

REVIEWS

Monotheïsme kan uw staat ernstige schade toebrengen

Paul Cliteur, *The Secular Outlook & Het monotheïstisch dilemma*

Wouter de Been

Paul Cliteur, *The Secular Outlook*. In *Defense of Moral and Political Secularism* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 352 p.; Paul Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma* (Amsterdam/Antwerpen: Arbeiderspers, 2010), 288 p.

In 2010 verschenen twee boeken van Paul Cliteur over secularisme, godsdienst (vooral in zijn monotheïstische verschijningsvorm), terrorisme en de publieke zaak; één in het Engels – *The Secular Outlook* – en één in het Nederlands – *Het monotheïstisch dilemma*. Het zijn twee zelfstandige boeken. Het Engelse is niet simpelweg een vertaling van het Nederlandse werk. Niettemin is er een grote mate van overlapping. De boeken behandelen soortgelijke thema's en ontvouwen soortgelijke argumenten, maar richten zich toch op verschillende aspecten van de verhouding tussen kerk en staat, geloof en politiek. *The Secular Outlook* is vooral een verdediging van de notie dat de publieke ruimte een godsdienstvrije zone moet zijn. *Het monotheïstisch dilemma* wijst vooral op het geweldspotentieel van godsdienst en doet voorstellen om dat gevaar het hoofd te bieden.

De twee boeken zijn duidelijk producten van de post-9/11-wereld. De thema's zijn de thema's van vandaag: de terugkeer van religie in de publieke ruimte door de immigratie van gelovige moslims, de opkomst van religieus geïnspireerd terrorisme, de bedreiging van de vrijheid van meningsuiting (Van Gogh, de Deense cartoonkwestie) en het gebrek aan daadkracht om de verworvenheden van de democratische rechtsstaat te verdedigen. Deze ontwikkelingen hebben in Nederland een kritisch discours voortgebracht dat de gemiddelde krantenlezer onmiddellijk zal herkennen. Het is een discours dat multiculturalisme bekritiseert als een vorm van moreel relativisme; dat de traditie van accommodatie, van schikken en plooiën in de omgang met religieuze en culturele minderheden, kenmerkend voor landen als Groot-Brittannië en Nederland, met grote argwaan bekijkt. Het is een discours dat, zoals Ian Buruma treffend opmerkt, impliciet het verwijt in zich draagt dat westerlingen slap zijn geworden: 'that secular Europeans are bound to lose an existential war because they no longer believe in values, have become decadent and nihilistic, and are indeed, in this respect, inferior to the Muslims who have the benefit of their faith.'¹

1 Ian Buruma, *Taming The Gods: Religion and Democracy on Three Continents* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010), 45.

Deze bezorgdheid over het gebrek aan sterke westerse waarden is duidelijk herkenbaar in de recente herontdekking van de Verlichting. De Verlichting, lange tijd een esoterisch onderwerp voor vakspecialisten, wordt vandaag weer opgehemeld als de oorsprong van onze moderniteit en bron van onze universele westerse waarden. Deze herontdekking heeft volgens Buruma alles te maken met de opkomst van de islam. De universele en seculiere waarden van de Verlichting worden daarbij niet alleen ingeroepen tegen islamitische geloofsfanaten, maar ook tegen 'the Western appeasers, who have undermined the West by their promotion of moral relativism and multiculturalism'.² De Verlichting is een verzamelplek geworden voor publieke intellectuelen, die vanuit diverse achtergronden en met verschillende doelstellingen kritiek hebben op de terugkeer van religie: van mensen die bezorgd zijn over de gelijkheid tussen man en vrouw tot voorstanders van seksuele vrijheid; van sociaaldemocratische volksverheffers tot conservatieve verdedigers van de westerse joods-christelijke traditie; en van uitgesproken godsdienstcritici tot fervente voorstanders van het vrije woord.

Als we de grove contouren beschouwen van het beeld dat Buruma schetst van de hedendaagse verlichtingsaanhangers en islamcritici, dan geeft dat heel aardig de positie weer die Paul Cliteur ontwikkelt in *The Secular Outlook* en *Het monotheïstisch dilemma*. We vinden bij Cliteur hetzelfde dedain voor religie, dezelfde zorg over de slaphed van de huidige democratische cultuur, dezelfde afwijzing van het relativisme van eigentijdse intellectuelen, dezelfde aanbidding van de vrijheid van meningsuiting en hetzelfde geloof in de universalia van de Verlichting. Het probleem daarbij is dat deze constellatie van standpunten en voorkeuren in het publieke debat een tamelijk willekeurig knutselwerk is van ideologische bouwstenen uit verschillende stromingen en tradities die hun hergebruik vooral te danken hebben aan hun retorische nut in het debat. Dat een hedendaagse verdediger van de Verlichting als Cliteur, die iedere vorm van postmodernisme omstandig afzweert, in zijn theorievorming juist terugvalt op de typische postmoderne techniek van *bricolage* – de vervaardiging van een creatieve nieuwe theoretische collage uit de brokstukken van de westerse traditie – is niet zonder enige ironie.

Een dergelijke vorm van bricolage levert uiteraard geen problemen op voor postmoderne theoretici, noch voor opiniemakers in het publieke debat. In *The Secular Outlook* en *Het monotheïstisch dilemma* presenteert Cliteur zich echter vooral als een rechtsfilosoof die een rationeel en coherent betoog wil overdragen. Dit is met de boodschap die hij wil verdedigen geen eenvoudige opgave. Op basis van de theoretische uitgangspunten die Cliteur wil verenigen in zijn recente werk, zou je hem kunnen zien als een soort rechtstheoretisch vogelbekdier. Zoals het vogelbekdier kenmerken in zich verenigt van zowel de familie van de zoogdieren, als die van de vogels en de reptielen, zo verenigt Cliteur aspecten in zich die thuis horen in zeer verschillende rechtstheoretische stromingen en filosofische theorieën. Om te beginnen heeft Cliteurs positie veel affiniteit met de neoconservatieve analyses van de 'crisis van het westen' die vooral in de Angelsaksische wereld worden uit-

2 Buruma 2010, p. 94.

gedragen. Het Westen is aangevreten door een moreel relativisme dat begrip heeft voor iedere culturele eigenaardigheid, maar dat de culturele kernwaarden waarop de westerse democratie is gegrondvest, verloochent. Dit relativisme, vaak in verband gebracht met multiculturalisme en politieke correctheid, moet worden uitgebannen. Het Westen moet weer ruggengraat tonen en de eigen superieure waarden centraal stellen. Als neoconservatieven die waarden nader gaan specificeren, dan komen ze meestal uit bij zaken als het belang van het traditionele gezin en de superioriteit van de westerse, joods-christelijke traditie.

Dit laatste is waar Cliteur afhaakt. Als het gaat om de definitie van westerse kernwaarden, dan omarmt hij veeleer een soort seculier, progressief liberalisme. Hij moet met andere woorden niets hebben van traditionele christelijke zeden, maar mikt juist op de erfenis van de Verlichting. Onberedeneerde, overgeërfde normen en waarden moeten onderworpen worden aan de kritiek van de rede. Er is geen plaats voor onbetwistbare, godgegeven morele kaders. Het ononderzochte leven is het niet waard om geleefd te worden. In de literatuur leidt een dergelijk geloof in het belang van een open en kritisch debat, als de beste manier om vast te stellen volgens welke normen en waarden je zou willen leven, meestal tot een dunne en beperkte publieke moraal. Als morele autonomie en de vrijheid om je eigen leven vorm te geven centraal staan, dan kom je uit bij John Rawls en moet de overheid vooral de vrijheid van het individu beschermen en zich beperken tot een beperkt aantal leefregels om een vreedzaam samenleven van al die autonome individuen mogelijk te maken. Een dergelijk dun en beperkt stelsel van omgangsnormen is echter precies het soort vrijheid-blijheid liberalisme dat volgens Cliteur niet opgewassen is tegen de stellige overtuigingen van religieuze medeburgers.

Om aan dat gedeelde kader van normen en waarden toch iets meer inhoud te geven, zonder terug te vallen op de joods-christelijke waarden van de neo-conservatieven, grijpt Cliteur vervolgens naar de Franse traditie en de republikeinse notie van *laïcité*. In een wereld van religieuze pluriformiteit moet de staat een seculier, republikeins ethos omarmen en verbreiden. (De ambivalentie die dit project in Frankrijk kenmerkt – de spanning tussen secularisme als enerzijds een neutrale filosofie voor de overheid en anderzijds een beschavingsproject van de staat, gericht op de vorming van republikeinse burgers – is overigens precies de tweeslachtigheid die de positie van Cliteur karakteriseert.) Het probleem van deze aanpak is weer, dat het vooral aansluit bij een particuliere, Franse, oplossing die niet representatief is voor andere landen in West-Europa, waaronder bijvoorbeeld Nederland. Het Franse model is in hoge mate het resultaat van de lange strijd tegen de machtige katholieke kerk. Deze strijd om de ziel van de Franse burger heeft in Frankrijk geleid tot een soort seculier alternatief voor de katholieke identiteit – de *laïcité* – en een strenge scheiding van kerk en staat. Deze gepolariseerde verhoudingen staan haaks op de inclusieve manier waarop de Nederlandse staat historisch met religieuze gemeenschappen omgaat.

Als je uit zo veel verschillende theorieën elementen bij elkaar sprokkelt om een positie te ontwikkelen, dan loop je natuurlijk het risico dat die elementen niet mooi op elkaar passen. Het is dan ook niet vreemd dat er spanningen zitten in de

argumenten die Cliteur in de twee boeken ontwikkelt. Het eerste hoofdstuk van *The Secular Outlook* begint bijvoorbeeld met een beschrijving van de traditionele posities: deïsme, atheïsme of agnosticisme. Cliteur betuigt zich daarbij een overtuigd voorstander van het atheïsme, tenminste in de privésfeer. Hij is sceptisch ten opzichte van *publiek atheïsme* – dat het ongelof in God actief wil uitdragen in de publieke sfeer – en wijst het *politiek atheïsme* categorisch af – waarin de staat zich actief inzet voor de uitroeiing van geloof zoals dat in communistische heilstaten gebeurde. Niettemin wijst hij vervolgens ook het deïsme en agnosticisme resoluut af. Dan zijn we toch weer terug bij het atheïsme. Is atheïsme dan toch de beste positie? In zeker zin wel, stelt Cliteur, maar we moeten het dan wel los zien van alle negatieve connotaties die de term oproept en het misschien een andere naam geven, zoals non-theïsme of secularisme. Het is de vraag of Cliteur hiermee niet zowel zijn taartje wil bewaren, als het ook opeten. Dat Cliteur voor atheïsme pleit als individuele keuze in de privésfeer, heeft weinig consequenties voor de publieke sfeer. De problemen beginnen juist als atheïsme ook als uitgangspunt voor de staat wordt omarmd. Atheïsme blijft een positie waarover redelijke mensen kunnen twisten en is daarom geen goed uitgangspunt voor publieke normen. Dat Cliteur de problemen van publiek atheïsme aankaart, schept de illusie dat hij die bezwaren serieus neemt en daar vervolgens ook een oplossing voor heeft, maar die oplossing is vooral om publiek atheïsme voortaan onder een andere naam te accepteren.³

Blijft de vraag waarom Cliteur zo nadrukkelijk kiest voor atheïsme als uitgangspunt voor de publieke sfeer? Dat Cliteur weinig met het deïsme op heeft, is geen verrassing, maar dat ook agnosticisme niet op zijn sympathie kan rekenen is opmerkelijk. Cliteur lijkt een voorkeur te hebben voor ferme en robuuste morele posities. De stelling dat je niet weet of er een God is, is niet goed genoeg. Het is kiezen of delen. Je bidt of je bidt niet. Je leeft naar Gods gebod of je maakt je eigen keuzes. Agnosticisme is vlees noch vis en voor Cliteur eigenlijk geen positie. Atheïsme daarentegen is een beredeneerde keuze. Maar deze voorliefde voor, en nadruk op, zelfverzekerde keuzen en vaste overtuigingen werkt vreedzame coëxistentie niet in de hand. De notie dat het geloof van je buurman niet jouw ding is, maar niettemin als een redelijke positie verdedigd kan worden, en de twijfel dat je eigen blik op de wereld misschien niet klopt, zijn in de ogen van Cliteur misschien zwakteboden, maar temperen de neiging om anderen je waarheid op te dringen.

‘The legitimate powers of government extend to such acts only as are injurious to others,’ zijn de beroemde woorden van Thomas Jefferson: ‘But it does me no injury for my neighbor to say there are twenty gods or no God. It neither picks my pocket nor breaks my leg.’⁴ Jeffersons woorden geven goed weer waarom het voor Cliteur zo lastig is om zijn voorkeur voor een publiek atheïsme theoretisch te

3 Cliteur, *The Secular Outlook*, 63–8.

4 Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (Richmond: Randolph, 1853 (1782)), <http://books.google.com/books?id=DTWttRSMtbYC&printsec=frontcover&hl=nl#v=onepage&q&f=false> (bezoekt 15 juni 2011), 170.

onderbouwen. Als de buren hun geloof praktiseren zonder daarmee iemand lastig te vallen – wat in de regel nog steeds voor de meeste gelovige buren geldt – waarom zou dat dan een issue moeten zijn voor de overheid? Maar Jeffersons woorden laten ook zien waar nog een opening is voor Cliteur om de aanwezigheid van religie in de publieke sfeer ter discussie te stellen. Als religie geen bedreiging vormt voor andere burgers, dan is er wellicht geen probleem, maar wat als religie aanleiding geeft tot bedreiging en geweld? Zou het dan wel legitiem kunnen zijn om religie zo veel mogelijk te weren uit de publieke sfeer? Dit is precies het argument dat Cliteur in zijn twee boeken ontwikkelt.

De volledige titel van Cliteurs Nederlandse werk is *Het monotheïstisch dilemma: Of de theologie van het terrorisme*. Volgens Cliteur is het geen toeval dat de aanhangers van de drie grote monotheïstische geloven bereid zijn om terroristisch geweld toe te passen. In de heilige teksten van het christendom, de islam en het jodendom zijn daarvoor tal van aanknopingspunten te vinden. Uiteraard negeren veel gelovigen de teksten in de Thora, de Bijbel, of de Koran die oproepen tot geweld en onverdraagzaamheid, of geven er een rooskleurige interpretatie aan. In *The Secular Outlook* hekelt Cliteur echter de bereidwilligheid van veel tijdgenoten om zich te distantieren van gewelddadige passages in de heilige teksten en van extreme standpunten die minderheden binnen de religie uit die passages kunnen afleiden.

“The arguments of “extremists” or “fundamentalists” – that we cannot manipulate the text in every direction we think desirable – are strong. What the “moderates” fail to see is that what makes “extremists” extreme is *not* their theory of interpretation but something else. It is the so-called “moderate” who is theoretically extreme. The claim that scripture can constantly send completely different messages to different times and cultures [...] is theoretically extreme and misconceived.”⁵

Gematigden die hun religie willen verdedigen, kunnen niet zomaar iedere draai geven aan de teksten die in hun heilige boeken staan – dat zou een kwalijke vorm zijn van postmodern relativisme – noch kunnen ze extremistische minderheden simpelweg uit hun religie wegdefiniëren. De religie *zijn* de teksten en de volgelingen, en niet een ingebeelde, metafysische entiteit die vrij is van deze elementen.

Het is deze these die al het werk doet in de argumentatie die Cliteur ontwikkelt. De monotheïstische religies baseren zich op heilige teksten. In deze teksten staan aansporingen tot geweld en onverdraagzaamheid. Het is niet vreemd dat een aantal gelovigen deze passages opvatten als de letterlijke bevelen van God en de daad bij het woord voegen. Religie kan zo tot terrorisme leiden. Vanwege dit potentiële risico is er een publiek belang om deze gevaarlijke onzin tegen te gaan: ‘Religious terrorists operate on the basis of divine command ethics, so there is a public interest involved in having a more autonomously educated citizenry.’⁶

5 Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma*, 270–1.

6 Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma*, 234.

Er zijn verschillende problemen met deze these. Om te beginnen is het de vraag of de positie van de gematigden die op zoek zijn naar een interpretatie van de heilige teksten die aansluit bij de huidige omstandigheden, een kwalijke vorm van exegetische bedrijven. Cliteur lijkt de rechtswetenschappelijke theorie van 'original intent' onverkort toe te willen passen op de Bijbel en de Koran. Deze theorie is voor de precieze en zakelijke regels van het recht al problematisch. De notie dat de teksten van de Bijbel en de Koran een evidente, letterlijke en tijdloze betekenis kunnen hebben, is echter vele malen onwaarschijnlijker. Je hoeft geen post-moderne filosoof te zijn om te onderkennen dat uit de Bijbel of de Koran heel verschillende lessen te trekken zijn. Het zijn tamelijk meerduidige, tegenstrijdige en bloemrijke teksten vol metaforen en parabellen die veel vragen van het interpretatievermogen. De Amerikaanse taalkundige George Lakoff betwijfelt zelfs of er op een zinnige manier over de 'letterlijke' betekenis van de Bijbel gesproken kan worden. Ook al beroepen grote groepen gelovigen zich op een letterlijke interpretatie van de Heilige Schrift, een dergelijke letterlijke interpretatie is simpelweg onmogelijk. De Bijbel staat op iedere bladzijde vol met metaforische taal die alleen in overdrachtelijke zin kan worden uitgelegd. Daar is ook een hele goede reden voor: de Bijbel is een beschrijving van een transcendente goddelijke werkelijkheid in termen die noodzakelijkerwijs zijn ontleend aan de menselijke ervaringswereld. Een dergelijke beschrijving is per definitie metaforisch en kan alleen worden gecommuniceerd in metaforische taal.⁷

Daarnaast is religie geen sterke verklaring voor terrorisme. Terroristische daden worden om allerlei redenen gepleegd. Naast religieuze terroristen zijn er bijvoorbeeld ook nationalistische terroristen, ideologische terroristen en racistische terroristen. Iemand als Mohammed Bouyeri was een vervreemde en ontevreden jongeling die op het internet in de ban raakte van een radicale vorm van islam. Buruma wijst erop dat dit een type is van alle tijden:

'If he had been a Russian in the early twentieth century, he might have been an anarchist. If he had been a German in the 1970s, he could easily have joined the Red Army Faction. Since he was a "Moroccan" in twenty-first-century Holland, he was born again as a holy warrior for an Islamic utopia.'⁸

Door de aandacht te richten op religieus terrorisme maakt Cliteur gevestigde religie 'guilty by association'. Als we op die toer gaan, moeten alle seculiere mensen dan gaan uitleggen waarom hun ideeën niet in verband moeten worden gebracht met seculiere motiveringen van wandaden in het heden en verleden. Aan dergelijke wandaden is geen gebrek: anarchistisch terrorisme, de Holocaust, de Goelag, de Culturele Revolutie, de *Killing Fields* van Cambodja. Je zou denken dat seculiere intellectuelen op dit gebied een zekere bescheidenheid in acht zouden nemen. Cliteur mag de Verlichting een intellectueel en moreel ijkpunt vinden, andere filoso-

7 George Lakoff, *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think* (Chicago/Londen: University of Chicago Press, 2002 (1996)), 245-7.

8 Buruma, *Taming The Gods*, 89-90.

fen zien daarin de kiem van het totalitarisme. Bovendien is het vreemd om de uitwassen van enkelingen als centraal uitgangspunt te nemen voor de ordening van de maatschappij. We verbieden toch ook niet het bezit van keukenmessen, omdat ieder jaar een aantal mensen keukenmessen gebruiken om een moord te plegen.

Uiteindelijk is het probleem van Cliteurs aanpak vooral dat hij onvoldoende onderscheid maakt tussen de ontwikkeling van een persoonlijke morele positie en de ontwikkeling van een publieke moraal voor een pluralistische maatschappij waarin mensen met heel verschillende levensbeschouwelijke overtuigingen met elkaar samenleven. Eigenlijk vindt Cliteur dat iedereen een seculiere humanist moet worden en dat de staat een handje moet helpen om dat voor elkaar te krijgen. Daarmee staat hij tegenover imams en dominees die soortgelijke projecten nastreven. De staat moet daartussen vooral niet kiezen en zo veel mogelijk proberen ieder het zijne te geven.