



Ruurd Veldhuis

Het heilige als politieke splijtzwam

Ruurd Veldhuis geeft in onderstaand artikel een uiteenzetting van het begrip heiligheid en gaat in op de problematiek rond de heilige plaatsen in Jeruzalem.

‘Is er tegenwoordig dan niets meer heilig?’ Wie goed luistert, hoort een mengeling van verontwaardiging, gekwetstheid en toch ook berusting in een dergelijke verzuchting. De aanleiding is hoogstwaarschijnlijk dat er weer eens een onverschrokken intellectuele held is opgedoken die meent de vooruitgang een grote dienst te bewijzen door in woord of beeld één van de weinige nog overgebleven heilige huisjes op de schop te nemen. Wat hoog op een voetstuk placht te staan, waar mensen van oudsher slechts met eerbied over spraken en uiterst behoedzaam mee omgingen - het wordt in onze moderne westerse maatschappij vroeg of laat genadeloos ontrafeld, nieuwe achtergronden worden ontsluitend, saillante details smakelijk opgedist, zodat we alles in een nieuw licht kunnen bezien en ontdekken ‘wat er *werkelijk* aan de hand is’. En dat zal niet zo veel fraais zijn, daar kun je donder op zeggen. Onaantastbare taboes worden bespreekbaar gemaakt, de huivering maakt plaats voor nuchtere analyse. En het resultaat? Het heilige en verhevene tuimelen met een enorme smak omlaag in de grauwe, alledaagse werkelijkheid. Trivialisering is de meest effectieve strategie en het belachelijk maken de meest dodelijke.

Dat geldt allereerst voor religieuze verschijnselen in engere zin: heilige personen, heilige plaatsen, heilige tijden en heilige teksten. Jezus schijn je pas ‘echt’ te kunnen begrijpen, als je hem onderwerpt aan speculaties over seksuele escapades met Maria Magdalena en homoseksuele gevoelens voor de geliefde apostel Johannes; Mohammed blijkt ‘eigenlijk’ een perverse pedofiel te zijn; Paulus is vast een geslepen Romeinse spion geweest. En wist u dat Moeder Theresa en Martin Luther King helemaal niet zo bijzonder waren, maar juist behept met irritante en dubieuze karaktertrekken? Heilige teksten als de Bijbel en de Koran zijn het resultaat van het knutselwerk van diverse auteurs met politieke bedoelingen en heilige plaatsen zijn uitgevonden om dubieuze machtsaanspraken te legitimeren. Maar ook fenomenen, die niet

per se met een bepaalde religie verbonden zijn en toch nog gevoelens van huivering en eerbied in onze gesecculariseerde samenleving oproepen, moeten nodig 'ontheiligd' worden: van een kerkhof kun je met enige creativiteit iets heel erg leuk maken; een begrafenis kan best een aardig feestje worden met veel luide muziek, dans en drank; en de geboorte van een kind verliest geheid haar mysterieuze karakter als je met de televisiecamera mee gluiert tussen de benen van een barende vrouw.

De moraal van dit droevige lied: onze westerse, gesecculariseerde samenleving heeft geen plaats meer voor het heilige. Een enkeling zou misschien een kleine uitzondering willen maken voor het sacrale in de kunst of de transcendentie van morele normen en waarden. In elk geval houden we in de westerse democratieën officieel verdraagzaamheid en respect wel hoog in het vaandel, maar daar valt eerbied voor wat in de ogen van sommige mensen heilig is, niet onder. Alles moet onderworpen worden aan het oordeel van de rede, want we zijn tenslotte kinderen van de Verlichting. We zijn immers onttoegen aan de laffe onwetendheid en hebben de moed verworven om te denken. Immanuel Kant, die zulke prachtige dingen schreef over de Verlichting, kon nog huiveren van eerbied voor de oneindige sterrenhemel boven en de zedelijke wet in de mens, hij was zich nog scherp bewust van de beperkingen der rede en meende ruimte gemaakt te hebben voor geloof - wij zijn intussen enkele eeuwen verder en houden nergens meer halt voor. Zelfs het respectvolle zwijgen van Wittgenstein ten overstaan van het 'mystische' dat zich aan ons toont, lijkt geen optie meer. Waar men niet wetenschappelijk over kan spreken, dat is er eenvoudig niet en wie daar wel in gelooft, verdient het niet om serieus genomen te worden.

Wat vervelend dat er elders in de wereld (en toegegeven: hier en daar ook nog bij ons) mensen zijn die nog niet zo ver zijn! Ze laten hun leven bepalen door wat ze als heilig beschouwen: teksten, voorwerpen, plaatsen, rivieren, gebouwen, beelden, gebruiken en rituelen. Ze raken opgewonden wanneer niet-gelovigen deze zaken ontheiligen door hun woorden of hun gedrag. Ze zullen er alles aan doen om dat te voorkomen en zijn bereid met alle middelen, ja zelfs met hun leven te verdedigen wat hun heilig is. Desnoods zullen ze gruwelijk geweld gebruiken. En daar begint voor ons het echte probleem. Wij zijn bereid om heel veel welwillend en geamuseerd te bezien en zelfs op te nemen in onze reisprogramma's met toeristische attracties. Maar geweld veroordelen we nadrukkelijk en vanzelfsprekend, behalve wanneer mensenrechten en democratie beschermd moeten worden. En natuurlijk moeten ze niet aan onze olietoevoer komen.



De voorgevel van de Heilige Grafkerk. Uit: André Parrot, *Golgotha en het Heilige Graf* (Nijkerk 1956) 16.

Toch intrigeert de vraag waarom heilige plaatsen en andere manifestaties van het heilige in staat zijn zo veel mensen te mobiliseren. Het antwoord dat het daarbij slechts gaat om overblijfselen van een primitieve cultuur voldoet niet helemaal of helemaal niet. En ook al zou er een kern van waarheid in zitten, dan blijf je nog wel nieuwsgierig naar de reden(en) voor die indrukwekkende geëngageerdheid van de gelovige die wordt opgeroepen door het fenomeen van het

heilige. Ik ben geen psycholoog of socioloog en daaraan zal het liggen dat ik dit nagestreefde begrip niet vind in theorieën die het heilige als functie van bijvoorbeeld sociale cohesie beschrijven. Daar zal best ook wat in zitten, maar het verklaart niet waarom mensen bereid zijn zo nodig hun leven op het spel te zetten. Ik ga daarom te rade bij twee auteurs die naar mijn mening iets dieper graven.

Wellicht is het zinvol ons eerst af te vragen wat met het woord 'heilig' wordt aangeduid. De algemene omschrijving in de Van Dale van heilig als 'geestelijk volmaakt' brengt ons niet zo veel verder. Max Webers karakterisering door het begrip *Ausseralltäglichkeit* helpt ook niet, al is het natuurlijk waar dat het heilige iets bijzonders aanduidt dat voor de gelovige uitgaat boven het alledaagse. Soms kan de etymologie ons op het juiste spoor zetten. Vaak wijst men dan op de oorspronkelijke betekenis van het Latijnse woord 'sanctus' (van 'sancire', omsluiten, omgrenzen), dat in het Nederlands met

heilig wordt vertaald. Dit woord (evenals het Griekse equivalent 'hagios' en het Hebreeuwse 'qados') duidt op een plek die omgrensd is en afgescheiden wordt van de rest, het profane.¹

De bekende godsdienstwetenschapper Mircea Eliade neemt dit kenmerk als een sleutel tot een ontologische interpretatie.² Voor de profane, niet-religieuze mens is de wereld een homogene, ongedifferentieerde ruimte, zonder vaste punten, zonder centrum, een amorfe hoeveelheid toevallige, min of meer neutrale plaatsen. Hoogstens kent hij plekken die voor hem als individu een bijzondere betekenis hebben: zijn vaderland, de plek van zijn eerste liefde, plaatsen die verbonden zijn met bijzondere jeugdhervormingen. Het zijn de heilige plaatsen van zijn privé-universum, maar zonder een objectieve ontologische betekenis.

De religieuze mens daarentegen staat op een geheel andere wijze in de wereld. Midden in de chaos van contingente verschijnselen is hem een andere, absolute werkelijkheid verschenen die de homogeniteit verbreekt en tegenover de profane omgeving een betekenisvolle, heilige ruimte markeert. Men denke aan de ervaring van Mozes, wanneer hij bij de berg Horeb plotseling een braamstruik ziet, die in brand stond maar niet verteerde. Als hij dit verschijnsel wil gaan bekijken, klinkt er een stem. "Treed niet nader, sprak de Heer tot Mozes, doe de schoenen van uw voeten, want de plaats waarop gij staat, is heilige grond" (*Exodus* 3:5).

Deze hiërofanie (de manifestatie van het heilige) schept in zekere zin een nieuwe wereld, ze creëert een vast punt, een middelpunt, een centrum en daardoor ordent en differentieert ze de kosmos en verschaft ze een onmisbare oriëntatiemogelijkheid. In principe kan elk profaan object de waarde van een hiërofanie krijgen: stenen, bomen, bergen, de hemel, een bepaald gebied. Ze blijven natuurlijk gewoon stenen enzovoort en als zodanig hebben ze geen bijzondere betekenis, maar ze worden vereerd voor zover ze teken of openbaring zijn van iets anders, een belichaming van een hiërofanie. Die beslissende inbraak van het goddelijke in onze wereld maakt het verschil. Daardoor zijn deze objecten in staat ons in verbinding te brengen met die hogere, heilige werkelijkheid.

De tempel die bij het middelpunt (de 'navel') van de wereld wordt

1 Voor algemene overzichten verwijs ik naar theologische en wijsgerige woordenboeken en encyclopedieën, zie bijvoorbeeld de artikelen van Hans Kippenberg en Klaus Otto in *Evangelisches Kirchenlexikon* II (Göttingen 1989) 432-438.

2 Vgl. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris 1964) en idem, *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957).

gebouwd, is een poort naar de hemel en verschaft de mens toegang tot de goddelijke wereld. Heilige plaatsen worden niet willekeurig gekozen door de religieuze mens, maar worden gezocht en gevonden dankzij een hiërofanie of op zijn minst door een geheimzinnig teken. De enorm zwaar geladen betekenis van heilige plaatsen voor de gelovige kan men volgens Eliade alleen begrijpen, wanneer men oog krijgt voor de 'ontologische dorst' van de religieuze mens: hij verlangt er naar te leven in het heilige, de echte werkelijkheid, die de bron van het leven en de vruchtbaarheid is. Hij wil niet blijven steken in de eindeloze betrekkelijkheid van subjectieve belevenissen. Hij verlangt er hartstochtelijk naar zo dicht mogelijk bij dit heilige centrum te wonen of er in elk geval zo nu en dan te verblijven.

Tot zover een zeer beknopte samenvatting van Eliades interpretatie van het heilige. Ik heb hier niet de behoefte en trouwens ook niet de godsdienstwetenschappelijke competentie om zijn werk kritisch te evalueren. Wat mij belangrijk lijkt in dit verband is zijn poging om te laten zien wat er op het spel *kan* staan voor een religieus mens bij zijn verering van heilige plaatsen. Ongetwijfeld zullen er bij allerlei mensen veel triviale en oppervlakkiger motieven een rol spelen om de gehechtheid aan heilige plaatsen te verklaren dan de ontologische hartstocht die Eliade analyseert. En Eliade zou ook zeker niet ontkennen dat in de geschiedenis van heilige plaatsen religieuze motieven onlosmakelijk verbonden zijn geweest met machtspolitieke en economische belangen. Maar enkel politieke of economische redenen zijn niet voldoende om de soms dodelijke ernst van het engagement van de gelovigen te verklaren. Daarvoor moeten we dieper graven en daarbij kan Eliade helpen. Dat geldt ook voor het veel oudere werk van Rudolf Otto, die bovendien een problematiek aansnijdt die uitermate actueel blijkt bij de onheilige conflicten rondom heilige plaatsen zoals in Jeruzalem, namelijk de verhouding tussen het religieuze en het morele.³

Voor Otto duidt het woord 'heilig' op een ervaring die kenmerkend en uniek is voor religie. Die ervaring is irrationeel in die zin dat datgene waarop die ervaring betrokken is, niet in begrippen kan worden uitgedrukt. Strikt genomen is het onzegbaar, het kan alleen via omwegen aangeduid worden. Ik zelf vind zijn woordgebruik niet zo gelukkig, omdat 'irrationeel' vaak wordt opgevat als 'strijdig met de rede'. Dat is echter niet primair de bedoeling, het gaat Otto veel meer om een ervaring die *voorafgaat* aan elke begrips-

3 Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München 1997, 1^{ste} druk Gotha 1917). Er is een Nederlandse vertaling: Rudolf Otto, *Het heilige* (Amsterdam 2002).



De tempel van Jeruzalem in de vorm van de Koepel van de Rots: opstandingscène met op de achtergrond het nieuwtestamentische Jeruzalem als middeleeuwse stad. Uit: Tjibbe Bijlsma, *De tempel van Jeruzalem. Beeldvorming door de eeuwen heen* (Haarlem 1990) 14.

matige formulering en dus ook aan rationele analyse en argumentatie. De ervaring van het heilige is in dezelfde zin niet-rationeel als bij voorbeeld het belevan van 'liefde' of 'schoonheid': je weet niet waar je het over hebt en dus kun je het niet 'rationeel' begrijpen als je iets dergelijks nog nooit zelf hebt ervaren en er alleen maar in abstracte termen over hebt horen praten. Hij noemt de mysterieuze werkelijkheid die in het heilige zich manifesteert, het *numineuze*. De mens wordt geconfronteerd met een kracht die alles te boven gaat, een overweldigende majesteit, die totaal anders is dan alles wat hij in het gewone leven gewend is. Het numineuze doet hem beven en maakt hem bewust van zijn eigen nietigheid. Otto geeft als illustratie van wat hij wil oproepen een hele collectie numineuze teksten. Een prachtig voorbeeld vindt men in de beeldrijke schildering van het roepingsvisioen van de profeet Jesaja, waarin de profeet de Heer ziet zitten op een hoge en verheven troon. Geheimzinnige hemelse wezens (Serafijnen) met zes vleugels roepen elkaar toe: 'Heilig, heilig is de Heer der Heerscharen, de ganse aarde is vol van zijn heerlijkheid'. De dorpelposten beven van het

luide roepen en het huis wordt vervuld met rook. De typische reactie van de profeet op dit indrukwekkende schouwspel: 'Wee mij, ik ga ten onder, want ik ben een man onrein van lippen, en woon te midden van een volk, dat onrein van lippen is - en mijn ogen hebben de Koning, de Heer der Heerscharen gezien' (*Jesaja* 6).

De bekendste kwalificaties, die Otto geeft aan dit numineuze, zijn het 'tremendum' en het 'fascinans'. Het tremendum geeft aan dat de mens in het onzegbare geheim van het heilige iets vreselijks, engs ervaart, hij voelt er zich niet bij op zijn gemak, het roept huiver en vrees op, er is iets dat hem afweert en op een afstand houdt. Er is een onoverbrugbare kloof tussen het numineuze en de mens in al zijn nietigheid. Tegelijk heeft het heilige ook een onweerstaanbare aantrekkingskracht, het 'gans andere' boeit en 'fascineert'. Het liefst zou de mens zich er mee willen vervullen. Hij zou geheel op willen gaan in dat gans andere en er zich mee vereenzelvigen. Verwijlen in zijn aanwezigheid staat gelijk aan de hoogste verrukking die de mens mee kan maken, het is heil, genade. En in allerlei misschien vreemd schijnende gedragingen probeert hij daaraan gestalte te geven, zowel in uitingen van individuele vroomheid als in de ritën van collectieve eredienst.

Vanaf het begin zet Otto zich af tegen een betekenis van het woord 'heilig' die dominant schijnt te zijn geworden in het christelijke Westen, namelijk de morele. Wanneer wij het hebben over een 'heilig boontje', dan bedoelen wij iemand die zich bijzonder netjes gedraagt, een uitzonderlijk braaf mens, die zich daar bovendien op voor laat staan. En 'heiligen' kenmerken zich misschien door hun opvallende vroomheid, maar toch ook door moreel onberispelijk gedrag en zelfs door hun overvloedige goede werken.⁴ Deze verenging van de woordbetekenis geldt niet alleen voor het dagelijkse spraakgebruik. Met name de filosoof Immanuel Kant heeft heiligheid uitgelegd als zedelijke volmaaktheid. Heiligheid is een gezindheid die volledig in overeenstemming is met de zedelijke wet. Mensen zijn daartoe nooit volledig in staat en zijn daarom onderworpen aan de wet van de plicht. Als we God heilig noemen, dan geven we daarmee aan dat bij Hem de zedelijke wet en werkelijkheid samenvallen. Je zou zelfs kunnen zeggen dat deze identificatie van heiligheid en zedelijkheid Kant de mogelijkheid biedt een rationele interpretatie van het christelijke geloof te bieden.⁵ En

4 'Supererogatory duties' zoals Angelsaksische ethici die plegen te noemen: goede daden waarvoor heiligen geprezen dienen te worden wanneer zij ze verrichten, maar wanneer gewone mensen ze nalaten, mogen ze daarvoor niet berispt worden.

5 Vgl. H. de Vos, *Kant als theoloog* (Baarn 1968).

hoe dankbaar Otto ook gebruik maakt van het Kantiaanse denkkader met termen als 'categorieën a priori', juist deze moralisering stoort Otto: de ethische ontmythologisering van het christendom betekent een ontoelaatbare reductie van het eigenlijk religieuze. Natuurlijk vormt de ethische dimensie voor de christelijke theoloog, die Otto naast godsdienstwetenschapper ook is, een onmisbaar element in de menselijke reactie op het heilige. In de godsdiensthistorische ontwikkeling verbinden zich rationele momenten met het irrationele. Zo wordt het tremendum onder invloed van rationele ideeën als rechtvaardigheid en de uitsluiting van het immorele in de bijbelse godsdienst tot de toorn van God, die zich ook richt op morele schuld. Maar het heilige zelf laat zich daartoe niet volledig herleiden. Het is meer. Het zedelijk hoogste - het absoluut goede - is slechts één aspect van het goddelijke naast het sterkste, het schoonste, het liefste en welke hoogste attributen men verder er aan toe moge kennen.

Dit is een interessant en belangrijk punt. In de moderne ethische theorie heeft men wel gemeend het morele te kunnen definiëren als het richtsnoer bij het handelen dat volstreekte voorrang heeft boven elke andere leidraad.⁶ Moraal zou dus het allerbelangrijkste zijn, datgene wat absolute prioriteit heeft in vergelijking tot bijvoorbeeld recht, religie, kunst of eigenbelang. In eerste instantie kan men een dergelijke opvatting een zekere plausibiliteit niet onzeggen. Dat je een medemens niet mag vermoorden of dat je een zwaar gewonde moet proberen te redden, lijkt vanzelfsprekend voorrang te hebben boven het schoon willen houden van je taxi of de maximalisatie van je bedrijfswinst. Maar moet het verhogen van de levensstandaard van een medemens altijd gaan boven het eigenbelang? Moet je altijd je geld geven aan een programma ter bestrijding van de honger in de wereld in plaats van een fonds dat beoogt cultuurgoederen te bewaren voor de ondergang? Mag het esthetische - in de zin van het genieten van het schone - niet soms een hogere prioriteit krijgen boven de morele plicht? Of - en hier komen we weer dicht bij het onderwerp van dit nummer van *Groniek* - moeten religieuze plichten altijd wijken voor morele normen? Als je gelooft in God, moet Zijn wil dan niet onvoorwaardelijk gehoorzaamd worden, ook al heb je morele bezwaren?

Een beroemde illustratie biedt het verhaal van het offer van Izaäk in *Genesis* 22 (en de parallel hiervan in de Islamitische traditie). God wil de geloofsgehoorzaamheid van Abraham op de proef stellen door hem op te

6 Vgl. bijvoorbeeld: Alan Gewirth, *Reason and morality* (Chicago 1978) 1.



De Klaagmuur. Uit: André Parrot, *De Tempel van Jeruzalem* (Nijkerk 1956) 64.

dragen zijn enige zoon Izaäk te offeren. Pas wanneer Abraham toont dat hij zelfs hiertoe bereid is, grijpt God op het laatste moment in en verbiedt dit kinderoffer. Abraham offert een ram in plaats van zijn zoon. Die gelukkige, moreel bevredigende ontknoping neemt niet weg dat voor Abraham, de vader van alle gelovigen, de wil van God de doorslag geeft, zelfs wanneer

deze zo dramatisch in strijd lijkt te zijn met fundamentele morele overwegingen en zelfs met zijn vaderliefde. In het moderne filosofische debat van Kierkegaard tot Derrida heeft dit verhaal aanleiding gegeven tot de meest uiteenlopende interpretaties en waarderingen. Voor de één laat het verhaal zien tot welke perversiteiten religie kan leiden, voor de ander is het een sublieme beschrijving de absoluteitheid van religieuze geloofsovergave en van de dilemma's waarvoor de botsing tussen religie en moraal de mens kan stellen. Het is duidelijk dat we dit specifieke debat en de meer algemene discussie over de reikwijdte en geldigheid van morele normen niet via een simpele definitie van een woord kunnen beslissen. Wat het meest belangrijke is voor een mens, hangt af van zijn specifieke wereld- en mensbeschouwing.

Dat is geen troostvolle gedachte in het kader van de problematiek van heilige plaatsen in bij voorbeeld Jeruzalem. In de loop van de geschiedenis is deze stad zo verweven geraakt met fundamentele religieuze voorstellingen die aan de basis liggen van zowel jodendom, islam en christendom, dat de zeggenschap over en de toegankelijkheid van de heilige plaatsen een bijna onoplosbare hindernis vormen bij elke poging tot een vredesregeling in het conflict tussen Israëliërs en Palestijnen. Je zou wensen dat het aspect van de heilige plaatsen gerelativeerd of geneutraliseerd zou kunnen worden door vernuftige politieke oplossingen of misschien wel via een mentaliteitsverandering. Dat laatste lijkt niet zo eenvoudig. Want binnen de veilige muren van de wijsgerige studeerkamer kunnen we vol overtuiging beweren dat religie beperkt moet worden tot het privé-domein en altijd ondergeschikt moet worden gemaakt aan de moraal, de universele moraal die voor iedereen geldt (te weten: de onze), maar op het werkelijke strijdtoneel wordt daar kennelijk anders over gedacht. Dat levert dus een probleem op en er wordt druk gespeculeerd over vruchtbare benaderingen.

Je zou er bij voorbeeld naar kunnen streven om iedereen, ook strijdbare moslims, orthodoxe joden en evangeliekale christenen te bekeren tot het liberalisme.⁷ Als het hier in de grond van de zaak om een moderniseringsprobleem gaat en modernisering niet tegen te houden is, dan zal het probleem zich van zelf wel oplossen. Dat kan echter nog wel eventjes duren en de vraag is of we zoveel geduld (moeten) hebben. Verering van het heilige is niet een kwestie van het hebben van een paar toevallige meningen, maar

7 Vgl. Andy F. Sanders and Ruurd Veldhuis, 'Elements for an ethics of religious belief' in: Ruurd Veldhuis, Andy F. Sanders and Heine J. Siebrand ed., *Belief in God and intellectual honesty* (Assen 1990) 163-179.

maakt deel uit van de identiteit van de gelovige. Bekering breng je niet in een handomdraai via een schriftelijke cursus of een informatiemap tot stand.

Een tweede mogelijkheid is externe dwang. Via internationale organisaties zoals de Verenigde Naties kun je een oplossing opleggen, compleet met een militaire interventiemacht die de strijdende partijen uit elkaar houdt. Inderdaad kan fysieke dwang soms effectief zijn, met name wanneer het gaat om een kleine misdadige minderheid of om een kortere periode waarin de escalatie van agressie gestopt wordt. Maar macht en geweld scheppen niet automatisch legitimiteit. Zolang een aanzienlijk deel van de betrokkenen de oplossing onrechtvaardig acht, zal een dergelijke regeling gepaard gaan met hoge kosten aan mensenlevens, ook van de deelnemende militairen. De genoemde legitimiteit zou je kunnen verhogen door zo veel mogelijk het probleem te reduceren tot een conflict van politieke en economische belangen. Ten aanzien van absolute geloofsovertuigingen is geen compromis mogelijk, maar wel ten aanzien van belangen. Voor zover dit mogelijk is, valt voor deze strategie veel te zeggen, maar het is de vraag of het in dit geval zal lukken, gezien de heiligheid van de plaatsen.

Wat wil ik in deze discussie nu eigenlijk inbrengen met het verhaal over heiligheid? Mijn stelling zou zijn, dat om een begin van een oplossing van het probleem tussen de Israëliërs en de Palestijnen mogelijk te maken we voluit de importantie van het heilige voor de betrokken gelovigen moeten accepteren. De eerlijke en volmondige erkenning van het religieuze belang van de heilige plaatsen voor de gelovige is een noodzakelijke voorwaarde. Zolang we de indruk wekken dat we zijn engagement voor het heilige eigenlijk onzin vinden, zullen we geen enkel klankbord vinden voor voorgestelde oplossingen. Deze noodzakelijke voorwaarde is natuurlijk geen voldoende voorwaarde. Het is slechts het beginpunt van een proces dat zich op verschillende niveaus zal moeten afspelen. Ik noem een paar belangrijke aspecten. Allereerst: mensen (ook groepen van mensen) voelen zich vaak kwetsbaar en bedreigd en proberen zich daarom zo goed mogelijk te verdedigen tegen de gevaren die ze waarnemen. Elke reële oplossing zal daarom moeten uitgaan van een analyse van de dreigingen die elk der betrokkenen vreest. Een geloofwaardige, gegarandeerde bescherming van redelijke belangen zal moeten worden georganiseerd. In dit geval betreft dat de vrije toegankelijkheid van de heilige plaatsen, maar ook politieke en sociaal-economische condities die het uitoefenen van dit recht op de langere duur niet in gevaar brengen. Daarenboven zal een gesprek op gang gebracht moeten worden voor het vinden van een politieke consensus die steunt op inhoudelijke

morele overwegingen. Het kader daarvoor kan niet gevonden worden in een politieke ideologie die van buiten wordt opgelegd, maar misschien wel door het verkennen van een inhoudelijke overlapping van de drie verschillende religies.⁸ Hoe verschillend deze godsdiensten ook in hun uitingsvormen zijn, hun historische wortels en geloofsinhouden maken het niet bij voorbaat geheel onmogelijk dat ze elkaar op bepaalde praktische punten kunnen vinden. Alhoewel, succes is helaas niet verzekerd.

8 Vgl. ook wat Piet Leupen in zijn epiloog over een 'religieuze oplossing' zegt: Piet Leupen, *Het meetlint over Jeruzalem* (Amsterdam 2001) 183 e.v.