

Religies in een pluriforme samenleving door Willem B. Drees

Lezing door Willem B. Drees in De Rode Hoed, Amsterdam, op 16 oktober 2007.

Gepubliceerd in *Wat ons Bind*, De Rode Hoed & VU Podium, 2008.

1. ERVARINGEN IN EEN FACULTEIT DER GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

Bij mijn eerste college als hoogleraar godsdienstfilosofie en ethiek in Leiden, nu ruim zes jaar geleden, sprak ik met de eerstejaars studenten van de toen net gestarte opleiding 'wereldgodsdiensten'. Het eerste college gebruikte ik om met hen te praten over religie. Wat zijn typische kenmerken van godsdienst? Sommige studenten wezen op het menselijke aspect: religies als tradities en geloofsgemeenschappen, waarin mensen naar elkaar omzien en gemotiveerd worden tot naastenliefde. Anderen benadrukten de gerichtheid op 'het Hogere'. Naastenliefde en liefde tot God: twee belangrijke aspecten van religie, allebei positief gepresenteerd.

Die dag vlogen in Amerika twee vliegtuigen het World Trade Center binnen. De week daarna sprak ik dezelfde groep studenten. Nu was de ambivalentie van godsdienst overduidelijk. Het gaat om gemeenschap, maar daarmee kan religie ook leiden tot een groep die anderen buitensluit en afwijst; gelovigen zijn 'op God gericht', maar daarmee bestaat ook het gevaar dat ze uit naam van God menen de absolute waarheid in hun zak te hebben, en op grond daarvan zeer drastisch kunnen optreden. Deze ervaring brengt mij tot mijn eerste stelling.

1. We hebben op '11 september' de ambivalentie van religie weer leren zien.

Enkele jaren later. In de pauze voor college hoorden we dat Theo van Gogh was vermoord. We spraken er over. Een van de moslimstudenten legde helder uit wat Van Gogh bij zijn vrienden, bij jonge moslims in Nederland had opgeroepen. Daarmee riep deze moslimstudent ook heftige reacties op, alsof hij de moord goed praatte. Dat deed hij niet, en dat wilde hij ook helemaal niet doen. Maar die reactie op zijn inbreng tekende een spanning die er voortdurend is in het spreken over religie, in het spreken over dat wat mensen heilig is: iedere poging om de situatie, de motieven en ideeën van radicalen te begrijpen, wordt al gauw gezien als het rechtvaardigen van radicaal gedrag. Dat is het niet; het onderscheid tussen begrijpen en rechtvaardigen moeten we telkens weer benadrukken. Mijn tweede stelling:

2. Het begrijpen en verklaren van extreme vormen van religie moeten we telkens weer onderscheiden van het rechtvaardigen.

In september 2006 begonnen we met overheidssubsidie een aparte opleiding 'Islamitische theologie'. We kregen een schenking van het Sultanaat van Oman die een nieuwe leerstoel voor de bestudering van de islam in de Westerse wereld mogelijk maakt. Dankzij de extremisten, die in hun met hulp van Internet zelf geknutselde interpretaties vaak totaal niet sporen met hun eigen traditie, is er ook behoefte aan goede kennis, aan serieuze bestudering, aan de opleiding van islamitische intellectuelen die een leidende rol kunnen gaan spelen in hun geloofsgemeenschappen. Wij hebben nu in mijn faculteit ook medewerkers die Mohammed en Umar heten; studentassistenten met namen als Khadija en Abdurraouf. Ze werken samen met studenten die Anne Marieke of Renée heten; het zijn leuke mensen; ze doen prima werk.

3. Dankzij de extremisten is er meer draagvlak voor genuanceerde bestudering van de islam en andere godsdiensten, in onderwijs, onderzoek, en publiciteit.

Een laatste voorbeeld uit mijn eigen werksituatie: Ik stond in de hal te praten met een collega. Een studente met hoofddoek vroeg iets; mijn collega, zeer ervaren in de faculteit, dacht dat ze vroeg: 'Waar kan ik bellen?' Ze vroeg echter: 'Waar kan ik bidden?' We waren er, ook in een Faculteit der Godgeleerdheid, die sinds dit jaar trouwens Faculteit der Godsdienstwetenschappen heet, niet meer op verdacht dat geloof zo zichtbaar wordt getoond. Sommige van de studenten godgeleerdheid dragen een kruisje; zijn actief in hun kerk; spreken in disputen over de spanning tussen academische studie en persoonlijk geloof; sommigen zijn in Taizé geweest: ook de studenten godgeleerdheid zijn serieus bezig. Maar dat speelt zich grotendeels buiten ons gezichtsveld af, al werkt het soms door, met name bij colleges in de bijbelwetenschappen. Maar toch: we waren gewend aan een scheiding tussen studie en geloofsbeleving, tussen de weekdays en de zondag. We wisten niet meer hoe zichtbaar de verbondenheid met een traditie kan zijn. Begin jaren negentig gaf ik in Polen een gastcollege voor een katholiek seminarie; een publiek van driehonderd studenten in priestergewaad. Aardige jongens; sommigen hebben zelfs in die kleding met mijn kindertjes gevoetbald. Maar voor mij totaal vreemd, een zaal vol kleding met een religieuze code. Zo nadrukkelijk vertegenwoordigers van een bepaalde religieuze groep, dat was afgezien van de volgelingen van de Baghwan in hun vale oranje al decennia geleden, niet meer zo zichtbaar bij ons in Nederland.

4. Wij waren niet meer gewend aan studenten die religie zo serieus nemen.

Natuurlijk is de universiteit een bijzondere omgeving. Qua maatschappelijk perspectief zie ik daar jonge moslims en moslima's die een middelbare school hebben afgerond, die naar de universiteit zijn gekomen; het is een selectie en geen dwarsdoorsnede. Maar de vier ervaringen die ik hier heb aangeduid, zijn ook een afspiegeling van onze tijd.

Het thema van deze serie 'Wat ons bindt', ging volgens de aankondiging over religie. De aankondiging begint: "Autochtoon en allochtoon, moslim en christen, ...". De veronderstelling van het thema van vanavond lijkt te zijn: 'Religie' is deel van het probleem. Vraag is dan in hoeverre religie of kennis over religie ook deel van de oplossing kan zijn.

De organisatoren schetsten in een achtergrondartikel een schrikbeeld, van diversiteit die ons overweldigt, en een enorm gebrek aan bezinning op dat wat ons bindt. Daarbij gaat het primair over de religieuze diversiteit (moslim of christen) en de daarmee geïdentificeerde etnische identiteit (autochtoon of allochtoon). Een citaat uit het voorbereidende stuk:

Kernvragen daarbij zijn: wat hebben wij, *ondanks* alle verschillen, gemeenschappelijk, waar liggen de *wortels* van die overeenkomsten, vormen die voldoende *basis* voor een gezamenlijke zoektocht naar werkelijk universele menselijke waarden, en welke middelen en maatregelen zijn nodig voor een effectieve overdracht daarvan in het maatschappelijke verkeer?

En:

Voor de theoretische onderbouwing van dit project geldt als uitgangspunt de *hypothese*, dat de *oorspronkelijke en fundamentele overeenkomsten tussen de diverse*

wereldbeschouwingen, met name op het terrein van de moraal, groter zijn dan de tegenstellingen.

En:

In onze derde lezing op dinsdag 16 oktober met als titel "Met of zonder God: tussen monomythe en polythiek", staat de 'Spiltijd-hypothese' van Karen Armstrong centraal: *gelijke ontstaansgeschiedenis* van de grote wereldreligies is geen toeval. Er zijn dan ook meer overeenkomsten dan verschillen.

2. DE MYTHE VAN EEN GEZAMENLIJKE OORSPRONG

De organisatoren hadden dus in hun plan voor deze lezingenserie nadrukkelijk gesproken van de hypothese dat de oorspronkelijke overeenkomsten, de gemeenschappelijke wortels, mogelijkheden bieden voor meer begrip, voor beter samenleven.

Ik vind deze speurtocht naar gemeenschappelijke wortels, wetenschappelijk gesproken, onzin. Die gemeenschappelijke oorsprong, die spiltijd, is een uitvinding van aardige moderne mensen die graag verdraagzaamheid willen bevorderen. Het is een uitvinding, een scheppingsverhaal over de oorsprong van onze religies. Maar net als alle scheppingsverhalen zegt dat meer over de vertellers dan over de echte gebeurtenissen lang geleden. Bij auteurs die het idee van een 'spiltijd' verdedigen, zoals Karl Jaspers in zijn na-oorlogse boek *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), John Hick in zijn boek *An Interpretation of Religion* (1999), en Karen Armstrong in haar *The Great Transformation* (2006), speelt iedere keer een eigen agenda een grote rol. Hick verdedigt een specifiek liberale visie op religies als vele gelijkwaardige wegen naar een doel, dat slechts heel indirect gekend kan worden. Prachtig, maar om die gemeenschappelijkheid te kunnen benadrukken, is hij selectief. Hij kiest zijn voorbeelden zo dat ze goed uitkomen; anderen hebben niet werkelijk begrepen waar het om gaat. Ook Karen Armstrong lijkt niet uitsluitend een wetenschappelijke agenda te hebben; de analyse van religies, ook in haar eerdere werk, gaat gepaard met het aanbevelen van een ervaringsgerichte, mystieke vorm van religie en in samenhang daarmee verdraagzaamheid ten opzichte van anderen die soortgelijke ervaringen anders in ideeën hebben gevat. Het gewenste doel van dergelijke analyses stuurt de godsdiensthistorische beschrijving.

Moreel levert het claimen van een gemeenschappelijke oorsprong ook niet de gewenste uitkomst op. Je kunt een gezamenlijke oorsprong hebben, en toch elkaar naar het leven staan, zoals blijkt uit iedere broedermoord. Een gezamenlijke oorsprong is niet voldoende. Het is ook niet nodig; we moeten ook fatsoenlijk omgaan met groepen waarmee we deze gezamenlijke oorsprong niet zouden delen – denk aan aboriginals in Australië, de volkeren van Nieuw Guinea, of de 'native Americans'. Samengevat:

- 5. De hoop dat godsdienstwetenschap bijdraagt aan wederzijdse acceptatie door een gezamenlijke oorsprong (Abraham, spiltijd) aan te wijzen, is misplaatst.**

Hiervoor heb ik al aangegeven wat er met die oorsprongsverhalen dan nagestreefd wordt.

- 6. Het beroep op een gemeenschappelijke oorsprong is een normatief 'scheppingsverhaal'.**

Religieuze visies combineren een beeld van het ware en het goede, van feiten en normen. De antropoloog Clifford Geertz zag dat in religies een ethos (een normatief ideaal) en een wereldbeeld verweven waren; hij sprak ook van een model *van* de wereld en een model *voor* de wereld. Als we denken aan het scheppingsverhaal in zes dagen, met de zevende dag als rustdag, dan is dat een verhaal over de wereld, hoe die gevormd zou zijn. Maar het verhaal wordt met die zeven dagen verteld om vorm te geven aan onze wereld, in dit geval om de week met de sabbat als rustdag te rechtvaardigen. We moeten de zevende dag rust houden (een norm), omdat God dat bij de schepping ook deed (een feit). Argumentatief is zo'n redenering onzin; je kunt geen norm afleiden uit een feit. Maar psychologisch werkt het, bijvoorbeeld in reclames: deze shampoo is zuiver plantaardig – en daarmee aanbevolen. Alsof er geen plantaardige giften zijn; het feit leidt niet vanzelf tot de aanbeveling. Filosofen noemen dit een drogreden, een redenering die niet goed verloopt. In dit geval de naturalistische drogreden, van een feitelijke claim naar een normatieve uitspraak.

7. Het normatief gebruiken van een verhaal over een gemeenschappelijke oorsprong van de religies heeft meer nadelen dan voordelen.

Mijn laatste stelling over het zoeken naar een gemeenschappelijke oorsprong. Als een soort scheppingsverhaal kan een godsdienstwetenschappelijk verhaal over de religies inspireren en motiveren. Als het bij de doelgroep aanspreekt, dan is het in sociaal opzicht goed. Maar zo'n normatief verhaal heeft ook gevaren. Het sluit sommigen uit, vooral 'orthodoxen' die niet bereid zijn alle religies als nauw verwante wegen naar hetzelfde doel te zien. Het is niet voldoende, zoals ik al aanstipte met mijn verwijzing naar aboriginals en indianen. En om fatsoenlijk gedrag te onderbouwen is een gemeenschappelijke oorsprong ook niet noodzakelijk, zoals het voorbeeld van de broedermoord duidelijk maakt.

3. DE MYTHE VAN MORELE EN STRUCTURELE GELIJKHEID

Goedwillende mensen denken soms nog een andere basis voor gemeenschappelijkheid aan te kunnen wijzen. Alle religies zijn in essentie tot dezelfde conclusies gekomen, tot dezelfde aanbevelingen voor gedrag. Zijn niet in alle tradities regels te vinden die lijken op het gebod tot naastenliefde, zoals dat ook in het christendom te vinden is?

Ja, zulke overeenkomsten zijn er te vinden. Losse elementen uit de ene traditie kunnen best min of meer analoog zijn aan bouwstenen uit een andere traditie. Maar toch kunnen ze dan een heel verschillende functie en betekenis hebben. Laat ik een voorbeeld geven. William LaFleur is een Amerikaan die uitgebreid de Japanse cultuur onderzocht heeft. In een artikel waarin hij opvattingen over orgaandonatie in de VS en in Japan vergeleek, kwam hij tot conclusies die mij verrasten. In de VS is door christelijke kerken orgaandonatie aangemoedigd (ook door kerken die ten aanzien van een ander medisch-ethisch thema, abortus, fel tegen zijn). Vanaf de jaren zestig (de eerste harttransplantatie was in 1967 in Zuid-Afrika) was *agapè*, naastenliefde, voor velen het centrum van Christelijk geloof geworden. Dat was een naastenliefde die niets met emotionele liefde te doen had, niet met *eros* maar ook niet met de liefde tussen ouders en kinderen. Het was liefde die ook vijanden zou moeten omvatten, dus ook personen aan wie je een hekel hebt. *Agapè* is een rationeel gedragen liefde die tegen iedere emotie in kan gaan. LaFleur signaleerde dat in Japan de situatie juist andersom was. Abortus was in het algemeen geen probleem, maar orgaandonatie – het schenden van het lichaam van een net overleden van familielid – stond zo op gespannen voet met de waarde

toegekend aan de familiale verbondenheid, dat hier grote bezwaren tegen bleken te bestaan. Niet dat er geen besef is van naastenliefde, maar het begrip krijgt een andere betekenis in de context van een ander geheel aan overtuigingen. Er zijn overeenkomsten maar ook verschillen, en die verschillen zijn niet te veroordelen als ‘modern’ tegenover ‘achterhaald’. Op z’n minst zijn het verschillen die diep in de traditie geworteld zijn. Kortom, ten aanzien van religieuze tradities kan gezegd worden:

8. Er zijn moreel overeenkomsten, maar moreel ook interessante verschillen.

Ook andere pogingen om vooral op de overeenkomsten te wijzen, gaan volgens mij niet op. Het verzamelbegrip ‘religie’ is zelf een Westerse uitvinding. Eenmaal in dezelfde categorie gebracht, ging men ook soortgelijke elementen in verschillende menselijke praktijken zoeken. Ik zal wijzen op twee voorbeelden: geschriften in de negentiende eeuw en professionele rollen vandaag de dag.

In de negentiende eeuw ontstond de boekenserie ‘Sacred Books of the East’. In de koloniale context werden uit Azië manuscripten naar de Britse eilanden gehaald en daar uitgegeven. Vanuit de ervaringen met christendom, jodendom en islam ging men op zoek naar de heilige boeken van andere tradities. Maar de mondelinge traditie en de vorming van gezaghebbende verzamelingen geschriften was heel anders verlopen. Vanuit een Protestant en academisch vooroordeel denkt men ook dat geschriften er zijn om gelezen te worden, en vervolgens om uitgelegd en begrepen te worden. Zo werkt het niet: moslims in Indonesië die de Koran reciteren, kennen vaak geen Arabisch; het gaat niet om het begrijpen van de tekst (in intellectuele zin) maar om de recitatie als omgang met de tekst. Maar moderne moslims, zeker de radicalen, hebben de protestantse en Westerse manier van omgang met de Heilige Schrift overgenomen: ze lezen die vanwege de inhoud, en beschouwen die inhoud als een handleiding voor het leven vandaag de dag. Die ontwikkeling, zich tonend in een andere omgang met de tekst, is treffend beschreven in het boek van Kadar Abdollah, *Het huis van de moskee* (2005).

Wat betreft professionele rollen is er ook een proces gaande van ‘gelijk maken’. In ziekenhuizen, gevangnissen en het leger worden geestelijke verzorgers aangesteld: priesters en dominees, humanistische raadsliden, en tegenwoordig ook imams, rabbi’s, en pandits. Het zijn verschillende tradities, en dus hebben ze ieder een ander boek onder de arm, andere rituelen en andere feesten, maar ze worden geacht hetzelfde te doen: geestelijke verzorger te zijn. Dat de imam in eerste instantie een gebedsleider is, en een doorgeefluik van min of meer juridische instructies, en geen ‘pastor’ in die psychologische zin, wordt genegeerd – de imam wordt geacht in de Nederlandse samenleving op eenzelfde wijze te gaan functioneren als een dominee. Juridische en fiscale regels, arrangementen zoals rond de gevangnissen en ziekenhuizen, en verwachtingen vanuit de samenleving leiden daartoe. Dat is niet verkeerd; het lijkt me dat we zo de veelkleurigheid enigszins een plaats kunnen geven. Maar het betekent dat we niet kunnen zeggen dat religies in grote mate overeenkomstig zijn; de overeenkomsten worden gemaakt. Gelijkvormigheid ontstaat door formele en informele vergelijking. In die gelijkvormigheid worden ze tot collega’s en concurrenten. Kortom:

9. Religies zijn niet hetzelfde, ze worden hetzelfde gemaakt.

4. DE DROOM VAN EEN MOREEL ESPERANTO OF EEN TWEDE IDENTITEIT ALS STAATSBURGERS

Indien de religies niet voldoende gemeenschappelijk hebben om op die basis samenwerking vanzelfsprekend te maken, zouden we het dan maar niet zonder die religieuze identiteiten proberen?

Mijn gewaardeerde Leidse collega Paul Cliteur pleit voor een moreel Esperanto, een neutrale taal voor moreel beraad. Dan zouden de religies in het maatschappelijk verkeer geen rol hoeven te spelen; de diversiteit is ingekaderd. Is dat een oplossing voor het probleem van de veelkleurigheid en vele meningen? Op 13 oktober bepleitte Cliteur iets soortgelijks in *Trouw* in zijn artikel 'Het tweede paspoort'. Iedereen zou naast zijn religieuze identiteit ook een identiteit moeten hebben als Nederlands staatsburger. In het maatschappelijke debat is het niet functioneel, zo Cliteur, indien mensen religieuze argumenten gebruiken, want in een multiculturele en multireligieuze samenleving kunnen ze daar anderen niet mee overtuigen.

Ik ben het met heel veel van Cliteurs wensen eens: staatsburgerschap, fatsoenlijke discussie waarbij je probeert argumenten te gebruiken, en zo meer. Maar ik vind het pleidooi voor twee identiteiten, of het pleidooi voor Esperanto, te grandioos.

Esperanto was een kunstmatig geschapen taal, eind 19^{de} eeuw, met het politieke doel te komen tot een gemeenschappelijke taal die niet van één bepaald land zou zijn, en die wijd verspreid zou zijn als tweede taal, bij te dragen aan wereldvrede. Mijn bekende grootvader heeft de taal ook geleerd; het paste bij een bepaald politiek idealisme. Maar Esperanto is niet de wereldwijde tweede taal geworden. Politiek duikt het soms nog wel op. Zo heeft Iran het actief onderwezen ten tijde van Khomeini. Waarom? Om het Engels als wereldtaal uit te sluiten, en daarmee de Amerikanen dwars te zitten. Later is de regering van Iran Esperanto gaan bestrijden omdat Esperanto ook gepromoot werd door de Bahai's, een onwelkome religieuze stroming die zich beriep op een profeet na Mohammed. Kortom, Esperanto is geen neutrale taal, maar zelf een speelbal, een voorwerp van conflict. Dat zal ook voor moreel Esperanto gelden: de discussie speelt zich niet af binnen dat kader, met hulp van die gezuiverde taal. De strijd zal een discussie over die morele taal zijn. De wiskunde is geslaagd als cultuuroverstijgende neutrale taal, maar wiskunde is dan ook een heel magere taal. Een taal die rijk genoeg is om morele overwegingen uit te drukken, voorkeuren en achterliggende motieven, is een taal die cultureel geworteld is – en niet een taal die neutraal is.

Eenzelfde probleem kleeft er aan het begrip 'tweede identiteit'. Weinig mensen zijn door en door tweetalig, en nog minder mensen hebben twee identiteiten, indien dat begrip 'identiteit' een rijke betekenis heeft, als aanduiding van dat wat mensen kenmerkt, daar waar ze voor staan, dat wat hen heilig is, dat waar ze voor zouden willen gaan. Een morele identiteit, met alle motiverende en expressieve elementen die dat nodig heeft, is niet zo mager dat je daar een veelvoud van kan bezitten. Misschien kan een enkeling dat, maar dat is dan alleen een elite die volgens de regels van Cliteur mee kan doen aan het morele debat.

De gedachte dat het morele debat gevoerd moet worden in een neutrale taal sluit veel 'orthodoxen' uit, zij die geworteld zijn in een traditie en van die beelden en verhalen gebruik maken om hun waarden en gevoelens uit te drukken. Indien iemand van de SGP in een gesprek over abortus of euthanasie zich beroept op de Bijbel, dan is dat niet een argument dat een ongelovige liberaal zal overtuigen. Maar het kan wel een authentieke expressie van diens morele en politieke oriëntatie zijn, en als zodanig ook herkenbaar zijn voor anderen die dat standpunt niet delen. In het morele en politieke debat is er geen gemeenschappelijke identiteit nodig, geheel gezuiverd van religieuze elementen. Afspraken over euthanasie bleken mogelijk door die beslissing op te vatten in termen van zelfbeschikking; de meerderheid ontstond niet doordat men het over de dieperliggende motieven geheel eens was. Het was een compromis waar verschillende mensen om verschillende redenen mee in konden stemmen.

De positie van een gemeenschappelijke identiteit, eventueel als tweede identiteit, is een te romantisch beeld van samenleven. Alsof het er om gaat elkaar volledig te verstaan en te begrijpen.

Op het individuele niveau is het van belang ook ruimte geven voor de zwaarwegende wensen van je partner, zonder dat je die wensen per se deelt. Samenleven is een *praktische* uitdaging, niet een theoretisch tot eensgezindheid komen. We hebben geen andere taal of gemeenschappelijke identiteit nodig, maar tolerantie en randvoorwaarden waardoor wisselende meerderheden gevormd kunnen worden daar waar praktisch een besluit wenselijk is, waarbij rekening wordt gehouden met andersdenkenden. Kortom:

10. 'Moreel Esperanto' is een naïeve wensdroom over een spanningsvrije taal. Een tweede taal of tweede identiteit vraagt meer dan voor velen mogelijk is. Het vraagt ook meer dan nodig is. Moreel beraad kan zeer wel leven met argumenten die niet gedeeld en niet geheel begrepen worden, inclusief verwijzingen naar een particuliere achtergrond en religieuze traditie. Moreel beraad vraagt geduld, niet instemming.

Hoe dan wel? Wat mij betreft is een iets ouder onderscheid uit discussies over ethiek nuttig, namelijk het onderscheid tussen een brede en een smalle moraal. Een *brede* moraal is een moraal die veel aspecten van het leven omvat. In die zin zijn er veel verschillende pakketten van 'brede moraal'. Schematisch (zoals dit hele verhaal): de brede moraal van Staphorst zal anders zijn dan die van de Amsterdamse binnenstad; er zijn andere codes over zwemmen op zondag en heel veel andere zaken. *Smalle* moraal is dat deel van de morele code dat we gezamenlijk hebben. Daartoe behoren regels zoals het niet doden van andersdenkenden, en ook de regels van het politieke proces. Ook die regels zijn voor discussies vatbaar, maar ze functioneren wel als gemeenschappelijk kader, als paraplu waaronder verschillende levensstijlen met ieder een eigen pakket aan morele en religieuze overtuigingen kunnen bestaan. Wat mij betreft werken we aan die gemeenschappelijke kern, maar is dat geen identiteit in de veelomvattende zin van het woord; het is een aspect van allerlei verschillende identiteiten.

Terzijde over verschillende identiteiten: het belangrijkste zijn niet de verschillen tussen religies als omvattende identiteiten, maar de verschillen binnen religies, over de wijze waarop de eigen traditie zich verder zou moeten ontwikkelen.

Wat ik hier schreef over een brede en een smalle moraal raakt aan hetgeen onlangs door prinses Maxima is gezegd over 'de Nederlandse identiteit' die niet zou bestaan. Dat werd door enkelen fel bestreden. Het grappige is dat zij die Maxima op dit punt bekritiseerden, lieten zien dat zij zich in ieder geval niet bewogen binnen 'de Nederlandse identiteit'. Immers, tot de historische identiteit van het Nederlandse constitutioneel-monarchistische arrangement hoort sinds midden 19^{de} eeuw dat men leden van het Koninklijk Huis niet zo aanvalt. Diegenen die haar uitspraken aanvielen om te beweren dat er wel een Nederlandse identiteit is, toonden in hun gedrag dat zij daar niet aan voldeden. Vanzelfsprekend zijn er patronen, maar er is ook variatie. We moeten de kern beschermen; vanzelfsprekend. Maar dat betekent niet dat de kern het hele verhaal is. Het probleem komt door het enkelvoud, met een bepaald lidwoord, 'de Nederlandse identiteit'. Probeer u eens voor te stellen, 'de Nederlander', de gemiddelde Nederlander. En denk dan na over een kleine vraag: hoeveel zaadballen en hoeveel eierstokken heeft die gemiddelde Nederlander? Is die gemiddelde Nederlander een levensvatbare persoon? 'De Nederlandse identiteit' is te mager als identiteit; het gaat om elementen die gedeeld worden in verschillende identiteiten.

11. Er bestaan heel veel identiteiten, met daarmee verbonden 'brede' (veelomvattende) morele pakketten; daarbinnen moeten we streven naar een in grote mate gedeelde 'smalle moraal'.

Morele en politieke wetten kunnen overtreden worden. Dat is een belangrijk verschil met natuurwetten; die kan je niet overtreden. Ook wie vliegt, is nog steeds 'gehoorzaam' aan de wet van de zwaartekracht. Maatschappelijk is er dus een risico dat codes die breed aanvaard worden, toch geschonden worden. Volmaaktheid is geen realistisch idee; een samenleving waarbij men geheel leeft volgens de codes die men zegt aan te hangen is niet te verwachten. In die zin is het ook onzinnig om van de religies te verwachten dat ze gezamenlijk de schouders er onder zetten om een goede wereld te scheppen. Misschien kunnen ze mensen inspireren tot minder kwaad, en misschien ook wel tot goede daden. De taak voor politiek beleid ten aanzien van religies is, lijkt me, bescheiden. De overheid is geen godsdiensthervormer; ook niet via de inrichting van het onderwijs. Maar door het scheppen van randvoorwaarden die sociale participatie mogelijk maken, met respect voor pluriformiteit, kan een ieder deelnemen aan morele en maatschappelijke discussies, met inbreng van eigen overwegingen aangaande dat wat heilig voor hem of haar is. Daarom als laatste stelling:

12. De maatschappelijke en politieke taak is gelegen in het scheppen van randvoorwaarden voor pluriformiteit, in het streven naar verstandige hervormingen in plaats van de pretentie van volmaaktheid, en in het werken aan gelijke kansen en een sociaal vangnet, niet aan gelijke uitkomsten.

Enkele verwijzingen

Paul Cliteur, *Moreel Esperanto*. Amsterdam: Arbeiderspers, 2007.

Clifford Geertz, 'Religion as a Cultural System', in Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

William R. LaFleur, 'From Agapè to Organs', *Zygon: Journal of Religion and Science* 37 (3, September 2002), 623-642.