

FUNDAMENTELE VERHALEN

Over recht, literatuur en film



Claudia Bouteligier & Afshin Ellian (red.)

Bju

Boom Juridische uitgevers

Staat, religie en terreur: niets nieuws?

De film *Elizabeth* en de betekenis daarvan voor onze tijd

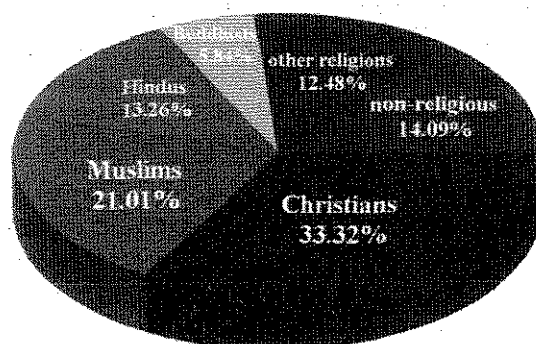
Paul Cliteur en Machteld Zee¹

Cliteur, Paul, en Zee, Machteld, "Staat, religie en terreur: niets nieuws?", in: Claudia Bouteligier en Afshin Ellian, red., *Fundamentele verhalen: over recht, literatuur en film*, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2014, pp. 27-75.

Deel I: De Staat en zijn concurrent: radicale religie

Een van de belangrijkste veranderingen die de laatste tijd hebben plaatsgevonden ten aanzien van een bestudering van de sociale en politieke rol die georganiseerde religie speelt in de wereld, is de groeiende aandacht voor de empirische kant van de zaak. Er is bijvoorbeeld veel materiaal beschikbaar gekomen over de *aantallen* religieus gelovigen op deze wereld.² Een courant staatje ziet er als volgt uit:

World Religions by percentage



Dat brengt ons op drie trends die we kunnen onderkennen.

- ¹ Wij willen onze collega's Claudia Bouteligier, Jasper Doomen en Mirjam van Schaik danken voor hun kritisch commentaar op eerdere versies van deze bijdrage.
- ² Zie bijvoorbeeld: B.J. Grim & R. Finke, *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2011; P. Marshall (ed.), *Religious Freedom in the World: A Global Report on Freedom and Persecution*, Nashville, Tennessee: Freedom House 2000; P. Marshall (ed.), *Religious Freedom in the World*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers 2008; *Freedom of Thought 2012. A Global Report on Discrimination against Humanists, Atheists and the Nonreligious*, London: International Humanist and Ethical Union 2012; *Freedom of Thought 2013. A Global Report on Discrimination against Humanists, Atheists and the Nonreligious*, London: International Humanist and Ethical Union 2013.

Eerste trend: Religieuze verdeeldheid. De wereldbevolking bestaat dus voor grofweg 33 procent uit christenen en 21 procent uit moslims. Wat in dit schema niet eens voorkomt, is het percentage mensen dat zich bekent tot het jodendom. Dat is namelijk erg klein: ongeveer 0,25 procent. Dat betekent dus dat ongeveer de helft van de wereldbevolking zich aangetrokken voelt tot de monotheïstische godsdienst: het geloof in één god (wat jodendom, christendom en islam gemeenschappelijk hebben). Maar in hun interpretatie van die verschillende religieuze posities verschillen de gelovigen dan weer. Het christendom valt uiteen in katholicisme en protestantisme. De islam valt uiteen in de sunnitische en shiitische interpretatie van de godsdienst. En binnen die onderverdelingen komen weer andere onderverdelingen. De pluriformiteit lijkt eindeloos.

Tweede trend: Stagnerende secularisatie? Een tweede opvallend gegeven uit deze onderzoeken is dat religieus ongelovigen een minderheid vormen van ongeveer 10 tot 15 procent van de wereldbevolking. Die tien tot vijftien procent woont dan vooral in Noord-Europa en in de Scandinavische landen. Ook Nederland kan hier worden genoemd.³ Daar is – zoals dat heet – de ‘secularisatie’ het meest ver voortgeschreden.⁴ Ongeveer vijftien jaar geleden was de verwachting dat Noord-Europa hier een pioniersrol vervulde en dat andere landen wel zouden volgen. De verwachting was dat religieus ongelooft zou groeien. Maar op die veronderstelling (de zogenaamde ‘secularisatiethese’) is de laatste tijd steeds meer kritiek gekomen.⁵ Vele onderzoekers denken nu: religie is terug van weggeweest en dat zal voorlopig zo blijven.⁶

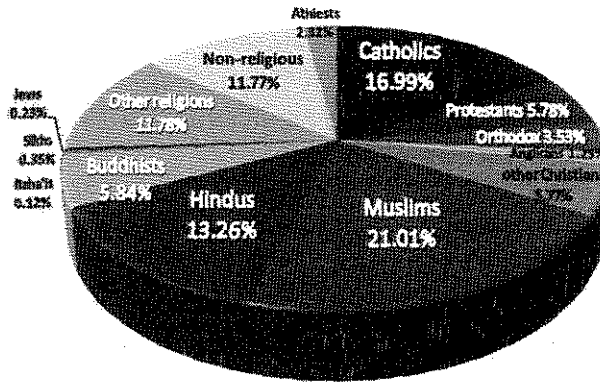
3 G. Dekker, J. de Hart & J. Peters, *God in Nederland, 1966-1996*, Anthos/RKK/KRO 1997.

4 Zie over de historische wortels hiervan M. Somos, *Varieties of Secularisation in English and Dutch Public and International Law*, Diss. Leiden, Leiden 2014; M. Somos, *Secularisation and the Leiden Circle*, Leiden: Brill 2011.

5 Zie bijvoorbeeld M.I. Borer, ‘The New Atheism and the Secularization Thesis’, in: A. Amarsingam (ed.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, Leiden, Boston: Brill 2010, p. 125-137; S. Bruce, *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press 2011.

6 G. Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Le Seuil 1991; J. Micklethwait & A. Wooldridge, *God is Back: How the Global Rise of Faith Is Changing the World*, London: Allen Lane, Penguin Books 2009.

World Religions by percentage (2007 est.)



Dat plaatst ons voor de vraag hoe je samen kunt leven wanneer je weet dat je in een wereld leeft met fundamentele *verschillen* ten aanzien van het religieus geloof. Sommigen geloven in één god. Anderen in vele goden. Weer anderen zijn agnost. En dan zijn er ook nog atheïsten. Al die mensen moeten samenleven, zoals de Franse filosoof Henri Pena-Ruiz het heeft uitgedrukt.⁷

Nu is het op het eerste gezicht nog niet zo evident dat 'samenleven' en 'geloofsverschillen' in een gespannen relatie tot elkaar zouden moeten staan. Er zijn immers vele verschillen tussen mensen die op geen enkele manier in de weg staan aan het samenleven. Mensen kunnen verschillende culinaire voorkeuren hebben. Mensen kunnen verschillende ideeën hebben over welke sport het meest interessant is om te beoefenen of naar te kijken. Mensen kunnen verschillende muzikale voorkeuren hebben. Waarom zouden dan die *religieuze* verschillen aan 'samenleven' in de weg staan?

1 Religie in het algemeen is niet het probleem

Het is juist dat 'religie' in zijn algemeenheid geen sociale spanningen behoeft te creëren. Denk aan de pantheïst: iemand die meent dat God en de natuur identiek

⁷ Zie: H. Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Folio, Paris: Gallimard 2003, p. 9: 'Certains hommes croient en un dieu. D'autres en plusieurs. D'autres se tiennent pour agnostiques et refusent de se prononcer. D'autres enfin sont athées. Tous ont à vivre ensemble.'

zijn. Het is een standpunt dat Spinoza verdedigde⁸ en Einstein,⁹ maar dat ook in de oudheid bekend was, bijvoorbeeld bij de Stoïcijnen.¹⁰ Er is niets in de aard van het pantheïsme dat het samenleven bemoeilijkt. Maar het godsbeeld van de monotheïstische godsdiensten is anders. Hier gaat het om een persoonlijke god die zich via bemiddelaars (Jezus, Mohammed, Mozes, de paus, de ayatollah, Joseph Smith) tot de mensen richt en hen aangeeft hoe zij moeten leven, hoe zij hun staat en hun wetgeving moeten inrichten. Dan heb je te maken met een heel ander soort 'religie' dan in het geval van de pantheïst. Zoals Napoleon die, na een groot deel van zijn leven overhoop te hebben gelegen met Gods vertegenwoordiger hier op aarde, aangaf: 'Le pape est le chef de cette religion du ciel, et il ne s'occupe que de la terre.'¹¹ Dat is wel mooi gezien door de oude vos (en ook niet slecht geformuleerd trouwens). Een monotheïstische god, een persoonlijke god die zich door geboden tot de mensen richt, geboden die weer door middelaars als de paus, de priester, de imam en de dominee worden geïnterpreteerd, is een *heel ander soort god* dan de god van Spinoza en Einstein. Het zijn die monotheïstische godsdiensten die de *potentie* in zich hebben dat zij een probleem vormen¹² voor het samenleven van mensen onder condities van pluriformiteit (de eerste trend die wordt onderscheiden in deze bijdrage).

Natuurlijk valt dat met bepaalde monotheïstische religies minder op. Omdat slechts 0,25 procent van de wereldbevolking de joodse godsdienst belijdt, onttrekt die spanning tussen religie en seculiere wetgeving en moraal zich binnen het jodendom aan onze aandacht (behalve in Israël dan).¹³ Maar bij het christendom en de islam treedt dat veel scherper naar voren, omdat het hierbij werkelijk om wereldgodsdiensten gaat met vele aanhangers (zoals gezegd, vijftig procent van de wereldbevolking).¹⁴ Het godsbeeld van die monotheïstische godsdiensten is er een

8 Spinoza, *Ethica*, def. I; prop. XI; prop. XIV en L.W. Beck, 'Spinoza', in: L.W. Beck, *Six secular Philosophers. Religious Thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James and Santayana*, Bristol: Thoemmes Press 1997, p. 23-41.

9 A. Einstein, *Mein Weltbild*, Amsterdam: Querido Verlag 1934.

10 Zie het standpunt van Balbus, zoals vertolkt door: Cicero, *The Nature of the Gods*, 45 BCE, London: Penguin Books 1972 (translated by H.C.P. McGregor, with an introduction by J.M. Ross), Book II, p. 123-190.

11 In E. de Las Cases, *Le Mémorial de Sainte-Hélène*, Chapitre IX, 8 juin 1814, ook in: H. Pena-Ruiz, *Dictionnaire amoureux de la laïcité*, Paris: Plon 2014, p. 234.

12 Meer dus dan andere godsdiensten. Deze stelling wordt uitgewerkt door J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus*, München, Wien: Carl Hanser Verlag 2003; J. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien: Wiener Vorlesungen Picus Verlag 2006.

13 Zie daarover Y. Elizur & L. Malkin, *The War Within: Israel's Ultra-Orthodox Threat to Democracy and the Nation*, New York, London: Overlook Duckworth 2013.

14 We zullen als uitgangspunt nemen dat de *overeenkomsten* tussen de drie monotheïstische godsdiensten groter zijn dan de *verschillen* (die er ook zijn natuurlijk). Een bron van inspiratie is Assmann 2003. Dat is ook wat de bekende islam-wetenschapper Bernard Lewis verdedigt in B. Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, London: Weidenfeld & Nicolson 2003; B. Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, London: Weidenfeld & Nicolson 2002. Zie ook: F.E. Peters, *The*

van een god die zich bemoeit met deze wereld, een god die een opvatting heeft over welke waarden men zou moeten aanhangen, een god die moraal voorschrijft, dicteert, aanbeveelt, hoe men het ook wil noemen. En in sommige opvattingen zelfs een god die *recht* voorschrijft: bindende leefregels waaraan de mens zich heeft te houden in het maatschappelijk verkeer.¹⁵

Derde trend: Religieus fundamentalisme. Naast pluralisme en een zich wellicht niet continuerende secularisatie is er een derde trend die we moeten signaleren en dat is de opkomst van het religieus fundamentalisme. Deze derde trend is niet uit de hiervoor opgevoerde cijfers af te leiden, maar die bestaat niettemin wel. Die derde trend zet in combinatie met de twee voorgaande punten de zaken op scherp. Immers, de opkomst van het religieus fundamentalisme maakt religieuze pluriformiteit en een stagnerende secularisatie tot een groter probleem. Wanneer je religieuze pluriformiteit en een stagnerende secularisatie hebt met godsdienstige groeperingen die op een vrijzinnige manier met hun geloof omgaan, dan is religie geen probleem voor het menselijk samenleven. Maar wanneer het monotheïstisch geloven geschiedt op een religieus-fundamentalistische manier, dan wordt het een probleem.

Laten we daarom op dat religieus fundamentalisme iets dieper ingaan.

2 Religieus fundamentalisme

Zoals Malise Ruthven schrijft in *Fundamentalism* (2004): 'Religious fundamentalism, as it is broadly understood, has been the principal source of conflict since the late 1980s and early 1990s, when the Berlin Wall came down and the Soviet Union collapsed, bringing the Cold War to an end with its attendant spin-offs in Asia, Africa and Latin America.'¹⁶ Hij gaat verder met de stelling dat het erop lijkt dat religie 'seems to have replaced the old ideologies of Marxist-Leninism, National Socialism, and anti-colonialism as the principal challenge to the world order based on the hegemonic power of the liberal capitalist West'.¹⁷ Het religieus fundamentalisme, een trend die men kan aantreffen in alle wereldreligies (maar in de monotheïstische in het bijzonder), gaat uit van de openbaring van een goddelijke tekst

Voice, The Word, The Books: The Sacred Scripture of the Jews, Christians, and Muslims, London: The British Library 2007; A. Ellian, 'Monotheism as a Political Problem: Political Islam and the Attack on Religious Equality and Freedom', *Telos* 2008-145, p. 87-102.

¹⁵ Zie over religieus recht W. Wolbert, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexionen*, Freiburg, Wien: Verlag Herder 2005; M.E. Zee, 'Five Options for the Relationship between the State and Sharia Councils', *Journal of Religion and Society*, 2014-16, p. 1-18.

¹⁶ M. Ruthven, *Fundamentalism: The Search for Meaning*, Oxford: Oxford University Press 2004, p. 4.

¹⁷ Ruthven 2004, p. 5.

die antwoorden geeft op in beginsel alle vragen (zowel 'wetenschappelijke'¹⁸ als politieke en morele) en waarvan de geboden *coûte que coûte* moeten worden opgevolgd, ook wanneer deze in strijd komen met algemene eisen van zedelijkheid en pragmatische opportuniteit.

In de drie monotheïstische religies gaat het vaak gepaard met de doctrine dat de Schrift niet kan dwalen ('scriptural inerrancy'),¹⁹ een kenmerk dat met name in het protestants religieus fundamentalisme een belangrijke plaats inneemt.²⁰

Religieus fundamentalisten pretenderen terug te keren naar de zuivere bronnen van het geloof. Zoals Henri Pena-Ruiz schrijft over het fundamentalisme: 'het is de anachronistische wens bepaalde vooroordelen van oude tradities te sacraliseren en dat alles onder de pretentie dat daarmee de religie in zijn zuiverheid wordt hersteld'.²¹ Een interessant overzicht van religieus fundamentalisme in de drie monotheïstische godsdiensten vindt men bij Caroline Fourest en Viametta Fenner in *Tirs Croisés: La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman* (2003).²²

Mensen die erg graag een positief beeld van de oorspronkelijke religies hooghouden, verklaren doorgaans met enige nadruk dat religieus fundamentalisme een bij uitstek 'modern verschijnsel' is. Aan de gretigheid waarmee dit inzicht onder de aandacht wordt gebracht, kan men onderkennen dat veel emotionele energie in deze opvatting is geïnvesteerd. Maar die emotionele energie maakt het inzicht niet noodzakelijkerwijs onjuist. Er zijn inderdaad allerlei religieus fundamentalistische praktijken die niet voorkwamen in vroeger tijden, maar die teruggaan op 'uitgevonden tradities' uit de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw. Een religieus fundamentalist *construeert* een religieus wereldbeeld. Hij kopieert dat niet

18 Waardoor een conflictueuze relatie ontstaat tussen religie en wetenschap. Zie daarover: J.W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, New York: D. Appleton and Company 1897 (1874); B. Russell, *Religion and Science*, London, New York, Toronto: Oxford University Press 1935; A.D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, Two volumes, New York: Dover Publications 1960 (1896). De hier geconstateerde spanningsrelatie kan, als de drie trends die we hiervoor hebben opgevoerd aanwezig zijn, niet worden weggenomen door wat Stephen Jay Gould de twee magisteria van wetenschap en religie noemt, want kenmerkend voor het magisterium van het religieus fundamentalisme is nu juist dat het zich niet houdt aan een voor de wetenschap autonome sfeer. Zie: S.J. Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, London: Random House 2002 (1999) en ook F. de Waal, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism among the Primates*, New York, London: W.W. Norton & Company 2013, die Gould onkritisch volgt in het verhaal van de twee magisteria.

19 Ruthven 2004, p. 5.

20 Een historisch overzicht van religieus fundamentalisme geeft: K. Armstrong, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, London: HarperCollins 2000.

21 Pena-Ruiz 2014, p. 490: 'L'intégrisme désigne une volonté anachronique de sacraliser des préjugés ancestraux, sous couvert de faire retour à la pureté originelle de la religion'.

22 C. Fourest & F. Venner, *Tirs Croisés: La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, Paris: Calmann-Lévy 2003.

klakkeloos van een historische werkelijkheid uit vroeger tijden. Maar die constructie (en nu gaan we weer een beetje aan de andere kant van de boot hangen) is ook weer op 'iets' gebaseerd. Iemand die iets construeert, fantaseert er niet alleen maar op los, maar hij, of zij, kan vaak in de historische religies een basis of een aanknopingspunt vinden. Daarom is radicale en gewelddadige religie ook weer niet 'geheel verschillend' van de gewone religie of 'heeft het daarmee niets maar dan ook niets te maken', zoals vrome politici ons in toespraken graag willen doen geloven (vaak ook in de hoop zichzelf in slaap te sussen misschien). Schrijvers als Karen Armstrong doen graag voorkomen alsof het fundamentalisme niets, maar dan ook niets, met de religie waarop het zich oriënteert te maken heeft. Dat is wel een vrome wens, maar helaas niet helemaal juist.²³

Dit zou men de drie trends van deze tijd op het gebied van religie kunnen noemen. Dus: (i) religieuze pluriformiteit, (ii) stagnerende secularisatie, (iii) hernieuwde betekenis van religieus fundamentalisme.

3 De combinatie van de drie trends

Nu is er een probleem dat zich opdringt ten aanzien van de *interpretatie* van deze gegevens en dat is dat op basis hiervan sommigen (velen, kan men eigenlijk wel zeggen) denken dat *alleen* het religieus fundamentalisme het probleem is. Men zegt dan: 'het probleem is de wereldbeschouwing van enkele gekken, extremisten, en die heb je altijd, die zal je altijd houden, maar dat heeft op geen enkele manier iets te maken met de ware kern van de godsdiensten'. Iemand die de drie factoren zoals hiervoor genoemd in combinatie bespreekt, krijgt zelfs gemakkelijk het verwijt te horen 'zelf een fundamentalist te zijn'. Immers, kijkt die persoon niet tegen religies aan 'op dezelfde manier als de fundamentalisten doen'? Vervolgens pakt de persoon die deze kritiek ventileert doorgaans uit over zijn eigen godsdienst, zegt dat deze op geen enkele manier problematisch is voor het menselijk samenleven en daarmee is voor hem (of voor haar) de kous af.

Deze benadering vindt men in de literatuur bij de bekende godsdienstwetenschapper Karen Armstrong. Wij zullen nu op het werk van Armstrong iets verder ingaan, omdat het representatief is voor de wijze waarop veel mensen aankijken tegen religie. Armstrong brak bij een groot publiek door met haar boek *A History of God*

23 Een juiste balans vinden we in het werk van John Kelsay, zie J. Kelsay, 'Al-Qaida as a Muslim (Religio-Political) Movement. Remarks on James L. Gelvin's 'Al-Qaeda and Anarchism: A Historian's Reply to Terrorism'', *Terrorism and Political Violence* 2008-20 (4), p. 601-605. J. Kelsay, *Arguing the Just War in Islam*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press 2007.

(1993).²⁴ Enkele opmerkingen over haar werk zijn op hun plaats voor een goed begrip van het hier ontwikkelde betoog.

In 2009 schreef Armstrong opnieuw een overzichtswerk over de wereldgodsdiensten met *The Case for God: What Religion Really Means*.²⁵ In de titel van dat laatste boek komt het apologetische karakter van haar onderneming al naar voren: religie moet verdedigd worden tegen de aanvallen daarop. Zij doet dat door erop te wijzen dat religie 'werkelijk betekent' wat zij daaronder verstaat. Die verdediging was wel nodig natuurlijk, want tussen 2004²⁶ en 2007²⁷ was religie op harde wijze bekritiseerd door een groep denkers die als de 'New Atheists' grote bekendheid hebben verworven.²⁸ De nieuwe atheïsten hadden religie in de verdediging gedrongen, want, gestimuleerd door het religieus fundamentalisme en zelfs religieus terrorisme dat overal op de wereld de kop had opgestoken, werd de vraag gesteld: als religie zo mooi en zo vreedzaam is, hoe valt het dan te verklaren dat overal op de wereld zoveel problemen lijken te ontstaan rond religie? Hebben de nieuwe atheïsten dan niet gelijk? Moeten we dan niet met Hitchens zeggen: 'Religion poisons everything'?²⁹

Het antwoord van Armstrong op deze vraag, een antwoord dat door velen als overtuigend wordt gezien, is: het probleem is niet 'religie', maar 'religieus fundamentalisme'. Van dat religieus fundamentalisme geeft zij een portret in *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (2000).³⁰

Maar waarom is deze benadering nu iets te simpel? Dat is het geval omdat *religieus fundamentalisme op zichzelf* niet het grote maatschappelijke probleem is. Religieus fundamentalisme is een probleem omdat het de drie monotheïstische wereldgodsdiensten betreft. Religieus fundamentalisme ten aanzien van een religie die in kabouters en elfjes gelooft, is geen probleem. Dan blijft het een marginaal verschijnsel. Maar religieus fundamentalisme ten aanzien van godsdiensten die de helft van de wereldbevolking beheersen, is wel een probleem. Dan wordt het interessant (en dat

24 K. Armstrong, *A History of God: From Abraham to the Present: the 4000-Year Quest for God*, London: Heinemann 1993.

25 K. Armstrong, *The Case for God: What Religion Really Means*, London: The Bodley Head 2009.

26 S. Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, London: The Free Press 2005 (2004).

27 C. Hitchens, *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, New York, Boston: Twelve 2007.

28 R. Dawkins, *The God Delusion*, Paperback edition, London: Black Swan, Transworld Publishers 2006 is daarvan de bekendste. Een andere auteur die in deze traditie staat, is A.C. Grayling, *The God Argument: The Case against Religion and for Humanism*, London: Bloomsbury 2013; A.C. Grayling, *Against all Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*, London: Oberon Books 2007; A.C. Grayling, *To Set Prometheus Free: Essays on Religion, Reason and Humanity*, London: Oberon Masters 2009.

29 Zie Hitchens 2007.

30 K. Armstrong, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, London: HarperCollins 2000.

is een *understatement*) om het religieus fundamentalisme in relatie tot die wereldgodsdiensten te analyseren. En dan is het niet voornamelijk interessant dat van die wereldgodsdiensten het overgrote deel van de gelovigen keurig een vrijzinnige interpretatie aan hun religie geeft, maar dat een deel, ook al is dat een klein deel, dat niet doet. De vraag ligt dan voor: welke *aanknopingspunten* liggen in die wereldgodsdiensten voor fundamentalisme? Als jurist ga je tenslotte niet zoeken waar het goed gaat, maar waar het verkeerd gaat. Als medicus word je niet benaderd door iemand die gezond is, maar door iemand die ziek is. En als sociaal theoreticus kan je in godsdienst geïnteresseerd zijn *alleen maar voor zover deze problemen veroorzaakt*.

4 Wanneer ga je godsdienst eens wat meer genuanceerd benaderen?

Veel mensen hebben een hekel aan dat onderzoek naar religieus fundamentalisme. Zij achten het onjuist dat je slechts aan *die kant* van het religieuze denken aandacht wilt besteden. Ik (en nu spreekt de eerste auteur van deze bijdrage: Cliteur) heb talloze keren het verwijt gehoord: ‘Luister, dat is allemaal wel mooi en ten dele belangrijk, dat onderzoek naar de donkere kanten van religie, maar wanneer ga je nu eens schrijven over de mooie kanten van religie? Die zijn er toch ook?’ Ik heb die vraag bijvoorbeeld gehoord van de protestantse theoloog Gerrit Manenschijn. Manenschijn schrijft zelf over religie en geweld,³¹ maar ook, jawel, over de mooie kanten van religie.³² Is wat hij doet niet veel ‘evenwichtiger’ dan wat ik doe? Waarom geef ik altijd zo’n eenzijdig ‘negatief beeld’ van religie?

De fout die door deze criticus (en die staat model voor vele andere critici) gemaakt wordt, is dat men niet door heeft dat ik niet de ambitie heb over *religie* in zijn algemeenheid te schrijven. Ik schrijf over *religieus fundamentalisme*. Ik ben helemaal geen theoloog en ik heb ook niet de ambitie mij tot een soort van amateurtheoloog te ontwikkelen. Ik ben een jurist en filosoof en ik ben geïnteresseerd in de vraag waarom religieus fundamentalisten voor zoveel problemen zorgen in de wereld waarin wij leven. Natuurlijk kan je die vraag niet beantwoorden zonder je ook enigszins in te laten met religie (wat ik ook doe), maar het is niet mijn primaire ambitie. Ik ben uit op een soort generaliserend oordeel over religie *voor zover die problemen veroorzaakt*. De ‘genuanceerde benadering’ van godsdienst moet ik dus over laten aan mensen die daarvoor doorgestudeerd hebben, namelijk Gerrit Manenschijn.

31 Bijvoorbeeld in G. Manenschijn, *Levenslang mores leren: De uitdaging van de multiculturele samenleving*, Baarn: Ten Have 2003, maar nog uitvoeriger in G. Manenschijn, *Religie en haat: Over religieus gemotiveerd terrorisme*, Kampen: Ten Have 2005.

32 G. Manenschijn, *Religie terug van even weggeweest. Maar waar is God?*, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema 2008.

Er is nog een vorm van kritiek op mijn benadering waarover ik iets wil zeggen omdat deze geregeld terugkomt en een goed begrip daarvan essentieel is voor de vraag of wat ik hierna zal betogen overtuigend is. Die tweede vorm van kritiek is in zekere zin het spiegelbeeld van die van Manenschijn. Manenschijn wil dat ik mij met méér bezighoud dan ik doe: ik moet 'religie in zijn algemeenheid' genuanceerd gaan beschrijven, maar Bart Jan Spruyt meent dat ik mij met *minder* moet bezighouden dan ik doe. Ik schrijf over religieus fundamentalisme in jodendom, christendom en islam.³³ Voor Spruyt is dat onzinnig, want ik moet mij alleen maar bezighouden met de islam. Naar aanleiding van een preadvies voor de Vereniging van Gezondheidsrecht waarin ik enkele problematische religieuze praktijken bespreek³⁴ in de drie monotheïstische religies (zoals babybesnijdenis) merkt Spruyt op: 'Uit angst voor de islam is hij enkele jaren geleden een offensief tegen alle religies als zodanig begonnen: die zijn in hun diepste aard gewelddadig, omdat zij een soevereine en dus willekeurige God aanbidden. Wiens moraal zomaar de banden van de publieke moraal kan doorbreken, met moord en doodslag als gevolg'.³⁵

In deze passage zitten enkele onzorgvuldigheden. Ik wil die nu iets nader belichten. Dat doe ik niet om Spruyt te kapittelen, maar omdat het soort misverstand dat in die passage schuilgaat een bredere en principiële strekking heeft en van groot belang is voor de lijn van dit betoog.

Hoe lang al? Dat ik slechts 'enkele jaren geleden' zou zijn begonnen met een 'offensief' tegen 'alle religies' is helaas onjuist, zoals iedereen kan constateren. In 1983 (vijf jaar vóór de Rushdie Affaire toen ik voor het eerst iets hoorde over islamistisch extremisme) was ik op het spoor gekomen van de Nederlandse rechtsgeleerde en humanist Leo Polak (1880-1941) die schreef over de noodzaak van morele autonomie, scheiding van moraal en religie, scheiding van religie en staat.³⁶ Tijdens mijn studies wijsbegeerte en rechten in Amsterdam had ik ook al kennis gemaakt met het werk van de Nederlandse anarchist Anton Constandse (1899-1985), die soortgelijke thema's behandelde als Polak in zijn werk.³⁷ Via Constandse's *De zelfvernietiging van het protestantisme* (1926)³⁸ kwam ik op het boek *Die Selbstzersetzung des*

33 P.B. Cliteur, *Het Monotheïstisch Dilemma: of de theologie van het terrorisme*, Amsterdam: De Arbeiderspers 2010; P.B. Cliteur, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Chicester: Wiley-Blackwell 2010.

34 P.B. Cliteur, 'Morele en immorele religieus gelegitimeerde praktijken in het gezondheidsrecht', *Ethiek en gezondheidsrecht*, Preadvies uitgebracht voor de Vereniging voor Gezondheidsrecht, jaarvergadering 25 april 2014, Den Haag: Sdu Uitgevers 2014, p. 91-186.

35 B.J. Spruyt, 'In staat van burgeroorlog', *Reformatorisch Dagblad*, 3 mei 2014.

36 P.B. Cliteur, 'De strafrechtstheorie van Leo Polak in hedendaags perspectief', *Ars Aequi* 1983-32 (4), p. 353-361.

37 P.B. Cliteur, 'Over de weerbaarheid van woorden', Boekbespreking van Anton Constandse, *Het weerbarstige woord*, Amsterdam: Meulenhoff, *De As, anarcho-socialistisch tijdschrift* 1981-54, p. 29-30.

38 A.L. Constandse, *De zelfvernietiging van het protestantisme*, Rotterdam: N.H. Luigies & Zonen 1926.

Christenthums und die Religion der Zukunft (1874) van de Duitse filosoof Eduard von Hartmann.³⁹ In dat boek, dat boek van Von Hartmann, ligt eigenlijk alles besloten van wat ik later heb uitgewerkt rond morele autonomie. Als je eenmaal het pad dat hij uitzet afwandelt, dan ontwikkelt alles zich vanzelf. Von Hartmann kon redelijk vrij schrijven (dat wil zeggen: los van censuur en juridische en sociale sancties) en daarom kon hij consistentere dan Kant (die compromissen moest sluiten met de machten van deze wereld)⁴⁰ het uitgangspunt van de morele autonomie uitwerken.

Helaas zijn de zonden van Cliteur dus dieper historisch verankerd dan Spruyt in alle haastigheid heeft aangenomen. Hij was al heel vroeg het verkeerde pad van de godsdienstkritiek ingeslagen.

Angst. Dat ik bij mijn schrijven vooral door angst zou worden gemotiveerd, onttrekt zich aan mijn beoordeling, maar ook aan die van Spruyt (ook maar een 'amateur-psychiater' tenslotte), lijkt mij. Heel relevant is het trouwens ook niet. Wat telt zijn mijn argumenten (zoals het ook irrelevant zou zijn wanneer ik zou opmerken dat de blinde vlek van Spruyt voor christelijk fundamentalisme samenhangt met zijn christelijke opvoeding). Die argumenten om religieus fundamentalisme als voorkomend in *alle drie de monotheïstische godsdiensten* te onderkennen zijn overigens niet erg origineel denkwerk van mij. Ik sluit mij aan bij: Caroline Fourest, Bernard Lewis, Karen Armstrong en de andere literatuur over religieus fundamentalisme die in dit artikel wordt genoemd. Als ik het goed zie, dan zijn er geen (althans ik ken ze niet) schrijvers die serieus verdedigen dat religieus fundamentalisme een specifiek *islamitisch* verschijnsel zou zijn. Wat wel mogelijk is, is dat je je met religieus fundamentalisme in andere godsdiensten *niet bezig wilt houden*. Of dat je leeft in een land waarin fundamentalisme bij één specifieke godsdienst toevallig een minder groot probleem is. En natuurlijk valt ook te verwachten dat met een geloof dat 0,25 procent van de wereldbevolking aanhangt (jodendom) religieus fundamentalisme minder zichtbaar is dan met een geloof dat door 21 procent (islam) van de wereldbevolking wordt gedeeld. Het orthodoxe jodendom onttrekt zich grotendeels aan de waarneming van de meeste Nederlanders die zich daarover niet laten informeren. Maar wie de literatuur leest over Israël, weet dat zich daar vormen van fundamentalisme manifesteren die sterk lijken op het religieus fundamentalisme

39 E. von Hartmann, *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, Zweite Auflage, Berlin: Carl Ducker's Verlag 1874.

40 Zie daarover P. Edwards, 'God and the Philosophers. Part II: From Fideism to Pragmatism', *Free Inquiry* 1998-18 (4) en ook P. Edwards, *God and the Philosophers*, Introduction by T.J. Madigan, Amherst, New York: Prometheus Books 2009.

in de andere twee monotheïstische godsdiensten.⁴¹ En erg verbazingwekkend is het niet dat gemeenschappelijke structuurkenmerken kunnen worden gevonden in de drie monotheïstische godsdiensten: zij hebben tenslotte een bepaald godsbegrip gemeenschappelijk, ook al gaan zij uiteen in de uitwerking daarvan.

De diepste aard van godsdienst. Ten aanzien van de opmerking dat ik uitspraken zou doen over de 'diepste aard' van de monotheïstische godsdiensten kan ik herhalen wat ik heb gezegd, maar ik wil er ook nog iets aan toevoegen en dat heeft te maken met 'agnosticisme'. Laten we beginnen met te stellen dat men heel streng kan zijn over wat 'agnosticisme' wordt genoemd. Iemand die zich in de Nederlandse context bijvoorbeeld een 'agnost' noemt, is vaak een ongeletterde⁴² die bedoelt dat hij het vanzelfsprekend acht dat Poseidon en Wodan niet bestaan, maar die het quasi-chic acht om ten aanzien van de monotheïstische god van zijn christelijke en joodse buurman op te merken dat hij 'niet kan weten' of god wel of niet bestaat (zoals die 'fundamentalistische' atheïsten doen).⁴³ Een Nederlandse 'agnost' is dus eigenlijk een diplomaat. En omdat hij nooit een Wodan-aanhanger tegenkomt, of te maken krijgt met iemand die in Wicca⁴⁴ gelooft (en die zijn er terdege), kan hij rond paraderen met een soort air van tolerantie. Het mag allemaal, maar erg intelligent is het niet. Toch is er één betekenis waarin het 'agnosticisme' een verstandige opstelling lijkt en daarmee komen we bij de opmerkingen van Spruyt. Agnosticisme lijkt een verstandige opvatting in de zin dat je daarmee kan aangeven dat het niet duidelijk is wat de 'diepste aard' is van jodendom, christendom en islam, immers dat zal moeten blijken. We moeten hopen dat de monotheïstische godsdiensten zich zullen gaan ontwikkelen in een niet-gewelddadige richting. En om aan dat proces een bijdrage te leveren, kan het nuttig zijn de structuur van die godsdiensten te analyseren en aan te geven waar de risicovolle elementen liggen. Wij zien die risicovolle elementen in 'morele heteronomie', een 'goddelijke bevelstheorie van de moraal', de nadruk op een soevereine schepperswil die boven zedelijke normen uitgaat en zich daaraan ook niet gebonden behoeft te achten (hoger dan de moraal, tenslotte). Maar dat wil natuurlijk niet zeggen dat je daarmee blind zou behoeven te zijn voor

41 Y. Elizur and L. Malkin, *The War Within: Israel's Ultra-Orthodox Threat to Democracy and the Nation*, New York, London: Overlook Duckworth 2013. Zie voor de achtergrond: H.H. Cohn, 'The law of religious dissidents: a comparative historical survey', *Israel Law Review* 2001-34 (1), p. 39-100. Over religieuze terrorisme gemotiveerd door jodendom, zie: Ami Pedahzur & Arie Perlinger, *Jewish Terrorism in Israel*, New York: Columbia University Press 2011 (2009).

42 Althans iemand die zo zeker is van zijn zaak dat hij het niet nodig acht zich enigszins in het onderwerp te verdiepen.

43 Zie over 'atheïstisch fundamentalisme' of 'verlichtingsfundamentalisme': H. 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, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker 2005. Een auteur die overal (en dus niet alleen in religies) fundamentalisme ziet is: S. Sim, *Fundamentalist World: The New Dark Age of Dogma*, London: Icon Books 2004.

44 Wicca is een soort natuurreligie die ook wel wordt aangeduid als 'heksengelooft' of 'heksenrij'.

de mooie kanten van religies en de hoop uit te spreken dat die 'in the end' zullen prevaleren.⁴⁵

Een intrigerende vraag is nu wie de meest belangrijke bijdrage gaat leveren aan het 'in the end' prevaleren van de mooie kanten van de godsdienst. Cliteur of Spruyt? Is dat degene die zijn hoofd in het zand steekt voor het feilen van zijn eigen religieuze traditie (hoe zat het ook alweer met die splinter en die balk?) en die ze zo goed weet aan te wijzen in de traditie van de ander of is dat degene die probeert in *alle tradities* op zoek te gaan naar wat risicovolle elementen zijn? (Daarmee zoomt Zee in op de risico's voor de positie van vrouwen).⁴⁶

Dit zijn preliminaire opmerkingen die we meenden te moeten maken alvorens met ons betoog verder te kunnen gaan. Samenvattend: het gaat hier dus niet om 'religie' in zijn algemeenheid, maar om een bepaalde interpretatie aan religie: de religieus fundamentalistische interpretatie. Twee: het gaat niet om religieus fundamentalisme in *alle* godsdiensten, maar om religieus fundamentalisme in de drie monotheïstische godsdiensten. Drie: dit soort analyses zijn niet 'negatief', 'eenzijdig', 'onzinnig' of anderzijds oneigenlijk gemotiveerd, maar ingegeven door de sociale noodzaak maatschappelijke problemen goed te analyseren, want alleen op basis van goede analyses valt een adequate aanpak van die problemen te verwachten.

Wat we dan nu hopen te analyseren is waarom dat religieus fundamentalisme een uitdaging vormt voor de manier waarop wij tegenwoordig leven. Als men tegen de hier geschetste achtergrond de drie trends die we in het begin hebben genoemd nader analyseren, komt naar voren dat zij zich op gespannen voet bevinden met de ambitie van *staten*. Dat is een niet gering gevaar, want met 'staten' doelen we op een organisatievorm waarop het gehele moderne leven tegenwoordig is gebaseerd. Laten we meteen een courant misverstand uit de weg ruimen: het is totaal onjuist 'staten' te zien als 'gedateerd', niet nodig, overbodig, obsoleet – hoe men het maar noemen wil. Integendeel: het leven in een staat is voorondersteld aan onze hele manier van leven. Wanneer het religieus fundamentalisme, in het bijzonder het religieus fundamentalisme in zijn monotheïstische variant, dan ook een uitdaging vormt voor 'staten', dan hebben we te maken met een serieus probleem. Om dat duidelijk te maken moeten we nu iets zeggen over de aard van de staat.

45 Ten aanzien van de islam is dat het standpunt van G. Kepel, *Fitna: Guerre au coeur de l'islam*, Paris: Gallimard 2004 (in het Nederlands verschenen onder de titel *Oorlog in het hart van de islam*, Amsterdam: Contact 2005).

46 M.E. Zee, 'Five Options for the Relationship between the State and Sharia Councils', *Journal of Religion and Society* 2014-16, p. 1-18; M.E. Zee, 'Sharia: Scheiden voor Allah', *Vrij Nederland*, 21 september 2013, p. 44-49; S. Musa & M.E. Zee, 'Verborgen vrouwen zijn niet dom', *Trouw*, 22 September 2012. Zie ook O. Benson & J. Stangroom, *Does God Hate Women?*, London, New York: Continuum 2009.

5 Wat is een staat?

Een staat (of zoals het ook wel wordt genoemd: een natiestaat) is een organisatorische eenheid die sinds grofweg 1648 een populaire manier is geworden voor mensen om in een ordelijk verband samen te leven.⁴⁷ Een staat wordt gekenmerkt door een stuk territoire (*grond*). Op dat stuk grond bestaat er een overheid (een bestuurlijke instantie). Die overheid is ‘de baas’ op dat grondgebied (die overheid is ‘soeverein’).⁴⁸ Ter illustratie: Max Weber citeert Trotski met de woorden ‘Jeder Staat wird auf Gewalt gegründet’ en Weber voegt dan toe: ‘Das ist in der Tat richtig.’⁴⁹ De mensen die op dat grondgebied en onder die overheid samenleven, duidt men wel aan als ‘de bevolking’, ‘het volk’, de ‘burgers’. En die burgers op dat grondgebied van de staat worden geacht ook bepaalde zaken met elkaar te delen: opvattingen over hoe die staat zich zou moeten gedragen, wat men met die staat wil. Het geheel van die burgers met gemeenschappelijke opvattingen noemt men ook wel ‘de natie’.⁵⁰ Benn en Peters waarschuwen ons dat men in veel situaties het gebruik van het woord ‘staat’ nauwelijks kan onderscheiden van ‘natie’.⁵¹ Niettemin lijkt het verstandig het organisatorisch element aan te duiden met ‘staat’, het ideële moment met ‘natie’. Zo kan je dus een georganiseerde natie onder een overheid een ‘natiestaat’ noemen (ook wel kortweg ‘staat’).⁵²

Er zijn ongeveer tweehonderd staten in de wereld. En die tweehonderd staten vormen dus de organisatorische eenheden waarin de wereldbevolking is ingedeeld. Die staten zijn dan allemaal weer aangesloten bij de ‘Verenigde Naties’, een term die strikt genomen wat misleidend is, want het gaat om ‘Verenigde Staten’. Maar die ingeburgerde terminologische onjuistheid hoeft ons nu niet bezig te houden.

47 Zie T.H.P. Baudet, *De aanval op de natiestaat*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker 2012, p. 23-114.

48 J. Bryce, ‘The Nature of Sovereignty’, in: *Studies in history and jurisprudence*, Volume II, reprint of the edition Oxford 1901, Aalen: Scientia Verlag 1980, p. 49-111. ‘Um zu gewährleisten, dass die rechtlichen Normen sich widerspruchsfrei zu einer funktionsfähigen Gemeinschaftsordnung zusammenfügen, muss ein Organ in der Gemeinschaft die zentrale und oberste Regierungsgewalt (die “Kompetenzenhoheit”) haben. Unter ihrer Verfügungsmacht müssen alle anderen rechtlichen Regelungsbefugnissen (“Kompetenzen”) in dieser Rechtsgemeinschaft stehen’, schrijft R. Zippelius, *Rechtsphilosophie*, München: Verlag C.H. Beck 1982, p. 191.

49 M. Weber, *Staatssoziologie. Soziologie der rationalen Staatsanstellung und der modernen politischen Parteien und Parlamente*, Mit einer Einführung und Erläuterungen herausgegeben von Johannes Winkelmann, Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1966, p. 27.

50 E. Renan, *Qu’est qu’une nation? Et autres essais politiques*, Textes choisis et présentés par Joël Roman, Paris: Presses Pocket 1992. Hedendaagse commentaren op het natie-begrip vindt men in: S. Sand & E. Renan, *On the Nation and the Jewish People*, London, New York: Verso 2010; G. Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Introduced by Benedict Anderson, London, New York: Verso 2012 (1996).

51 S.I. Benn & R.S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, 12e druk, London, Boston, Sydney: George Allen & Unwin 1980 (1959), p. 251.

52 A. Hauriou, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Troisième Édition, Paris: Éditions Montchrestien 1968, p. 81.

Waar het om gaat, is dat de wereld ‘officieel’ is ingedeeld in ongeveer tweehonderd eenheden die territoriaal zijn afgebakend onder leiding van een ‘overheid’.

6 Het officiële en het officieuze verhaal

Dit is wat men het ‘officiële verhaal’ kan noemen. Maar het behoeft nauwelijks betoog dat de werkelijkheid zoals hier geschetst, niet helemaal overeenkomt met hoe het feitelijk verloopt in de wereld. Sommige staten zijn nauwelijks ‘staten’, in de zin dat de overheden in die staten helemaal geen controle hebben over het gebied dat officieel aan hen is toevertrouwd. In de Swat-vallei in Afghanistan, bijvoorbeeld, heeft de nationale overheid van Pakistan zó weinig te vertellen dat je je kan afvragen of het Pakistaanse overheidsgezag daar wel geldt. Rechtstheoretisch en politiektheoretisch is dan de vraag gewettigd: is Pakistan wel een ‘staat’? Immers, een staat is een organisatie die gebaseerd is op het ‘geweldsmonopolie van de overheid’ en als het mogelijk is (wat in Pakistan gebeurt) dat groeperingen die niet tot de overheid behoren daar een soort alternatieve rechtspraak organiseren *naast* de overheidsrechtspraak, dan heb je een opschorting van het staatsgezag. Een manifestatie daarvan die wereldwijd de aandacht trok was toen een vijftienjarig meisje (Malala) bijna werd geliquideerd door de Taliban.⁵³

Een groepering die lijkt op de Taliban en die zich net zo scherp tegen seculiere scholing keert, is de Nigeriaanse Boko Haram. ‘Haram’ betekent ‘verboden’ en de Boko Haram verzet zich tegen elke politieke of sociale activiteit die zich richt op de westerse samenlevingen. Dat wordt ruim genomen. Verkiezingen, het dragen van T-shirts, broeken, maar vooral ook een niet-religieuze opvoeding is ‘haram’.⁵⁴ Volgens de Boko Haram wordt de Nigeriaanse staat geregeerd door ‘ongelovigen’. Die regeerders mogen zichzelf dan presenteren als ‘islamitisch’, maar dat is schijn volgens de Boko Haram, want zij omarmen niet de radicale of extremistische variant van de islam die de Boko Haram voorstaat. Daarom moet de regering worden afgezet (desnoods met geweld) om plaats te maken voor een werkelijk islamitische theocratie.

53 Zij vertelt haar verhaal in M. Yousafzai, *I am Malala: the Girl who stood up for Education and was shot by the Taliban*, London: Weidenfeld & Nicolson 2013. Hoewel Malala de aanslag heeft overleefd, heeft de Taliban aangegeven de strijd voort te zullen zetten. Zie H. Yousuf & J. Dumalao, ‘Taliban vows to kill Malala Yousafzai, Pakistani peace activist, if she survives attack’, *HuffPost Religion*, 13 October 2012. Een vijftien minuten durend hoorcollege over de aanslag op Malala door Paul Cliteur staat hier: <www.universiteitvan-nederland.nl/college/waarom-pleegden-de-taliban-een-aanslag-op-een-15-jarig-meisje-dat-alleen-maar-naar-school-wilde/>. Ook met aandacht voor bijbels terrorisme.

54 P. Chothia, ‘Who are Nigeria’s Boko Haram Islamists?’, BBC News, 7 May 2014.

De Taliban in Afghanistan en Pakistan en de Boko Haram in Nigeria plaatsen de Afghaanse, Pakistaanse en Nigeriaanse staat voor een serieus probleem. Een staat die niet bij machte is om de effectieve controle over haar burgers te handhaven, noemt men ook wel een 'failed state'. Dat wil zeggen: een organisatie die eigenlijk geen staat is.

De ervaring leert dat die macht over dat territorium altijd wordt betwist; er zijn in de geschiedenis altijd individuen en groeperingen geweest die de macht van de staat betwisten. Die dreiging kan voor een staat 'van buiten' komen. Dat was bijvoorbeeld het geval toen het Duitse leger Nederland en Frankrijk overrompelde. Maar het betwisten van het gezag van een nationale overheid kan ook 'van binnenuit' komen. Hier dienen zich twee belangrijke actoren aan: (i) criminele organisaties, (ii) revolutionairen.

Het kan zijn dat de situatie in een land zo deplorabel is dat elke andere regering een verbetering is. Dat kan ertoe leiden dat je zelfs liever een regering door een criminele organisatie hebt dan door de vigerende staat. Er zijn situaties denkbaar die zo vreselijk zijn dat het van ons allemaal overtuigende anarchisten maakt. Denk aan een situatie in een *Vernichtungslager*. Naar aanleiding van een bespreking van het boek *De onzaligen van Łódź* van de Zweedse auteur Steve Sem-Sandberg⁵⁵ geeft Dirk Verhofstadt in zijn *Atheïsme als basis voor de moraal* (2013) een overzicht van enkele bloedstollende verhalen over praktijken in de concentratiekampen.⁵⁶ Stel, je komt in zo'n situatie terecht: het behoeft nauwelijks betoog dat de over de burgers gestelde overheid dan elke legitimiteit ontbeert. En bij ongehoorzaamheid en pogingen om het regime omver te werpen, zal niemand in redelijkheid kunnen klagen wanneer de soevereiniteit van de kampbewaarders wordt aangetast. Wie zou onder dergelijke omstandigheden geneigd zijn Romeinen 13 te citeren?

1 Iedereen moet het gezag van de overheid erkennen, want er is geen gezag dat niet van God komt; ook het huidige gezag is door God ingesteld. 2 Wie zich tegen dit gezag verzet, verzet zich dus tegen een instelling van God, en wie dat doet roept over zichzelf zijn veroordeling af. 3 Wie doet wat goed is heeft van de gezagsdragers niets te vrezen, alleen wie doet wat slecht is. U wilt niets van de overheid te vrezen hebben? Doe dan wat goed is en ze zal u prijzen, 4 want ze staat in dienst van God en is er voor uw welzijn. Maar wanneer u doet wat slecht is, kunt u haar beter vrezen: ze voert het zwaard niet voor niets, want ze staat in dienst van God, en door hem die het slechte doet zijn verdiende straf te geven, toont ze Gods toorn. 5 U moet haar

55 S. Sem-Sandberg, *De onzaligen van Łódź*, Amsterdam: Anthos 2013.

56 D. Verhofstadt, *Atheïsme als basis voor de moraal*, Antwerpen: Houtekiet 2013, p. 140 e.v.

gezag dus erkennen, en niet alleen uit angst voor Gods toorn, maar ook omwille van uw geweten.

Een tweede gevaar (naast een criminele organisatie) voor een staat is revolutie: het omver werpen van een regering met gewelddadige middelen. Dat laatste element heeft de revolutionair gemeen met de crimineel, maar het verschil is dat de revolutionair een idealistische motivatie heeft. Hij wil een *nieuwe staat*.

Van de criminele organisatie en de revolutionaire groep kunnen we dan nog de terroristische organisatie onderscheiden. Terroristen vormen een subcategorie die elementen in zich draagt van criminaliteit en revolutie. Hedendaags terrorisme is vaak *religieus* gemotiveerd.⁵⁷ Meer in het bijzonder: het is religieus fundamentalisme dat werkelijk naar de wapenen grijpt. De Taliban en de Boko Haram zijn net zo gewelddadig als criminele organisaties, zij streven staatsgezag na, net als revolutionairen, maar zij zijn ook nog eens geïnspireerd door een religieus fundamentalistische wereldbeschouwing, waardoor hun geweld interessant wordt in het kader van deze bijdrage.

7 Het christendom en het prediken van religieuze opstand

Het organiseren van een religieus gemotiveerde opstand tegen het staatsgezag wordt tegenwoordig sterk geassocieerd met islam. De Nederlandse en Belgische jongeren die in de strijd tegen het regime-Assad in Syrië gaan meevechten zijn daar een mooi voorbeeld van. Maar het verschijnsel is natuurlijk veel ouder en heeft zijn wortels in het jodendom. De zeloten verzetten zich tegen de Romeinse overheersers. Meewerken met de Romeinse onderdrukkers was voor hen een vorm van blasfemie. Zoals de Britse theoloog F.G.F. Brandon in werken als *Jesus and the Zealots* (1967), *The Trial of Jesus of Nazareth* (1968) en *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951) heeft uiteengezet: 'For the Zealots such acts constituted apostasy towards Yahweh, the god of Israel, and they were prepared to face death by crucifixion for their faith'.⁵⁸ Met die kruisiging worden sommige christelijke apologeten onrustig (Spruyt), want dit komt gevaarlijk dicht bij Jezus Christus zelf. Was Christus ook een soort zeloot?

57 Wat niet betekent dat er geen niet-religieus terrorisme is natuurlijk. Denk aan de ETA of aan de Rote Armee Fraktion.

58 S.G.F. Brandon, 'Jesus and the Zealots: Aftermath', A lecture delivered at the John Rylands Library on Wednesday, the 10th of March 1971, in: *The John Rylands Library 1971*, p. 65. De these van Jezus als zeloot is opnieuw leven ingeblazen door R. Aslan, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, London: The Westbourne Press 2013.

Dat is inderdaad de stelling die Brandon in zijn werk verdedigd heeft. Hij maakt een onderscheid tussen de 'Jezus van het geloof' en de 'Historische Jezus'.⁵⁹ Wie die 'Jezus van het geloof' is, is duidelijk. Dat is de Paulinische constructie van leven en leer van Jezus Christus zoals die in de brieven van Paulus en in de officiële kerkelijke leer naar voren komt. Hier is Jezus een apolitieke figuur die aan Cesar wil geven wat aan Cesar toekomt en aan God wat aan God toekomt. Politieke ambities heeft hij niet. Zijn proces en veroordeling is gebaseerd op een vergissing. Hij had helemaal niet de ambitie om de Romeinse overheid in de wielen te rijden.

Maar Brandon benadert de bronnen anders. Hij concentreert zich als historicus op de historische Jezus. Wat kunnen we werkelijk over hem weten? Klopt het wel wat van Jezus' missie is *gemaakt*? Wat we ondanks alle onzekerheid op basis van de bronnen kunnen zeggen is dat Jezus is veroordeeld door de Romeinen omdat hij werd verdacht van het prediken van opstand tegen het bestuur van die tijd. Hoeveel zou daarvan waar kunnen zijn?

Op basis van een overweldigende hoeveelheid materiaal ontwikkelt Brandon de stelling dat de historische Jezus veel dichter bij het zelotisme staat dan de officiële kerkelijke interpretatie wil erkennen. En daarmee komt Jezus dichter in de buurt bij de aartszeloot die ons in het Oude Testament wordt voorgezet: Pinechas (Numeri 25). Het verzet dat de zeloten boden was niet passief: 'Phinehas was their prototype, whom Yaweh commended for his zeal, and the Maccabees were examples of what might be achieved through the martyr-ideal'.⁶⁰ Ook Jezus was zo'n joodse martelaar. Hij stierf aan het kruis – net als andere zeloten: 'he died a martyr's death for Israel'.⁶¹

We willen de details van de these van Brandon hier niet verder bespreken en ons beperken tot de constatering dat duidelijk is wat de relevantie is van zijn boeken voor de hier ontwikkelde stelling over de eenheid van het monotheïstisch religieus fundamentalisme.

8 Benthams vrees voor anarchie

Maar we moeten eerst nog even terugkomen op de 'staat'. In het algemeen (dus de excessieve situaties van grove dictaturen en andere onderdrukkende regimes daargelaten) kan men zeggen dat het onder min of meer normale omstandigheden

59 Een courant onderscheid in het onderzoek overigens: S.C. Evans, *The Historical Christ & The Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History*, Oxford: Clarendon Press 1996.

60 Brandon 1971, p. 65.

61 Brandon 1971, p. 66.

omverwerpen van soevereine staten vaak schadelijk is. Internationale anarchie, een situatie waarin staten zich ontwikkelen tot 'failed states', is daarom een *probleem*. Jeremy Bentham (1748-1832) vreesde dit soort 'anarchie'. Het is een soort anarchie die zou ontstaan als iedereen de wetten maar zou mogen toetsen aan zijn eigen 'geweten'. De zogenaamde 'naturrechtsleer' gaf daartoe aanleiding, meende hij.⁶² Zijn bekende woorden over natuurrecht en mensenrechtenverklaringen als 'nonsense upon stilts', zo vaak geciteerd maar 'out of context' (waardoor ze onbegrijpelijk worden), was een waarschuwing voor wat hij noemde 'anarchical fallacies'.⁶³ Men kan het ook als volgt formuleren: de internationale stabiliteit en veiligheid van burgers is gebaat bij het 'officiële systeem'; dat de wereld bestaat uit grofweg tweehonderd staten met een eigen jurisdictie. Een burger van staat A valt onder de jurisdictie van staat A. Burger A kan door zich te oriënteren op de wetgeving van staat A ongeveer weten wat van hem verwacht wordt en wat hij mag verwachten van de staat waarin hij leeft. Wanneer een burger van staat A zou worden gestraft op basis van wetgeving van staat B, dan zou dat een ernstige doorbreking van het verwachtingspatroon betekenen.

Nu lijkt dit misschien te vanzelfsprekend om op te merken, maar dat is toch te optimistisch. Het 'officiële verhaal' van de staten met een eigen soevereiniteit en jurisdictie staat namelijk de laatste tijd op allerlei manieren onder druk. De opkomst van het religieus fundamentalisme is bijvoorbeeld ook een aanslag op het statensysteem zoals we dat kennen sinds 1648 en wat de basis is voor het systeem van de Verenigde Naties.⁶⁴

Het probleem is dit: religieus fundamentalisten verdelen de wereld niet in 'staten', maar in geloofsgemeenschappen.⁶⁵ Zij zien de wereld niet als een geheel van territoriale eenheden. Zij zien slechts 33 procent christenen, 21 procent moslims, 0,25 procent joden, et cetera waarmee we deze bijdrage begonnen zijn. De wereld is, met andere woorden, ingedeeld in geloofsgemeenschappen. En die verschillende geloofsgemeenschappen leven in beginsel volgens eigen wetten en eigen morele regels. Joden hebben zich te houden aan de Joodse wetten en morele geboden. Moslims hebben zich te houden aan de islamitische wetten en geboden, et cetera. Het systeem van de tweehonderd staten die zich met eigen regels en geboden tot de

62 Zie de bespreking van dit punt in H.L.A. Hart, 'Positivism and the Separation of Law and Morals', *Harvard Law Review* 1958-71, p. 593-629, p. 598.

63 J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, in: *The Works of Jeremy Bentham*, Bowring edition, Edinburgh: William Tait 1843, p. 501, ook in: J. Waldron (ed.), *Nonsense upon stilts. Bentham, Burke and Marx on the rights of man*, London, New York: Methuen 1987, p. 46-69.

64 D. Philpott, 'The Religious Roots of Modern International Relations', *World Politics* 2000-52, p. 206-245.

65 Waarin zij - paradoxaal genoeg - worden gesteund door multiculturalisten of wat de Franse noemen 'communautaristen'. Zie Pena-Ruiz 2014, p. 212-219.

burgers richten op basis van territoriale afbakening is aan religieus fundamentalisten vreemd. De Boko Haram is daar tegen. De Taliban ook. Maar ook de multiculturalist is daartegen. Dat is misschien een verband dat niet iedereen direct zal zien. En sommigen zullen het zelfs ervaren als een goedkope slag onder de gordel. Toch is het verantwoord dit te zeggen. Sterker: het is nodig. Multiculturalisten delen de wereld in, in geloofsgemeenschappen en niet in gemeenschappen op territoriale grondslag. Het 'officiële verhaal', zoals hier omljnd, heeft voor hen dus geen enkele betekenis. Het idee van de natiestaat heeft voor hen geen enkele aantrekkingskracht. Zij ervaren de indeling van de wereld in staten als gebaseerd op menselijke willekeur in plaats van goddelijke sanctionering (wat de enige sanctionering is waarom het gaat). In opstand komen tegen die staten is dan ook niet alleen gelegitimeerd, maar zelfs de belangrijkste plicht die een serieus gelovige aan zich kan trekken.

Het is goed om dat nadrukkelijk te zeggen. De reden is dat rond het aantasten van staatsgezag heel veel romantiek hangt. En dan doelen we nu niet op de 'romantiek' van de religieus fundamentalisten, maar op die van intellectuelen die grootgebracht zijn in een land en in een wereld die een voorspoedige geschiedenis heeft gehad. Denk aan Nederland. De generatie die is opgegroeid na de Tweede Wereldoorlog heeft geen oorlog meer meegemaakt. Men heeft een ongekende welvaart genoten, grote vrijheid, heel weinig binnenlandse strubbelingen – men is opgegroeid in een land van melk en honing. Dat brengt met zich mee dat men zich over het algemeen nauwelijks meer kan voorstellen waarvoor staatsgezag eigenlijk nodig is. Is staatsgezag niet voornamelijk een *bedreiging* (namelijk een bedreiging voor je vrijheid)?

Voeg daarbij de herinnering aan een bezetting door een natiestaat die 'staat' met een hoofdletter schreef: 'Der Staat'. Een natiestaat die 'nationalisme' de belangrijkste deugd achtte.⁶⁶ Een natiestaat die gezagsgetrouwheid als voornaamste deugd cultiveerde ('Befehl ist Befehl').⁶⁷ Doe dat allemaal, en vanzelf wordt het volkomen begrijpelijk dat in deze generatie de *chattering classes* nauwelijks iets op hebben met 'staat', 'natie', 'wet', 'gezag', 'overheid' et cetera.⁶⁸ Is 'natie' niet eigenlijk 'Nazi'?

66 C. Koonz, *The Nazi Conscience*, Cambridge, Massachusetts, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press 2003.

67 En waarvan de politieke en morele consequenties worden geanalyseerd door G. Radbruch, 'Five Minutes of Legal Philosophy, from *Rechtsphilosophie*', in: J. Feinberg & H. Gross (eds.), *Philosophy of Law*, Fourth Edition, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company 1991, p. 103-105.

68 Een van de meest intrigerende reflecties over het onderwerp van gezag en gehoorzaamheidsplicht is wat ons betreft nog steeds H. Mulisch, *De zaak 40/61: Een reportage*, Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij 1979 (1962). En het is ook heel goed begrijpelijk hoe men vanuit het boek uit 1962 komt tot het boek over de provo-beweging. Zie H. Mulisch, *Bericht aan de rattenkoning*, Amsterdam: De Bezige Bij 1966.

Het is tegen deze achtergrond dat men de uitdaging moet zien waarvoor religies de nationale staten plaatsen in een tijd van (i) religieuze pluriformiteit, (ii) stagnerende secularisatie, (iii) de wederopleving van het religieus fundamentalisme.

Men kan natuurlijk zeggen dat dit geen problemen zijn die *per se* met religie verbonden zijn. Men kan zeggen dat een beeld van religie niet mag worden bepaald door wat de 'radicalen' denken en doen. Men kan zeggen dat je nooit mag generaliseren over alle gelovigen.

Dat is allemaal waar, maar men mag ook niet de ogen sluiten voor hoe religie tegenwoordig functioneert. Of liever: onder welke condities religie tegenwoordig werkzaam is. Daarvoor je ogen sluiten, is een gevaarlijk soort romantiek die religieuze mystici en pilaarheiligen zich kunnen veroorloven, of academische docenten aan een filosofiefaculteit (een soort eigentijdse pilaarheiligen), maar niet de mensen die een speciale verantwoordelijkheid hebben in deze wereld om de gevaren die een geordend samenleven bedreigen op tijd te signaleren en daarop te reageren.

9 Het de natie ondermijnende potentieel van religie

Waarom bevinden staten zich nu op gespannen voet met de fundamentalistische interpretatie van de monotheïstische religies? Althans (en we herhalen het nog één keer) onder de condities waaronder wij nu leven. Dat is zo omdat beiden, zowel die (monotheïstische) religies als die staten, zich tot de burger richten met normatieve geboden. Beide, zowel een staat als een religie, proberen een zekere orde aan te brengen in de sociale werkelijkheid. De staat schrijft regels voor waaraan iedereen geacht wordt zich te houden. En ook de religie doet dat. In zekere zin zijn staat en religie dus elkaars concurrenten in de strijd om de aandacht van de burgers.⁶⁹ Die spanning is alleen maar *niet* voorhanden wanneer door een of ander gelukkig toeval de regels van de staat geheel samenvallen met de regels van de religie. Wanneer dit spontaan, zonder enig ingrijpen, zou plaatsvinden, dan zou dat een 'wonder' zijn. En omdat verstandige mensen niet in 'wonderen' geloven, zijn staten altijd zo realistisch geweest om die religie maar naar hun hand te (proberen) te zetten. Dat wil zeggen: men adopteert een *staatsgodsdienst*. De staat bepaalt wat de inhoud is van het geloof. Dat geschiedde reeds helemaal aan het begin van de geschiedenis van het christendom met Constantijn de Grote (c. 280-337), maar het heeft zich regelmatig herhaald in de geschiedenis van het staatkundig denken (denk aan het

⁶⁹ Dit is sterk benadrukt door Holbach. Zie P.H.D. baron d'Holbach, *Le Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne*, 1761, in: P.H.D. d'Holbach, *Premieres Œuvres*, Paris: Éditions Sociales 1971 (Préface et notes Paulette Charbonnel), p. 94-138, p. 105: 'il s'établit dans chaque État deux pouvoirs distincts', schrijft hij.

concordaat van Napoleon met het Vaticaan van 15 juli 1801).⁷⁰ Een ander bekend voorbeeld is Hendrik VIII die, nadat hij had gebroken met de Kerk van Rome, zijn eigen kerk met alle bijbehorende regels uitvaardigde: de Anglicaanse kerk.

In Frankrijk was het overigens niet anders. Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) formuleerde het ideaal in zijn *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* kort en bondig met: 'un roi, une loi, une foi'.⁷¹ Wie daarvan uitgaat, moet wel een tegenstander zijn van het Edict van Nantes (1598), waarin een zekere mate van geloofsvrijheid aan de protestanten werd gelaten in het katholieke Frankrijk.⁷² En Bossuet drong dan ook aan op de herroeping daarvan, wat zou gebeuren in 1685.⁷³ De Franse Revolutie zou later een einde maken aan het 'un roi' (eenvoudigweg door deze te guillotineren), maar ook aan het 'une foi' (eenvoudigweg door de staatsgodsdienst af te schaffen). Maar het 'une loi' hield men natuurlijk als fundament van de staat overeind. De Fransen (en niet de Britten of zelfs de Amerikanen)⁷⁴ hebben dat 'une loi' vervolgens zeer consistent tot uitgangspunt van hun politieke systeem genomen: alle pogingen van 'communautarisme' (wat men buiten Frankrijk 'multiculturalisme' noemt)⁷⁵ om opnieuw concurrerende, en de staatssoevereiniteit betwistende, geloofsposities politieke macht te verlenen heeft men streng afgewezen.

Het 'une foi' is binnen de Europese context ook niet meer goed denkbaar. Hoe komt dat? Dat komt omdat Europa zich serieus heeft gecommitteerd aan religieuze geloofsvrijheid: het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens en Fundamentele Vrijheden waarborgt dat. En als je mensen de *vrijheid geeft om te geloven wat zij willen*, dan krijg je vanzelf vele religies binnen staten. Die vrijheid van religie is een groot goed. Het is een mensenrecht, een grondrecht, hoe je het ook maar wilt benoemen. Maar het is niet helemaal een onproblematisch recht wanneer het ook betekent dat de traditionele religies in hun meest orthodoxe vorm zich weer met hun eigen eisen tot de burgers gaan richten.

70 L. Sturzo, *Church and State*, With an Introduction by A. Robert Caponigri, Twee delen, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1962, deel II, p. 379.

71 Aangehaald in het lemma 'Bossuet' in: Pena-Ruiz 2014, p. 137.

72 Het *Edict van Nantes* werd op 13 april 1598 uitgevaardigd door de Franse koning Hendrik IV. Zie over de achtergrond R. van Roy, *God in Frankrijk: godsdienststrijd en koninklijk absolutisme in tijden van reformatie en contra-reformatie*, Gent: Mens & Cultuur Uitgevers 2012.

73 Van Roy 2012, p. 267 e.v.

74 Waarvoor reeds de grondslag werd gelegd in J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, Edition et présentation de Gérard Mairet, Paris: Le Livre de Poche 1993 (1583).

75 Zie daarover An. Sfeir & R. Andrau, *Liberté, égalité, islam: La République face au communautarisme*, Paris: Tallandier 2005.

In onze tijd (en dan komt nu een sociologische generalisatie over onze tijd) worden we geconfronteerd met verschillende processen die op de een of andere manier deze constellatie van feiten op scherp stellen, namelijk:

- (i) religies lijken opnieuw in betekenis en aanhang toe te nemen,
- (ii) religieuze diversiteit binnen de staten lijkt toe te nemen,
- (iii) maar tevens moeten staten er ook voor waken dat zij het monopolie van de dwang op hun grondgebied weten te handhaven.

Wat (iii) betreft: landen moeten niet gaan lijken op Pakistan en Nigeria.⁷⁶

Deel II: De film *Elizabeth* in de context van onze tijd

1 Kunst en openbaring



Het lijkt erop dat men overal op de wereld nu worstelt met de problematiek zoals aangegeven. Maar weinigen doen dat op basis van een heldere diagnose van de problemen en de mogelijkheden die zich aandienen voor een oplossing. De wereldgemeenschap heeft grote moeite om de problemen rond religieuze diversiteit

⁷⁶ Hierbij wordt verwezen naar wat hier eerder is geschreven over de Taliban en de Boko Haram.

en de nieuwe religieuze assertiviteit die zich manifesteert tegenover het staatsgezag 'op het netvlies' te krijgen, laat staan scherp te analyseren. Nu is dat misschien ook moeilijk. Maar soms kan de kunst ons helpen.

Soms kan een kunstwerk, of een literair werk, ons in één flits van inzicht meer leren dan geleerde verhandelingen (overdrijven we wanneer we spreken van een 'openbaring'?). Grote kunst heeft dat vermogen je in één flits iets te laten zien.⁷⁷ In Edvard Munch's *Het zieke kind* (1885-1886) zien we in één ogenblik het verdriet en de wanhoop van de moeder bij een doodziek kind. We ervaren in één ogenblik de leegte van het bestaan, de kwetsbaarheid van de mens, de ontroostbaarheid.

Grote literatuur kan ons eveneens als in een flits een groot inzicht bijbrengen. Ook *heilige* literatuur trouwens. Het verhaal van Pinechas (Numeri 25) uit de Hebreeuwse bijbel maakte in één klap het terroristisch probleem duidelijk dat elke natie staat moet hebben met individuen die op basis van vermeende goddelijke bevelen moorden plegen.⁷⁸ De mannen van het volk van Israël laten zich in met Moabitische vrouwen. Die mannen van het volk van Israël laten zich ook verleiden om een andere god dan de god van Israël te eren.⁷⁹ De Heer is ontstemd. Hij beveelt de leider van de groep, Mozes, actie te ondernemen. Mozes handelt te traag en niet streng genoeg naar het oordeel van de zeloot Pinechas. Die pakt zijn speer en doorsteekt een Israëlitische man en een Moabitische vrouw. En toen was de Heer tevreden met ... Pinechas (en niet met Mozes).

Dat ene kleine verhaal maakt het hele terroristisch probleem duidelijk. Daar zit alles in. Een verhaaltje dat wat omvang betreft op een A-viertje kan. Maar daarin zit het hele probleem van de jonge jihadisten die in Syrië tegen Assad gaan vechten, Mohammed B. die Theo van Gogh vermoordt, de Boko Haram die meisjes kidnap, Jigal Amir die de Israëlitische minister-president Rabin om het leven brengt, maar

77 Hierover is mooi geschreven door R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, wiens 'pragmatisme' niet erg dienstbaar is in een tijd die om principiële keuzes en analyses vraagt, maar dat ter zijde.

78 Zie A. Spiro, 'The Ascension of Phinehas', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 1953-22, p. 91-114; Cliteur 2010, p. 105-108, 115-116, 118-119, 204.

79 Een centraal thema dat door het gehele Oude Testament heen loopt. Ook in het verhaal van koning Salomo die zich door zijn zeventienhonderd vrouwen (1 Koningen 11:3) liet verleiden tot afgoderij (1 Koningen 11:4). Hollywood heeft dat in de film *Solomon and Sheba* (1959) van King Vidor vermengd met het verhaal van de koningin van Sheba (1 Koningen 10:1-3) die naar de wijze Salomo zou zijn gekomen 'om hem met raadsels op de proef te stellen'. Volgens Hollywood (en dit heeft geen basis in de bijbel) had de Koningin van Sheba (Gina Lollobrigida) meer in de aanbidding dan 'raadsels' en verleidt zij Salomo (Yul Brynner) met een seksueel getinte dans (zelfs voor hedendaagse maatstaven schalks) tot religieuze ontrouw. De relevantie van het verhaal heb ik (Cliteur) geprobeerd uit te leggen in het college over Malala voor de Universiteit van Nederland: <www.universiteitvannederland.nl/college/waarom-pleegden-de-taliban-een-aanslag-op-een-15-jarig-meisje-dat-alleen-maar-naar-school-wilde>. Zie voor de verleidingsdans van Sheba (Lollobrigida) vanaf minuut 7:21.

eigenlijk ook Balthasar Gerards die de vader des vaderlands liquideert in 1584, waarmee een belangrijke fase in de Nederlandse geschiedenis begint.⁸⁰ Doordenk dat verhaal, en je begrijpt precies waar artikel 83a van het Wetboek van Strafrecht over gaat.

Sinds grofweg 9/11 is de wereld geconfronteerd geraakt met de problemen van het religieus terrorisme of 'theoterrorisme'. Voor een *filosoof* zijn die enorm interessant, in het bijzonder voor iemand die zich beweegt op het terrein van de rechtsfilosofie, politieke filosofie en de ethiek. In de aanslagen op de Twin Towers, de aanslagen op de Deense cartoonist Kurt Westergaard,⁸¹ de dreiging jegens Salman Rushdie,⁸² maar ook de discussie rond de beveiliging en bewaking van Geert Wilders,⁸³ zit namelijk heel veel specifiek politiek-filosofische problematiek. Wat zijn de verplichtingen van de staat jegens zijn burgers? Waar liggen de grenzen van de vrijheid van meningsuiting? Hoe moet de staat zich verhouden tot religie? Wat zijn de spanningen binnen multiculturele samenlevingen en hoe kunnen we daar constructieve oplossingen voor aandragen? Dat zijn aanzienlijke problemen voor bestuurders. Nachtmerries vaak. We hebben heel wat politici bestuurlijk zien sneuvelen in hun aanpak van deze lastige zaken waarop zij totaal onvoorbereid moesten reageren.

Turning and turning in the widening gyre
The falcon cannot hear the falconer;
Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world,
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned;
The best lack all conviction, while the worst
Are full of passionate intensity.⁸⁴

Of is dit te pathetisch? Te apocalyptisch misschien?

80 Zie voor een niet zo sterke interpretatie van deze gebeurtenis L. Jardine, *The awful End of Prince William the Silent: The First Assassination of a Head of State with a Handgun*, London: HarperCollins 2005. Mijn (Cliteur) 'religieuze interpretatie' van de moord is te vinden in: P.B. Cliteur, *Moreel Esperanto: naar een autonome ethiek*, Amsterdam: De Arbeiderspers 2007, p. 168-175. Deze opvattingen worden bekritiseerd door E. van den Hemels, *Calvinisme en politiek: tussen verzet en berusting*, Amsterdam: Boom 2009, p. 66 e.v.

81 Hij vertelt zijn eigen verhaal in K. Westergaard & J. Lykkegaard, *Kurt Westergaard: The Man behind the Mohammed Cartoon*, Tilst, Denmark: Mine Erindringer 2012.

82 Hij vertelt zijn eigen verhaal in S. Rushdie, *Joseph Anton: A Memoir*, London: Jonathan Cape 2012.

83 Hij vertelt zijn eigen verhaal in G. Wilders, *Marked for Death: Islam's War Against the West and Me*, Washington DC: Regnery Publishing, Inc. 2012.

84 W.B. Yeats (1865-1939), *The Second Coming*, aangehaald in: H. Gardner (ed.), *The New Oxford Book of English Prose: 1250-1950*, Oxford, New York: Oxford University Press 1972, p. 820.

Laten we het positief benaderen: het zijn in ieder geval ook intrigerende politiek-filosofische kwesties. Het zijn bovendien allemaal vragen die innig met elkaar samenhangen.

Maar het zijn ook vragen waarop overheden tegenwoordig zelden consistente antwoorden hebben (zijn we al te opdringerig als we daar nóg een keer op wijzen?). Niet in Nederland, maar ook niet in andere landen, zoals de Verenigde Staten en het Verenigd Koninkrijk.

In ons nadenken over die problemen kunnen we door kunstwerken, meer worden geïnspireerd dan door theoretische boeken. En dan met name door de film. Er zijn de laatste jaren verschillende films gemaakt die te maken hebben met religieuze tegenstellingen, religieus geweld en hoe overheden daarmee om kunnen gaan. In het voorgaande werd reeds verwezen naar *Solomon and Sheba* (1959), maar men kan ook denken aan *Agora* (2009), over de vrouwelijke filosoof en wetenschapper Hypatia (c. 355-415) die ons een beklemmend beeld geeft van de hoog oplopende religieuze tegenstellingen in Alexandrië. Of aan *Munich* (2005), die handelt over de vraag wat een staat (in dit geval de staat van Israël) mag doen in reactie op terroristisch gevaar. Of aan *The Godfather I/II* (1972/1974) die ons een heel goed beeld geven van de manier waarop een criminele organisatie een uitdaging vormt voor staatsgezag. Of aan *Midnight Children* (2013), gebaseerd op het boek van Salman Rushdie, enfin, wat moet men meer zeggen? Of aan *The Other Boleyn Girl* (2008), dat ons niet alleen een idee geeft van het absolute koningschap maar ook van de absurditeit van een instituut dat gebaseerd is op erfopvolging waardoor het nodeloze conflict met de kerk in het leven kwam. Of aan *Majesteit* (2010), van de Nederlandse regisseur Peter de Baan, dat ons duidelijk maakt dat een constitutionele monarchie onder ministeriële verantwoordelijkheid nog steeds een groot aantal niet opgeloste problemen rond het instituut scherp in beeld brengt. Of aan *The Name of the Rose* (1986), gebaseerd op het boek van Umberto Eco, waarin de franciscaanse monnik William van Baskerville het rationalisme en een kritische houding verdedigt in een tijd en cultuur die conformisme aan de kerk vergt, en waarin het gevaarlijk kan zijn het onafhankelijk denken de vrije loop te laten. Mooiste moment in de film? Dat waar de vertegenwoordiger van de inquisitie insinueert dat William zich in het verleden heeft overgegeven aan 'dwalingen' waardoor iedereen, William inclusief, begrijpt dat hij wordt geacht mee te gaan met de duistere praktijken van de kerk. Zo niet, dan loopt het slecht met je af. Dan eindig je als Bruno, of als Vanini, of als Hus. En zit dat motief ook niet (toegegeven, ietsje minder dramatisch) in *Hannah Arendt* (2012), de film die ons een beeld geeft van de grote politiek filosofe, in het bijzonder de rel die ontstond naar aanleiding van haar publicaties over Eichmann? Wie tegen een maatschappelijk taboe ingaat (zoals Arendt deed door niet mee te gaan in het beeld van Eichmann als een ideologisch gedreven monster) kan het

zwaar te verduren krijgen. Ook aan de universiteit! De universitaire bestuurders hadden haar graag zien vertrekken en haar eigenlijk al de wacht aangezegd. Maar Arendt vocht terug en won (dank zij de steun van de studenten, niet van haar collega's). Of *Twelve Angry Men* (1957) over de discussie tussen twaalf juryleden die iemand dreigen te veroordelen voor moord en daarmee uitleveren aan de doodstrafpraktijk, terwijl het bewijsmateriaal hiervoor niet 'beyond all reasonable doubt' is (deze film irriteert overigens een beetje door de zwart/witte tekening van de karakters).

Geen van die films raakt echter zo de kern van de problematiek van religieus extremisme, denken wij, als de film *Elizabeth* van Shekhar Kapur uit 1998 (in 2007 gevolgd door *Elizabeth: the Golden Age* van dezelfde regisseur). En dat brengt ons bij de twee films die we in dit opstel willen bespreken.

2 *Elizabeth* van Kapur

Elizabeth (1998) is een film over het leven van Elizabeth I van Engeland. Het behandelt de eerste periode van haar leven. Het script is geschreven door Michael Hirst, die ook de serie *The Tudors* (2007-2010) maakte, waarin soortgelijke problematiek wordt behandeld.⁸⁵ Elizabeth wordt gespeeld door de Australische actrice Cate Blanchett. Het is een film over de toewijding aan het ambt van koningin, over liefde, over vriendschap en bedrog, maar het is ook een film waarin het gaat om de vraag (en dat is de kwestie waarop we willen inzoomen): hoe houd je een land bij elkaar dat door geloofstegenstellingen (tussen katholieken en protestanten) wordt verscheurd? We zien hoe Elizabeth I (1533-1603), dochter van Hendrik VIII en Anna Boleyn, in 1558 op de troon komt na de dood van haar halfzuster Mary I (1516-1558), dochter van Hendrik VIII en Catharina van Aragon, die haar had opgesloten. De verwachting is dat de jonge Elizabeth het niet lang zal volhouden. Haar koninkrijk is verdeeld en de vijanden zijn machtig (Frankrijk, Spanje). Haar wordt voortdurend aangeraden een machtige echtgenoot te aanvaarden. Filips II van Spanje dient zich aan (een hoofdfiguur in *The Golden Age*, nu getypeerd als een katholieke kruisvaarder die de Armada op Engeland afstuurt en daarmee de ondergang van zijn eigen rijk inluidt),⁸⁶ maar ook de Franse hertog d'Anjou. Elizabeth volgt haar hart en legt het aan met de vanuit machtspolitieke overwegingen onbelangrijke Robert Dudley, een jeugdvriend van haar. Haar beschermheren of adviseurs, voornamelijk William Cecil, 1st Baron Burghley, raden haar aan te trouwen

85 M. Hirst & A. Gracie, *The Tudors: The King, the Queen, and the Mistress. A Novelization of Season One of The Tudors from Showtime Networks*, New York: Simon Spotlight entertainment 2007.

86 'Elizabeth's defensive entente' in de onderdrukking van de protestanten in Frankrijk en elders werd door Filips II als een daad van vijandschap beschouwd. Zie K.O. Morgan (ed.), *The Oxford History of Britain*, Updated Edition, Oxford: Oxford University Press 2010 (1999), p. 309.

met een man die ertoe doet. Elizabeth blijft rebels en weigert. Ondertussen wordt het land van binnenuit bedreigd door machtige katholieke edelen als de 4th Duke of Norfolk, maar ook door de legers van Mary of Guise, die in Schotland zijn gelegerd. Zal de onervaren Elizabeth het allemaal redden? Maar Elizabeth blijkt het bloed van haar vader (Hendrik VIII) te hebben. Zij is weliswaar koppig, maar ook moedig en zij wordt ondersteund door haar tweede beschermheer of topambtenaar – ons favoriete karakter in de film – Francis Walsingham (1533-1590).

De lessen van Walsingham aan Elizabeth doen je begrijpen waar het om gaat bij Machiavelli: de staat moet *coûte que coûte* overeind blijven. En Walsingham (vergelijkbaar met de rol van de *consigliere* in *The Godfather*) blijkt bereid voor zijn meesteres alles te doen dat nodig is om dit ideaal te realiseren: te moorden, haar vijanden (vaak katholieke samenzweerders tegen haar regiem) te folteren om bekentenissen los te krijgen, maar vooral het op een zijspoor rangeren van de geestelijkheid. In geen van de hedendaagse films krijg je zo scherp de machinaties van de geestelijkheid te zien (hoewel ook *In de naam van de roos* (1986), gebaseerd op de gelijknamige roman van Umberto Eco, daar een beklemmend beeld van geeft), met als hoogtepunt de beslissing van Paus Pius V in 1570 om haar te laten vermoorden door katholieke handlangers.⁸⁷ In 1584 komt het tot een openlijke oorlog met Spanje, het jaar waarin ook Willem van Oranje werd vermoord, iets wat ook in Engeland paniek veroorzaakte, want de verwachting was dat Elizabeth het volgende slachtoffer zou worden van een sluipmoord.⁸⁸

De film is van 1998. Verander de laatste twee cijfers door ze om te wisselen en je hebt 1989, het jaar waarin Khomeini een fatwa over Rushdie uitsprak. De ongehoordheid van die daad, zo'n flagrante schending van nationale soevereiniteit zoals dat sinds 1648 tot leidend principe van de internationale betrekkingen is geworden. *Elizabeth* van Kapur doet je echter ook weer realiseren hoe verwant onze tijd is met de zestiende eeuw. Zijn we opnieuw in de zestiende eeuw gekomen? Zijn we, net als Alice, in een konijnenhol gevallen en terecht gekomen in een 'Wonderland' waarin de meest absurde dingen zich voordoen?⁸⁹ Een Wonderlijk Land waarin officiële staatshoofden moordopdrachten geven om burgers van andere landen te vermoorden, een Wonderlijk Land waarin met droge ogen wordt beweerd dat we niet onze eigen grondwet en het nationale wetboek van strafrecht van het land moeten

87 Met de bul *Regnans in excelsis* (1570) 'that declared Elizabeth excommunicated' en 'urged loyal Catholics to depose her'. Zie Morgan 2010, p. 309.

88 De moord op Willem van Oranje 'created panic among English politicians who feared that Elizabeth might be next'. Zie Morgan 2010, p. 310.

89 L. Carroll, *The Annotated Alice: Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*, London: Penguin Books 1965 (with an Introduction and Notes by M. Gardner), p. 27: 'Down, down. Would the fall never come to an end?'

volgen, maar de religieuze wetten van volkeren die ver voor onze jaartelling hebben geleefd?⁹⁰ Je knijpt in je arm. Ben ik wel wakker? En dan zie je een hele parade van tijdgenoten die allemaal beweren dat de koning volledig gekleed over straat gaat en dat het helemaal geen pas geeft om 'negatief te doen' over die heilige wetgeving, die zelfs voor mensen die helemaal niet geloven toch sacrosanct blijkt te zijn. Staan de klokjes niet overal gelijk op de wereld? Leven we wel in een wereld met tweehonderd natiestaten óf leven we in een wereld waarin in bepaalde natiestaten het model van soevereine staten helemaal niet wordt erkend? De paus in 1570 *erkende* eenvoudigweg de nationale soevereiniteit als principe niet, evenmin als Khomeini dat deed in 1989. Zijn dat nu kleine incidenten die de wereld niet kunnen afhouden van de grote dominante lijn in de geschiedenis? Fukuyama was optimistisch.⁹¹ Hij dacht dat het bij oprispingen, zoals die van Khomeini, ging om incidenten. Is dat zo? Of heeft Huntington⁹² gelijk dat we zijn komen te leven in een wereld waarin beschavingsconflicten een belangrijke rol zullen gaan spelen (ook al lijkt hij dan beschavingen te zeer als homogene blokken tegenover elkaar te plaatsen zonder oog te hebben voor de verschillen *binnen* beschavingen)?⁹³ Glijden we de eenentwintigste eeuw in of in een herhaling van de zeventiende eeuw (en daarmee formuleren we het op een manier die je niet aantreft in het opstel van Huntington)?

Elizabeth en Walsingham proberen de binnenlandse en buitenlandse uitdagingen het hoofd te bieden en (uiteindelijk) met een behoorlijk succes.

3 Francis Walsingham

Zoals gezegd, Walsingham (in de film gespeeld door Geoffrey Rush) is een enorm fascinerende figuur in de film. Zelfs de wijze waarop hij in de film geïntroduceerd wordt, is intrigerend. Voortdurend lijkt hij vanachter de coulissen te glijden als er een situatie ontstaat waarin Elizabeth een fout dreigt te maken. En telkens geeft hij het politiek juiste (maar vaak moreel moeilijk te accepteren) advies. Als Lord Robert verraad heeft gepleegd, en dat ook geëmotioneerd bekend, waardoor Elizabeth min of meer gedwongen lijkt te worden de liefde van haar leven wegens hoogverraad naar het hakblok te sturen (en Robert dat ook verwacht), dan zegt zij: 'Thou shalt live.' Vanuit het duister, achter in de kamer, horen we de stem van Walsingham rustig maar onverbiddelijk zeggen: 'Madam, that is not wise. Lord

90 G.B. Shaw, *The Religious Speeches of Bernard Shaw*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1963 (edited by W.S. Smith, foreword by A.H. Nethercot), p. 32 schreef: 'We use a sort of Oriental religion as the nucleus of our religion – a lot of legends that we must get rid of.' En verder: 'We have hitherto been governed by a system of idolatry.'

91 F. Fukuyama, 'The End of History?', *The National Interest* 1989-16, p. 3-18.

92 S. Huntington, 'The Clash of Civilizations?', *Foreign Affairs* 1993, p. 22-49.

93 Dit punt wordt terecht gemaakt door Pena-Ruiz 2014, p. 203.

Robert has committed treason' (1:45).⁹⁴ Maar Elizabeth laat zich niet afbrengen van haar voorstel om gratie te verlenen aan Robert en zegt dat hij moet blijven leven, want hij moet haar, zoals zij het gedragen formuleert, voor altijd blijven herinneren aan 'how close to danger' zij in haar leven is geweest.

(De kijker pinkt een traantje weg).

En dan, nadat Elizabeth heeft ervaren dat de liefde voor een man van vlees en bloed niet haar lot is in het leven, besluit zij te trouwen met 'Engeland'. Zij wordt de 'Virgin Queen': zoals een non met Christus trouwt, trouwt zij met Engeland. Zij scheert haar haar af, maakt haar gezicht blank met poeder en dan ontstaat het spook dat boven deze wereld lijkt te zweven, half god, half mens. Maar het was Walsingham die deze creatie suggereerde. Hij was het die aangaf dat het koningschap voor het gewone volk een soort quasi-goddelijke status moet hebben. Voor het volk geldt: "They must be able to touch the divine. Here on earth" (1:49).

Inmiddels dringt zich bij de kijker de vraag op hoe de wereld eruit zou zien wanneer deze door mensen als Walsingham geregeerd wordt. Is hij niet het perfect platoonse ideaal van de filosoof-koning (de adviseur van de koningin en daarbij half meeregerend)?⁹⁵ Zou de wereld ten aanzien van de omgang met religieuze terrorismedreiging zo ver in de problemen zijn gekomen sinds 9/11 als de wereld 'Walsinghams' als politieke leiders zou hebben gehad? Zou de moeizaam voortstroompelende en als het om de problemen in het Midden-Oosten in toespraak op toespraak voortblunderende Obama gaat, niet heel wat hebben kunnen leren van Walsingham? En dan hebben we het nog niet eens over de Nederlandse opeenvolgende ministers van justitie en minister-presidenten die *keine Ahnung* leken te hebben met wat voor situatie zij precies te maken hadden in de periode rond 2004 (moord op Van Gogh)?

Er bestaan van die groepen (vooral in de Verenigde Staten van Amerika) die zich toeleggen op de vraag: 'What-would-Jesus-do?' Diegenen die de in het zand tekenende Jezus als hij vragen moest beantwoorden over te stenigen vrouwen, niet altijd als het toppunt van wijsheid beschouwen, zouden het eens kunnen proberen met: 'What-would-Walsingham-do?'⁹⁶

94 Dat betekent na 1 uur en 45 minuten.

95 Plato, *Republic*, in: Plato, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 1100 (Bk. V, 473c).

96 Daarbij leveren we nu natuurlijk commentaar op de 'Jezus van het geloof' en niet op de historische Jezus volgens Brandon (zoals hiervoor besproken) die veel meer in politiek betrokken was dan we tegenwoordig van de kerk en de officiële interpretatie van het christendom horen.

Ook in de tweede film van Kapur over Elizabeth is zijn rol nog prominent (veel prominenter dan de historische Walsingham schijnt te zijn geweest).⁹⁷ *Elizabeth: the Golden Age* (2007) dateert uit een periode wanneer tussen 2001 en 2007 de religieuze instabiliteit en theoterroristische aanslagen in verschillende landen (niet alleen of zelfs voornamelijk niet in de westerse landen) zich op brute wijze hebben opgedrongen. En niet alleen 9/11 in 2001 heeft mensen met terrorisme geconfronteerd, maar ook met de cynische chantage van de Cartoon Crisis uit 2005. In *The Golden Age* is het Filips II die het religieus fanatisme uitstraalt, waar Elizabeth aandringt op matiging. Elizabeth formuleert dat we elkaar niet moeten haten om geloofsverschillen, Filips II benadrukt dat er niets belangrijkers is dan religie. Het is het religieus ongeloof, de apostasie, van Elizabeth die schreeuwt om bestraffing. En zou niet hij, Filips, gesteund door het Vaticaan, een van de machtigste katholieke vorsten in de wereld, de moreel-religieuze opdracht hebben de bastaard-koningin te straffen? Hij laat de Armada bouwen. Hij stuurt 'hit-men' terug naar Engeland 'to do God's work', op dezelfde manier waarop *The Godfather* zijn vijanden liet liquideren.

4 Het thema van de Elizabeth-films

Ook in *The Golden Age* lijkt het hoofdthema de omgang van de staat met radicale religie: de vraag hoe men in een land dat door religieuze geloofsverschillen verdeeld is (en bedreigd wordt door een religieus gemotiveerde aanval) een staat overeind kan houden. Elizabeth had het in de film uit 1998 gedaan door steun te zoeken bij Walsingham met zijn machtspolitiek en daarmee seculiere adviezen, maar als de Armada werkelijk in aantocht is en heel het land zijn adem in houdt, dan zoekt *zelfs* zij steun bij de esoterische kwakzalver Dr. Dee (1527-1608 of 1609).⁹⁸

Dee wordt in beeld gebracht in zijn donkere kamer vol met al de parafernalia van astrologen, toekomstvoorspellers en alchemisten. Nadat zij de kamer is binnengekomen, komt Elizabeth meteen tot de kern van de zaak: 'The fall of an empire you told me', zegt Elizabeth, 'did you mean the English empire?' (1:21). Maar zo popperiaans falsificeerbaar zijn de belangrijke uitspraken van religieuze toekomstvoorspellers natuurlijk nooit. Dat zou hen snel van hun geprivilegieerde positie stoten bij een gebleken falen van hun capaciteiten als sterrenwichelaars. Zij grossieren in orakeltaal. Met hun uitspraken kan je alle kanten op. De wijsheid zit in wat je *zelf in die uitspraken leest*. En we zien een getroebleerde Elizabeth heel goed luisteren

97 Zie daarover D. Wilson, *Sir Francis Walsingham: A Courtier in an Age of Terror*, New York: Basic Books 2007.

98 Dee was een historische figuur. Hij was wiskundige en geograaf maar ook astroloog en adviseur van koningin Elizabeth. Tevens hield hij zich verder bezig met alchemie, wichelarij en hermetische filosofie.

of zij in het gebazel van Dee iets kan ontdekken waaraan zij, onder de penibele omstandigheden waarin het land en zichzelf zich bevinden, iets zou kunnen hebben. Dee orakelt voort, maar zegt dan dat in een tijd van crisis het ook een tijd is waarin iedereen zal handelen overeenkomstig zijn eigen natuur en sommigen als een adelaar zullen vliegen. Dat is de zin die Elizabeth's verbeelding aan het werk zet. Inderdaad, zij moet als een adelaar vliegen. De kansen grijpen die er liggen. Zich niet laten intimideren. Zij trekt het harnas aan, treedt de vijand tegemoet, houdt een toespraak tot het Engelse volk ('Willen jullie de inquisitie in Engeland?') en de Spanjaarden gaan smadelijk ten onder (wel een beetje geholpen door het ruwe weer waardoor de weinig wendbare schepen van de Spanjaarden door een *act of God* naar de zeebodem verdwijnen).

Nu kan men natuurlijk zeggen: 'dit is wat *wij* zien als het thema van de film'. Dat is waar. Wat is 'het thema' van een film? En wie gaat daarover? Zijn het de ideeën van de regisseur die bepalend zijn? Of die van de acteurs? Of kan elke kijker aangeven wat voor hem of voor haar het centrale thema is van een film, boek, verhaal of muziekstuk? Men kan Elizabeth zien als een film over hoe een betrekkelijk onzeker meisje zich ontwikkelt tot een van de meest succesvolle leiders uit de geschiedenis. In een turbulente tijd weet zij een land te besturen en een bevolking bij elkaar te houden in één van de zwaarste perioden uit de geschiedenis van Verenigd Koninkrijk. Moet men niet zeggen dat pas onder haar heerschappij het koninkrijk werd 'verenigd'?

Vanuit die invalshoek bekeken is *Elizabeth* een manifest voor meer vrouwen aan de top. Een andere lezing is in de film een verhaal van liefde en opoffering te zien. Elizabeth wijdt zich aan het land, aan Engeland, zij wordt de 'Virgin Queen', terwijl zij een romantische relatie tot de liefde van haar leven, die tot Lord Robert Dudley, moest laten lopen (of dacht dat te moeten doen). Maar zeker zo interessant lijkt het de film te zien als een relaas over de morele dilemma's waarmee een bestuurder te maken heeft die een land bijeen moet houden dat door religieuze twisten wordt verdeeld.

De film geeft een scherp beeld van een zeventiende-eeuwse samenleving die verdeeld wordt door religie. En de film kan ook worden gezien als een waarschuwing voor onze eigen tijd, een tijd waarin opnieuw religieuze conflicten in een groot deel van de wereld op de loer liggen en een factor van instabiliteit vormen.⁹⁹

99 Zie ook T. Blair, 'Religious difference, not ideology, will fuel this century's epic battles', *The Observer*, 25 January 2014.

5 De aantijging van antikatholieke propaganda

De film geeft dus te denken over de verhouding tussen staat en religie. Maar natuurlijk, zoals altijd het geval is wanneer religie in het geding is, ligt ook nu weer de verontwaardiging op de loer. In dit geval werd de rol van de 'verontwaardigden' met verve gespeeld door de Amerikaanse *Catholic League for Religious and Civil Rights*. Dit is een, zoals men zichzelf ziet, 'anti-defamatie' organisatie die opkomt (opnieuw, zoals men zichzelf ziet) voor de 'burgerrechten' van katholieken in de Verenigde Staten van Amerika. De Catholic League stelt dat men de rechten van katholieken wil verdedigen om aan de Amerikaanse samenleving te participeren 'without defamation or discrimination'.¹⁰⁰ Men baseert dat engagement op het Eerste Amendement van de Amerikaanse constitutie. De organisatie werd in 1973 opgericht door de Jezuïet en priester Virgil Blum.

De League richt zich ook op wat men ziet als 'defamatie' en 'discriminatie' in de Amerikaanse populaire cultuur, zoals films. Het behoeft nauwelijks betoog dat wanneer dit soort acties worden nagevolgd door andere organisaties, de mogelijkheden tot het frustreren van een kritische discussie over levensbeschouwelijke, religieuze en politieke opvattingen eindeloos zijn.

Het kan de Catholic League niet zijn ontgaan dat ook de protestanten niet altijd goed uit de film naar voren komen. Elizabeth zelf zou men kunnen zien als voornamelijk protestant (Anglicaans). Maar zij laat moorden plegen, heeft een opvliegend karakter, is jaloers op haar hofdame die het hart steelt van de mannen waartoe zij zich ook aangetrokken voelt, zij laat Walsingham (in sommige gevallen met grote tegenzin, dat is waar) mensen naar de Tower brengen op basis van soms betwistbaar bewijsmateriaal van samenzweringen, enzovoorts. Zou men dan moeten zeggen dat ook de protestanten (of Anglicanen) een grond hebben om te klagen? Het probleem is alleen: we hebben nog geen *Protestant League for Religious and Civil Rights*. Veel onrecht in deze wereld blijft dus ongewroken omdat er geen belangenorganisatie, geen klachtencommissie, is om het 'onrecht' aan te klagen.

Tot zover de vraag of niet ook de protestanten reden zouden hebben tot klagen. Men kan overigens nog verder gaan: waarom zouden de Britten als geheel, als staatsvolk, niet klagen over een onheuse bejegening van hun koningin (de koningin als focus

¹⁰⁰ Zie over het relatief nieuwe 'defamation'-begrip B.G. Scharffs, 'International Law and the Defamation of Religion Conundrum', *The Review of Faith & International Affairs*, 2013-II (1), p. 66-75; M. Cherry & Roy Brown, *Speaking Freely about Religion: Religious Freedom, Defamation and Blasphemy*, International Humanist and Ethical Union Policy Paper, International Humanist and Ethical Union, London 2009; A. Evenhuis, *Blasphemous matter: Blasphemy, Defamation of Religion and Human Rights*, Amsterdam: A Magenta Foundation publication 2008.

voor de Britse identiteit)?¹⁰¹ De Britten koesteren de mythe van een 'Virgin Queen'. Maar de koningin komt niet erg 'maagdelijk' uit de film naar voren (om maar één punt te noemen). Een van de kritieken waarmee Kapur te maken kreeg was dat hem werd verweten dat hij de reputatie van Elizabeth had besmeurd. 'People are saying I have sullied her reputation', zei Kapur in een interview met *The Independent*, direct nadat de film was gelanceerd.¹⁰² En dit was niet de eerste keer dat hij werd beschuldigd van 'defaming his subject', zoals Kapur toelicht. Ook een film die hij in 1994 had gemaakt over Phoolan Devi (1963-2001), een Indiase vrouw die een groepsverkrachting overleefde en daarna door het leven ging als een soort van 'out-law' en daarbij tweeëntwintig hooggeplaatste mannen om het leven bracht, kreeg als kritiek dat Kapur Devi verkeerd had voorgesteld ('misrepresented').

De Catholic League licht toe dat ook volgens *The New York Times* de film *Elizabeth* duidelijk 'antikatholiek' zou zijn, onder andere op basis van de passage waarin ons de paus wordt getoond als een 'scheming pope' die vanuit Rome een priester zond om Elizabeth te vermoorden (inderdaad een prachtige suggestieve passage waarin de paus wordt afgebeeld als een soort *Godfather* die in understatementen zijn directieven aan zijn hit-men doorgeeft).¹⁰³ Het probleem is alleen: dit deel van de film staat niet op gespannen voet met de historische werkelijkheid. De paus deed Elizabeth in de ban. Het Vaticaan vaardigde in 1570 werkelijk een bul uit waarin de heerschappij van Elizabeth illegitiem werd verklaard.¹⁰⁴ Dat was onder de omstandigheden weinig anders dan een oproep om de koningin te (laten) vermoorden. Dit zijn geen bedenksels van kwaadaardige atheïsten of 'agressieve secularisten', maar historische feiten.

De Catholic League verwijst ook naar een recensie van de film in de *Buffalo News* door Mary Kunz die schrijft: 'It does the movie dishonor that the script is needlessly, viciously anti-Catholic.' Kunz meent: 'Every single Catholic in the film is dark, cruel and devious. That goes for everyone, from the pope on down. The Anglicans, on the other hand, are rational and humorous, glowing with faith and common sense.'¹⁰⁵

Iedereen die de film gezien heeft, zal kunnen bevestigen dat deze typering van de teneur van de film niet juist is. Er is geen sprake van dat de Anglicanen als 'humoristisch' en 'rationeel' worden afgebeeld; er worden sowieso heel weinig mensen met gevoel voor humor in de film naar voren gebracht en dat is zeker ook niet

101 En daarmee natuurlijk een grond voor de revitalisering van de wetgeving over 'majesteitsschennis'.

102 R. de Lisle, 'What was it like being Elizabeth I: Interview Shekhar Kapur', *The Independent*, 27 september 1998.

103 'Elizabeth is resolutely anti-catholic', in: *Catalyst*, January/February 1999.

104 M. Petriburg, 'The Excommunication of Queen Elizabeth', *The English Historical Review*, 1892-7 (25), p. 81-88.

105 Aangehaald in: 'Elizabeth is resolutely anti-catholic', *Catalyst*, January/February 1999.

een van de sterke punten van de hoofdpersoon: Elizabeth. Maar dat is toch niet het belangrijkste punt dat hier gemaakt moet worden. Het belangrijkste lijkt het te constateren dat het *irrelevant* is. Veel belangrijker om te benadrukken is het namelijk dat elke kunstenaar het volste recht heeft iets te beweren of uit te beelden dat 'viciously anti-Catholic' is. Het is namelijk een constitutioneel recht, of een mensenrecht, om 'viciously anti-Catholic' te zijn, zoals het ook een mensenrecht is om 'viciously anti-socialist', 'anti-humanist', 'anti-liberal' of 'anti' wat dan ook te zijn. Het zijn van 'viciously anti' is net zozeer een mensenrecht als het zijn van 'viciously pro'. En elk 'pro' is in feite ook altijd een 'anti' en *vice versa*. Het is een illusie te denken dat we in een wereld leven waarin keuzes geen keuzes zijn, waarin een keuze voor het Anglicanisme niet een keuze tegen het katholicisme is en *vice versa*. De Catholic League heeft dus een uitermate misleidende visie op hoe het eraan toegaat in deze wereld.

6 Een perverse interpretatie van het Eerste Amendement

Nu is deze kwestie principieel van grote betekenis, omdat de Catholic League beweert zich op de grondslag te plaatsen van (wonderlijk, maar waar) het First Amendment van de Amerikaanse constitutie:

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.

Dat eerste amendement gaat over (i) de scheiding van kerk en staat en (ii) de vrijheid van meningsuiting. Het tweede punt, de vrijheid van meningsuiting, komt tot uitdrukking in het verbod tot 'abridging the freedom of speech, or of the press'. Het eerste punt, de scheiding van kerk en staat, komt tot uitdrukking in het vermaan dat geen 'establishment of religion' plaats mag vinden: geen staatsgodsdienst mag worden erkend.

Het is een raadsel hoe de Catholic League kan denken dat men staat in een traditie van vrijheid van denken en expressie die het eerste amendement probeert te beschermen, want alles waarvoor men staat bevindt zich nu juist op gespannen voet met het eerste amendement. De katholieke kerk heeft van 1559 tot aan 1966 een lijst van verboden boeken gekend met daarop zo ongeveer elk boek dat studenten in de filosofie en politieke geschiedenis tegenwoordig moeten bestuderen (Voltaire, Rousseau, Spinoza, Kant, Gibbon). Er is derhalve geen sprake van dat de kerk heeft geopereerd op basis van de teneur en de traditie van het eerste amendement, zoals

de Katholieke League suggereert.¹⁰⁶ Wat de Catholic League probeert, is een geperverteerde interpretatie te geven aan dat amendement dat inhoudt dat men uit de vrijheid van meningsuiting een recht afleidt om niet tegengesproken te worden (wat men noemt 'defamatie'). De Catholic League de 'freedom of speech' en de 'freedom of religion' die het eerste amendement beoogt te schermem.

Ook de scheiding van kerk en staat (het tweede element in het eerste amendement) heeft in de katholieke traditie nauwelijks steun gevonden. Het punt waarop de Catholic League de film *Elizabeth* bekritiseert, namelijk dat de paus wordt voorgesteld als iemand die aan het samenzweren was tegen Elizabeth, is een *case in point*. De paus probeerde in 1570 Elizabeth van de troon te krijgen. Daarna probeerde Filips II als katholieke zending met behulp van de Armada, Engeland ten val te brengen (een belangrijk onderwerp van Kapurs tweede film: *The Golden Age*). Die interventie van de paus in 1570 kan men moeilijk een manifestatie van de erkenning van de scheiding van kerk en staat noemen. Dat was ook een principe dat voor de paus in 1570 helemaal geen betekenis had (en niet zou krijgen tot aan de jaren zestig van de twintigste eeuw).

Natuurlijk kan men wel aanvoeren dat we in 1570 nog een kleine honderd jaar afzitten van 1648, een datum die over het algemeen wordt gezien als het begin van de algemene erkenning van de nationale soevereiniteit en het statensysteem. De paus dacht in termen van geloofsgemeenschappen, niet in termen van nationale staten. Het idee dat een vorst soeverein is op het grondgebied van een nationale staat en dat die vorst daar een eigen godsdienst kan hooghouden, was voor de paus even absurd als individuele geloofsvrijheid is voor de Saudische monarchie¹⁰⁷ of voor de Iraanse republiek.¹⁰⁸ Een zekere 'gewenning' (zo kan men dat het best formuleren) van de katholieke kerk aan vrijheid van gedachte en de scheiding van kerk en staat dateert van het Tweede Vaticaans Concilie (1966).

7 John F. Kennedy over de scheiding van kerk en staat

Misschien is een kleine excursie over de eerste katholieke president van de Verenigde Staten van Amerika hier verhelderend. Op 12 september 1960 hield de katholieke presidentskandidaat John F. Kennedy zijn fameuze rede¹⁰⁹ waarin hij

¹⁰⁶ Zie hierover bijvoorbeeld J.B. Bury, *History of the Papacy in the 19th Century*, Edited, with a Memoir, London: McMillan and Co. Limited 1930; J. McCabe, *A History of the Popes*, London: Watts & Co. 1939.

¹⁰⁷ Zie daarover K. Elliott House, *On Saudi Arabia: Its People, Past, Religion, Fault Lines – and Future*, New York: Vintage Books, Random House 2013.

¹⁰⁸ H. Asadi, *Letters to my Torturer: Love, Revolution, and Imprisonment in Iran*, Oxford: One World 2010.

¹⁰⁹ J.F. Kennedy, 'Speech to the Greater Houston Ministerial Association', Houston, 12 September 1960, in: *American Speeches: Political Oratory from Abraham Lincoln to Bill Clinton*, New York: The Library of Ame-

een toelichting gaf op wat de Amerikaanse burgers van een katholieke president te verwachten zouden hebben. Hij zei toen 'I am a Catholic' en maakte de toevoeging: 'And no Catholic has ever been elected President'.¹¹⁰ Vervolgens schetst Kennedy de problemen waar het land voor staat en geeft hij aan dat die problemen veel belangrijker zijn dan 'religious issues'. Hij maakt dan duidelijk dat de scheiding van kerk en staat voor hem een belangrijk principe is. Hij zegt dat als volgt:

I believe in an America where the separation of church and state is absolute, where no Catholic prelate would tell the president (should he be Catholic) how to act, and no Protestant minister would tell his parishioners for whom to vote; where no church or church school is granted any public funds or political preference; and where no man is denied public office merely because his religion differs from the president who might appoint him or the people who might elect him.¹¹¹

Dat was stevige taal: de scheiding van kerk en staat als 'absoluut'. Hij zou zich, eenmaal in het ambt geholpen, niet de les laten lezen door de katholieke kerk, belooft Kennedy. Maar – en hier introduceert hij een visie die de Verenigde Staten van Amerika onderscheidt van Europa,¹¹² tot op de dag van vandaag – ook zouden religieuze scholen geen bekostiging uit publieke middelen krijgen. Het idee van de staatsgodsdienst werd nog eens krachtig afgewezen in het vervolg van de speech. Kennedy zegt:

I believe in an America that is officially neither Catholic, Protestant nor Jewish; where no public official either requests or accepts instructions on public policy from the Pope, the National Council of Churches or any other ecclesiastical source; where no religious body seeks to impose its will directly or indirectly upon the general populace or the public acts of its officials; and where religious liberty is so indivisible that an act against one church is treated as an act against all.¹¹³

Hij spreekt ook zijn hoop uit dat de nationale zaak bovenaan zal staan in de Verenigde Staten van Amerika, dat het een land zal zijn waar je geen 'Catholic vote' hebt en ook geen 'anti-Catholic vote'. Hij spreekt zich uit tegen 'bloc voting of any

rica 2006, p. 525- 528, uitgesproken (geluid, geen beeld), hier: <www.npr.org/player/v2/mediaPlayer.html?action=1&t=1&islist=false&id=16920600&m=16918864>.

110 Kennedy 2006, p. 525.

111 Kennedy 2006, p. 525.

112 En vanaf het begin van de Amerikaanse traditie sterk in betekenis beklemdoond door: J. Madison, *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, 1785, in: J. Madison, *Writings*, New York: The Library of America 1999, p. 29-39 en T. Jefferson, 'To Messrs. Nehemiah Dodge and Others, a Committee of the Danbury Baptist Association, in the State of Connecticut', 1 January 1802, in: T. Jefferson, *Writings*, New York: The Library of America N.Y. 1984, p. 510.

113 Kennedy 2006, p. 526.

kind'. Hij geeft aan te geloven in een president 'whose religious views are his own private affair, neither imposed by him upon the Nation or imposed by the Nation upon him as a condition to holding that office'.¹¹⁴ Hij zegt: 'I am not the Catholic candidate for president. I am the Democratic Party's candidate for President who happens also to be a Catholic.'¹¹⁵

Het is een geluid zoals we dat tegenwoordig van een Franse president gewend zijn,¹¹⁶ maar niet meer van een Amerikaanse.

Zou nu de Catholic League kunnen zeggen dat de toespraak van Kennedy bewijst dat er geen enkele reden bestaat het katholicisme te wantrouwen of dat een eventueel wantrouwen op 'defamatie' en 'discriminatie' berust? Dat zou onterecht zijn, omdat het punt dat Kennedy maakt wel degelijk gemaakt *moest worden*. Ook Kennedy zelf lijkt zich ervan bewust dat het *nodig was* dit punt te maken. Hij breekt immers met vele eeuwen katholieke miskennis van de doctrine van kerk en staat. Kennedy schrijft hier geschiedenis. Hij reviseert een belangrijke katholieke doctrine.

Het is geen 'defamatie', 'discriminatie' of 'viciously anti-catholic' om zoiets op te merken, maar gewoon de historische waarheid. Zoals het ook niet 'antiprotestant' is om op te merken dat de visie van het protestantisme op vrijheid van meningsuiting en scheiding van kerk en staat maar een kleine verbetering was ten opzichte van de katholieke doctrine.¹¹⁷ Hendrik VIII eiste voor zichzelf wel godsdienstvrijheid op (de vrijheid om te breken met de katholieke kerk), maar dat wil nog niet zeggen dat hij de doctrine omarmde dat in zijn land iedereen zalig kon worden op zijn eigen manier, om de woorden van Frederik de Grote te gebruiken. Ook Hendrik VIII bracht ketters naar de brandstapel en ook Elizabeth maakte geen einde aan het om het leven brengen van religieuze dissidenten. Wat de Anglicanen hoogstens deden, is het realiseren van een zekere mate (heel bescheiden mate) van geloofsvrijheid, maar het protestantse principe *cuius regio, eius religio* (de regio, lees: de vorst, bepaalt de religie) betekende vrijheid voor de vorst, gebondenheid aan de staatsgodsdienst voor de 'onderdanen' (die tenslotte ook nog geen 'burgers' waren).

114 Kennedy 2006, p. 526.

115 Kennedy 2006, p. 528.

116 Zie bijvoorbeeld J. Chirac, 'Lettre de mission', 3 Julliet 2003, *Laïcité et République*, Rapport au Président de la République, Commission présidée par Bernard Stasi, La Documentation française, Paris 2004, p. 5-7.

117 Dat het protestantisme niet een heel veel betere staat van dienst heeft dan het katholicisme wordt door Stefan Zweig uiteengezet in zijn boek over de machinaties van Calvijn die Servet op de brandstapel bracht. Zie S. Zweig, *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1983 (1936).

8 Welkom in Wonderland

Hiervoor spraken we over 'Wonderland'. Wanneer men vertegenwoordigers van officiële instanties maar ook hooggeplaatste functionarissen¹¹⁸ hoort spreken over de meest prangende problemen van deze tijd, kan men zich vaak niet onttrekken aan de indruk in 'Wonderland' terecht te zijn gekomen. Zo bizar zijn soms de dingen die als 'problemen' worden opgevoerd om over de 'oplossingen' nog maar te zwijgen.

Een mooi voorbeeld van een instituut dat de laatste jaren in toenemende mate in de problemen is gekomen, is de Mensenrechtenraad (Human Rights Council) van de Verenigde Naties. Deze staat de laatste jaren steeds sterker onder invloed van de Organisation of Islamic Cooperation (OIC), een intergouvernementeel orgaan dat bestaat uit zevenenvijftig islamitische landen. Het doel van de OIC is om de belangen van de moslims wereldwijd te behartigen. De OIC is opgericht in 1969 als reactie op de aanslag op de Al-Aqsa moskee in Jeruzalem door een Australische christenfundamentalist. Ze hebben trouwens ook een permanente vertegenwoordiging in de VN.

Nu is de eerste vraag natuurlijk of moslims *belangen* gemeenschappelijk hebben. Diezelfde vraag kun je ook stellen ten aanzien van christenen, joden, boeddhisten en volgelingen van elke andere denominatie. Is het niet zo dat *mensen* een belang gemeenschappelijk hebben, namelijk hun religie vrij te kunnen belijden? Het idee dat groepen gelovigen samen belangen hebben, is een twijfelachtige notie die misschien politieke leiders proberen te verbreiden, maar verkeerd is die notie wel. En niet alleen verkeerd, ook schadelijk. Het is een probleem dat een deel van de wereldgemeenschap zich organiseert op basis van 'religie'. Daarbij doet het er niet toe of het om de islam of om een andere religie gaat.¹¹⁹ Het gaat erom dat dit een principe van politieke organisatie is dat – mits werkelijk richtinggevend – tot grote moeilijkheden aanleiding kan geven in het internationaal verkeer tussen staten.¹²⁰

118 Zie voor voorbeelden T. Herrenberg, 'Vrijheid van meningsuiting in de multiculturele samenleving: evaluatie van twee tegenstrijdige interpretaties', *Civis Mundi*, 14 januari 2014; T. Herrenberg, 'Politici, de vrijheid van meningsuiting en Innocence of Muslims', *Nederlands Juristenblad*, 24 september 2013, p. 2255-2259; B.R. Rijkema, 'Vrijheid van meningsuiting in de val tussen religieus extremisme en utilitarisme', *Nederlands Juristenblad*, 2012-44/45, p. 3106-3111.

119 De neiging is nu groot ons op een tegenspraak te betrappen, immers hiervoor hebben we gezegd dat we niet over religies zouden generaliseren. Volgens ons generaliseren we nog steeds niet over religies, maar generaliseren we over politiek, in het bijzonder over de geaardheid van politiek in multireligieuze samenlevingen (de onze, kortom). Die generalisatie is dat je politiek niet op religie kan baseren omdat die ons verdeelt en ons niet verenigt (wat nodig is om een 'natie' te kunnen vormen).

120 Zie daarover Philpott 2000, p. 206-245; S.M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York: Palgrave, Macmillan 2005. Voor een naar ons idee naïeve opvatting over de waarde van religie in het inter-

Het is om de gedachten te bepalen ook verhelderend ons proberen voor te stellen wat er zou gebeuren wanneer een deel van de wereldgemeenschap zich zou organiseren op een gemeenschappelijk beleden 'katholicisme' of een gemeenschappelijk beleden 'hindoeïsme' en een ander deel weer op een gemeenschappelijk beleden 'protestantisme' of 'jodendom'. Geen probleem? Godsdienstvrijheid tenslotte? Dat valt te bezien. Zoiets zou het politiek verkeer tussen staten sterk bemoeilijken, zo niet geheel onmogelijk maken. Eigenlijk zijn de films Elizabeth I en II hiervan treffende illustraties. Dit is *a fortiori* het geval onder de condities die we hebben besproken aan het begin van deze bijdrage, onder andere een toenemende versterking van het religieus fundamentalisme.

Wat de OIC ook doet (en met een niet geringe mate van succes overigens), is proberen de wereldgemeenschap een religieus fundamentalistische agenda op te dringen die haaks staat op de mensenrechtenverklaringen zoals de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948), het Internationaal Verdrag inzake Burgerrechten en Politieke Rechten (1966) en andere documenten.¹²¹ De landen die niet bij de OIC zijn aangesloten, en die doorgaans worden aangeduid als de 'westerse' landen, zijn bovendien innerlijk ideologisch verzwakt door een cultuurrelativistische twijfel ten aanzien van hun eigen uitgangspunten (rechtsstaat, democratie, mensenrechten) en vaak ook een gecultiveerd schuldgevoel over een koloniaal verleden dat op zijn beurt handig tegen die landen wordt uitgespeeld.¹²² Het individuele recht een godsdienst te hebben, te belijden, maar daarvan ook publiekelijk afstand te nemen, wordt in toenemende mate gepercipieerd, en ook gebrandmerkt, als gemotiveerd door 'racistische' overwegingen (onzinnig, dat is waar, maar we leven in 'Wonderland' tenslotte). Het kan niet genoeg worden gezegd: kritiek op religie is géén racisme. De islam is tenslotte geen ras, evenmin als het christendom en het jodendom.

Och, maar dat weet toch iedereen?

Nee, dat weet niet iedereen. De OIC is zeer succesvol in het voortdurend insinueren dat kritiek op religie 'eigenlijk' verdacht is, illegitiem, oneigenlijk gemotiveerd, beledigend, schokkend, kwetsend. En politici met het hart op de goede plaats laten zich daardoor intimideren. Zij worden door een soort morele chantage verleid tot

nationaal verkeer tussen staten, zie N. Bentwich, *The Religious Foundations of Internationalism: A Study in International Relations Through the Ages*, London: George Allen & Unwin 1959 (1933).

121 I. Warraq and M. Weiss, 'Inhuman Rights', *City Journal*, 2009-19 (2), p. 1-6.

122 Zie daarover P. Bruckner, 'Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten?' in: T. Chervel & A. Seeliger, hrsg., *Islam in Europa: Eine internationale Debatte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2007, p. 55-75; P. Bruckner, *La tyrannie de la pénitence: essai sur le masochisme occidental*, Paris: Bernard Grasset 2006.

het innemen van vreemde standpunten over burgerlijke vrijheden die *de facto* de agenda van de meest reactionaire en soms ook gewelddadige religieuze bewegingen steunen. Politieke correctheid is daarom ook *schadelijk* voor de geestelijke gezondheid van de wereld.

Zo kan het gebeuren dat de OIC erin geslaagd is een groot probleem te maken van 'defamatie van religie'.¹²³ Hetzelfde probeert men met 'islamofobia', een woord 'created by fascists, and used by cowards, to manipulate morons', zoals het zo aardig is geformuleerd.¹²⁴ Zelfs een nuchter en uitermate rationeel rechtsfilosoof als Jeremy Waldron lijkt van het concept 'defamatie' onder de indruk.¹²⁵ Voor een andere prominente filosoof als Martha Nussbaum (iets minder een verrassing overigens) geldt dat evenzeer.¹²⁶ Dit zijn allemaal zorgelijke ontwikkelingen, want volgens het mensenrechtenacquis zoals dat in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948 zijn neerslag heeft gekregen, en dat succesievelijk is uitgewerkt in andere mensenrechtenverklaringen als het EVRM en het IVBPR, is het 'defameren' van een religie niet alleen toegestaan, maar zelfs een individueel mensenrecht. Het staat iedereen volkomen vrij in de 'faam' van christendom, jodendom, islam, hindoeïsme, boeddhisme, mormonendom, scientology of welke andere godsdienst te geloven, zoals het ook iedereen vrij staat de 'faam' hoog te houden van marxisme, liberalisme, communisme, anarchisme of welke andere ideologie men maar kan bedenken. Dit staat echter in toenemende mate onder druk. Gelukkig krijgt de OIC de laatste jaren tegenspel van sommige westerse landen die langzamerhand tot hun positieven lijken te komen (na jaren van verbijstering over wat hen is overkomen in het terugdraaien van een mensenrechtenagenda die jarenlang de kern vormde van het engagement van de VN), maar de koers is toch nog steeds verre van geruststellend. Zo zou men het aanvaarden van resolutie 16/18 door de Mensenrechtenraad van de VN in 2011 kunnen zien als een gematigd succes ('gematigd', niet meer) voor de mensenrechtenbeweging. Het is een resolutie over 'combating intolerance, negative stereotyping and stigmatization of, and discrimination, incitement to violence, and violence against persons based on religion or belief'.¹²⁷ Het positieve in deze resolutie is dat in deze mengelmoes van *Dichtung und Wahrheit* in ieder geval geen melding meer wordt gemaakt van het problematische concept 'defamation of religion', zoals het geval was in eerdere

123 B.G. Scharffs, 'International Law and the Defamation of Religion Conundrum', *The Review of Faith & International Affairs* 2009-II (1), p. 66-75; Cherry & Brown 2009.

124 Sam Harris schreef dit citaat toe aan Christopher Hitchens, maar het blijkt afkomstig van Andrew Cummins.

125 J. Waldron, 'Dignity and Defamation: The Visibility of Hate', 2009 Oliver Wendell Holmes Lectures, *Harvard Law Review*, 2009/2010-123, p. 1596-1657.

126 M. Nussbaum, *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Cambridge Mass., London: The Belknap Press of Harvard University Press 2012.

127 Mensenrechtenraad VN (24 maart 2011), UN Doc A/Res/16/18.

resoluties.¹²⁸ Niettemin is de resolutie nog steeds niet erg geruststellend omdat hieruit een geest opwaait die moeilijk te rijmen valt met het individuele mensenrecht op vrijheid van geloof, meningsuiting en geweten.

9 VN-resolutie 16/18

Laten we de tekst van de resolutie nog wat nader beschouwen. Het eerste probleem met de resolutie is de wollige kluwen van bewoordingen die eerder suggestief kan heten dan dat deze operationeel kan worden gemaakt in een verantwoord mensenrechtenbeleid. Er wordt nevenschikkend gesproken van de volgende, te bestrijden praktijken:

- (1) Intolerantie
- (2) Negatieve stereotypering
- (3) Negatieve stigmatisering
- (4) Discriminatie
- (5) Aanzetten tot geweld
- (6) Geweld jegens personen op basis van religie en geloof.

Nu is dit een verzameling van zeer verschillende praktijken die alleen met gevaar van grote verwarring onder één noemer kunnen worden gebracht. Het hooghouden van 'stereotiepe' opvattingen (*whatever that may be*) is volslagen verschillend van het plegen van geweld jegens personen. Misschien dat de Mensenrechtenraad wil suggereren dat het één tot het ander leidt, en dat daarom alles maar moet worden bestreden, maar dat is toch niet een vruchtbaar idee. Een belangrijk bezwaar dat kan worden aangevoerd tegen overheidsbeleid (of het nu gaat om beleid van individuele staten of van de wereldgemeenschap doet niet ter zake) met betrekking tot 'stereotypering' en 'stigmatisering' is dat de termen te vaag en onbestemd zijn om operationeel te kunnen worden gemaakt. Het zou om die reden ook onjuist zijn (in strijd met wat Fuller 'the morality of law' zou noemen)¹²⁹ deze concepten te hanteren in een strafbepaling. Bijvoorbeeld: 'Hij die een stereotiepe opvatting huldigt ten aanzien van personen op basis van hun religie wordt gestraft met een geldboete of een gevangenisstraf van ...' Men kan hier naar de menselijke natuur

128 Een indruk van de problematiek krijgt men uit de stukken van de speciale rapporteur voor de vrijheid van religie van de VN: H. Bielefeldt, 'Freedom of Religion or Belief - A Human Right under Pressure', *Oxford Journal of Law and Religion*, 2012-1 (1), p. 15-35; H. Bielefeldt, 'Misrepresentations of Freedom of Religion or Belief', *Human Rights Quarterly*, 2013-35 (1), p. 33-68; H. Bielefeldt, 'Protecting and Implementing the Right to Freedom of Religion or Belief: Interview with Heiner Bielefeldt', *Journal of Human Rights Practice*, 2011-3, p. 229-244.

129 Het is in strijd met wat Fuller noemt het vereiste van de 'clarity of laws' (L.L. Fuller, *The Morality of Law*, Revised edition, New Haven, London: Yale University Press 1978 (1964), p. 63), maar het gaat ook om wetten 'requiring the impossible' (Fuller 1978, p. 70).

verwijzen: die is zwak. Wij zijn als mensen beperkt in onze voorstellingen en onze rationele vermogens. Wij zijn *op zoek* naar de waarheid, maar we missen die steeds. Katholieken zijn daarom in de ban van 'stereotiepe' opvattingen over protestanten en protestanten koesteren stereotiepe opvattingen over katholieken. Hindoes hebben stereotiepe opvattingen over moslims en moslims stereotiepe opvattingen over hindoes. India is een land vol met stereotiepe opvattingen op dit laatste punt, zoals Groot-Brittannië een land is dat vol is met stereotiepe opvattingen op het eerste punt (Locke meende dat je geen tolerantie zou moeten betrachten ten opzichte van de 'papists'). Al deze religieuze gelovigen zijn verder in de ban van stereotiepe opvattingen over atheïsten.¹³⁰

Je mag hopen dat mensen individueel een staat van verlichting bereiken ten aanzien van hun kennis van de wereld en van hun medemens, maar men kan die verlichting niet bij decreet afdwingen. Hoe zou een rechter moeten vaststellen welke opvatting 'stereotiep' is en welke niet? Wat de staat (en ook de rechterlijke macht) kan doen, is verhoeden dat mensen 'fysiek geweld'¹³¹ jegens elkaar uitoefenen (een taak die nauw samenhangt met de handhaving van het geweldsmonopolie van de staat), maar niet dat mensen 'het juiste denken' over elkaars opvattingen (religies, wereldbeschouwingen, politieke ideologieën, wetenschappelijke overtuigingen) hebben. Nu willen we niet in overdrijving vervallen, maar misschien mag gezegd dat stereotiepe opvattingen alleen worden uitgebannen in totalitaire staten. Dat zijn staten waarin het 'juiste denken' tot zaak van de overheid wordt verklaard. In Orwells *Oceania* bestaan geen stereotiepe opvattingen, vooral niet over de overheid en over de politieke leider van het land. Ook in Nazi-Duitsland had men weinig stereotiepe opvattingen over de politieke leider, althans die werden niet publiekelijk geventileerd, omdat daar goede wetten bestonden die het op 'krenkende wijze' je uitlaten over de politieke leider op gepaste wijze sanctioneerden.¹³²

10 Religie 'part of the problem, not of the solution'

Maar er is op zijn minst nog een punt dat aandacht verdient in de resolutie van de Mensenrechtenraad. Dat is dat door het salonfähig maken van een verkeerde manier van denken de suggestie ontstaat dat mensen met een religieuze overtuiging

¹³⁰ Zie daarover R. Blackford & U. Schüklenk, *50 Great Myths about Atheism*, Chicester: Wiley-Blackwell 2013.

¹³¹ We hanteren dat woord 'fysiek' met opzet omdat het tegenwoordig steeds meer courant wordt ook verbale uitingen als 'verbaal geweld' aan te merken waardoor een essentieel onderscheid vervaagt, namelijk tussen vreedzaam protest en fysieke molestatie. Een mooi voorbeeld van iemand die dit onderscheid niet maakt (en daarmee een gevaarlijk soort verwarring introduceert) is Ian Buruma, maar ook het Nederlands staats-hoofd.

¹³² Zie over dit soort 'wetgeving' de discussie tussen Hart en Fuller in: Hart 1958, p. 593-629; L.L. Fuller, 'Positivism and Fidelity to Law - A Reply to Professor Hart', *Harvard Law Review*, 1958-71, p. 630-672.

of (nog erger) religie op zichzelf, zich een slachtofferrol aanmeten. De suggestie ontstaat dat religieus geloof in het defensief wordt gedrongen door 'stigmatisering' en 'stereotypering'. En dat is natuurlijk ook precies de bedoeling van de OIC en landen als Pakistan dat doorgaans aandringt op resoluties over 'defamatie van religie'. Vervolgens wordt opgeroepen tot een heksenjacht op mensen die deze stereotypen en stigmatiserende opvattingen zouden hebben (schrijvers als Salman Rushdie¹³³ of de Deense cartoonist Kurt Westergaard) terwijl de ware oorzaken van het hedendaagse geweld (namelijk de verbreiding van een religieus fundamentalistische wereldbeschouwing die zich ook vertaalt in terroristisch geweld) buiten beeld blijven. Het belangrijkste punt dat men als een diagnose van de malaise van deze tijd zou moeten maken, is dat niet dat *religie* de bedreigde categorie is, maar dat het geweld komt van mensen die *gemotiveerd zijn door hun religieuze overtuiging*. Het probleem is dus niet dat die religieuze overtuiging wordt bekritiseerd, maar dat die religieuze overtuiging een motiverende factor is om het geweld jegens anderen uit te oefenen. Die uitoefening van dat geweld geschiedt dus ook niet voornamelijk jegens mensen *met* een religieuze overtuiging, maar jegens mensen die *geen* religieuze overtuiging hebben (agnosten, atheïsten).¹³⁴ En wat belangrijk is: de uitoefening van dat geweld gebeurt door mensen *met* een religieuze overtuiging.

Deze nuchtere constatering, die door iedereen kan worden geverifieerd op basis van een analyse van de ons omringende wereld, levert doorgaans zoveel commotie op dat de hierboven geventileerde opvatting wordt verbasterd tot allerlei stellingen die niet door mij, maar ook door anderen niet of weinig wordt verdedigd. Vaak is de reactie: 'Oh, dus je zegt dat *alle* religie tot geweld leidt!' Of: 'Ah, maar je kan toch niet beweren dat de *meerderheid* van de gelovigen gewelddadig is?' Een bekende is ook: 'Oh, maar je meent dus dat *alle religies gelijk* zijn!' En dit is dan nog maar een kleine greep van de misverstanden die de stelling oproept dat in de wereld waarin wij leven (met, nogmaals: (i) religieuze diversiteit, (ii) stagnerende secularisatie, (iii) en opkomend religieus fundamentalisme) religie een motiverende factor

133 Een van de meest intrigerende commentaren op de Rushdie casus vonden we bij Ayaan Hirsi Ali die in een interview met Sam Harris antwoordt op de vraag hoe zij over Rushdie dacht toen zij twintig jaar oud was: 'I think of myself back then as analogous to a sheep. Everyone in my community believed that Rushdie had to die. After all, he had insulted the Prophet. I believed that if you insult the Prophet, well, then you have to face the consequences – which means you have to be killed. I didn't question the merits of that idea. I thought it was moral for Ayatollah Khomeini to take steps to ensure that this apostate who had insulted the Prophet would be punished, and the appropriate punishment was death. I didn't make that up, of course, and I didn't just get the idea from my friends; it came from scripture and from my religious teachers.' Zie S. Harris, 'Lifting the Veil of 'Islamophobia'. A Conversation with Ayaan Hirsi Ali', in: S. Harris, *Blog*, 8 May 2014.

134 Interessante empirische overzichten zijn: *Freedom of Thought 2012. A Global Report on Discrimination against Humanists, Atheists and the Nonreligious*, London: International Humanist and Ethical Union 2012; *Freedom of Thought 2013. A Global Report on Discrimination against Humanists, Atheists and the Nonreligious*, London: International Humanist and Ethical Union 2013.

is voor geweld, sociale spanningen en onrust. En ja, er zijn ook *andere* factoren van geweld. Niet *alle* geweld is religieus. De Tweede Wereldoorlog was *niet* religieus gemotiveerd, en wanneer een katholiek een inbraak pleegt wordt het nog geen 'katholieke inbraak'. Ook is het waar dat Mao en Stalin politiek geweld uitoefenden en dat dit niet gemotiveerd werd door 'religie', maar door hun politieke ideologie. En natuurlijk: Hitler heeft meer slachtoffers gemaakt¹³⁵ dan de Spaanse Inquisitie.¹³⁶ Het probleem is alleen: dit zijn allemaal geen valide tegenargumenten voor de stelling dat in de wereld waarin wij leven religieuze overtuigingen aanknopingspunten bieden voor de legitimatie van geweld en dat dit geweld ook gemotiveerd is door die religieuze overtuigingen (hoe verwerpelijk we die religieuze overtuigingen ook mogen vinden).

Net als in de zestiende eeuw.

Net als in de tijd die ons geportretteerd wordt in *Elizabeth* en *Elizabeth: the Golden Age*.

En daarmee zijn we weer terug bij ons onderwerp.

11 Tot slot

Tot slot nog dit: hebben we nu de films *Elizabeth* en *Elizabeth: The Golden Age* gebruikt om daarin onze eigen specifieke morele en politieke preoccupaties te projecteren? Nergens blijkt uit de woorden van Kapur dat hij gedacht heeft aan de contemporaine wereld, de hedendaagse problemen over de omgang van de staat met religie. Misschien. Maar uiteindelijk is dat ook niet erg relevant. Als dat zo is, dan is dit een beschouwing over wat *wij* mooi vinden aan die films. Dan gaat het erom dat *voor ons* in de films allerlei lessen te vinden waren voor onze eigen tijd. Maar eerlijk gezegd kunnen wij ons nauwelijks voorstellen dat films als *Elizabeth I en II* niet sterk beïnvloed zijn door de wereld waarin wij leven. Het is net als met *Kingdom of Heaven* (2005) en met *Agora* (2009): het lijken allemaal films die tegenwoordig tot de verbeelding spreken omdat we overal op de wereld manifestaties zien van radicale religiositeit. Zou men zich dertig jaar geleden een film over de kruistochten kunnen voorstellen? Ook de wijze waarop men tegenwoordig naar die films kijkt is natuurlijk anders. In de tijd dat *Solomon and Sheba* gemaakt werd, 1959, was het nog betrekkelijk onproblematisch dat de Heer de afgod van Sheba liet vernietigen. Een afgod tenslotte, nietwaar? Tegenwoordig denk je: hmm, waarom mag die Salomo niet de god van Sheba vereren? Hebben koningen geen vrijheid van godsdienst? Maar dat is wellicht een heel contemporaine manier van kijken.

¹³⁵ Zie hierover J. Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, London: Jonathan Cape 1999.

¹³⁶ T. Green, *Inquisition: The Reign of Fear*, London: Macmillan 2007.