Kants categorische imperatief misschien ook duidelijker dan de eerste. De gehele kantiaanse ethiek is gebaseerd op het uitgangspunt van de intrinsieke waarde van de menselijke persoonlijkheid. Die persoonlijkheid heeft waarde in zichzelf. Niet omdat de persoon deel uitmaakt van een groep, een stand of een klasse. Die waarde van de menselijke persoonlijkheid is ook universeel en aan de menselijke persoonlijkheid zijn waarden en normen verbonden die de grenzen

van cultuur, stad, natie en groep overstijgen.

Kant is daarmee een overtuigde universalist. De universalist gelooft dat mensen in moreel opzicht gelijk zijn. Het deel uitmaken van een stam, een klasse, natie of een ras kan niet rechtvaardigen dat verschil wordt gemaakt in rechten of waardigheid. Kants standpunt is in wezen dat van Gandhi, zij het dan dat Kant uitvoerig beargumenteert wat Gandhi als min of meer vanzelfsprekend proclameert.

We zullen hierna ook nog zien dat het universalistische standpunt consequenties heeft voor de inrichting van de staat. Staatsburgerschap is niet gebaseerd op het deel uitmaken van een groep, een klasse, een stam, een cultuur, maar het appelleert aan algemene waarden die voor alle burgers gelijk zijn.[154] Mario Vargas Llosa formuleerde het pittig toen hij zei waarin hij altijd geloofd had. 'Dat alle collectieve "entiteiten" – gebaseerd op nationaliteit, ras, cultuur of religie – niets anders zijn dan concentratiekampen, waar de soevereiniteit en de vrijheid van het individu ten onder gaan.'[155]

In het bijzonder in het Franse ideaal van de laïcité is geprobeerd deze filosofie toepasbaar te maken op de inrichting van de staat.[156] In de samenleving kunnen mensen lid zijn van een groep, een stam, een cultuur, een vereniging enzovoorts, maar in de staat is men slechts staatsburger. En met religie heeft staatsburgerschap niets te maken.

Kant heeft sterk gepolemiseerd tegen het utilisme. Maar – we hebben het hiervoor al gezien – het is de vraag of het kantiaanse uitgangspunt zo strijdig is met dat van het utilisme. De filosoof Kai Nielsen lijkt een overtuigende synthese tussen de twee te construeren wanneer hij schrijft dat moraal vereist dat we het geluk zo evenredig mogelijk verdelen. We moeten eerlijk zijn. Elke persoon telt voor één, en niet voor meer dan één. Het is niet van belang of iemand een nuttig lid is van de samenleving. Ongelijke behandeling kan niet worden gerechtvaardigd door ernaar te verwijzen dat we iemand minder sympathiek vinden dan een ander.[157]

Wat in het standpunt van Nielsen naar voren komt, is dat kantianisme en utilisme kunnen worden verzoend. Hij sluit daarmee aan bij verschillende andere hedendaagse ethici zoals Peter Singer[158] en Richard M. Hare, die ook proberen de scherpe kloof te overbruggen die wel eens gesignaleerd is. Hare is wel geprezen vanwege zijn in-

dringende analyse van morele voorschriften waarin kantiaanse universaliseerbaarheid en utilisme zijn verzoend.[159] In *Freedom and Reason* (1963)[160] constateerde Hare overigens alleen nog maar overeenkomsten tussen zijn eigen positie en die van het utilisme, maar deze werden verder ontwikkeld in zijn boek *Moral Thinking* (1981).[161] Voor elke morele uitspraak geldt dat deze – als het werkelijk een morele uitspraak is – universaliseerbaar moet zijn. Dat wil zeggen dat ieder ander, in vergelijkbare omstandigheden, hetzelfde zou moeten willen als wat de beoordelende instantie wil. Tot zover het kantiaanse element. Bij die universaliseerbaarheid zou men rekening moeten houden met de belangen van iedereen die door een handeling of een regel wordt getroffen. Dat is het utilistische element (meer in het bijzonder het derde element van het utilisme zoals hiervoor omlijnd).

Vanuit het perspectief van dit boek zijn niet zozeer de verschillen tussen Kant en Bentham van belang, als wel de overeenkomsten: beiden onderschrijven de verlichtingsbeginselen – de scheiding van moraal en religie.

Gulyga vat de teneur van de kantiaanse ethiek samen met de woorden dat men 'zichzelf moet bepalen'. Men moet zich bewust zijn van de morele plicht het eigen leven gestalte te geven. Dat is de essentie van de kantiaanse ethiek. Deze is streng en compromisloos.[162]

Deze houding heeft Kant nergens mooier geformuleerd dan in zijn bekende opstel *Was ist Aufklärung?* (1784)[163] Eigenlijk vindt men daar de uitgangspunten geformuleerd voor de ethiek van de autonomie die Kant in zijn meer technisch-filosofische werken heeft uitgewerkt. Hij schrijft daar: '*Verlichting* is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. Men heeft deze onmondigheid aan zichzelf te wijten, wanneer de oorzaak ervan niet in een gebrek aan verstand, maar in een gebrek aan vastberadenheid en aan moed ligt, zich van zijn verstand zonder leiding door een ander te bedienen. *Sapere aude*. Heb de moed je van je *eigen* verstand te bedienen! is derhalve de zinspreuk van de verlichting.'[164]

Het woord 'verlichting' heeft een vaag religieuze connotatie. Boeddha bereikte een staat van verlichting. Mystici beogen hetzelf-

de. Verlichting is dan eenheid met God. Maar in cultuurhistorische zin staat de verlichting voor iets geheel anders. Het is de aanduiding van een bepaald tijdperk dat grofweg wordt gesitueerd in de tweede helft van de zeventiende en eerste helft van de achttiende eeuw. Nu ligt in het afbakenen van historische tijdvakken altijd iets willekeurigs, en historici verschillen dan ook van mening op dit punt. Een van de bekendste historici over het verlichtingsdenken is de Franse historicus Paul Hazard. In de jaren dertig schreef hij een belangrijk en invloedrijk boek waarin hij in het bijzonder de vroege verlichting naar voren haalde.[165] De grote omslag in het Europese denken vond plaats in de periode tussen 1680 en 1715. Vóór die tijd hadden we te maken met een hiërarchisch systeem dat was gebaseerd op autoriteit. Het leven werd gezien als gefundeerd in een dogmatisch beginsel. Het christendom was nagenoeg onomstreden. God had een wet voor het gehele universum gesteld. Tijdens de grand siècle, dat wil zeggen: vóór de verlichting, hadden denkers de indruk dat zij niet behoefden te vernieuwen, maar slechts te imiteren. Hoe zou het mogelijk zijn betere tragedies te schrijven dan Racine? Betere komedies dan Molière? Of betere fabels dan La Fontaine? Maar dat zou binnen een beslag van enkele jaren veranderen, onder invloed van de verlichting. De ene dag dachten ze allemaal zoals Bossuet, de volgende dag zoals Voltaire.

Voor Paul Hazard was 1680 een belangrijke datum. De Britse historicus Jonathan Israël plaatst de geboortestond van de verlichting iets vroeger: 1650.[166] Vanaf dat moment kwam een proces van rationalisering en secularisatie op gang, waardoor de theologische hegemonie in snel tempo aan het wankelen werd gebracht. Niet alleen de ideeën over de mens, maar ook over maatschappij, politiek, de kosmos en zelfs de waarheidsgetrouwheid van de Bijbel en het christelijk geloof kwamen onder vuur te liggen. Door een bekende zeventiende-eeuwse hoveling, Freiherr Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692), werd de geest van de nieuwe tijd mooi geformuleerd. Wat de radicalen probeerden, zo zei hij, was dat men probeerde het 'leven in deze wereld' tot uitgangspunt te nemen, zowel voor het persoonlijke bestaan als voor de politiek. In 1740, nog voordat Voltaires naam goed bekend was, 'the real business was already over'.[167]

In Duitsland werd de verlichting *Die Aufklärung* genoemd, in Frankrijk de *Siècle des lumières* en in de Angelsaksische wereld *The Enlightenment* of *The Age of Reason*. Met de verlichting worden filosofen geassocieerd en intellectuelen, zoals John Locke, David Hume, Voltaire en Lessing en Kant, maar Jonathan Israël rekent ook Spinoza al tot de verlichtingsfilosofen, ja in zekere zin zelfs als de vader van de verlichting.

Typerend voor de verlichting zijn ook bepaalde projecten, zoals de *Encyclopédie*, een overzichtswerk van de bestaande kennis op allerlei terreinen dat – in tegenstelling tot de ons vertrouwde hedendaagse encyclopedieën – tevens een sterk ideologische inslag had.[168] Met dat laatste bedoel ik dat de *encyclopédie* ook verschillende lofprijzingen inhield op de verbreiding van kennis, het nut tot het verwerven van kennis en beschouwingen over wat kennis is, een punt waarop deze zo scherp werd afgewezen door negentiende-eeuwse schrijvers als Chateaubriand en anderen. 'Het is onmogelijk ons diepgaand bezig te houden met de filosofie van de encyclopedisten,' schrijft Chateaubriand, 'want de meesten van hen zijn vergeten en wat van hen is overgebleven, is de Franse Revolutie.'[169] Wat wilde deze sekte, zoals de encyclopedisten door Chateaubriand werden aangeduid? De vernietiging ('la déstruction. Détruire, voilà leur but; détruire, leur argument').[170] Wat wilden zij in de plaats stellen van wat zij vernietigden? Niets, meent Chateaubriand.

Benjamin Constant (1767-1830), een liberale criticus van de radicale verlichting, verklaart dat hij, lezend in Holbachs *Système de la Nature*, vaak werd getroffen door wat hij noemt de onverklaarbare honger naar destructie die hij daarin aantrof ('cette inexplicable soif de la déstruction').[171]

Het is een oude kritiek, die kennelijk ook al opgeld deed in de tijd van Voltaire. Voltaire formuleerde daarop zelf ook reeds het antwoord. Toen hem werd voorgehouden dat hij niets in de plaats stelde van het christendom dat hij bekritiseerd had, antwoordde hij: 'Wat? Ik bevrijd u uit de klauwen van een woest beest en u wilt dat ik het vervang?'[172]

Bij de negentiende-eeuwse critici van de verlichting figureert prominent de vermeende lijn die van de verlichting naar de Franse Revolutie zou lopen. En van de Revolutie weer naar de Terreur.[173]

Is Voltaire dus eigenlijk niet de filosoof van de Terreur? De verlichtingsfilosofie van de encyclopedisten wordt hier afgewezen op grond van de vermeende consequenties daarvan: de Franse Revolutie.

We zijn deze geluiden al eerder tegengekomen bij Burke, die zeven jaar voor Chateaubriand in dezelfde geest schreef. Men zou Chateaubriand ook een voorloper kunnen noemen van de critici van het 'verlichtingsfundamentalisme'. Hij laakt in de verlichters dat zij niets wilden opbouwen. Hij spreekt van 'intolerantie van opinies', waarmee alle verkeerde manieren van denken werden afgewezen.[174]

Maar was de verlichting werkelijk zo verwerpelijk? Bestaat een rechtstreeks verband tussen de verlichtingsfilosofie en de excessen van de Franse Revolutie, zoals sommige negentiende-eeuwse critici van de verlichting ons willen doen geloven?[175]

Het bekendste manifest van de verlichting is het kleine opstel van Kant waarvan ik hiervoor een belangrijk stuk geciteerd heb.

De inhoud van het essay van Kant is tegenwoordig grotendeels bekend. Het houdt een aansporing in om zelf te denken. De verlichting begint op het moment dat de mens zich voorneemt geen zaken meer op gezag te aanvaarden. Hij gaat zelf nadenken. Hij dúrft te denken. Minder bekend is waarschijnlijk dat Kant zelf aan deze aansporing nog een beperkte betekenis geeft. Hij probeert aan te tonen dat denkvrijheid niet noodzakelijk leidt tot anarchie. Dat deed hij waarschijnlijk om de koningen van zijn tijd gerust te stellen. Hij laat ook zien dat er talloze situaties zijn waarin de denkvrijheid niet grenzeloos kan zijn. Denk aan een militair. Of denk aan een geestelijke die optreedt namens een kerkelijke gemeente. Of denk aan een ambtenaar die niet op eigen naam en titel optreedt, maar op gezag van de instantie waarvoor hij werkt. In al die gevallen moet men zich bepaalde beperkingen laten welgevallen. Die beperkingen hebben echter nooit betrekking op het denken zelf, zegt Kant. De gedachten zijn vrij, zo zou men de teneur van zijn manifest kunnen samenvatten. Men zou Kant in die zin ook een 'vrijdenker' kunnen noemen, zij het een vrijdenker van een gematigd soort.[176]

Bekend is ook de passage aan het eind van zijn opstel wanneer hij zich de vraag stelt of we in een *verlichte* tijd leven. Kant zegt dan: nee, maar we leven wel in een tijd van *verlichting*. Kortom, er

is hoop. Die hoop put Kant uit een zeker vertrouwen dat hij lijkt te hebben in de menselijke natuur of in het beschavingsproces. Zo zegt hij: 'De mensen bevrijden zichzelf geleidelijk van hun primitiviteit, wanneer men maar niet met opzet van alles probeert om ze daarin te houden.' Hij wijst ook op de betekenis die vorsten kunnen hebben in het bevorderen van het verlichtingsproces. Op dit punt zwaait hij heel wat lof toe aan Frederik de Grote. 'Een vorst, die het niet beneden zijn waardigheid vindt te zeggen, dat hij het als zijn *plicht* ziet, in religieuze aangelegenheden de mensen niets voor te schrijven maar hun daarin de volle vrijheid te laten, die derhalve zelfs het hoogmoedige woord *tolerantie* voor zich afwijst, is zelf verlicht,' schrijft Kant. Hij stelt daarom voor het tijdvak der verlichting de 'eeuw van Frederik' te noemen.

Als men Kants lofrede op Frederik zou opvatten als een beschrijving van de feitelijk bestaande toestand, zou men hem niet van een zekere pluimstrijkerij kunnen vrijspreken. Maar misschien was hij slimmer dan je zou denken. Je kunt – met de Kant-kenner Susan Neiman – zeggen dat Kant in *Wat is verlichting?* probeerde aan de vorst een norm voor te houden.[177] Het geeft aan wat een goede koning zou kunnen zijn. Dat zou een koning zijn die het 'Durf te denken' van zijn burgers stimuleert.

Heeft het opstel van Kant ons tegenwoordig nog iets te zeggen? Neiman zegt dat het vele generaties Duitse schooljeugd tot gegaap heeft gebracht. Bekend is ook de humoristische uithaal van Heinrich Heine over de schrijfstijl die na Kant courant werd: '[...] bij ons ontstond het bijgeloof dat men geen filosoof kan zijn als men goed schrijft.'[178] Toch blijft *Wat is verlichting?* fascinerende lectuur. Onwillekeurig stel je als lezer de vraag: hoe staat het tegenwoordig met de verlichting? Stimuleren onze bestuurders de autonomie van hun burgers? Zeggen ze: 'Durf te denken'?

We hebben hiervoor al gezien dat een belangrijk, zo niet hét belangrijkste kenmerk van de verlichting is dat men de moraal op eigen benen heeft geplaatst. Ik heb in het eerste deel van dit boek uiteengezet dat de goddelijke-bevelstheorie van de moraal aan dat ideaal in de weg staat. De praktische betekenis van die goddelijke-bevelstheorie is vooral groot en problematisch in een multiculturele samenleving in een tijd van globalisering. Dat wil zeggen: de toestand

waarin vele gelovigen het grondgebied van één staat moeten delen, terwijl zij diepgaand van mening verschillen over de uitgangspunten van het samenleven. Dat verschil kan betrekking hebben op twee punten: (1) de inhoud van de moraal is verschillend, want verschillende religieuze tradities schrijven verschillende dingen voor, en (2) de grondslag van de moraal is verschillend, want religieuze ethiek en autonome ethiek hebben geheel verschillende opvattingen over de grondslag van de moraal.

Nogmaals: zouden de vorsten (of tegenwoordig de overheid) dan niet als taak hebben autonome moraal te stimuleren? Is dat niet eigenlijk het belangrijkste onderdeel van wat men het 'integratiebeleid' noemt? In zekere zin is dat ook wat er gebeurt. De overheden in verschillende staten bestrijden 'extremisme' of 'terrorisme'.[179] Veel meer dan voorheen het geval was zijn overheden geïnteresseerd in wat mensen denken.[180] Je zou dat op zichzelf een onwenselijke ontwikkeling kunnen noemen. Dit staat op gespannen voet met de 'privacy'. Het verhoudt zich ook niet harmonieus met het idee van de rechtstaat.[181] Maar het is wel wat de Amerikaanse mensenrechtendeskundige Michael Ignatieff heeft genoemd het 'kleinere kwaad', want het grote kwaad bestaat daarin dat radicale elementen tot daden overgaan waarbij slachtoffers vallen.[182]

Ook de hedendaagse overheid kan niet geheel voorbijgaan aan de vraag hoe mensen hun moraal legitimeren. Natuurlijk hebben mensen enerzijds het recht dit te doen met een verwijzing naar religie. Anderzijds zou de overheid ook moeten nadenken over de langetermijngrondslagen van het integratiebeleid. De gedachte dat heilige geschriften en oordelen van religieuze leiders de grondslag vormen voor moraal, wordt, hoewel een aanzienlijk probleem voor de integratie, door de hedendaagse overheid nog steeds met omzichtigheid behandeld. Daar wil de overheid het liefst niet kritisch over zijn. Dat behoort tot het terrein van de privémoraal. En daar hoort de overheid buiten te blijven. De vrijheid van godsdienst brengt dat met zich mee. Je wilt toch geen 'verlichtingsfundamentalist' zijn? En de overheid al helemaal niet.

Maar het is toch zeer de vraag of die schroomvallige houding op de lange duur verstandig is. Zij is begrijpelijk omdat voor een aanzienlijk deel de scherpe kantjes van religie af zijn. John Stuart Mill

schreef dat al in de tweede helft van de negentiende eeuw.[183] In de meer 'verbeterde vormen van religie' ('improved forms of religion') kwamen de kwalijke kanten van religie niet meer voor, meende Mill. Als een voorbeeld van een wandaad die mensen begaan in naam van religie ('in the name of religion'), voert Mill het offer op van Iphigeneia, waarover reeds eerder werd gesproken.[184]

Het is nogal opvallend dat Mill verwijst naar een louter mythologisch gegeven. Een vader offert zijn dochter op omdat een god dat van hem vergt. Maar de Grieken hebben in hun ethiek het gedrag van Agamemnon nooit als moreel exemplarisch beschouwd. Het verhaal is bekend. De befaamde Trojaanse oorlog begon met een vrouw. Helena ging mee met Paris naar Troje. Menelaos, haar echtgenoot, was diep gegriefd. Hij wendde zich tot zijn oudere broer: Agamemnon, de koning van het legendarische Mycene. Zouden zij niet naar Troje moeten gaan om Helena terug te halen? Agamemnon aarzelde, maar hij ging toch overstag: in Aulis verzamelden de Griekse strijders zich om naar Troje te varen.

Daar rees een probleem: de wind bleef ongunstig. Men raadpleegde een priester: wat te doen? Chalcas gaf aan dat de godin Artemis verantwoordelijk was voor de ongunstige wind. Artemis was boos, omdat Agamemnon een van haar favoriete herten had gedood. Om Artemis gunstig te stemmen, de wind in de zeilen te krijgen en Helena terug te veroveren, zo vertelde de priester, zou Agamemnon zijn oudste dochter, Iphigeneia, moeten offeren.

Je dochter offeren? Agamemnon, net als Abraham, was geschokt. Maar zijn broer Menelaos herinnerde Agamemnon aan zijn belofte hem te helpen Helena terug te krijgen. Uiteindelijk stemde Agamemnon toe; hij zou zijn dochter offeren.

Om Iphigeneia naar Aulis te krijgen verzon hij een list. Hij spoorde zijn vrouw Clytaimnestra aan om Iphigeneia naar Aulis mee te nemen omdat hij voor haar een geschikte huwelijkskandidaat had gevonden: Achilles. En zo geschiedde. Iphigeneia kwam naar Aulis, Agamemnon bond haar vast op het altaar en doodde zijn dochter.

Artemis was daarmee tevredengesteld en zond een gunstige wind en de Grieken konden naar Troje.

In een bepaalde variant van het verhaal werd Iphigeneia ook gered. Toen de godin Artemis had gemerkt dat Agamemnon bereid

was zijn dochter te offeren, redde zij het meisje en plaatste haar in een tempel in Tauris.[185]

Dit alles lijkt wel enigszins op het verhaal van Abraham die zijn zoon wilde offeren. Een toornige god, in dit geval Artemis. Een middelaar tussen God en mens die aangeeft wat de god verwacht: in dit geval Chalcas. En een 'aartsvader' die bereid blijkt het liefste wat hij bezit te offeren: Agamemnon die zijn dochter doodt.

Wat het Griekse verhaal onderscheidt van dat van Abraham, is de centrale positie van de middelaar: Chalcas. Eigenlijk heeft hij een zware verantwoordelijkheid. Het weer zat niet mee. Hoe kan men daaruit afleiden dat iemand dan maar zijn dochter moet doden? Geen geringe zaak. Maar Chalcas kon alleen zijn positie krijgen (en behouden) dankzij mensen die hem in deze positie plaatsten en daarin respecteren: de gemeenschap van gelovigen.

We hebben hiervoor gezien hoe Renan een onderscheid maakte tussen de Griekse godenwereld en die van het theïsme. Hij vond de Griekse godenwereld weinig indrukwekkend. De Grieken zouden maar egoïstisch met hun goden omgaan. Zij vragen gunsten aan die goden en die goden verlenen die onder bepaalde voorwaarden. Het verhaal van Iphigeneia lijkt daarvan een illustratie. Niettemin kan men ook stellen dat het verhaal van Abraham meer verontrust.

In het geval van Abraham wordt deze alleen maar op de proef gesteld. 'De geestelijke God van Abraham stelt zich met gehoorzaamheid boven offerande tevreden,' schrijft Anton van Duinkerken.[186] Maar het is de vraag of dat de portee van het verhaal ook maar iets verzacht (nog afgezien van het feit dat Jefta's dochter echt werd geofferd). God eist een volledige ondergeschiktheid en wanneer is vastgesteld dat die aanwezig is, dan is het wat Hem betreft goed. Maar is de bereidheid van de mens om zijn eigen morele overwegingen opzij te zetten op zichzelf niet slecht? Is dat niet ten diepste strijdig met de mondigheid waartoe Kant ons oproept?

Een ander punt waarop de verhalen van Abraham en Agamemnon uiteenlopen, is de goedkeuring die aan hun gedrag gegeven wordt door buitenstaanders. In de theïstische traditie wordt Abraham beschouwd als een held: als een morele icoon. Zo moet het: volledige onderwerping aan de wil van God. Dat is althans de boodschap van de goddelijke-bevelstheorie die Kierkegaard, Brunner en vele an-

deren onderschrijven. Agamemnon heeft die functie niet gehad in de Griekse cultuur. Jodendom, christendom en islam noemen we 'abrahamitische godsdiensten'. De Griekse godsdienst noemt men niet de 'agamemnonitische godsdienst'. In de Griekse en later Romeinse cultuur staat Agamemnon niet model voor antieke deugdzaamheid. De zaak wordt gezien, zo lijkt het, als een tragedie. Het lijkt niet het verhaal waaraan generaties Griekse zelfmoordterroristen zich kunnen spiegelen. Die waren er trouwens ook niet in het oude Griekenland. Zou dat iets te maken hebben met hun 'cultuur'? En eventueel met hun 'godsdienst' als onderdeel van die cultuur? Of is dat een zeer buitenissige vraag? Of wellicht 'essentialistisch', omdat het 'een cultuur' te veel als één geheel opvat?

In de Griekse religie lijkt niet Agamemnon de morele icoon te vormen, maar Socrates. En Socrates was een aanhanger van wat we de autonomie van de moraal hebben genoemd. Laat ik nu als contrast voor het verhaal van Abraham een ander verhaal opvoeren. Het is het verhaal dat wordt verteld in een dialoog van Plato die genoemd is naar de hoofdfiguur, Euthyphro. Dan begrijpen we ook meteen waarom Windelband de tijd van Socrates aanduidde als de 'Griekse verlichting'.[187]

Socrates' ondervraging van Euthyphro

De *Euthyphro* behandelt de vraag naar het wezen van de 'vroomheid'. In het Grieks gaat het om *to hosion*. Het woord 'hosios' kan heel wat dekken, schrijft Plato-vertaler Xaveer de Win.[188] Het kan 'geheiligd' of 'gewijd' betekenen en – van personen gezegd – kan het ook slaan op 'vroom, heilig, godvruchtig'. Ook kan het voor zowel personen als zaken 'moreel goed' betekenen. Deze verschillen zijn voor ons echter minder relevant. Het gaat ons om de vraag of het moreel goede (of vrome) op zichzelf staat of voor zijn bindende kracht afgeleid moet worden van een goddelijke wil.

De *Euthyphro* begint zoals zovele andere dialogen van Plato beginnen. Euthyphro loopt Socrates tegen het lijf en er ontspint zich een gesprek over een abstracte deugd, in dit geval vroomheid. Euthyphro staat op het punt een proces tegen zijn vader te beginnen,

omdat zijn vader een slaaf die een strafbaar feit had begaan, geboeid in een greppel had laten liggen. De slaaf was daardoor overleden. Zou Euthyphro nu een proces tegen zijn vader moeten beginnen? Is dat wat 'vroomheid' zou vergen?

Zoals gebruikelijk in de platoonse dialogen geeft Socrates op die vraag geen direct antwoord, maar verlangt hij eerst een definitie van vroomheid. Wat is dat? Dat zal Euthyphro toch wel kunnen aangeven? Euthyphro denkt van wel: 'Ik zou toch voor niets deugen, Socrates, en in geen enkel opzicht boven de massa uitsteken als ik geen precieze kennis van al zulke dingen bezat.'[189] Vervolgens waagt hij zich aan de volgende omschrijving: 'Het vrome noem ik wat ik nu voor het ogenblik doe, namelijk een aanklacht indienen tegen alwie zich schuldig maakt aan moord, aan heiligschendende diefstal, of aan een ander vergrijp van die aard, om 't even of de schuldige nu toevallig mijn vader is of mijn moeder of wie dan ook.'[190] Maar daarmee kan Socrates geen genoegen nemen. Dit was immers geen *definitie* van vroomheid, het was een *voorbeeld* van vroomheid. En dat is niet hetzelfde.[191] Socrates herhaalt zijn verzoek: 'Leer me dan eens wat die verschijningsvorm op zichzelf eigenlijk is. Dan kan ik die in het oog houden en als norm gebruiken voor de handelingen – hetzij de uwe, hetzij die van een ander – om alles wat ermee overeenstemt, vroom, alles wat ermee strijdig is, zondig te noemen.'[192] Pas nadat Euthyphro op deze wijze aan zijn opdracht herinnerd is, produceert hij het gevraagde: een definitie. Hij zegt: 'Vroom is, wat de goden welgevallig is; wat hun niet behaagt, is zondig.'[193]

Daarmee presenteert Euthyphro een omschrijving van vroomheid (of van het moreel goede) dat een centraal uitgangspunt is in alle religieuze ethiek: goed is wat God of goden behaagt, slecht is wat God of goden mishaagt. Socrates is met de omschrijving dan ook zeer tevreden, althans formeel. Euthyphro heeft voldaan aan de opdracht. Hij heeft een definitie gegeven, maar dat betekent nog niet dat het ook een *goede* definitie is. Deze moet worden getest in een kritisch kruisverhoor en dan zal blijken of de omschrijving overeind kan blijven.

Natuurlijk is daarvan geen sprake, immers een eerste bedenking dient zich aan omdat de goden het onderling oneens zijn en twisten over vroomheid. Het criterium dat het 'de goden' welgevallig zou

moeten zijn helpt ons dus geen zier, immers wat de ene god welgevallig is, is de andere god onwelgevallig.

Socrates is overigens niet te beroerd om een beetje te helpen. Zou het dan wellicht kunnen zijn dat wat álle goden welgevallig is vroom genoemd moet worden? Euthyphro aanvaardt de suggestie in dankbaarheid: '[...] het vrome is wat alle goden behaagt, terwijl daarentegen wat ze allen haten, zondig is.'[194] De opluchting is echter van tijdelijke aard, want vervolgens komt Socrates met de hamvraag: 'Wordt het vrome door de goden bemind omdat het vroom is, of is het vroom omdat het door hen bemind wordt.'[195]

Daarmee is de vraag naar de autonomie dan wel heteronomie van het moreel oordeel in alle scherpte gesteld. Euthyphro weet geen antwoord meer te geven en erg verwonderlijk is dat niet. Over de vraag die nu voorligt, hebben vele filosofen zich het hoofd gebroken: Thomas van Aquino, Hugo de Groot, Spinoza, Leibniz, Kant, Eduard von Hartmann, Nicolai Hartmann en Jean-Paul Sartre. Wordt een morele verplichting gecreëerd door het goddelijk bevel? Of heeft Cudworth gelijk, die in zijn verhandeling *Eternal and Immutable Morality* stelt dat sommige handelingen 'door de natuur' goed of slecht zijn, en andere door 'louter wil'?[196]

Beide opties lijken voor het godsdienstig gemoed tot zware problemen te leiden. Kiest men voor een autonome ethiek, dan zou het betekenen dat godsdienst (of religie) niets te maken heeft met het moreel goede. Dat zou ook betekenen dat men zich ter legitimatie van morele voorschriften niet meer op heilige geschriften kan baseren of dat men zich op de wil van God of goden kan beroepen ter legitimatie van een individueel moreel oordeel. Weinig godvruchtige denkers hebben een dergelijk radicale conclusie willen trekken. De Bijbel of de Koran is dan voor morele aangelegenheden evenmin een autoriteit als voor natuurkunde en biologie.[197] Maar ook de heteronomie heeft haar onaangename kanten, zoals we hiervoor al hebben belicht. Het maakt namelijk van het moreel goede iets willekeurigs. Goddelijke willekeur weliswaar, maar daarom toch niet minder willekeurig. Alleen onverschrokken denkers als Tertullianus en Kierkegaard hebben dat in al zijn consequenties durven te aanvaarden, maar de meesten schrokken ervoor terug.

Een aanzienlijk deel van de westerse cultuur wordt getekend door

het contrast tussen de 'socratische traditie' en de 'abrahamitische traditie'. In het eerste geval gaat het om de seculiere lijn, de zelfstandige ethiek, die centraal staat. In het tweede geval om het godsvertrouwen, de onderschikking van de menselijke wil aan die van God. 'Een religie is gebaseerd op vroomheid die daarin bestaat dat men zich ondergeschikt maakt aan goddelijke bevelen,' schrijft de Britse filosoof Roger Scruton.[198]

Met de term 'socratische traditie' probeer ik aan te geven wat ik denk dat de historische betekenis is van Socrates' denken voor de geschiedenis van de ethiek. Die historische betekenis ligt in het feit dat we bij hem, net als later bij Bentham en Kant, de aporieën geformuleerd vinden waarin de goddelijke-bevelstheorie zich noodzakelijkerwijs moet verstrikken.

Ik ben mij ervan bewust dat Socrates zelf ook opmerkingen heeft gemaakt die doen denken aan de goddelijke-bevelstheorie. Om te beginnen geloofde Socrates in een god. Het idee van een goddelijke geest die het leven op aarde zou bestieren, was niet onbekend in de vijfde eeuw voor onze jaartelling.[199] In de *Apologie* zegt Socrates dat een god hem te kennen gaf dat hij zijn leven moest doorbrengen met de studie van de wijsbegeerte, dat wil zeggen: met het onderzoeken van zichzelf en van anderen. 'Zou het dan geen schande zijn, Atheners, als ik nu mijn post verliet, uit vrees voor de god of voor welke andere moeilijkheid dan ook?'[200]

Socrates verwijst daarmee naar het Atheense bewind dat hem had veroordeeld tot het drinken van de gifbeker.[201] Ook stelt Socrates dat de Atheners door hem te veroordelen zouden handelen in strijd met de wil van de goden. 'Want als ge mij doodt, zult ge niet licht weer zo iemand vinden die letterlijk – het moge dan een beetje komisch klinken – door de godheid de staat op de nek gezet is, als een soort horzel op de nek van een paard, een paard dat wel groot is en van goed ras, maar dat juist door zijn zwaarte wat traag is en de prikkel nodig heeft.'[202] Daarbij gebruikt hij 'god' (of moet ik 'God' zeggen?) en 'goden' door elkaar, zodat het moeilijk is vast te stellen wat hij bedoelt.

De goddelijke-bevelstheorie van de moraal kan in het bijzonder in een multiculturele en pluriforme samenleving voor aanzienlijke problemen zorgen. Men kan het ook zo zeggen: in een homogenere samenleving liggen de problemen van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal wel op de loer, maar treden zij niet aan het licht. Daarmee wil ik niet zeggen dat elke katholiek, protestant, aanhanger van de joodse religie of moslim zich zal ontpoppen tot een terrorist of crimineel (je moet dat eigenlijk om de paar bladzijden weer even herhalen, want anders gaat weer iemand roepen dat je dat 'eigenlijk bedoelt', ook al heb je het niet expliciet gezegd). Nee, dat zeg ik dus niet en bedoel ik ook niet. De geschiedenis laat ook zien dat talloze individuele gelovigen van groot moreel inzicht blijk hebben gegeven. De vraag is alleen of dat *dankzij* of *ondanks* de theïstische traditie is gebeurd. Ik denk dat in de theïstische tradities – mits radicaal uitgewerkt – aanknopingspunten liggen voor geweld en wandaden, zoals Jonathan Kirsch,[203] Jack Nelson-Pallmeyer,[204] Charles Selengut,[205] Mark Juergensmeyer,[206] Wilfried Röhrich,[207] en vele anderen hebben betoogd. Deze schrijvers moeten echter oproeien tegen een overmacht aan auteurs die niets willen weten van een onbevangen analyse van het verschijnsel godsdienst waarin de gewelddadige kanten van godsdienst niet met de mantel der liefde worden bedekt. Daarbij valt telkens weer te constateren dat hun stellingen voortdurend worden verdraaid en radicaler weergegeven dan zij door de schrijvers zelf zijn geuit. Een stelling als 'In de theïstische godsdiensten zijn aanknopingspunten te vinden voor geweld' wordt al snel verdraaid tot: 'Alle joden, christenen en moslims zijn gewelddadig.' Ook in het publieke debat ziet men telkens hoe een uitspraak over een 'religie' wordt verdraaid tot een uitspraak over 'gelovigen', liefst 'alle gelovigen'. Dus als men zegt: 'De islam (of het christendom) gaat uit van...', dan wordt daarvan gemaakt: 'Ah, jij bent dus van mening dat alle moslims of alle christenen...' Er zou echter een scherp onderscheid gemaakt moeten worden tussen: (a) een wereldbeschouwing, religie of politieke ideologie; (b) het gedachtegoed van mensen die zich bekennen tot die wereldbeschouwing, religie of politieke ideologie; (c) het gedachtegoed van álle mensen die zich

bekennen tot die wereldbeschouwing, religie of politieke ideologie.

Natuurlijk bestaat een relatie tussen a, b en c, maar men dient ze wel van elkaar te onderscheiden. Er kan ook in afnemende mate gegeneraliseerd worden over a, b en c. Gelukkig is het zo dat lang niet alle gevallen waarin geweldsgebruik in heilige geschriften wordt aanbevolen (wat dus onderdeel uitmaakt van a) het staande praktijk is in het gedrag van gelovigen (onderdeel van b en c).

Het spreekt voor zich dat het slechts een kleine minderheid van de gelovigen is die zúlke radicale interpretaties pleegt (of volgt) van de godsdienstige boodschap dat men overgaat tot geweld. Men mag daarom niet 'alle gelovigen' stigmatiseren of alle gelovigen over één kam scheren. Er is ook niemand die dat wil doen (nog maar een keer). Maar het feit dat niet alle gelovigen tot gewelddadig gedrag overgaan (b en c) mag ons niet de ogen doen sluiten voor onderdelen van de theïstische tradities (a) die hiertoe aanleiding geven en een meta-ethiek die van generatie op generatie wordt overgedragen en waarin de goddelijke-bevelstheorie wordt doorgegeven als de meest solide basis voor ethiek. De oorzaken van het hedendaags religieus terrorisme waardoor landen in het Midden-Oosten en tegenwoordig ook de westerse wereld worden bezocht, zijn onduidelijk en naar alle waarschijnlijkheid pluriform. Men kan niet één oorzaak aanwijzen die het terroristische geweld verklaart: bijvoorbeeld sociaal-economische deprivatie, het omarmen van de goddelijke-bevelstheorie, vereenzaming achter radicale sites op het internet, onvrede met het onrecht in de wereld. Maar het is onwaarschijnlijk dat de goddelijke-bevelstheorie met het religieuze geweld *niets te maken heeft.* Een factor die door gewelddadige gewetensdaders zelf als de enige wordt opgevoerd, speelt wel degelijk een rol, en het is zeer onverantwoordelijk om daaraan voorbij te gaan.[208] Ik wil hier aantonen dat veel te winnen zou zijn met het adopteren van een autonome ethiek, in tegenstelling tot een religieuze ethiek, als basis voor een vreedzame samenleving. Niet alleen in het belang van de ongelovigen, maar ook in het belang van de gelovigen zelf.

Het is tegen deze achtergrond dat ik nog een keer wil terugkomen op Mills voorbeeld van het offer van Iphigeneia door haar vader. Zou Mill niet hebben geweten dat in de theïstische traditie een verhaal van Abraham wordt overgeleverd, die op goddelijk bevel

eveneens bereid was zijn zoon te offeren? Het is niet erg geloofwaardig dat een enorm erudiet man als John Stuart Mill zich daarvan niet bewust was. Maar het bekritiseren van het christendom was in zijn tijd geen sinecure.[209] Men mag dan ook aannemen dat hij zorgvuldig om het probleem heen schreef en niet openlijk de confrontatie zocht met de goddelijke-bevelstheorie, die de kern vormt van de christelijke ethiek, terwijl hij wel, via een Griekse verwijzing, subtiel aanduidt – althans dat is mijn vermoeden – dat we hier te maken hebben met een barbaars gegeven uit onze eigen cultuur.

Dat schrijvers in het verleden hun godsdienstkritiek op allerlei slinkse wijzen moesten formuleren ligt voor de hand. Thomas Paine schrijft in *Rights of Man* over de geest van vrijheid in de achttiende eeuw ('spirit of liberty'). Die geest van vrijheid treffen we aan bij schrijvers als Montesquieu en Voltaire. Montesquieu is vaak niet zo duidelijk, maar, zo zegt Paine, 'hij ging net zover als een schrijver onder een despotische regering kon gaan'.[210] Zijn geest gaat vaak schuil achter een sluier.[211]

De suggestie van Paine is duidelijk: van oude denkers kunnen we vaak niet vaststellen wat ze precies denken omdat zij niet de vrijheid hadden zich uit te spreken zoals het geval is in een vrije samenleving. Hoe moeten we dat duiden? Schreven zij dan eigenlijk onder 'censuur'?

Op 22 januari 1820 schrijft een zekere Nikolaus von Thaden aan Hegel dat als Hegel bij het laten verschijnen van zijn *Rechtsphilosophie* moeilijkheden mocht ondervinden van de zijde van de Pruisische censuur hij, Von Thaden, wel bereid zou zijn het boek buiten Pruisen te laten verschijnen. Dat is de situatie waaraan wij onmiddellijk geneigd zijn te denken bij censuur: een expliciet wettelijk verbod om bepaalde zaken in druk te laten verschijnen.[212] Maar de werkelijkheid zit ingewikkelder in elkaar. Soms is iemand wettelijk vrij iets te schrijven, maar schrijft hij feitelijk onder de censuur. Dat is in het bijzonder het geval wanneer de staat niet (of onvolkomen) bij machte is het geweldsmonopolie te handhaven omdat private personen of groeperingen sancties stellen op onwelgevallige meningen.

In deze situatie is onder anderen Salman Rushdie verstrikt geraakt. Rushdie is Brits staatsburger en hij schrijft in die zin niet onder de dreiging van de censuur. Tegelijkertijd is volslagen duidelijk

dat al zijn verrichtingen op de voet worden gevolgd door personen en groepen die menen dat hij bepaalde zaken niet zou mogen schrijven. Wat die groepen doen en denken, is niet zonder betekenis voor Rushdie, omdat het geweldsmonopolie van de Britse overheid, formeel de enige over hem gestelde macht, niet absoluut is. En het kan niet anders of de schrijver houdt daar rekening mee, net als tekenaars van cartoons van Mohammed sinds de cartoonaffaire weten wat voor reacties zij kunnen verwachten.[213] Met die reacties doel ik overigens niet alleen op de reacties van radicalen die geweld willen gebruiken om anderen de mond te snoeren, maar ook op de reacties van de overheden die geweld niet willen afwijzen of die het publiceren van materiaal dat geweld oproept zinloos geprovoceer achten.

Rushdie gaf in 1988, nog voor het hoogtepunt van de controverse over zijn boek, aan jaloers te zijn op collega's als Isaac Bashevis Singer die zich als schrijver allerlei vrijheden kan veroorloven ten aanzien van zijn God. Rushdie spreekt zelfs van 'blasfemieën', schrijven over 'Gods fouten'. Hij weet dat hij, Rushdie, dat niet kan.[214] Dat zei Rushdie in 1988. Zou de situatie tegenwoordig iets verbeterd zijn? Het is treurig om vast te stellen, maar het antwoord is een ondubbelzinnig nee. Ook bijna twintig jaar na publicatie van *De Duivelsverzen* is zijn materiële vrijheid van meningsuiting (te onderscheiden van de formele) nauwelijks vergroot. Hij heeft formeel wel vrijheid van meningsuiting, maar informeel is het gebruik daarvan zo riskant dat de schrijver op allerlei manieren beperkt is. Rushdie schrijft onder een vorm van informele censuur.

Dit brengt allerlei interpretatieproblemen met zich mee ten aanzien van zijn geschriften, maar ook zijn uitlatingen, zoals gedaan in interviews. Wanneer mensen schrijven onder censuur (en voor het grootste deel van de menselijke geschiedenis is dat het geval geweest, en ook voor het grootste deel van de wereld)[215] moeten we eigenlijk altijd hun boodschappen decoderen.

Naar aanleiding van de publicatie van zijn nieuwe boek *Shalimar de clown* gaf Rushdie een interview waarin hij vertelde dat vele recensenten zijn roman verkeerd hadden geduid. '[...] Deze roman gaat niet, niet alleen, over moslimfundamentalisme. Deze roman gaat in de eerste plaats over wat er in een bepaald deel van de wereld gebeurt, namelijk in de vallei van Kashmir. Waar een van de

hoofdpersonen vanwege van alles wat er misgaat in zijn leven op het pad van de radicale islam terechtkomt en een moordenaar wordt.'[216] In bijna alle recensies werd gesproken van een 'nieuwe aanval' van Rushdie op het moslimfundamentalisme, maar dat wijst hij dus van de hand (althans ten dele).

Kunnen we wat Rushdie hier zegt zomaar geloven? Enerzijds zou je zeggen van wel. Waarom zou hij het zeggen als hij het niet meent? Anderzijds: misschien kunnen we niets van wat Rushdie zegt helemaal geloven, want net als Montesquieu, Voltaire en Rousseau in de achttiende eeuw schrijft hij, zoals Paine het noemde, onder een sluier. Als rond zijn boeken een nieuwe rel ontstaat, kan hem dat opnieuw een fatwa opleveren, waardoor hij in een nog zwaarder beveiligingsregime verzeild raakt, dat zich in weinig onderscheidt van een gevangenis.

In een dergelijk klimaat is niets meer vrijblijvend. Ook het bekritiseren van Rushdie door westerse intellectuelen niet. Als een paar politiek correcte recensenten gaan schrijven dat wat Rushdie zegt eigenlijk kwetsend is voor de islam of contraproductief voor de integratie of 'islamofobisch' of wat dan ook, dan draagt dat bij aan een beeldvorming rond zijn persoon, die ook weer de belangstelling van terroristen kan wekken.

Voor sommige commentatoren is het strooien met kwalificaties als 'racisme' en 'islamofobie' een interessant gezelschapsspel waarmee het eigen imago als strijder voor de vertrapten en verdrukten van deze wereld een beetje kan worden opgepoetst. Sidney Hook (1902-1989) heeft wel eens aangegeven dat een ten onrechte gebruikte aanklacht van racisme even weerzinwekkend is als racisme zelf. Door het eerste wordt de term ook van zijn betekenis beroofd.[217]

Soms wordt aan deze commentatoren ook wel eens 'moed' toegeschreven omdat wat zij doen 'tegen de heersende mening' zou ingaan. Maar eigenlijk is daarvoor geen enkele moed nodig, omdat er geen enkele dreiging bestaat.

Voor mensen als Rushdie is dat heel anders. Hij legt zijn leven in de waagschaal voor wat hij schrijft, en daarmee voor een beginsel waarop een vrije samenleving is gebaseerd: de vrijheid van meningsuiting. Die werkelijke vrijheid van meningsuiting kan alleen blijven

bestaan wanneer mensen bereid zijn daarvoor te gaan staan. In die zin had de Amerikaanse rechtsgeleerde en rechter Learned Hand ook gelijk dat de geest van de vrijheid niet in de wetten schuilgaat, maar in de cultuur. Als het gevoel daarvoor sterft in de harten van de mensen, kan geen wet of grondwet daar iets aan veranderen.[218]

Maar hoe levend is dat gevoel daarvoor in de 'harten van mensen'? Bij sommigen is dat gevoel vitaal aanwezig. 'Mij kunnen ze vermoorden, mijn statements niet,' zegt de Canadese publiciste Irshad Manji.[219] Bij Manji leeft kennelijk nog de geest van de vrijheid. Maar is het wel fair om mevrouw Manji het vaandel van de vrijheid te laten dragen terwijl de Europese regeringen zelf wegschieten in het portiek? En waarom zou je opkomen voor mensen die zelf aangeven daar niet van gediend te zijn? Manji komt, net als haar vriendin Hirsi Ali, in feite op voor twee groepen mensen: (1) voor moslima's, en (2) voor de meerderheid van de burgers van de westerse rechtstaten. Paradoxaal genoeg zeggen beide groepen zelf geen behoefte te hebben aan haar boodschap, zoals uiteengezet in *The Trouble with Islam*. De moslima's zeggen: 'Je kwetst ons, je bent te kritisch over ons geloof, we zijn al geëmancipeerd, zij het met een hoofddoek.' De burgers van de westerse rechtstaten zeggen: 'U bent te voortvarend, gun ze de tijd, geen clashdenken a.u.b., de problemen waaien vanzelf over, laat het over aan het zelfreinigend vermogen van de gemeenschappen, wij mogen ons daar niet mee bemoeien.'[220] Manji zal menen dat we geen tijd te verliezen hebben. De radicalisering gaat door. Als daartegen geen stelling wordt genomen, wordt radicalen niets in de weg gelegd. Ik vrees dat Manji meer gelijk heeft dan de mensen die haar in de kou laten staan, maar de vraag blijft wel: moet zij haar leven in de waagschaal stellen wanneer de twee groepen voor wie zij zegt op te komen Oost-Indisch doof zijn?

Helaas is de heropleving van het religieuze fanatisme een aanzienlijke bedreiging voor de vrijheid. En in combinatie met politieke correctheid is ze werkelijk dodelijk. Wat Mill niet kon voorzien, is dat radicale religiositeit of extremistische varianten van religieuze beleving een grote opleving zouden doormaken in de twintigste en eenentwintigste eeuw die hij, halverwege de negentiende eeuw (1859),[221] niet zal hebben voorzien. Dat kan de overheid niet ongepasseerd laten. En de overheid zou ook dieper moeten graven dan

de meeste anderen en onbeschroomd de vraag stellen wat dit betekent voor de grondslagen van de ethiek.

Ik kan mij vergissen, maar volgens mij zou het onjuist zijn achteloos voorbij te gaan aan datgene waarop de personen die het betreft, de terroristen zelf, voortdurend wijzen, namelijk dat men moraal gesanctioneerd acht in een goddelijke bron aan gene zijde van deze wereld. Religieuze ethiek is dus, als men althans bereid is dit serieus te nemen, een potentieel probleem.

Het is misschien aardig om hier te wijzen op het feit dat in de hedendaagse verhoudingen ook de visie van Voltaire op de sanctionering van de moraal weinig vruchtbaar is. Voltaire dacht, net als Kant in het door mij hier niet verder behandelde deel van zijn werk, dat het idee van een almachtige en wrekende God mensen moreel in het gareel zou houden. Misschien was dat iets wat in hun tijd ook wel leek te werken. Maar onder de huidige omstandigheden lijkt het idee van een almachtige en wrekende God een precies omgekeerd effect te hebben. Het vormt een perfecte legitimatie voor het plegen van geweld.

Hoe die verandering heeft kunnen plaatsgrijpen, is moeilijk te zeggen, maar laat ik dat toch proberen, al is het speculatief. Voltaire leefde en schreef in een periode waarin de wil van God werd uitgelegd door de kerk of door een geestelijke elite die de scherpe kantjes van de Heilige Schrift (die Voltaire zo onbarmhartig blootlegde) af kon halen. Maar dat lijkt tegenwoordig niet meer het geval. In de radicaal protestantse variant van de goddelijke-bevelstheorie of in de radicaal mystieke variant is ieder zijn eigen norm. Op radicale sites valt te lezen: 'We do not need fatwas, the Koran is our fatwa.' In een geradicaliseerde cultuur betekent zoiets al snel: 'We hebben geen zin ons te laten afremmen door genuanceerde geleerden die zeggen wat we mogen doen, we lezen een tekst, nemen die letterlijk, en schuwen geen geweld als daarvoor een schriftuurlijke basis bestaat.'

De geradicaliseerde jongere zegt: 'Er staat geschreven', en: 'Hier sta ik, ik kan niet anders.' Als hem door de schriftgeleerde wordt voorgehouden dat hij de tekst toch ook anders kan lezen, wendt hij zich tot de volgende schriftgeleerde (imamshopping) die hem wél de legitimatie voor het geweld verschaft die hij denkt nodig te hebben op basis van de aansporing in de tekst.

Dit is vooral een probleem in de wereld van de islam, omdat de ideologie zoals deze sinds de jaren tachtig van de twintigste eeuw naar voren is gekomen een sterk 'protestants' karakter heeft, en niet 'katholiek'. Dat wil zeggen dat de enkeling zelf te rade gaat bij de Schrift, daaruit heikele passages kan lichten die geweld rechtvaardigen, en zich van gewelddadige plannen niet laat afbrengen door een gemeenschap van schriftgeleerden die een mitigerende interpretatie zou kunnen geven aan de Schrift.

Het is opvallend hoe in korte tijd de goddelijke sanctie op moraal van een aangename steun in de rug (Voltaire) in een aanzienlijk maatschappelijk probleem lijkt te zijn veranderd.

De Britse filosoof McTaggart schreef in 1906 een bijzonder elegant boek waarin hij in populaire vorm zijn filosofie van de religie uiteenzette. McTaggert hield een pleidooi voor een opmerkelijke combinatie van opvattingen: voor het bestaan van een niet-almachtige God, voor onsterfelijkheid en voor atheïsme. Aan deze excentrieke drie-eenheid verbond McTaggert ook nog het idee van reïncarnatie ('pre-existence'). De twee hoofdstukken uit zijn boek waarin hij zijn geloof in persoonlijke onsterfelijkheid en reïncarnatie uiteenzette (de hoofdstukken 3 en 4), bracht hij in 1915 opnieuw op de markt in de hoop daarmee een perspectief te geven voor de vele soldaten die in die tijd de dood in de ogen zagen.[222]

Allemaal heel sympathiek, zo lijkt het. Maar in deze tijd van internationaal terrorisme zouden we misschien blij zijn wanneer mensen het perspectief op een hiernamaals en een paradijselijke beloning voor hun oorlogshandelingen onthouden bleef. De vrede lijkt onder de huidige omstandigheden beter gewaarborgd wanneer het epicureïsche perspectief vigerend zou worden, namelijk de overtuiging dat de goden zich niet voor onze oorlogen en interreligieuze conflicten interesseren. Dat zou betekenen dat men voor geweld, een oorlog of aanslag, een zelfstandige morele legitimatie moet bedenken.

Het zou ook zeer welkom zijn wanneer passages in heilige geschriften waarin hemelse beloningen voor op de aarde gepleegd geweld in het vooruitzicht worden gesteld, worden geherinterpreteerd. De Duitse arabist Christoph Luxenberg heeft op dit terrein trouwens een opvallende ontdekking gedaan. Hij meent dat vele

passages in de Koran begrijpelijk worden wanneer men aandacht heeft voor de Aramese achtergrond van bepaalde bewoordingen. Zo zou de passage waarin voor de martelaren in het paradijs 'maagden' in het vooruitzicht worden gesteld, op een vertaalfout berusten. Het gaat eigenlijk over 'kristalheldere wijndruiven'.[223]

Het relativeren van Schriftgezag op deze en vele andere denkbare manieren zou een heilzaam effect kunnen hebben op de moraal en zelfs de wereldvrede. Natuurlijk weet ik ook wel dat ik hier een utopisch perspectief schets. De utopie van de epicurist. Ben ik niet een naïeve dwaas? Het is alsof je op voetbalhooliganisme reageert met de verzuchting dat ze allemaal Kant zouden moeten gaan lezen. Ik weet wel, Kant is geen alternatief voor de mobiele eenheid. En zolang ze nog geen Kant lezen, is het zeker aan te bevelen de mobiele eenheid paraat te houden. Maar het kan toch ook geen kwaad om na te denken waar het op de lange termijn naartoe moet. En, zoals gezegd, dan komt de scheiding van moraal en godsdienst in het vizier. Voor de korte termijn is het inderdaad modderen met een mix aan terreurbestrijding, vrijzinnige religiositeit en 'dialoog'.

Op de lange duur echter zou de autonome ethiek het leidende perspectief moeten vormen in een multiculturele en pluriforme samenleving. De filosofie van Kant is, in combinatie met die van het utilisme, daarvoor een betere basis dan de goddelijke-bevelstheorie.

Kant heeft over autonomie gezegd: 'Autonomie is de grond voor de menselijke waardigheid en de waardigheid van elke redelijke natuur.'[224] Hij hanteert het woord 'autonomie' hier in de specifiek kantiaanse betekenis. Als beginsel van de autonomie proclameert hij: niet anders te kiezen dan zodanig dat de maximen van mijn keuzes een algemene wet zouden kunnen vormen.[225] Maar Kant was ook een aanhanger van de autonomie van de ethiek in de betekenis die ik in het hiervoor gestelde zo uitvoerig naar voren heb geschoven: autonomie in de zin van 'op zichzelf gesteld'. Meer specifiek is een autonome ethiek een ethiek die niet gebaseerd is op religie. Let wel: als ideaal, als norm. Ethiek is *beïnvloed* door religie. Ethiek wordt ook beïnvloed door sociale en culturele omstandigheden, maar dat alles kun je niet opvoeren als legitimatie voor een moreel oordeel.[226]

Ten overvloede wellicht: je kunt mijn morele opvattingen *verkla-*

ren door te verwijzen naar mijn opvoeding, het feit dat ik in Nederland geboren ben, dat ik een baan heb aan een universiteit, dat ik leef in de eenentwintigste eeuw. Maar ik kan geen van deze factoren aanvoeren *ter legitimatie* van een moreel oordeel. Religie zou – als men het ideaal van een autonome ethiek volgt – ook een factor kunnen zijn ter verklaring van de morele opvattingen van mensen (denk aan de these van Max Weber over het ontstaan van het kapitalisme tegen de achtergrond van het calvinisme),[227] maar niet als rechtvaardiging.

Binnen de autonome ethiek kun je ook nooit een Schriftpassage of een religieuze autoriteit opvoeren ter rechtvaardiging van je morele opvattingen (wel, opnieuw, als 'verklaring' voor je opvattingen, bijvoorbeeld door aan te geven waar je een bepaald moreel beginsel voor het eerst hebt gehoord of daarover hebt gelezen). Kant formuleert dat uiterst scherp met de volgende passage: wanneer we Jezus een heilige noemen, dan alleen omdat zijn handelen aan maatstaven van heiligheid beantwoordt die we eerst zelf hebben opgesteld.[228]

Dit is een belangrijke passage. Het geeft aan dat we onze ethiek niet kunnen afleiden uit de woorden van Jezus of welke andere religieuze leider ook. Ook Jezus is, net als Boeddha of Mohammed, onderworpen aan dezelfde ethiek als wijzelf. Als Jezus zich in overeenstemming met de autonome ethiek gedraagt, dan zullen we hem prijzen. Zo niet, dan niet. Hetzelfde zou moeten gelden voor andere heilige figuren. Ook voor God zelf? Ik roep weer die passage uit het Marcusevangelie in herinnering (10:18), waarin Jezus zegt: 'Waarom noemt u mij goed? Niemand is goed, behalve God.' Hier lijkt door Jezus de theorie van de autonomie van de moraal te worden aanvaard en dat zou betekenen dat zelfs God onder de moraal staat.

Op 11 april 1827 vroeg Johann Peter Eckermann aan Goethe aan welke moderne filosoof hij de voorkeur gaf. Zonder twijfel was Kant de voortreffelijkste, zei Goethe.[229] De filosofie van Kant zou ook het diepst zijn doorgedrongen in onze Duitse cultuur, voegde hij daaraan toe.

Of dat zo is, weet ik niet, maar het zou wel wenselijk zijn dat Kants autonomie van de moraal algemeen geaccepteerd zou worden. Is dat ook het geval? Eerlijk gezegd heb ik de indruk dat de filosofie van

Kant en ook die van Bentham onder druk staan tegenwoordig. Het lijkt erop, zoals Rushdie schrijft, dat we de strijd voor de verlichting opnieuw moeten voeren.[230] Met de 'bescheidenheid' van het postmodernisme komen we er niet. Het is de vraag of we dat kunnen opbrengen. Maar het zou wel nodig zijn voor het in stand houden van – wat Learned Hand noemde – een cultuur van vrijheid.

Wat uit het voorgaande is duidelijk geworden, is dat op de autonome ethiek van het utilisme en op de autonome ethiek van het kantianisme kritiek kan worden uitgeoefend. In die zin zijn ook deze opvattingen over ethiek dus niet smetteloos. Maar wat tevens kan worden geconstateerd, is dat de feilen van de autonome ethiek onvergelijkbaar zijn met de feilen van de theonome ethiek. De overtuiging dat alleen de goddelijke wil een stevige basis voor de ethiek kan leveren, is vanuit principiële optiek ongefundeerd en maatschappelijk een aanzienlijk probleem. Hoewel ook de autonome ethiek schaduwkanten heeft, vallen deze in het niet bij de problemen van een theonoom gefundeerde ethiek. Het valt dan ook te hopen dat de autonome ethiek rooskleurige toekomstperspectieven heeft. Maar is dat ook zo?

Sommigen denken dat de ethiek op het punt staat een belangrijke stap voorwaarts te maken. Zo schrijft de Britse filosoof Derek Parfit dat 'de geschiedenis van de ethiek nog maar net begonnen is'.[231] Sommigen, zegt Parfit, geloven dat in de ethiek geen vooruitgang kan worden geboekt, maar hijzelf gelooft daar niets van. Er zijn nog maar heel weinig ethici die van een niet-religieuze ethiek hun levenswerk hebben gemaakt, zegt hij. In de meeste beschavingen hebben mensen geloofd in een of meer goden. Slechts een kleine minderheid was ongelovig of kwam daarvoor uit. Bovendien hebben degenen die ongelovig waren, vaak de consequenties van een goddeloze levenshouding voor de ethiek niet verder doordacht. Boeddha en Confucius hebben dat misschien gedaan en een paar oude Grieken en Romeinen ('a few Ancient Greeks and Romans'). Maar dat zijn uitzonderingen gebleven.[232] Pas sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw is een niet-religieuze ethiek serieus tot ontwikkeling gekomen. 'Vergeleken met de andere wetenschappen,' schrijft Parfit, 'is de ethiek de jongste en de minst geavanceerde.' En juist daarom valt

hier nog veel vooruitgang te boeken. Met de toenemende secularisatie zal de ethiek zich van de godsdienst gaan bevrijden, net zoals eens gebeurd is met de natuurkunde en met de biologie, meent hij.

III

De religieus neutrale staat

Hiermee wil ik het deel over de ethiek in strikte zin afsluiten en de stap maken naar de politieke filosofie. Men kan het ook zo formuleren: ik wil nu de vraag aan de orde stellen wat de scheiding van moraal en religie zou betekenen voor de vormgeving van onze constitutionele instituties, in het bijzonder de staat.

Ik heb in het eerste deel van dit boek de contouren geschetst van de goddelijke-bevelstheorie als een perspectief dat moraal en religie nadrukkelijk op elkaar betrekt. Ook hebben we gezien dat de kritiek die op dit perspectief kan worden geformuleerd, sterke kritiek is. Ten slotte is geschetst hoe seculiere of filosofische ethiek eruit zou zien die als alternatief voor de religieuze ethiek kan dienen (kantianisme, utilisme en andere theorieën).

De vraag die ik in het laatste deel wil behandelen, is: hoe ziet een staat eruit die de scheiding van moraal en religie institutioneel beoogt te verwerkelijken. We komen dan op het leerstuk van de scheiding van kerk en staat, de religieus neutrale staat of (in het Frans) de laïcité.

Over dit onderwerp is, net als het geval is met de literatuur over moraal en religie, een grote hoeveelheid intrigerend materiaal beschikbaar. Wat mij alleen niet bevredigt, is dat de scheiding van kerk en staat niet wordt behandeld als de institutionele vormgeving van het ideaal van een autonome ethiek. Zo kan men het wel op goede gronden construeren. Een neutrale staat is een staat die de scheiding van moraal en religie in zijn instituties gestalte wil geven.

Het lijkt mij dat de staat (of de overheid) een belangrijke functie heeft op dit terrein. De staat heeft ook – ik hoop dat dit niet te 'stichtelijk' klinkt – een voorbeeldfunctie voor burgers.[1] Terwijl we van individuele burgers kunnen dulden dat zij hun irrationele kanten

hebben en zich voor hun moraal baseren op religie, zouden we dat van de staat eigenlijk niet moeten toestaan. Dat gebeurt wel, maar ik wil hier laten zien dat het ook anders kan.

In 1977 verscheen een interessant boek van de Amerikaanse historicus Henry Steele Commager. De titel luidt *The Empire of Reason*, oftewel 'Het koninkrijk van de rede'.[2] Het is een boek over de verlichting. Interessant is echter de ondertitel: 'Hoe Europa de verlichting bedacht en hoe Amerika deze realiseerde'.[3]

De inhoud van het boek laat zich bijna voorspellen zonder dat men het leest. Grote filosofen als Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Kant en Bentham bedachten de verlichting, maar zij slaagden er niet in deze gestalte te geven in de politieke instituties. Dat gebeurde pas toen de verlichting werd geëxporteerd naar het nieuwe land van de onbegrensde mogelijkheden: de Verenigde Staten van Amerika. Daar konden de nieuwe vrijheden een basis krijgen in een nieuwe constitutie (1787) en werd een doorwerking van de verlichtingsbeginselen niet gehinderd door oude tradities en versteende manieren van denken.

Zoals voor alle sweeping statements geldt: daar valt wel iets op af te dingen. Maar in grote lijnen klopt de analyse van Commager. De founding fathers die gestalte gaven aan de nieuwe staatsinrichting voor de Verenigde Staten van Amerika, hadden diepgaande studie gemaakt van de filosofen uit de Oudheid, maar ook uit hun eigen tijd. Democratie (Rousseau), de trias politica (Montesquieu), rechtstaat (Kant), individuele rechten (Locke) en andere elementen van de verlichtingsfilosofie kregen een plaats in de nieuwe constitutie.

Hiervoor ben ik al ingegaan op de vraag wat deze visie op de ethiek betekent voor de inrichting van de staat en van de samenleving. Wat moet de overheid doen om de mogelijkheden van een autonome ethiek optimaal tot hun recht te laten komen?

Het politiek-filosofische pendant van de autonome ethiek is de religieus neutrale staat. Het wordt ook wel aangeduid als een staat waarin de scheiding van kerk en staat is doorgevoerd of – in het Frans – de laïcité is gerealiseerd.

Laten we eerst eens kijken naar een verwoording van het ideaal van de scheiding van kerk en staat door de Franse president. Op 17

december 2003 hield Jacques Chirac een indrukwekkende rede over dit onderwerp. Hij zei: 'Het debat over het principe van de scheiding van kerk en staat[4] weergalmt in het diepste van ons bewustzijn. Het weerspiegelt onze nationale samenhang, onze geschiktheid om samen te leven, onze capaciteit om ons te verenigen rond het fundamentele.'[5]

Het zijn gedragen woorden. Dit is doorgaans niet de manier waarop in Nederland wordt gesproken over de scheiding van kerk en staat. Niettemin valt ook hier een groeiende belangstelling voor het principe te onderkennen. Zo bepleitte LPF-Kamerlid Joost Eerdmans in navolging van Pim Fortuyn[6] het opnemen van een nieuw artikel in de Nederlandse grondwet. Daarin zou naar Frans voorbeeld de scheiding van kerk en staat moeten worden geregeld. Op 24 februari 2004 schreef hij samen met fractiemedewerker Erik Schreijen:

> De neutrale staat is een staatsrechtelijke noodzaak. Om aan deze noodzaak recht te kunnen doen, en tegelijkertijd de kernwaarde van scheiding van kerk en staat de status van ondergeschoven kindje van onze rechtstaat te laten ontgroeien, is codificatie van het recht op een neutrale staat geboden. Door opname in de grondwet kan worden verzekerd dat de neutrale staat in de toekomst een botsing met andere grondrechten als de vrije meningsuiting en de vrijheid van religie kan overleven. Iedereen die met een beroep op de Nederlandse geschiedenis navolging van Frankrijk onzinnig acht, moet zich realiseren dat wij misschien niet dezelfde historie hebben als de Fransen, maar wel dezelfde toekomst.[7]

Ook bij de liberale partij D66 leeft de gedachte dat de scheiding van kerk en staat opnieuw zal moeten worden bevestigd. Tweede Kamerlid Lousewies van der Laan (D66) ondervroeg op 24 juni 2003 premier Balkenende over dit beginsel. Het pleidooi van de premier voor een expliciete verwijzing naar christelijk gedachtegoed in de Europese constitutie[8] achtte zij in strijd met de scheiding van kerk en staat, die op Europees niveau zou moeten worden gewaarborgd.[9]

Ook in de Verenigde Staten kent men het ideaal van de scheiding

van kerk en staat, zij het dat het daar in andere termen aan de orde wordt gesteld dan in Frankrijk. Het wordt gezien als een onderdeel van het eerste amendement op de Amerikaanse grondwet (wij zouden zeggen: het eerste grondrecht van de Amerikaanse burger). Dat eerste amendement geeft aan dat de Verenigde Staten geen staatsgodsdienst kent.

Met enige regelmaat leidt dat tot debatten over de vraag welke interpretatie aan het artikel moet worden gegeven. Een atheïstische vader in Californië hield een pleidooi voor het Hooggerechtshof waarin hij eiste dat zijn dochter niet verplicht zou worden iedere morgen op school de 'Pledge of Allegiance' af te leggen. Daarin wordt Amerika 'One nation under God' genoemd. Dit zou in strijd zijn met het beginsel van de scheiding van kerk en staat, zoals geregeld in het eerste amendement bij de Amerikaanse constitutie, aldus de vader.[10]

Net als in Frankrijk het geval is met de verlichtingsfilosofen, is ook in de Verenigde Staten een principiële scheiding van kerk en staat bepleit door de founding fathers. De Amerikaanse president John Tyler gaf in 1843 een mooie verwoording van de idealen achter het eerste amendement. Tevens gaf hij aan waarom dat zo belangrijk is in een samenleving waarin mensen met verschillende religieuze achtergrond vreedzaam naast elkaar moeten leven. Hij zei dat de Verenigde Staten een groot en nobel experiment hadden ondernomen, namelijk de volledige scheiding van kerk en staat. Ieder zou het vrij staan zijn religie te belijden op zijn eigen manier. De mohammedaan, zegt Tyler, kan bij ons God aanbidden op de manier zoals het is voorgeschreven in de Koran, maar datzelfde staat mutatis mutandis vrij aan de boeddhist. Dat is de sfeer van tolerantie die we proberen te verwerkelijken in onze instituties.[11]

De vraag die ik in het hierna volgende zal proberen te beantwoorden, is of deze scheiding van kerk en staat (of de Franse laïcité) scherper zou moeten worden geaccentueerd in Nederland. Daarbij zal ik twee dingen buiten beschouwing laten. Het eerste wat ik niet zal behandelen, zijn de verschillen tussen de Amerikaanse vormgeving van het neutraliteitsideaal en de Franse. Die verschillen zijn er zeker, maar het gaat mij hier om de overeenkomsten. Een tweede punt waar ik maar spaarzaam aandacht aan zal besteden, is aan

de feitelijke vormgeving van het ideaal in de politieke praktijk. Het valt namelijk heel gemakkelijk aan te tonen dat voor elk feitelijk bestaand regiem, ook een regiem dat functioneert onder de scheiding van kerk en staat, allerlei punten zijn aan te voeren waarop de scheiding niet haarscherp is doorgevoerd.[12] Nogmaals: het gaat mij niet om die details; het gaat mij om de hoofdgedachte. Die hoofdgedachte is krachtig bepleit door de Amerikaanse founding fathers, onder anderen door James Madison en Thomas Jefferson, maar ook door klassieke Franse filosofen (onder anderen Condorcet). Voordat ik daaraan toekom, wil ik eerst iets zeggen over het imago van de neutrale staat.

In het publieke debat valt de laatste tijd een tendens te bespeuren de scheiding van kerk en staat, in het bijzonder de radicalere vorm daarvan die bekendstaat als laïcité, te beschouwen als iets verwerpelijks. Veel van die weerstand is echter gebaseerd op misverstanden. Laat ik beginnen met een poging om die misverstanden uit de weg te ruimen.

Eerst iets over de aard van het begrip. De laïcité is het ideaal van de in religieus opzicht neutrale staat. Die treedt niet ten gunste van godsdienst in het algemeen op, ook niet ten aanzien van een bepaalde godsdienst in het bijzonder, maar zal deze ook niet bestrijden. Dat is althans de ambitie van zo'n staat.

De 'état laïque' staat voor gewetensvrijheid en godsdienstvrijheid, ook van de vrijheid om van godsdienst verschoond te blijven. De laicité is gekant tegen elke vorm van staatsgodsdienst (in de Amerikaanse context: 'established religion'). De 'état laïque' privilegieert geen enkele godsdienst en ook geen enkele andere conceptie van het goede leven, wat niet wegneemt dat wel bepaalde politieke uitgangspunten hoog worden gehouden die het vreedzame verkeer van mensen in goede banen moeten leiden.[13] De 'état laïque' oftewel lekenstaat is dus religieus neutraal, maar kan niet politiek neutraal zijn.

[a] De laïcité is vreemd aan de Nederlandse cultuur

Een eerste groep van argumenten tegen de laïcité cirkelt rond de gedachte dat deze vreemd zou zijn aan de Nederlandse cultuur en daarom – zo is de suggestie – verwerpelijk zou zijn. Zo wordt vaak betoogd dat de christelijke cultuur (eventueel aangevuld tot joods-christelijke en humanistische cultuur) diepe sporen heeft nagelaten in de Europese cultuurgeschiedenis. Die kunnen we toch niet zomaar miskennen? Vooral bij historici kom je dat tegen. Dat is ook wel begrijpelijk. Sommige historici, ook historici die niet over methodologie hebben nagedacht, neigen nog wel eens tot historisch en cultureel determinisme. Zij denken dat het altijd zal blijven zoals het was. Als het christendom de bepalende factor was voor de Europese cultuur, dan zal dat in de verre toekomst ook nog zo blijven.[14] Het zal althans heel moeilijk zijn je los te maken van een historisch gegroeide cultuur.

Het eerste wat hierover te zeggen valt is dit: niemand ontkent de invloed van de joodse, christelijke of humanistische cultuur in Nederland. Daar gaat de laïcité niet over. De laïcité is niet een bepaalde richting in de geschiedschrijving die de invloed van welke godsdienst dan ook op het openbare leven zou willen ontkennen dan wel bevestigen. De laïcité is een opvatting over de aard van het staatsgezag. Zij houdt bovendien een aanbeveling in, geen beschrijving van de maatschappelijke of politieke werkelijkheid. Dat het christendom (of welke andere godsdienst men maar wil opvoeren)[15] daadwerkelijk diepgaande invloed heeft gehad op ons denken en op onze staatsinstellingen – geen voorstander van de laïcité die het zal ontkennen. Sterker nog, hij is daar maar al te zeer van overtuigd. Alleen: hij wil daaruit bepaalde consequenties trekken. En die consequenties zijn andere dan die de tegenstanders van de laïcité trekken.

Er zijn ook mensen die hun pijlen richten op de vermeende manier waarop de laïcité zou worden verdedigd: dogmatisch, drammerig, heftig, zonder oog voor nuance. Daarbij positioneert de tegenstander van de laïcité zichzelf graag als mild, tolerant, niet zo

scherpslijperig, het gevoel voor verhoudingen niet uit het oog verliezend. Dat is de teneur van postmoderne schrijvers die een middenweg willen bewandelen tussen wat zij noemen 'verlichtingsfundamentalisme' en het religieus fundamentalisme van de taliban en de politieke islam.

Maar de *wijze waarop* de laïcité kan worden verdedigd (of beargumenteerd) moet worden onderscheiden van de *inhoud* van het standpunt. Er is ook niets in de aard van de laïcité wat leidt tot dogmatisme. Bossuet (een voorstander van de theocratie)[16] is niet milder of genuanceerder dan Victor Hugo (een voorstander van de laïcité).[17] Constantijn de Grote[18] is niet het toonbeeld van genuanceerdheid (theocratie) of Julianus de Tolerante (in de christelijke traditie: Julianus de Afvallige) het toonbeeld van drammerigheid.[19]

Misschien kan men zeggen dat bepaalde wereldbeschouwingen zich uit de aard der zaak niet lenen voor een milde verdediging. Men kan zich moeilijk iets voorstellen bij een genuanceerd pleidooi voor nationaal-socialisme. Maar, hoe dat ook zij, de laïcité kan goed, genuanceerd en met kracht van argumenten worden verdedigd.

Er is ook altijd een aanzienlijke groep van schrijvers geweest die wil uitleggen dat men in Nederland nooit iets moest hebben van de laïcité. Wij zijn een land van wikken en wegen, schikken en plooien, van genuanceerdheid, van zachtjes aan, dan breekt het lijntje niet, van je kop niet te ver boven het maaiveld uitsteken, van afkeer van prinzipienreiterei. Wij zijn geen jakobijnen.[20]

Nu is dat in zekere zin juist. Maar hoe maatgevend is dat volkskarakter? Zijn wij ertoe voorbeschikt altijd onszelf te blijven? Als dat zo zou zijn, zou het er niet goed uitzien voor Nederland. De internationale ontwikkelingen, de globalisering, de multiculturele samenleving vereisen dat we verder kunnen kijken dan we gewend waren. Nederland, Frankrijk, Groot-Brittannië en Duitsland zijn in een rap tempo hetzelfde soort samenlevingen geworden. Onze geschiedenissen mogen dan verschillend zijn, onze toekomst is dat niet. Het gaat er niet langer om wat Nederland eens is geweest, maar wat het in de zeer nabije toekomst zal zijn.[21]

Als het cultureel determinisme onvermijdelijk is en we voor altijd ertoe voorbeschikt zijn de fouten te herhalen die we in het verleden gemaakt hebben – nogmaals: dan ziet het er niet goed uit.

Een variant op de stelling dat de laïcité zich niet verdraagt met de Nederlandse cultuur, is dat Nederland een monarchie is. En wordt de laïcité niet door al haar voorstanders verbonden geacht met de republikeinse staatsvorm?[22]

Dit argument is echter gebaseerd op een misverstand rond het woord 'republiek'. Heel kort gezegd: de idealen van de Franse laïcité laten zich goed combineren met een monarch die zich op dezelfde manier gedraagt als een Franse president. Dat wil zeggen: geen verwijzingen in kersttoespraken naar bepaalde religieuze tradities (zoals onze koningin wel doet), maar aanknopen bij de idealen van het Nederlandse staatsburgerschap. Dat vergt enige aanpassing in de toespraken van de koningin, maar dat is een verandering van toonzetting en benadering die een bekwaam staatshoofd zal moeten kunnen voltrekken – en aan een professionele vorstin als koningin Beatrix zal dat zeker zijn toevertrouwd. Daarvoor is dan wel nodig dat deze noodzaak aan de koningin wordt duidelijk gemaakt. En dat vooronderstelt weer dat de Nederlandse samenleving en daarna 'de politiek' gaan zien dat de laïcité nodig is om een maatschappij met grote religieuze verschillen (de maatschappij van de toekomst dus) in goede banen te leiden.

[b] De laïcité staat vijandig tegenover religie

Tot zover de argumenten die aangeven dat de laïcité on-Nederlands zou zijn en daarom verwerpelijk. Een tweede groep van argumenten tegen de laïcité heeft te maken met de veronderstelling dat de laïcité een positie zou zijn die vijandig staat tegenover godsdienst, die 'antireligieus' is. Zo zijn er vele schrijvers die betogen dat God, naar de bekende woorden van Gilles Kepel, 'revanche heeft genomen' en dat het drammerige atheïsme van de achttiende-eeuwse verlichters en hun negentiende-eeuwse volgelingen passé is.[23] Mensen zijn nu eenmaal religieuze dieren, begrijp dat toch!

Laten we eerst eens kijken naar de stelling dat God revanche heeft genomen. Hoe bekend ook, en hoe vaak ook geciteerd, men kan daarop wel iets afdingen. Die uitspraak is juist of onjuist al naar gelang men haar interpreteert. Het is in ieder geval níet de God van Abraham en Izaäk die revanche heeft genomen. Het is niet de the-

istische god die weer terugkwam ('God'). Het zijn allerlei heel excentrieke godjes en goden die – als men die terminologie überhaupt wil bezigen – revanche hebben genomen. Je kunt met evenveel recht van de terugkeer van het heidendom, het animisme of het polytheisme spreken. Het zijn hoogst particuliere godsvoorstellingen die prolifereren tegenwoordig.

Wat ook teruggekomen lijkt te zijn, zijn vage gevoelens dat er 'iets meer' moet zijn. 'Geloof jij ook niet dat er iets is?' 'Ja, eigenlijk wel, ja, er moet toch iets zijn.' En daarnaast heel heftige vormen van theïsme, die aangeven dat ongelovigen en andersgelovigen mogen worden gedood. Timothy Garton Ash vertelt hoe hij met verbazing kennisnam van de opschriften van de posters en spandoeken waarmee geprotesteerd werd tegen de Deense cartoons die in het begin van 2006 een wereldwijde crisis veroorzaakten: 'Onthoofd degenen die de islam beledigen'.[24]

'La revanche de Dieu?' Jazeker, maar dan in een tamelijk militante interpretatie van het woord 'revanche'. Het merkwaardige is overigens dat voor die relatie tussen religie en geweld nauwelijks aandacht bestaat.[25] Hoe zou dat komen? Ik denk: omdat mensen die over godsdienst of religie schrijven en confereren, dit bijna altijd doen met een 'positieve grondhouding'. Iemand die daar anders over denkt, wordt aangemaand 'niet zo negatief' te doen. Je mag geen spelbreker zijn. Waarom zou je de behoefte voelen om wat voor een ander heilig is 'omlaag te halen'?

Opvallend is ook de wijze waarop kritiek op religie wordt getypeerd. Dat acht men tegenwoordig geen serieuze kritiek meer, die een serieuze beantwoording verdient. Nee, zoals een verschil van inzicht tussen politici van een en dezelfde partij steevast in de media wordt aangeduid als 'ruzie', zo wordt kritiek op religie aangeduid als 'schelden' op andermans godsdienst. Weliswaar is religiekritiek niet in strijd met de wet, omdat de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van godsdienst (inclusief de vrijheid om een godsdienst af te wijzen)[26] worden beschermd door grondwet en verdragen (althans nog wel), maar het wordt als hoogst ongepast beschouwd: een manifestatie van slechte smaak.

Gaat het daarbij om de godsdienst van een minderheidsgroepering dan is het helemaal oppassen, want dan kan degene die zich

daaraan overgeeft nog aan de schandpaal worden genageld als 'racist' of op zijn minst als in de ban van een soort psychiatrische aandoening ('fobie').[27]

Mensen realiseren zich zelfs helemaal niet meer hoe vreemd dat soort argumentaties is. Stel je voor dat je zou proberen om Luthers kritiek op de katholieke kerk af te wimpelen als 'katholicofobie'? Of stel je voor dat je de kritiek van Nietzsche op het christendom in het algemeen zou proberen te ontzenuwen als een soort 'racisme'. Dat zou absurd zijn en zou door iedereen als zodanig worden ervaren. Niettemin is dat precies wat tegenwoordig gebeurt.

Het is in dit 'climate of opinion' dat het onderwerp van het religieuze geweld doorgaans wordt afgedaan als een marginale zaak, die soms zelfs ronduit semantisch wordt weggedefinieerd (religie die gewelddadig is, ís gewoon geen religie, maar iets anders, doorgaans sociale deprivatie).[28]

Hoe het ook zij, wat nu uitgerekend níet is teruggekomen, is de God van al die randgelovigen die op beschaafde conferenties over secularisatie glunderend Kepel citeren in de veronderstelling daarmee 'verlichtingsfundamentalisten' ernstig in verlegenheid te hebben gebracht.

De vooronderstellingen van dit argument tegen de laïcité kloppen dus niet. Maar, stel nu eens dat zij wel zouden kloppen? Stel nu eens dat inderdaad de traditionele theïstische godsdiensten van jodendom, christendom en islam een herleving zouden doormaken? Zou men dán de revanche van God tegen de laïcité als argument kunnen inbrengen?

Natuurlijk niet. Dan gelden immers de argumenten voor de laïcité nog sterker dan in het geval van zwakke religieuze tradities. Zo heeft de gedachte van de laïcité in Frankrijk de laatste jaren juist een sterke herleving doorgemaakt doordat deze werd geconfronteerd met de uitdaging van de islam.[29]

Je kunt het ook zo formuleren: bij zwakke religieuze tradities is de laïcité niet zo nodig. Een voorstander van de laïcité kan dan de teugels wat laten vieren en meer gaan polderen. Maar als de godsdienst in haar scherpe vormen terugkomt, met politieke aanspraken, juist dán is het nodig het idee van de laïcité te revitaliseren.

En dat heeft niets te maken met propaganda voor atheïsme. Dat is

wéér zo'n misverstand. Laïcité en atheïsme moeten goed van elkaar worden onderscheiden. Atheïsme is de overtuiging dat God niet bestaat. Laïcité is een opvatting over de aard van het staatsgezag. Die twee sluiten elkaar niet in en zij sluiten elkaar niet uit. Men kan heel goed in God geloven en de laïcité aanhangen, zoals Lamennais (1782-1854) heeft uiteengezet in *Paroles d'un croyant*. Het valt zelfs te betogen dat de grondslagen van de laïcité te vinden zijn in het christendom, zoals Marcel Gauchet doet.[30] Hoewel dat christenen als minister Agnes van Ardenne lijkt te ontgaan, hebben juist christenen bij de veranderende demografische verhoudingen een groot belang bij het accepteren van de laïcité. De laïcité is namelijk een constitutioneel regime dat het vreedzaam samenleven van mensen met verschillende religies mogelijk maakt. Sommige Nederlandse politici mijmeren nog wat nostalgisch door over de situatie waarin het christendom de religie van de meerderheid was. Maar dat zal binnen enkele decennia waarschijnlijk niet meer het geval zijn. Ook christenen hebben dus een groot belang bij het veiligstellen van de godsdienstvrijheid. En het veiligstellen van de godsdienstvrijheid wil zeggen dat de overheid echte neutraliteit gaat betrachten ten aanzien van godsdienst. Neutraliteit betekent: (a) geen enkele godsdienst bevoordelen tegenover een andere godsdienst, en (b) gelovigen ook niet bevoordelen tegenover niet-gelovigen. Die situatie kan alleen maar gerealiseerd worden wanneer de overheid zich terugtrekt uit het terrein van de godsdienst.

Ik wil nog een laatste argument tegen de laïcité behandelen dat in dit verband vaak wordt aangehaald. Door sommigen, zowel door moslims als door christenen, maar vooral door christenen, wordt soms klagerig genoteerd dat de laïcité hun rechten zou schenden. Waarom zouden gelovigen niet het 'recht' hebben in het openbaar getuigenis af te leggen van hun diepste motieven? Is dat geen onderdeel van de in de grondwet en in verdragen gewaarborgde vrijheid van godsdienst? Is het niet heel 'intolerant' van voorstanders van de laïcité wanneer zij daartegen opponeren? Zou het niet van meer 'respect' voor gelovigen getuigen niet te eisen dat zij hun geloof op het nachtkastje moeten achterlaten?[31]

Ik heb hier een paar woorden tussen aanhalingstekens geplaatst omdat zij naar mijn idee ten onrechte gebruikt worden. Niemands

'recht' als burger wordt namelijk in twijfel getrokken of betwist. Je hebt als burger het 'recht' om al je redeneringen van elke bewijsvoering te voorzien die je effectief acht. Zo kun je elk moreel standpunt proberen te onderbouwen met het argument dat Boeddha er ook zo over dacht. Je kunt ook elke morele stellingname onderbouwen met een astrologische bewijsvoering. Bekleed je echter een publieke functie, dan is dat niet zo verstandig. Een rechter kan niet zijn vonnis baseren op sterrenwichelarij. Zijn verweer dat hem dit als mens toch vrijstaat omdat hij nu eenmaal vrijheid van godsdienst heeft, zal niet worden erkend. Een president van een machtige mogendheid heeft ook een zwakke zaak als hij een humanitaire interventie wil plegen op basis van ingevingen die hij uit een transcendente werkelijkheid geopenbaard heeft gekregen.[32] Als president zal hij zich tegenover de volksvertegenwoordiging moeten beroepen op een rechtvaardiging die voor iedereen navolgbaar is, en dat betekent dat hij zijn persoonlijke religieuze overweging buiten beschouwing zal moeten laten. Maar, nogmaals, als burger kan men zijn gedrag geheel baseren op een vorm van redengeving die voor anderen volslagen irrelevant is, ook al is het ook dán niet erg verstandig.

Het is ook niet 'intolerant' mensen erop te wijzen dat hun argumentatie te particulier is, te weinig overtuigend voor mensen met andere uitgangspunten. En met 'respect' heeft het al helemaal niets te maken, want het getuigt niet van 'respect' mensen opvattingen te laten verkondigen die je absurd vindt zonder hen daarvan in kennis te stellen. Opvattingen verdienen trouwens geen 'respect', cultuur ook niet, net zomin als religie (als onderdeel van cultuur).

Ik ben mij ervan bewust dat ik hier een gevoelige snaar raak omdat het misverstand wijdverbreid is dat je respect verschuldigd zou zijn tegenover iemands cultuur en meer in het bijzonder zijn religie. Maar waarom? Religie en cultuur staan op hetzelfde niveau als een politieke overtuiging of een wetenschappelijk standpunt. Wat respect verdient, is de individuele menselijke persoonlijkheid, maar nooit de opvattingen die mensen erop nahouden. Die opvattingen kunnen (en mogen) worden voorzien van kritisch commentaar. Iemand die het intiemste wat hij heeft, het allerheiligste wat hij koestert, niet bekritiseerd wil zien – welaan, laat hij het niet inbrengen in de maatschappelijke discussie. Maar op het moment dat je ervoor

kiest om je religie in het publieke domein in te brengen, hetzij door redeneringen van een religieuze motivering te voorzien, hetzij door religieuze kledij te dragen of op andere manieren je religie uit te venten – tja, dan stel je jezelf willens en wetens bloot aan kritiek.

Het zou het politieke debat in de Tweede Kamer volslagen perverteren wanneer Jan Marijnissen kritiek op het socialisme zou kunnen afwimpelen met het argument dat men 'respect' moet hebben voor zijn wereldbeschouwing. Dat is absurd. Het zou ook als een flauwe vorm van escapisme worden ervaren wanneer Marijnissen elke kritiek op het socialisme zou ontwijken door erop te wijzen dat 'zoveel soorten van socialisme bestaan' dat men geen algemene uitspraken kan doen over 'het socialisme'. Nog doorzichtiger zou zijn strategie zijn (en weggehoond door zijn collega's) wanneer hij kritiek op het socialisme zou proberen te diskwalificeren als een uiting van 'socialistofobie'. Godsdiensten, wereldbeschouwingen, wetenschappelijke en politieke opvattingen – zij behoren vrij bediscussieerd te kunnen worden.

[c] De laïcité kan geen gevoel van sociale cohesie genereren

Tot zover de argumenten die tegen de laïcité worden ingebracht. Twee groepen dus. Een groep die te maken heeft met het Nederlandse volkskarakter, en een groep die te maken heeft met argumenten die de laïcité vermengen met iets wat daar strikt genomen niet mee te maken heeft (ongeloof, propaganda voor atheïsme).

Als je dat zo ziet, zou je bijna denken dat geen enkel goed argument tegen de laïcité is ingebracht, maar dat is niet juist. Een van de uitdagendste punten van kritiek op de laïcité vind ik dat deze niet in staat zou zijn een werkelijk diep doorleefd gevoel van sociale cohesie te vestigen. Dat kom je bijvoorbeeld tegen – zo lijkt het – bij Luc Ferry,[33] die (tegenover Gauchet)[34] wil volhouden dat we de religieuze taal nodig hebben om het heilige aan te duiden, ook wanneer zich dat in een seculiere vorm presenteert.

Dit is een belangrijk punt. Het is in ieder geval niet gebaseerd op een verkreukelde conceptie van de laïcité, maar niettemin blijft het de vraag of het juist is. Is de laïcité onvoldoende als concept van staatsburgerschap? Hebben we werkelijk de religieuze mythologie

nodig om mensen een diep gevoel te geven ergens bij te behoren? En hoe zou je dat dan in de praktijk willen brengen?

Met name over dat laatste zijn de mensen die dit perspectief verwoorden muisstil. Zij zeggen: 'Religie is voor mij belangrijk, religie is voor andere mensen belangrijk, je kunt mensen niet onder het juk van de moderniteit ranselen, denk maar niet dat mensen van hun geloof zullen afvallen, toon respect, wees tolerant,' enzovoorts. Een eindeloze reeks demagogische exclamaties en vaak zelfs ongehoorde beschuldigingen passeert de revue.[35] Maar wat betekenen die nu precies?

Niet veel. Er is dan ook alle reden ons serieus te verdiepen in de achtergronden van de scheiding van kerk en staat. Ik zal nu laten zien hoe deze vorm hebben gekregen in de Verenigde Staten van Amerika. Daar werd die verlichting van Commager op krachtige wijze gerealiseerd in de debatten voorafgaand aan het aannemen van de Amerikaanse grondwet.

De klassieke verwoording van het model van de democratische rechtstaat: James Madison

De klassieke verwoording van niet alleen de scheiding van kerk en staat, maar van het gehele model van de democratische rechtstaat, vinden we in de *Federalist Papers*.[36] De *Federalist Papers* (1787) vormen het eerste commentaar op de Amerikaanse constitutie en tevens een pleidooi voor het aannemen daarvan. Madison, Hamilton en Jay, de schrijvers van de *Federalist Papers*, wilden nadenken over een nieuwe (of relatief nieuwe) constitutionele orde voor de Verenigde Staten van Amerika.

Van grote betekenis voor ons onderwerp is het essay nummer 51. Dit is geschreven door James Madison. Madison maakt hier enkele 'algemene observaties' die ons in staat zouden moeten stellen een goed beeld te krijgen van de beginselen en structuur van de Amerikaanse constitutionele orde. Essentieel voor die Amerikaanse constitutie, zo stelt Madison, is het behoud van vrijheid ('the preservation of liberty').

Dit is een belangrijke observatie. Niet alleen omdat het ons iets

leert over de achtergrond van de Amerikaanse constitutie, maar omdat het ons iets kan leren over alle moderne constituties. De kernwaarde is hier kennelijk: vrijheid.[37] De vrijheid van de burger. En de staat of regering, stelt Madison, moet die vrijheid garanderen. Hoe doen we dat? Ziedaar het centrale probleem.

Madison meent dat we dit moeten doen door ons te bezinnen op de menselijke natuur. Hij zegt: 'Wat is regeren anders dan een grootse reflectie over de menselijke natuur?'[38] Dat is een opmerking die sommigen zal verbazen. Rechter Antonin Scalia van het Hooggerechtshof heeft in vele lezingen en artikelen aangegeven dat rechters geen filosofen moeten zijn.[39] Speculaties over de menselijke natuur, de aard van de werkelijkheid en over de zin van het leven zijn voor een rechter niet gepast. Wat hier ook van zij, voor zover het gaat om rechters, kunnen *wetgevers* niet heen om de menselijke natuur. Je zult daarop een visie moeten hebben, alvorens je wetgeving kunt maken, zou Madison hebben gezegd. Het maakt nogal wat uit of je de mens ziet als een tot het goede geneigd wezen, of dat je hem ziet door de bril van Thomas Hobbes of zoals in de Heidelbergse catechismus: tot het kwade geneigd.

Madison heeft een prozaïsch mensbeeld. Hij zegt: 'Als mensen engelen zouden zijn, zou men geen regering nodig hebben.'[40] Hij bedoelt kennelijk dat als mensen van nature het goede doen, je geen wetten nodig hebt, geen staat nodig hebt. Als mensen engelen zouden zijn, zouden we het 'anarchisme' kunnen onderschrijven.

Helaas is dat niet zo. Mensen zijn geen engelen en daarom hebben we een staat nodig. Die staat moet het monopolie van de dwang hebben. De staat moet zijn tanden kunnen laten zien naar wetsovertreders. Men kan het ook zo zeggen: de staat moet macht hebben. Voor dit element hebben Hobbes en Machiavelli aandacht gehad.

Maar op het moment dat de staat macht toebedeeld heeft gekregen, heb je weer een nieuw probleem. Die staat kan de macht ook verkeerd gebruiken. Want niet alleen de mensen die geregeerd wórden zijn geen engelen, ook de mensen die zélf regeren zijn dat niet. 'Als engelen over mensen zouden regeren, zou het niet nodig zijn de staat aan externe of interne controle te onderwerpen.'[41] Kennelijk is Madison van mening dat de staat bepaalde beperkingen in zijn machtsuitoefening opgelegd moet krijgen.

Ziedaar het dilemma van de politieke filosofie en de constitutionele theorie. Het is tevens het dilemma waarmee de wetgever, in het bijzonder de eerste wetgever (wat de Amerikaanse conventie was voor zover het de grondwet betrof), te maken heeft. Dit is het dilemma dat de staat macht moet kunnen uitoefenen, maar dat die macht moet kunnen worden beperkt. Madison formuleert het als volgt: 'Wanneer je een regering instelt, waarmee de ene mens over de ander kan heersen, dan ligt het grote probleem in het volgende: je moet eerst de regering in staat stellen om over de geregeerden te heersen, en vervolgens moet je de regering verplichten om ook zichzelf te controleren.'[42]

De controleur moet zowel kunnen controleren als gecontroleerd kunnen worden. Hoe doe je dat?

De twee instrumenten om de staat te beteugelen: rechtstaat en democratie

Om de staat in zijn machtsuitoefening te kunnen beperken wijst Madison op twee instrumenten. Hij spreekt allereerst over wat hij noemt de 'primaire controle op de regering' ('the primary control on the government'). Die bestaat uit 'een afhankelijkheid van het volk' ('a dependence on the people'). De staat of de regering moet 'afhankelijk zijn' van het volk, van de burgerij. Dat is wat we tegenwoordig democratie zouden noemen. Maar democratie is niet het enige instrument dat we kunnen gebruiken om de machtsuitoefening van de staat te beperken. Madison wijst ook op de noodzaak van aanvullende voorzieningen ('the necessity of auxiliary precautions'). Kennelijk is democratie alleen niet voldoende.[43]

Dat tweede grote principe van de moderne staatsontwikkeling is wat wij tegenwoordig de 'rechtstaat' noemen.[44] Het is de beperking van de macht van de staat door het recht. In de Amerikaanse doctrine wordt het rechtstatelijke ideaal ook wel aangeduid als 'constitutionalisme'.[45] Het benadrukken van dit tweede principe is een belangrijk element van de *Federalist Papers* en van het Amerikaanse constitutionele denken in het algemeen.[46] De Amerikanen menen dat je een grote fout maakt wanneer je denkt dat met democratische con-

trole alleen kan worden volstaan. Je vindt dat punt heel mooi uiteengezet in een andere verhandeling van Madison. Ik doel op Madisons *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments* (1785).[47]

Het Memorial *en zijn betekenis voor de huidige tijd*

Het *Memorial* dateert uit 1785, het jaar waarin Immanuel Kant in Duitsland zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* publiceerde. Madisons *Memorial* is een vlammend betoog voor de vrijheid van godsdienst, voor het beginsel dat later als het eerste amendement aan de Amerikaanse grondwet zou worden toegevoegd en waarvan Madison de geestelijke vader is. Maar het *Memorial* is ook een krachtig betoog voor de seculiere staat of de neutrale staat. Het jaar 1785 is dus een kroonjaar voor de twee belangrijkste ideeën waaraan dit boek gewijd is: het idee van de autonome moraal en het idee van de neutrale staat.

In dat *Memorial* typeert Madison de godsdienstvrijheid als 'het gelijke recht voor elke burger om zijn religie vrij te belijden overeenkomstig hetgeen zijn geweten hem voorschrijft'.[48] Hij noemt die godsdienstvrijheid een gift van de natuur ('the gift of nature').

Van belang voor de theorie van de democratische rechtstaat is dat hij dit grondrecht expliciet contrasteert met democratie. Met andere woorden: Madison geeft duidelijk aan dat democratie alléén niet voldoende is voor een goed functionerend politiek systeem. Er moeten bepaalde beperkingen worden aangebracht op de wil van de meerderheid, zoals die in de wetgevende macht tot uitdrukking komt. Hij formuleert de tegenstelling tussen rechtstaat en democratie in de vorm van een retorisch dilemma. Het is ofwel zo dat alleen de wil van de wetgever richtinggevend is en dat deze in de volheid van zijn macht al onze fundamentele rechten aan de kant kan zetten, ofwel dat hij dit recht als onaantastbaar en heilig moet beschouwen.[49]

Deze passage is van belang omdat ze ons leert wat de gevaren zijn van een ongebreidelde democratie (wat de Amerikanen ook wel 'unlimited government' noemen). Een radicaal democraat zou kunnen beweren dat de wil van de meerderheid altijd moet zegevieren.[50]

Dat zou betekenen, zegt Madison, dat die meerderheid onze fundamentele rechten met de voeten zou mogen treden. Waarom? Om geen andere reden dan dat het de meerderheid is. Die meerderheid zou de persvrijheid of juryrechtspraak kunnen opheffen. Ja, eigenlijk zou men zelfs het stemrecht kunnen afschaffen. De wetgevende vergadering zou zichzelf ook in een erfelijk gremium kunnen veranderen.

In een ongebreidelde democratie, kortom, zou de wetgevende macht allerlei verschrikkelijke maatregelen kunnen nemen. Als voorbeeld van zo'n verschrikkelijke maatregel noemt Madison dan met name het aannemen van een wet die de bekostiging van onderwijzers in de christelijke religie op staatskosten mogelijk moest maken.[51] Madison vindt dat een monsterlijke gedachte. Wanneer de wetgevende macht van Virginia inderdaad zo'n wet zou aannemen, zou dat een gevaarlijk misbruik van macht betekenen ('dangerous abuse of power').

Madison noemt zichzelf geen atheïst. Hij onderkent wel degelijk verplichtingen die we zouden hebben tegenover de schepper ('duty which we owe to our Creator'). Maar hij stelt tevens dat alleen rede en overtuiging ('reason and conviction') leidinggevend mogen zijn in geloofszaken, en niet dwang en geweld ('force or violence').[52] Hij zegt dat de religie van ieder mens moet worden overgelaten aan diens overtuiging en geweten.

Later, in 1791, zou dat pleidooi van Madison resulteren in een eerste amendement bij de Amerikaanse constitutie. Het luidt als volgt:

> Het Congres zal geen wet maken waarbij een religie wordt gevestigd, noch het vrije belijden daarvan verbieden; noch de vrijheid van meningsuiting of persvrijheid breidelen; of het recht van het volk om vreedzaam te vergaderen of een petitie aan te bieden.[53]

Voor zover hier relevant (dat wil zeggen: betrekking hebbend op godsdienstvrijheid en de verhouding van staat tot religie) bestaat het eerste amendement uit twee onderdelen. Het eerste is de 'free exercise clause'. Het staat de burger vrij om zijn religie te belijden. Dit onderdeel is voor ons niet moeilijk te begrijpen. We vinden het in de

meeste constituties tegenwoordig. Maar het eerste amendement bevat nog een tweede dimensie. De wetgevende macht mag ook geen wetten maken waarbij een bepaalde godsdienst wordt gevestigd ('no law respecting an establishment of religion'). Dat laatste zouden we gerelateerd aan de Europese belevingswereld het best kunnen aanduiden als de 'scheiding van kerk en staat'. Het is verwant met de Franse notie van de laïcité: geen staatssteun voor godsdienst.[54]

De opvattingen over godsdienstvrijheid bij de founding fathers

Om de opvattingen van Madison goed te begrijpen is het van belang iets meer te weten over de ideeën van de andere founding fathers van de Amerikaanse republiek. Aan het eind van de achttiende eeuw kwamen in Amerika politieke partijen van de grond. James Madison (1751-1836) en Thomas Jefferson (1743-1826) werden de leiders van de democraten. De meer aristocratisch ingestelde Alexander Hamilton (1757-1804) en John Adams (1735-1826) vervulden belangrijke functies bij de federalisten. In de concurrentiestrijd tussen de groeperingen werden ook verwijzingen naar religie niet geschuwd. Hamilton typeerde Jefferson als een 'atheïst'.

Of het verantwoord is Jefferson een atheïst te noemen, hangt af van de vraag wat men daaronder zou willen verstaan. In ieder geval was Jefferson een deïst. Deïsten geloven niet in de goddelijkheid van Christus. Verder geloven zij wel in een goddelijke schepper, maar niet in de vorm waarin daarover gesproken wordt in het traditionele christendom. De kosmos draagt de sporen van een grote architect. Maar deze zou na het maken van de wereld niet verder hebben ingegrepen in het kosmisch proces. Deïsten verwerpen dus het idee van een persoonlijke God.[55]

Na hun beider presidentschap (voor Adams van 1797 tot 1801, voor Jefferson van 1801 tot 1809) en toen hun aanvankelijke politieke rivaliteit wat was bekoeld, ontwikkelde vooral tussen Jefferson en Adams zich een rijke correspondentie over onder andere hun persoonlijke geloofsopvattingen. Beiden lieten zich vernietigend uit over de katholieke kerk. Op 16 juli 1814 schrijft Adams aan Jefferson: 'Het kabbalistische christendom, namelijk het katholieke chris-

tendom, dat 1500 jaar heeft overheerst, heeft een dodelijke wonde opgelopen waaraan het monster uiteindelijk zal bezwijken. Toch is het zo sterk dat het nog eeuwen kan voortbestaan voordat het zijn laatste adem uitblaast.'[56] Over de jezuïten schrijft Adams: 'Ik heb het er niet op dat de jezuiten weer op het toneel verschijnen. Als er ooit een groep van mensen was die het verdienden om zowel op de aarde als in de hemel te worden vervloekt, dan is het wel de organisatie van Loyola.'[57] Niettemin meende Adams dat zij wel aanspraak konden maken op tolerantie ('Nevertheless we are compelled by our system of religious toleration to offer them an asylum').[58] Adams vraagt niet, zoals vaak gebeurde, of een vrije regering mogelijk is zonder godsdienst, maar of deze kan bestaan mét de katholieke kerk.[59] Van belang voor ons onderwerp is misschien vooral de brief van Adams aan Jefferson van 23 januari 1825 waarin hij de vervolging van dissidente geloofsopvattingen aan de kaak stelt: 'Er bestaat in de gehele christelijke wereld een wet die het tot godslastering verklaart om de goddelijke inspiratie te ontkennen of twijfel aan de boeken van het Oude en het Nieuwe Testament, van Genesis tot aan de Openbaring.' Hij wijst erop dat die godslastering ook met de gruwelijkste straffen wordt bestraft. In Amerika is het op dit punt niet veel beter, want ook in de Nieuwe Wereld staat gevangenisstraf op godslastering. Wat blijft nog over van het vrije onderzoek ('free inquiry') wanneer een schrijver het risico loopt op gevangenisstraf wanneer hij zich op kritische wijze met heilige boeken bezighoudt?[60]

De Bijbel van Jefferson

Hoewel Jefferson zijn leven lang nominaal deel bleef uitmaken van de anglicaanse kerk waren zijn opvattingen over het traditionele christendom niet minder afwijzend dan die van Adams. In zijn tijd werd Jefferson dan ook getypeerd als een 'loeiende atheïst' ('howling atheïst'), een 'ongelovige met eelt op zijn ziel' ('hardened infidel') en als een 'vijand van religie' ('enemy of religion').[61] Hier geldt hetzelfde als bij Adams en Madison: of die aantijgingen juist zijn hangt af van wat men wil verstaan onder 'ongelovige', 'atheïst', 'religie' of zelfs 'vijand'. In ieder geval geloofde Jefferson evenmin als Adams in

de goddelijkheid van Jezus Christus. Daarbij was het opvallende dat Jefferson een hogere dunk van het morele gehalte van Jezus' leringen had dan menig orthodox gelovige. Jefferson herschreef de evangeliën zodanig dat het ethische gehalte van de leer van Christus zou worden gezuiverd van allerlei vormen van ongeloofwaardige mythologie die was ontstaan rond de figuur van Jezus. Zo ontstond de zogenaamde *Jefferson Bible*: een selectie uit de evangeliën.

In zijn correspondentie schreef hij: 'Van alle moraalsystemen die ik bestudeerd heb, zowel de oude als de moderne, lijkt mij geen zo puur als die van Jezus.'[62] Aan John Adams schreef Jefferson dat de zuivere beginselen die hij onderwees, zouden moeten worden gered van de verdraaiingen daarvan door de priesters. Jefferson was ervan overtuigd dat de oorspronkelijke woorden van Jezus zouden zijn misvormd door wat hij de 'platonisten' noemde. Zijn eigen taak typeerde hij als datgene redden wat werkelijk van hemzelf is ter onderscheiding van de onzin die zijn biografen hebben verzonnen.[63] En zo kregen we een Jezus zonder maagdelijke geboorte, zonder wederopstanding, ja zonder alles wat voor de verlichtingsperiode ongeloofwaardig was. Wat oprijst, is Jezus als een morele leraar met een boodschap van volkomen liefde en dienstbaarheid ('absolute love and service').

Het project van Jefferson is zowel kinderlijk naïef, als zijn tijd eeuwen vooruit. Kinderlijk naïef voor zover men serieuze vragen kan stellen bij Jeffersons methode. Met zijn eigen morele filter elimineerde hij gewoon uit de evangeliën wat hem als ongeloofwaardig (lees: onwenselijk) voorkwam. Hij deed eigenlijk wat Kant en andere aanhangers van autonome ethiek zeggen dat men moet doen: met behulp van eigen morele maatstaven bepalen wat aanvaardbaar is en niet met behulp van het evangelie. Denk aan de hiervoor geciteerde woorden van Kant dat zelfs de Heiland uit het evangelie eerst met ons ideaal van zedelijkheid moet worden vergeleken alvorens we hem als zodanig kunnen herkennen.[64] Maar wat Jefferson niet erkent, en waarvan hij zich waarschijnlijk ook niet bewust was, is dat daarmee de evangeliën een groot wit scherm waren geworden waarop hij zijn eigen verlichtingsmoraal projecteerde.

Niettemin was Jefferson zijn tijd wel eeuwen vooruit, omdat hij in feite onbevangen en zonder omwegen deed wat vele vrijzinnige

hermeneuten nu doen zonder het te beseffen.[65] Wanneer vrijzinnige hermeneuten een passage in de Schrift lezen die hun als onwenselijk voorkomt, zeggen zij: 'Dit kán niet zo bedoeld zijn.' En vervolgens geven zij daaraan een uitleg die harmonieert met wat zij wenselijk achten. Het is precies zoals liberale rechters en rechtsgeleerden omgaan met de constitutie. Wat je goed vindt, verklaar je tot de 'kern' van de tekst. Wat je verouderd of onwenselijk acht, verklaar je in strijd met de 'geest' van de constitutie.[66] Precies hetzelfde doen theologen; onder het mom van 'uitleg' herschrijven zij het evangelie. Dat gebeurt overigens met de Bijbel, met de Koran, ja met elke heilige tekst. Jefferson doet dat dus ook, maar dan openlijk. Hij elimineert gewoon letterlijk hele delen uit de Heilige Schrift, terwijl een vrijzinnige interpreet doorgaans zegt: 'Het staat er wel, maar je moet het niet letterlijk lezen'. Terwijl de vrijzinnig gelovige de Bijbel impliciet herschrijft, doet Jefferson dat expliciet.[67]

Dit mechanisme werd reeds glashelder aan de orde gesteld door de Franse verlichtingsdenker Paul Henri Dietrich baron d'Holbach. Hij stelt dat men om het evangelie te lezen moet beginnen met geloof, dat wil zeggen alles blind te geloven wat in dat boek staat. Om het evangelie te beoordelen moet men ook geloof hebben, dat wil zeggen de besliste wil daarin niets anders aan te treffen dan wat heilig en bewonderenswaardig is.[68]

Deze passage wordt doorgaans niet erg serieus genomen, zoals niets erg serieus wordt genomen wat Holbach schrijft. Hij is veel te radicaal, veel te provocerend voor het hedendaags gemoed.[69] Toch zit hier iets in, meer dan men geneigd is te denken. Holbach schijft namelijk dat om het evangelie te lezen je eigenlijk het al moet benaderen met geloof, ja blind geloof. Welk geloof? Het geloof dat je daarin niets anders dan heilige dingen zult vinden, en nastrevenswaardige zaken.

Vele mensen benaderen het evangelie ook precies op die manier. En niet alleen het evangelie, maar de gehele Heilige Schrift, zowel de joods-christelijke als de islamitische. Veel mensen – en bepaald niet alleen gelovigen – weten eigenlijk al voordat zij ooit één bladzijde in de Bijbel of in de Koran hebben gelezen dat wat zij daar zullen vinden niets anders dan nastrevenswaardig en bewonderenswaardig is. En dan vinden zij dat ook. Dat verklaart ook dat wanneer je ie-

mand confronteert met een deel uit de Koran of de Bijbel of een ander heilig geschrift dat iets minder heilig en bewonderenswaardig (Holbach: 'saint et adorable') lijkt, hij je meewarig zal aankijken. Onmiddellijk word je ervan verzekerd dat vele gelovigen dat óók niet meer geloven. Als je erop wijst dat er toch bepaalde praktijken voorkomen die naadloos aansluiten bij die nare passages uit de Heilige Schrift, zal die persoon je ervan verzekeren dat die mensen dat laakbare gedrag ook wel aan de dag zouden hebben gelegd wanneer zij niet die Schriftpassage hadden gelezen. Als je dan vraagt: 'Hoe weet je dat?', luidt het antwoord dat men dit gewoon weet. Men weet dat a priori. Het is niet iets wat wij hebben geleerd uit de ervaring, uit het gedrag van gelovigen – men weet dat vóór alle ervaring en het is daarom ook in de wijsgerige zin *apriorische kennis*.

Het project van Jefferson is ook in deze geest ondernomen. Het is dan ook niet vreemd dat Jefferson ook tegenwoordig een trouwe schare van bewonderaars heeft. Een hedendaagse enthousiasteling, Eyler Robert Coates, redacteur van een website met materiaal over de *Jefferson Bible*, raadt ons aan deze te lezen zonder ons af te vragen wat Jefferson nu precies heeft weggelaten.[70] Jefferson verschijnt hier als een soort hedendaagse Mozes. En zijn hedendaagse volgelingen lijken daar allerminst bezwaar tegen te hebben. Jeffersonianisme als een nieuwe christelijke sekte. Jefferson nu als de heilige die de ware Jezus van de valse Jezus heeft kunnen onderscheiden.

Jefferson was overigens zeer voorzichtig in het uiten van zijn religieuze opvattingen in het openbaar. Zijn ideeën leren we dan ook eigenlijk niet kennen uit de geschriften die tijdens zijn leven zijn gepubliceerd. In de *Notes on the State of Virginia* (1787), het werk dat tijdens zijn leven werd gepubliceerd, was hij zeer voorzichtig, al liet hij wel doorschemeren de gevaren van religieus fanatisme niet te onderschatten. In een bekende passage zei hij dat het geen schade voor iemand zou opleveren te zeggen dat er twintig goden zijn of helemaal geen ('to say there are twenty gods, or no god').[71] De meest onbevangen geformuleerde opvattingen over godsdienst vindt men echter in zijn persoonlijke correspondentie.

Net als vele andere verlichtingsfilosofen heeft Jefferson een grote hekel aan godsdienstige dogmatiek. Hij constateert dat de mensheid altijd verdeeld is geweest over religieuze dogma's – dit in tegen-

stelling tot morele beginselen.[72] Er wordt ons ook verzekerd dat in alle tijden en plaatsen de priesters vijandig tegenover vrijheid hebben gestaan. De priester staat altijd aan de zijde van de despoot. Aan Alexander von Humboldt schrijft hij dat de geschiedenis ons geen voorbeelden geeft van een heerschappij van priesters die een vrije staat opleverde.[73]

Als wetgever en gouverneur van Virginia realiseerde Jefferson al een scheiding van kerk en staat voor zover hij de anglicaanse kerk als staatskerk afwees ('disestablishment'). In *A Bill for Establishing Religious Freedom* stelt hij dat God de menselijke geest vrij heeft geschapen.[74] De veronderstelling van wetgevers en heersers, zowel kerkelijke als seculiere, dat zij mogen oordelen over het geloof van burgers, is een vorm van aanmatiging die geen enkele rechtvaardiging heeft.[75] Onze burgerlijke rechten zouden volstrekt onafhankelijk moeten zijn van onze religieuze opvattingen.[76] Hij is ervan overtuigd dat de waarheid groot is en zal prevaleren, mits ongestuurd ('truth is great and will prevail if left to herself').[77]

In 1776 slaagden Madison en Jefferson erin de anglicaanse kerk in Virginia te scheiden van de staat. De kerk kreeg geen financiële steun meer uit de staatskas en werd beroofd van zijn officiële status. In 1784 probeerde de geestelijkheid overigens met steun van Patrick Henry en George Washington het verloren terrein terug te winnen door middel van een 'bill establishing a provision for teachers of the Christian religion', waarvan in het voorafgaande al sprake was. Madison schreef zijn *Memorial*, en de wet die staatssteun aan de kerken wilde herintroduceren werd niet aangenomen. Wat de wetgevende vergadering wel deed, was het aannemen van Jeffersons Religious Freedom Act. Daarmee was de scheiding van kerk en staat veiliggesteld in de staat Virginia. Later zou het principe aan de Amerikaanse constitutie worden toegevoegd in de vorm van het eerste amendement.

Het is van belang dat we zien dat de twee dimensies van het eerste amendement nauw met elkaar samenhangen, maar dat zij niet hetzelfde zijn. Men kan ook verschillende visies hebben op de samenhang van die twee zaken. Ik zal nu om de gedachten te bepalen een interpretatie presenteren die ik zelf niet onderschrijf en de hier behandelde Amerikaanse founding fathers ook niet (althans dat is de stelling die ik hier wil verdedigen), maar die door sommigen wel gebezigd wordt. Ik doel op een interpretatie waarbij men ervan uitgaat dat de vrije uitoefening ('free exercise') van religie juist wel wijst in de richting van staatssteun ('establishment'). Men zegt dan: 'Mijn godsdienstvrijheid is alleen gewaarborgd wanneer de staat mij de financiële middelen verschaft om die godsdienstvrijheid gestalte te geven.'

Als je daarvan uitgaat, kun je bepleiten dat de overheid financiële middelen moet verschaffen om die godsdienstvrijheid tot een levende realiteit te maken, bijvoorbeeld door kerkgebouwen te onderhouden. Vanuit dit perspectief kun je ook bepleiten dat de overheid priesters en kapelaans betaalt die in een bepaalde functie advies of onderricht geven. En waarom zouden dan ook de zwemlessen die via de moskee worden georganiseerd niet door de overheid betaald kunnen worden?

Deze redenering hoort men ook wel bij voorstanders van zogenaamde 'sociale grondrechten'.[78] Neem de vrijheid van meningsuiting. Wat heb je daaraan wanneer je niet de middelen hebt om die mening te verspreiden, bijvoorbeeld een computer, een drukpers, een kopieerapparaat of wat dan ook? Niets toch? Derhalve – zo luidt de redenering dan – zou de overheid die de vrijheid van godsdienst wil beschermen, niet alleen zich moeten onthouden van het vervolgen van mensen die gebruikmaken van die vrijheid van meningsuiting, maar ook moeten toezien op de gelijke verdeling van computers, kopieerapparaten en drukpersen.

Zoals we hebben gezien, was dat niet de interpretatie die de makers van het eerste amendement aan hun werk hebben gegeven. Zij gingen ervan uit dat de 'free exercise' van godsdienst juist wees in de

richting van *anti-establishment:* de overheid moet geen enkele godsdienst staatssteun geven.

Dit was overigens niet alleen de opvatting van Madison, maar ook die van Jefferson en van andere founding fathers. Ik zie Madison en Jefferson dan ook als de ideologische grondleggers van de 'seculiere staat' of de 'neutrale staat'.[79] Men heeft wel aangevoerd dat de makers van de Amerikaanse constitutie een regering hebben gewenst waarin de gelovige en de ongelovige op gelijke voet worden behandeld.[80] Het gevolg van deze benadering vinden we in uitspraken van het Hooggerechtshof als Torcaso versus Watkins (1961). Toen zei het Hooggerechtshof bij monde van rechter Hugo Black dat noch een deelstaat, noch de federale regering wetten kan maken die religies helpen tegenover ongelovigen. Die lijn werd voortgezet in de uitspraak in de zaak Lee versus Weisman (1992), die de staf breekt over gebeden tijdens diploma-uitreikingen op school.

Men zou de 'free establishment clause' ook wel het ideaal van de neutraliteit van de staat in religieuze aangelegenheden kunnen noemen. Naar mijn idee maakt dat een belangrijk onderdeel uit van het klassieke model van de democratische rechtstaat.[81]

De erosie van het model van de democratische rechtstaat

Nu staat dat klassieke model tegenwoordig aan kritiek bloot. Onderdelen van die kritiek heb ik behandeld in mijn boek *Tegen de decadentie*.[82] Het model kan alleen maar naar behoren functioneren wanneer mensen de beginselen begrijpen waarop het systeem is gebaseerd. Daarvoor is burgerschapskunde nodig, maar ook een kritische intelligentsia die voortdurend uiteenzet waarom het systeem is zoals het is.

Helaas worden tegenwoordig vooral voorstellen gedaan die het systeem ondermijnen. Veel van die voorstellen hebben betrekking op een periode waarin politiek en religie veel nauwer met elkaar verweven waren dan het geval kan zijn in een moderne democratische rechtstaat. Zo vindt men bij een Nederlandse minister van Ontwikkelingssamenwerking een duidelijke nostalgie naar de tijd dat missie en ontwikkelingssamenwerking nog zo nauw verbonden

waren. Onder het mom dat het kortzichtig zou zijn om 'religie te verwaarlozen', worden dan allerlei beschouwingen ten beste gegeven die Madison en Jefferson werkelijk grijze haren zouden bezorgen.[83]

De multiculturele samenleving alleen mogelijk in combinatie met laïcité

In het voorgaande hebben we gezien dat het ideaal van de religieus neutrale staat een krachtige verwoording heeft gekregen in zowel de Franse als de Amerikaanse traditie van het politieke denken. Een vraag die we nog niet aan de orde hebben gesteld, is waarom deze tradities ook inspirerend zouden moeten zijn voor een land als Nederland. Een van de belangrijkste argumenten voor het aannemen van de laïcité lijkt mij dat deze een overtuigend complement vormt voor een multiculturele samenleving.

Om dat te verduidelijken is het wellicht dienstig eerst in abstracto te overwegen welke denkbare posities men kan innemen ten aanzien van de verhouding van staat en religie. Ik denk dat de relatie tussen de staat en religie vier gedaanten kan aannemen. De eerste is die van de atheïstische staat (bijvoorbeeld de voormalige Sovjet-Unie). De staat probeert dan met wortel en tak de religie uit te roeien. Dit zullen sommigen 'jakobijns' noemen, hoewel ook daarover nog wel het een en ander te zeggen zou zijn.[84] De tweede positie is die waarbij de staat voor één godsdienst kiest. Dat is in het Westen gebeurd met Constantijn de Grote, maar is ook na de reformatie volgehouden met het principe dat de vorst beslist welke religie zijn onderdanen aanhangen ('Cuius regio, eius religio'). De derde positie is die van religieuze pluriformiteit: de staat laat niet alleen alle religies toe, maar probeert ook alle religies op voet van gelijkheid zichtbaar te maken in het publieke domein. Men zou dat het multiculturele of pluriforme model kunnen noemen.[85] Het is in Nederland geïnstitutionaliseerd in het stelsel van de verzuiling. Het vierde principe is dat van de 'état laïque'. De staat bemoeit zich dan niet met religie. Religie is privézaak. Zij is toegestaan, maar wordt niet financieel bekostigd door de gemeenschap en evenmin zichtbaar gemaakt in die

delen van het publieke domein waar de staat met een pretentie van neutraliteit optreedt (rechterlijke macht, politie, leger, officiële bijeenkomsten).

Ik formuleer het met opzet hier restrictief: religie moet in ieder geval daar onzichtbaar blijven waar de staat optreedt met een pretentie van neutraliteit. Het lijkt mij niet juist te stellen dat religie helemaal niet zichtbaar mag zijn in het publieke domein. De straat is immers ook 'publiek domein'. En daar kan men – behoudens veiligheidsvoorschriften, denk aan het voorgenomen boerkaverbod – vrijelijk zijn religie uitventen. Waar de laïcité tegen gekant is, is tegen religieuze profileringsdrang in een situatie waarin de staat optreedt met een pretentie van neutraliteit, bijvoorbeeld waar de staat optreedt als een soort scheidsrechter.

Het eerste en het tweede model zal, denk ik, niet veel nog worden verdedigd. Ook door mij niet. Wel denk ik dat – impliciet – velen nog een beetje zwijmelen bij het tweede model. Dat zie je bijvoorbeeld bij christenen die denken dat op grond van traditie en geschiedenis het christendom eigenlijk aanspraak zou kunnen maken op een soort prioriteitspositie ten opzichte van andere geloven (islam). Maar dat lijkt mij principieel niet alleen onjuist, het is ook niet houdbaar in het licht van de veranderende demografische ontwikkelingen.[86] Precies dat is het ook wat sommige moslims doet denken dat de zaak vanzelf wel de goede kant op gaat. Ook zij blijven daarmee soms denken volgens het tweede model. Dat zou betekenen dat met een moslimmeerderheid in de westerse landen de islam vanzelf een eerste plaats zal innemen en de andere gelovigen een soort tweederangs status kunnen krijgen (*dhimmie-status*).[87]

Elk model van staat-religieverhoudingen waarin sommige burgers een tweederangs status krijgen toegewezen, is echter in strijd met het moderne staatsideaal, dat gelijkheid van alle burgers veronderstelt.

Ik denk dat – als het goed is – de keuze zal zijn die tussen het derde en het vierde model. Nu heb ik met het derde model de indruk dat het eenvoudigweg niet praktiseerbaar is. Wat moeten we ons daarbij voorstellen, het zichtbaar maken van *al die godsdiensten* in het officiële staatsgezag? Moet de vorstin met Kerstmis een boodschap de wereld in sturen waarin Jezus, Mohammed, Krisjna en allerlei ande-

re heilige figuren die in Nederland worden vereerd, op gelijke voet recht wordt gedaan? Maar wat voor soort 'kerstboodschap' mag dat wel zijn, als men dit überhaupt nog een *kerst*boodschap zal mogen noemen?

Het vierde model lijkt mij daarentegen heel goed praktiseerbaar. En dat zal alleen maar méér praktiseerbaar zijn, naarmate de samenleving pluriformer wordt. In die zin bewegen de westerse samenlevingen zich met de internationale migratiebewegingen vanzelf naar een situatie waarin alleen nog maar de laïcité overblijft als het geschikte model om de maatschappelijke verschillen in goede banen te leiden. Van alle andere modellen zullen de nadelen steeds scherper naar voren komen.

Vaak wordt gezegd dat voor de nieuwe migranten uit Noord-Afrika en het Midden-Oosten de laïcité een volkomen vreemd idee is en dat zal blijven. Maar dat lijkt mij een onheilspellend perspectief. Het is alsof men zegt: 'O, het idee van een neutrale rechter die recht toepast dat niet van goddelijke herkomst is, maar gemaakt door een democratische wetgever, zullen zij nooit accepteren. Voor hen is alleen de sharia aanvaardbaar, dus laten we maar elke pretentie van neutraliteit laten varen.'[88] Dat zou rampzalig zijn. Het valt heel goed uit te leggen waarom iedereen, maar dan ook iedereen, belang heeft bij het formuleren van gemeenschappelijke grond op basis van het principe van neutraliteit.

Maar de laïcité is niet neutraal, zegt dan weer iemand (en helaas is het er meer dan één). En dat is juist voor zover het gaat om politieke neutraliteit. De laïcité is gefundeerd in de waarden van de vrijheid van geweten die aan alle religieuze tradities (en niet-religieuze tradities) gelijkelijk toekomt. Zij is gebaseerd op het gelijkheidsbeginsel en op een traditie van mensenrechten. Dat is allemaal niet 'neutraal' voor zover het een keuze inhoudt tégen ongelijkheid, tégen tirannie, vóór democratie, vóór rechtstaat. Maar zij is wel neutraal tegenover de verschillende religieuze tradities, en dat is waarom het gaat bij de laïcité. Meer pretenties heeft zij niet.

Waarom is een oriëntatie op de laïcité juist tegenwoordig noodzakelijk? En waarom willen velen daarvan niets weten? Het verzet tegen de laïcité komt van twee kanten. Het eerste verzet komt van christenen die van mening zijn dat religie in de jaren zestig en ze-

ventig van de twintigste eeuw te veel terrein heeft prijsgegeven. Met de nieuwe opleving van religie en de veranderde samenstelling van de bevolking (de opkomst van de islam in Nederland) wil men proberen om het verloren terrein terug te winnen. Dat verklaart naar mijn idee de solidariteit van de ChristenUnie met de islam.[89] Men ziet in moslims potentiële bentgenoten tegen de secularisatie, morele verloedering en de verlichtingswaarden.

Het tweede verzet komt van een veel grotere groep die iets moeilijker in algemene termen valt aan te duiden. Voor zover men zich methodologisch heeft bezonnen op de eigen positie zou men hen misschien het best 'postmodernen' of 'verlichtingsoptimisten' kunnen noemen. In Nederland wordt deze positie vertolkt door Dick Pels.[90] In Groot-Brittannië door Ziauddin Sardar[91] en Stuart Sim.[92]

De postmodernen zijn 'en-en-denkers'. Zo'n vaart hoeft het toch allemaal niet te lopen? Het merendeel van de religieuze mensen is toch heel tolerant? Vanwaar dat alarmisme en defaitisme, dat Huntingtonachtige gepraat over een botsing van beschavingen? Weet je dan niet dat in de twaalfde eeuw – en zo gaat dat door. De verlichtingsoptimisten denken dat het allemaal wel in orde komt wanneer je maar niet polariseert, niet schoffeert, een beetje inschikt, elkaar niet op de kast jaagt, elkaar een 'beetje de ruimte geeft'. Gun ze de tijd, waarom zo haastig?

Waar het de verlichtingsoptimisten totaal aan ontbreekt, is een besef van urgentie. Nu ben ik zelf een grote optimist. Maar ik denk wel dat je het lot een handje moet helpen. En ik denk ook dat je de structuren moet scheppen die het menselijke samenleven onder condities van verschil in goede banen leiden. In het verleden, toen de levensbeschouwelijke en religieuze verschillen kleiner waren, was dat belangrijk. In de toekomst is het onontbeerlijk.

Ik geef toe dat dit alles is ingegeven door een taxatie van de maatschappelijke situatie en vooral een taxatie van de toekomst. Die toekomst is onzeker, niet alleen in Nederland, maar in geheel Europa en ook in Engeland. Ik wil dat best als een 'uitdaging' zien. Maar dan wel liefst met mensen aan het roer van het schip van staat met realisme, kennis van zaken, en liefst ook mensen die een beetje hebben rondgekeken in de wereld. Het is namelijk helemaal niet zeker dat de toekomst ons een verdere geleidelijke pacificatie van godsdienst

zal brengen, zoals dat in het verleden mogelijk is gebleken. Waarom zou dat niet het geval zijn, vragen dan al die vriendelijke randgelovige columnisten die godsdienst wel sympathiek vinden als het maar tolerant blijft en een tot niets verplichtende vorm aanneemt? Ja, waarom niet? Dat is een lang verhaal, maar laten we voorlopig gewoon rondkijken in de wereld en vervolgens constateren dat fundamentalisme in opkomst is, en niet vrijzinnigheid. Dat geldt voor zowel jodendom en christendom als islam.[93] Een dergelijke diagnose gaat in tegen het rozige wereldbeeld van de postmodernist, en wat ingaat tegen zijn wereldbeeld kan hij dus ook niet 'zien'. Hij 'ziet' het waarschijnlijk ook echt niet. Hij weet van de prins geen kwaad.

Mijn eigen positie komt in de buurt van die van Gilles Kepel zoals uiteengezet in *Fitna*.[94] Dat wil zeggen: er is binnen de islam een strijd gaande tussen hervormingsgezinden en orthodoxen. Volgens Kepel zijn in die strijd orthodoxen aan de winnende hand. Je moet dus de vrijzinnigen 'helpen'.

Tot zover is het hier gestelde niet zo controversieel, is mijn verwachting. Het meningsverschil ontstaat over de vraag hóe je hulp moet geven aan de goede krachten. De postmodernen kiezen dan voor low profile. Godsdienst niet bekritiseren, 'respect' tonen, tijd gunnen en vooral: de geloofsgenoten moeten het zélf doen. Kritiek 'van buiten' is altijd verkeerd ('contraproductief' is hier het sleutelbegrip).

De postmodernen denken ook dat je niet moet proberen om een nieuwe seculiere moraal te ontwikkelen en ingang te doen vinden (dat is ook maar 'fundamentalisme'), maar dat je aan de godsdienst vrijzinnige interpretaties moet geven.[95]

Maar waarom zou de kritiek 'van binnen' en de kritiek 'van buiten' elkaar uitsluiten? Waarom mag Luther niet ondersteund worden door Voltaire? En is 'tijd gunnen' en wachten tot 'van binnenuit' liberaliseringpogingen worden ondernomen wel zo verantwoord? Hoeveel tijd dan? Hebben we die tijd wel? En kan kritiek 'van binnen' wel tot ontwikkeling komen zonder steun 'van buiten'? En hoe kan de overheid vrijzinnigheid steunen zonder zich diepgaand in te laten met theologische strijdvragen?

Veel beter lijkt het mij, zoals Kepel voorstelt, de laïcité te steunen.[96] Die schroomvalligheid voor kritiek van buiten lijkt mij ook

niet verstandig. Je 'helpt' niets en niemand – en in de laatste plaats moslims niet – door jezelf niet ontvankelijk te verklaren voor informatie over de opkomst van het fundamentalisme. Juist de opkomst van het fundamentalisme is de belangrijkste reden voor een revitalisering van de laïcité.

Waar leidt dit alles toe? Ik heb al verschillende keren aangegeven: dit is een boek over ethiek. Natuurlijk kan men in het kielzog van de ethische benadering wel andere zaken aan de orde stellen, maar het blijft een boek over ethiek. Dat andere is, zoals hiervoor op verschillende plaatsen is gebleken, het verschijnsel van het religieuze terrorisme, dat op het ogenblik de regeringen en burgerij van zowel westerse als oosterse landen voor aanzienlijke problemen plaatst. Ik heb niet de illusie dat ik een oplossing heb gevonden voor deze hedendaagse maatschappelijke plaag, maar ik hoop wel dat het hier gestelde daaraan een bijdrage kan leveren.

Mijn belangrijkste stelling is: religies zijn niet alleen bronnen van liefde, zoals Mark Juergensmeyer terecht aangeeft, maar ook van geweld.[97] Dat is voornamelijk (zij het niet exclusief)[98] het geval bij de theïstische tradities, waarin de goddelijke-bevelstheorie als ethisch richtsnoer wordt geproclameerd.

Ik beweer níet dat er geen andere factoren zijn aan te wijzen die het terrorisme en geweld stimuleren en bepalen. Die zijn er zeker. Maar de goddelijke-bevelstheorie (als onderdeel van de drie theïstische tradities) is wel een van die factoren. Het is erg moeilijk om je religieus terrorisme voor te stellen zónder de goddelijke-bevelstheorie.

Het zou dus goed zijn wanneer die goddelijke-bevelstheorie niet zoveel aanhang zou hebben. Helaas is dat wel het geval. Niet alleen in kringen van terroristen overigens, maar ook in belangrijke bewegingen binnen het westerse en oosterse denken. De goddelijke-bevelstheorie sluit aan bij onderdelen uit heilige geschriften en ook bij het officiële godsbeeld dat jodendom, christendom en islam gemeenschappelijk hebben (de theïstische god). In tegenstelling tot wat zou moeten gebeuren, worden problematische passages uit heilige geschriften zelden serieus gethematiseerd of bekritiseerd. Wie daarvoor aandacht vraagt, krijgt te horen dat verstandige mensen die passages niet serieus nemen, en men wordt aangespoord daar-

aan geen aandacht te geven. Soms wordt ook glashard ontkend dat die passages bestaan. Ook wordt wel gezegd dat deze passages weliswaar te vinden zijn, maar dat het gevaar dat daarvan uitgaat niet zo groot is omdat de goddelijke-bevelstheorie slechts bij een kleine minderheid tot morele wandaden leidt.

Mij hebben deze antwoorden nooit bevredigd en in feite is dit boek één lange worsteling om een oude intuïtie intellectueel te doordenken en te verwoorden: de intuïtie dat moraal van godsdienst zou moeten worden gescheiden, omdat alleen dat tot een *duurzame* oplossing leidt voor de problemen waarin hedendaagse multiculturele samenlevingen terecht zijn gekomen.

Het is niet relevant dat slechts een klein deel van de passages uit de heilige geschriften oproept tot geweld. Zolang in het algemeen de pretentie van de heiligheid van de geschriften overeind blijft als richtsnoer voor ethisch en politiek handelen (en die wordt door vrijzinnigen niet aangevochten), zal een kleine minderheid van radicale gelovigen bij die passages aansluiting blijven zoeken. Wie dat niet wil erkennen en alleen 'endogene kritiek' toestaat of kritiek via vrijzinnige interpretaties, maar de heiligheid van de tekst zelf niet ter discussie wil stellen, blijft 'kurieren am Symptom'.

Mijn probleem met het courante standpunt over dit onderwerp blijft dat in de grote theïstische tradities een theorie sluimert die serieuze problemen kan opleveren, en het lijkt me onverantwoord daarvoor de ogen te sluiten. We zouden er goed aan doen te bepalen wat ons te doen staat.

Wat te doen? Het beste zou het zijn te ijveren voor het loslaten van de band tussen religie en moraal. Dat wordt door velen beschouwd als een radicale opstelling en als onhaalbaar, door retorisch bevlogen auteurs zelfs voorgesteld als niet wezenlijk verschillend van het kwaad dat we proberen te bestrijden. Naar mijn idee is dat niet terecht. De legitimatie van moraal in religie is principieel een probleem omdat deze altijd de mogelijkheid openlaat dat vroeg of laat iemand zegt: 'Moraal is toch gebaseerd op religie? Dat zeggen jullie toch allemaal zelf? Goed dan, dan zal ik die stelling nu eens serieus nemen en werkelijk alles ten uitvoer leggen wat ik in mijn heilige geschrift aantref.'

Wanneer iemand zich die houding heeft aangemeten, is het niet

van belang dat zijn heilige geschrift 99 procent aansporingen bevat tot naastenliefde, huwelijkstrouw, hulp aan de armen en zwakken in deze wereld, want als één procent (of, vooruit, nog minder) betrekking heeft op het doden van de ongelovigen of de apocalyptische vernietiging van de wereld, dan is dat een groot probleem. Zo kan men op basis van één passage in een heilig geschrift in de overtuiging verkeren dat de wereld vernietigd moet worden. Men kan op basis van één passage van mening zijn dat ongelovigen dienen te worden geliquideerd. Wat op die passages volgt of wat daaraan voorafgaat, is dan niet van belang.

Sommige passages uit de heilige geschriften blijven ook een probleem, ook al is slechts de kleinst denkbare minderheid uit een theistische traditie bereid tot geweld over te gaan. Zoals Lewis zegt, 'voor terrorisme heb je er maar een paar nodig' ('terrorism requires only a few').[99]

Het spreekt vanzelf dat ik niet zal ontkennen dat men voor de ontkoppeling van moraal en godsdienst de medewerking nodig heeft van substantiële meerderheden binnen de grote theïstische tradities. Het is een in welingelichte kringen vaak herhaald standpunt dat wie religie gebruikt ter legitimatie van geweld, zijn religie daarmee 'misbruikt'. Maar wat nog geen courant inzicht is (en wat wel zou moeten groeien) is dat elke legitimatie van een moreel standpunt door een verwijzing naar religie een 'misbruik' is van die religie. Pas wanneer dat inzicht gegroeid is, komt een oplossing in zicht.

Nu is er niemand die zal willen beweren (ik zeg het nog maar een keer) dat 'alle christenen' abortusklinieken bombarderen, 'alle joden' aanslagen op vooraanstaande politici willen plegen en 'alle moslims' de jihad willen voeren. Niemand kan ook stellen dat 'het gehele christendom' Abraham serieus neemt als die zijn zoon wel wil offeren. Of dat het 'gehele jodendom' Pinechas geneigd zou zijn te volgen. Of dat 'de gehele islam' in de ban is van Sayyid Qutb[100] of samenvalt met het wahabisme of salafisme.

Wie dus fobisch wil reageren op generaliseringen, vindt bij mij een luisterend oor. Maar dat neemt niet weg dat we wel over iets moeten generaliseren en dat is dat in onze eigen religieuze tradities, de godsdiensten die we uit het Midden-Oosten hebben overgeno-

men, zoals G. B. Shaw zegt, een opvatting sluimert die kan worden aangeduid als de goddelijke-bevelstheorie van de moraal.

Ik hoop ook dat ik niet ongerechtvaardigd generaliseer wanneer ik zeg dat het heersende paradigma ten aanzien van religie nogal hypocriet is. Enerzijds bewijst men lippendienst aan de goddelijke-bevelstheorie door te proclameren dat moraal zijn grondslag vindt in religie. Men stelt ook dat je voor religie, religie in het algemeen dus, groot respect moet opbrengen (zonder dat men zich de vraag stelt: voor wélke religieuze tradities? Moeten we hier niet een klein beetje onderscheid maken, bijvoorbeeld het wahabisme toch een beetje anders waarderen dan de alevieten?) Ook spreekt men met groot respect over de goddelijke openbaring die is neergelegd in heilige geschriften. Sommigen doen zelfs voorkomen alsof het met de mensheid allemaal wel goed zal komen, wanneer mensen zich maar op heilige geschriften zouden oriënteren ('Als we nu eens allemaal de Tien Geboden gingen naleven!' 'Als we nu eens eindelijk de Bergrede in praktijk zouden brengen!').

Kortom, men bewijst lippendienst aan het gehele vocabulaire van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal, licht enkele willekeurige passages uit de Heilige Schrift en leest vrolijk heen over Numeri 25 met het verhaal van Pinechas (wat vervolgens weer níet ontsnapt aan de aandacht van anderen, maar ja, die zijn ook zo 'mallotig').

Op het serieus doorlichten van álle elementen van de religieuze traditie (ook dus de passage over Pinechas) door kritische commentatoren wordt vervolgens panisch gereageerd. Deze passages aanhalen en bespreken getuigt niet van 'respect' voor gelovigen, zo zegt men, want daarmee geeft men blijk van een verlichtingsfundamentalistische houding. Bij de agressievere en politiek correct bevlogen schrijvers loopt een criticus van de goddelijke-bevelstheorie ook nog het risico als een 'xenofoob' of 'racist' in de hoek te worden gezet.

Kortom, de dominante opvatting wijst nog steeds op het sauveren van de goddelijke-bevelstheorie van de moraal en van de taboeïsering van kritiek daarop.

Alleen: wanneer mensen opstaan die werkelijk die goddelijke-bevelstheorie serieus nemen en een abortuskliniek bombarderen, een vliegtuig in de Twin Towers boren of ongelovigen naar de andere

wereld helpen (zich daarbij beroepend op ondubbelzinnige rechtvaardigingen voor hun geweld in heilige geschriften en elementen uit hun heilige traditie), dan is ineens het huis te klein. Dan trekt de hele goegemeente een verbaasd gezicht en vraagt men zich af: 'Hoe kán het nu toch zo zijn dat deze personen zó zijn geradicaliseerd?'

Dat is hypocriet. Want het antwoord op die vraag ligt in onze religieuze tradities zélf besloten. En zolang we die religieuze tradities niet zelf kritisch willen ondervragen (en dan verregaander dan waartoe vrijzinnigen aansporen), zullen we geconfronteerd blijven – zo is mijn vermoeden – met mensen die echt doen wat in die heilige geschriften staat. En dat zijn inderdaad soms heel mooie dingen, zoals het liefhebben van hun naaste, maar – aansluitend bij andere passages – ook het goddelijk gelegitimeerd vermoorden van hun naaste.

De enige duurzame oplossing is, lijkt mij, het verlaten van de goddelijke-bevelstheorie zelf. Dat zou dan betekenen dat 'heilige' geschriften geen andere status hebben dan 'gewone' geschriften. Zij leveren ons suggesties aan voor moraal ('tips', 'aanbevelingen'). Die suggesties kunnen zeer waardevol zijn en moet men vooral ook serieus in overweging nemen. Maar het zijn geen dictaten, geen boodschappen die ons worden aangereikt uit een andere wereld dan de ons omringende, die we blind kunnen volgen.

De passages uit heilige geschriften kunnen de moraal ook niet funderen of legitimeren. Over de fundering van de moraal gaat alleen de filosofie, meer in het bijzonder de ethiek. Natuurlijk, dat ís een fundament. En als alles wat een fundament heeft 'fundamentalistisch' is, dan is ook dit fundamentalistisch. Maar dan is ook de radicale scepsis fundamentalistisch. Eigenlijk is dan alles fundamentalistisch, omdat uiteindelijk altijd, iedereen, ergens zijn anker heeft.

Laat ik dit boek beëindigen met een korte reflectie op de toestand van de religieus neutrale staat in de wereld. Ik moet zeggen: die is somber stemmend.

Het is bijvoorbeeld nogal bedroevend dat in de Verenigde Staten van Amerika, tenslotte het land van de *Federalist Papers*, het land van Madisons *Memorial*, tegenwoordig een president aan de macht is die voortdurend over religie spreekt in een context waar terug-

houdendheid gepast zou zijn. Wat Thomas Jefferson de 'wall of separation' noemde, de scheiding van kerk en staat, lijkt op geen enkele manier inspirerend te zijn voor president George W. Bush.[101] Bij allerlei officiële bijeenkomsten spreekt Bush over zijn geloof. Hij schept daarmee de basis voor een misverstand tussen Amerika en de islamitische wereld. Men krijgt daar de indruk dat de invasie in Irak een soort kruistocht is om het christendom te verbreiden. De Amerikaanse luitenant-generaal William Boykin formuleerde eigenlijk alleen expliciet wat impliciet in de redevoeringen van de president doorklinkt. Boykin gaf aan wat naar zijn idee het Amerikaanse leger superieur maakte in de strijd tegen de moslims. Dat was: 'Ik wist dat mijn God groter was dan de zijne.' Boykin wist ook dat de christelijke God de ware god was en die van de moslims maar een afgod.[102]

Susan Jacoby, schrijfster van een boek over Amerikaans vrijdenken, merkt op dat de politieke toespraken van Bush nauwelijks te onderscheiden zijn van preken.[103] Alan Dershowitz, een bekende joods-Amerikaanse advocaat en intellectueel, wijst erop dat Bush voortdurend oreert over de Vader, de Zoon, de Heilige Geest, de Heer Jezus Christus en andere typisch christelijke elementen.[104] De boodschap die Bush daarmee uitdraagt, zegt Dershowitz, is dat Amerika een christelijke natie is.[105]

Soortgelijke kritiek kan men formuleren ten aanzien van de Britse premier Tony Blair. Blair gaf aan dat hij ervan uitgaat dat God zal oordelen over de vraag of hij de goede beslissing heeft genomen ten aanzien van Irak.[106] Dat zei hij in een tv-interview met Michael Parkinson, waarbij de Britse premier ook aangaf dat hij in zijn geweten worstelde met de kwestie. Een Britse commentator merkt op: 'Het was de openlijkste erkenning die de heer Blair tot nu toe gedaan heeft over de vraag hoe zijn religieus geloof zijn politieke handelen beïnvloedt, in het bijzonder ten aanzien van de leven- en doodvraagstukken die in het geding zijn bij militaire operaties.'[107] Blair gaf ook aan dat hij beslissingen over beleid nam door zijn geweten te raadplegen en dat zijn geweten werd geleid door christelijk geloof. Blair wilde niet zover gaan als Bush, die zei dat de beslissing om Irak aan te vallen 'a mission from God' was, maar duidelijk is ook dat hij niet ver af zit van het standpunt van de Amerikaanse president.

George Jones geeft aan dat hoewel Blair een regelmatige kerkbe-

zoeker is, hij altijd terughoudend is geweest over religie en politiek omdat hij bang was als een soort evangelical te worden neergezet, net als de Amerikaanse president. Een voormalige spindoctor van Blair, Alistair Campbell, had gezegd: 'We don't do God.' Maar het is de vraag of de spindoctors van Blair de politicus die aan hun zorgen was toevertrouwd wel voldoende hebben kunnen coachen. Een voormalige journalist die verbonden was aan *Time Magazine*, David Aikman, beweert in een boek over George W. Bush dat Blair en Bush samen zouden hebben gebeden voorafgaand aan de beslissing om Irak aan te vallen.

Wat moeten we hier nu van denken? Veel mensen zijn geneigd te denken dat wat iemand gelooft zijn eigen zaak is. En dat is ook helemaal juist. Maar dat wordt wel anders wanneer het gaat om een vorm van geloof die de legitimatie vormt voor morele beslissingen. En dat wordt helemaal anders wanneer het gaat om morele beslissingen die niet alleen betekenis hebben voor het leven van degene die de beslissing neemt, maar voor talloze levens van anderen. Precies dat is het geval bij invloedrijke politici als Bush en Blair.

Ik verwees hiervoor al naar het standpunt van Peter Singer dat daarmee de verschillen tussen Bush (en men kan ook zeggen: Blair) enerzijds en de orthodox-islamitische wereld anderzijds kleiner zijn dan men zou denken en hopen.

Misschien kan ik dat illustreren aan de hand van het voorbeeld van Iran. De Iraanse heilige stad Qom is in de greep van een apocalyptische beweging, zo zegt de Iraanse soefi-voorman Mostafa Azmayesh die in Parijs woont.[108] Daarvan zou ook de president Ahmadinejad een aanhanger zijn. De verwachting is dat Jezus en de 'verborgen imam' binnenkort in Qom zullen terugkeren.[109] Deze beweging is op gang gebracht door vijf ayatollahs. Azmayesh hoort in de brief die Ahmadinejad aan president Bush heeft geschreven de verwachting doorklinken dat de komst van de genoemde heilige figuren aanstaande is. Ahmadinejad zou in zijn beleid de 'logica van de Apocalyps' volgen. Gelovigen zouden ook de komst van de eindtijd kunnen versnellen door het bewust creëren van chaos.

Volgens Azmayesh zou Ahmadinejad in president Bush een geestverwant herkennen. Immers, ook westerse christenen geloven in Jezus' wederkomst. In de brief van Ahmadinejad aan Bush zou je een

uitnodiging kunnen lezen om de wederkomst van Jezus te bespoedigen.

Wat kunnen we hiervan maken? De brief van Ahmadinejad werd in het Westen over het algemeen afgedaan als een verward document waarmee men niets kon beginnen. Niettemin geldt hiervoor misschien hetzelfde als voor de commentaren op de wereldbeschouwing van religieuze terroristen: westerse commentatoren begrijpen echt niet waarmee zij te maken hebben.

Niettemin moet het niet worden uitgesloten dat Blair, Bush en de Iraanse president zich bij beslissingen die niet alleen hun eigen zielenheil maar dat van talloze anderen raken, geleid worden door religieuze denkbeelden. Daarbij gaat het bovendien om religieuze denkbeelden die eigenlijk niet goed bekend zijn. Bovendien: als men die denkbeelden zou kennen (het geloof in de Apocalyps), dan zouden die denkbeelden naar alle waarschijnlijkheid worden verworpen door een groot deel van de wereldbevolking. Dat dit soort gedachten niettemin zulke invloed uitoefent, is een verontrustend gegeven.

Nogmaals: het staat iedereen vrij te geloven in één of meer goden. Het staat ook ieder vrij te geloven in heksen, kabouters, elfen, feeën, zeemeerminnen, in de liefde, in de laatste zijnsgrond, het 'Ganz Andere' en in 'aliens'. Maar wanneer wereldleiders oorlogen beginnen op basis van berichten die zij menen te hebben ontvangen uit een andere wereld, heb je wel een serieus probleem.

Ik wil afsluiten met enkele woorden van Charles Darwin die in de huidige tijd een ongekende actualiteit hebben gekregen: 'Wanneer je, zoals ik doe, gelooft dat de mens in de verre toekomst een beter mens zal zijn dan hij tegenwoordig is, dan is het een ondraaglijke gedachte dat de mens en alle andere wezens die gevoel hebben, na een lange evolutie gedoemd zijn compleet te worden vernietigd. Voor degenen die uitgaan van de onsterfelijkheid van de ziel, is de vernietiging van de wereld niet zo'n bedrukkend vooruitzicht.'[110]

Wat kunnen we hiervan maken? De brief van Ahmadinejad werd in het Westen over het algemeen afgedaan als een verward document waarmee men niets kon beginnen. Niettemin geldt hiervoor misschien hetzelfde als voor de commentaren op de wereldbeschouwing van religieuze terroristen: westerse commentatoren begrijpen echt niet waarmee zij te maken hebben.

Niettemin moet het niet worden uitgesloten dat Blair, Bush en de Iraanse president zich bij beslissingen die niet alleen hun eigen zielenheil maar dat van talloze anderen raken, geleid worden door religieuze denkbeelden. Daarbij gaat het bovendien om religieuze denkbeelden die eigenlijk niet goed bekend zijn. Bovendien: als men die denkbeelden zou kennen (het geloof in de Apocalyps), dan zouden die denkbeelden naar alle waarschijnlijkheid worden verworpen door een groot deel van de wereldbevolking. Dat dit soort gedachten niettemin zulke invloed uitoefent, is een verontrustend gegeven.

Nogmaals: het staat iedereen vrij te geloven in één of meer goden. Het staat ook ieder vrij te geloven in heksen, kabouters, elfen, feeën, zeemeerminnen, in de liefde, in de laatste zijnsgrond, het 'Ganz Andere' en in 'aliens'. Maar wanneer wereldleiders oorlogen beginnen op basis van berichten die zij menen te hebben ontvangen uit een andere wereld, heb je wel een serieus probleem.

Ik wil afsluiten met enkele woorden van Charles Darwin die in de huidige tijd een ongekende actualiteit hebben gekregen: 'Wanneer je, zoals ik doe, gelooft dat de mens in de verre toekomst een beter mens zal zijn dan hij tegenwoordig is, dan is het een ondraaglijke gedachte dat de mens en alle andere wezens die gevoel hebben, na een lange evolutie gedoemd zijn compleet te worden vernietigd. Voor degenen die uitgaan van de onsterfelijkheid van de ziel, is de vernietiging van de wereld niet zo'n bedrukkend vooruitzicht.'[110]

Noten

Woord vooraf

1. 'Ook Iran wil zaak cartoons kalmeren', in: NRC *Handelsblad*, 21 januari 2006.

2. 'Islamic court in India issues death sentence to cartoonists', in: Agence France Press, 20 februari 2006.

3. 'Ook Iran wil zaak cartoons kalmeren', in: NRC *Handelsblad*, 21 januari 2006.

4. Dat geldt zowel voor internationaal opererende groepen (zie Jessica Stern, *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*, HarperCollins, New York 2003), als voor 'strijders van eigen bodem' (zie Frank J. Buijs, Froukje Demant en Atef Hamdy, *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006). Op ditzelfde verschijnsel werd ook reeds lang geleden gewezen door Bernard Lewis. Zie: Bernard Lewis, 'The Roots of Moslim Rage', in: *The Atlantic Monthly*, september 1990, ook op www.theatlantic.com, en in: Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2004, p. 319-331.

5. Dit wordt betoogd door: David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, The University of Chicago Press, Chicago-Londen 2002.

6. Nicholas Reschner, *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford University Press, Oxford 1993.

7. Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Allen Lane-Penguin, New York 2006.

8. Leslie Stephen, *The Science of Ethics*, Smith, Elder, Londen 1882, p. v.

1. Marc van Dijk, 'EO-jongeren juichen luid en uitzinnig voor Balkenende', in: *Trouw*, 13 juni 2005.

2. Steffie Kouters, 'Ho Andries, hou je mond effe', in: *de Volkskrant*, 22 januari 2005.

3. Ter zijde zij opgemerkt dat het niet waarschijnlijk is dat de moord van Murat D. iets te maken zou hebben met de secularisatie en het daarmee verbonden normverval. Zou trouwens de kardinaal ook van mening zijn dat eventuele afvalligheid van de *islam* (en dus niet alleen het verlaten van het christendom) normverval inluidt? Anders gezegd: is de islam even goed als steun van moraal en recht als het christendom, meer in het bijzonder het katholicisme?

4. De uitspraken werden gedaan in het programma *Kruispunt*. Hier aangehaald in: *Trouw*, 20 januari 2004.

5. Dit vraagstuk wordt bijna in elke inleiding in de ethiek aan de orde gesteld. Zie: Judith A. Boss, 'Is Morality Grounded in Religion?', in: idem, *Ethics for Life. A Text with Readings*, McGraw Hill, Boston etc. 2001, p. 151-190; James Rachels, 'Does Morality Depend on Religion?', in: idem, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill, New York etc. 2003 (1986), p. 48-63; Harry J. Gensler, *Ethics*, Routledge, Londen-New York 1998, p. 33-46; Ray Billington, 'Morality and Religion', in: idem, *Living Philosophy. An Introduction to Moral Thought*, Routledge, Londen-New York 2003 (1998), p. 185-206; Pierre Blackburn, 'L'appel au commandement divin et ses critiques', in: idem, *L'Éthique. Fondements et problematiques contemporaines*, É Renouveau Pédagogique, Saint-Laurent 1996, p. 115-133.

6. Kai Nielsen, 'Ethics without Religion', in: Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach en David Basinger (red.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, p. 536-544, p. 538: 'The considerations for and against an ethics not rooted in a religion are complex and involuted; a fruitful discussion of them is difficult, for in considering the matter our passions, our anxieties, our ultimate concerns (if you will) are involved, and they tend to blur our vision, enfeeble our understanding of what is at stake.'

7. M. K. Gandhi, *Ethical Religion*,. vert. A. Rama Iyer, S. Ganesan, Triplicane, Madras 1922, p. 38: 'As a matter of fact, no religion can exist without morality.'

8. N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlijn 1949 (1925), p. 67: 'Mythos und Religion sind immer Träger einer geltenden Moral. Sie enthalten die ältesten, ehrwürdigsten Zeugnisse ethischer Tendenzen des

Menschengeschlechts, sie sind die Sprache des sittlichen Bewusstseins. [...] Fast alle geltende Moral ist in der Form religiöser Weltanschauung aufgetreten.'

9. Gandhi, o.c., p. 33: 'There are [...] many people in Europe and in America who are avowedly opposed to all religion. They argue that the enormous volume of wickedness and vice in the world is sure evidence of the falsity of religion.'

10. Gandhi, o.c., p. 34: 'They rightly fear that, if religion were to lose its hold on men's minds, the whole world would go to rack and ruin; and they make men tread the path of morality.'

11. Te onderscheiden van concepties van religie, zoals onder andere te vinden bij Rudolf Otto (1869-1937), voor wie het religieuze iets is wat ontzag inboezemt, ons doet huiveren. Hij verzet zich tegen theïstische concepties van het begrip 'religie'. Zie: Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C. H. Beck, München 1997 (1917).

12. Gandhi, o.c., p. 34: '[...] principles of morality that are eternally binding on all men and women in the world.'

13. Thomas Mautner, *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin, Londen 2000 (1996), p. 579: 'Universalism (in ethics), the view that all human beings are morally equal in the sense that membership of a certain tribe, class, caste, nation, race, etc. as such neither justifies special consideration nor excuses lack of consideration.'

14. Zie de vijf kenmerken van natuurrechtelijk denken zoals omlijnd in: Paul Cliteur en Afshin Ellian, 'Is het natuurrecht óf het cultuurrecht een noodzakelijke basis voor het positieve recht?', in: *Encyclopedie van de rechtswetenschap*, 1, *De grondslagen*, Kluwer, Deventer 2006; en Robert P. George, 'Natural Law and Civil Rights', in: idem, *The Clash of Orthodoxies. Law, Religion, and Morality in Crisis*, 151, Wilmington Del. 2001, p. 153-169.

15. Zie daarvoor: Matthew Gibney, (red.), *Globalizing Rights*. The Oxford Amnesty Lectures 1999, Oxford University Press, Oxford 2003; en Michael Freeman, 'Universality, Diversity and Difference: Culture and Human Rights', in: Michael Freeman, *Human Rights. An Interdisciplinary Approach*, Polity, Cambridge 2003, p. 101-131.

16. William H. Shaw, *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, Blackwell, Malden Mass.-Oxford 1999, p. 7 e.v.

17. Gandhi, o.c., p. 36: 'We should not, of course, lead a moral life in the hope of reward. A life of goodness is enjoined upon us, not because it will bring good to us, but because it is the eternal and immutable law of Nature.'

18. Gandhi, o.c., p. 37: 'The really moral man leads a life of virtue, not because it will do him good, but because it is the law of his being, the very breath of his nostrils. In a word, virtue is its own reward.'

19. Eduard von Hartmann, *Die Religion des Geistes, Zweiter systematischer Teil der Religionsphilosophie*, Wilhelm Friedrich, Leipzig 1882, p. 58: 'Weit entfernt, daß die Moral sich auf die Religion stützen könnte, muß vielmehr die Religion sich auf die Moral stützen.'

20. Gandhi, o.c., p. 39: 'Virtuous action consists in a strenuous pursuit of good merely for the sake of doing good.' Zie ook ibid., p. 43, waar hij zegt dat 'all good deeds that are prompted by hope of happiness in the next world [...] cease to be moral'.

21. Gandhi, o.c., p. 39: 'The highest moral law is [...] that we should unremittingly work for the good of mankind.'

22. Gandhi, o.c., p. 38: 'man of lofty morality'.

23. Lewis White Beck, 'Spinoza', in: idem, *Six Secular Philosophers. Religious Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James and Santayana*, Thoemmes, Bristol 1997, p. 23-41.

24. James E. Crimmins, 'Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society', *Journal of the History of Ideas*, jrg. 47, nr. 1 (jan.-mrt. 1986), p. 96-110.

25. Zie over hem: A.N. Wilson, *God's Funeral*, John Murray, Londen 1999, p. 290 e.v.

26. Omdat Bradlaugh zich ook uitliet over sociale kwesties, bestond bij marxisten belangstelling voor zijn opvattingen. Met name de vrouw van Marx was onder de indruk van zijn optreden. Marx zelf dacht echter dat Bradlaugh vroeg of laat zijn ziel aan de bourgeoisie zou verkopen. In marxistische kringen stond hij ook wel bekend als 'der Pfaffe des Atheismus'. Zie: Friedrich Lessner in: Hans Magnus Enzenberger, (red.), *Gespräche mit Marx und Engels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981 (1973), p. 262.

27. Gandhi, o.c., p. 51: 'It follows from what has been said that true religion is, in fact, identical with morality. There is no religion higher than Truth and Righteousness.'

28. Gandhi, o.c., p. 52: 'Religion, then, is synonymous with allegiance to moral law.'

29. Arnold Toynbee, *Experiences*, Oxford University Press, New York, Toronto 1970 (1967), p. 125: 'Religion means for me a human being's relation to an ultimate reality behind and beyond the phenomena of the Universe in which each of us awakes to consciousness.' Het transcendente element dat bij Toynbee nog aanwezig is, wordt bij hedendaagse rechtssociologen en theologen soms geheel weggelaten. Elk onvoorwaardelijk engage-

ment, waaraan dan ook, wordt dan als 'religieus' getypeerd. Zie over deze gang van zaken: Paul Cliteur, 'Mag levensbeschouwing worden ingelijfd bij religie?', in: H. M. Kuitert (red.), *In stukken en brokken. Godsdienst en levensbeschouwing in een postmoderne tijd*, Ten Have, Baarn 1995, p. 157-169.

30. John D. Caputo, *On Religion*, Routledge, Londen-New York 2001, p. 1.

31. 'Religion is ethics heightened, enkindled, lit up by feeling'; 'Religion is morality tinged with emotion.'Aangehaald bij: William P. Alston, 'Religion', in: Paul Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, dl 7, MacMillan & The Free Press, New York-Londen 1967, p. 140-145.

32. George Santayana, *Interpretations of Poetry and Religion*, Harper Torchbooks, New York 1957 (1900), p. v: 'Poetry is called religion when it intervenes with life, and religion, when it merely supervenes upon life, is seen to be nothing but poetry.' Zie over religie ook wat Santayana schrijft in: George Santayana, 'A General Confession', in: Paul Arthur Schilpp (red.), *The Library of Living Philosophers*, La Salle, Open Court Illi. (1940), p. 3-30, 7.

33. Ik zou hier ook nog Einstein aan toe kunnen voegen. Zijn opvattingen heb ik eerder al besproken in: Paul Cliteur, *Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving*, De Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen 2002, p. 76-79.

34. Raymond Firth, *Religion. A Humanist Interpretation*, Routledge, Londen-New York 1996, p. 57, 159.

35. Een mooie bespreking van al die vormen geeft Guy Sorman in: *Les Enfants de Rifaa. Musulmans et modernes*, Fayard, Parijs 2003. Sorman is overigens zelf sterk in de ban van de 'er bestaat geen'-benadering.

36. Dit lijkt bijvoorbeeld de teneur van: Clifford Geertz, 'Which Way to Mecca?', in: *The New York Review of Books*, 12 juni 2003 en 'Which Way to Mecca? Part II, 3 juli 2003, en van: Edward W. Said, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See The Rest of the World*, Vintage, Londen 1997.

37. Zie: Nahed Selim, *De vrouwen van de profeet. Hoe vrouw(on)vriendelijk is de islam?*, Van Gennep, Amsterdam 2003; Nahed Selim, 'Uw vrouwen zijn een akker voor u', in: *Trouw*, 16 februari 2005, onder de titel 'Van integratie naar assimilatie', ook in: *Hoe nu verder? 42 visies op de toekomst van Nederland na de moord op Theo van Gogh*, Spectrum, Utrecht 2005, p. 157-164. Zie voor een overzicht van feministische theorieën: Floris van den Berg, 'De ethiek van het hoofddoekje', op: http://www.liberales.be/cgi-bin/showframe.pl?essay&vandenberg.

38. Dat is de stelling van: Ernest Gellner, 'Islam and Marxism: Some

Comparisons', in: *International Affairs*, jrg. 67, nr. 1 (januari 1991), p. 1-6, 2; Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, Hamish Hamilton, Londen 1994; Bernard Lewis, 'Islam and Liberal Democracy. A Historical Overview', in: *Journal of Democracy* 7.2 (1996), p. 52-63, 61.

39. Volgens het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens zou wanneer geloofsafval niet mogelijk is, geen sprake zijn van vrijheid van godsdienst. Immers, vrijheid van godsdienst houdt ook in dat men zijn geloof kan wijzigen (zie artikel 9: 'Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen [...].' Dit onderwerp wordt op intrigerende wijze uitgewerkt in: Michiel Hegener, *Vrijheid van godsdienst*, Contact, Amsterdam-Antwerpen 2005.

40. Zie Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004. Hetzelfde punt bij: Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W. W. Norton, New York-Londen 2006.

41. Wolfgang Günter Lerch, *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, Piper, München-Zürich 2000.

42. Zie Mohammed Arkoun, *L'Islam. Approche Critique*, Jacques Crancher, Parijs 1992, p. 22. Arkoun is, net als Edward Said en vele anderen, kritisch over de betrouwbaarheid van het onderzoek naar de islam in de westerse wereld. Hij zegt: 'On peut, en effect, s'interroger sur la validité, l'objectivité de la connaissance que l'on a de l'Islam en Occident.' Hij heeft het over de 'islam' met een grote 'i' die hij een constructie acht van 'essentialistische begripsvorming'. Vervolgens gaat Arkoun onbekommerd op zoek naar zijn eigen essenties. En dat is begrijpelijk, want daarom gaat het bij wetenschap: generaliserende uitspraken. Particularistische wetenschap is onmogelijk. Een andere 'anti-essentialist' is Oliver Roy. 'On essentialise ainsi l'islam,' zegt hij regelmatig wanneer hij met een uitspraak over de islam geconfronteerd wordt waar hij het kennelijk niet mee eens is. Zie: Oliver Roy, *La* laïcité *face à l'islam*, Stock, Parijs 2005, p. 150. Maar één bladzijde verder slaat Roy dan onbekommerd zelf aan het 'essentialiseren' door algemene uitspraken te doen over de islam. Zie voor een gesprek met Arkoun waar hem soortgelijke kritiek wordt voorgehouden: Frits Bolkestein en Mohammed Arkoun, *Islam en democratie. Een ontmoeting*, Contact, Amsterdam-Antwerpen 1994. Interessant is ook: Frits Bolkestein, 'Abudullahi An-Na'im, Gesprek tussen Frits Bolkestein en An-Na'im', in: *Trouw*, 16 april 1994, ook in: Frits Bolkestein, *Het heft in handen*, Prometheus, Amsterdam 1995, p. 171-183.

43. Ik ben mij ervan bewust dat dit de aanleiding zou kunnen zijn voor

beschouwingen over definities, familiegelijkenissen en dergelijke, maar dat laat ik hier achterwege. Het gaat mij om het punt dat 'de islam' geen andere positie inneemt dan 'het christendom' of 'het liberalisme'. Zie over definities: John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Unwin, Woking-Londen 1967, p. 69, en Jill Leblanc, *Thinking Clearly. A Guide to Critical Reasoning*, W. W. Norton, New York-Londen 1998, p. 115 e.v.

44. Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian. And Other Essays on Religion and Related Subjects*, Routledge, Londen-New York 2004 (1957), p. 1.

45. Russell, o.c., p. 2: 'I think that you must have a certain amount of definite beliefs before you have a right to call yourself a Christian.'

46. Russell, o.c., p. 2.

47. Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay*, Kösel, München 2005 (1968); en Hans Küng, *Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt*, Piper, München-Zürich 2001 (1995).

48. Hier aangehaald bij: W.F. Dankbaar, *Kerkgeschiedenis*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1974, p. 31.

49. Zie hierover de nog steeds lezenswaardige: Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1991 (1889).

50. Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, *Mit einer Einleitung versehen von Olof Klohr*, Akademie-Verlag, Berlijn 1961 (1899), p. 354: 'Gott und Welt sind zwei verschiedene Wesen. Gott steht der Welt gegenüber als deren Schöpfer, Erhalter und Regierer. Dabei wird Gott stets mehr oder weniger menschenähnlich gedacht, als ein Organismus, welcher dem Menschen ähnlich (wenn auch in höchst volkommener Form) denkt und handelt.'

51. Friedrich Nietzsche, 'Die fröhliche Wissenschaft' (1882), in: *Sämtliche Werke* 3, ed. Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag-De Gruyter, München 1999, p. 343-653.

52. 'The drowning of the first world, and the repairing that again; the burning of this world, and establishing another in heaven, do not so much strain a man's reason, as the Creation, a Creation of all out of nothing.' 'xxvi Sermons, 1660, Sermon 25, preached 1622', hier aangehaald in: John Cross, (red.), *The New Oxford Book of English Prose*, Oxford University Press, Oxford, New York 1998, p. 71.

53. Het spinozistisch godsbeeld van 'God oftewel de natuur' (*Deus sive Natura*) is ketters.

54. Zie Eduard von Hartmann, *Die Religion des Geistes. Zweiter systematischer Teil der Religionsphilosophie*, Wilhelm Friedrich, Leipzig 1882, p. 6.

55. Het object van het religieuze gevoel, schrijft Eduard von Hartmann, kan 'nur ein solches sein das dem Subjekt überlegen ist, und zwar nicht bloss relativ überlegen, wie ein Mensch dem andern, sondern unvergleichlich überlegen, wie ein höheres Wesen einem niederen' (Von Hartmann, o.c., p. 4.).

56. Zie de bespreking van Leibniz' standpunt door: Leszek Kolakowski, *Religion*, Fontana, Glasgow 1982, p. 20.

57. Zie over de omlijning van het theïsme de delen 'Theism and Modern Science' en 'Theism and Values' in: Philip L. Quinn en Charles Taliaferro, (red.), *A Companion to philosophy of religion*, Blackwell, Oxford 1997, p. 419-525. En verder: Thomas Mautner, *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Penguin, Londen 2000 (1996), p. 561; Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, New York 1946, p. 157; de artikelen over 'Theism and Divine Attributes' in: Charles Taliaferro en Paul J. Griffiths (red.), *Philosophy of Religion. An Anthology*, Blackwell, Malden-Oxford-Melbourne 2003, p. 45-99.

58. Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 2005 (1981), p. 233: 'God has intervened in history to do certain things and to reveal certain truths.'

59. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam. Enduring Values for Humanity*, Harper-Collins, San Francisco 2004, p. 3: 'At the heart of Islam stands the reality of God, the One, the Absolute and the Infinite, the Infinitely Good and All-Merciful, the One Who is at once transcendent and immanent, greater than all we can conceive or imagine, yet, as the Quran, the sacred scripture of Islam, attests, closer to us than our jugular vein.'

60. Waarbij dan nog vaak wordt opgemerkt dat de islam hierin consequenter monotheïstisch is dan het christendom, omdat bij de islam het idee van de drie-eenheid ontbreekt. In deze zin: Haeckel, o.c., p. 363.

61. Karl-Josef Kuschel, *Strijd om Abraham. Wat joden, christenen en moslims scheidt en bindt*, Meinema, Zoetermeer 2001; Bruce Feiler, *Abraham. Een reis naar het hart van drie godsdiensten*, Atlas, Amsterdam-Antwerpen 2004.

62. Bernard Lewis, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003, p. 4. Zie voor een intrigerende vergelijking van de verschillende fundamentalistische vormen van jodendom, christendom en islam: Caroline Fourest en Fiametta Venner, *Tirs Croisés. La* laïcité *à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Parijs 2003.

63. Lewis, o.c., p. 5.

64. Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Mo-*

dernity in the Middle East, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2002, p. 36 (ook in het Nederlands vertaald onder de titel *Wat is er misgegaan*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2003). Waardoor volgens sommigen de islam ook zo weinig tot ontwikkeling geneigd is. Zie Benjamin Constant, 'De la Religion considérée dans la Source, ses Formes et ses Développements', in: idem, Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin, Gallimard, Parijs 1957, p. 1365-1395, 1373, die over de islam spreekt als 'de toutes les religions modernes, la plus stationnaire, et par là même aujourd'hui la plus défectueuse et la plus nuisible'. Alexis de Tocqueville is nog afwijzender over de islam. In hun correspondentie verwijt hij aan zijn vriend Gobineau dat deze ten onrechte een zekere sympathie voor de islam lijkt te hebben opgevat. Zie de brief van Tocqueville aan Gobineau van 2 oktober 1843 in: Alexis de Tocqueville en Arthur de Gobineau, *Correspondence entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*, 1843-1859, ed. L. Schemann, Plon, Parijs 1909, p. 24.

65. Pierre Blackburn, 'L'appel au commandement divin et ses critiques', in: idem, *L'éthique. Fondements et problématiques contemporaines*, Renouveau Pédagogique, Saint-Laurent 1996, p. 115-133, 116: 'Ainsi, ce qui est bien, c'est que la divinité recommande ; ce qui est mal, c'est ce que la divinité interdit.'

66. Harry J. Gensler, 'Supernaturalism', in: *Ethics*, Routledge, Londen-New York 1998, p. 33-46, 34.

67. Janine Marie Idziak, 'Divine Command Morality: A Guide to the Literature', in: idem, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, The Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1979, p. 1-38, 1: 'Generally speaking, a "divine command moralist" is one who maintains that the content of morality (i.e., what is right and wrong, good and evil, just and unjust, and the like) is directly and solely dependent upon the commands and prohibitions of God.'

68. James Rachels, 'Does Morality Depend on Religion?', in: idem, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill, New York etc. 2003 (1986), p. 48-63, 50.

69. Louis P. Pojman, *Ethics. Discovering Right and Wrong*, Wadsworth, Belmont Cali. 1995, p. 236.

70. Men zou overigens ook het verhaal van Job kunnen opvoeren. Door zich tot Job te richten op een manier alsof hij de duivel is, beproeft God Job, schrijft Jack Miles. Hij test Job, zoals hij ook Abraham had getest. 'That is, he tempts him by speaking to him in the tones of merciless power. Job passes the test precisely as Abraham did.' Zie: Jack Miles, *God. A Biography*, Alfred A. Knopf, New York 1995, p. 322.

71. Genesis 22:1-13.

72. Miles, o.c., p. 59.

73. Zie hierover: Norman Kretzmann, 'Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality', in: Eleonore Stump en Michael J. Murray (red.), *Philosophy of Religion: the Big Questions*, Blackwell Publishers, Malden-Oxford 1999, p. 417-427, en Paul Cliteur, 'Jefferson, Kierkegaard en Kuitert', in: Martien Brinkman en Henk Vijver (red.), *Harry Kuitert: zijn God. Schrijvers, theologen en filosofen over de God van Kuitert*, Ten Have, 2004, p. 52-65.

74. Ter zijde zij opgemerkt: een offerdier bestemd voor God waar God eerst zelf voor moet zorgen? Is dat een volwaardig offer? Het doet een beetje denken aan het aanschaffen van iets wat je vervolgens aan jezelf cadeau laat geven. Zie over de eigenschappen waaraan iets moet voldoen om als 'offer' te kunnen gelden: Raymond Firth, 'Offering and Sacrifice: Problems of Organization', in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, jrg. 93, nr. 1 (jan.-jun., 1963), p. 12-24, 12, die onder andere stelt dat 'the thing given is *personal* to the giver, his own property, or something over which he has rights of alienation'.

75. Koran 37: 99-113. Vertaling J. H. Kramers, bewerkt door Asad Jaber en J. J. G. Jansen, De Arbeiderspers, Amsterdam 2000.

76. Thomas Carlyle, 'The Hero as a Prophet', in: idem, *On Heroes and Hero-Worship*, Oxford University Press 1904 (1841), p. 55-101, 73: '[...] that we must *submit* to God.'

77. Carlyle, o.c., p. 74: '[...] not questioning it, obeying it as unquestionable.'

78. Carlyle, o.c., p. 75: 'Islam means Denial of the Self, Annihiliation of Self. This is yet the highest Wisdom that Heaven has revealed to our Earth.'

79. Romeinen 4:9.

80. Galaten 3:6.

81. Hans Küng, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, Piper, München-Zürich 1999 (1991), p. 33: 'Grundlegend ist der unbedingt vertrauende Glaube.'

82. Küng, o.c., p. 33.

83. Chaim Potok, *Wanderings. History of the Jews*, Fawcett Crest, New York 1978, p. 52: '[...] a chilling act of faith that will be told through the ages and affect all the future of his descendants.'

84. 'Abraham Commits Attempted Murder – and Is Praised', in: Alan M. Dershowitz, *The Genesis of Justice. Ten Stories of Biblical Injustice that Led to the Ten Commandments and Modern Law*, Warner, New York 2000.

85. Zie John L. Esposito, *What Everyone Needs to Know About Islam*, Ox-

ford University Press, Oxford 2002, p. 23; Daniel Ali en Robert Spencer, *Inside Islam. A Guide for Catholics*, Ascension Press, West Chester Pennsyl. 2003, p. 34, en 'Pelgrims vertrapt bij "stenigen duivel", in: *Trouw*, 2 februari 2004.

86. Keith E. Yandell, *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*, Routledge, Londen-New York 1999, p. 303: 'Religious traditions sanction religious values.'

87. George Bernard Shaw, *The Crime of Imprisonment*, Greenwood Press Publishers, New York 1969 (1946), p. 28.

88. Hij is het dan ook oneens met de wereldverbeteraars ('humanitarians') die menen dat we alle criminelen wel kunnen hervormen. Dat kan het geval zijn wanneer we een zeer begenadigd 'hervormer' hebben die bovendien een ongelimiteerde tijd tot zijn beschikking heeft. Maar zo is het niet. Shaw meent dat we ervan moeten uitgaan dat er nu eenmaal niet te beheersen wilden bestaan ('ungovernable savages'). Daarvoor hebben we de harde sancties nodig van een goddelijk gesanctioneerde moraal.

89. David Pannick, *Judges*, Oxford University Pres, Oxford 1987, p. 2: '[...] the voices of infallibility, by a narrow majority.'

90. A. van de Beek, *Van Kant tot Kuitert. De belangrijkste theologen uit de negentiende en twintigste eeuw*, Kok, Kampen 2006, p. 94.

91. In deze traditie staan ook auteurs als Erik Wolf met *Rechtsgedanke und biblische Weisung* (1948) en Jacques Ellul met *Le fondement théologique du droit* (1946). Tegen deze 'absurde overspanning van de aanspraken van "kerk" en "theologie"' (H.J. van Eikema Hommes) werd terecht protest aangetekend door Emil Brunner. Zie: H.J. van Eikema Hommes, *Hoofdlijnen van de geschiedenis der rechtsfilosofie*, Kluwer, Deventer 1972, p. 299. Zie ook Van Beek, o.c., p. 100. Voor een hedendaagse visie die geïnspireerd is door Biblische Weisung, zie: Werner Wolbert, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexionen*, Herder, Freiburg-Wenen 2005.

92. 'Negentien terreurverdachten vrijgesproken in Jemen', in: *Trouw*, 8 juli 2006.

93. Een gedachte die Descartes overigens alleen maar als gedachteconstructie opwerpt, om deze weer snel van de hand te wijzen: 'Car comment pourrions-nous ajouter foi aux choses que Dieu nous a révélées, si nous pensions qu'il nous trompe quelque-fois?' Zie: René Descartes, 'Sixièmes objections', in: *Oeuvres philosophiques*, dl. II (1638-1642), Garnier, Parijs 1967, p. 850-890, 868.

94. Zie daarover: Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, New York 1946, p. 240 e.v.

95. Jesaja 55:8-9, een gedachte die in de Griekse traditie het duidelijkste

bij Heraclitus is uitgesproken. Zie: G. S. Kirk en J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Londen 1957, p. 193.

96. Zie hierover ook: James Rachels, 'God and Human Attitudes', in: *Religious Studies* 7 (1971) p. 325-337, ook in: James Rachels, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield. Lanham-Boulder-New York-Londen 1997, p. 109-123.

97. S. Kierkegaard, *The Kierkegaard Reader*, ed. Jane Chamberlain en Jonathan Rée, Blackwell, Oxford, p. 92 e.v. Zie over hem: Louis Pojman, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, International Scholars Publications, San Francisco-Londen-Bethesda 1999.

98. Keith E. Yandell, *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*, Routledge, Londen-New York 1999, p. 303.

99. Alexis de Tocqueville en Arthur de Gobineau, *Correspondence entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau, 1843-1859*, ed. L. Schemann, Librairie Plon, Parijs 1909.

100. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 234 : '[...] nous n'avons foi en rien, pas même en nous-mêmes.'

101. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 297.

102. Het artikel in: 'Mosaïque et chrétienne (philosophie)' *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers publié sous la direction de Diderot, Extraits*, ed. Jeanne Charpentier en Michel Charpentier, Bodas, Parijs 1967, p. 132: 'Le philosophe ne nie ni d'admet rien sans examen.'

103. Deuteronomium 5:6-21 geeft ook een lijst van de Tien Geboden. De verdeling in tien geboden stamt overigens van later tijd.

104. Aldus Norman Kretzmann, 'Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality', in: Eleonore Stump en Michael J. Murray (red.), *Philosophy of Religion: the Big Questions*, Blackwell, Malden-Oxford 1999, p. 417-427, 423.

105. C. S. Lewis, 'The Moral Law Is from God', in: Harry J. Gensler e.a. (red.), *Ethics. Contemporary Readings*, Routledge, New York-Londen 2004, p. 69-76, 70.

106. Lewis, o.c., p. 74: '[...] inside ourselves as an influence or a command trying to get us behave in a certain way.'

107. Onder andere: Craig A. Boyd en Raymond J. VanArragon, 'Ethics is Based on Natural Law', in: Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon (red.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2004, p. 299-310.

108. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, ed. Henriette Psichari en Laudice Rétat, GF Flammarion, Parijs 1973 (1884).

109. Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Éditions de la Bohème, Parijs 1992 (1863). Zie daarover: Alan Pitt, 'The Cultural Impact of Science in France: Ernest Renan and the Vie de Jesus', in: *The Historical Journal*, jrg. 43, nr. 1 (mrt. 2000), p. 79-101.

110. Delen zijn opgenomen in een recente bloemlezing uit zijn werk: Ernest Renan, *Histoire et Parole*, *Oeuvres diverses*, Éditions Robert Laffont, Parijs 1984.

111. Ernest Renan, 'Identité originelle et séparation graduelle du judaisme et du christianisme', 1883, in: idem, *Discours et Conférences*, Calmann-Lévy, Parijs 1887, p. 311-340.

112. Renan, o.c., p. 316: 'C'est dans le sein d'Israël que s'est accompli d'une manière définitive le passage de la religion primitive, pleine de superstitions malsaines, à la religion pure et, on peut le dire, définitive de l'humanité.'

113. Renan, o.c., p. 317.

114. Renan, o.c., p. 320 : 'La morale est entrée dans la religion ; la religion est devenue morale. L'essentiel n'est plus le sacrifice matériel. C'est la disposition du cœur, c'est l'honnêteté de l'âme qui est le véritable culte.'

115. Renan, o.c., p. 321 : 'Un culte qui réside dans l'idéal pur de la morale et du bien, un tel culte, dis-je, est bon pour tout le monde.' Zie ook *Vie de Jésus*, p. 141.

116. Renan, o.c., p. 321.

117. Ernest Renan, 'Le judaïsme comme race et comme religion' (1883), in: idem, *Discours et Conférences*, Calmann-Lévy, Parijs 1887, p. 341-374.

118. Renan, o.c., p. 369.

119. Zie over het secularisme van Renan en de problemen die hij daarmee had: Dora Bierer, 'Renan and His Interpreters: A Study in French Intellectual Warfare', in: *The Journal of Modern History*, jrg. 25, nr. 4 (dec. 1953), p. 375-389, 380.

120. Renan, *Vie de Jésus*, p. 81.

121. Jesaja 1:17.

122. Th. M. van Leeuwen, *Van horen zeggen. Geschiedenis en uitleg van de Bijbel*, Rainbow, Amsterdam 1997, p. 17.

123. Ik ben het dus eens met de stelling van: Janine Marie Idziak, 'Is Morality Based on God's Commands?', in: Michael L. Peterson en Raymond J. VanArragon (red.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2004, p. 290-298, en niet met die van: Craig A. Boyd en Raymond J. VanArragon, 'Ethics is Based on Natural Law', in: Michael L. Peterson en Raymond J. VanArragon, (red.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton 2004, p. 299-

310. De laatste schrijvers verdedigen de theorie van het natuurrecht.

124. Jonathan Kirsch, *God against the Gods. The History of the War between Monotheism and Polytheism*, Viking Compass, New York 2004, p. 35. Die verwijzing naar Renan is van mij, niet van Kirsch.

125. Freeman J. Dyson, 'Religion from the Outside', in: *The New York Review of Books*, jrg. 53, nr. 11, juni 22.

126. Zie Owen Chadwick, *The Counter-Reformation*, Penguin, Harmondsworth 1964, p. 296: 'Mysticism may broadly be defined as the direct apprehension of the divine by a faculty of mind or soul.' Zie ook: F. C. Happold, *Mysticism. A Study and an Anthology*, Penguin, Harmondsworth 1979 (1963), p. 18.

127. Aldus Chadwick, o.c., p. 296.

128. Dit is wat de religies van het boek gemeen hebben. Zie hierover: Niels Kastfelt (red.), *Scriptural Politics. The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa*, Hurst & Company, Londen 2003; Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name, Islamic Law, Authority and Women, One World*, Oxford 2001.

129. Ik volg hier: W. Montgomery Watt, *Muhammed. Prophet and Statesman*, Oxford University Press, Oxford-New York 1974 (1961), p. 15. Zie over de betrouwbaarheid van het historisch materiaal over het leven van Mohammed: Hans Jansen, *De historische Mohammed. De Mekkaanse verhalen*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2005, p. 25 e.v.

130. Hoewel men ook een cultuur waarin iedereen directe openbaringen van God kan krijgen (de mystieke traditie dus) en die erkenning vinden in de ogen van anderen een 'democratische' traditie kan noemen. In ieder geval is er een duidelijk verschil met een cultuur waarin enkele interpreten van de heilige boodschap een hiërarchisch hoger geplaatste positie innemen.

131. Lewis, *The Crisis of Islam*, p. 7: '[...] no priestly mediation between God and the believer, no ordination, no sacraments, no rituals that only an ordained clergy can perform.'

132. Zie Emma Goldman, 'The Philosophy of Atheism', in: *The Philosophy of Atheism and the Failure of Christianity*, Mother Earth, New York 1916, met name p. 1-7.

133. Goldman, o.c.: 'In other words, the God idea is growing more impersonal and nebulous in proportion as the human mind is learning to understand natural phenomena and in the degree that science progressively correlates human and social events.'

134. Goldman, o.c.: 'Only after the triumph of the Atheïstic philosophy in the minds and hearts of man will freedom and beauty be realized.'

135. Rodney Stark, *One True God. Historical Consequences of Monotheism*,

Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001, p. 9.

136. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlijn 1984 (1917).

137. Émile Durkheim, *Les formes élementaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, Parijs 2003 (1912), p. 612.

138. Daniel Bell, 'The Return of the Sacred', in: idem, *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Basic Books, New York 1980, p. 324-355.

139. Zie over dit proces: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996, p. 95, en Gilles Kepel, *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil, Parijs 1991. Voor de islam: Bernard Lewis, 'The Return of Islam', in: *Commentary*, januari 1976, p. 39-49, ook in: Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, p. 133-155.

140. Ben Rogers (red.), *Is Nothing Sacred?*, Routledge, New York 2004.

141. Een aardige inleiding is: Stuart Sim, *Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma*, Icon Books UK-Totem Books USA, 2004, al neemt Sim het woord 'fundamentalisme' zo ruim dat bijna elke ideologie die niet verzandt in postmodern waardenrelativisme als 'fundamentalisme' wordt getypeerd. Ik kom hier nog op terug.

142. Sim, o.c., p. 90; Charles Selengut, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Rowman & Littlefield, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2003, p. 69; Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity, Harrisburg 2003, p. 27 e.v.

143. Sim, o.c., p. 167: Nelson-Pallmeyer, o.c., p. 57 e.v.

144. Serge Trifkovic, *The Sword and the Prophet. History, Theology, Impact on the World*, Regina Orthodox Press, Boston 2002, p. 90; John L. Esposito, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, New York 2002, p. 26.

145. Gore Vidal, 'Monotheism and its Discontents', in: idem *United States: Essays 1952-1992*, Random House, New York 1993, p. 1048-1054. Een goede illustratie voor Vidals opvattingen is ook zijn hilarische roman *Julian. A Novel*, Vintage Books, New York 1992 (1962).

146. Bernard Shaw, *The Religious Speeches of Bernard Shaw*, ed. Warren Sylvester Smith, The Pennsylvania State University Press, University Park Penn. 1963, p. 31: 'We use a sort of Oriental religion as the nucleus of our religion – a lot of legends that we must get rid of.'

147. Shaw, o.c., p. 33: 'We are gradually getting more and more rid of

our idols, and in the future we shall have to put before the people religions that are practical systems, which on the whole we can perceive work out in practice, instead of resulting in flagrant contradictions as they do at present.'

148. 'Respect' wordt daarmee een leeg woord. Zie: Hans Werdmölder, *Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren*, Balans, Amersfoort 2005, p. 102: 'In de moderne, hedendaagse cultuur eist iedereen respect. Leraren en leerlingen, ouders en kinderen, Marokkanen en Nederlanders, agenten en criminelen, allen verlangen respect. Ieder geeft er ook zijn eigen betekenis en invulling aan.'

149. Shaw spreekt van een ketter wanneer hij te maken heeft met een 'man with homemade religion'. Zie Bernard Shaw, *The Religious Speeches of Bernard Shaw*, ed. Warren Sylvester Smith, The Pennsylvania State University Press, University Park Penn. 1963, p. 29.

150. Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Piper, München-Zürich 1995, p. 80: 'Sie will keine verschärfte Ethik des Gesetzesgehorsams sein.'

151. Men vindt die opvatting ook bij Friedrich Schiller, die op 17 augustus 1795 aan Goethe schrijft dat het kenmerk van het christendom is (wat het christendom zou onderscheiden van de andere monotheïstische godsdiensten) de 'Aufhebung des Gesetzes'. Tegenover de oriëntatie op wetmatigheid zoals je die aantreft bij Kant, zou het christendom de 'freie Neigung' geplaatst hebben. Vandaar ook dat het christendom zo in de smaak valt bij vrouwen, merkt Schiller op, nog niet belast door hedendaagse gevoeligheden over dit onderwerp. Zie: *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, ed. Paul Stapf, Emil Vollmer, München z.j., p. 83.

152. Van de Beek, o.c., p. 97.

153. Mattheus 25:46.

154. Johannes 6:38.

155. Mattheus 22:36.

156. Mattheus 22:39.

157. Leviticus 19:18.

158. Mattheus 5:38-48 en Lucas 6:27-36.

159. En zeker wat daarvoor specifiek zou zijn. Reeds John Stuart Mill heeft gewezen op de overeenkomsten tussen de ethiek van het evangelie en die van filosofische schrijvers uit de antieke wereld in: John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, Prometheus, Amherst NY 1998 (1874). Dit onderwerp wordt gedetailleerd uitgewerkt door: Joseph McCabe, *Sources of the Morality of the Gospels*, Watts & Co., Londen 1914.

160. Mattheus 5:21-22.

161. Mattheus 5:27-28.

162. Michael Martin, *The Case Against Christianity*, Temple University Press, Philadelphia 1991, p. 165.

163. Martin, o.c., p. 165: 'The idea that one should humble or lower one's self plays an important role in Jesus' ethical thought.'

164. Mattheus 6:6.

165. Lucas 18:14.

166. Friedrich Nietzsche, 'Der Antichrist',' (1888-1889), in: *Sämtliche Werke*, dl 6, e.d. Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag-De Gruyter, München 1999, p. 165-255.

167. 'He commands,' schrijft zelfs Albert Schweitzer over Jezus in: David F. Ford en Mike Higton (red.), *Jesus*, Oxford University Press, Oxford p. 344-346.

168. Mattheus 25:41, 46.

169. Lucas 8:28-33.

170. Marcus 11:12-14, 20-21.

171. Een punt waarop hij werd bekritiseerd door vele negentiende-eeuwse filosofen. Zie daarover: W.M. le Cointre, *Het Jezusbeeld in de wijsgeerig-wetenschappelijke literatuur*, Holland, Amsterdam 1931.

172. Joseph McCabe, *Sources of the Morality of the Gospels*, Watts, Londen 1914.

173. Bruce Feiler, *Abraham. Een reis naar het hart van drie godsdiensten*, Atlas, Amsterdam-Antwerpen 2004, p. 82 e.v.

174. Janine Marie Idziak, 'Divine Command Morality: A Guide to the Literature', in: idem, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, The Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1979, p. 1-38, 3.

175. A.P. D'Entrèves, *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, Hutchinson's University Library, New York 1951, p. 68: 'The vindication of the primacy of the will over the intellect led to the denial that ethical values can have any other foundation but the will of God that imposes them.'

176. Zie de selectie uit het werk van Luther, zoals opgenomen in Idziak, o.c., p. 93 e.v.

177. Zie de passages bij: Idziak, o.c., p. 98 e.v.

178. Idziak, o.c., p. 2. Zie voor selecties uit hun werk het boek van Idziak.

179. Idziak, o.c., p. 7. Zie: Patterson Brown, 'Religious Morality', in: *Mind* 72 (1963), 235-244; Patterson Brown, 'Religious Morality: A Reply to Flew and Campbell', in: *Mind* 77 (1968), 577-580.

180. Zie: Emil Brunner, 'The Divine Imperative', in: James Rachels, *The Right Thing To Do. Basic Readings in Moral Philosophy*, McGraw-Hill, New

York etc. 1989, p. 62-67. Het perspectief van Brunner heeft wat wordt genoemd 'handelingsdeontologische' trekken. Zie daarover: Louis P. Pojman, *Ethics. Discovering Right and Wrong*, Wadsworth, Belmont Cal. 1995, p. 134.

181. Brunner, o.c., p. 63: 'There is no Good save obedient behaviour, save the obedient will. But this obedience is rendered not to a law or a principle which can be known beforehand, but only to the free, sovereign will of God. The Good consists in always doing what God wills at any particular moment.'

182. Brunner, o.c., p. 65: '*To belong* to Him, to this love, and through His love, means that we are the *bondslaves* of this will.'

183. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Parijs 1970, p. 36: 'Dostoïevsky avait écrit: "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis." C'est là le point de départ de l'existentialisme.'

184. Frederick Copleston, 'Dostoevsky and Philosophy', in: idem, *A History of Philosophy*, dl. 10, Russian Philosophy, Continuum, Londen-New York 2003 (1986), p. 142-168, 144.

185. Copleston, o.c., p. 159.

186. Mill bepleitte in de negentiende eeuw een 'Religion of Humanity'. Zie John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, Prometheus, Amherst NY 1998 (1874), p. 118. Mill was aanvankelijk ook onder de indruk van Comte, maar later brak hij met hem. Het geëxalteerde positivisme en het dogmatische geloof in de verlichtingsbeginselen gingen hem tegenstaan. Zie John Stuart Mill, *Autobiography of John Stuart Mill. Published from the original manuscript in the Columbia University Library*, Columbia University Press, New York 1924 (1873), p. 194. Zie voor een Nederlandse volgeling van Comte en diens positivisme: W. baron Constant de Rebecque, *Synthetische overdenkingen in den geest van het positivisme betreffende wijsbegeerte, zedeleer en religie. Kort overzigt der positive religie, religie der menschelijkheid; gegrondvest door Auguste Comte*, De Gebroeders van Cleef, Den Haag 1857. Zie over de Mens-god ook: Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset, Parijs 1996.

187. Copleston, o.c., p. 164.

188. C. Williamson, 'The Ethics of Three Russian Novelists', in: *The International Journal of Ethics*, jrg. 35, nr. 3, april 1925, p. 217-237, 223.

189. Williamson, o.c., p. 223.

190. Williamson, o.c., p. 224: 'What Dostoevsky saw, long before the days of William James and Bergson, was that the rationalists were wrong in their efforts to exclude from the truth those aspirations, even those superstitions, which, equally with the voice of reason, represent to men something without which life is not real.'

191. Zie over de verschillende formuleringen in *De gebroeders Karamazov*: Alister E. McGrath, 'Fyodor Mikhailovich Dostoevsky (1821-1881)', in: idem (red.), *Christian Literature. An Anthology*, Blackwell, Oxford 2001, p. 620-635, 634.

192. Friedrich Nietzsche, 'Die fröhliche Wissenschaft' (1882), in: *Sämtliche Werke*, dl. 3, ed. Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag-De Gruyter, München 1999, p. 343-653.

193. Edward Gibbon (1737-1794) is de schrijver van *Decline and Fall of the Roman Empire*, waarin een weinig vleiend hoofdstuk over het ontstaan van het christendom. De opvattingen van Gibbon werden door tijdgenoten ervaren als religieus sceptisch. Zie daarover: David Womersley, *Religious Scepticism. Contemporary Responses to Gibbon*, Thoemmes Press, Bristol 1997. De aangehaalde passage uit de autobiografie is te vinden in: Edward Gibbon, *Autobiography*, J. M. Dent & Sons-E. P. Dutton & Co., Londen-New York 1939, p. 178.

194. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790, ed. Conor Cruise O'Brien, Penguin, Harmondsworth 1982, p. 186: 'We know, and what is better we feel inwardly, that religion is the basis of civil society, and the source of all good and comfort.'

195. Burke, o.c., p. 173: 'Nothing is more certain, than that our manners, our civilization, and all the good things which are connected with manners, and with civilization, have, in this European world of ours, depended for ages upon two principles; and were indeed the result of both combined; I mean the spirit of a gentleman, and the spirit of religion. The nobility and the clergy, the one by profession, the other by patronage, kept learning in existence, even in the midst of arms and confusions, and whilst governments were rather in their causes than formed.'

196. Burke, o.c., p. 188.

197. Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zwingli, Zürich 1939 (1932), p. 4.

198. Burke, o.c., p. 188: 'We are apprehensive [...] that some uncouth, pernicious, and degrading superstition, might take place of it.'

199. Arnold Toynbee, *Experiences*, Oxford University Press, New York, Toronto 1970 (1967), p. 125 e.v.

200. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2 dln., Gallimard, Parijs 1986 (1835-1840).

201. Zie Française Mélonio, 'Tocqueville entre Révolution et Démocratie', in: Tocqueville, *Lettres Choisis, Souvenirs* 1814-1859, ed. Françoise Mélonio en Laurence Guellec, Gallimard, Parijs 2003, p. 11-33, 19: 'S'ensuit une superbe correspondance philosophique où Tocqueville plus que nulle part

ailleurs réfléchit sur les fondements de la morale et du droit.'

202. Zie: Alexis de Tocqueville en Arthur de Gobineau, *Correspondence entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau, 1843-1859*, ed. L. Schemann, Librairie Plon, Parijs 1909.

203. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 4: 'Qu'y a-t-il en définitive de *nouveau* dans les travaux ou les découvertes des moralistes modernes?'

204. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 5.

205. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 5: '[...] un caractère plus pur, plus immatériel, plus désintéressé, plus haut à la moral.'

206. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 6: 'Lui seul en fit un ensemble, en liant toutes les parties et faisant tourner cette nouvelle morale en religion [...].'

207. Zie Mill in: John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, Prometheus, Amherst NY 1998 (1874). Hedendaagse christenen pareren dit argument nogal eens met de stelling dat de christelijke moraal niet 'los verkrijgbaar' zou zijn.

208. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 7.

209. Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, e.d. J.-P. Mayer, Gallimard, Parijs 1967, p. 242: 'On peut dire d'une manière générale qu'au XVIIIe siècle le christianisme avait perdu sur tout le continent de l'Europe une grande partie de sa puissance.'

210. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 12: 'Je vous avoue que je professe une opinion absolument contraire à la vôtre sur le christianisme.'

211. Een kwestie die natuurlijk ook al bij de verlichters een eeuw tevoren werd besproken. Zie Pierre Henri Dietrich baron d' Holbach, 'La Contagion Sacrée, ou Histoire Naturelle de la Superstition ou Tableau des Effets que les Opinions Religieuses ont produits sur la Terre' (1768), in: idem, *Premieres Oeuvres*, ed. Paulette Charbonnel, Sociales, Parijs 1971, p. 139-175, 170: 'On nous dira peut-être que ce n'est point à la religion elle-même, mais à l'abus de la religion, que sont dus les excès dont nous avons parlé.'

212. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 13: 'Aimez Dieu de tout votre coeur et votre prochain comme vous-même, ceci renferme la loi et les prophètes.'

2. Problemen met de goddelijke-bevelstheorie

1. Zie daarover: David George Mullan, *Religious Pluralism in the West. An Anthology*, Blackwell, Malden-Oxford 1998; Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster,

New York-Londen-Toronto-Sydney 2004, p. 4 e.v.

2. Zie: Felipe Fernández-Armesto, 'Books of Truth: The Idea of Infallible Holy Scriptures', in: idem, *Ideas that Changed the World*, Dorling Kindersley, Londen-New York 2003, p. 106-107.

3. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York-Londen-Toronto-Sydney 2004; Samuel Huntington, 'The Clash of Civilizations?', in: *Foreign Affairs*, zomer 1993, p. 22-49.

4. Samuel Huntington, 'The Clash of Civilizations?', in: *Foreign Affairs*, zomer 1993, hier aangehaald in: 'The Clash of Civilizations? The Debate', in: *Foreign Affairs*, 1996, p. 1-26, 24.

5. In WRR, *Dynamiek in islamitisch activisme. Aanknopingspunten voor democratisering en mensenrechten*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, wordt zonder dat een serieuze bespreking wordt gegeven van het werk van Huntington, dit afgewezen als 'clash-denken'. Beter gefundeerde kritiek op Huntington vindt men in: Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W. W. Norton, New York-Londen 2006, hoewel zelfs bij Sen veel neerkomt op variëren op het thema dat men niet kan generaliseren over 'hele culturen'.

6. Dat is het project van theologen als Hans Küng en Karl-Josef Kuschel, *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, Piper, München-Zürich 1993.

7. Dit beluister ik ook bij het vooral in België populaire 'actief pluralisme'. Zie daarover: Ludo Abicht, 'Actief pluralisme. Zeven stellingen', in: Eva Brems en Ruth Stokx (red.), *Recht en minderheden. De ene diversiteit is de andere niet*, Tegenspraak 26, Die keure, Brugge 2006, p. 221-233; Paul de Hert, 'Sterven als vorm van integratie. Een republikeinse halt tegen de actief pluralistische begrafeniswetten', in: Brems en Stokx (red.), o.c., p. 107-135; Ludo Abicht, 'Actief pluralisme: bedoelen we hetzelfde?', in: Steve Stevaert, *Ander geloof. Naar een actief pluralisme in Vlaanderen*, onder redactie van Jan de Zutter, Staf Nimmegeers en Hugo Vanheeswijck, Davidsfonds, Leuven 2005, pp. 20-32.

8. 'Moslima wenst emancipatie mét Koran', in: *Trouw*, 12 december 2002.

9. Zie voor een kritiek op Nederlandse integratieopvattingen: Bruce Bawer, *While Europe Slept. How Radical Islam Is Destroying the West From Within*, Doubleday, New York-Auckland 2006.

10. Zie Nahed Selim, *De vrouwen van de Profeet. Hoe vrouw(on)vriendelijk is de islam?*, Van Gennep, Amsterdam 2003; Nahed Selim, 'Uw vrouwen zijn

een akker voor u', in: *Trouw*, 16 februari 2005, onder de titel 'Van integratie naar assimilatie', ook in: *Hoe nu verder? 42 visies op de toekomst van Nederland na de moord op Theo van Gogh*, Spectrum, Utrecht 2005, p. 157-164; Nahed Selim, *Zwijgen is verraad. Openhartige verhalen over vrouwen en islam*, Van Gennep, Amsterdam 2005. Zie ook het commentaar van: Dirk Verhofstadt, *Pleidooi voor individualisme*, Houtekiet, Amsterdam-Antwerpen 2004, p. 96 e.v.

11. Zie bijvoorbeeld: Max Sparreboom, Fatima Mernissi, Sadik Al-Azm, Abdulkarim Soroush, *Religie en Moderniteit*, Winnaars Erasmusprijs 2004, De Geus 2004; Fatima Mernissi, *Achter de sluier. De islam en de strijd tussen de seksen*, De Geus, Breda 1998.

12. Zie voor andere aan de Schrift ontleende argumenten: Norman L. Geisler, *Christian Ethics. Options and Issues*, Apollos, Leicester 1990, p. 138. Zie voor een islamitische visie: Amyn B. Sajoo, *Muslim Ethics. Emerging Vistas*, I. B. Tauris, Londen-New York 2004, p. 13.

13. Naema Tahir, *Een moslima ontsluiert*, Houtekiet, Antwerpen-Amsterdam 2005, p. 141.

14. Tahir, o.c., p. 148.

15. Tahir, o.c., p. 160.

16. Tahir, o.c., p. 160.

17. Tahir, o.c., p. 161.

18. Zie: Isobel Coleman, 'Women, Islam, and the New Iraq', in: *Foreign Affairs*, jan.-febr. 2006, p. 24-38.

19. Sen, o.c., p. 7.

20. Sen, o.c., p. 17.

21. Idziak, o.c., p. 73.

22. Fresco spreekt van het '*Euthyphro*-probleem'. Vgl. M. F. Fresco, 'Humanisme in de oudheid', in: P. B. Cliteur en W. van Dooren (red.), *Geschiedenis van het humanisme*, Boom, Meppel-Amsterdam 1991, p. 13-59.

23. G. W. Leibniz, *Die Hauptwerke*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1967, p. 25-75, Ned. vert. Machiel Karskens, Het Wereldvenster, Bussum, 1981. Vgl. tevens: G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, *Sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Garnier-Flammarion, Parijs 1969, p. 50.

24. Patrick Nowell-Smith, 'Morality: Religious and Secular', in: Eleonore Stump en Michael J. Murray (red.), *Philosophy of Religion. The Big Questions*, Blackwell, Malden-Oxford 2001 (1999), p. 403-412, 408: 'For some Christians the fundamental sin, the fount and origin of all sin, is disobedience to God. It is not the nature of the act of murder or of perjury that makes it wrong; it is the fact that such acts are transgressions of God's command.'

25. Alban McCoy, *An Intelligent Person's Guide to Christian ethics*, Continuum, Londen-New York 2004, p. 5.

26. Zie Andrew Pyle, (red.), *Agnosticism. Contemporary Responses to Spencer and Huxley*, Thoemmes Press, Bristol 1995.

27. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Parijs 1970, p. 30.

28. Voor fundamentalisten natuurlijk heel betrouwbaar. Dat is de grondslag van hun geloof. Sen, o.c., p. 109, is daarom niet helemaal overtuigend wanneer hij schrijft: 'The focus of enlightenment in Buddhism (the word "Buddha" itself means "enlightened") and the priority given to reading texts, rather than leaving it to priests, can help to encourage educational expansion.' Die 'educational expansion' vindt namelijk alleen maar plaats wanneer gelovigen hebben geleerd de betekenis van teksten te relativeren. Als de protestant net zo heilig gelooft in de tekst als de katholiek in de paus, dan is men nog niet veel verder. Sterker nog: de paus kan zijn opvattingen enigszins aanpassen aan de eisen van de tijd, dat is met een tekst moeilijker (*pace* het hermeneutische relativisme).

29. Zie C.J. den Heyer, *Opnieuw: wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus*, Meinema, Zoetermeer 2002, p. 38. En verder over Reimarus: H.M. Kuitert, *Jezus: nalatenschap van het christendom. Schets voor een christologie*, Ten Have, Baarn 1998, p. 15 e.v.

30. Een overzicht van het onderzoek naar de historische betrouwbaarheid van de evangeliën geeft: Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984 (1906).

31. Een historische benadering van de evangeliën geeft ook: Michael Grant, *Jesus. An Historian's Review of the Gospels*, Charles Schribner's Sons, New York 1977.

32. G.A. Wells, *Who was Jezus? A Critique of the New Testament Record*, Open Court, La Salle Illi. 1989; G.A. Wells, *The Historical Evidence for Jesus*, Prometheus Books, Buffalo NY 1982.

33. Thomas Paine, *Common Sense*, Penguin, Harmondsworth 1976 (1776), of Thomas Paine, 'Common Sense' (1776), in: idem, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, p. 5-59.

34. Thomas Paine, 'Rights of Man. Being an Answer to Mr. Burkes' Attack on the French Revolution' (1791-92), in: idem, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, p. 433-661.

35. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), ed. Conor Cruise O'Brien, Penguin, Harmondsworth 1982, p. 192-193: 'By this unprincipled facility of changing the state as often, and as much, and in as many ways as there are floating fancies and fashions, the whole chain

and continuity of the commonwealth would be broken. No one generation could link with the other. Men would become little better than the flies of a summer.'

36. 'Thomas Paine, the preeminent and much-admired literary propagandist of the Revolution, was the first American freethinker to be labelled an atheïst, denigrated both before and after his death, and deprived of his proper place in American history', schrijft Susan Jacoby in haar, *Freethinkers. A History of American Secularism*, Henry Holt, New York 2004, p. 5.

37. Paine had weinig voorgangers die hem in radicaliteit overtroffen. Misschien alleen Holbach. Zie over Paine en Holbach: Andrew Hunswick, 'Introduction', in: Baron d'Holbach, *Histoire Critique de Jesus Christ ou Analyse raisonnée des evangiles*, ed. Andrew Hunswick, Librairie Droz, Genève 1997, p. 13-92. Een voorloper van Paines *The Age of Reason* is dan: Pierre Henri Dietrich baron d' Holbach, *La Contagion Sacrée, ou Histoire Naturelle de la Superstition ou Tableau des Effets que les Opinions Religieuses ont produits sur la Terre* (1768), in: idem, *Premieres Oeuvres*, ed. Paulette Charbonnel, Éditions Sociales, Parijs 1971, pp. 139-175.

38. Thomas Paine, 'The Age of Reason' (1794), in: Thomas Paine, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, p. 665-885, 668.

39. Wat het historisch onderzoek heeft uitgewezen dat de evangeliën ook inderdaad zijn: 'van horen zeggen' en geen ooggetuigenverslagen. Zie: Th. M. van Leeuwen, *Van horen zeggen. Geschiedenis en uitleg van de Bijbel*, Rainbow, Amsterdam 1997. Voor de Koran: Ibn. Warraq, *The Quest for the Historical Mohammad*, Prometheus, Buffalo 2000; Ibn Warraq (red.), *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*, Prometheus, Amherst NY 1998.

40. Paine, o.c., p. 668.

41. Paine, o.c., p. 667: 'I disbelieve them all.'

42. Zoals in het vierde boek, hoofdstuk 8, van het sociaal contract. Zie Jean-Jacques Rousseau, 'Du contrat social' (1762), in: *Oeuvres complètes* III, Gallimard, Parijs 1964, p. 351-470, 460 e.v.

43. Zoals in het filosofisch woordenboek: Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, ed. René Pomeau, Garnier-Flammarion, Parijs 1964 (1764), of scherper in: Voltaire, 'Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme', (1736), in: idem, *Mélanges*, ed. Jacques van den Heuvel, Gallimard, Parijs 1961, p. 1001-1099.

44. Biograaf John Keane formuleert het als volgt: 'Attacks on Christianity were, of course, nothing new, but the plebeian style of Paine's text quickly frightened members of the clergy, who otherwise could live with the mannerly scepticism of a David Hume or an Edward Gibbon or poli-

te deistical speculations in parlors and coffeehouses.' Zie: John Keane, *Tom Paine. A Political Life*, Bloomsbury, Londen 1995, p. 393.

45. Paine, o.c., p. 666.

46. Althans orthodoxe gelovigen; vrijzinnigen erkennen dat natuurlijk wel. Alleen die laatsten erkennen weer niet dat zij daarmee in feite op seculier standpunt staan.

47. Mattheus 10:24.

48. Zie hoofdstuk XIV over 'Christianity and Slavery' in: Edward Westermarck, *Christianity and Morals*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Londen 1939, p. 282 e.v. Plato en Aristoteles hadden evenmin bezwaren tegen de slavernij, maar niemand zal ook pretenderen dat de geschriften van Plato en Aristoleles 'heilig' zijn, al kregen die van Aristoteles, onder andere door toedoen van de kerk, een status die daarbij in de buurt kwam. Bertrand Russell begint zijn uiteenzetting van het gedachtegoed en de invloed van Aristoteles als volgt: 'He came at the end of the creative period in Greek thought, and after his death it was two thousand years before the world produced any philosopher who could be regarded as approximately his equal. Towards the end of this long period his authority had become almost unquestioned as that of the Church, and in science, as well as in philosophy, had become a serious obstacle to progress. Ever since the beginning of the seventeenth century, almost every serious intellectual advance has had to begin with an attack on some Aristotelian doctrine; in logic, this is still true at the present day.' Zie: Bertrand Russell, *History of Western Philosophy. And its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, George Allen & Unwin, Londen 1974 (1946), p. 173.

49. Charles Bradlaugh, 'Humanity's Gain from Unbelief', 1889, in: *North American Review* 148, nr. 3 (mrt. 1889), p. 294-306: 'I am unaware of any religion in the world which in the past forbade slavery.'

50. Zie voor andere Bijbelse vindplaatsen: Stanley Engerman, Seymour Drescher en Robert Paquette (red.) *Slavery*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 7 e.v.

51. De literatuurcriticus Carel Peeters voert in een opstel een groepje mensen op als 'verlichtingsfundamentalisten' met daarin onder anderen de schrijver van dit boek. Na te hebben geconstateerd dat de uitspraak 'Mensen zijn gelijk, culturen niet' ontactisch is, schrijft Peeters: 'Zelfs Voltaire wist dat het een illusie was te denken dat godsdiensten zouden verdwijnen.' Zie Carel Peeters, 'Verlichters moeten romans lezen!', in: *Vrij Nederland*, 17 juni 2006, p. 85-89, 88. Kennelijk denkt Peeters dat er mensen zijn – 'verlichtingsfundamentalisten' – die beweren dat godsdiensten gaan verdwij-

nen of zouden moeten verdwijnen. Maar volgens mij beweert niemand dat. Ik niet, ook een atheïst als Herman Philipse niet. Wat wel door sommigen wordt beweerd, is dat mensen geloven op zwakke gronden (Philipse) of dat men om het geloof in goede banen te leiden bepaalde instituties moet inrichten, zoals de scheiding van kerk en staat (Cliteur, Ellian).

52. Zie voor een voorbeeld: Richard Holloway, *Godless Morality. Keeping Religion out of Ethics*, Canongate, Edinburgh 1999.

53. Al denkt André Rouvoet van wel. Hij denkt dat er 'Von der Dunks, Cliteurs, Bakkers, Wildersen, Van der Laans en Hirsi Ali's' rondlopen die van hem verwachten dat hij zijn geloof 'op het nachtkastje' laat liggen. Rouvoet heeft niet door dat hij hier een heel heterogeen gezelschap opvoert. Wilders is voor christendom en humanisme als grondslag van de Nederlandse cultuur – dat is voor laïcisten verwerpelijk. Rouvoet staat dus veel dichter bij Wilders dan hij zich realiseert. Ageren tégen de strafbaarstelling van smalende godslastering (Van der Laan), pleiten voor laïcité (Cliteur), het verdedigen van atheïsme – Rouvoet haalt het allemaal door elkaar om het op de grote hoop van 'verlichtingsfundamentalisme' te gooien. Zie André Rouvoet, 'Geloven en politiek bedrijven gaan heel goed samen', in: NRC *Handelsblad*, 23 november 2005.

54. Denk aan het hiervoor gegeven citaat van N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlijn 1949 (1925), p. 67, die stelt dat religie en mythe altijd de dragers zijn geweest van een bepaalde moraal.

55. Albert Einstein, *Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam 1934.

56. K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Over Hollandsche Vrijgeesten*, HES, Utrecht 1980 (1896); Rebecca Goldstein, *Betraying Spinoza. The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, Nextbook-Schocken, New York 2006; Lewis White Beck, 'Spinoza', in: idem, *Six Secular Philosophers. Religious Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James and Santayana*, Thoemmes Press, Bristol 1997, p. 23-41.

57. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, C. H. Beck, München 1997 (1917). Over hem: Rudolf Otto, *Een wijze uit het Westen. Beschouwingen over Rudolf Otto en het heilige*, De Appelbloesem, Amsterdam 2001.

58. Frederick Copleston, SJ, *A History of Philosophy*. Volume 6, Part 1, *The French Enlightenment to Kant*, Image, New York 1960, p. 18.

59. Copleston, o.c., p. 18.

60. Elisabeth Labrousse, *Bayle*, Oxford University Press, Oxford 1983, p. 11: 'Pierre Bayle belongs to the transitional group of French writers who unwittingly paved the way for the eighteenth-century Enlightenment.'

61. Copleston, o.c., p. 20: 'Thus we come to the concept of the autono-

mous moral human being who stands in no need of religious belief in order to lead a virtuous life.'

62. Onder anderen Diderot. Zie het hoofdstuk 'Probity without Religion', in: Carol Blum, *Diderot. The Virtue of a Philosopher*, Sheldon Press, Londen 1974, p. 3-31. Over Bayle en Diderot: Arthur M. Wilson, *Diderot*, Oxford University Press, New York 1972, p. 139 e.v.

63. Zie Marcelle Bottigelli-Tisserand: 'La Mettrie est le premier des moralistes du XVIIIe siècle à rejeter entièrement ces conceptions métaphysiques de l'homme et leurs conséquences idéalistes en morale, et à rappeler vigoureusement des vérités d'évidence qui seront les bases de la morale de d'Holbach, d'Helvétius, de Diderot et des encyclopédistes.' In: La Mettrie, *Textes Choisis*, ed. Marcelle Bottigelli-Tisserand, Éditions Sociales, Parijs 1974, p. 33.

64. Copleston, o.c., p. 20.

65. Niet alleen de opvattingen over het bestaan van God (of liever het niet-bestaan van God) van La Mettrie stonden Voltaire tegen, maar ook zijn determinisme. Zie Voltaire aan Frederik de Grote op 23 januari 1738, waarin Voltaire aangeeft dat hij toch geen brief schrijft aan een automaat. Zie: Voltaire en Frederik de Grote, *Briefwechsel*, ed. Hans Pleschinski, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2004, p. 106.

66. Men vindt deze argumentatie uitgewerkt bij: Arthur Schopenhauer, 'Parerga und Paralipomena, Kleine philosophische Schriften, II', in: idem, *Sämtliche Werke* V, ed. Wolfgang frhr. von Löhneysen, Cotta-Insel, Frankfurt am Main 1965, p. 402.

67. Wat Burke dus voor onmogelijk hield. 'It cannot prevail long,' dacht hij over de situatie van het ongeloof. Zie: Burke, o.c., p. 188.

68. Zie voor een analyse van dit begrip: Herman Philipse, *Verlichtingsfundamentalisme? Open brief over Verlichting en fundamentalisme aan Ayaan Hirsi Ali, mede bestemd voor Piet Hein Donner, minister van Justitie en coördinerend minister in de strijd tegen terreur*, Bert Bakker, Amsterdam 2005. Philipse deconstrueert het begrip effectief: een 'verlichtingsfundmentalist' kan niet bestaan, want wie fundamentalist is, gelooft niet in de verlichting, en wie de verlichting volgt, kan geen fundamentalist zijn. Een 'verlichtingsfundamentalist' is dus net zoiets als een ronde cirkel. Niettemin wordt met het begrip geschermd door: André Rouvoet, 'Geloven en politiek bedrijven gaan heel goed samen', in: NRC *Handelsblad*, 23 november 2005; er wordt een beetje mee geflirt door minister P. H. Donner: René Moerland en Frank Vermeulen, '"Fundamentalisme is eigen aan ieder mens". Piet Hein Donner over goed en kwaad, over geloof en over de samenleving in verandering', in: NRC *Handelsblad*, 28 december 2004; het wordt ook gehanteerd door: Carel Pee-

ters, 'Verlichters moeten romans lezen!', in: *Vrij Nederland*, 17 juni 2006, p. 85-89. De Beus noemt verlichtingsfundamentalisme een 'nepbegrip': Jos de Beus, 'Hirsi Ali is bepaald geen Jacobijn', in: NRC *Handelsblad*, 9 juni 2006.

69. Een welsprekende vertolker van dit standpunt is John Gray. Zie van hem: John Gray, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern*, Faber and Faber, Londen 2003; John Gray, *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*, Granta, Londen 2002 (1998); John Gray, *Heresies. Against Progress and Other Illusions*, Granta, Londen 2004, of heel in het kort: John Gray, 'How Marx Turned Muslim; Not Ancient But Modern: John Gray Argues That Islamist Militants Have Western Roots', in: *The Independent*, 27 juli 2002.

70. Zie onder andere: Richard Rorty, 'The Priority of Democracy to Philosophy', in: idem, *Objectivism, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge-New York etc. 1991, p. 175-197.

71. De 'neoconservatieven' worden 'verlichtingsfundamentalistisch' genoemd, omdat zij waarden als rechtstaat, democratie en mensenrechten met militaire middelen in andere landen ingang willen doen vinden. Zie voor een inleiding in deze gedachtewereld: David Frum en Richard Perle, *An End to Evil. How to Win the War on Terror*, Ballentine, New York 2003. Dit 'verlichtingsfundamentalisme' geldt echter zeker niet voor alle conservatieven. Zie bijvoorbeeld: Patrick J. Buchanan, *The Death of the West. How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization*, Thomas Dunne-St Martin's Griffin, New York 2002, die juist van mening is dat de Verenigde Staten zich niet moeten bemoeien met andere landen.

72. Dit standpunt treft men aan bij: Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity*, Verso, Londen-New York 2002, en Stuart Sim, *Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma*, Icon UK-Totem USA, 2004. Zie voor de ideologische achtergrond van de inval in Irak: Francis Fukuyama, *After the Neocons. America at the Crossroads*, Profile, Londen 2006.

73. Voltaire, 'Commentaire sur le livre des délits et des peines' (1766), in: idem, *Mélanges*, ed. Jacques van den Heuvel, Gallimard, Parijs 1961, p. 769-807.

74. Cesare Beccaria, *Over misdaden en straffen*, vert. J. M. Michiels, Kluwer Rechtswetenschappen-W. E. J. Tjeenk Willink, Antwerpen-Zwolle 1971.

75. Zie daarover intrigerende beschouwingen bij: Theodore Dalrymple, *Our Culture, What's Left of It. The Mandarins and the Masses*, Ivan R. Dee, Chicago 2005.

76. Salman Rushdie, 'Do We Have to Fight the Battle for the Enlighten-

ment over Again?', in: *The Independent*, 22 januari 2005.

77. Salman Rushdie, 'The Right Time for An Islamic Reformation', in: *The Washington Post*, 7 augustus 2005 (ook in *de Volkskrant*, 13 augustus 2005). Zie ook het naschrift bij dit artikel in: Salman Rushdie, 'Hoe ik de radicale islam zou hervormen', in: *de Volkskrant*, 15 september 2005.

78. Rushdie, 'The Right Time for An Islamic Reformation'.

79. Julia O'Faolain en Lauro Martines (red.), *Not in God's Image. Women in History from the Greeks to the Victorians*, Harper & Row, New York-Hagerstown-San Francisco-Londen 1973.

80. De literatuur is natuurlijk eindeloos. Ik verwijs voor homoseksualiteit naar: Theo van der Meer, *Sodoms zaad in Nederland. Het ontstaan van homoseksualiteit in de vroegmoderne tijd*, SUN, Nijmegen 1995.

81. Stephen Kern, *Anatomie en noodlot. Een cultuurgeschiedenis van het menselijk lichaam*, Bosch & Keunig, Baarn 1977.

82. Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus. Heiliger Krieg und westliche Sicherheit*, Primus, Darmstadt 2004.

83. Dat geweld een onmiskenbaar element is van religies, wordt betoogd door: Charles Selengut, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Rowman & Littlefield, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2003; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley-Los Angelos-Londen 2003; Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity Press International, Harrisburg 2003.

84. Zie over deze opvatting: Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford 1996; Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason, and Religion*, Routledge, Londen-New York 1992, en John R. Searle, 'Rationality and Realism, What Is at Stake?', in: *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, jrg. 122, nr. 4, herfst 1993, p. 55-83.

85. Dit is de opvatting van: Mohammed Arkoun, 'Rethinking Islam Today', in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, juli 2003, p. 18-39, en Mohammed Arkoun, *L'islam. Approche critique*, Jacques Grancher, Parijs 1992.

86. Zie daarover: Wilfried Röhrich, *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*, C. H. Beck, München 2004.

87. Een soortgelijk utopisch perspectief werd in de jaren zestig verdedigd in de criminologie onder de naam 'etiketteringstheorie'. Door bepaald gedrag als 'crimineel' te benoemen zou de crimineel in zijn gedrag volharden.

88. AIVD-nota *Van Dawa tot Jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegenover de democratische rechtsorde*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 4.

89. René Moerland en Frank Vermeulen, '"Fundamentalisme is eigen aan ieder mens". Piet Hein Donner over goed en kwaad, over geloof en over de samenleving in verandering', in: NRC *Handelsblad*, 28 december 2004.

90. Zie over de relativerende toon van Donner ook: Bart Jan Spruyt, 'Open brief aan minister Piet Hein Donner', in: *Trouw*, 8 juli 2006, die opmerkt dat de minister in de ban lijkt van postmodern waarderelativisme.

91. Arjan Visser, "'Ik ben allergisch voor onrecht", Interview met Ahmed Aboutaleb', in: *Trouw*, 23 april 2005. Zie ook: Romana Abels, 'Aboutaleb krijgt dezelfde waarschuwing als Hirsi Ali', in: *Trouw*, 23 november 2004.

92. Zie daarover: Keith Windschuttle, *The Killing of History. How Literary Criticism and Social Theorists Are Murdering Our Past*, Encounter, San Francisco 1996; Jean Sévilla, *Le terrorisme intellectual de 1945 à nos jours*, Perrin, Parijs 2004 (2000); Jean Sévilla, *Historiquement Correct. Pour en finir avec le passé unique*, Perrin, Parijs 2003. In Nederland: René Marres, *De aanvallen op Pim Fortuyn en Ayaan Hirsi Ali en hun verdediging van westerse waarden*, Aspekt, Soesterberg 2005.

93. Overigens niet alleen in Nederland. In Frankrijk is het niet anders. Zie daarover: Caroline Fourest en Fiametta Venner, *Tirs Croisés. La* laïcité *à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Parijs 2003. Dit is zeer tragisch, want een ernstige zaak als 'racisme' wordt door demagogen zodanig uitgehold dat het begrip op termijn geen betekenis meer heeft.

94. Mark W. Janis, Richard S. Kay en Anthony W. Bradley, *European Human Rights Law. Texts and Materials*, Clarendon, Oxford 1995, p. 165.

95. Gurpreet Kaur Bhatti, *Behzti (Dishonour)*. First Performed at Birmingham Repertory Theatre on 9 december 2004, The Birmingham Repertory Theatre, Birmingham 2004.

96. Iris Ludeker, 'Schrijvers moeten zich nu ook verantwoorden voor personages', in: *Trouw*, 6 juli 2006.

97. Voor de Bijbel: Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984 (1906). Voor de Koran: Ibn Warraq, (red.), *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*, Prometheus, Amherst NY 1998.

98. Schrijver van: Reza Aslan, *No God But God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House, New York 2005.

99. Zie: Karel van het Reve, *Het geloof der kameraden*, G. A. van Oorschot, Amsterdam 1969.

100. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Penguin, Harmondsworth 1986 (1952).

101. Zie voor een overzicht: Ben Rogers (red.), *Is Nothing Sacred?*, Routledge, New York 2004.

102. Deze voorbeelden zijn ontleend aan: Kustaw Bessems, 'Deense journalist: zelfcensuur is bewezen', in: *Trouw*, 11 juli 2006.

103. Zie van hem: Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus. Heiliger Krieg und westliche Sicherheit*, Primus, Darmstadt 2004; Bassam Tibi, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, Siedler, München 2001 (1998); Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Ullstein, Düsseldorf 2003.

104. Zie over dat virus: Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Allen Lane-Penguin, New York 2006, p. 5.

105. Zie Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, ed. J. W. Burrow, Penguin, Harmondsworth 1981 (1959). Darwin wist voordat hij tot publicatie overging dat dit boek een grote schok zou veroorzaken, niet alleen in de wetenschappelijke wereld, maar ook in de belevingswereld van gewone mensen. Hierdoor zou het scheppingsverhaal uit Genesis niet langer letterlijk waar kunnen zijn. En wat zet een wereldbeeld meer op zijn kop dan wanneer een scheppingsverhaal waarin men bijna tweeduizend jaar geloofd heeft, zou moeten worden verworpen of als allegorisch zou moeten worden geontmythologiseerd? Zie Michael White en John Gribbin, *Darwin. A Life in Science*, Simon & Schuster, Londen etc. 1995, p. 219.

106. William R. Shea en Mariano Artigas, *Galileo in Rome. The Rise and Fall of a Troublesome Genius*, Oxford University Press, Oxford 2003.

107. Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Éditions de la Bohème, Parijs 1992 (1863).

108. Elsbeth Etty, 'De stelling van Irshad Manji: islam is gebaat bij keiharde religiekritiek', in: NRC *Handelsblad*, 8 juli 2006.

109. Bijvoorbeeld uithuwelijking. Zie daarover: Necla Kelek, *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Kiepenheuer & Witsch 2005.

110. Zie daarover: Mia Bloom, *Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, Columbia University Press, New York 2005, p. 1-18.

111. Zie John Donnelly (red.), *Suicide. Contemporary Issues*, Prometheus, Buffalo, NY 1990.

112. Zie David Cook, *Understanding Jihad*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londen 2005; Joyce M. Davis, *Martyrs. Innocence, Vengeance, and Despair in the Middle East*, Palgrave Macmillan, 2003.

113. De hedendaagse terroristen vormen dus een veel groter gevaar dan hun voorlopers uit de elfde en twaalfde eeuw. Zie daarover: Bernard Lewis,

The Assassins. A Radical Sect in Islam, Basic, 2003 (1967).

114. 'Zelfmoordenaartje (10-13 jaar) pleegde aanslag', in: *Trouw*, 2 november 2005.

115. R. A. Duff, *Trials & Punishments*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 (1986), p. 20.

116. Zie Jutta Chorus en Ahmet Olgun, *In Godsnaam. Het jaar van Theo van Gogh*, Contact, Antwerpen-Amsterdam 2005, p. 14.

117. Zie Max Weber, *Staatssoziologie. Soziologie der rationalen Staatsanstalt und der modernen politischen Parteien und Parlamente*, ed. Johannes Winckelmann, Duncker & Humblot, Berlijn 1966, p. 27: 'Man kann [...] den modernen Staat soziologisch letztlich nur definieren aus einem spezifischen *Mittel*, das ihm, wie jedem politischen Verband, eignet: das der physischen Gewaltsamkeit.' De opmerking van Trotski ('Jeder Staat wird auf Gewalt gegründet'), zo zegt Weber, 'ist in der Tat richtig'.

118. Dit is bijvoorbeeld het standpunt van Alan Dershowitz, *Why Terrorism Works. Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University Press, New Haven-Londen 2002, en Uri Rosenthal, Erwin Muller en Arnout Ruitenberg *Het terroristische kwaad. Diagnose en bestrijding*, Boom, Den Haag 2005.

119. De populaire Nederlandse journalist-historicus Geert Mak meende zelfs dat werd 'gehandeld' in angst. Zie: Geert Mak, *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, Atlas, Amsterdam-Antwerpen 2005. Een wetenschappelijker uitwerking van deze stelling geeft: Robert E. Goodin, *What's Wrong with Terrorism?*, Polity, Malden 2006.

120. Etiologie: leer van de oorzaken van ziekten.

121. De tekst van de verklaring die de moordenaar van Van Gogh heeft uitgesproken tijdens zijn proces is opgenomen op: http://www.nos.nl/nosjournaal/dossiers/terreurinnederland

122. Chorus en Olgun, o.c., p. 198.

123. De definitie van A. P. Schmid en J. Jongman, zoals aangehaald in: E. R. Muller, R. F. J. Spaaij, A. G. W. Ruitenberg (met medewerking van M. van Leeuwen, A. C. Molenaar, N. Folkers), *Trends in terrorisme*, Kluwer, Alphen aan den Rijn 2003, p. 2.

124. Muller e.a., o.c., p. 9.

125. AIVD-nota *Dierenrechtenactivisme in Nederland. Grenzen tussen vreedzaam en vlammend protest*, juli 2004.

126. Muller e.a., o.c., p. 17.

127. Zie daarover: Bernard Lewis, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003; Mark Gould, 'Understanding Jihad', in: *Policy Review*, febr.-mrt 2005; Barry Cooper, *New Political*

Religions, or An Analysis of Modern Terrorism, University of Missouri Press, Columbia-Londen 2004.

128. Muller e.a., o.c., p. 25. Dit punt wordt uitvoerig uitgewerkt door: David Horowitz, *Unholy Alliance. Radical Islam and the American Left*, Regnery, Washington 2004; Peter Siebelt, *De 4e wereldoorlog. Het pad van Marx naar Allah*, Aspekt, Soesterberg 2005.

129. John L. Esposito, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, New York 2002, p. 21. Zie ook: Muller e.a., o.c., p. 26.

130. Zie Neil Horseley, *Understanding the Army of God*, www.christian-gallery.com.

131. Aangehaald bij: Charles Selengut, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Rowman & Littlefield, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2003, p. 37: '[...] the inner joy and peace that has flooded my soul since I have cast off the state's tyranny.'

132. Montesquieu, ('De l'esprit des lois', hfdst. VI, 'De la Constitution d'Angleterre'), p. 396-407. in: idem *Oeuvres complètes*, II, ed. Roger Caillois, Gallimard Parijs 1951

133. Zie Mohammed B., 'Openbrief aan Hirshi Ali', in: Ermute Klein (red.), *Jihad. Strijders en strijdsters voor Allah*, Byblos, Amsterdam 2005, p. 27-33. Voor een analyse van de brief: Hans Jansen, 'De brief van Mohammed B., bevestigd aan het lijk van Theo van Gogh', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 118 (2005) p. 483-491.

134. Aangehaald bij: Jaco Alberts en Steven Derix, 'Strafproces eindigt in wezenloze harmonie: proces Mohammed B. Verdachte wil levenslang', in: NRC *Handelsblad*, 13 juli 2005.

135. Zie Donner in gedachtewisseling met: Gerrit de Kruijff en J. P. H. Donner, 'Christen, moslim, atheïst of liberaal: geloven doen we allemaal', in: Erik Borgman, Gabriel van den Brink en Thijs Jansen (red.), *Zonder geloof geen democratie*, Boom, Amsterdam 2006, p. 134-147.

3. Religieus gesanctioneerde moord

1. Aangehaald bij: Ernest van den Haag, *Punishing Criminals. Concerning a Very Old and Painful Question*, Basic, New York 1975, p. 35.

2. Zie Max Weber, *Staatssoziologie. Soziologie der rationalen Staatsanstalt und der modernen politischen Parteien und Parlamente*, e.d. Johannes Winckelmann, Duncker & Humblot, Berlijn 1966, p. 27, en Kranenburg (R. Kranenburg, *Algemeene Staatsleer*, H. D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1937, p. 12) die Voltaire citeert: 'De eerste koning was een gelukkig soldaat.'

3. John Gray, *Heresies. Against Progress and Other Illusions*, Granta, Londen 2004, p. 97: 'Better the Hobbesian clarity of Donald Rumsfeld than the unpredictability and bombast of Bill Clinton.'

4. Gray, o.c., p. 114. In deze zin ook: Francis Fukuyama, *State-Building. Governance and World Order in the Twenty-First Century*, Profile, Londen 2004.

5. Norberto Bobbio, *The Age of Rights*, Polity Press, Blackwell-Cambridge 1996.

6. Zie hierover: E. R. Muller, 'Modern terrorisme en terrorismebestrijding', in: E. van Dongen, M. M. Groothuis, H. L. Janssen, M. L. Vermeulen en M. van der Vlis (red), *Terrorismebestrijding met mensenrechten*, Stichting NJCM-Boekerij, Leiden 2005, p. 29-51.

7. Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, New York 1958, p. 45.

8. S. E. Finer, *The History of Government*, 3 dln., Oxford University Press, Oxford 1999 (1997), p. 1262.

9. Finer, o.c., p. 1262.

10. Door de geschiedschrijver Jan Romein aangeduid als het Algemeen Menselijk Patroon. Zie Jan Romein, 'Het Algemeen Menselijk Patroon. Ontstaan, belang en draagkracht van historische theorieën' (1955), in: idem, *Historische lijnen en patronen. Een keuze uit de essays*, Querido, Amsterdam 1976, p. 491-511.

11. Finer, o.c., p. 1263. Zie ook: Jan Romein, 'De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon' (1952), in: idem, o.c., p. 417-446 (voor het eerst gepubliceerd in: *In de ban van Prambanan*, 1954).

12. W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe*, 2 dln., Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, Londen 1865, 1, p. 8: 'The credulity which Luther manifested on all matters connected with diabolical intervention, was amazing, even for his age.'

13. Roland H. Bainton, *The Penguin History of Christianity*, dl. 2, Penguin Books, Harmondsworth 1967 (1964), p. 106.

14. Bainton, o.c., 11, p. 106.

15. Hij stond daarmee in de augustijnse traditie en keerde zich scherp tegen het pelagianisme. Zie: Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. Human Nature*, dl. 1, Gifford Lectures, Charles Scribner's Sons, New York 1964 (1941), p. 160.

16. Bainton, o.c., 11, p. 101.

17. Diarmaid MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided, 1490-1700*, Penguin, Londen 2004 (2003), p. 130.

18. Bainton, o.c., 11, p. 118.

19. J. Huizinga, *Erasmus*, Ad. Donker, Amsterdam 1978 (1924), p. 51.

20. Bainton, o.c., 11, p. 106.

21. Finer, o.c., p. 1265.

22. Zie daarover: Lisa Jardine, *The Awful End of Prince William the Silent. The First Assasination of a Head of State with a Handgun*, HarperCollins, Londen 2005.

23. Finer, o.c., p. 1265.

24. Finer, o.c., p. 1296.

25. Finer, o.c., p. 1296, en Joseph Pérez, *The Spanish Inquisition. A History*, Profile, Londen 2004.

26. Finer, o.c., p. 1296: 'A terrifying list when backed by the threat of torture.'

27. Dirk Verhofstadt, *Pleidooi voor individualisme*, Houtekiet, Amsterdam-Antwerpen 2004, p. 106.

28. Stefan Zweig, *Sternstunden der Menschheit. Zwölf historische Miniaturen*, Fischer, Frankfurt am Main 1981 (1964).

29. John Osborne laat Cajetanus zeggen: 'I'm not here to enter into a disputation with you, now or at any other time. The Roman Church is the apex of the world, secular and temporal, and it may constrain with its secular arm any who have once received the faith and gone astray.' Zie: John Osborne, *Luther*, Faber and Faber, Londen 1961, p. 71.

30. Richard Friedenthal, *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, Piper, München-Zürich 1983 (1967), p. 332.

31. Friedenthal, o.c., p. 336: 'Alle Welt ist Zeuge, daß die Papstgesetze und die von Menschen geschaffenen Lehren das Gewissen der Gläubigen aufs jammervollste verstricken, peinigen und martern.'

32. 'Habe ich übel geredet, so beweise mir, daß es übel sei.'

33. Friedenthal, o.c., p. 336: 'Bringt Zeugnis, überführt mich des Irrtums, aus den Propheten und Evangelien! Wenn man mich daraus besser belehrt, will ich gerne widerrufen und als erster meine Schriften ins Feuer werfen.'

34. Diarmaid MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided, 1490-1700*, Penguin, Londen 2004 (2003), p. 131.

35. MacCulloch, o.c., p. 132.

36. MacCulloch, o.c., p. 135.

37. Friedenthal, o.c., p. 327.

38. 'Daß unsere Gerechtigkeit und Weisheit vernichtet und ausgerottet werde aus unserem Herzen und aus dem selbstgefälligen Wesen unseres Innern, die sich vor unseren Augen breit machen.' Aangehaald in: Maarten Luther, *Studienausgabe*, e.d. Karl Gerhard Steck, Fischer, Frankfurt am Main 1970, p. 36.

39. Luther, o.c., p. 36: '[...] die nicht aus uns kommt und in uns ihren Ursprung hat, sondern die von anderswoher zu uns kommt; die auch nicht unserer Erde entsprießt, sondern vom Himmel kommt.'

40. Luther, o.c., p. 36.

41. Calvijn, *Instituties*, II, VIII, een uiteenzetting over de morele wet.

42. Zie daarover: Peter Singer, *Life & Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford University Press, Oxford etc. 1994.

43. Peter de Rosa, *Vicars of Christ*, Corgi, Londen 1988, p. 171.

44. Horst Fuhrmann, *Die Päpste*. Von Petrus zu Johannes Paul II., C.H. Beck, München 2004 (1998), p. 161.

45. Diarmaid MacCulloch, *Reformation. Europe's House Divided, 1490-1700*, Penguin, Londen 2004 (2003), p. 280.

46. Zie: Leopold von Ranke, *Die Romischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, Standard, Hamburg 1956, p. 154-164, 156: 'In seinen Meinungen war er ausserst hartnäckig.'

47. Zie Andrew Wheatcroft, *Infidels. The Conflict between Christendom and Islam 638-2002*, Viking, Londen 2003, p. 3-38.

48. Sommige historici benadrukken overigens dat de pauselijke bul uit 1570 onverwacht kwam. Zo schrijft J.C.H. Haveling, *The Handle and the Axe. The Catholic Recusants in England from Reformation to Emancipation*, Blond & Briggs, Londen 1976, p. 52: 'By 1570 Queen Elizabeth's government had good reason to feel that the real danger of major dissidence in England was passing, most probably for good. Catholicism was practically dying.' Ook is erop gewezen dat lang niet alle katholieken geneigd waren de paus te volgen (kennelijk een verschijnsel dat niet zijn wortels heeft in de eenentwintigste eeuw): 'Except in the wilder parts of the North, the Catholic gentry had never given much credence to Pius V's Bull of 1570, and the more prominent of them had proferred a collective declaration of allegiance to Elizabeth as early as 1585,' schrijft John Bossy, *The English Catholic Community (1570-1850)*, Darton, Longman & Todd, Londen 1975, p. 37.

49. John Cannon en Ralph Griffiths, *The Oxford Illustrated History of the British Monarchy*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998 (1988), p. 340. In het bijzonder na 1584, de moord op Willem van Oranje, zat de schrik erin. 'This created panic among the English politicians who feared that Elizabeth, too, might fall victim,' schrijft Kenneth O. Morgan (red.), *The Oxford History of Britain*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 307.

50. Canon and Griffiths, o.c., p. 340.

51. Canon and Griffiths, o.c., p. 344.

52. Geen geringe politieke prestatie. Zie ook Paul Johnson over de uitda-

gingen voor Elizabeth in *The Offshore Islanders. A History of the English People*, Weidenfeld and Nicolson, Londen 1992, p. 159: 'The problem which faced Elizabeth on her accession was how to bring to an end the violent oscillations in the State religion, to de-escalate the rising frenzy of doctrinal killings, and, if possible, to take religion out of politics.'

53. De Rosa, o.c., p. 175: 'The effect of the Bull was to turn English Catholics into traitors.'

54. De Rosa, o.c., p. 175.

55. De Rosa, o.c., p. 176.

56. Het begrip 'politieke islam' wordt uitgewerkt bij Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus. Heiliger Krieg und westliche Sicherheit*, Primus, Darmstadt 2004; Bassam Tibi, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, Siedler, München 2001 (1998); Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Ullstein, Düsseldorf 2003. In Nederland is het begrip bekend geworden door het werk van de Leidse hoogleraar Afshin Ellian. Zie van hem: Afshin Ellian, *Brieven van een Pers. Over Nederlands en islamitisch kannibalisme*, Meulenhoff, Amsterdam 2005. Ook de Nederlandse AIVD hanteert het begrip in het rapport: AIVD, *De politieke islam in Nederland*, 26 juni 1998.

57. De Rosa, o.c., p. 176.

58. David Starkey, *Elizabeth. Apprenticeship*, Vintage, Londen 2000, p. 322. De bul 'branded Elizabeth as a heretic, declared her deposed and absolved her subjects from their allegiance'.

59. Zie voor een overzicht: Luigi Sturzo, *Church and State*, 2 dln., University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1962.

60. Onder 'zelfontbranding' of 'autonome radicalisering' wordt verstaan het verschijnsel dat jongeren op zichzelf, vaak door informatie die zij vinden op internet, radicaliseren. Zie: Frank J. Buijs, Froukje Demant en Atef Hamdy, *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, p. 262; AIVD-nota *Van Dawa tot Jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegenover de democratische rechtsorde*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 4.

61. Precies zoals het geval is met aanhangers van de politieke islam. Zie Dominique Thomas, *Le Londenistan. Le djihad au Coeur de l'Europe*, Michalon, 2005, p. 104 over Omar Bakri en zijn 'discours antiassimilation'. Men bepleit een universele jurisdictie van de sharia en een breuk met de wetgeving van de natiestaat (Dominique, o.c., p. 65, zie ook p. 109).

62. Zie over Holbach en de radicale verlichting: Jonathan Israël, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001, p. 520-521, 716-719.

63. Een herwaardering van de reputatie van Holbach is overigens tot stand gekomen door het werk van Alan Kors. Zie: Alan Charles Kors, 'The Myth of the Coterie Holbachique', in: *French Historical Studies*, jrg. 9, nr. 4 (herfst 1976), p. 573-595, later uitgewerkt in verschillende monografieën over Holbach en zijn kring. Ook de Franse nietzscheaan Michel Onfray schrijft regelmatig over de atheïstische baron in positieve termen. Zie: Michel Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Grasset, Parijs 2005, p. 265 e.v.

64. Zie ook Ronald I. Boss, 'The Development of Social Religion: A Contradiction of French Free Thought', in: *Journal of the History of Ideas*, jrg. 34., nr. 4 (oct.-dec. 1973), p. 577-589. In beginsel zijn drie opties te onderscheiden: (1) erastianisme, waarbij de koning zowel de religieuze als politieke leider van de staat is, (2) onderschikking van het tijdelijk gezag aan het geestelijk gezag, en (3) een machtsbalans (en daarmee voortdurende strijd).

65. Paul Henri Dietrich baron d' Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne' (1761), in: idem, *Premières Oeuvres*, e.d. Paulette Charbonnel, Éditions Sociales, Parijs 1971, p. 94-138, 105: '[...] il s'établit dans chaque État deux pouvoirs distincts.'

66. Holbach, o.c., p. 119: '[...]il s'établit deux législations opposées l'une à l'autre.'

67. Holbach, o.c., p. 123: '[...]ils cherchèrent à soulever les peuples contre l'autorité la plus légitime; ils armèrent des fanatiques contre les souverains, travestis en tyrans pour n'avoir pas été soumis à l'Église.'

68. Holbach, o.c., p. 123.

69. Holbach, o.c., p. 123: 'L'État est ordinairement déchiré.'

70. Holbach, o.c., p. 123: 'C'est en éclairant les sujets qu'on les empêchera de se livrer au fanatisme; c'est en les affranchissant peu à peu de la superstition qu'on diminuera le pouvoir sacerdotal, qui sera toujours sans bornes et plus fort que celui des rois dans un pays ignorant et couvert de ténèbres.'

71. Holbach, o.c., p. 123.

72. Holbach, o.c., p. 124.

73. Paul Henri Dietrich baron d'Holbach, , *Éthocratie ou le Gouvernement fondé sur la moral*, Éditions d'Histoire sociale, Parijs 1976 (1776).

74. Holbach, o.c., p. 6: 'La sagesse et l'équité , armées d'un grand pouvoir, sont capables de changer en peu de temps la face d'un Etat.'

75. Holbach, 'Le Christianisme Dévoilé', p. 125: '[...] elle forme un État indépendant dans l'État.'

76. Holbach, o.c., p. 125.

77. Holbach, o.c., p. 127.

78. Holbach, o.c., p. 128: '[...] c'est un contemplateur oisif qui ne pense qu'à l'autre vie, qui n'a rien de commun avec les intérêts de ce monde et n'a rien de plus pressé que d'en sortir promptement.'

79. Kenneth O. Morgan (red.), *The Oxford History of Britain*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 301, schrijft dat Elizabeth geen 'conviction-politician' was, zoals sir Francis Walsingham of de Earl of Leicester. Haar kroningsslogan was 'Concord' en haar persoonlijk credo blijft duister ('elusive') (p. 302).

80. David Starkey, *Elizabeth. Apprenticeship*, Vintage, Londen 2000, p. 322.

81. 'The logic of their respective positions increasingly drove them towards it.' Starkey, o.c., p. 323.

82. Eichmann zei: men moet 'die Hacken zusammenschlagen und "Jawohl" sagen und eben dienen [...]. Ich habe gehorcht. Egal, was man mir befohlen hätte, ich hätte gehorcht. Sicherlich, ich hätte gehorcht. Ich habe gehorcht. Ich habe gehorcht – ich kann aus meiner Haut nicht heraus.' Aangehaald bij: Harry Mulisch, *De zaak 40/61. Een reportage*, De Bezige Bij, Amsterdam 1962, p. 124.

83. Robert Fruin, 'De oude verhalen van den moord van prins Willem I', (1884), in: idem, *Verspreide geschriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1901, p. 65-117, 66.

84. Lisa Jardine, *The Awful End of Prince William the Silent. The First Assasination of a Head of State with a Handgun*, HarperCollins, Londen 2005, p. 51.

85. Jardine, o.c., p. 51: 'This act of assassination was, it appeared, the deed of a solitary fanatic, a loner with an intense commitment to the Catholic Church and a faithful upholder of the legitimacy of the rule of Philip II in the Netherlands, and so it was reported in the many broadsheets and pamphlets which circulated the news rapidly across Europe.'

86. Jardine, o.c., p. 60.

87. De volledige tekst van de proclamatie van Filips II is opgenomen in: Jardine, o.c., p. 139.

88. Morgan, o.c., p. 306.

89. Sir Francis Walsingham (1530-1590), bekend als de 'spymaster' van koningin Elizabeth, was de machiavellistisch opererende steunpilaar voor de koningin.

90. Morgan, o.c., p. 307.

91. Bernard Lewis, 'The Roots of Muslim Rage', in: *The Atlantic Monthly*, september 1990, ook op: www.theatlantic.com/issues/90sep/rage.htm, en

in: Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2004, p. 319-331.

92. Fruin, o.c., p. 96.

93. Fruin, o.c., p. 99.

94. Fruin, o.c., p. 100.

95. Fruin, o.c., p. 107.

96. Fruin, o.c., p. 107.

97. Fruin, o.c., p. 108.

98. Jardine, o.c., p. 112.

99. Jardine, o.c., p. 18.

100. Jardine, o.c., p. 19.

101. Zie daarover: A. Alvarez, *De wrede god. Een studie over zelfmoord*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1974 (oorspronkelijke titel: *The Savage God*, Weidenfeld and Nicolson, Londen 1971).

102. Met het uitzicht op de maagden en andere genietingen die hun in het hiernamaals ter beschikking staan. Zie: Walter Laqueur, *Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert*, Propyläen, München 2003, p. 130.

103. Zie daarover: Jonathan Israël, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall: 1477-1806*, Clarendon, Oxford 1995, p. 148 e.v.

104. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, boek XXIX, hfst. XVI, bij Fruin, o.c., p. 68, in de Gallimard-versie: Montesquieu, *Oeuvres complètes*, II, ed. Roger Caillois, Gallimard, Parijs 1951, p. 880: 'Toute cela reverse également les idées de l'honneur, celles de la morale, et celles de la religion.'

105. Fruin, o.c., p. 106.

106. Fruin, o.c., p. 105.

107. Vele voorbeelden daarvan vinden we in: Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity, Harrisburg 2003.

108. Een vraag die sommige intellectuelen heel goed kunnen beantwoorden, zoals: Ted Honderich, *After the Terror*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002.

109. Jardine, o.c., p. 31.

110. Jardine, o.c., p. 47. Zie ook: J. W. Sap, *Wegbereiders der revolutie. Calvinisme en de strijd om de democratische rechtstaat*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1993, p. 329.

111. Zoals hedendaagse Amerikaanse intellectuelen deden in: Institute for American Values, 'What We're fighting For: A Letter from America', februari 2002, ook in: Jean Bethke Elshtain, *Just War Against Terror. The Burden of American Power in a Violent World*, Basic Books, New York 2003, p. 193-218.

112. Jardine, o.c., p. 48.

113. Salman Rushdie, 'A 4-year Death Sentence', in: *The New York Times*, februari 7 1993: 'To know this is to carry a wound that does not heal. It takes away my strength. I do not know if anyone cares that it does, but it does.'

114. *The Times*, 28 februari 1989: 'Clearly he has profound knowledge of the Muslim religion and its people, and he must have been totally aware of the deep and violent feelings his book would stir up among devout Muslims. In other words he knew exactly what he was doing and he cannot plead otherwise. This kind of sensationalism does indeed get an indifferent book on the top of the best-sellerlist [...] but to my mind it is a cheap way of doing this.' Zie ook: Daniel Pipes, *The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West*, Transaction, New Brunswick-Londen 2003, p. 70.

115. Over dit laatste: Michiel Hegener, *Vrijheid van godsdienst*, Contact, Amsterdam-Antwerpen 2005, en Ibn Warraq (red.), *Leaving Islam. Apostates Speak Out*, Prometheus, Amherst NY, 2003.

116. o.c.: '[...] to throw the bloody thing away. It would save lives.'

117. Aangehaald bij: E. R. Muller, R. F. J. Spaaij en A. G. W. Ruitenberg, (met medewerking van M. van Leeuwen, A. C. Molenaar en N. Folkers), *Trends in terrorisme*, Kluwer, Alphen aan den Rijn 2003, p. 99.

118. Zoals al sinds jaar en dag wordt betoogd door Daniel Pipes, onder andere in: Daniel Pipes, *Miniatures. Views of Islamic and Middle Eastern Politics*, Transaction, New Brunswick-Londen 2004.

119. Zie daarover: Kenneth Levin, *The Oslo Syndrome. Delusions of a People under Siege*, Smith and Kraus, Hannover 2005.

120. Judith A. Boss, *Ethics for Life. A Text with Readings*, McGraw Hill, Boston etc. 2001, p. 156.

121. Walter Laqueur, *Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert*, Propyläen, München 2003, p. 174.

122. Aangehaald bij: Laqueur, o.c., p. 175.

123. Laqueur, o.c., p. 175.

124. Bericht van 7 november 1995 op www.cnn.com.

125. Michael Karpin en Ina Friedman, *Murder in the Name of God: The Plot to Kill Jitschak Rabin*, Metropolitan, New York 1998.

126. Guilain Denoeux, 'Book Review: Murder in the Name of God', in: *Middle East Policy*, jrg. 6, nr. 4, juni 1999.

127. Denoeux in *Middle East Policy*, jrg. 6, nr. 4, juni 1999: 'Far from representing a "lunatic fringe" living on the margins of Israëli society, he came out of a world and subculture that represents an important component of Israël and its body politic.'

128. Aldus Charles Selengut, *Sacred Fury. Understanding Religious Violen-*

ce, Rowman & Littlefield, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2003, p. 70.

129. Denoeux in *Middle East Policy*, jrg. 6, nr. 4, juni 1999.

130. Selengut, o.c., p. 71.

131. Karpin en Friedman, o.c., p. 105-107.

132. Denoeux in *Middle East Policy*, jrg. 6, nr. 4, juni 1999: 'Who am I to take such responsibility on myself?'

133. Selengut, o.c., p. 72.

134. Denoeux in *Middle East Policy*, jrg. 6, nr. 4, juni 1999.

135. Zie Inez Polak, 'Jigal doodde slechts misdadiger', in: *Trouw*, 2 november 2005.

136. Zie voor de Azteken: Jacques Soustelle, *Daily Life of the Aztecs. On the Eve of the Spanish Conquest*, Phoenix, Londen 2003 (1961), p. 97-102, 145-146.

137. Charles W. Super, 'Vicarious Justice', in: *International Journal of Ethics*, jrg. 15, nr. 4 (juli 1905), p. 444-456, 450.

138. Daniel Pipes, *The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West*, Transaction, New Brunswick-Londen 2003.

139. Pipes, o.c., p. 22.

140. Pipes, o.c., p. 22.

141. Een fatwa is een juridische opinie. Een fatwa is de gezaghebbende uitspraak van een moefti op basis van zijn kennis van de sharia (de islamitische wetgeving). Zie: *Prisma van de islam*, Het Spectrum, Utrecht 1995, p. 46.

142. In het Engels: 'In the name of Him, the Highest. There is only one God, to whom we shall return. I inform all zealous Muslims of the world that the author of the book entitled *The Satanic Verses* – which has been compiled, printed, and published in opposition to Islam, the Prophet, and the Qur'an – all those involved in its publication who were aware of its content, are sentenced to death. I call on all zealous Muslims to execute them quickly, wherever they may be found, so that no one else will dare to insult the Muslim sanctities. God willing, whoever is killed on this path is a martyr. In addition, anyone who has access to the author of this book, but does not possess the power to execute him, should report him to the people so that he may be punished for his actions. May peace and the mercy of God and His blessings be with you. Ruhollah al-Musavi al-Khomeini, 25 Bahman 1367.'

143. Pipes, o.c., p. 28.

144. Jardine, o.c., p. 60.

145. De volledige tekst van de proclamatie van Filips II is opgenomen in Jardine, o.c., p. 139.

146. Pipes, o.c., p. 28.

147. De Rosa, o.c., p. 175: 'The effect of the Bull was to turn English Catholics into traitors.' En verder, l.c.: 'Long after his pontificate, Catholics found themselves caught between loyality to church and to country.'

148. Sylvain Ephimenco, *Open brief aan de moslims van Nederland. Na de aanslagen van 11 september 2001*, Het Spectrum, Utrecht 2001.

149. 'We regard these acts as utterly criminal, totally reprehensible, and absolutely un-islamic.'

150. Over 'islamophobia' schrijft de Franse islamoloog Gilles Kepel: 'a term invented by the Islamist movement to deflect any criticism directed against it'. Zie Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds. Islam and the West*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londen 2004, p. 285.

151. Kustaw Bessems, 'Moslims doen te weinig tegen terreur', in: *Trouw*, 2 september 2005; 'Regering begint binnenkort met "grootscheepse campage"', in: *Het Parool* 2 september 2005.

152. *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, ed. Paul Stapf, Emil Vollmer, München z.j., p. 565: '[...] auch in der Kirche war die Ketzerei eines Christen immer verhasster als der Unglaube eines atheïsten oder Heiden.'

153. Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W. W. Norton, New York-Londen 2006, p. 3, en Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la Phénoménologie*, Bernard Grasset, Parijs 1990.

154. Zie daarover Daniel Pipes, 'God and Mammon: Does Poverty Cause Militant Islam?', in: *National Interest*, winter 2002, ook op www.danielpipes.org/article/104. Een scherp criticus van de sociale-deprivatietheorie ter verklaring van terrorisme is ook de terrorisme-expert Walter Laqueur. Zie: Walter Laqueur, *Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert*, Propyläen, München 2003, p. 118.

155. In deze zin: Samuel P. Huntington en Lawrence E. Harrington, *Streit um die Werte. Wie Kulturen den Fortschritt prägen*, Goldmann, München 2004. In Nederland is een aanhanger van de culturele theorie: David Pinto, *De wereld volgens Pinto. Gedragsgids voor het nieuwe Nederland*, Karakter, Uithoorn 2004.

156. 'As author of *The Satanic Verses*, I recognize that Muslims in many parts of the world are genuinely distressed by the publication of my novel. I profoundly regret the distress that the publication had occasioned to sincere followers of Islam. Living as we do in a world of many faiths, this experience has served to remind us that we must be conscious of the sensibilities of others.' Press Association, 18 februari 1989.

157. Islamic Revolution News Agency, 19 februari 1989: 'Even if Salman Rushdie repents and becomes the most pious man of (our) time, it is incumbent on every Muslim to employ everything he has, his life and his wealth, to send him to hell. If a non-Muslim becomes aware of his whereabouts and has the ability to execute him quicker than Muslims, it is incumbent on Muslims to pay a reward or a fee in return for this action.'

158. 'The ministers view those threats with the gravest concern. They condemn this incitement to murder as an unacceptable violation of the most elementary principles and obligations that govern relations among sovereign states.' Aangehaald in de *Daily Telegraph*, 21 februari 1989.

159. Zie Elizabeth A. Livingstone (red.), *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 1977, p. 96.

160. 'Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent. ' Vgl. Pascal, *Pensées*, fragment 294 (editie Brunschvicg).

161. 'An arrow has been shot toward its target and it is now travelling towards its aim.' Zie Reuters, 22 februari 1989.

162. Press Association, 2 maart 1989.

163. J. S. Mill, *On Liberty*, Penguin, Harmondsworth 1977 (1859).

164. Pipes, o.c., p. 33.

165. Howe aangehaald bij: Pipes, o.c., p. 35.

166. Pipes, o.c., p. 49.

167. *Prisma van de islam*, Het Spectrum, Utrecht 1995, p. 145.

168. Een proces dat met verve wordt beschreven door: Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Allen Lane, Penguin, New York 2006.

169. Pipes, o.c., p. 56.

170. Pipes, o.c., p. 62.

171. Zie hierover: Ibn Warraq (red.), *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*, Prometheus, Amherst NY 1998; Ibn Warraq, *What the Koran Really Says. Language, Text & Commentary*, Prometheus, Amherst NY 2002; Ibn Warraq, *The Quest for the Historical Mohammad*, Prometheus, Buffalo 2000; Hans Jansen, *De historische Mohammed. De Mekkaanse verhalen*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2005.

172. John L. Esposito, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, New York 2002, p. 90; J. J. G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, Cornell University Press, Ithaca NY 1997, p. 166. De daarbij betrokken moefti werd pas geruime tijd na de moord geïdentificeerd: dr. O. Abder Rahman.

173. Zie Paul Marshall, 'Introduction: The Rise of Extreme Shari'a', in: idem (red.), *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*, Rowman & Littlefied, Lanham etc. 2005, p. 1-17, die vele voorbeelden noemt van minder bekende slachtoffers. Over Mahfouz: Fauzi M. Najjar, 'Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Naguib Mahfouz', in: *British Journal of Middle Eastern Studies*, jrg. 25, nr. 1 (mei 1998), p. 139-168.

174. 'Al Qaida bedreigt Elizabeth', in: *Het Parool*, 14 november 2005.

175. AIVD-nota *Dierenrechtenactivisme in Nederland. Grenzen tussen vreedzaam en vlammend protest*, juli 2004, p. 14.

176. Muller e.a., o.c., p. 3: '[...] the unlawful use of – or threatened use of – force or violence against individuals or property to coerce or intimidate governments or societies, often to achieve political, religious, or ideological objectives.'

177. Walter Laqueur, *Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert*, Propyläen, München 2003, p. 346: 'Nach dreißig Jahren harter Arbeit ist noch immer keine allgemein anerkennte Definition des Terrorismus in Sicht.'

178. Een schat aan informatie over deze kwestie vindt men op de website van dr. Albert Benschop, zie: www.sociosite.org/jihad–nl.php.

179. Zie Selengut, o.c., p. 71. Dat was ook al het geval bij het politiek terrorisme uit de jaren zeventig. Zie: Jytte Klausen, *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 45: 'The radicals read the Koran in much the same literalist, context-free way as the leftist terrorists read Karl Marx.'

180. J. P. H. Donner, 'Religie is nooit uit politiek weggeweest', in: NRC *Handelsblad*, 12 juli 2006.

181. AIVD-nota *Van Dawa tot Jihad: De diverse dreigingen van de radicale islam tegenover de democratische rechtsorde*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 4.

182. Wendelmoet Boersema, 'Van vrijheidsstrijder tot wahabitisch terrorist', in: *Trouw*, 11 juli 2006.

183. Charles Allen, *God's Terrorists. The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad*, Little, Brown, Londen 2006.

184. Bernard Lewis, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003, p. XXVIII: 'Terrorism requires only a few. Obviously, the West must defend itself by whatever means will be effective. But in devising means to fight the terrorists, it would surely be useful to understand the forces that drive them.' Dit lijkt mij ook een inzicht dat Francis Fukuyma ter harte zou moeten nemen, die in zijn analyse van

het terroristisch gevaar geneigd is te benadrukken dat de 'number of hardcore jihadists' niet zo groot is. Zie: Francis Fukuyama, *After the Neocons. America at the Crossroads*, Profile, Londen 2006, p. 78.

185. Saskia Bosch, 'Magie van U2 slaat toe in Arena', in: *Trouw*, 15 juli 2005.

186. Volgens een ooggetuigenverslag knielde Bono ook geblinddoekt tijdens een van de nummers 'in een pose die deed denken aan beelden uit de Abu Ghraib-gevangenis'. Dat maakte het allemaal niet eenvoudiger. Zie: Hester Carvalho, 'Magisch repertoire U2 blijft boeien', in: NRC *Handelsblad*, 14 juli 2005.

187. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

188. Zie bijvoorbeeld: Michael Ignatieff, *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*, The Gifford Lectures, Princeton-Oxford 2004.

189. Bono staat in zijn optimistische verwachting ten aanzien van de drie theïstische godsdiensten overigens niet alleen. Ook de theoloog Hans Küng put hieruit hoop: 'Der Glaube an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist Juden, Christen und Moslems gemeinsam. Statt des Skandalösen Kampfes gegeneinander, wie ihn die bisherige gemeinsame Geschichte charakterisiert, drängt sich heute gerade vom gemeinsamen Glauben her gebieterisch eine Zusammenarbeit miteinander auf.' Zie: Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1978, p. 677. Küng begrijpt kennelijk niet dat juist die godsdiensten die zo dicht bij elkaar staan, elkaar om het hardst zullen bestrijden. Jodendom, christendom en islam zijn als het ware in een intepretatiestrijd gewikkeld over het ware theïstische godsbegrip. Zo'n strijd kan veel feller gevoerd worden dan een strijd tussen monotheïsten en polytheïsten of tussen gelovigen en ongelovigen.

190. Daarop wordt sterk de nadruk gelegd door: Bard Brandsma, *De hel, dat is de ander. Het verschil in denken van moslims en niet-moslims*, Veen Magazines, Diemen 2006.

191. Zo schrijft de Franse minister Nicolas Sarkozy over religieus terroristen als 'gekken van God' ('fous de Dieu'). En deze 'gekken van God' zouden volgens hem niets met God zelf te maken hebben ('Ces fous de Dieu n'ont rien à voir avec Lui'). Hij vervolgt met te stellen dat deze gekken van God een boodschap van liefde en vrede ombuigen in een instrument van oorlog ('Ils détournent un message d'amour et de paix en instrument de guerre'). Zie: Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance. Entretiens avec Thibaud Collin et Philippe Verdin*, Les Éditions du Cerf, Parijs 2004, p. 9.

192. Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, vert. Vincent R. Carfagno, Penguin, Harmondsworth 1970.

193. Ik ben dat eens met Gerrit Manenschijn, *Religie en haat. Over religieus gemotiveerd terrorisme*, Ten Have, Kampen 2005.

194. Zie voor de psychologische kant van de zaak: John Horgan, *The Psychology of Terrorism*, Routledge, Londen-New York 2005. Voor andere verklaringen: Walter Reich (red.), *Origins of Terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, John Hopkins University Press, Baltimore-Londen 1990 (1998). Terrorisme in een bredere filosofische context behandelen: Igor Primoratz (red.), *Terrorism. The Philosophical Issues*, Palgrave, MacMillan, Houndmills 2004; Alan Dershowitz, *Why Terrorism Works. Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University Press, New Haven-Londen 2002. Een goed overzichtswerk is: E.R. Muller, R.F.J. Spaaij en A.G.W. Ruitenberg (met medewerking van M. van Leeuwen, A.C. Molenaar en N. Folkers), *Trends in terrorisme*, Kluwer, Alphen aan den Rijn 2003.

195. Waar men ook steeds meer het belang van religie gaat beklemtonen. Zie daarover: Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave, Macmilllan, New York 2005.

196. Zie de nota *Radicalisme en radicalisering*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 26, p. 1-31; de nota *Weerbaarheid en integratiebeleid*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 27, p. 1-25; notitie *Weerbaarheid tegen radicalisering van moslimjongeren*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 800 VI, nr. 117, p. 1-12.

197. Namelijk de AIVD-nota *Van Dawa tot Jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegenover de democratische rechtsorde*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 4.

198. Zoals Nelson-Pallmeyer voor zowel Bijbel als Koran doet in: Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity Press International, Harrisburg 2003.

199. Zie daarover: Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford 1996; Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason, and Religion*, Routledge, Londen-New York 1992; Ernest Gellner, *Reason and Culture, The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1992.

200. Kritiek op deze benadering vindt men bij: Keith Windschuttle, *The Killing of History. How Literary Criticism and Social Theorists Are Murdering Our Past*, Encounter, San Francisco 1996, en Roger Kimball, *Tenured Radicals. How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Ivan R. Dee, Chicago 1998 (1991).

201. Zie bijvoorbeeld: Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, Boom, Meppel-Amsterdam 1998, of Gianni Vattimo, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Polity, Cambridge 1991 (1988).

202. Stuart Sim, *Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma*, Icon, Totem, 2004.

203. Sim, o.c., p. 213.

204. Sim, o.c., p. 213: '[...] promoting scepticism towards authority and resistence to authoritarianism as a standard attitude.'

205. Sim, o.c., p. 214: '[...] a case of Enlightenment plus postmodernism rather than postmodernism versus Enlightenment.'

206. Sim, o.c., p. 214.

207. Sim, o.c., p. 215: 'At least in theory, Islam *could* adapt to accommodate these values.'

208. Sim, o.c., p. 215: '[...] that change will have to come from within Islam itself; it cannot be imposed by the West without drawing the charge of imperialist fundamentalism, and thus adding to the general air of mistrust that characterises relations between these two worlds at present.'

209. Sim, o.c., p. 215.

210. Sim, o.c., p. 215: '[...] fundamentalism gives the impression of winning the battle for hearts and minds.'

211. Sim, o.c., p. 224: 'We should become as vocal as we can in support of a diversity of perpectives throughout all global cultures.'

212. Sim, o.c., p. 224: 'Just say no to fundamentalism, of whatever variety. And keep saying it.'

213. Dezelfde teneur als bij Sim vinden we in Nederland bij: Dick Pels, *Een zwak voor Nederland. Ideeën voor een nieuwe politiek*, Anthos, Amsterdam 2005.

214. Zie hierover ook: Bart Brandsma, *De hel, dat is de ander. Het verschil in denken van moslims en niet-moslims*, Veen Magazines, Diemen 2006, p. 34, die een pleidooi houdt voor meerdere loyaliteiten. We moeten echter wel bedenken dat een pluriformiteit aan loyaliteiten altijd moet worden geconstitueerd door één set aan regels die het vreemdzaam verkeer tussen mensen mogelijk maken. Pluriformiteit vooronderstelt daarmee altijd een zekere eenheid.

11

Autonome ethiek

1. Zie daarover: Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, W.W. Norton, New York-Londen 1998 (1991); Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Parijs 1998.

2. Sam Harris, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, The Free Press, Londen 2005.

3. H.O. Mounce, 'Morality and Religion', in: Brian Davies (red.), *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, Cassell, Londen 1998, p. 253-286.

4. Mounce, o.c., p. 253.

5. Of in pleidooien waarin betoogd wordt dat religie noodzakelijk zou zijn voor het hoog houden van belangrijke constitutionele idealen als democratie en rechtstaat. Zie daarvoor: Erik Borgman, Gabriel van den Brink en Thijs Jansen (red.), *Zonder geloof geen democratie*, Boom, Amsterdam 2006.

6. Paul Woodruff, *First Democracy. The Challenge of an Ancient Idea*, Oxford University Press, Oxford 2005.

7. W. Windelband, *History of Ancient Philosophy*, vert. Herbert Ernest Cushman, Dover, New York 1956 (Duitse versie 1900), p. 124.

8. J.V. Luce, *An Introduction to Greek Philosophy*, Thames and Hudson, Londen 1992, p. 83.

9. Neutraliteit is een hersenschim. Neutraliteit is een speciaal soort partijdigheid. Rationaliteit wordt niet gezien als bemiddelend tussen verschillende tradities: het is zélf een traditie. En dus wederom niet bemiddelend in de strijd, maar onderdeel van de strijd. En zo verzandt elke kritiek weer in waarderelativisme. Tradities zijn – zo heet dat – 'incommensurabel'. Zie daarover: Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science, A Multicultural Approach*, Blackwell, Malden Mass. 1996.

10. Zie: Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton, New York-Londen 2006; Amartya Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, Allen Lane, Penguin, Londen 2005.

11. Zie voor voorbeelden: Finngeir Hiorth, *Introduction to Atheism*, Indian Secular Society, Pune 1995; Finngeir Hiorth, *Introduction to Humanism*, Indian Secular Society, Pune 1996.

12. Opgenomen in een recente bundel van: Kurt Bayertz (red.), *Warum moralisch sein?*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wenen-Zürich 2002.

13. Mounce, o.c., p. 276: 'Here we have the philosophy which gives definitive expression to the modern view that morality is autonomous.'

14. Onder andere in: J. P. Moreland en Kai Nielsen (red.) *Does God Exist?, The Debate between Theists and Atheïsts*, Prometheus, Buffalo NY 1993; Kai Nielsen, 'On Being a Secularist All the Way Down', in: *Philo*, jrg. 1, nr. 2, herst/winter 1998, p. 6-21; Kai Nielsen, 'Moraliy and God: Some Questions for Mr. MacIntyre', in: *The Philosophical Quarterly*, jrg. 12, nr. 47 (april 1962), p. 129-137; Kai Nielsen, *Ethics without God*, , Prometheus, Buffalo NY 1990.

15. Kai Nielsen, 'Ethics without Religion', in: Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach en David Basinger (red.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, p. 536-544.

16. En in zekere zin ook die van Nietzsche. Zie daarover: Eric von der Luft, 'Sources of Nietzsche's "God is Dead!" and its Meaning for Heidegger', in: *Journal of the History of Ideas*, jrg. 45, nr. 2 (apr.-juni, 1984), p. 263-276.

17. Patrick Nowell-Smith, 'Morality: Religious and Secular', in: Eleonore Stump en Michael J. Murray (red.), *Philosophy of Religion. The Big Questions*, Blackwell, Malden-Oxford 2001 (1999), p. 403-412, 403.

18. Nowell-Smith, o.c., p. 404: 'Morality, on this view, is an affair on being commanded to behave in certain ways by some person who has a right to issue such commands; and, once this premise is granted, it is said with some reason that only God has such a right. Morality must be based on religion, and morality not so based, or one based on the wrong religion, lacks all validity.'

19. Nowell-Smith, o.c., p. 405.

20. Nowell-Smith, o.c., p. 407.

21. Zijn opstel werd voor het eerst gepubliceerd in 1961 en is sindsdien in talloze bloemlezingen opnieuw opgenomen.

22. Norman Kretzmann, 'Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality', in: Eleonore Stump en Michael J. Murray (reds.), *Philosophy of Religion. The Big Questions*, Blackwell, Malden-Oxford 1999, p. 417-427.

23. Kretzmann, o.c., p. 421: '[...] general thesis of religious morality.'

24. Kretzmann, o.c., p. 421.

25. Kretzmann, o.c., p. 421.

26. Tocqueville en Gobineau, o.c., p. 7.

27. Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, ed. J.-P. Mayer, Gallimard, Parijs 1967, p. 242 : 'On peut dire d'une manière générale qu'au

XVIII siècle le christianisme avait perdu sur tout le continent de l'Europe une grande partie de sa puissance.'

28. Zie J.H. Leopold, *Uit den tuin van Epicurus*, W.L. en J. Brusse, Rotterdam 1920 (1910), en Epicurus, *De grondbeginselen van het goede leven. De brief aan Menoeceus en andere geschriften*, Bert Bakker, Amsterdam 2005. Een Engelstalige bloemlezing met fragmenten van Epicurus is: John Gaskin, (red.), *The Epicurean Philosophers*, J.M. Dent-Charles E. Tuttle, London-Vermont 1995; een Franse: Pierre Boyancé, *Épicure*, Presses Universitaires de France, Parijs 1969.

29. Men heeft hen wel gezien als voorlopers van de Britse Bloomsbury-groep, die hetzelfde soort kritiek over zich afriep. Zie: Charles Freeman, *The Greek Achievement. The Foundation of the Western World*, Penguin, New York 1999, p. 364. Een aardig beeld van het leven van de schrijvers en kunstenaars van de Bloomsbury-groep krijgt men uit de film *Carrington* (1995), voornamelijk gewijd aan het leven van de schilder Dora Carrington en haar verhouding met de schrijver en criticus Lytton Strachey.

30. J.V. Luce, *An Introduction to Greek Philosophy*, Thames and Hudson, Londen 1992, p. 146: 'To be in the public eye is to be in a potentially stressful situation.'

31. Luce, o.c., p. 146.

32. Leopold, o.c., p. 5.

33. Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, vert. L.R. Palmer, Dover, New York 1980 (1931), p. 232. Zie over Lucretius en zijn relatie tot Epicurus het hoofdstuk over 'Das Lehrgedicht des Titus Lucretius Carus' in: Friedrich Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 dln., ed., Alfred Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974 (1866), I, p. 101-127.

34. John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, Prometheus, Amherst NY 1998 (1874), p. 105. In zijn autobiografie geeft Mill overigens blijk van een genuanceerdere visie op het epicurisme. Daar erkent hij ook dat het epicurisme verwant is aan het utilisme. 'My fathers' moral convictions,' schrijft hij over zijn opvoeding door James Mill, 'wholly dissevered from religion, were very much of the character of those of the Greek philosophers.' Ten aanzien van het persoonlijk voorbeeld dat vader Mill aan zoon John Stuart meegaf, merkt John Stuart Mill op: 'His standard of morals was Epicurean, inasmuch as it was utilitarian, taking as the exclusive test of right and wrong, the tendency of actions to produce pleasure and pain.' Zie: John Stuart Mill, *Autobiography of John Stuart Mill*, ed. John Jacob Coss, Columbia University Press, New York 1924 (1873), p. 34. De overeenstemming tussen het utilisme en het epicurisme is natuurlijk ook aan commentatoren

niet ontgaan. Zie Paul Elmer More, *Hellenistic Philosophies*, Princeton University Press, Princeton 1923, p. 63: 'Under a new name the old philosophy of the Garden could teach Mill, as a utilitarian, to look for private happiness in devotion to the well-being of others, and, as a hedonist, to grade the kinds of pleasure by a scale of spiritual values which theoretically he denied.'

35. Het epicurisme werd trouwens ook in de moderne tijd verdedigd door auteurs als Pierre Gassendi (1592-1655) en de traditie die bekendstaat als die van de libertijnen. Zie: *Libertins du* XVII*e siècle*, II, ed. Jacques, Gallimard, Parijs 2004. Een hedendaags epicurist is Michel Onfray: Michel Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Grasset, Parijs 2005, in het Nederlands uitgebracht als: Michel Onfray, *Atheologie. De hoofdzonden van jodendom, christendom en islam*, Mets & Schilt, Amsterdam 2005.

36. Zie voor een inleiding in de utilistische ethiek: Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, Londen 1989 (1973); een inleiding in de ethiek met ruime aandacht voor het utilisme is: William H. Shaw, *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, Blackwell, Malden Mass.-Oxford 1999.

37. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J. H. Burns en H. L. A. Hart, Methuen, Londen-New York 1982 (1789), p. 11: 'Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do.'

38. Ibid.: 'They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it.'

39. Bentham, o.c., p. 12: 'By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question; or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness.'

40. John Stuart Mill, 'Utilitarianism', in: idem, *On Liberty and Utilitarianism*, Alfred A. Knopf, New York 1992, p. 113-172, 118: 'The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness.'

41. A. C. Grayling, *What is Good? The Search of the Best Way to Live*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003, p. 153.

42. Mill, o.c., p. 123: 'According to the Greatest Happiness Principle [...] the ultimate end, with reference to and for the sake of which all other

things are desirable (whether we are considering our own good or that of other people), is an existence exempt as far a possible from pain, and as rich as possible in enjoyments, both in point of quantity and quality.'

43. John Henry Newman, *The Idea of a University*, ed. Martin J. Svaglic, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1982 (1852), p. 74.

44. Mill, o.c., p. 123: 'This, being, according to the utilitarian opinion, the end of human action, is necessarily also the standard of morality; which may accordingly be defined, as the rules and precepts for human conduct, by the observance of which an existence such as has been described might be, to the greatest extent possible, secured to all mankind; and not to them only, but, so far as the nature of things admits, to the whole sentient creation.'

45. Peter Singer, 'Animal Liberation', in: James Rachels (red.), *Moral Problems. A Collection of Philosophical Essays*, HarperCollins, New York 1979, p. 83-101; Peter Singer, *Animal Liberation*, Londen 1990 (1975). Zie over de implicaties hiervan voor ons wereldbeeld: James Rachels, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford etc. 1991.

46. Andrew Reck, 'The Enlightenment in American Law I: The Declaration of Independence', in: *The Review of Metaphysics*, 1991, 44, p. 549-573; Carl L. Becker, *The Declaration of Independence. A Study in the History of Ideas*, Random House, New York 1970 (1922).

47. Lucretius zoals vertaald en aangehaald door: Leopold, o.c., p. 34.

48. Deze benadering wordt later met groot success voortgezet door William James. Zie: William James, 'The Will to Believe', in: idem, *Writings 1878-1899*, The Library of America, 1984, p. 457-479.

49. John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, Prometheus, Amherst, NY 1998 (1874), p. 70.

50. Mill, o.c., p. 74: 'It is [...] perfectly conceivable that religion may be morally useful without being intellectually sustainable.'

51. Mill, o.c., p. 70.

52. Mill, o.c., p. 70: '[...] to abstain from expressing any doubts they feel, since a fabric of importance to mankind is so insecure at its foundations, that men must hold their breath in its neighbourhood for fear of blowing it down.'

53. Mill, o.c., p. 75: 'These odious consequences [...] do not belong to religion in itself, but to particular forms of it.'

54. Daniel Benjamin en Steven Simon, *The Age of Sacred Terror. Radical Islam's War Against America*, Random House, New York 2003 (2002). Daarover ook: Malise Ruthven, *A Fury for God. The Islamist Attack on America*,

Granta, Londen-New York 2002, en het spectaculaire boek van: Sam Harris, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, The Free Press, Londen 2005.

55. Mill, *Three Essays on Religion*, p. 82: '[...] social morality was extremely independent of religion.'

56. Salman Rushdie, 'A 4-Year Death Sentence', in: *The New York Times*, 7 februari 1993: 'He wouldn't be much of a God if He could be rocked on his throne by a book.'

57. Niet groot, als men Hans Jansen volgt. Zie: Hans Jansen, *Het nut van God*, De Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen 2001. Maar bij Jansen heeft de vraag naar het 'nut van God' een ironische ondertoon. Geheel serieus wordt de kwestie genomen door William James, wiens pragmatisme het bestaan van God werkelijk afhankelijk stelt van het nut. Zie van hem: William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, ed. Martin E. Marty, Penguin, Harmondsworth 1982 (1902).

58. Mill, *Three Essays on Religion*, p. 70.

59. Aangehaald in: David Allen Williams, *A Celebration of Humanism and Freethought*, Prometheus, Amherst NY 1995, p. 215.

60. Ook Helvetius wordt in dit verband vaak genoemd. Zie Edmund Burke, *Further Reflections on the Revolution in France*, ed. Daniel E. Ritchie, Liberty Fund, Indianapolis 1992, p. 55, over Voltaire en Helvetius 'and the rest of that infamous gang'. Zie over de relatie tussen verlichting en Franse Revolutie ook het klassieke werk: J. L. Talmon *The Origins of totalitarian Democracy*, Penguin, Harmondsworth 1986 (1952).

61. Edmund Burke, *Selected Letters of Edmund Burke*, ed. Harvey C. Mansfield, The University of Chicago Press, Chicago-Londen 1984, p. 268.

62. Joseph de Maistre, *Du Pape*, J. Casterman, Tournai 1820, p. 264.

63. Zie bijvoorbeeld: Voltaire, 'Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme', (1736), in: idem, *Mélanges*, ed. Jacques van den Heuvel, Gallimard, Parijs 1961, p. 1001-1099.

64. Dit wordt geheel miskend door: John Gray, *Voltaire. Voltaire and Enlightenment*, Phoenix, Londen 1998.

65. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. René Pomeau, Garnier-Flammarion, Parijs 1964 (1764), onder 'Theist'. Ik maak gebruik van de Nederlandse vertaling: Voltaire, *Filosofisch woordenboek of de rede op alfabet*, vert. J. M. Vermeer-Pardoen, Van Gennep, Amsterdam 2001.

66. Te vinden in: *Oeuvres complètes de Voltaire*, ed. Louis Moland, Garnier, Parijs 1877-1885, deel 10, p. 402-405.

67. 'Que le sage l'annonce, et que les rois le craignent.'

68. Zie ook: Voltaire, 'Athée, athéisme', in: idem, *Dictionnaire philosophi-*

que, ed. Julien Benda en Raymond Naves, Éditions Garnier Frères, Parijs z.j. (1764), p. 36-44, 40.

69. Jacques Attali, *Blaise Pascal ou le génie français*, Fayard, Parijs 2000, p. 432.

70. Pascal, *Pensées*, 1670, fragment 233 in de editie van Brunschvicg, fragment 418 in de editie van Lafuma. Het is ook te vinden in talloze bloemlezingen op het terrein van de godsdienstfilosofie, zoals: Pascal, 'The Wager', in: Louis Pojman (red.), *Philosophy of Religion. An Anthology*, Wadworth, Belmont, Cal. 1994, p. 420-422; Pascal, 'The Wager', in: Michael Peterson e.a., (red.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, p. 63-65. Een Nederlandse vertaling is: Blaise Pascal, *Gedachten*, vert. Frank de Graaff, Boom, Amsterdam-Antwerpen 1997, p. 174-175.

71. Multatuli, *Bloemlezing*, G. L. Funke, Amsterdam 1876, p. 269-271.

72. George H. Smith, *Atheism. The Case Against God*, Prometheus, Buffalo, NY, 1989 (1979), p. 183.

73. Leopold, o.c., p. 6.

74. Leopold, o.c., p. 6.

75. Leopold, o.c., p. 6.

76. Leopold, o.c., p. 6.

77. Leopold, o.c., p. 12.

78. Ellie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Faber and Faber, Londen 1972 (1928).

79. Een scherpe tegenstelling tussen religie en ethiek wordt ook geconstrueerd door de ethicus Peter Singer. Zie met name: Peter Singer, *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Prometheus, Amherst NY 1995 (1993).

80. James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill, New York etc. 2003 (1986), p. 118: 'greatest woman philosopher in history'.

81. G. E. M. Anscombe, 'Mr. Truman's Degree' (1957), in: idem, *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe*, deel 3, *Ethics, Religion and Politics*, Basil Blackwell, Oxford 1981, p. 62-72.

82. Rachels, o.c., p. 118: 'Her ethical views, especially, reflected traditional Catholic teachings.'

83. Anders Piltz, *The World of Medieval Learning*, vert. David Jones, Basil Blackwell, Oxford 1981, p. 31; F. C. Copleston, *A History of Mediaval Philosophy*, Methuen & Co., Londen 1972, p. 30.

84. Heteronomie is het bepaald-worden door (of afhankelijk-zijn van) voorschriften of wetten van een ander. Het staat tegenover autonomie. Theonomie is dus, strikt genomen, een vorm van heteronomie.

85. Zie James E. Crimmins, 'Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society', *Journal of the History of Ideas*, jrg. 47, nr. 1 (jan.-mrt., 1986), p. 96-110.

86. Von Hartmann, *Die Religion des Geistes*, p. 59. Zie ook zijn: Eduard von Hartmann, *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, Carl Ducker, Berlijn 1874.

87. Het woord 'kantianisme' wordt in de specifiek filosofische zin wel gebruikt ter aanduiding van die stromingen in de nieuwere wijsbegeerte die op Kant wilden teruggaan. De filosoof O. Liebmann betoogde met zijn boek *Kant und die Epigonen* (1865): 'Es muss auf Kant zurückgegangen werden.' Binnen het kantianisme kwamen later ook richtingen naar voren als de Marburgse school met als belangrijkste vertegenwoordigers Cassirer en Natorp en de Badense school, waartoe Windelband en Rickert gerekend worden. Ik zal hier 'kantianisme' niet gebruiken in deze specifieke betekenis, maar de term hanteren voor elke vorm van filosofie die zich aangetrokken voelt tot het soort van filosoferen dat Kant voorstond. In die zin zou men ook de filosofie van John Rawls een soort van kantianisme kunnen noemen. Zie over de kantiaanse achtergrond van de theorie van Rawls: John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. Barbara Herman, Harvard University Press, Cambridge Mass.-Londen 2000.

88. Heinrich Heine, 'Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland', in: Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, deel 5 *1831-1837*, ed. Karl Pörnbacher, Ullstein Werkausgaben, Frankfurt am Main-Wenen-Berlijn 1981, p. 507-641, 594: 'Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte. Er lebte ein mechanisch geordnetes, fast abstrakes Hagestolzenleben, in einem stillen, abgelegenen Gässschen zu Königsberg, einer alten Stadt an der nordöstlichen Grenze Deutschlands.'

89. Een klassieke biografie is: Karl Vorländer, *Der Mann und das Werk*, Marix, Wiesbaden 2004. Onderhoudend geschreven is: Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant*, vert. Sigrun Bielfeldt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981 (1977).

90. Het opstel van Kant en de bijdragen van tijdgenoten over dezelfde vraag is opgenomen in Ehrhard Bahr (red.): *Kant*, *Erhard*, *Hamann*, *Herder*, *Lessing*, *Mendelssohn*, *Riem*, *Schiller*, *Wieland*, *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Philipp Reclam, Stuttgart 1974. Zie over de verlichtingsperiode: Wilhelm Dilthey, 'Friedrich der Grosse und die Deutsche Aufklärung', in: idem, *Gesammelte Schriften*, deel III, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, B. G. Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen 1976, p. 83-210; Roy Porter, *Enlightenment. Britain and the Creation*

of the Modern World, Penguin, Londen 2000; Jonathan I. Israël, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.

91. Aangehaald bij: Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Gustav Kiepenheuer, Berlijn-Charlottenburg 1932, p. 334.

92. In hoeverre de postkantiaanse idealisten in de traditie staan van de verlichting wordt behandeld door: Lewis P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment*, University of South Florida Press-University of Florida Press, Tampa-Gainesville 1984. De beste inleiding in het idealisme van de filosofen na Kant, Hegel in het bijzonder, is: W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel. A Systematic Exposition*, Dover, New York, 1955 (1924).

93. C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londen 1930, p. 117: 'Nothing is intrinsically good but a good will.'

94. Gulyga, o.c., p. 180: 'Der Grundbegriff der Kantischen Ethik ist der gute autonome Wille.'

95. Immanuel Kant, *Grondslagen van de ethiek. Grondslag voor de metafysica van de zeden*, vert. Ilonka de Lange, Boom Meppel, Amsterdam 1978, p. 49. In het Duits: 'Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist [...].' Immanuel Kant, ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (1785), in: idem, *Werkausgabe*, deel VII, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 11-102, 18.

96. Dit is natuurlijk een omstreden punt. Hierover gaat de strijd tussen kantianen en utilisten.

97. Robert Fruin, 'De oude verhalen van den moord van prins Willem I', in: *Verspreide Geschriften*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1901, p. 65-117, 74.

98. Fruin, o.c., p. 74.

99. Aldus: Calvin O. Schrag, 'Note on Kierkegaard's Teleological Suspension of the Ethical', in: *Ethics*, jrg. 70, nr. 1 (okt. 1959), p. 66-68, 66.

100. Broad, o.c., p. 117.

101. Broad, o.c., p. 119: 'A categorical principle would be one that is accepted on its own merits, and not as a rule for gaining some desired end.'

102. Kant, *Grundlegung*, p. 43: 'Der categorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen

andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.'

103. Kant, o.c., p. 13.

104. Kant, o.c., p. 25.

105. Kant, o.c., p. 51: 'Der categorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.'

106. Kant, o.c., p. 51. Zo zegt hij ook: '[...] handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.'

107. Zie voor een analyse van dit begrip: Mary Ann Warren, *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford University Press, Oxford 1997.

108. Kant, o.c., p. 60.

109. Kant, o.c., p. 61: 'Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.'

110. Gordon Graham, *Eight Theories of Ethics*, Routledge, Londen-New York 2004, p. 110: 'Categorical imperatives transcend our wants and desires by presenting us with rational principles of action in the light of which those desires themselves are to be assessed. Philosophers usually express this by saying that such principles of conduct are overriding, that is, they take precedence over other sorts of considerations when we are deciding what to do.'

111. Kant, o.c., p. 30: '[...] daß sich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben [...].'

112. Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Marix, Wiesbaden 2004, 1, p. 167: 'Man muß sie selbst lesen, um die Mischung von behaglicher Ironie, keckem Witz und heiterer, ja übermütiger Laune zu empfinden, die der Stimmung siegesgewisser Überlegenheit entspringt.' Kant was ook een bewonderaar van grote stilisten als Montaigne, Montesquieu, Bayle, Shaftesbury en Voltaire. Zie Vorländer, o.c., p. 376.

113. Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy. An Essay in the Form of Lectures*, Dover, New York 1983 (1892), p. 107. Zie ook Friedrich Schiller, een van Kants bewonderaars, die spreekt van de 'greuliche Form, die man einen philosophischen Kanzleistil' zou kunnen noemen. Zie Schiller aan Goethe op 22 september 1797, *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, ed. Paul Stapf, Emil Vollmer, München z.j., p. 363.

114. Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant*, vert. Sigrun Bielfeldt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 178.

115. Gulyga, o.c., p. 179: 'Räsoniert, soviel Ihr wollt und worüber Ihr wollt, aber gehorcht.'

116. Immanuel Kant, 'Rezension zu Johann Heinrich Schulz', in: idem, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 2, Werkausgabe XII, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 773-778, 776: '[...] alles menschliche Tun und Lassen in blosses Marionettenspiel verwandelt.'

117. Kant, 'Rezension', p. 777: '[...] da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann.'

118. Kant, 'Rezension', p. 777: 'Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen.'

119. Kant, 'Rezension', p. 777: '[...] jederzeit so handeln, als ob er frei wäre.' Dat woord 'alsof' zou in de Kant-exegese nog lang voorwerp van controverse en inspiratie blijven. De filosoof Hans Vaihinger (1852-1933), ijverig student van het werk van Kant (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 dln., 1881) en grondlegger van de Kantgesellschaft (1904) schreef een veelgelezen *Die Philosophie des Als Ob* (1911, tiende druk 1927), waarin hij idealen als voor het leven en de moraal noodzakelijke ficties typeerde.

120. Kant, 'Rezension', p. 778.

121. Twee zaken overigens die volstrekt niet noodzakelijk met elkaar verbonden zijn. Schrijvers als Jean-Paul Sartre en anderen betogen dat het theïsme determinisme impliceert (God ziet alles, waardoor alles vastligt) en atheïsme dus nodig is om menselijke vrijheid mogelijk te maken. Dat is ook de stelling van: Eduard von Hartmann, *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, Carl Ducker, Berlijn 1874.

122. Kant, *Grundlegung*, p. 11.

123. Kant, o.c., p. 13: '[...] eine reine Moralphilosophie [...] die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre.'

124. Broad, o.c., p. 122: 'The business of ethics is to provide a test for rules of conduct, just as it is the business of logic to provide a test for arguments.'

125. Gulyga, o.c., p. 185.

126. Graham, o.c., p. 117.

127. Graham, o.c., p. 118: 'This means that success cannot be left out of the calculation in the way that Kant suggests.'

128. Graham, o.c., p. 119.

129. '[...] he suddenly declared with great emphasis that he had lived his whole life according to Kants moral precepts, and especially according to a Kantian definition of duty.' Zie: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin, Harmondsworth 1992 (1963), p. 136.

130. Graham, o.c., p. 122: 'People can consistently pursue evil courses of action, and wholly contradictory recommentations can consistently be based upon the same reasoning. It follows that universalisability is not an effective test at all. Any action or mode of conduct can be made to meet it and hence no course of action can be shown to be ruled out by it.'

131. Graham, o.c., p. 123.

132. Antony Trollope, *The Eustace Diamonds*, hfst. VI., 'Lady Linlithgow's Mission'.

133. Onder andere in: Arthur Schopenhauer, 'Über die Universitätsphilosophie' (1851), in: idem *Sämtliche Werke* IV, Cotta-Insel, Frankfurt am Main 1965, p. 173-242.

134. Schopenhauer aan Karl Rosenkranz, 25 september 1837, in: Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, ed. Arthur Hübscher, Bouvier, Bonn 1978, p. 168-171.

135. Zie Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1904. Ook in Engelse vertaling.

136. Paul Deussen, 'Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer', in: idem, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 3, F.A. Brockhaus, Leipzig 1920, p. 265, en Gulyga, o.c., p. 187.

137. Immanuel Kant, 'Kritik der praktischen Vernunft' (1788), in: idem *Werkausgabe* VII, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 11-102, 103-302.

138. Zie voor een bespreking van het standpunt van Kant hierover: Brian Davies, 'Morality and Religion', in: idem, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford-New York 1993, p. 168-190.

139. '[...] kann der arme Lampe nicht glücklich sein.'

140. Heinrich Heine, 'Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland', in: idem, *Sämtliche Schriften* 5, *1831-1837*, ed. Karl Pörnbacher, Ullstein Werkausgaben, Frankfurt am Main, Wenen-Berlijn 1981, p. 507-641, 605. Het standpunt van Kant was overigens courant in zijn tijd. Frederik de Grote en Schulz waren de vernieuwers, Kant, Voltaire en vele anderen de hoeders van het traditionele wereldbeeld. Zie voor een andere traditionele stem in dit verband: George Berkeley, 'Future Rewards and Punishments', in: idem *The Works of George Berkeley 4*, *Miscellaneous Works 1707-50*, ed. Alexander Campbell Fraser, Continuum, 2005, p. 159-162, die

ook de gedachte van autonome moraal wil verdedigen tegen wat hij noemt de 'Freethinkers'.

141. Immanuel Kant, 'Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' (1793), in: idem, *Die Metaphysik der Sitten* VIII, ed. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 649-879.

142. Kant, o.c., p. 861: 'Dass einem Menschen, seines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen unrecht sei, ist gewiß.'

143. Thomas Paine, 'The Age of Reason' (1794), in: idem, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, p. 665-885, 668.

144. Kant, o.c., p. 861: '[...] dass hier ein Irrtum vorwalte.'

145. Immanuel Kant, 'Der Streit der Fakultäten' (1798), in: idem, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 267-393.

146. Kant, o.c., p. 333.

147. Kant, o.c., p. 333.

148. Kant, o.c., p. 333. Zie ook: Ernest Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, p. 121.

149. Rechters 11: 29.

150. Rechters 11: 38.

151. Voltaire, 'Extrait des sentiments de Jean Meslier', in: idem, *Mélanges*, ed. Jacques van den Heuvel, Gallimard, Parijs 1961, p. 458-501, 487.

152. Chateaubriand, *Génie du Christianisme ou Beautés de la Religion Chrétienne*, ed. Maurice Regard, Gallimard, Parijs 1978 (1802), p. 469: '[...] ne pas prouver que le christianisme est excellent, parce qu'il vient de Dieu; mais qu'il vient de Dieu, parce qu'il est excellent.'

153. Gulyga, o.c., p. 187: 'Kant gehört in die Reihe der ersten Denker, die den selbständigen Wert der menschlichen Persönlichkeit, unabhängig von rassischer, nationaler, ständischer Zugehörigkeit, verkündet haben.'

154. Zie daarover: Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon, Parijs 1998.

155. Mario Vargas Llosa, in *El País*, hier aangehaald in: Mario Vargas Llosa, 'Je sust een leeuw niet met vers vlees', in: NRC *Handelsblad*, 6 juni 2006.

156. Zie Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Parijs 2000; Guy Haarscher, *La Laïcité*, Presses Universitaires de France, Parijs 2004 (1996); *Laïcité et République. Rapport au Président de la République. Commission présidée par Bernard Stasi*, La Documentation française, Parijs 2004.

157. Zie Kai Nielsen, 'Ethics without Religion', in: Michael Peterson,

William Hasker, Bruce Reichenbach en David Basinger (red.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, p. 536-544, 542: 'Morality requires that we attempt to distribute happiness as evenly as possible. We must be fair: each person is to count for one and none is to count for more than one. Whether we like a person or not, whether he is useful to his society or not, his interests and what will make him happy, must be considered in any final decision as to what ought to be done. The requirements of justice make it necessary that each person be given equal consideration. I cannot justify my neglect of another person in some matter of morality simply on the grounds that I do not like him, that he is not a member of my set or that he is not a productive member of society.'

158. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1993 (1979), p. 11.

159. Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, Londen 1989 (1973), p. IX.

160. R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963.

161. R.M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, Oxford 1981.

162. Gulyga, o.c., p. 190: 'Bestimme dich selbst, sei durchdrungen vom Bewußtsein der moralischen Pflicht, folge ihr immer und überall, trage selbst die Verantwortung für deine Handlungen – das ist die Quintessenz der Kantische Ethik: streng und kompromißlos.'

163. Immanuel Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' (1784), in: idem, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 53-61; Immanuel Kant, *Beantwoording van de vraag: wat is Verlichting?*, vert. B. Delfgaauw, in: Cyrille Offermans (red.), *Het licht der rede. De Verlichting in brieven, essays en verhalen*, Contact Amsterdam-Antwerpen 2000, p. 453-459.

164. Zie over de culturele context van Kants essay: James Schmidt, 'The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft', in: *Journal of the History of Ideas*, jrg. 50, nr. 2 (apr.-juni, 1989), pp. 269-291.

165. Hier geciteerd in de Engelse editie: Paul Hazard, *The European Mind 1680-1715*, vert. J. Lewis May, Penguin University Books, Harmondsworth 1973.

166. Jonathan I. Israël, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.

167. Israël, o.c., p. 7.

168. *L'Encyclopédie. Textes choisis*, ed. Albert Soboul, Éditions Sociales, Parijs 1976. Zie ook: Philipp Blom, *Encyclopédie. The Triumph of Reason in an Unreasonable Age*, Fourth Estate, Londen-New York 2004.

169. Chateaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leur rapports avec la Révolution française*, ed. Maurice Regard, Gallimard, Parijs 1978 (1797), p. 358.

170. Chateaubriand, o.c., p. 259.

171. Benjamin Constant, 'De la Religion considérée dans la Source, ses Formes et ses Développements', in: idem, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin, Gallimard, Parijs 1957, p. 1365-1395, 1370.

172. Hier aangehaald bij William James, 'Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence', in: idem, *Writings 1878-1899*, The Library of America, New York 1992, p. 893-909, 893: 'Je vous délivre d'une bête féroce, et vous me demandez par quoi je la remplace.'

173. Zie hierover: J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Penguin, Harmondsworth 1986 (1952).

174. '[...] le vrai esprit des Encyclopédistes était une fureur persécutante de systèmes, une intolérance d'opinions, qui voulait détruire dans les autres jusqu'à la liberté de penser.' Zie : Chateaubriand, o.c., p. 398. Het was een 'secte athée' (p. 399).

175. Zie voor een hedendaagse behandeling van dit onderwerp: Alister McGrath, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York etc. 2004, p. 21 e.v., waarbij de Franse Revolutie dan weer een opstap is voor de Russische Revolutie, zodat uiteindelijk de verlichtingsfilosofen de verantwoordelijkheid dragen voor de goelagarchipel. Zie daarover: J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Penguin, Harmondsworth 1986 (1952), en William Henry Chamberlin, 'The Jacobin Ancestry of Soviet Communism', in: *Russian Review*, jgr. 17, nr. 4, (okt. 1958), p. 251-257.

176. Zie voor een hedendaags bewonderaar van Kant op deze gronden: K. R. Popper, 'Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung', in: Joachim Kopper und Rudolf Malter (red.), *Immanuel Kant zu ehren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, p. 335-347.

177. Zie Susan Neiman in een speciaal aan Immanuel Kant gewijd onderdeel van *Die Zeit*, 31 december 2003.

178. Heinrich Heine, 'Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland', in: idem, *Beiträge zur deutschen Ideologie*, Ullstein, Frankfurt am Main 1971, p. 76: '[...]es entstand bei uns der Aberglaube, daß man kein Philosoph sei, wenn man gut schriebe.'

179. Een goed overzicht geeft: Uri Rosenthal, Erwin Muller en Arnout

Ruitenberg, *Het terroristische kwaad. Diagnose en bestrijding*, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2005.

180. Zie de nota *Radicalisme en radicalisering*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 26, p. 1-31; de nota *Weerbaarheid en integratiebeleid*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 27, p. 1-25; de notitie *Weerbaarheid tegen radicalisering van moslimjongeren*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 800 VI, nr. 117, p. 1-12.

181. Daarover: Amitai Etzioni en Jason H. Marsh, (red.), *Rights vs. Public Safety after 9/11. America in the Age of Terrorism*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2003.

182. Michael Ignatieff, *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*, The Gifford Lectures, Princeton-Oxford 2004.

183. Mill, *Three Essays on Religion*, p. 75.

184. Mill, o.c., p. 75.

185. Anton van Duinkerken, 'De ritus van het mensenoffer', in: idem, *Verzamelde geschriften* III, *Historie en kritiek*, Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1962, p. 483-509, 485.

186. Van Duinkerken, o.c., p. 490.

187. W. Windelband, *History of Ancient Philosophy*, vert. Herbert Ernest Cushman, Dover, New York 1956, p. 124.

188. Plato, *Verzameld werk*, I, vert. Xaveer de Win, De Nederlandsche Boekhandel-Ambo, Antwerpen-Baarn 1978, p. 317.

189. Plato, o.c., 4e.

190. Plato, o.c., 6e.

191. Plato, o.c., 7d.

192. Plato, o.c., 7e.

193. Plato, o.c., 7e.

194. Plato, o.c., 11e.

195. Plato, o.c., 12a.

196. Aangehaald bij: A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, Methuen & Co, Londen 1977 (1926), p. 151.

197. Waar heilige boeken vóór de negentiende eeuw natuurlijk ook een autoriteit voor vormden. Zie daarover: A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 delen, Dover, New York 1960 (1896), en W. C. Dampier, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge University Press, Londen 1977 (1929).

198. 'A religion is founded in piety, which is the habit of submitting to divine commands.' Zie: Roger Scruton, *The West and the Rest. Globalization and the Terrorist Threat*, Continuum, Londen-New York 2002, p. 1.

199. Aldus: W. K. C Guthrie, *Socrates*, Cambridge University Press,

Cambridge-Londen-New York-Melbourne 1979 (1969), p. 154. Zie ook: John Herman Randall, *Plato: Dramatist of the Life of Reason*, Columbia University Press, New York 1970; A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, Methuen & Co, Londen 1977 (1926), p. 14-23.

200. Plato, *Apologie*, 28e (Plato verzameld werk, ed. De Win, deel 1).

201. Zie over de achtergrond van het proces: I. F. Stone, *The Trial of Socrates*, Little, Brown, Boston-Toronto 1988.

202. Plato, o.c., 28d/e.

203. Jonathan Kirsch, *God against the Gods. The History of the War between Monotheism and Polytheism*, Viking Compass, New York 2004.

204. Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity Press International, Harrisburg 2003.

205. Charles Selengut, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Rowman & Littlefield, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2003.

206. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londen 2003.

207. Wilfried Röhrich, *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*, C. H. Beck, München 2004.

208. In het bijzonder natuurlijk wanneer men een belangrijke taak heeft op het terrein van de terrorismebestrijding, zoals de minister van Justitie J. P. H. Donner. Donner benadrukt echter voortdurend dat religie niet de oorzaak is van het kwaad. Zie de briefwisseling met Gerrit de Kruijff: Gerrit de Kruijff en J. P. H. Donner, 'Christen, moslim, atheïst of liberaal: geloven doen we allemaal', in: Erik Borgman, Gabriel van den Brink en Thijs Jansen (red.), *Zonder geloof geen democratie*, Boom, Amsterdam 2006, p. 134-147. Het is verontrustend dat iemand met een zware verantwoordelijkheid voor terrorismebestrijding zo'n gebrekkig inzicht in de oorzaken van het hedendaags religieus terrorisme aan de dag legt. Zijn eigen opvattingen daarover zijn bovendien regelrecht in strijd met het officiële overheidsbeleid waarvoor hij verantwoordelijkheid draagt, want de ontkenning van de religieuze factor is in strijd met AIVD-nota's zoals de AIVD-nota *Van Dawa tot Jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegenover de democratische rechtsorde*, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 4. Bart Jan Spruyt heeft terecht het relativisme van Donner aan de orde gesteld in: Bart Jan Spruyt, 'Open brief aan minister Piet Hein Donner', in: *Trouw*, 8 juli 2006.

209. Zie daarover: Paul Edwards, 'God and the Philosophers. Part I: From Aristotle to Locke', in: *Free Inquiry*, jrg. 18, nr. 3, 1998; Paul Ed-

wards, 'God and the Philosophers. Part II: From Fideism to Pragmatism', in: *Free Inquiry*, jrg. 18, nr. 4, 1998.

210. Thomas Paine, 'Rights of Man. Being an Answer to Mr. Burkes' Attack on the French Revolution' (1791-1792), in: idem, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, p. 433-661, p. 490: 'went as far as a writer under a despotic government could well proceed.'

211. Hetzelfde geldt voor Voltaire en Rousseau. Zie Paine, o.c., p. 490: 'His mind often appeared under a veil, and we ought to give him credit for more than he has expressed.'

212. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, II, *1813-1822*, ed. Johannes Meister, Felix Meiner, Hamburg 1953, p. 223.

213. Daarom is ook de houding van Fukuyama tegenover de 'crackpot messiah' niet helemaal juist. Wat die malle Messias denkt en doet, is wel degelijk van belang gebleken. Zie Francis Fukuyama, 'The End of History?', in: *The National Interest*, nr. 16, zomer 1989, p. 3-18, ook in: Paul Schumaker, Dwight C. Kiel en Thomas W. Heilke (red.), *Ideological Voices. An Anthology in Modern Political Ideas*, McGraw-Hill, New York etc. 1997, p. 409-417.

214. Zie: John Ball, 'An Interview with Salman Rushdie' (1988), in: Michael Reder (red.), *Conversations with Salman Rushdie*, University Press of Mississippi, Jackson 2000, p. 101-109, 108.

215. Zie daarover: J. B. Bury, *A History of the Freedom of Thought*, Thornton Butterworth, Londen 1932 (1913).

216. Chris Kijne, 'Zo schrijf je een boek. Salman Rushdie over de onzin van sommige interpretaties van *Shalimar de clown*', in: NRC *Handelsblad*, 20 en 21 augustus 2005.

217. Roger Kimball, *Tenured Radicals. How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Ivan R. Dee, Chicago 1998 (1991), p. 88. Zie over deze kwestie: Alan Charles Kors en Harvey A. Silvergate, *The Shadow University. The Betrayal of Liberty on America's Campuses*, HarperPerennial, The Free Press 1998; Paul Berman (red.), *Debating P. C. The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Bantam, New York 1992; Dinesh D'Souza, *Illiberal Education. The Politics of Race and Sex on Campus*, The Free Press, New York etc. 1991, en van D'Souza: *The End of Racism. Principles for a Multiracial Society*, The Free Press, New York etc. 1995.

218. Tijdens een bijeenkomst in Central Park in New York in 1944, waar ook vele nieuwe Amerikanen aanwezig waren, zei Learned Hand: 'What do we mean when we say that first of all we seek liberty? I often wonder whether we do not rest our hopes too much upon constitutions, upon laws and upon courts. These are false hopes; believe me, these are false hopes.

Liberty lies in the hearts of men and women; when it dies there, no constitution, no law, no court can even do much to help it. While it lies there it needs no constitution, no law, no court to save it.' Zie hierover: Ronald Dworkin, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1996, p. 163-261, 334.

219. Elsbeth Etty, 'De stelling van Irshad Manji: islam is gebaat bij keiharde religiekritiek', in: NRC *Handelsblad*, 8 juli 2006.

220. Dit is in feite de non-interventiepolitiek die het 'actief pluralisme' voorstaat. Zie daarover: Ludo Abicht, 'Actief pluralisme. Zeven stellingen', in: Eva Brems en Ruth Stokx (red.), *Recht en minderheden. De ene diversiteit is de andere niet*, Die Keure, Brugge 2006, p. 221-233; Ludo Abicht, 'Actief pluralisme: bedoelen we hetzelfde?', in: Steve Stevaert, *Ander geloof*, Davidsfonds, Leuven 2005, pp. 20-32. Zie voor een kritiek: Paul de Hert, 'Sterven als vorm van integratie. Een republikeinse halt tegen de actief pluralistische begrafeniswetten', in: Eva Brems en Ruth Stokx (red.), *Recht en minderheden. De ene diversiteit is de andere niet*, Die Keure, Brugge 2006, p. 107-135.

221. Dat was het jaar waarin *On Liberty* werd gepubliceerd.

222. John M.E. McTaggart, *Human Immortality and Pre-existence*, Edward Arnold, Londen 1915; idem *Some Dogma's of Religion*, Thoemmes, Bristol 1997 (1906).

223. Aangehaald bij: Walter Laqueur, *Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert*, Propyläen, München 2003, p. 130.

224. Kant, *Grundlegung*, p. 69: 'Autonomie ist [...] der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.'

225. Kant, o.c., p. 75: 'Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein.'

226. Zie Patrick Nowell-Smith, 'Morality: Religious and Secular', in: Eleonore Stump en Michael J. Murray (red.), *Philosophy of Religion*. The Big Questions, Blackwell, Malden-Oxford 2001 (1999), p. 403-412.

227. Max Weber, 'Die protestantische Ethik unter der Geist des Kapitalismus' (1920), in: idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, Mohr Siebeck, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1988, p. 17-206.

228. Kant, o.c., p. 36: 'Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt.'

229. Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe. In den letzten Jahren seines Lebens*, ed. Fritz Bergemann, Insel, Baden-Baden 1981 (1955), p. 229.

230. Rushdie, Salman, 'Do We Have to Fight the Battle for the Enligh-

tenment over Again?', in: *The Independent*, 22 januari 2005.

231. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon, Oxford 1984, p. 453-454.

232. Dat lijkt mij overigens wel wat kras geformuleerd. Zie voor een overzicht van het pagane gedachtegoed uit de Oudheid: Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind. The Rise of Faith and the Fall of Reason*, William Heineman, Londen 2002, en Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Watts, Londen 1935; Gilbert Murray, *Hellenism and the Modern World*, George Allen & Unwin, Londen 1953; Gilbert Murray, *Stoic, Christian and Humanist*, C. A. Watts-George Allen & Unwin, Londen 1946 (1940). Voor de niet-westerse wereld: Finngeir Hiorth, *Introduction to Atheism*, Indian Secular Society, Pune 1995; Finngeir Hiorth, *Introduction to Humanism*, Indian Secular Society, Pune 1996.

III

De religieus neutrale staat

1. Natuurlijk kan men veel te ver gaan in zijn verwachtingen van de staat. Zie: Johann Jakob Bachofen, 'Das Naturrecht und das geschichtliche Recht in ihren Gegensätzen', in: Arthur Hübscher, *Deutsche Geisteswelt. Von Schopenhauer bis Heisenberg*, Werner Dausien, Hanau 1986, p. 72-93, 79, die over de staat zegt: 'Er ist nicht Erfindung eines verdorbenen Geschlechts, nicht der Deckmantel unserer Schadhaftigkeit; er ist vielmehr die Verkörperung der besseren Menschennatur [...].' Dat is romantische retoriek. Maar dat neemt niet weg dat de staat een taak heeft ten aanzien van het hoog houden van een bepaald publiek ethos van rechtstaat, democratie en mensenrechten.

2. Henry Steele Commager, *The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment*, Phoenix, Londen 1977.

3. Ironisch genoeg bevat mijn editie op het titelblad een drukfout. Er staat: 'How Europe Imagined and Europe Realized the Enlightenment', maar dat was nu juist níet wat Commager wilde beweren. Europa had de verlichting bedacht, Amerika zou deze realiseren.

4. De Fransen spreken van 'la laïcité'. Zie hierover ook: Dirk Verhofstadt, *Pleidooi voor individualisme*, Houtekiet, Amsterdam-Antwerpen 2004, p. 112.

5. Jacques Chirac, 'Discours Relatif au Respect du Principe de Laïcité dans la République', Palais de l'Élysée, 17 december 2003, in: *Guide Répu-*

blicain. L'idée républicaine aujourd'hui, Délagrave, Parijs 2004, p. 9-19.

6. Over de scheiding van kerk en staat schrijft Fortuyn: 'De parlementaire democratie, onze rechtsorde en onze opvattingen over vrijheid van meningsuiting staan of vallen daarmee.' Zie: Pim Fortuyn, *Tegen de islamisering van onze cultuur. Nederlandse identiteit als fundament*, in: idem, *De verweesde samenleving in het informatietijdperk. De grote Pim Fortuyn Omnibus*, Speakers Academy-Van Gennep, 2001, p. 197-283, 237.

7. http://www.lijst-pimfortuyn.nl/article.php?id=361.

8. Zie voor een bespreking van de discussie over de preambule van de Europese constitutie: Paul Cliteur, 'Naar een Europese Grondwet: een Colloquium Metajuridicum', in: Paul Cliteur, Hans Franken en Wim Voermans (red.), *Naar een Europese Grondwet*, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2004, p. 1-23.

9. Zie www.d66.nl/news.

10. Marc Chavannes, 'John Kerry's versie van God. De strijd om de gelovige kiezer is geopend', in: NRC *Handelsblad*, 31 juli 2004.

11. 'The United States have adventured upon a great and noble experiment, which is believed to have been hazarded in the absence of all previous precedent – that of total separation of Church and State. No religious establishment *by law* exists among us. The conscience is left free from all restraint and each is permitted to worship his Maker after his own judgement. The offices of the Government are open alike to all. No tithes are levied to support an established Hierarchy, nor is the fallible judgement of man set up as the sure and infallible creed of faith. The Mahommedan, if he will to come among us would have the privilege guaranteed to him by the constitution to worship according to the Koran; and the East Indian might erect a shrine to Brahma if it so pleased him. Such is the spirit of toleration inculcated by our political Institutions. [...] The Hebrew persecuted and down trodden in other regions takes up his abode among us with none to make him afraid [...] and the Aegis of the Government is over him to defend and protect him. Such is the great experiment which we have tried, and such are the happy fruits which have resulted from it; our system of free government would be imperfect without it. The body may be oppressed and manacled and yet survive; but if the mind of man be fettered, its energies and faculties perish, and what remains is of the earth, earthly. Mind should be free as the light or as the air.' Aangehaald bij: Bernard Lewis, 'The Roots of Moslim Rage', in: *The Atlantic Monthly*, september 1990, ook op www.theatlantic.com, en in: Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2004, p. 319-331, 331.

12. Dit punt wordt terecht gemaakt door: Alain Touraine, 'Modernité

et convictions', in: Jean-Michel Helvig, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, Libération-Éditions de l'Aube, Parijs 2004, p. 250-254.

13. Guy Haarscher, *La Laïcité*, Presses Universitaires de France, Parijs 2004 (1996), p. 4.

14. Dit historisch determinisme onderken ik bijvoorbeeld bij: H. W. von der Dunk, 'Europese cultuur: fictie, constructie, realiteit?', in: Paul Cliteur, Hans Franken en Wim Voermans (red.), *Naar een Europese grondwet*, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2004, p. 37-55.

15. Dat is tegenwoordig natuurlijk vaak de islam.

16. Henri Pena-Ruiz, *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal*, Gallimard, Parijs 2005, p. 36.

17. Victor Hugo, 'La Liberté de l'enseignement', 15 januari 1850, in: Victor Hugo, *Oeuvres complètes, Politique*, ed. Jean-Claude Fizaine, Robert Laffont, Parijs 1985, p. 217-227.

18. Zie over hem: Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind. The Rise of Faith and the Fall of Reason*, William Heineman, Londen 2002, p. 159-165.

19. Zie over hem de prachtige roman van: Gore Vidal, *Julian. A Novel*, Vintage, New York 1992 (1962).

20. Het aan elkaar koppelen (geheel ten onrechte) van laïcité en de jakobijnse zaak vindt men bij: Édouard Balladur, *La fin de l'illusion jacobine*, Fayard, Parijs 2005.

21. Een briljante analyse van de globalisering en wat deze betekent voor de scheiding van kerk en staat, vindt men bij: Roger Scruton, *The West and the Rest. Globalization and the Terrorist Threat*, Continuum, Londen-New York 2002.

22. Zie bijvoorbeeld: Guy Coq, *Laïcité et République. Le lien nécessaire*, Felin, Parijs 1995; Blandine Kriegel, *Philosophie de la République*, Plon, Parijs 1998; Régis Debray, *La République expliquée à ma fille*, Seuil, Parijs 1998.

23. Dat is de teneur van: Alister McGrath, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, Doubleday, New York etc. 2004; in dezelfde geest geschreven is: Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Spes, Parijs 1959.

24. Timothy Garton Ash, 'Our Media Must Give Muslims the Chance to Debate with Each Other: We Used to Say 'When in Rome Do as the Romans'; but Rome Is Not Tunis, Cairo and Tirana, While Londen Is All the World', in: *The Guardian*, 9 februari 2006.

25. Zie over de situatie in Engeland: Dominique Thomas, *Le Londenistan. Le djihad au Coeur de l'Europe*, Michalon, 2005; voor Nederland: Emer-

son Vermaat, *De Hofdstadgroep. Portret van een radicaal-islamitisch netwerk*, Aspekt, Soesterberg 2005; voor Frankrijk: Caroline Fourest, *La tentation obscurantiste. Essai*, Grasset, Parijs 2005.

26. Michiel Hegener, *Vrijheid van godsdienst*, Contact, Amsterdam-Antwerpen 2005.

27. Dat overkwam de fractieleider van het CDA, Maxime Verhagen, die door zijn collega Wouter Bos werd beschuldigd van 'islamofobie'. De reden? Verhagen is tegen de sharia. Dus de CDA-leider, die vóór bijzonder onderwijs is (ook voor moslims), niet tegen 'de islam', zelfs voor een 'Europese islam', maar alleen tegen bepaalde verschijningsvormen daarvan, kan worden beschuldigd van 'islamofobie'. Maar dan is ook het Europese Hof voor de Rechten van de Mens 'islamofobisch', want men heeft in de uitspraak *Refah Partisi/Turkije* (2003) strenge woorden gesproken over de sharia. Zie over de opvattingen van Verhagen: Maxime Verhagen, 'Europeaniseer de islam', in: *Hoe nu verder? 42 visies op de toekomst van Nederland na de moord op Theo van Gogh*, Spectrum, Utrecht 2005, p. 145-153.

28. Overigens treedt wel langzaam een kentering op. Klassiek zijn natuurlijk de studies van: René Girard, *Le bouc émissaire*, Bernard Grasset, Parijs 1982; René Girard, *La Violence et le Sacré*, Bernard Grasset, Parijs 1972. Een goed overzichtswerk geeft: Charles Selengut, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Rowman & Littlefield, Walnut Creek-Lanham-New York-Toronto-Oxford 2003; Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Trinity Press International, Harrisburg 2003, gaat met name in op Schriftpassages waarin tot geweld wordt opgeroepen. Algemener en populair-wetenschappelijk: James A. Haught, *Holy Hatred. Religious Conflicts of the '90s*, Prometheus, Amherst NY 1995; James A. Haught, *Holy Horrors. An Illustrated History of Religious Murder and Madness*, Prometheus, Amherst NY 1990. De 'heilige teksten' van het internationaal terrorisme worden geanalyseerd door: Gilles Kepel, *Al-Qaida dans le texte. Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Presses Universitaires de France, Parijs 2005.

29. In het Franse tijdschrift *Libération* zijn verschillende interessante bijdragen opgenomen: Jean-Michel Helvig, *La laïcité dévoilée. Quinze années de débat en quarante 'Rebonds'*, Libération-éditions de l'Aube, Parijs 2004. Monografieën over islam en laïcité zijn: Jeanne-Hélène Kaltenbach en Michèle Tribalat, *La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement*, Gallimard, Parijs 2002; Antoine Sfeir en René Andrau *Liberté, égalité, islam. La République face au communautarisme*, Tallandier, Parijs 2005; Régis Debray, *Ce que nous voile le voile. La République et le sacré*, Gallimard, Parijs 2004.

30. Zie Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire poli-*

tique de la religion, Gallimard, Parijs 1985; Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Parijs 1998.

31. Zie voor een hele rij Amerikaanse denkers die van mening zijn dat publieke ambtsdragers mogen getuigen van hun religieuze opvattingen (daarmee het private en publieke met elkaar verwarrend): E.J. Dionne, Elshtain Bethke, Drogosz Jean en M. Kayla (red.), *One Electorate under God? A Dialogue on Religion & American Politics*, Brookings Institution Press, Washington DC 2004.

32. Daarom heeft de Verenigde Staten ook een probleem met G.W. Bush, die veel te vaak zijn politieke standpunten van een religieuze motivering voorziet. Zie daarover: Peter Singer, *The President of Good and Evil. Taking George W. Bush Seriously*, Granta, Londen 2004. Ik kom hier aan het eind van dit boek nog op terug.

33. Uiteengezet in Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Grasset, Parijs 1996, en later in: Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, Bernard Grasset, Parijs 2002.

34. Zie voor een discussie tussen Ferry en Gauchet: Luc Ferry en Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset & Fasquelle, Parijs 2004, in het Nederland als: Luc Ferry en Marcel Gauchet, *Religie na de religie. Gesprekken over de toekomst van het religieuze*, Klement-Pelckmans, Kampen 2005.

35. Een overzicht daarvan vindt men bij: René Marres, *De aanvallen op Pim Fortuyn en Ayaan Hirsi Ali en hun verdediging van westerse waarden*, Aspekt, Soesterberg 2005.

36. Courante edities zijn: Alexander Hamilton, John Jay en James Madison, *The Federalist*, ed. George W. Carey en James McClellan, Liberty Fund, Indianapolis 2001; James Madison, Alexander Hamilton en John Jay, *Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick, Penguin, Harmondsworth 1987.

37. Zie daarover ook: Eric Foner, *The Story of American Freedom*, Papermac, Londen-Basingstoke-Oxford 2000 (1998).

38. 'But what is government itself, but the greatest of all reflections on human nature?'

39. Onder andere in: Antonin Scalia, 'Modernity and the Constitution', in: E. Smith (red.), *Constitutional Justice under Old Constitutions*, Kluwer Law International, Den Haag-Londen-Boston 1995, p. 313-318.

40. 'If men were angels, no government would be necessary.'

41. 'If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary.'

42. 'In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to

control the governed; and in the next place oblige it to control itself.'

43. 'Experience has taught mankind the necessity of auxiliary precautions.'

44. Zie voor een begripsbepaling van de rechtstaat: 'Wat is de democratische rechtstaat?', hoofdstuk 5 in: Paul Cliteur, *Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval*, De Arbeiderspers, Antwerpen-Amsterdam 2004, p. 83-117.

45. Daarover: Scott Gordon, *Controlling the State. Constitutionalism from Ancient Athens to Today*, Harvard University Press, Cambridge Mass.-Londen 1999; C.M. Zoethout, *Constitutionalisme. Een vergelijkend onderzoek naar het beperken van overheidsmacht door het recht*, Gouda Quint, Arnhem 1995.

46. Zie daarover: C.J. Friedrich, *Limited government. A Comparison*, Prentice-Hall Englewood Cliffs NJ 1974.

47. James Madison, 'Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments' (1785), in: idem, *Writings*, The Library of America, New York 1999, p. 29-39.

48. Madison, o.c., p. 35: '[...]the equal right of every citizen to the free exercise of his Religion according to the dictates of conscience.'

49. Madison, o.c., p. 36: 'Either then, we must say, that the Will of the Legislature is the only measure of their authority; and that in the plenitude of this authority, they may sweep away all our fundamental rights; or, that they are bound to leave this particular right untouched and sacred: Either we must say, that they may control the freedom of the press, may abolish the Trial by Jury, may swallow up the Executive and Judiciary Powers of the State; nay that they may despoil us of our very right of suffrage, and erect themselves into an independent and hereditary Assembly or, we must say, that they have no authority to enact into law the Bill under consideration.'

50. Een standpunt waartoe Paine geneigd is. Zie Thomas Paine, 'Rights of Man. Being an Answer to Mr. Burkes' Attack on the French Revolution' (1791), in: idem, *Collected Writings*, The Library of America, New York 1995, p. 433-661.

51. 'A Bill establishing a provision for Teachers of the Christian Religion.' Madison, 'Memorial', p. 29.

52. Madison, o.c., p. 30.

53. 'The Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances.'

54. Zie daarover: *Laïcité et République. Rapport au Président de la Répu-*

blique, *Commission présidée par Bernard Stasi*, La Documentation française, Parijs 2004; Guy Haarscher, *La Laïcité*, Presses Universitaires de France, Parijs 2004 (1996); Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, Presses Universitaires de France, Parijs 2000; Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Parijs 1998.

55. Zie daarover: Paul Edwards, 'God and the Philosophers. Part 1: From Aristotle to Locke', in: *Free Inquiry*, jrg. 18, nr. 3, 1998.

56. 'Cabalistic Christianity, which is Catholic Christianity, and which has prevailed for over 1,500 years, has received a mortal wound, of which the monster must finally die. Yet so strong is his constitution that he may endure for centuries before he expires.'

57. 'I do not like the reappearance of the Jesuits. If ever there was a body of men who merited damnation on earth and in Hell, it is this society of Loyola's.'

58. Adams aan Jefferson op 5 mei 1816.

59. 'Can a free government possibly exist with the Roman Catholic religion?', Adams aan Jefferson op 19 mei 1821.

60. Zie Norman Cousins, *In God We Trust. The Religious Beliefs and Ideas of the American Founding Fathers*, Harper & Brothers, New York 1958, p. 106-107: 'There exists, I believe, throughout the whole Christian world, a law which makes it blasphemy to deny or doubt the divine inspiration of all the books of the Old and New Testaments from Genesis to Revelations. In most countries of Europe it is punished by fire at the stake, or the rack, or the Wheel. In England itself, it is punished by boring through the tongue with a red-hot poker. In America it is not better; even in our own Massachusetts, which I believe, upon the whole, is as temperate and moderate in religious zeal as most of the states, a law was made in the latter end of the last century, repealing the cruel punishments of the former law, but substituting fine and imprisonment upon all those blasphemers upon any book of the Old Testament or New. Now, what free inquiry, when a writer must surely encounter the risk of fine or imprisonment for adducing any argument for investigating the divine authority of those books.' Adams heeft het over een 'system of holy lies and pious frauds that has raged and triumphed for 1,500 years'.

61. Zie James A. Haught, *2000 Years of Disbelief. Famous People with the Courage to Doubt*, Prometheus, Amherst NY 1996, p. 91.

62. Zie Eyler Robert Coates in: 'The Jefferson Bible. The Life and Morals of Jesus', www.angelfire.com/co/JeffersonBible. 'Of all the systems of morality, ancient or modern, which have come under my observation, none appear to me so pure as that of Jesus.'

63. Zie Marilyn Mellowes, 'Thomas Jefferson and his Bible', op: www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/religion/jesus/jefferson.html '[...] abstracting what is really his from the rubbish in which it is buried, easily distinguished by its lustre from the dross of his biographers, and as separate from that as the diamond from the dung hill.'

64. Kant, *Grundlegung*, p. 36: 'Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt.'

65. Ook Erasmus hield er eenzelfde praktijk op na als de hedendaagse vrijzinnige hermeneuten. Zie bijvoorbeeld: Rob Wiche, 'Zachtmoedigheid & wilsvrijheid. Voorbeeldige kenmerken van Erasmus' humanisme', in: Wim van Noort en Rob Wiche (red.), *Nederland als voorbeeldige natie*, Verloren, Hilversum 2006, p. 17-26, 20: 'Erasmus beschouwde het als een flagrante tegenspraak dat de hele Heilige Schrift – zowel het Oude als het Nieuwe Testament – niets anders leert dan vrede en eensgezindheid, maar dat tegelijkertijd het hele leven der christenen zich uitsluitend bezighield met oorlogen.' Daaruit bleek dat ook Erasmus wel heel selectief heeft gelezen in de Heilige Schrift.

66. Zie daarover: R.H. Bork, 'Neutral Principles and Some First Amendment Problems', in: *Indiana Law Journal*, jrg. 47 (1971) p. 1-35; Hugo LaFayette Black, *A Constitutional Faith*, Alfred Knopf, New York 1969. En voor het 'liberale' standpunt: Sanford Levinson, *Constitutional Faith*, Princeton University Press, Princeton 1988.

67. Waarbij overigens Jefferson ter rechtvaardiging zou kunnen aanvoeren dat hetzelfde gedaan werd door de kerk tijdens het Concilie van Nicea toen uit de vele voorhanden manuscripten gewoon enkele werden uitgekozen die als de vier evangeliën erkend zouden worden. Zie daarover het vernietigend commentaar van: Ernst Haeckel, *Die Welträtsel.* Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Mit einer Einleitung versehen von Olof Klohr, Akademie-Verlag, Berlin 1961 (1899), p. 396.

68. P.H.D. baron d'Holbach, 'Histoire critique de Jésus-Christ', in: idem, *Premières œuvres*, ed. Paulette Charbonnel, Éditions Sociales, Parijs 1971, p. 176-198, 179: 'Pour lire l'Évangile, il faut commencer par avoir la foi, c'est-à-dire être disposé à croire aveuglément tout ce que ce livre contient. Pour examiner cet Évangile, il faut encore de la foi, c'est-à-dire être fermement résolu à n'y trouver rien que de saint et d'adorable.'

69. Hoewel niet voor Michel Onfray, die zich erover beklaagt dat van Holbach zo weinig wordt uitgegeven. Zie het bibliografisch nawoord in: Michel Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Grasset, Parijs 2005.

70. Zie Coates, o.c., p. 2: 'The editor suggests that the Jefferson Bible be read as Thomas Jefferson intended, without even thinking about what was left out or moved from one place to another. His purpose was to present a code of morals, suitable for instruction in ordinary living, not a code of religious dogmas and supernatural beliefs.'

71. In hedendaagse filosofie bekend geworden (of gebleven) door Richard Rorty. Zie Richard Rorty, 'The Priority of Democracy to Philosophy', in: idem, *Objectivism, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, New York etc. 1991, p. 175-197.

72. Jefferson aan Archibald Cary in 1816: 'On the dogmas of religion, as distinguished from moral principles, all mankind, from the beginning of the world to this day, have been quarrelling, fighting, burning and torturing one another, for abstractions unintelligible to themselves and to all others, and absolutely beyond the comprehension of the human mind.'

73. 'History, I believe, furnishes no example of a priest-ridden people maintaining a free civil government,' schrijft Jefferson op 6 december 1813 aan baron Alexander von Humboldt.

74. Thomas Jefferson, 'A Bill for Establishing Religious Freedom', in: idem, *Writings*, The Library of America, New York 1984, p. 346-348, 346.

75. Jefferson, o.c., p. 346.

76. Jefferson, o.c., p. 347. 'The opinions of men are not the object of civil government, nor under its jurisdiction,' schrijft Jefferson, geheel in harmonie met hetgeen Madison in zijn *Memorial* had betoogd.

77. 'We the General Assembly of Virginia do enact that no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place, or ministry whatsoever, nor shall be enforced, restrained, molested or burthened in his body or goods, nor shall otherwise suffer, on account of his religious opinions or belief; but that all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinions in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish, enlarge, or affect their civil capacities.'

78. Zie daarover: P. B. Cliteur, 'Een sociaal grondrecht op veiligheid? Niet zo'n goed idee', in: *Regelmaat*, nr. 3, 2002, p. 83-88; idem, 'Sociale grondrechten zouden we niet moeten erkennen', in: *Liberaal Reveil*, jrg. 43, februari 2002 (1), p. 9-22.

79. John M. Swomley, *Religious Liberty and the Secular State*, *The Constitutional Context*, Prometheus, Buffalo NY 1987.

80. Zoals: Edward Tabash, 'Council Files Amicus Brief in Pledge Case', in: *Secular Humanist Bulletin*, jrg. 20, nr. 1., ook op: www.secularhumanism.org: '[...] the Framers intended a government in which the believer and nonbeliever are equal.'

81. Zie daarover ook P. B. Cliteur, *De neutrale staat, het bijzonder onderwijs en de multiculturele samenleving. Rede bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de encyclopedie van de rechtswetenschap aan de Universiteit van Leiden op 28 mei 2004*, Leiden 2004.

82. Paul Cliteur, *Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval*, De Arbeiderspers, Antwerpen-Amsterdam 2004.

83. Agnes van Ardenne, 'Het is kortzichtig om religie te verwaarlozen', in: NRC *Handelsblad*, 11 september 2005.

84. Daarmee bedoel ik dat ook wel interpretaties van het gedachtegoed van Robespierre of van het jakobinisme gegeven zijn die het beschouwen als een bepaalde vorm van religiositeit. Zie: Henri Guillemin, *Robespierre. Politique et mystique*, Seuil, Parijs 1987; interessant over het jakobinisme is ook: August Hans den Boef, 'Men verlangt geen lamp meer in het volle zonlicht', in: B. C. Labuschagne, *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtstaat?*, Ars Aequi Libri, Nijmegen 2004, p. 55-73, en August Hans den Boef, *Nederland seculier! Tegen religieuze privileges in wetten, regels, praktijken, gewoonten en attitudes*, Van Gennep, Amsterdam 2003.

85. Daartoe neigt: Nicolas Sarkozy, *La République, les Religions, l'Espérance. Entretiens avec Thibaud Collin et Philippe Verdin*, Éditions du Cerf, Parijs 2004, en Édouard Balladur, *La fin de l'illusion jacobine*, Fayard, Parijs 2005.

86. Oliver Roy zegt: 'L'islam est définitivement passé à l'Ouest. Non pas sous la forme d'une conquête ni de conversions massives, mais par un déplacement volontaire de populations musulmanes venues chercher du travail ou de meilleures conditions de vie en Occident.' Zie Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Parijs 2004 (2002), p. 11. Dit lijkt mij juist.

87. Zie over *dhimmitude*: Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Ullstein, Düsseldorf 2003, p. 114. Niet zulke vrolijk stemmende beschouwingen over dit onderwerp vindt men bij: Bat Ye'or, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*, vert. Miriam Kochan en David Littman, Fairleigh Dickinson University Press, Madison-Teaneck NJ, 2002, of verschillende opstellen in: Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.

88. Zie over de sharia: Paul Marshall, 'Introduction: The Rise of Extreme Shari'a', in: idem (red.), *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*, Rowman & Littlefied, Lanham etc. 2005, p. 1-17.

89. Een houding die overigens scherp constrasteert met die van de SGP. Zie het SGP-rapport over de islam geschreven door: E. J. Brouwer, *De islam in huis. Een positiebepaling*, SGP, najaar 2005. De titel en trouwens ook de strekking van dit rapport lijkt enigszins op: C. Elli Kruithof, *De islam in huis en de Koran gelezen*, www.mijneigenboek.nl, Groningen 2004, een met

humor geschreven maar kritische benadering van de islam door een Belgische godsdienstfilosofe. Die titel 'en de Koran gelezen' slaat op het feit dat Kruithof het moe werd altijd maar aan te horen 'je hebt de Koran helemaal niet gelezen en daarin staat...' Wel, zij zou de Koran dus nu eens helemaal gaan lezen.

90. Dick Pels, *Een zwak voor Nederland. Ideeën voor een nieuwe politiek*, Anthos, Amsterdam 2005.

91. Ziauddin Sardar, *Desparately Seeking Paradise. Journeys of a Sceptical Muslim*, Granta, Londen 2004.

92. Stuart Sim, *Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma*, Icon-Totem, 2004.

93. Zie daarover: Caroline Fourest, *La tentation obscurantiste. Essai*, Grasset, Parijs 2005; Caroline Fourest en Fiametta Venner, *Tirs Croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Calmann-Lévy, Parijs 2003; Malise Ruthven, *Fundamentalism. The Search for Meaning*, Oxford University Press, Oxford 2004; Martine Gozlan, *Pour comprendre l'intégrisme islamiste*, Albin Michel, Parijs 2002 (1995). Een uitvoerig overzicht van de vormen van islam – ook vrijzinnige – die vigerend zijn over de gehele wereld geeft: Guy Sorman, *Les Enfants de Rifaa. Musulmans et modernes*, Fayard, Parijs 2003. Sorman is optimstisch over de mogelijkheden van een vrijzinnige islam, maar iets minder naïef dan de meeste anderen die hun wensdromen verwarren met de harde werkelijkheid.

94. Gilles Kepel, *Fitna. Guerre au coeur de l'islam*, Gallimard, Parijs 2004 (in het Nederlands verschenen onder de titel *Oorlog in het hart van de islam*, Contact, Amsterdam 2005).

95. Dat is ook de teneur van het WRR-rapport over 'islamitisch activisme': WRR, *Dynamiek in islamitisch activisme. Aanknopingspunten voor democratisering en mensenrechten*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006. Ook de schrijvers van dit rapport willen 'democratisering' en 'mensenrechten' realiseren, maar dat mag dan niet op naam van 'democratisering' en 'mensenrechten' zelf. Het moet via de sharia en via vrijzinnige interpretaties van de Koran. Schrijvers die voor mensenrechten of democratie een zelfstandig pleidooi willen houden (dus los van religie) wordt 'clashdenken' verweten. Wat deze schrijvers van de WRR vergeten, is dat radicale islamisten ook vrijzinnige interpretaties van de religieuze traditie als polariserend ervaren. Bovendien kan men niet langs hermeneutische weg alle problematische passages uit de heilige geschriften of uit de sharia omduiden tot een bijvalsverklaring aan mensenrechten en democratie. Men hoeft de interne hervormingen niet te verwerpen om toch te kunnen volhouden dat dit niet voldoende is. Elke hervorming van binnenuit moet steun vinden in kritiek

van buiten. Dat de schrijvers van de WRR daar geen oog voor hebben, hangt samen met hun impliciete cultuurrelativisme. Waar men eveneens geen oog voor heeft, is dat niet alle opvattingen in de islamitische wereld evenveel invloed hebben. Het is natuurlijk mooi dat verscheidenheid bestaat en dat niet alle islamitische theorieën over moraal en recht fundamentalistisch zijn, maar dat neemt niet weg dat fundamentalistische opvattingen wel veel invloed hebben. Zie voor een breed panorama aan opvattingen: John J. Donohue en John L. Esposito (red.), *Islam in Transition. Muslim Perspectives*, Oxford University Press, New York-Oxford 2007.

96. Kepel maakte ook deel uit van de commissie-Stasi. Afwijzend tegenover de laïcité staat zijn collega Oliver Roy. Zie: Oliver Roy, *La laïcité face à l'islam*, Stock, Parijs 2005.

97. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londen 2003, p. 7.

98. Zie voor geweld in niet-theïstische tradities: Wilfried Röhrich, *Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik*, C.H. Beck, München 2004, p. 134 e.v. Over het (mono)theïsme gaan: Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, The University of Chicago Press, Chicago-Londen 1997; Jonathan Kirsch, *God against the Gods. The History of the War between Monotheism and Polytheism*, Viking Compass, New York 2004.

99. Lewis, *The Crisis of Islam*, p. XXVIII.

100. Zie over hem: Jason Burke, *Al-Qaeda. The True Story of Radical Islam*, Penguin, Londen 2003, p. 52 e.v.; Johannes J.G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, Cornell University Press, Ithaca NY 1997, p. 47 e.v.

101. Zie over dit onderwerp Brannon Howse, *One Nation under Man? The worldview war between Christians and the Secular Left*, Broadman & Holman, Nashville Tenn. 2005.

102. 'I knew that my God was bigger than his.' Aangehaald in de *International Herald Tribune*, 27 augustus 2004. Zie ook het commentaar hierop van: Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton, New York-Londen 2006, p, 13.

103. Susan Jacoby, *Freethinkers. A History of American Secularism*, Henry Holt, New York 2004, p. 2.

104. Alan M. Dershowitz, 'Bush Starts Off by Defying the Constitution', in: *Los Angeles Times*, 24 januari 2001; Alan Dershowitz, *Shouting Fire. Civil Liberties in a Turbulent Age*, Little, Brown and Company, Boston-New York-Londen 2002, p. 201.

105. Peter Singer, *The President of Good and Evil. Taking George W. Bush Seriously*, Granta, Londen 2004, p. 104.

106. George Jones, 'Blair: God Will Judge Me on Iraq', in: *Telegraph*, maart 4 2006.

107. Jones, o.c.: 'It was the frankest admission Mr Blair has yet made about how his religious beliefs influence his actions as Prime Minister, particularly the life and death decisions involved in military action.'

108. In een gesprek met *Trouw* door Eildert Mulder: 'Iran wacht op Jezus en imam', interview met Seyed Azmayesh, in: *Trouw*, 24 mei 2006.

109. Zie daarover: Daniel Ali en Robert Spencer, *Inside Islam. A Guide for Catholics*, Ascension, West Chester Penn. 2003, p. 46.

110. Aangehaald bij: Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Allen Lane-Penguin, New York 2006, p. 278.

Register

Aäron 133
Abels, Romana 364n
Abicht, Ludo 355n, 401n
Aboutaleb, Ahmed 116, 117, 364n
Abraham 34-40, 43-45, 48, 49, 56, 64, 73, 78, 84, 94, 98, 122, 157, 169, 170, 178, 181, 200, 202, 225, 251, 264-277, 282, 302, 328, 342n-344n, 346n
Achilles 275
Adams, John 313-315, 408n
Adams, Robert Merrihew 75
Agamemnon 181, 234, 275-277
Ahmadinejad 332, 333
Aikman, David 332
Al-Azm, Sadik 356n
Alberts, Jaco 367n
Alexander III 78
Ali, Daniel 345n, 414n
Ali, Tariq 362n
Aljosja 77
Allen, Charles 379n
Allen, William 159
Alston, William P. 339n
Alvarez, A. 374n
Amir, Jigal 178-181, 185, 198, 204, 205
Amital, Yehudah 178
An-Na'im, Abdullahi 340n
Anscombe, Elizabeth 244, 245, 389n
Aquino, Thomas van 279
Arafat, Jasser 179
Ardenne, Agnes van 305, 411n
Arendt, Hannah 260, 394n
Arkoun, Mohammed 340n, 363n
Arnold, Edward 401n
Arnold, Matthew 28, 29, 80, 338n, 353n, 401n
Artemis 275, 276
Artigas, Mariano 365n
Ash, Timothy Garton 303, 404n
Aslan, Reza 118, 364n
Atta, Mohammed 205
Attali, Jacques 389n
Augustinus 144
Ávila, Theresia van 56
Ayatolla Khomeini, Ruhollah al-Musaviat 131, 159, 181, 183-185, 188-190, 376n
Azmayesh, Mostafa 332, 414n
Azough, Naima 87-92, 136

B., Mohammed 127, 128, 176, 197, 198, 367n
Bach, Johann Sebastian 113
Bachofen, Johann Jacob 402n
Bahr, Erhard 390n
Bainton, Roland H. 368n, 369n
Bakker 360n
Bakri, Omar 371n

Balkenende, Jan-Peter 21-23, 297, 336n
Ball, John 400n
Balladur, Eduard 404n 411n
Barth, Karl 41, 71
Basajev, Sjamil 199
Basinger, David 226, 384n, 396n
Baubérot, Jean 395n, 408n
Bawer, Bruce 355n
Bayertz, Kurt 383n
Bayle, Pierre 108-110, 360n, 361n, 392n
Beatrix, koningin der Nederlanden 302
Beccaria, Cesare 111, 362n
Becker, Carl L. 387n
Beek, A. van de 345n, 350n
Beethoven, Ludwig van 113, 231
Belinski, Wissarion Grigorjewitsch 78
Bell, Daniel 349n
Benda, Julien 389n
Benjamin, Daniel 387n
Benschop, Albert 379n
Bentham, Jeremy 26, 27, 74, 221, 223, 229, 230, 232, 238, 243, 245, 246, 267, 269-280, 291, 296, 338n, 386n, 390n
Berg, Floris van der 339n
Bergemann, Fritz 401n
Bergson, Henri 79, 352n
Berkeley, George 394n
Berman, Paul 400n
Bessems, Kustaw 365n, 377n
Beus, Jos de 362n
Bhatti, Gurpreet Kaur 118, 364n
Bielfeldt, Sigrun 390n, 392n
Bierer, Dora 347n
Billington, Ray 336n
Black, Hugo LaFayette 320, 409n
Blackburn, Pierre 336n, 343n
Blair, Tony 331-333, 414n
Blake, William 236
Bloch, Ernest 395n
Blom, Philipp 397n
Bloom, Mia 365n
Blum, Carol 361n
Bobbio, Norberto 368n
Boeddha 119, 269, 290, 291, 306
Boef, August Hans den 411n
Boersema, Wendelmoet 379n
Bolingbroke, lord 358n, 388n
Bolkestein, Frits 340n
Bonifatius 143
Bonifatius VIII, paus 160, 161
Bono 200-202, 214, 380n
Borgman, Erik 367n, 383n, 399n
Bork, R. H. 409n
Bos, Wouter 405n
Bosch, Saskia 200, 380n
Boss, Judith A. 177, 336n, 375n
Boss, Ronald I. 372n
Bossuet, Jacques Bénigne 270, 301
Bossy, John 370n
Bottigelli-Tisserand, Marcelle 361n
Boyance, Pierre 385n
Boyd, Craig A. 346n, 347n
Boykin, William 331
Bradlaugh, Charles 27, 103, 104, 338n, 359n
Bradley, Anthony W. 364n
Brahma 403n
Brandsma, Bard 380n, 382n
Bray, Michael 132
Brems, Eva 355n
Brink, Gabriel van den 367n
Brinkman, Martien 344n
Broad, C. D. 249, 253, 259, 391n, 393n
Brouwer, E. J. 411n

Brown, Patterson 75, 351n
Brunner, Emil 74, 75
Buchanan, Patrick J. 362n
Buijs, Frank J. 335, 371n
Burghly, lord 167
Burke, Edmund 79, 80, 83, 84, 100, 236, 272, 353n, 357n, 361n, 388n, 400n, 407n
Burke, Jason 413n
Burns, J. H. 386n
Burrow, J. W. 365n
Bury, J. B. 400n
Bush, George W. 200, 331-333, 406n, 413n, 414n

Caillois, Roger 367n, 374n
Cajetanus, Jacopo 148, 151, 369n
Calvijn, Johannes 74, 149, 156, 235, 370n, 392n
Campbell Fraser, Alexander 394n
Campbell, Alistair 332
Cannon, John 370n
Caputo, John D. 339n
Carey, George W. 406n
Carfagno, Vincent R. 381n
Carlyle, Thomas 39, 344n
Carrington, Dora 385n
Carvalho, Hester 380n
Cary, Archibald 410n
Cassirer, Ernst 390n
Chadwick, Owen 348n
Chalcas 275, 276
Chamberlaine, Jane 346n
Chamberlin, William Henry 397n
Charbonnel, Paulette 354n
Charpentier, Michel 346n
Chateaubriand, Francois René 266, 267, 271, 272, 395n, 397n
Chavannes, Marc 403n
Chirac, Jacques 200, 297, 402n
Chorus, Jutta 126, 127, 366n
Chrysostomus 163
Clinton, Bill 140, 368n
Cliteur, Paul 337n, 339n, 344n, 356n, 360n, 403n, 404n, 407n, 410n, 411n
Clytaimnestra 275
Coates, Eyler Robert 317, 408n, 410n
Cointre, W. M. le 351n
Coleman, Isobel 356n
Colet, John 147
Colli, Giorgio 341n, 351n, 353n
Comte, Auguste 78, 352n
Condorcet 299
Confucius 73, 291
Constant de Rebecque, W. baron 352n
Constant, Benjamin 271, 343n, 397n
Constantijn de Grote 301, 321n
Cook, David 365n
Cooper, Barry 366n
Copleston, Frederick 108, 109, 214, 352n, 360n, 361n, 389n
Coq, Quy 404n
Coss, John Jacob 385n
Cousins, Norman 408n
Crancher, Jacques 340n
Crimmins, James E. 338n, 390n
Crone, Patricia 30, 340n
Cross, John 341n
Cruise O'Brien, Connor 353n, 357n
Cudworth 279
Cushman, Herbert Ernest 383n, 394n

D., Murat 22, 23, 336n
Dahl, Roald 174

Dalrymple, Theodore 362n
Dampier, W. C. 398n
Dankbaar, W. F. 341n
Darwin, Charles 120, 333, 335n, 365n
Davies, Brian 383n, 394n
Davis, Joyce M. 365n
Debray, R. 304, 305, 404n, 405n
Dee, Ivan R. 381n
Delfgaauw, B. 396n
Demant, Froukje 335n, 371n
Dennett, Daniel 55, 335n, 365n, 378n, 414n
Denoeux, Guilain 179, 180, 375n, 376n
D'Entrèves, A. P. 74, 351n
Derix, Steven 367n
Dershowitz, Alan N. 39, 331, 344n, 366n, 381n, 413n
Descartes, René 43, 74, 248, 345n, 394n
Deussen, Paul 262, 263, 394n
Diderot, Dennis 108, 109, 237, 346n, 361n
Dijk, Marc van 336n
Dilthey, Wilhelm 390n
Dionne, E. J. 406n
Don Antonio 250
Dongen, E. van 368n
Donne, John 33
Donnelly, John 365n
Donner, J. Piet Hein 116, 119, 139, 199, 361n, 364n, 367n, 379n, 399n
Donohue, John J. 411n
Dooren, W. van 356n
Dostojevski, Fjodor Michajlovitsj 77-79, 84, 85, 223
Drescher, Seymour 359n
D'Souza, Dinesh 400n
Duff, R. A. 366n
Duinkerken, Anton van 276n, 398n
Dunk, H. W. von der 360n, 404n
Duns Scotus, Johannes 74
Duplessis-Mornay, Marnix 171
Durkheim, E. 61, 349n
Dyson, Freeman J. 55, 348n

Eagleton, Terry 363n, 381n
Eck, Johannes 149
Eckermann, Johann Peter 290, 401n
Edwards, Paul 339n, 399n, 408n
Eerdmans, Joost 297
Eichmann, Adolph 165, 260, 373n, 394n
Eikema Hommes, H. J. van 345n
Einstein, Albert 105, 339n, 360n
El Fadl, Abou 348n
Eleazar 133
Elizabeth I, koningin van Engeland 157-161, 164, 167, 171, 172, 175, 181, 182, 185, 188, 190, 196, 197, 370n, 371n, 373n, 378n
Elizabeth II, koningin van Engeland 195, 197, 379n
Ellian, Afshin 337n, 360n, 371n
Ellul, Jacques 345n
Elshtain, Jean Bethke 374n, 406n
Engels, Friedrich 338n
Engerman, Stanley 359n
Enzenberger, Hans Magnus 338n
Ephimenco, Sylvain 186, 377n
Epicurus 40, 73, 227, 228, 233, 242, 385n
Erasmus, Desiderius 119, 146, 147, 154, 156, 369n, 409n
Esposito, John L. 344n, 349n, 367n, 378n, 413n
Etty, Elsbeth 365n, 401n

Etzioni, Amitai 398n
Euthyphro 225

Fay, Brian 383n
Feiler, Bruce 342n, 351n
Ferdinand VII, koning van Spanje 150
Fernández-Armesto, Felipe 355n
Ferry, Luc 307, 352n, 406n
Fichte, Johann Gottlieb 249, 261
Finer, S.E. 143, 150, 368n, 369n
Filips II, koning van Spanje 158, 164-167, 169, 171, 184, 197, 250, 373n, 376n
Filips IV, koning van Frankrijk 161
Finer, S.E. 150
Firth, Raymond 339n, 344n
Fiziane, Jean-Claude 404n
Flew, A., 351n
Foda, Farag 195
Folkers, N. 366n, 375n, 381n
Foner, Eric, 406n
Ford, F. 351n
Fortuyn, Pim 297, 364n, 403n, 406n
Fourest, Caroline 342n, 364n, 405n, 412n
Franken, Hans 403n, 404n
Frederik de Grote 109, 111, 176, 257, 273, 361n, 394n
Frederik de Wijze 148, 151, 154
Freeman, Michael 337n
Freeman, Charles 385n, 402n, 404n
Fresco, M.F. 356n
Friedenthal, Richard 152, 369n
Friedman, Ina 178, 179, 375n, 376n
Friedrich, C.J. 407n
Frielander, Nuri 119
Fruin, Robert 167, 168, 170, 171, 250, 260, 373n, 374n, 391n
Frum, David 362n
Fuhrmann, Horst 370n
Fukuyama, Francis 362n
Funke, G.L. 389n

Galilei, Galileo 86, 120
Gallimard, Jacques 386n
Gandhi, Mahatma 23-29, 31, 53, 70, 71,103, 268, 336m, 337n, 338n
Ganesan, S. 336n
Gassendi, Pierre 386n
Gauchet, Marcel 305, 307, 405n, 406n, 408n
Geertz, Clifford 339n
Geisler, Norman L. 356n
Gellner, Ernest 339n, 340n
Gensler, Harry J. 36, 336n, 343n, 346n
George, Robert P. 337n
Gerards, Balthasar 164-170, 172, 175, 176, 178, 185, 205
Gibbon, Edmund 79
Gibbon, Edward 353n
Gibney, Matthew 337n
Gillon, Karmi 180
Girard, René 405n
Glanvill, Joseph 74
Gobineau, Arthur de 46, 47, 81-83, 343n, 346n, 354n, 384n
Goethe, Johann Wolfgang 187, 290, 350n, 377n, 392n, 401n
Gogh, Theo van 116, 123, 126-129, 134, 135, 138, 165, 173, 182, 197, 200, 201 252, 339n, 366n, 367n, 405n
Goldman, Emma 59, 60, 62, 348n,
Goldstein, Rebecca 360n
Goodin, Robert E. 366n
Gordon, Scott 407n

Gould, Mark 366n
Gozlan, Martine 412n
Graaff, Frank de 389n
Graham, Gordon 255, 259-261, 263, 392n-394n
Grant, Michael 357n
Gray, John 140, 141, 362n, 368n, 388n
Grayling, C. 386n
Gregorius XIII, paus 185, 188
Gribbin, John 365n
Griffiths, Paul J. 342n
Griffiths, Ralph 370n
Groot, Hugo de 279
Groothuis, M. M. 368n
Guellec, Laurence 353n
Guillemin, Henri 411n
Gulyga, Arsenij 257, 267, 269, 390n-396n
Guthrie, W. K. C. 398n

Haag, Ernest van den 367n
Haarscher, Guy 395n, 404n, 408n
Haeckel, Ernst 341n, 342n, 409n
Hamdy, Atef 335n, 371n
Hamilton, Alexander 313, 406n
Happold, F. C. 348n
Hare, Richard M. 268, 269, 396n
Harnack, Adolf von 341n
Harrington, Lawrence E. 376n
Harris, Sam 220, 383n, 388n
Hart, H. L. A. 386n
Hartmann, Eduard von 26, 33, 246, 279, 338n, 341n, 342n, 390n, 393n
Hartmann, Nicolai 24, 279, 336n, 360n
Hasker, William 336n, 389n, 396n
Hassan, Usama 119
Haught, James, A. 405, 408
Haveling, J. C. H. 370
Hayek, Friedrich 31
Hazard, Paul 270, 396n
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 249, 261, 262, 283, 391n, 400n
Hegener, Michiel 340n, 375n, 405n
Heidegger 384n
Heilke, Thomas W. 400n
Heine, Heinrich 182, 247, 264, 273, 390n, 394n, 397n
Helena van Troje 275
Halévy, Ellie 389n
Helvetius 361n, 388n
Helvig, Jean-Michel 404n, 405n
Hendrik VIII 155
Henry, Patrick 318
Heraclitus 346n
Herman, Barbara 390n
Hert, Paul de 355n, 401n
Herzen, Alexander Iwanowitsch 78
Heuvel, Jacques van den 358n, 362n, 388n, 395n
Heyer, C. J. den 357n
Higton, Mike 351n
Hill, Paul 132, 133
Hinchman, Lewis P. 391n
Hiorth, Finngeir 383n, 402n
Hirsi Ali, Ayaan 127, 286, 360n-362n, 364n, 406n
Hitler, Adolf 44, 114, 132, 204
Hobbes, Thomas 140, 309
Hobhouse, John 31
Holbach, Paul Henri Dietrich baron d' 88, 161-164, 237, 244, 271, 316, 317, 354n 358n, 361n, 371n-373n, 409n
Holloway, Richard 360n
Holt, Henry 358n, 413n
Honderich, Ted 374n
Hook, Sidney 285

Horgan, John 381n
Horowitz, David 367
Horseley, Neal 132, 367n
Hospers, John 341n
Howe, Geoffrey 191-193, 378n
Howse, Brannon 413n
Huebscher, Arthur 394n, 402n
Hugo, Victor 301, 404n
Huizinga, Johan 147, 369n
Humboldt, Alexander von 318, 410n
Hume, David 229, 247-249, 271, 338n, 358n, 360n
Hunswick, Andrew 358n
Huntington, Samuel P. 86, 201, 324, 349n, 354n, 355n, 377n, 380n
Hutcheson, Francis 74

Idziak, Marie 36, 343n, 347n, 351n, 356n
Ignatieff, Michael 274, 380n, 398n
Iphigeneia 234, 275, 276, 282
Isabella, koningin van Castilië 150
Islambuli, Khalid195
Ismaël 38, 40
Israël, Jonathan I. 270, 271, 371n, 374n, 391n, 396n
Ivan Karamazov 77
Iyer, A. Rama 336n
Izaäk 36-38, 45, 251, 264, 266, 302

Jaber, Asad 344n
Jacoby, Susan 331, 358n, 413n
James, William 79, 338n, 352n, 360n, 388n, 397n
Janis Mark W. 364n
Jansen, J.J.G. (Hans), 344n, 348n, 367n, 378n, 388n, 413n
Jansen, Thijs 367n, 383n, 399n
Janssen, H.L. 368n
Jardine, Lisa 166, 369n, 373n-376n
Jay, John 308, 406n
Jean, Drogosz 406n
Jefferson, Thomas 299, 313-318, 320, 321, 331, 344n, 408n-410n
Jesaja 50, 52-54, 345n, 347n
Jezus 32, 51, 54, 56, 68, 70, 73, 78, 79, 84, 96-99, 102, 103, 119, 120, 146, 160, 240, 253, 290, 313, 315, 317, 322, 331-333, 351n, 357n, 414n
Job 207, 343n
Johannes van het Kruis 56
Johnson, Paul 370n
Jones, David 389n
Jones, George 331, 414n
Jongman, J. 127, 366n
Juergensmeyer, Mark 281, 363n, 399n, 413n
Julianus de Tolerante 301
Jurieu, Pierre 108
Justinus 163

Kaltenbach, Jeanne-Hélène 405n
Kant, Immanuel 26, 64, 73, 85, 221, 223, 246-249, 251, 252, 269, 271-273, 276, 279, 280, 287, 289-291, 296, 311, 315, 338n, 345n, 350n, 360n, 390n-397n, 401n, 409n
Karel v 151, 154, 155
Karpin, Michael 178, 179, 375n, 376n
Karskens, Machiel 356n
Kastfeld, Niels 348n
Kautsky, Karl 70
Kay, Richard S. 364n
Kayla, M. 406n
Keane, John 358n, 359n

Kelek, Necla 365n
Kepel, Gilles 61, 213, 302, 304, 325, 349n, 377n, 405n, 412n, 413n
Kern, Stephen 363n
Kerry, John 403n
Khamenei, Seyyed Ali 185, 188, 191
Kiel, Dwight C. 400n
Kierkegaard, Søren 45, 79, 84, 141, 170, 198, 209, 276, 279, 344n, 346n, 391n
Kijne, Chris 400n
Kimball, Roger 381n, 400n
Kirk, G. S. 346n
Kirsch, Jonathan 54, 55, 281, 348n, 399n, 413n
Klausen, Jytte 379n
Klein, Ermute 367n
Klohr, Olof 341n, 409n
Knevel, Andries 22-25
Knopf, Alfred A. 386
Kochan, Miriam 411n
Kolakowski, Leszek 342n
Kopper, Joachim 397n
Kors, Alan Charles 372n, 400n
Kouters, Steffie 336n
Kramers, J. H. 344n
Kramnick, Isaac 406n
Kranenburg, R. 367n
Kretzmann, Norman 225, 344n, 346n, 384n
Kriegel, Blandine 395n, 404n
Krisjna 322
Kruijff, Gerrit de 367n, 399n
Kruithof, C. Elli 411n, 412n
Küng, Hans 39, 70, 341n, 344n, 350n, 355n, 380n
Kuitert, H. M. 339n, 344n, 345n, 357n
Kuschel, Karl-Josef 342n, 355n
La Fontaine 279
La Mettrie, Julien Offray de 108, 109, 237, 361n
Laan, Lousewies van der 297, 360n
Labrousse, Elisabeth 360n
Labuschagne, B. C. 411n
Lactantius 163
Lady Linlithgow 261, 394n
Lamennais 104, 305
Lange, Friedrich 385n
Lange, Ilonka de 391n
Languet, Hubert 171
Laqueur, Walter 177, 196, 374n, 365n, 377n, 379n, 401n
Learned Hand 286, 291, 400n
Leblanc, Jill 341n
Leckey, W. E. H. 368n
Leeuwen, Th. M. van 347n, 358n, 366n, 375n, 381n
Legros, Robert 376n
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 33, 95, 247, 248, 279, 342n, 356n
Leo x, paus 148
Leopold, J. H. 385n, 387n, 389n
Lerch, Wolfgang G. 30, 340n
Lessing, Gotthold Ephraim 98, 271, 390n
Lessner, Friedrich 338n
Levin, Kenneth 375n
Levinson, Sanford 409n
Lewis, Bernard 35, 57, 167, 199, 328, 335n, 338n, 340n, 342n, 346n, 348n, 349n, 365n, 366n, 373n, 374n, 379n, 403n, 411n, 413n
Lewis, Clive Staples 49, 75, 85, 346n
Lichtenstein, Aaron 178
Liebmann, O. 390n
Littman, David 411n
Livingstone, Elizabeth A. 378n

Lizzie Greystock 261
Locke, John 74, 271, 296, 399n, 408n
Lohneysen, Wolfgang frhr. von 361n
Lubac, Henri de 404n
Luce, J. V. 221, 227, 383n, 385n
Lucretius Carus, Titus 228, 233, 385n, 387n
Ludeker, Iris 364n
Luft, Eric von der 384n
Lumey, Guillome de la Marck, heer van 168
Luther, Maarten 74, 143-149, 151-157, 304, 325, 351n, 368n-370n
Luxenberg, Christoph 288

Maalouf, Amin 383n
MacCulloch, Diarmaid 368n-370n
Machiavelli, Niccolò 309
MacIntyre, A. 384n
Madison, James 299, 308-314, 318, 320, 321, 330, 406n, 407n, 410n
Mahfouz, Nadjib 195, 379n
Mainz, Albert van 148
Maistre, Joseph de 236, 388n
Mak, Geert 366n
Malter, Rudolf 397n
Manenschijn, Gerrit 381n
Mandela, Nelson 200
Manji, Irshad 121, 286, 365n, 401n
Mansfield, Harvey C. 388n
Maria 32, 89
Marijnissen, Jan 307
Marres, René 364n, 406n
Marsh, Hason H. 398n
Marshall, Paul 379n, 411n
Martin, Martin E. 388n
Martin, Michael 72, 351n, 372n
Martines, Lauro 363n
Marty, Martin E. 388n
Marx, Karl 119, 338n, 362n, 367n, 379n
Mautner, Thomas 337n
May, J. Lewis 396n
Mayer, J.-P. 354n
McCabe, Joseph 73, 350n, 351n
McClellan, James 406n
McCoy, Alban 95, 357n
McGrath, Alister E. 353n, 397n, 404n
McTaggart, E. 288, 401n
Meer, Theo van der 363n
Meinsma, K. O. 360n
Meister, Johannes 400n
Mellowes, Marilyn 409n
Mélonio, Francaise 353n
Mendelssohn 396n
Menelaos 275
Menoeceus 385n
Mernissi, Fatima 88, 356n
Meslier, Jean 395n
Michiels, J. M. 362n
Miles, Jacques 343n, 344n
Mill, James 385n
Mill, John Stuart 31, 82, 191, 221, 228-235, 237, 238, 243, 247, 274, 275, 282, 283, 286, 350n, 352n, 354n, 378n, 385n-388n, 398n
Moerland, René 361n, 364n
Mohammed 40, 56-58, 84, 101, 127, 128, 176, 183, 191, 193, 194,284, 290, 322,348n, 378n
Moland, Louis 388n
Molenaar, A. C. 366n, 375n, 381n
Molière 279
Montaigne 392n
Montgomery Watt, W. 348n
Montinari, Mazzino 341n, 351n, 353n

Moore, G. E. 223
More, Paul Elmer 386n
More, Thomas 147
Moreland, J. P. 384n
Morgan, Kenneth O. 370n, 373n
Mounce, H. O. 220, 221, 223, 383n, 384n
Mozes 47, 48, 49, 56, 57, 84, 98, 101, 133-136, 157, 317
Mulder, Eildert 413n
Mulisch, Harry 373n
Mullan, David George 354n
Muller, Erwin R. 130, 131, 137, 196, 366n-368n, 375n, 379n, 381n, 397n
Multatuli, (Eduard Douwes Dekker) 240, 389
Murray, Michael J. 338n, 344n, 346n, 356n, 384n, 401n

Najjar, Fauzi M. 379n
Nasr, Seyyed Hossein 342n
Natorp 390n
Naves, Raymond 389n
Neiman, Susan 273, 397n
Nelson-Pallmeyer, Jack 281, 349n, 363n, 374n, 381n, 399n, 405n
Newman, John Henry 231, 387n
Niebuhr, Reinhold 368n
Nielsen, Kai 23, 223, 268, 336n, 384n, 395n
Nietzsche, Friedrich 33, 60, 72, 79, 262, 304, 338n, 341n, 351n, 353n, 360n, 384, 394n
Nimmegeers, Staf 355n
Noort, Wim van 409n
Norfolk, Hertog van 158
Nowell-Smith, Patrick 223, 224, 356n, 384n, 401n
Nozick, Robert 31
Ockham, William of 74
O'Faolain, Julia 363n
Offermans, Cyrille 396n
Olgun, Ahmet 126, 127, 366n
Onfray, Michel 372n, 386n, 409n
Osborne, John 369n
Otto, Rudolph 105, 337n, 360n

Paine, Thomas 99-101, 134, 264, 283, 285, 357n-400n, 407n
Paley, William 74
Palmer, L. R. 385n
Pannick, David 345n
Paquette, Robert 359n
Parfit, Derek 291, 402n
Paris 275
Parkinson, Michael 331
Pascal, Blaise 238-242, 378n, 389n
Paulus 103, 145, 155
Paulus IV, paus (Giovanni Pietro Caraffa) 157, 158, 244
Peeters, Carel 359n
Pels, Dick 324, 382n, 412n
Pena-Ruiz, Henri 404n
Peres, Sjimon 178
Pérez, Joseph 369n
Peri, Joram 180
Pericles 221
Perle, Richard 362n
Peterson, Michael 336n, 346n, 384n, 389n, 395n
Petrasjevski, Mikhail 78
Philipse, Herman 360n, 361n
Piaget, J. 224
Pilatus, Pontius 32
Piltz, Anders 389n
Pinechas 133-136, 160, 165, 235, 328, 329
Pinto, David 376n

Pipes, Daniel 194, 375n-378n
Pitt, Alan 347n
Pius v, paus (Guiseppe Melchiore Sarto) 157-160, 167, 181, 184, 190, 196, 197, 370n
Pius x, paus (Antonio Michele Ghislieri) 157
Plato 95, 221, 248, 277, 278, 315, 359n, 398n, 399n
Pleschinski, Hans 361n
Pobedonostsev, Konstantin Petrovich 78
Pojman, Louis P. 36, 343n, 346n, 352n, 389n
Pol Pot 114
Polak, Inez 376n
Pomeau, R. 358n, 388n
Pope, Alexander 140
Popper, Karl R. 397n
Pörnbacher, Karl, 390n, 394n
Porter, Roy 390n
Potok, Chaim 39, 344n
Price, Richard 74
Prichard, H.A. 223
Primoratz, Igor 381n
Prometheus 242
Psichari, Henriette 346n
Pyle, Andrew 357n

Quinn, Philip L. 75, 342n
Quinton, Anthony 386n, 396n
Qutb, Sayyid 328

Rabin, Jitschak 176-180, 197, 198, 375n
Rachels, James 36, 244, 336n, 343n, 346n, 351n, 387n 38n
Racine, Jean Baptiste 270
Rafsanjani 192
Rahman, O. Abder 378n
Raskolnikov 77
Randall, John Herman 399n
Ranke, Leopold von 157, 370n
Ratzinger, Joseph 32, 341n
Raven, J.E. 346n
Rawls, John 390n
Reck, Andrew 387n
Reder, Michael 400n
Ree, Jonathan 346n
Regard, Maurice 395n, 397n
Reich, Walter 381n
Reich, Wilhelm 204
Reichenbach, Bruce 336n, 384n, 396n
Reimarus, Hermann Samuel 98-100, 194, 357n
Remkes, Johan 186-188
Renan, Ernest 50-55, 120, 276, 346n-348n, 365n
Reschner, Nicholas 335n
Rétat, Laudice 346n
Reve, Gerard 134
Reve, Karel van het 119, 364n
Rickert 390n
Ritchie, Daniel E. 388n
Robespierre 411
Rogers, Ben 349n, 365n
Röhrich, Wilfried 281, 363n, 399n, 413n
Romein, Jan 368n
Rörer, Georg 154
Rorty, Richard 110, 362n, 410n
Rosa, Peter de 159, 370n, 371n, 377n
Rosenkranz, Karl 261, 262, 394n
Rosenthal, Uri 366n, 397n
Roulin, Alfred 343n, 397n
Rousseau, Jean-Jacques 88, 101, 236, 248, 285, 296, 358n, 400n
Rouvoet, André 89, 360n, 361n

Roy, Oliver 340n, 411n, 413n
Royce, Josiah 256, 392n
Ruitenberg, Arnout 366n, 375n, 381n, 398n
Rumsfeld, Donald 140, 368n
Rushdie, Salman 112, 173, 174, 180-184, 186, 188-194, 197, 213, 234, 235, 283-285, 291, 362n, 363n, 375n, 376n, 378n, 388n, 400n, 401n
Russell, Bertrand 31, 32, 190, 341n, 359n
Ruthven, Malise 387n, 412n

Sadat, Anwar 177, 194
Said, Edward W. 339n, 340n
Sajoo, Amyn B. 356n
Santayana, George 28, 29, 113, 338n, 339n, 360n
Sap, J. W. 374n
Sardar, Ziauddin 324, 412n
Sarkozy, Nicolas 380n
Sartre, Jean-Paul 75-77, 79, 80, 84, 141, 198, 209, 276, 345n, 351n-353n
Scalia, Antonin 309, 406n
Schemann, L. 343n, 346n, 354n
Schiller, Johann Christoph Friedrich von 187, 263, 264, 350n, 377n, 390n, 392n
Schilpp, Paul Arthur 339n
Schlesinger, Arthur 383n
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 249, 261
Schmid, A. P. 127, 366n
Schmidt, James 396n
Schopenhauer, Arthur 73, 247, 249, 261-263, 361n, 394n
Schrag, Calvin O. 391n
Schreijen, Erik 297
Schulz, Johann Heinrich 255, 393n
Schumaker, Paul 400n
Schuurman, Katja 127
Schwartz, Regina M. 413n
Schweitzer, Albert 70, 351n, 357n, 364n
Scruton, Roger 280, 398n, 404n
Seckendorff, Veit Ludwig Freiherr von 270
Selengut, Charles 179, 281, 349n, 363n, 367n, 375n, 376n, 379n, 399n, 405n
Selim, Nahed 88, 339n, 355n, 356n
Sen, Amartya 93, 187, 222, 340n, 355n-357n, 377n, 383n, 413n
Seneca 227
Sévilla, Jean 364n
Sfeir, Antoine 405n
Shafak, Elif 118
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Earl of 74
Shalah, Ramadan 175, 176
Shaw, George Bernard 40, 62-64, 82, 329, 345n, 349n, 350n
Shaw, William H. 337n, 386n
Shea, William R. 365n
Sheffield Brightman, Edgar 342n 345n
Siebelt, Peter 367n
Silvergate, Harvey A. 400n
Sim, Stuart 210-214, 349n, 362n, 382n, 412n
Simon, Steven 387n
Simonis, A. J. 22-25, 89, 90
Singer, Isaac Bashevis 284
Singer, Peter 232, 268, 332, 370n, 387n, 389n, 396, 406n, 414n
Sixtus, paus (Francesco della Rovere) 150
Smith, E. 406n

Smith, George H. 389n
Smith, Warren Sylvester 349n
Soboul, Albert 397n
Socrates 95, 221, 225, 277-280, 398n, 399n
Sorman, Guy 339n, 412n
Soroush, Abdulkarim 356n
Soustelle, Jacques 376n
Spaaij, R. F. J. 366n, 375n, 381n
Sparreboom, Max 356n
Spencer, Herbert 78, 357n, 397n
Spencer, Robert 345n, 414n
Spinoza, Baruch 26, 105, 240, 249, 271, 279, 338n, 360n
Spruyt, Bart Jan 364n, 399n
Stace, W. T. 391n
Stalin, Joseph 114, 204
Stapf, Paul 350n, 377n, 392n
Stark, Rodney 60, 348n
Starkey, David 371, 373
Steele Commager, Henry 296, 308, 402n
Stephen, Leslie 335n
Stern, Jessica 335n
Stevaert, Steve 355n
Stokx, Ruth 355n, 401n
Stone, I. F. 399n
Strachey, Lytton 385n
Stuart, Mary 158
Stump, Eleonore 344n, 346n, 356n, 384n, 401n
Sturzo, Luigi 371n
Suarez, Francisco de 94, 95
Super, Charles W. 376n
Svaglic, Martin J. 387n
Swinburne, Richard 342n
Swomley, John M. 410n

Tabash, E. 410n
Tahir, Naema 90-92, 112, 136, 356n
Taliaferro, Charles 342n
Talmon, J. L. 364n, 388n, 397n
Taylor, A. E. 398n, 399n
Tertullianus 279
Tetzel 145
Thaden, Nikolaus von 283
Thatcher, Margaret 193
Thomas, Dominique 371n
Thomas, Scott M. 381n
Tibi, Bassam 119, 363n, 365n, 371n, 411n
Tillich, Paul 141, 368n
Tocqueville, Alexis de 46, 81-84, 226, 343n, 346n, 353n, 354n, 384n
Tolstoj, Leo 70
Touraine, Alain 403n
Toynbee, Arnold 28, 29, 80, 338n, 353n
Trembovler, Larisa 177
Tribalat, Michele 405n
Trifkovic, Serge 349n
Trollope, Anthony 261, 363n, 394n
Troski, Leon 366n
Tuttle, J. M. Dent-Charles E. 385n
Tyler, John 298

Vaihinger, Hans 393n
Van Arragon, Raymond J. 346n, 347n
Vanheeswijck, Hugo 355n
Vargas Llosa, Mario 268, 395n
Vattimo, Gianni 210, 382n
Venner, Fiametta 342n
Verhagen, Maxime 405n
Verhofstadt, Dirk 150, 356n, 369n, 402n
Vermaat, Emerson 405n
Vermeulen, Frank 361n, 364n
Vermeulen, M. L. 368n

Vidal, Gore 62-64, 349n, 404n
Vijver, Henk 344n
Visser, Arjan 364n
Vlis, M. van der 368n
Voermans, Wim 403n
Vollmer, Emil 350n, 377n, 392n
Voltaire, Jean Francois Marie Arouet de 79, 88, 101, 109, 111, 235-239, 242, 264, 266, 270-272, 283, 285, 287, 288, 286, 325, 358n, 359n, 361n, 362n, 367n, 388n, 392n, 394n, 395n, 400n
Vorländer, Karl 256, 390n-392n
Vosmeer, Sabout 167

Walsingham, Francis 173, 373n
Warraq, Ibn 358n, 364n, 375n, 378n
Warren, Mary Ann 392n
Washington, George 318n
Weber, Max 61, 140, 290, 349n, 366n, 367n, 401n
Weischedel, W. 391n, 393n-396n
Wells, G. A. 99, 357n
Werdmölder, Hans 349n
Westermarck, Edward 359n
Wheatcroft, Andrew 370n
White Beck, Lewis 338n, 360n
White, A. D. 398n
White, Michael 365n
Wiche, Rob 409n
Wieren, Hans van 22
Wilberforce, William 103
Wilders, Geert 360n
Willem van Oranje 164, 158, 165, 168-175, 182, 184, 185, 198, 250, 370n
Williams, David Allen 388n
Williamson, C. 352n
Wilson, A. N. 338n
Wilson, Arthur M. 361n
Wilson, David Sloan 335n
Win, Xaveer de 277, 398n
Winckelmann, Johannes 366n
Windelband, W. 221, 277, 383n, 390n, 398n
Windschuttle, Keith 364n, 381n
Wolbert, Werner 345n
Wolf, Erik 345n
Womersley, David 353n
Woodruff, Paul 383n
Wycliff, John 74

Yandell, Keith E. 345n, 346n
Ye'or, Bat 411n

Zawahiri, Ayman al- 195, 405n
Zeller, Eduard 228, 385n
Zeno 227
Zoethout, C. M. 407n
Zutter, Jan de 355n
Zweig, Stefan 151, 369n

Lees ook van Paul Cliteur: *Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval*

Zwengelde Paul Cliteur in *Moderne Papoea's* het debat aan over de multiculturele samenleving, integratie en inburgering, in *Tegen de decadentie* keert hij zijn blik naar binnen: een discussie over onze waarden, zo stelt hij, is ook een discussie over ons eigen systeem. De grondslagen van ons systeem staan echter niet meer duidelijk overeind. Het lijkt alsof we 'decadent' geworden zijn. Dat is een probleem, want je kunt nieuwkomers moeilijk een norm van integratie voorhouden als je niet eens weet waarín ze zouden moeten integreren.

Cliteur analyseert de interne spanningen in de democratische rechtstaat, stelt prangende vragen bij onze centrale staatsinstellingen, gispt de anarchie in ons openbaar bestuur als het gevolg van de non-conformistische dialectiek van '68, raadt religie als instrument tot inburgering dringend af, en bepleit eens temeer een heroriëntatie op het Grieks-Romeinse gedachtegoed als fundament van ons waardesysteem.

Veel aangezocht debater, polemist en rechtsfilosoof Paul Cliteur lanceert in *Tegen de decadentie* een conservatieve cultuurkritiek met een ferme vermaning aan ons systeem in verval: de gevaren die ons bedreigen komen niet van buiten, maar zijn we zelf.