

Taylor, *Secular age*, 2007, 479: often arguments used in formal way (disrimin, choice) without any indication of end point”

Oudt intro: Taylor 485: Hellenism is voor Camus: aimer la nature, vivre dans l’immédiat

I. lechkar, *De keuze voor de hoofddoek*, Karakter 25, 2009, 19-21: performatieve karakter

J.W. Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton, 2007

Pluralisme, tolerantie en de liberale staat: twijfelen met Augustinus.

Onze Westerse maatschappij ziet zichzelf als pluralistisch en tolerant. Vrijheid, op welke manier ook gedefinieerd, is voor ons een centraal begrip: **eenieder is in onze maatschappij** vrij om te denken en te doen wat we wil [Grapje: zelfs met de Oudheid]. Dit zelfbeeld wordt vaak gerechtvaardigd met een verwijzing naar het (nabije) verleden toen pluralisme, tolerantie, en vrijheid niet dezelfde eerbied genoten. Ik wil hier terzijde laten of een dergelijke ideologische blik op het verleden recht doet aan dat verleden; ik zou het vandaag met u graag hebben over de onvermijdelijke beperkingen van die tolerantie en vrijheid: elke staat, hoe vrij ze zich zelf ook noemt, vaardigt verboden uit om mensen van bepaalde dingen af te houden, en oefent dwang uit om haar burgers iets te doen doen. Het merendeel van die geboden en verboden zijn niet controversieel: we zien bijvoorbeeld allemaal het nut in van het verkeersreglement. Indien u de verkeersregels overtreedt, kan u gestraft worden. Wanneer we gesnapt worden voor een snelheidsovertreding, zijn we misschien ongelukkig, maar tenzij we Jean-Marie Dedecker heten, aanvaarden we het nut van die straf. Ik wil het vandaag echter hebben over een meer omstreden thema: religieuze tolerantie en het gebruik van dwang en geweld in dit verband.

Dit thema is van groot belang omwille van verschillende redenen. Ten eerste is er natuurlijk de actualiteit. Sinds enkele jaren wordt het dragen van bepaalde Islamitische kledingstukken als problematisch ervaren: U herinnert zich ongetwijfeld het hoofddoekenverbod in België, en het recente debat in Frankrijk over de boerka. Een verbod op de boerka is één van de laatste wetten die ons parlement nog heeft gestemd, en opmerkelijk genoeg, nagenoeg unaniem. Dit is blijkbaar één van de weinige dingen waar onze politici het over eens kunnen worden. Hoe men het ook draait of keert, dergelijke verboden zijn inperkingen van de vrijheid van een deel van de burgers. We stoten hier op de grenzen van ons pluralisme, van onze tolerantie en van onze vrijheid. Ten tweede roepen deze debatten fundamentele vragen op: Hoe moet onze maatschappij omgaan met radicaal verschillende opvattingen over godsdienst, het doel van het leven, en de structuur van de maatschappij? Ten derde en ten laatste is er een historische relevantie: het moderne tolerantiedenken is ontstaan in een context van religieuze twisten, in het bijzonder in de zeventiende eeuw. Men denke hierbij in het bijzonder aan de Engelse filosoof John Locke, die in zijn *Letter on Toleration* enkele basisprincipes van tolerantie in de moderne zin uiteen zette. Het huidige debat ligt dus in het verlengde van die disputen van enkele eeuwen geleden.

Ik wil vandaag met u nog verder teruggaan in de tijd, tot het einde van de vierde en het begin van de vijfde eeuw na Christus, naar de figuur van Augustinus, bisschop van Hippo in het huidige Tunesië. Augustinus is niet alleen één van de meest bekende kerkvaders, maar ook een bijzonder invloedrijk politiek denker, die de opvattingen van Plato verbond met het Christendom en deze synthese aan de middeleeuwen doorgaf. Augustinus is ook de eerste denker uit de Oudheid die systematisch reflecteert over het gebruik van dwang in godsdienst en daarbuiten. Daarmee bedoel ik – en het is belangrijk om hier duidelijk over te zijn - het gebruik van straffen uitgevaardigd door de staat om mensen van de ene (foute) vorm van het Christendom naar een andere (juiste) te brengen. Er zijn vanzelfsprekend grote verschillen

tussen het Noord-Afrika van Augustinus en onze maatschappij, maar ik hoop te tonen dat desondanks Augustinus ons kan helpen te zien waar de grenzen van tolerantie liggen.

### *Augustinus en de Donatisten*

Het was geen pretje om, zoals Augustinus, rond 400 n. Chr. in Romeins Noord-Afrika te wonen. Sinds het begin van de vierde eeuw stonden er twee groepen in de Afrikaanse kerk lijnrecht tegenover mekaar, de katholieken, en de zogenaamde 'Donatisten', genoemd naar één van hun leiders Donatus. De oorsprong van het dispuut lag in de betwiste benoeming, zo'n honderd jaar eerder, van een bisschop van Carthago, Caecilianus. Die zou, volgens de Donatisten, kerkelijk goed aan de Romeinse staat hebben overgedragen tijdens de laatste grote christenvervolging van Diocletianus, die iets na 300 plaatsvond (303-311). De Donatisten ontwikkelden zich al snel tot één van de grootste, in sommige gebieden de grootste, christelijke groep in Noord-Afrika. Hun verdediging van specifieke lokale gebruiken tegen Romeinse invloed hielp hier ongetwijfeld bij. Donatisten en katholieken stonden mekaar vaak bijna letterlijk naar het leven: het was in sommige gebieden niet aan te raden voor een katholieke geestelijke om zich zonder escorte op het platteland te bewegen, wilde hij niet afgerost worden door Donatisten. Elders wordt gewag gemaakt van gewelddadige aanvallen op kerken en huizen.

Sinds het concilie van Arles (314) onder keizer Constantijn de Donatisten ongelijk had gegeven, steunden de Romeinse keizers de katholieken. Een vervolging onder Constantijn had niet veel resultaat opgeleverd, en tot aan het begin van de vijfde eeuw beperkte de staat zich tot het handhaven van de openbare orde. Rond 404-405 kwam daar verandering in. De Romeinse keizer Honorius deed wat andere zwakke keizers hem hadden voorgedaan: in een periode van externe en interne crisis poogde hij de eenheid van het rijk te versterken door

dissidente groepen aan te pakken. Ook de Donatisten moesten hun 'koppigheid' laten varen en strenge straffen moesten hen daarbij helpen.<sup>1</sup>

Dergelijke dwangbekeringsacties schieden een gewetensprobleem voor vele welmenende katholieke bisschoppen. De kerk verzette zich traditioneel tegen het gebruik van dwang bij bekeringsacties: een bekering moest zijn zoals een huwelijk nu, namelijk met het volle verstand, in vrijheid, en met hart en ziel. Aan de andere kant vormde de keizerlijke wetgeving een uitgelezen kans om eens en voor altijd af te rekenen met de Donatisten. Voor velen was dit een doorslaggevend argument: katholieke bisschoppen hadden reeds eerder om keizerlijke maatregelen gevraagd. Voor anderen bleef het beroep op keizerlijk geweld evenwel een probleem.

Dat was het geval voor Augustinus. Na een carrière als leraar retoriek, wat een opstapje had moeten zijn naar een belangrijk ambt in de keizerlijke administratie, had hij het **katholieke** geloof van zijn moeder herontdekt. Hij keerde terug uit Italië naar Afrika, en werd in 395, tegen zijn zin, bisschop van Hippo. Vanaf dat moment moest Augustinus de strijd met de Donatisten bijna dagelijks voeren. Hij had zich lang verzet tegen het gebruik van het staatsapparaat door de katholieke kerk, met het argument dat niemand gedwongen kon worden om voor **een bepaalde vorm van Christendom** te kiezen en dat de strijd met woorden gevoerd moest worden. Het enige resultaat van dwangbekering, aldus Augustinus, zou zijn dat de kerk zou opgescheept zitten met een grote groep van 'onechte' katholieken, die wel uiterlijk bekeerd waren maar innerlijk niet oprecht.<sup>2</sup> Dwangbekering creëert huichelaars.

Rond 407 veranderde Augustinus echter van mening en begon hij het gebruik van keizerlijke wetten en dwang te verdedigen. Deze koerswijziging is hem in de twintigste eeuw

---

<sup>1</sup> Codex Theodosianus 16.5.37-38, 16.6.4-5, 16.11.2.

<sup>2</sup> Augustinus, Brief 93.17.

niet in dank afgenomen: voor de hedendaagse staat, geboren uit de godsdienstoorlogen van de zeventiende eeuw en de Verlichting, is dwang in geloofszaken taboe.

[ev. schrappen wat volgt] Het klassieke tolerantiedenken, zoals voor het eerst door denkers zoals John Locke geformuleerd, stelt dat ons menselijk verstand te beperkt is om zekerheid te verwerven over de ultieme waarheden, en dat daarom de staat zich niet te moeien met geloofsovertuiging tenzij deze de samenleving bedreigen.<sup>3</sup> Franse theologen en historici zoals H.-I. Marrou hadden Augustinus net herontdekt als iemand die een heilzaam perspectief bood voor de kerk in het Frankrijk van de laïcité. Zij wezen namelijk op de implicaties van Augustinus' zogenaamde 'twee-stedenleer': de aardse stad (zowel kerk als staat) symboliseert de onvolmaakte menselijke realiteit, waar de zonde welig tiert; de hemelse stad staat voor het eschatologische ideaal van allemaal goede mensen, dat alleen aan het einde der tijden kan gerealiseerd worden. Voor Augustinus was er weinig van absolute waarde op aarde, zelfs de kerk zat vol met zondaars. Hij had dus ook weinig problemen met het aanvaarden van het pluralisme van de aardse samenleving.<sup>4</sup> U begrijpt dat een dergelijke leer een perspectief bood voor de katholieke kerk in Frankrijk: in de ogen van Augustinus is het streven naar aardse macht door de kerk zinloos. Tegen die achtergrond lijkt Augustinus' verdediging van dwangbekering een terugval naar de barbaarse middeleeuwen vanuit een verlicht pluralisme.<sup>5</sup> [tot hier schrappen?]

Op het eerste zicht staat onze maatschappijvisie dus haaks op die van Augustinus. Maar **niettegenstaande dit hoogstaande principe**, gebruiken wij, zoals ik aan het begin reeds aangaf, óók dwang op het vlak van godsdienst. Het verbieden van de hoofddoek is daarvan het meest sprekende voorbeeld. Maar dwang wordt ook uitgeoefend op andere gebieden: de verplichting tot het volgen van een inburgeringscursus is een goed voorbeeld. Misschien valt er dus toch iets te winnen door van nabij te kijken naar de manier waarop Augustinus het gebruik van dwang rechtvaardigt. Ik wens uw aandacht in het bijzonder te vestigen op de nadruk die Augustinus legt op het feit enerzijds dat dwang altijd een goed doel moet dienen, en anderzijds dat dwang enkel een onderdeel kan zijn van een ruimere overtuigingstrategie op basis van argumenten.

---

<sup>3</sup> J. Locke, Letter on Toleration; Gray

<sup>4</sup> Markus; Clark, Rod, Line and Net

<sup>5</sup> H.A. Deane, The Political and Social Ideas of St. Augustine, New York, 1963, 216-19.

## *Augustinus en dwang*

Onze voornaamste bron voor Augustinus' verdediging van dwang is een brief uit 407 of 408 aan de Donatistische bisschop Vicentius. Die had waarschijnlijk in een eerdere brief Augustinus aangevallen voor de steun die deze had gegeven aan de keizerlijke maatregelen. Augustinus' antwoord is vanzelfsprekend polemisch, maar daarom niet minder interessant.

Augustinus geeft twee redenen waarom dwang heilzaam kan zijn. Ten eerste kan dwang de macht van de gewoonte overwinnen. Vele Donatisten blijven Donatist niet omdat ze bijzonder overtuigd zijn van de waarheid van hun leer, maar omwille van apathie: hun ouders en vrienden zijn Donatist en ze stellen zich niet de vraag of hun geloof wel steek houdt. De angst die de straffen oproepen maakt, volgens Augustinus, de Donatisten wakker uit hun lethargie. Ten tweede dient dwang in dit geval een goed doel. Indien iemand van de tiende verdieping wil springen om zelfmoord te plegen, is het je morele plicht hem desnoods met geweld tegen te houden. Op vergelijkbare wijze zou de weigering om de Donatisten te redden wijzen op een ethisch tekort bij de katholieken en een wil om hen te veroordelen tot een eeuwig verblijf in de hel.

Augustinus is er zich goed van bewust dat dwang een goed doel nodig heeft: geweld op zichzelf is goed noch kwaad. Alles hangt ervan af welk doel het geweld heeft. Dwang of geweld uitoefenen voor een slecht doel is tyranniek gedrag, maar dwang uitoefenen met een goed doel is het kenmerk van de goede leermeester.<sup>6</sup> Een hedendaags voorbeeld kan helpen om dit concreet te maken. Na de aanslagen van elf september ging er een golf van solidariteit door Europa. Eén van de uitingen daarvan was dat het Europees parlement (indien mijn

---

<sup>6</sup> Noot: bepaling van tolerantie/intolerantie ligt in rechtvaardigingsstructuur (niet (alleen) in daad zelf)

geheugen goed is) een resolutie wilde goedkeuren die terrorisme veroordeelde. Al snel werd er geargumenteed dat men niet elke daad van terrorisme kon veroordelen: dat zou namelijk betekenen dat het 'goede' en rechtvaardige gebruik van geweld, bijvoorbeeld door het ANC tegen het apartheidsregime in Zuid-Afrika, ook veroordeeld zou worden. Gewelddadige aanslagen kunnen dus gerechtvaardigd zijn indien ze een goed doel dienen; indien ze een slecht doel dienen (laat ons zeggen de aanslagen van 11 september), dan zijn ze terrorisme.

Maar hoe kan je weten of een doel goed of slecht is? In de brief aan Vicentius gebruikt Augustinus een traditioneel argument, namelijk dat het succes bewijst dat het doel juist is. Ook in andere brieven zal Augustinus meermaals verwijzen naar Donatisten die hem bedankten voor hun **gedwongen** bekering, hun bekering uit angst voor de keizerlijke wetten: ze hebben zelf ingezien dat ze vroeger fout waren, en zijn verheugd dat ze nu op het juiste pad zijn. Een dergelijk succesverhaal klinkt natuurlijk verdacht uit de mond van Augustinus: hij heeft er belang bij succes te claimen in een polemieek tegen een Donatistische bisschop. Maar er is meer aan de hand: het succes van de keizerlijke wetten is volgens Augustinus dat ze de Donatisten hebben heropgevoed. In tegenstelling tot wat u misschien denkt op basis van het voorgaande, suggereert Augustinus geen hersenspoeling van de Donatisten: de dwang moet hen ertoe aanzetten zich te bezinnen en vervolgens de juistheid van de katholieke positie te doen inzien. Augustinus verwoordt hiermee een belangrijk inzicht over het gebruik van dwang. De ultieme keuze voor het goede kan niet onder dwang gebeuren: je kan gedwongen worden voor je het goede wilt, maar je kan niet onder dwang het goede willen.<sup>7</sup>

**Een eenvoudig voorbeeld helpt om dit abstract principe te concreter te maken. Velen onder u hebben wellicht kinderen. Ik ben er zeker van dat u uw kind niet altijd naar hartelust koekjes laat eten: u vertelt uw kind wellicht herhaaldelijk dat het niet teveel koekjes mag eten, en u straft het waarschijnlijk soms als het zonder toestemming in de koekjestrommel zit. Het**

---

<sup>7</sup> Aug Ep. 145.4.

doel hiervan is niet – of toch hopelijk niet alleen - dat er genoeg koekjes overblijven voor uzelf, maar dat uw kind leert dat teveel koekjes eten ongezond is. Het gaat met andere woorden om de verinnerlijking van de norm: door uw kind bepaalde verboden op te leggen, leert u het om ook zelf goed om te gaan met snoepgoed. Dit pedagogisch voorbeeld is niet per ongeluk gekozen: Augustinus' denken over dwang is zeer sterk pedagogisch van inslag. Uiteindelijk gaat het erom om de Donatisten tot een beter inzicht te brengen en hen te leren de norm te interioriseren. (Dat hij daarbij veel strengere straffen in overweging neemt dan we nu voor aanvaardbaar houden, heeft er mee te maken dat de opvoeding in de Oudheid veel strenger was dan vandaag: lijfstraffen waren dagelijkse kost, als we auteurs zoals Horatius en ook Augustinus zelf mogen geloven, die aangeven dat de *Aeneis* letterlijk in hen geslagen werd.)

#### *De moderne liberale staat en de hoofddoek*

Augustinus' argumentatie vindt weinig genade in moderne ogen. Het eerste element waar men gewoonlijk aanstoot aanneemt, is misschien wel het minst belangrijke: zoals gezegd is dwang wat geloofszaken betreft vandaag taboe. Dat verschil is echter relatief: de moderne liberale staat oefent ook dwang uit tegen bepaalde overtuigingen: het is verboden de Holocaust te ontkennen, discriminerende uitspraken te doen, of in bepaalde plaatsen een sluier te dragen. Gezien die parallellen zou je kunnen zeggen dat de moderne staat ook probeert haar burgers op te voeden, net zoals Augustinus zijn gemeenschap. Weinig politici durven zich vandaag echter 'outen' als pedagogen. De reden hiervoor is niet dat ze geen dwang durven uitoefenen, maar dat de andere premisse van Augustinus niet meer aanvaard wordt, namelijk het bestaan van een algemeen gedeeld goed doel. De hedendaagse dominante maatschappijvisie ziet de maatschappij als een verzameling van individuen die onverzoenbare opvattingen hebben over wat het uiteindelijke doel van het leven is. Er is geen ultieme waarheid, geen algemeen goed dat het doel van de opvoeding van de staat zou kunnen zijn.



Het doel van de staat is om het samenleven van die onverzoenbare opvattingen mogelijk te maken, zonder dat de staat zelf een waarde-oordeel uitspreekt of zelf een keuze maakt. De staat moet dus neutraal zijn. Ik zou deze positie ‘proceduraal liberalisme’ willen noemen: ze ziet de staat als een inrichter van procedures die ervoor moeten zorgen dat de meningsverschillen tussen de burgers gekanaliseerd worden; zelf heeft de staat geen enkele opvatting over het goede leven. Deze visie gaat grotendeels terug op de Amerikaanse politieke filosoof John Rawls,<sup>8</sup> in Vlaanderen beter bekend als het onderwerp van de doctoraatsthesis van Frank Vandenbroucke. [Noot: bij overlijden lof vanuit alle politieke hoeken]

Dit liberalisme heeft ongetwijfeld merites: het biedt een theoretische *modus vivendi* in een situatie van radicaal pluralisme. Maar er zijn al vaak vragen gesteld bij het realisme van een dergelijke visie.

De Engelse politieke filosoof John Gray heeft bijvoorbeeld gesuggereerd dat dit soort liberalisme grote problemen genereert voor het tolerant samenleven. De traditionele opvatting van tolerantie is namelijk niet dat de staat neutraal is, maar dat ze afwijkend gedrag tolereert ondanks het feit dat ze **het** afkeurt. In het procedureel liberalisme heeft de staat geen mening: ze keurt af noch goed. Het gevolg van deze visie is evenwel dat er een sterke fragmentatie van het maatschappelijk leven optreedt (of dat de fragmentatie die al bestaat versterkt wordt): iedere culturele of religieuze groep kan zijn rechten opeisen, en er is eigenlijk geen maatstaf om die rechten te beoordelen. Al deze rechten zijn in principe gelijkwaardig, aangezien de staat geen oordeel uitspreekt. Die rechten beknotten zou een inbreuk zijn op de algemene vrijheid. De eis tot neutraliteit leidt daarom, volgens Gray, tot aan diepgaande atomisering van de maatschappij: we claimen allemaal onze rechten, maar wie oordeelt er over die rechten? We kunnen niet anders, zo suggereert Gray, dan te proberen ondanks alle verschillen

---

<sup>8</sup> Het fundamenteel werk van deze visie is John Rawls’ A Theory of Justice, waarin

een gemeenschappelijk consensus, een gemeenschappelijke cultuur in de ruimste zin van het woord te vinden. Zoniet splitst de molecule van de maatschappij op in losse atomen.<sup>9</sup> Men kan het argument van Gray nog op een andere manier verwoorden. Het proceduraal liberalisme is een ideologie die geen oog heeft voor het verleden van een maatschappij en hoe deze **geschiedenis** vorm geeft aan die maatschappij. Het plaatst een *theoretisch* principe boven een historisch gegroeide *modus vivendi* die zich uit in hoe mensen *de facto* samenleven.

Ik wil hier de kritiek van Gray verder ontwikkelen in een andere richting: zelfs staten en politici die claimen het proceduraal liberalisme aan te hangen en geen mening te hebben over de ultieme waarden van de burgers, doen dit in de praktijk wel.

Laat we als voorbeeld het debat rond het hoofddoekenverbod nemen. Zoals u weet, werd er besloten om eerst in een aantal Antwerpse gemeenschapsscholen het dragen van de hoofddoek te verbieden, een verbod dat later uitgebreid werd naar alle scholen van dat net. De maatregel werd gerechtvaardigd, *grosso modo*, met twee soorten argumenten. Enerzijds deed men beroep op de plicht van de overheid om neutraal te zijn: ‘staatsscholen’ hebben dus het recht om het dragen van een religieus symbool, dat de neutraliteit van de publieke ruimte aantast, te verbieden. Anderzijds waren er een hele reeks inhoudelijke argumenten: de hoofddoek is het symbool van ongelijkheid tussen man en vrouw en van een sluipende islamisering in de scholen. Bovendien **zouden** meisjes onder druk gezet worden om zich te omsluieren. Opmerkelijk genoeg beriep het verzet tegen het verbod zich op hetzelfde eerste argument: het hoofddoekenverbod toont net aan dat de staat niet neutraal is. Integendeel, het is een uiting van een slechts licht versluisde intolerantie: de staat moet zich waarlijk neutraal

---

<sup>9</sup> J. Gray, Enlightenment’s wake

tonen en de heersende cultuur moet **zich aanpassen aan** de aanwezigheid van culturele minderheden.<sup>10</sup>

Zonder over de grond van de zaak te willen oordelen, toont het argument van de tegenstanders van het hoofddoekenverbod de impliciete tweespalt van het argument van de voorstanders aan. Enerzijds beroepen deze laatsten zich op een discours van neutraliteit dat geen oordeel velt op individuele overtuigingen, maar anderzijds wordt er wel degelijk een oordeel geveld over de hoofddoek, een oordeel dat gerechtvaardigd wordt door een beroep op de centrale gedeelde waarden van ‘onze’ maatschappij. Deze tweespalt wijst op een belangrijk feit: het is moeilijk om een politiek te bedrijven zuiver op basis van abstracte principes zoals neutraliteit en tolerantie. Er is een grens aan tolerantie, en die grens wordt bepaald door wat draagbaar is voor de maatschappij, voor wat aanvaardbaar is voor het ‘gedeelde goed’.

Om het even filosofisch uit te drukken: abstractie is potentieel eindeloos en moet eindig gemaakt worden door het concrete.

[schrappen vanaf hier] Om dit **concreter (ander woord (duidelijk(er)?) want verwarrend tgo vorige zin)** te maken: het is opmerkelijk dat een aantal van de grondleggers van het tolerantiedenken in onze ogen hoegenaamd niet tolerant zijn. De zeventiende-eeuwse Engelse denker John Locke, bekend voor zijn *Letter on toleration*, sloot bijvoorbeeld de katholieken uit van de religieuze tolerantie die hij verdedigde. Indien men de historische omstandigheden niet kent, is dit voor ons onbegrijpelijk. **Ofwel die omstandigheden uitleggen, ofwel hierover zwijgen. Zou je Locke er niet helemaal uitschrijven?** [tot hier schrappen]

Om een voorbeeld te geven: Hoe ver moet de neutraliteit van de staat gaan in religieuze zaken? Indien de publieke ruimte absoluut neutraal moet zijn, is het logische (maar ook absurde) eindpunt dat we ook de zondag, als een in oorsprong christelijke rustdag,

---

<sup>10</sup> Fadil DM 21/10/2008; M. Kanmaz, DS 2/12/2009; S. Zemni, M. Kanmaz, DS 24/12/2003  
N. Charkaoui, 12/1/2004 kifkif.be; M. Claeys, A. Provoost, DS 13/1/2004, 11  
N. Fadil, Het hoofddoekendebat: meer dan een debat over een stukje stof, *Ethische Perspectieven* 14, 2004, 373-86

afschaffen. Dit is de potentiële destructiviteit van de abstractie: maatschappelijke structuren worden opgeofferd aan nieuwe principes. Principes zijn eindeloos, je moet ze ergens stopzetten. Dat eindpunt impliceert een waarde-oordeel dat rekening houdt met het historisch gegroeide maatschappelijk draagvlak. Principes belangrijker inschatten dan dat draagvlak riskeert zowel de maatschappij als de principes schade te berokkenen.

Hier toont zich de relevantie van Augustinus' eis dat gerechtvaardigde dwang altijd verbonden moet zijn met een gedeeld goed. Ook al wordt het hoofddoekenverbod gerechtvaardigd met een verwijzing naar de neutraliteit van de staat, het blijft de uitdrukking van een bepaalde maatschappijvisie en van een bepaalde opvatting van wat goed is voor iedereen. Het is beter om hier, zoals Augustinus, openlijk voor uit te komen, dan het te verbergen onder een discours van neutraliteit.

In Augustinus' visie ligt het probleem van het hoofddoekenverbod namelijk niet zozeer in het gebruik van dwang, d.w.z. niet in het verbod zelf, maar in de gebrekkige articulatie van het gedeelde goede waartoe dat verbod moet bijdragen. Inderdaad, voor Augustinus kan dwang slechts een onderdeel zijn van een grote pedagogische strategie, die uiteindelijk gebaseerd is op het gebruik van redelijke argumenten. Hij gelooft in de overtuigingskracht van zijn waarheid: de keizerlijke dwangmaatregelen zijn de duw die de Donatisten nodig hebben om hun fouten in te zien. Het spreekt vanzelf dat een dergelijk zelfvertrouwen gemakkelijk was voor Augustinus in een periode waarin de keizer het katholicisme ondersteunde als de juiste leer. Die machtspositie maakt dat Augustinus een overvloed aan argumenten heeft, gesterkt door de overtuiging dat hij gelijk heeft en gelijk zal krijgen. Toch valt het vertrouwen dat Augustinus heeft op in contrast met het debat over de rol van de Islam in Europa. De meeste verboden op islamitische symbolen wekken de indruk ingegeven te zijn door angst. Het verbod op de boerka klinkt defensief: we verdedigen ons tegen een bedreiging van onze maatschappij. Waar is het vertrouwen dat 'onze maatschappij'

aantrekkelijk genoeg is om op den duur een ‘bekering’ te bewerkstelligen? Met bekering bedoel ik geenszins het opgeven van alles waar men voordien in geloofde, maar eerder het fenomeen dat iemand zich thuis begint te voelen, in dit geval in de Westerse maatschappij. Defensieve maatregelen dreigen tekort te schieten op het essentiële punt dat Augustinus benadrukte: je kan niemand onder dwang doen geloven in het goede; het doel moet zijn dat hij er zelf in gaat geloven. Dwang is geen alternatief voor blijven argumenteren en blijven proberen het debat te winnen - zelfs na de anti-Donatistische maatregelen bleef Augustinus publieke debatten voeren met de Donatisten, in de hoop hen te doen thuiskomen in de katholieke kerk.

Ik wil hier nog een stap verder gaan. Ik heb met opzet het woord waarheid gebruikt in verband met Augustinus: hij gelooft dat hij, als vertegenwoordiger van de kerk, aan de Donatisten de waarheid kan laten zien. Waarheid is een verhoond woord in het huidige politieke discours: het heeft geen plaats in een visie die de maatschappij ziet als bestaande uit tegengestelde waarheden. Dat merken we ook in de debatten over integratie: vaak wordt er gezegd dat immigranten zich moeten aanpassen aan onze waarden en normen, waarna er netjes aan wordt toegevoegd dat die helemaal niet universeel zijn, maar nu eenmaal gelden voor ons. Wie bij ons te gast is, moet zich naar onze gebruiken plooiën. Het relativisme dat hieruit spreekt is problematisch. Er wordt helemaal geen poging ondernomen, zoals Augustinus met de Donatisten, om de ander te overtuigen dat ‘onze’ waarden meer zijn dan enkel ‘onze’ waarden. Een dergelijk discours vraagt enkel dat immigranten zich aan de oppervlakte conformeren met hoe wij de dingen doen, en verder niets. Het creëert huichelaars. Het gebruik van dwang vanuit zo’n discours is tyranniek: zoals we gezien hebben is voor Augustinus geweld zonder op zijn minst een poging om de anderen te overtuigen gevaarlijk

en zinloos. Het vergroot enkel de tegenstellingen.<sup>11</sup> Is het niet gezonder om met vertrouwen ons ‘goede leven’ voor te stellen als een weg die ook voor anderen aantrekkelijk is en bevrijdend kan werken? Als een weg dus die meer is dan alleen het toevallige resultaat van onze historische evolutie, maar een weg die ook waarachtig kan zijn voor anderen. Ik wil er u in deze context aan herinneren dat de daders van de aanslagen in London in juli 2005 zich uiterlijk helemaal geconformeerd hadden met de jeugdcultuur van Engeland, en niet te onderscheiden waren van andere jongeren. Innerlijk leefden ze echter in grote onvrede met de Engelse maatschappij, tot het punt dat ze bereid waren hun eigen leven en dat van vele onschuldige slachtoffers op te offeren. Men zou hen kunnen omschrijven als huichelaars in Augustinus’ zin: sociale druk deed hen conformeren, maar ze waren innerlijk niet overtuigd door wat de Engelse maatschappij hen te bieden had.

### *Besluit*

Zoals mijn titel aangaf, was dit een voordracht vol twijfel. Ik heb Augustinus gebruikt om te twijfelen aan het dominante ‘liberalisme’ dat suggereert dat men een maatschappij kan inrichten die geen sterke meningen en opvattingen heeft over wat het goede leven is; met andere woorden, een maatschappij die geen verleden heeft. Ik heb ook getwijfeld aan Augustinus: het was voor hem veel gemakkelijker dan voor ons om te bepalen wat dat goede leven is. Ons probleem is enerzijds dat we niet ontsnappen aan de noodzaak om op zijn minst impliciet centrale waarden en waarheden te articuleren, en anderzijds dat zodra dit gebeurt, er geen eensgezindheid meer bestaat hierover. Dit maakt het moeilijk om een consensus over het ‘goede leven’ die impliciet misschien wel bestaat, expliciet te articuleren. Tenslotte wil ik ook

---

<sup>11</sup> L. Strauss: How can we rationally justify our way of life (<> historicism: everything is relative): verkiest Plato

nog twijfelen met Augustinus. Zoals reeds aangegeven, twijfelde de bisschop lang of dwang wel zin had en of ze niet alleen een schijn van conformiteit zou bewerkstelligen. Dat is een twijfel die eenieder moet bevangen die kijkt naar de huidige golf van verboden op sluiers en hoofddoeken. Indien die niet verder gaan dan enkel wat symbolen verwijderen, en indien men niet het debat aangaat, creëren dergelijke verboden alleen maar generaties van ‘schijnburgers’.

Noot: pluralisme van goede leven (Williams); PVN: pluralisme bestond vroeger ook (ME, Oudheid, Nieuwste tijd), maar het publiek discours was misschien minder pluralistisch. Het is dus in de eerste plaats een probleem van publiek discours (ie macht), eerder dan van een nieuwe ethische situatie.