



Roel Kuiper

Moral agents

De relatie tussen kerk en staat in de politieke filosofie van de moderne tijd

Aan de hand van enkele exploraties uit het politieke denken van de moderne tijd plaatst Roel Kuiper in dit artikel de actuele discussie over de verhouding tussen kerk en staat in een historisch perspectief. Daarbij behandelt hij de vraag of de plaats van kerk en religie in de samenleving heroverweging verdient met het oog op laat-moderne publieke belangen.

Religie in het publieke domein

Anders dan sommige politici willen doen geloven maakt het beginsel van de scheiding van kerk en staat geen deel uit van de Nederlandse grondwet. Een beroep op de scheiding van kerk en staat in een politiek debat heeft dan ook geen constitutionele basis, want de grondwet doet er op dit punt het zwijgen toe. Uit dit zwijgen mag uiteraard niet het tegenovergestelde worden geconcludeerd. Nederland kent geen 'vereniging' van kerk en staat, er is geen situatie van formele beïnvloeding en de figuur van de staatskerk is hier te lande vreemd. De relaties die er ten tijde van de Republiek waren tussen de Hervormde Kerk als 'publieke kerk' en de staat zijn sinds 1813 geleidelijk aan afgebouwd en gaan nu nog terug op enkele gebruiken. In de praktijk blijven kerk en staat uit elkaars domein. Gesprekken tussen kerkelijke vertegenwoordigers en overheid zijn zeldzaam – zo zeldzaam dat dit eigenlijk opmerkelijk moet heten. Wat er over kerk en religie in constitutionele zin gezegd kan worden, valt onder het klassieke grondrecht van de vrijheid van godsdienst. Deze benadering past in de Thorbeckeaanse opzet van de grondwet, waarin primair de verhouding tussen overheid en burgers is geregeld. De grondwet spreekt zich niet uit over de verhouding tussen de overheid en niet-statelijke instituties.

Zij die zich in een politiek debat beroepen op de scheiding van kerk en staat kunnen onmogelijk bedoelen dat zij vinden dat beide instellingen

nog meer uit elkaars vaarwater moeten blijven. Dat is al het geval en op dit punt is er geen noemenswaardig verschil van inzicht in de Nederlandse politiek. Wat doorgaans bedoeld wordt is dat religieuze argumenten buiten de publieke discussie moeten blijven. Zo meende Femke Halsema dat André Rouvoet in de euthanasiediscussies in de jaren negentig geen gebruik kon maken van christelijk-ethische argumenten vanwege de scheiding van kerk en staat. Paul Cliteur strijdt al jaren voor een scheiding van religie en politiek. In zijn recente *Moreel Esperanto* stelt hij dat gelovige mensen zich niet op hun religie mogen beroepen in het publieke debat.¹ De overheid op haar beurt moet zich niet ontvankelijk verklaren voor geloofsargumenten. Een 'neutrale staat' kan alleen iets met een 'autonome moraal' die voor iedereen dezelfde inhoud heeft. Zijn ideaal is een tamelijk extreem model, de gecombineerde erfenis van staatkundig absolutisme en van verlichte idealen van staatsburgerschap: de Franse *laïcité*.

Wat Cliteur bepleit staat ver af van de geest van de Nederlandse grondwet. Van tijd tot tijd zijn er pleidooien om de scheiding van kerk en staat als beginsel in de Nederlandse grondwet op te nemen. Maar de betekenis die zo'n constitutionele bepaling in de praktijk zal krijgen, namelijk dat een beroep op geloofsovertuigingen in het publieke debat voortaan wordt afgesneden, is voor velen een brug te ver. Het opnemen van zo'n bepaling riekt bovendien teveel naar een modernistisch-liberale benadering van het verschijnsel religie in de samenleving – een benadering die in een wereld waarin religie een comeback beleeft snel aan relevantie verliest. Het WRR-rapport *Geloven in het publieke domein* neemt deze benadering op de korrel.² Twee punten daaruit wil ik kort releveren. In de eerste plaats: volgens het verlichte modernistisch-liberale paradigma is religie een verschijnsel dat uitsterft zodra het modernisme veld wint. Aanhankelijkheid aan een

1 Paul Cliteur, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek* (Amsterdam 2007). Cliteur maakt echter niet waar wat hij pretendeert te geven. Het komt niet tot een schets van een autonome ethiek, maar slechts tot een herhaling van een bekend liberaal thema, namelijk dat van de morele zelfbepaling. Maar juist dat is onderdeel van het probleem en leidt niet tot een verbindende moraal. Ook is onduidelijk of het moreel Esperanto gevonden kan worden doordat aanhangers van verschillende godsdiensten leren in het publieke debat algemene argumenten te gebruiken of door religieuze argumenten geheel achterwege te laten. In het eerste geval treffen zijn aanvallen op religieus gefundeerde ethiek geen doel, in het tweede geval is er sprake van een intolerante opstelling jegens gelovigen.

2 W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam 2006).

religie doet zich voor bij groepen mensen die achterblijven en niet bij de tijd zijn. Zij zullen in het proces van vooruitgang vanzelf een keer van hun geloof vallen. Het WRR-rapport laat zien dat deze ‘seculariseringsthese’ tekort schiet. Ze is eenvoudigweg niet waar. Ook moderne mensen blijven religieus en religie is niet een verdwijnend bijgeloof, maar een zich steeds opnieuw transformerend en revitaliserend spiritueel gebeuren. In de tweede plaats: pogingen om religie in de privé-sfeer op te sluiten zijn tot mislukken gedoemd. Een religieuze overtuiging doortrekt de hele persoon, kleurt iemands denkbeelden en morele keuzes en is een belangrijke bron van motivatie en inspiratie. In zekere zin is ieder mens op deze manier religieus: eenieder probeert iets te vinden van een grondovertuiging, een doel of bestemming om het eigen bestaan vanuit een breder kader als zinvol te beleven. Het is kunstmatig religie te verklaren tot het privé-domein, want religie is een belangrijke leidraad bij beslissingen en keuzes op ieder levensterrein, ook het publieke terrein.

In het huidige laat-moderne tijdsgewricht waarin we getuige zijn van grote maatschappelijke transformaties, wordt het modernistisch-liberale antwoord meer en meer als ontoereikend ervaren. Religie is één van de bronnen die opnieuw wordt aangeboord om temidden van de dynamiek van onze wereld iets van geborgenheid en richting te ervaren. De groeiende instabiliteit van de westerse samenleving wordt geduid als een ‘grote transformatie’. Francis Fukuyama duidde de overgang van de industriële naar de postindustriële samenleving als een ‘great rupture’ in de westerse wereld, juist vanwege de sociale en existentiële onzekerheid die dit teweeg brengt.³ Sociologen als Anthony Giddens en Ulrich Beck wijzen al geruime tijd op de effecten van globalisering en individualisering en de noodzaak van ‘life-politics’ in een ‘risico-samenleving’, uitdagingen waar niemand zich aan kan onttrekken. In een wereld waarin vertrouwde sociale praktijken en omgevingen in snel tempo eroderen is behoefte aan morele ijkpunten. Het is niet verwonderlijk dat het besef van morele crisis – van tijd tot tijd oplopend tot het niveau van ‘morele paniek’ – gepaard gaat met een hernieuwde discussie over wat een beschaving eigenlijk is. Ook is er hernieuwde aandacht voor morele vorming van de menselijke persoon. In Kinnegings *Geografie van goed en kwaad* komen beide accenten samen.⁴ Kinneging voert een pleidooi

3 Francis Fukuyama, *De grote scheuring. De menselijke natuur en de reconstructie van de sociale orde* (Amsterdam 1999).

4 Andreas Kinneging, *Geografie van goed en kwaad. Filosofische essays* (Utrecht 2005).

voor de beschaving als een morele orde en tevens voor de deugdenethiek als persoonlijke vormingsweg. Bij deze hernieuwde aandacht voor zingevende en samenbindende oriëntaties sluit de hernieuwde aandacht voor de betekenis van religie in de samenleving aan.

Maar religie is in een moderne democratische samenleving ook een weerbarstig gegeven. De vrees dat religie, met haar universele waarheidsclaim, zich niet helemaal verdraagt met een democratische orde, roept op z'n minst ambivalente reacties op. Van het christendom kan gezegd worden dat deze zich heeft leren verhouden tot een democratische orde. In het protestantisme met haar beroep op de vrijheid van ieders geweten en de gelijkheid van ieder mens voor God, ligt zelfs een oorsprong van de moderne democratische samenleving. Over de vraag of de islam met zijn niet-westerse culturele achtergrond zich op dezelfde wijze intrinsiek kan verhouden tot een democratische samenleving woedt een debat, waarvan de uitkomst nog niet geheel duidelijk is. Volgens sommigen moet de islam nog door de verlichting heen, anderen stellen dat de islam nog door de reformatie heen moet. De komst en verbreiding van de islam als nieuwe religie in de westerse samenleving is ongetwijfeld een van de krachtigste voedingsbronnen van de discussie over de relatie tussen kerk en staat. Voor modernistische liberalen is de proliferatie van de Islam reden om nog harder op het oude aambeeld te hameren van de scheiding van kerk en staat. Voor anderen is het reden nog meer in te zetten op de dialoog tussen religie en politiek. Zij die de religie in het publieke domein niet vrezen doen onbekommerd een beroep op het sociale en morele kapitaal dat in geloofsgemeenschappen aanwezig is.

Deze actuele ontwikkelingen maken het interessant het politieke denken over de verhouding tussen kerk (religie) en politiek in historisch perspectief te plaatsen. Voor de politieke theoretici van de moderne tijd was dit een kernhoofdstuk van het politieke denken. Voor vroegmoderne politieke denkers als Bodin, Hobbes, en Althusius was het ondenkbaar dat de staat zich niet zou verhouden tot de geïnstitutionaliseerde religie. Maar ook in het laat-moderne denken en zelfs in de Franse verlichtingstraditie met zijn virulent anti-kerkelijke trek vinden we nog genoeg denkers die het belang van religie voor het publieke leven benadrukken. In elk geval is naast Voltaire en d'Holbach met gemak een handvol anderen te noemen: Montesquieu, Guizot en De Tocqueville. In de protestantse traditie zijn er de namen van Edmund Burke, Guillaume Groen van Prinsterer, Julius Friedrich Stahl en Abraham Kuyper te noemen. In het algemeen kan van de post-verlichtings-

tijd gezegd worden dat men de formele banden tussen kerk en staat overal beëindigde, maar intussen naar wegen zocht om de christelijke moraal voor de samenleving te behouden. De geïnstitutionaliseerde religie bleef daarmee op afstand, terwijl de moraal als 'zedelijke kracht' in het politieke leven behouden zou moeten blijven. Heeft deze strategie gefaald? Is religie zelf daarmee niet te zeer buiten het beeld van de politiek terecht gekomen? Aan het begin van de eenentwintigste eeuw lijkt het erop dat er opnieuw een beroep moet worden gedaan op de geïnstitutionaliseerde religie om überhaupt over deze moraal te kunnen beschikken. Aan kerk, synagoge en moskee wordt gevraagd weer dichterbij te komen, opnieuw het publieke terrein te betreden. Hun bijdrage als leveranciers van samenhang, zingeving en motivatie is belangrijk en des te belangrijker nu een gemeenschappelijke morele bodem onder de samenleving lijkt weg te vallen.

In dit artikel voer ik enkele exploraties uit in het politieke denken van de moderne tijd. Mijn doel is achtergrond en diepgang te verschaffen voor de discussies over religie in het publieke domein, met name op het punt van de onmisbaarheid van religie voor een morele ordening van de samenleving. Allereerst wil ik stilstaan bij Johannes Althusius en Thomas Hobbes als representanten van de vroegmoderne periode. Er is een vrij scherp onderscheid tussen de denkers voor en na de verlichting. Uitvoeriger zal ik daarom vervolgens stil staan bij enkele negentiende eeuwse denkers die religie en moraal in een samenleving wilden verzekeren zonder een beroep te doen op een formele band tussen kerk en staat. Het gaat me hierbij om de posities van met name protestantse denkers die hun denkbeelden scherpten in reactie op de constitutionele vormgeving van de moderne natiestaat. Tot slot zal ik de stap maken naar de actuele discussies van vandaag. De vraag zal zijn of de plaats van kerk en religie in de samenleving heroverweging verdient met het oog op laat-moderne publieke belangen.

Vroegmoderne denkers

De overgang van middeleeuwen naar moderne tijd kenmerkt zich door het veldwinnen van de gedachte dat de samenleving een *res publica* is, een zaak van allen. Onder invloed van de renaissance, het humanisme, de reformatie, en van de economische en culturele macht van de stedelijke burgerij, won opvatting veld dat politiek niet het privilege van de vorst alleen kon zijn. Burgers eisten een politieke inbreng en honorering van vrijheden en rechten tegenover de vorst. De godsdienstconflicten in de

eeuwen na de reformatie waren voor een deel symbool en uitdrukking van deze politieke spanningen. Tijdens deze conflicten kwamen vorsten te staan tegenover delen van hun bevolking. Waren vorsten onbuigzaam en weigerden zij toe te geven, dan heetten zij tiranniek en werden zij mikpunt van burgerlijk verzet. Omgekeerd werd onderlinge burgerstrijd gezien als teken van politieke instabiliteit en tekortschietende soevereiniteit. Onder de druk van deze gecompliceerde omstandigheden vond een intensieve bezinning plaats over staatsmacht, religieuze vrijheid en politieke verhoudingen in de samenleving. Het werk van Althusius en Hobbes (en natuurlijk vele andere, waaronder John Locke) is tegen deze achtergrond ontstaan. Althusius zag de samenleving als een stelsel van onderlinge overeenkomsten die een eigen gelding hebben tegenover de machtsaanspraken van de vorst. Hobbes zou de vorst zien als drager van een centralistische macht die zich uitstrekt over alle menselijke verhoudingen.

Johannes Althusius (1557-1638) vertegenwoordigt een vroegmodern hoogtepunt van het calvinistisch staatkundig denken.⁵ Er is niet veel over zijn leven bekend. Hij studeerde in Basel en Genève, doceerde rechten in Herborn en publiceerde enkele werken, waarvan de *Politica* (1603) de belangrijkste en invloedrijkste was. Kort na de publicatie ervan aanvaardde hij de benoeming tot 'syndicus' in Emden, waar hij tot zijn dood de belangrijkste stadsbestuurder bleef. Zijn *Politica* werd in de zeventiende eeuw veel gelezen, raakte vervolgens in vergetelheid tot de Duitse staatsrechtgeleerde Otto von Gierke (1841-1921) Althusius in de negentiende eeuw herontdekte. De *Politica* werd vertaald en opnieuw bestudeerd. Althusius is wel beschouwd als vroege vertegenwoordiger van een federalistisch en democratisch principe. Hij was sterk berokken op de strijd van de Nederlanden tegen de Spaanse Habsburgers. Politiek-ideologisch was de afstand met soevereiniteitsdenkers als Bodin het grootst. Er is een discussie in hoeverre hij tot de 'monarchomachen' moet worden gerekend, maar daar ga ik nu aan voorbij. Opvallend is dat in Althusius' benadering het element van macht vrijwel ontbreekt. Het politieke primaat ligt bij burgers die zich in de samenleving verenigen. Politiek heeft als doel het vestigen, cultiveren en conserveren van een sociaal leven. Daar proberen ze toe te komen in de weg van overeenstemming, niet van dwang. Zij zijn ook niet elkaars concurren-

5 Er is in het Nederlandse taalgebied nog altijd weinig over Althusius gepubliceerd. Het uitvoerigst nog in A. Vloemans, *Politeia. Geschiedenis van de sociaal-politieke filosofie* (Den Haag 1971) 149-153. Over de structuur van zijn denken: Stephen J. Gabrill, *Rediscovering the natural law in Reformed Theological Ethics* (Grand Rapids 2006) 122-151.



Althusius: portret van Johannes Althusius. Tot op heden wordt Althusius' werk beschouwd als het meest volledig ontwikkelde schema van calvinistische politieke theorie.

ten zoals bij Hobbes, maar elkaars helpers. Althusius benadrukt dat de mens 'by nature' onvoldoende is toegerust om op zichzelf te leven. De nood van het bestaan maakt mensen tot 'symbiotes'.

'The symbiotes are co-workers who, by the bond of an associating and uniting agreement, communicate among themselves whatever is appropriate for a comfortable life of soul and body. In other words, they are participants or partners in a common life.'¹⁶ Dat mensen sociale verbanden en samenlevingen vormen is overigens volgens Althusius naar goddelijke bedoeling. 'God therefore willed that each need the service and aid of others in order that friendship would bind all together, and no

one would consider another to be valueless. For if each did not need the aid of others, what would society be?'¹⁷

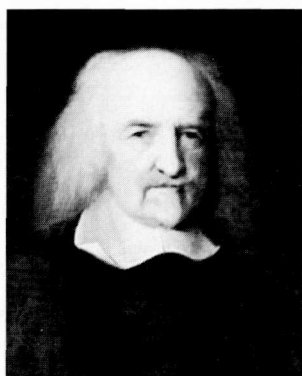
Opgemerkt moet worden dat het welzijn van de samenleving volgens Althusius gediend is met zorg voor lichaam én ziel. Voor het eerste zorgt de staat, voor het tweede de kerk. Beide hebben een eigen taak en verantwoordelijkheid, maar het is ondenkbaar dat een gemeenschap niet is samengebonden door 'what is prescribed in the Word of God'.⁸ Hier komt een duidelijk calvinistisch motief in Althusius denken naar voren: de bijbelse geboden binden zowel de wereldlijke als geestelijke overheid. Zij nemen echter elkaars verantwoordelijkheid niet over, maar helpen elkaar hun verantwoordelijkheid te vervullen. De overheid moet een vorm van publieke religie mogelijk maken en bevorderen, maar zich niet met de interne aangelegenheden van de kerk bemoeien. De overheid moet zich echter schikken onder de geestelijke leiding van de kerk in zaken van 'eter-

6 Johannes Althusius, *Politica* (Indianapolis 1995) 19.

7 Ibidem, 23.

8 Ibidem, 160.

nal life and salvation'. Als het kerkelijke aan-
gelegenheden betreft mag de overheid niet
voorbijgaan aan het advies en instemming
van de kerkelijke leiders die zich weer dienen
te baseren op het Woord van God. Het is op
grond van dit soort passages in de *Politica* dat
negentiende en twintigste eeuwse neo-calvi-
nisten bij Althusius de eerste formuleringen
vonden van het principe van 'soevereiniteit
in eigen kring'. Ondanks de nadruk op ieders
onderscheiden verantwoordelijkheid voor de
gemeenschap is Althusius geen pluralist met



Portret van Thomas Hobbes.

betrekking tot het geestelijk leven. De magistraat heeft te zorgen voor de
bescherming van een religie als de publiek geaccepteerde godsdienst. De
godsdienst wordt beschouwd als het fundament van de publieke gemeen-
schap en wil men dat fundament niet aantasten dan zullen de vrijheden van
joden, rooms-katholieken en ketters beperkt moeten worden. Althusius is
weifelend op dit punt. Hij wil niet de omgang of handel met aanhangers
van andere godsdiensten verbieden, maar wil ook niet dat hun godsdienst
zich verder uitbreidt.

Thomas Hobbes (1588-1679) is de tegenhanger van Althusius op het vlak
van de politieke theorie. Hobbes, schrijvend tegen de achtergrond van de
lange Engelse burgeroorlog, beschouwt de mens niet als een welwillend so-
ciaal wezen, gericht op samenwerking. In zijn *Leviathan* (1651) tekent hij de
mens als een toe-eigenaar ('appropriator'), beheerst door een verlangen naar
macht, in welke vorm dan ook.⁹ Het sociale leven wordt gedreven door de
wens eigen belangen veilig te stellen. De 'commonwealth' wordt in bedwang
gehouden door de macht van de staat. De staat is een absolute en ondeelbare
macht, die alles doortrekt. De staat is een tiran die niet tegengesproken kan
worden en gehoorzaamd moet worden. Is Althusius gefascineerd door de
sociale macht van mensen, Hobbes is gefascineerd door de politieke macht
van de staat. Bij Althusius constitueert de dialoog de politieke gemeen-
schap, voor Hobbes is het zo dat de politieke gemeenschap er is krachtens
de staatsmacht. Op een punt tonen beide denkers gelijkenis en daarin zijn
zij representanten van het vroegmoderne politieke denken. Het was voor

9 Thomas Hobbes, *Leviathan* (London 1968). De befaamde passage luidt: 'So that
in the first place, I put for a general inclination of mankind, a perpetual en restless
desire of Power after power, that ceaseth only in Death' 161.



Voorblad van het boek *Leviathan* van Thomas Hobbes door Abraham Bosse.

Althusius en Hobbes ondenkbaar dat staatkundige eenheid niet zou samengaan met godsdienstige eenheid. In de staat die Hobbes voor zich ziet en waarin alle macht ligt in handen van de ene 'soeverein' kan er van godsdienstvrijheid geen sprake zijn. De kerk is geheel gebonden aan de staat: "the civil sovereign" is the Supreme Pastor, to whose charge the whole flock of his Subjects is committed'.¹⁰ De aanstelling van geestelijken kan alleen plaatsvinden op gezag van de wereldlijke overheid. Er is immers geen andere autoriteit dan die van de vorst. Is er bij Althusius sprake van een goddelijke autoriteit boven kerk en staat, bij Hobbes wordt de staatkundige autoriteit – de 'mortal God' van de staat – vereenzelvigd met de wil van God zelf.

De publieke betekenis van religie

De Engelse burgeroorlog was de experimenteerplaats van het politieke denken dat een weg zocht om blijvend politieke macht uit te oefenen in geestelijke aangelegenheden. Op de achtergrond stond het inzicht dat de eenheid van de staat gediend was met eenheid in de godsdienst. Aan die vanzelfsprekendheid kwam een einde met de Glorious Revolution (1688). Vanaf dat moment was er, althans in Engeland, een nieuw experimenteveld geopend waarop staatkundige eenheid gecombineerd werd met religieuze verscheidenheid. Gedurende de achttiende eeuw zijn politieke denkers gefascineerd door de cohabitatie van verschillende godsdiensten, het beginsel van de tolerantie en een politieke orde die kan omgaan met verschillende geloofsgemeenschappen. Anderhalve eeuw heeft het geduurd voordat nieuwe inzichten politiek en constitutioneel waren verwerkt. De democratische revoluties in Noord-Amerika en Frankrijk hebben daar sterk

10 Ibidem, 569.

aan bijgedragen. De gelijkstelling van de godsdiensten in het publieke verkeer en de gelijke behandeling van kerkelijke instituties kreeg een basis in Europese grondwetten.

Deze democratisering van de godsdiensten opende evenwel de discussie over de rol van religie in burgerlijke samenlevingen, de 'civil society', vormgegeven door burgers zelf. Zoals bekend heeft de Franse edelman Alexis de Tocqueville daar oog voor gehad bij zijn beschrijving van de Amerikaanse democratie. Voor hem is de Amerikaanse samenleving het voorbeeld van een egalitaire maatschappij. Maar juist een egalitaire maatschappij heeft een religie nodig, anders zullen mensen zich van elkaar gaan isoleren en hun materiële belang voorop stellen.

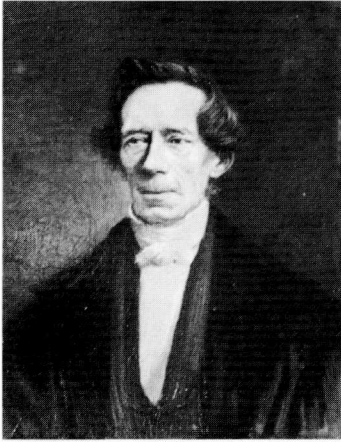
'Every religion places the object of man's desires outside and beyond worldly goods and naturally lifts the soul into regions far above the realm of the senses. Every religion also imposes on each man some obligations toward mankind, to be performed in common with the rest of mankind, and so draws him away, from time to time, from thinking about himself. Thus religious peoples are naturally strong just at the point where democratic peoples are weak'.¹¹

Hij voegt er nog aan toe dat volgens zijn inzicht het christendom voorbestemd is 'to reign' in de eeuwen van verlichting en democratie. De Tocqueville spreekt hier niet over de instituties van de christelijke religie, maar over religie als een geloof dat binden en motiveren kan. Hij spreekt over de christelijke religie als leverancier van zin en samenhang in een democratische samenleving. De aandacht hiervoor loopt parallel aan het negentiende eeuwse discours over de noodzakelijke 'public spirit', het belang van 'politieke zedelijkheid' en het beroep op het 'volksgeweten' of de verbreiding van een nationalistische 'civil religion'.

Ook J.R. Thorbecke (1798-1872) dacht in deze termen. De ontwerper van de Grondwet van 1848 was niet uit op een scheiding van religie en staat. Het christendom was een 'burgerlijke kracht' en christelijke waarden droegen bij aan de eenheid van de natie.¹² Thorbecke's constitutie probeerde het nationale leven in nieuwe staatkundige banen te leiden en daar hoorde ook

11 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York 1969) 444-445.

12 Vgl. Henk te Velde, *Gemeenschapszin en plichtsbesef. Liberalisme en nationalisme in Nederland, 1870-1918* (Den Haag 1992) 25 en Jan Drentje, *Thorbecke, een filosoof in de politiek* (Amsterdam 2004) 311-313. Drentje erkent dat volgens Thorbecke er een zedelijke invloed van de kerk op de staat kan uitgaan, maar de gedachten van Thorbecke over de verhouding tussen kerk en staat blijft een blinde vlek in dit boek.



Johan Rudolf Thorbecke. Schilderij door Jozef Israëls.

het godsdienstig leven bij. In zijn ontwerp voor het openbaar onderwijs was plaats voor godsdienstig onderricht in gematigd christelijke geest. Een algemeen geaccepteerd 'christendom boven geloofsverdeeldheid' diende er onderwezen te worden. De Grondwet bevatte geen uitspraak over de scheiding van kerk en staat. Dat zou met het oog op de vele verbindingen tussen het politieke en kerkelijke establishment volstrekt onhaalbaar zijn geweest, maar Thorbecke achtte het ook niet nodig. De vrijheid van godsdienst impliceerde een gelijkheid tussen de godsdiensten en zou op den duur leiden tot een geleidelijke afbouw van de sterke oriëntatie op de Hervormde Kerk. Nederland heeft nog een aantal jaren na 1848 een ministerie van Eredienst gehad, maar dit departement was juist bedoeld om de verscheidenheid van denominaties in goede staatkundige banen te leiden. Dat het met de exclusieve positie van de Hervormde Kerk gedaan was, werd aan het protestantse deel der natie ineens duidelijk toen de rooms-katholieke kerkelijke structuur werd hersteld. De protesten hiertegen tijdens de Aprilbeweging van 1853 konden wel een ministerie-Thorbecke ten val brengen, maar brachten geen keer in de in 1848 gedane zaken.

De houding van protestanten tegenover deze ontwikkelingen is ambivalent geweest. Deze ambivalentie is af te lezen uit de ontwikkelingsgang van G. Groen van Prinsterer, de protestantse tegenspeler van Thorbecke.¹³ Hij sprak zich uit voor de gereformeerde religie als de kern van de Nederlandse volks geschiedenis en streed voor het behoud ervan in het publieke leven. Zijn inzet gold echter niet de kerk als instituut, maar de religie, waarvan de kerk een drager was. Zo kon hij het in 1834 opnemen voor de Afgescheidenen, die met hun vertrek uit de Hervormde Kerk een streep zetten door de politieke aspiraties om deze kerk als nationale kerk te bestempelen. Tijdens de grondwets herziening van 1848 streed Groen vergeefs voor een bepaling waarin zou worden uitgesproken dat de Koning zich zou bekennen tot de 'Christelijk Hervormde Godsdienst'. Het ging Groen er om dat de natie

13 Vgl. R. Kuiper, 'Tot een voorbeeld zult gij blijven'. Mr. G. Groen van Prinsterer (1801-1876) (Amsterdam 2001).

onder blijvende invloed werd gebracht van het gereformeerd protestantisme. Hij streed niet voor een bijzondere positie van de Hervormde Kerk als instituut, maar voor een erkenning van de historische en religieuze betekenis van het gereformeerd protestantisme voor Nederland. Terwijl Thorbecke de ontwikkeling van de natie overliet aan die natie zelf, wilde Groen staatkundige verzekeringen met het oog op de doorwerking van de gereformeerde religie. Zijn onderwijsideaal was een staatsschool waar deze religie de geestelijke kern zou zijn en hij verafschuwde het 'christendom boven geloofsverdeeldheid' van Thorbecke. Beide zagen het belang van religie voor de vorming van de publieke geest, maar Groen wilde daar de staat bij betrekken en Thorbecke niet.

Het is duidelijk dat in de Nederlandse context Thorbecke aan het langste eind heeft getrokken. De geestelijke nazaten van Groen hebben zich neergelegd bij een in godsdienstige aangelegenheden neutrale staat. Interessant is dat Abraham Kuyper zich radicaal heeft bekeerd tot een pluralistische opstelling. De Nederlandse natie kent een verscheidenheid aan geestelijke richtingen. Zij ontmoeten elkaar in de publieke ruimte en leven daarin samen. Kuyper wist zich in het huis van Thorbecke goed te bewegen. Het geloof was daarin niet buiten de orde verklaard, maar kon als morele en motiverende kracht volop werkzaam zijn en voor samenbinding en richting zorgen. Dat is de realiteit geweest die gedurende de gehele periode van de verzuiling, dus tot ver in de twintigste eeuw, vanzelfsprekend was. Zelfs het liberalisme bleef zich na de Tweede Wereldoorlog in de eerste beginselprogramma's van de VVD beroepen op het christendom als belangrijke basis voor het politieke leven. Aan deze brede consensus en vanzelfsprekendheid kwam een einde na de culturele revoluties van de jaren zestig die gezorgd hebben voor een seculariseringsgolf die vooral bestond uit ontkerkelijking en een vlucht uit de hiërarchisch geordende wereld van de verzuilde organisaties. De erosie van de traditionele gemeenschappen en verbanden heeft veel mensen op zichzelf teruggeworpen. Het zoeken naar levensgeluk en zin heeft een meer individueel en experimenteel karakter gekregen en is zich gaan bewegen buiten de gestandaardiseerde kaders van kerk en traditie. Dit maakt het moeilijk religie te verbinden met een gemeenschappelijk beleefd publiek ethos. Hedendaagse cultuurkritiek richt zich op het verlies aan morele kwaliteit in laat-moderne samenlevingen.¹⁴ Voor het eerst in

14 Deze bezorgdheid was reden voor de Unesco in 2001 een conferentie te organiseren over de erosie van waarden. De bijdragen van denkers van alle continenten zijn gebundeld in: Jérôme Bindé, *The Future of Values. 21st-century talks* (New York 2004).

de geschiedenis is de relatie tussen religieuze waarden en de *res publica* zo problematisch geworden dat een gemeenschappelijke moraal geen inhoud meer heeft en in het niets lijkt op te lossen.

Enkele slotopmerkingen

Overzien we de rol die religie heeft gespeeld in het politieke denken van de moderne tijd dan valt gemakkelijk in te zien welke accentverschuivingen zich hierin hebben voorgedaan. In de vroegmoderne tijd, waarin de congruentie van staatkundige en godsdienstige eenheid voorop werd gesteld, bestond er een omvattend idee over de betekenis van religie voor de *res publica*. Deze zou worden ondermijnd als burgers niet samengebonden waren door dezelfde religie in eenzelfde rite en waarheidsopvatting. De geïnstitutionaliseerde religie sanctioneerde de macht van de vorst en was belangrijkste symbolische schraag van de instituties van de staat. In de vroegmoderne tijd, waarin het vertoog over het *Droit Divin* het krachtigst was, was de waarheid van religies geen indifferente kwestie. In de fase die sinds de Engelse burgeroorlog was aangebroken, kon dit 'waarheidsmonisme' niet ongeschonden blijven bestaan. In een aantal landen behielden of verwierven heersende kerken de status van staatskerk, maar dit benadrukte alleen maar een situatie van religieuze pluraliteit. Gedurende het verlichtingstijdperk werd de gelijkstelling van de godsdiensten bepleit en uiteindelijk ook constitutioneel verankerd. De discussie over de rol van religie – dikwijls gevoerd met het oog op een bepaalde dominerende godsdienst – betrof enerzijds de betekenis die religie heeft voor het verstaan en ondersteunen van een nationale identiteit. Anderzijds werd beklemtoond dat een 'civil society' het niet kan stellen zonder het sociale en morele kapitaal van religies. Zowel De Tocqueville als Thorbecke hadden hier oog voor. In de opvatting van Groen klonk nog een vage - en ambivalente - echo uit het verleden: de betekenis van het gereformeerd protestantisme voor de nationale identiteit zou ook een zekere publieke erkenning moeten inhouden van de hiermee verbonden kerk door de staat. Deze echo stierf echter nog tijdens zijn leven uit. In de opvatting van Thorbecke is religie een vrije kwestie van de samenleving zelf. Religie is niet nodig ter bepaling van de identiteit van de staat, zij heeft een instrumentele en motiverende in en voor de samenleving zelf. De scheiding tussen staat en natie is in dit denken voltooid.

Kan het daarbij blijven in het licht van huidige discussies? Alle kwesties die de staat aan de natie heeft overgelaten, keren vandaag weer terug op de

politieke agenda. Niet alleen de waardering voor de rol van religies voor de samenhang in de samenleving, maar ook de vraag naar zingeving en identiteit. En met de komst van de islam zijn ook de vroegmoderne waarheidsclaims weer actueel geworden. De vraag wordt vandaag gesteld of en in hoeverre een plurale religieuze orde ook de islam kan omvatten. Dit is een vraag naar de bandbreedte van waarheidsopvattingen in de westerse samenleving die kennelijk niet meer onder de vrijheid van godsdienst kan worden begrepen. Maar ook op een andere manier keren vroegmoderne vragen terug. Het gaat dan om een nauwere band tussen kerk en staat. In de twintigste eeuw is de kerk als instituut op grote afstand van de staat komen te staan – vooral in landen waar geen staatskerktraditie is. De herwaardering van kerken als plaatsen waar wordt nagedacht over zingeving en identiteit, waar morele praktijken worden ondersteund, gemeenschapszin en barmhertigheidswerk gevoed, roept om nauwere coördinatie tussen kerk en overheid. Die coördinatie blijft zich richten op de ‘civil society’, is primair moreel en sociaal gericht en niet religieus. Maar het is een soort coördinatie waar Althusius zich in zijn plurale visie op de samenleving al iets bij voorstelde. Zo komen kerk en staat als de ‘moral agents’ van een publieke orde elkaar in de eenentwintigste eeuw weer verrassend tegen.