

Prof.dr.mr. W. van der Burg

Over hoofddoekjes, zwarte kousen en de seculiere samenleving

*De noodzaak van een inclusieve democratie
en een theologie der voorlopigheid*

ORATIES 31

**Over hoofddoekjes, zwarte kousen en de seculiere
samenleving
De noodzaak van een inclusieve democratie en een
theologie der voorlopigheid**

Rede

**Uitgesproken bij de opening van het academisch jaar 2006/2007 aan de
Theologische Universiteit van de Protestantse Kerk in Nederland op 4
september 2006 door**

prof.dr.mr. W. van der Burg

Kamper Oraties 31

© 2006 Theologische Universiteit van de Protestantse Kerk in Nederland, Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Burg, prof.dr.mr. W. van der

Over hoofddoekjes, zwarte kousen en de seculiere samenleving. De noodzaak van een inclusieve democratie en een theologie der voorlopigheid - Kampen, ThU - Kampen, - (Kamper Oraties 31)

Rede ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar 2006/2007, Theologische Universiteit van de Protestantse Kerk in Nederland te Kampen

ISBN-10: 90-73954-73-8

ISBN-13: 978-90-73954-73-1

NUR 700

Trefw.: theologie

Omslag: Hendriks - Kampen

Inleiding: het religieus onbegrip

Vrouwen met hoofddoekjes die een baan of stageplek mislopen. Ambtenaren van de burgerlijke stand die weigeren om huwelijken tussen homoparen te voltrekken. De SGP die tegen vrouwen in de politiek is. De rechterlijke macht heeft het de laatste tijd druk met vragen rond godsdienst. De rechter weet daarmee doorgaans wel raad. In de botsing tussen onder meer de godsdienstvrijheid, de vrijheid van vereniging en het antidiscriminatieverbod biedt het recht een kader voor een zorgvuldige afweging.

Veel burgers en politici lijken echter weinig begrip te hebben voor de problemen van orthodoxe gelovigen en van godsdienstige organisaties. Vaak is de houding dat die gelovigen niet moeten zeuren. Zo'n hoofddoekje kun je toch gewoon afdoen? Vrouwen niet in de Kamer willen is toch volstrekt achterhaald? Geloof is een privé-zaak en anderen hoeven daar niets van te merken.

Dit is een opmerkelijke verandering in een land waarin, mede door zijn kerkelijke diversiteit, het geloof altijd een grote publieke rol speelde. Hoe kunnen we deze verandering verklaren? Heeft het misschien te maken met religieuze onverschilligheid of zelfs met een sterke anti-houding? Enkele jaren geleden had de filosoof Van Gennip het bijvoorbeeld over 'levensbeschouwelijke bewusteloosheid'.¹ Anderen spreken over een kruistocht van radicale secularisten en onverdraagzame Verlichtingsfundamentalisten.

Maar dit zijn te oppervlakkige verklaringen. Atheïsten en agnosten vormen slechts een klein deel van de bevolking. Nederland ontkerkelijk weliswaar in hoog tempo, maar tegelijk blijft de meerderheid in een of andere vorm religieus.² Men vermoedt op zijn minst dat er wel iets is, gelooft in reïncarnatie, zoekt zijn heil bij boeddhisme of New Age en wil de Kerstdienst

echt niet missen. De markt voor esoterie en spiritualiteit is groot. Zelfs de kleinere boekhandels hebben er wel enkele planken voor ingeruimd – meestal meer dan voor de theologie.

Natuurlijk, er zijn enkele militante atheïsten en secularisten. Zij zijn herkenbaar aanwezig in het publieke debat; denk aan Herman Philipse, Paul Cliteur en Ayaan Hirsi Ali. Maar de overgrote meerderheid van de Nederlanders is zeker niet atheïstisch, en ook niet levensbeschouwelijk bewusteloos. Toch ontbreekt er blijkbaar iets waardoor ze niet in staat zijn zich echt te verplaatsen in meer traditionele gelovigen. Een deel van de samenleving lijkt niet meer te begrijpen hoe wezenlijk godsdienst voor sommige gelovigen kan zijn. Voor alle duidelijkheid: er is een verschil tussen begrijpen en accepteren. Dat ik de worsteling van de SGP kan begrijpen, hoeft immers nog niet te betekenen dat ik haar vrouwenstandpunt ook legitiem acht. Het gaat mij hier alleen om het probleem van het onbegrip, niet om de legitimatie.

In deze rede wil ik eerst ingaan op de oorzaken van dit onbegrip voor sommige vormen van religie. Mijn stelling is dat er sprake is van een gebrekkig inlevingsvermogen in andersgelovigen. De religieuze beleving van een deel van de Nederlandse bevolking, vermoedelijk zelfs van de hoofdstroom, is niet verdwenen, maar veranderd op zo'n manier dat zij minder goed in staat is zich te verplaatsen in orthodoxe vormen van geloof. De geloofsbeleving is gefragmentariseerd en gemarginaliseerd. Omgekeerd geldt overigens ook dat orthodoxe gelovigen vaak een gebrekkig inlevingsvermogen hebben in de in hun ogen vage religiositeit of onbepaalde vrijzinnigheid van veel van hun medeburgers. Het religieus onbegrip is dus wederzijds.

Deze verandering in geloofsbeleving binnen onze samenleving – de fragmentering van het geloof en de marginalisering van de godsdienst – roept twee vragen op die ik in het vervolg van deze rede zal bespreken. Allereerst: wat betekent dit voor de omgang van de hoofdstroom – en van hun volksvertegenwoordigers – met oude en nieuwe religieuze minderheden? En vervolgens: wat betekent dit voor de kerken en de theologie?

Individualisering en andere veranderingen³

Ik wil uit onze snel veranderende samenleving een vijftal ontwikkelingen belichten die van bijzonder belang zijn voor de houding tegenover godsdienst. Natuurlijk is dit een veel te ruwe schets en ik richt mij bovendien vooral op de brede hoofdstroom van de samenleving. Bijvoorbeeld sommige allochtone minderheden, maar ook sommige orthodox-christelijke groepen worden minder, of met een zekere vertraging, beïnvloed door de genoemde veranderingen.

De belangrijkste ontwikkeling is de individualisering.⁴ In de inhoud van onze levensovertuigingen en de moraal is het individu, met zijn vrijheid en zijn rechten, centraal komen te staan. Een breed gedeeld ideaal is dat het individu zijn levensovertuiging niet klakkeloos overneemt van overheid, kerk, moskee of ouders, maar zelf kiest voor de bij hem passende levensvisie en levensstijl. Dat in de praktijk hij toch vaak gewoon de opvattingen uit zijn omgeving overneemt en er sprake is van kuddegedrag, doet aan de kracht van dit ideaal niet af.⁵

Een tweede ontwikkeling is de secularisering. Die houdt niet in dat Nederlanders veel minder religieus zijn geworden, maar ze zijn wel op een andere manier hun godsdienst gaan beleven. De kerken zijn minder belangrijk geworden, hebben minder maatschappelijke invloed en minder invloed op hoe leden geloven en handelen. Mensen zien hun identiteit veel minder in termen van het behoren tot een bepaalde kerk. De confessionele identiteit van maatschappelijke organisaties is verwaterd of in fusieprocessen verdwenen.

Een derde ontwikkeling is de opkomst van het nieuwe pluralisme. We dachten net afscheid te hebben genomen van de verzuiling toen er nieuwe groepen bijkwamen met onbekende levensstijlen en geloofspraktijken: moslims, maar ook een miljoen christenen uit niet-westerse landen. Binnen de autochtone meerderheid zijn eveneens nieuwe vormen van levensbeschouwing opgekomen, bijvoorbeeld in de New Age beweging met een brede belangstelling voor esoterie en spiritualiteit.

Een vierde ontwikkeling is een sterker democratisch besef. Dit klinkt misschien vreemd. Het is immers de laatste jaren erg in de mode om te spreken over het democratisch tekort of over de kloof tussen burger en overheid. Mijn vermoeden is dat dit niet primair komt doordat onze democratische instellingen slechter opereren dan vroeger, maar doordat er sprake is van een normatieve ophoging, van hogere verwachtingen ten opzichte van de overheid.⁶ De regentenmentaliteit van gezagsdragers was vroeger echt niet minder, alleen we kijken er kritischer naar. Gezag wordt niet meer verondersteld, maar alleen toegekend op grond van concreet vertrouwenwekkend optreden.⁷ Burgers zijn dus kritischer, omdat ze het democratie-ideaal sterker geïnternaliseerd hebben – waarbij die kritische houding ook nog versterkt wordt door het eerder gesignaleerde proces van individualisering. Enkele democratische waarden lijken zelfs bijna onaantastbaar geworden, zoals het meerderheidsbeginsel en de nadruk op vrijheid en gelijkheid.

De laatste ontwikkeling is een verschuiving van een nadruk op de ratio, op argumenten en op inhoudelijke opvattingen naar een nadruk op het gevoel, op expressie en op concreet handelen. Dat blijkt in de religie waar New Age, yoga en meditatie in deze behoefte voorzien. Het geldt in de moderne ethiek met zijn nadruk op deugden. Het speelt bijvoorbeeld ook in het strafrecht met zijn nadruk op een slachtoffermoraal: mensen herkennen zich in het leed van concrete anderen.⁸ En het geldt vooral in de politiek, waar grote ideologische verhalen passé zijn en het vooral nog gaat om de aansprekende persoonlijke verhalen van Ayaan Hirsi Ali en Taïda Pasic en de uitstraling van Balkenende en Bos.

Fragmentarisch geloven en gemarginaliseerde godsdienst

Deze ontwikkelingen hebben hun weerslag in de wijze waarop veel gelovigen hun religie beleven. Individualisering en secularisering laten de invloed van de kerken op de persoonlijke geloofsbeleving verdampen. Waar democratie de norm is, verliezen kerkelijke leiders en instituties hun gezag. Door de vanzelfsprekendheid van democratische waarden als gelijkheid wordt een

geloofsleer die daarmee botst letterlijk ongeloofwaardig. De praktijk – ethiek en spiritualiteit – komt eerst, de geloofsleer is secundair. En waar zoveel tradities naast elkaar iets te bieden hebben, ligt het zelf bij elkaar sprokkelen van elementen uit verschillende tradities voor de hand. Dit alles laat zich samenvatten in de twee al eerder genoemde begrippen: fragmentarisch geloven en een gemarginaliseerde godsdienst.

De individualistische, postmoderne gelovige kiest niet voor het volledige kant en klare pakket dat de kerk vroeger bood, maar kiest zelf uit het aanbod van verschillende tradities elementen die haar aanspreken. Dit geldt zowel voor de geloofspraktijk als voor de geloofsinhoud. Oosterse meditatievormen worden gecombineerd met christelijk gebed. Boeddhistisch reïncarnatiegeloof gaat hand in hand met klassieke christelijke Godsbeelden. Een eclectische benadering past goed bij de zelfbewuste, shoppende gelovige die binnen en buiten de kerk fragmenten bij elkaar sprokkelt.

Fragmentarisch geloven heeft meerdere dimensies. Het is ook fragmentarisch in tijd. Met een variant op Huub Oosterhuis kan men zeggen: “geloven, soms even”. Geloven is iets wat het grootste deel van de tijd buiten de orde is; alleen incidenteel komt de behoefte naar boven. Het zijn nog slechts fragmenten in ons leven.

Postmodern geloven is ook fragmentarisch in sociologisch opzicht. Het is niet meer verbonden met vaste groepen en instituties, maar met wisselende verbanden, met lichte gemeenschappen.⁹ Protestanten gaan naar katholieke kloosters voor oefeningen in spiritualiteit en sturen hun kinderen naar de Vrije School. De greep van kerkelijke instituties op het dagelijks leven van hun leden was sinds de jaren zestig al vrijwel verdwenen, maar nu wordt ook de invloed op het geloofsleven steeds minder. Sterker nog, een groot deel van de bevolking beschouwt zichzelf wel als religieus, maar beleeft zijn geloof buiten ieder institutioneel verband. De shoppende gelovige kan immers overal iets halen.

Een dergelijke geloofsbeleving leidt tot een marginalisering van de godsdienst. Godsdienst is geen constituerend deel meer van iemands

identiteit, maar gewoon een van haar voorkeuren op de achtergrond. Op zonden feestdagen en in crisissituaties is religie misschien nog van belang, maar in het dagelijks leven speelt het geen rol meer. Kerkelijke instituties en confessionele organisaties zijn naar de marge van de samenleving geschoven. Je hebt er meestal niet veel aan en – afgezien van zo nu en dan een rare uitspraak van een kerkelijk leider – je hebt er ook weinig last van. Zowel vanuit het perspectief van de gelovige als vanuit het perspectief van de samenleving is de godsdienst een marginaal verschijnsel geworden. Het is geen deel meer van de publieke sfeer.

Inhoudelijke botsingen en religieus onbegrip

Dit is natuurlijk een wat scherp aangezette schets van hoe velen in Nederland tegenwoordig tegen religie aankijken. Godsdienst is een marginaal verschijnsel, geheel geprivatiseerd, waarvan je in het dagelijks leven eigenlijk nauwelijks iets merkt. Kerkgang is een keuze voor een vrijetijdsbesteding zoals ook de hockeyclub dat kan zijn. Wie zo'n beeld van godsdienst heeft, zal weinig begrijpen van meer traditionele gelovigen die op een heel andere manier met hun geloof omgaan. Dat leidt tot botsingen, omdat men echt niet snapt waarom die gelovigen zo raar doen. Doe maar gewoon, dan doe je al gek genoeg. En gewoon is in dit verband dat je die godsdienst niet al te serieus neemt.

Tenminste vier groepen passen echter niet in dit dominante beeld. Twee groepen zijn vertrouwd: de zwarte-kousenkerken uit de reformatorische hoek, en de rooms-katholieke hiërarchie. Twee voor Nederland nieuwe groepen zijn erbij gekomen: de traditionele moslims en de evangelicale christenen. Deze groepen komen regelmatig in botsing met heersende opvattingen. Dat ze inhoudelijk botsen met de opvattingen van de meerderheid trekt de meeste aandacht. Voorbeelden zijn de discussies rond de vrouw in het ambt, in het bijzonder het politieke ambt, over homoseksualiteit, over condooms in Afrika, en over gemengd cultureel-religieuze verschijnselen als vrouwenbesnijdenis en eerwraak. Dit botst inhoudelijk vooral met de democratische waarden van vrijheid en gelijkheid. Gelijkheid van mannen en vrouwen, en vrijheid – ook

in seksueel opzicht – zijn democratische verworvenheden geworden, waarmee we zelfs nieuwkomers de maat willen nemen. Voor velen is het echt onbegrijpelijk dat er nog gelovigen zijn die er zulke achterhaalde opvattingen op nahouden.

De maatschappelijke discussie gaat eigenlijk steeds over die inhoudelijke thema's. Maar in zekere zin is dat een oppervlakkige discussie. Want deze thema's houden verband met een houding tegenover godsdienst die wezenlijk verschilt. Een houding van overgave aan een hoger gezag, waarin godsdienstige verplichtingen boven maatschappelijke en soms zelfs boven wettelijke verplichtingen gaan. Waarin godsdienst vrijwel het hele leven doordeesemt in plaats van een marginaal verschijnsel te zijn.¹⁰ Kortom, waarin godsdienst het primaat heeft in het persoonlijk leven.

Een illustratie van die clash of cultures levert de spanning tussen rooms-katholieke hiërarchie en de katholieken aan de basis. De bisschoppen handelen nog alsof hun gezag vanzelf spreekt. Men verkondigt merkwaardige of zelfs gevaarlijke opvattingen over het condoom, over het zogenaamde 'homohuwelijk' en neemt maatregelen tegen de liederen van Huub Oosterhuis en tegen lekenvoorgangers en protestanten bij de eucharistie. Deze institutionele, hiërarchische benadering staat op gespannen voet met de democratische waarden en vooral met de nadruk op de individuele keuzevrijheid. Zij stuit daardoor in brede kring op onbegrip en onverschilligheid – het zijn twee werelden tegenover elkaar.

Veel controverses rond de islam richten zich op de bekende inhoudelijke problemen, maar raken ook aan die verschillen in houding. Moslims zondigen vooral tegen de norm van de publieke onzichtbaarheid van godsdienst, met hun hoofddoekjes voor de vrouwen, hun lange jurken en baarden voor de mannen en met uitdagende minaretten. De wens van sommigen om vijf keer daags te bidden, ook op het werk, is gewoon niet te begrijpen voor iemand die godsdienst ziet als een keuze in de privé-sfeer.

Met andere woorden: er is in onze samenleving een gebrek aan religieuze empathie, aan inlevingsvermogen in het godsdienstig besef van sommige

minderheden. Als die empathie ontbreekt, is het moeilijk om tolerantie op te brengen, laat staan respect voor afwijkende minderheden. Iets wat ik niet alleen afwijs maar ook niet begrijp, is immers geen respect waard.

Inclusieve democratie

Discussies in de multireligieuze samenleving lijken dus soms gedoemd een gesprek tussen doven te zijn. Men begrijpt elkaar echt niet, omdat de houdingen tegenover godsdienst radicaal verschillen. Dat is ook te zien in politieke discussies. Sommige politici missen de gevoeligheid voor hoe godsdienst werkelijk mensen kan raken. Toch moeten de wetgever of de verschillende overheden in maatschappelijke conflicten regelmatig de knoop doorhakken. Door het religieus onbegrip gebeurt dat nu te vaak op basis van incidentenpolitiek en is de omgang met minderheden weinig respectvol. Een triest voorbeeld is de minister van Integratie die de confrontatie zocht toen een imam haar op religieuze gronden weigerde de hand te schudden.

Voor een uitweg uit deze impasse lijkt het mij zinvol aanknopingspunten te zoeken bij het democratie-ideaal. Democratie is immers een breed gedeeld uitgangspunt. Reflectie op dit ideaal kan mogelijk helpen om een breed aanvaarde basis te vinden om voorbij de huidige tegenstellingen te komen. Democratie is een ideaal dat heel veel verschillende interpretaties toelaat. We moeten daarom nagaan welke interpretatie in het kader van de huidige multireligieuze samenleving het beste recht doet aan alle burgers.

Sinds de Fortuyn-revolutie overheerst een populistisch democratiemodel. Het volk beslist, de overtuiging van de meerderheid dient daarom doorslaggevend te zijn, en dus dienen minderheden zich maar aan te passen aan de opvattingen en cultuur van de meerderheid. Als de meerderheid vindt dat religie een privé-zaak is, en dat bijvoorbeeld de islam minder zichtbaar moet zijn in het publieke leven, dan dienen minderheden zich daarbij neer te leggen.

Natuurlijk is het meerderheidsprincipe een belangrijk democratisch beginsel. Maar het is niet het enige.¹¹ Voor een goed functionerende democratie zijn er nog minstens twee wezenlijke vereisten. Dat is allereerst respect voor minderheden.¹² Dit wordt onder andere gegarandeerd door grondrechten zoals de vrijheid van godsdienst en het antidiscriminatiebeginsel.¹³ En dat is ten tweede het beginsel van deliberatieve democratie. Dit vereist dat er voorafgaand aan een meerderheidsbesluit zoveel mogelijk een open discussie plaats vindt waarin alle perspectieven aan de orde kunnen komen. Die open discussie kan in het parlement plaatsvinden, maar ook in de 'civil society'.

Beide beginselen staan op gespannen voet met het simpele populisme en meerderheidsdenken dat nu de toon zet. Verdedigers van de rechtsstaat en de grondrechten en van redelijkheid in het politieke debat liggen momenteel onder vuur. Minderheden moeten zich nu maar eens aanpassen, de meerderheid heeft zich immers wel genoeg aangepast.

Maar juist in zo'n klimaat is er behoefte aan die twee andere elementen van democratie. Daarom heb ik in verschillende publicaties gepleit voor een inclusieve democratie.¹⁴ Een inclusieve democratie vereist dat iedere burger zich gerespecteerd en gewaardeerd voelt en de kans krijgt zijn stem te laten horen, en dat zijn opvatting serieus genomen wordt door de meerderheid. Dat lukt niet als we mensen vragen een deel van zichzelf thuis te laten in de publieke sfeer. Gelovige moslima's vragen hun hoofddoekjes af te doen past al evenmin in zo'n inclusieve democratie als aan de SGP te vragen dat ze de Bijbel voortaan buiten beschouwing laat.

Inclusieve democratie is verbonden met respect voor minderheden en met deliberatieve democratie. Doordat minderheden zichzelf kunnen zijn en gelijke rechten hebben, ook als de meerderheid zich mogelijk ergert aan hun gedrag, voorkomt men vervreemding. Een politieke cultuur waar elke stem gehoord wordt en niet iedere tegenstem en poging tot dialoog bij voorbaat smoort in een beroep op regeerakkoorden of opiniepeilingen, bevordert de integratie van minderheden. Over de inhoud van die inclusieve democratie en de inclusieve vorm van neutraliteit die deze vereist, heb ik elders uitgebreider geschreven.¹⁵ Ik noem aspecten als de noodzaak van polderen en overleggen,

van een actieve tolerantie en ruime erkenning van gewetensbezwaren. Dit alles gaat terug op een politiek-vrijzinnige traditie vanaf Erasmus, al dient deze in het licht van de huidige maatschappelijke omstandigheden natuurlijk kritisch herijkt te worden.

Ik wil hier wat uitgebreider ingaan op de dimensie van de inclusief-democratische houding in relatie tot gelovigen.¹⁶ Ik stelde dat er soms een beperkt inlevingsvermogen is tegenover orthodox-religieuze groepen, zoals overigens ook die omgekeerd soms een beperkt inlevingsvermogen hebben ten opzichte van postmoderne gelovigen. Dit gebrek heeft gevolgen voor de mogelijkheden van een echt inclusieve democratie. Een zekere empathie voor minderheidsgroepen lijkt namelijk een vereiste voor het draagvlak van een inclusieve democratie. Waarom zou je immers allerlei rechten toekennen aan mensen die afwijkend gedrag vertonen? Draagvlak daarvoor vereist dat de bevolking in staat is te begrijpen waarom bepaalde zaken wezenlijk zijn voor een minderheid. Als men zich echter niet kan verplaatsen in zo'n groep, zal men niet gauw bereid zijn om daaraan concessies te doen. Waarom uitzonderingen of speciale rechten toestaan aan groepen die weigeren zich aan te passen? Is dat niet de wereld op zijn kop? Evenzo is een open dialoog moeilijk als men niet in staat is zich in te leven in de gesprekspartner. Hoe kan men een overleg voeren met religieuze minderheden als men hen alleen maar kan zien als mensen die zich weigeren aan te passen aan normale democratische waarden en normen?

Het beperkte religieuze inlevingsvermogen lijkt dus de mogelijkheidsvoorwaarden voor een inclusieve democratie te ondergraven. Om tot een revitalisering van de inclusieve democratie en van de vrijzinnig-politieke traditie te komen, moet dit probleem serieus genomen worden. In de publieke cultuur, in de civil society, moet meer ruimte komen voor ontmoetingen met mensen met een andere godsdienstige of levensbeschouwelijke overtuiging. Dat vereist wel dat we de idee van neutraliteit anders interpreteren dan auteurs als Cliteur en Hirsi Ali. Deze auteurs vinden hun inspiratie in de theorie van de Franse *laïcité*, een ideaal dat eigenlijk iedere manifestatie van religie in de publieke sfeer uitsluit. Maar je kunt op twee manieren neutraal zijn tussen twee partijen: door het conflict

tussen hen te negeren, maar ook door in het conflict tussen hen een positie te kiezen die zoveel mogelijk gelijkelijk recht doet aan de opvattingen van allen. De eerste benadering is in situaties van incidentele conflicten vaak voldoende. Een ouder hoeft echt niet bij elke ruzie tussen twee broertjes een bemiddelende rol te spelen, het waait meestal vanzelf wel over. Maar bij meer duurzame verschillen van mening werkt die afzijdige variant vaak onvoldoende. Daarom heeft de actievere vorm van neutraliteit in dergelijke situaties de voorkeur.

Tegenover de afzijdige *laïcité* staat een actievere, inclusieve vorm van neutraliteit. Die dwingt mensen niet om hun religieuze identiteit letterlijk thuis te laten, maar geeft hun de mogelijkheid om die, waar dat voor hen aangewezen is, tot uiting te brengen. Dat kan zijn door het dragen van hoofddoekjes of lange rokken, maar ook door bijvoorbeeld levensbeschouwelijke argumenten in het debat naar voren te brengen als die volgens hen relevant zijn.¹⁷ Dat kan in de publieke sfeer, maar bijvoorbeeld ook op scholen, waar het ideaal van de ontmoetingsschool de basis dient te zijn zowel voor het openbaar onderwijs als voor het bijzonder onderwijs. Het is verrijkend voor kinderen als ze geconfronteerd worden met andersdenkenden en anderslevenden, als ze zowel navelpiercings als hoofddoekjes om zich heen zien.

Een dergelijke actieve neutraliteit schept de voorwaarden voor echte ontmoetingen waarin mensen enige gevoeligheid ontwikkelen voor anderen met afwijkende opvattingen. Dat heeft zowel voor de meerderheid als voor de minderheid gevolgen. De meerderheid leert beter begrijpen waarom sommige godsdienstige overtuigingen voor anderen wezenlijk zijn. Dat betekent niet dat men de eigen opvattingen loochent. Maar het dwingt de meerderheid wel hoofd- van bijzaken te onderscheiden. Staat het dragen van een hoofddoekje op gespannen voet met democratische waarden? Nee, want het is immers primair ingegeven door een bepaalde opvatting van seksualiteit, en – anders dan bij Paulus – niet zozeer door een onderdanigheid van de vrouw tegenover de man. Hetzelfde geldt voor gescheiden zwemmen en de weigering van orthodoxe joden en moslims om iemand van het andere geslacht een hand te geven. Maar achterstelling van de vrouw, bijvoorbeeld door haar geen

opleiding buitenshuis te laten volgen, is wel in strijd met de fundamentele gelijkheidsnorm: hier dient dus met kracht tegen te worden opgetreden. Hetzelfde geldt voor eerwraak, vrouwenbesnijdenis of geweld tegen homo's.

Ook voor de religieuze minderheid biedt inclusieve neutraliteit een waardevolle verrijking. Juist in de ontmoeting met anderen word je je bewust van je eigen geloof, en kun je eventueel vraagtekens zetten bij dingen die je tot nu toe vanzelfsprekend vond. Je leert dan onderscheiden tussen hoofd- en bijzaken en ervaart bijvoorbeeld dat je anderen ernstig kunt kwetsen met je opvattingen. Dat kan ook tot aanpassingen leiden en tot een modernisering van je geloofsovertuiging, bijvoorbeeld doordat je besluit in het vervolg mensen van het andere geslacht wel een hand te geven om ze niet onnodig te kwetsen.

De vergelijking van de orthodoxe calvinisten in Nederland met de christelijke rechterzijde in de VS biedt een verhelderend inzicht. Via eigen confessionele partijen, scholen en andere organisaties kregen ze hier de kans om op eigen voorwaarden volwaardig deel te nemen aan het publieke leven. Maar aldus werden ze ook geconfronteerd met andersdenkenden, vooral in de politiek. Om daar iets te bereiken, diende men de open dialoog aan te gaan en zich te verplaatsen in de opvattingen van anderen, zo mogelijk zelfs hun taal te spreken. Het gevolg is dat men ook de eigen opvattingen herzag en democratiseerde en moderniseerde. Het is tekenend dat het staatsrechtelijke geweten van de Tweede Kamer decennialang uit de kleine christelijke partijen afkomstig was. In de VS daarentegen heeft men juist lange tijd geprobeerd godsdienst zoveel mogelijk uit het publieke leven te bannen. Het gevolg is dat een deel van de orthodoxe en evangelische christenen zich daar nu sterk afzet tegen de democratische instituties, en zelfs bomaanslagen pleegt tegen abortusartsen en -klinieken. Het streven van de liberals bleek ook contraproductief: de politiek is daar inmiddels danig gepolariseerd in religieuze termen.¹⁸

Ik begon mijn verhaal met een verwijzing naar de rechterlijke macht die meestal goed met conflicten rond godsdienst weet om te gaan. Dat zij dat kan, is omdat het recht een reservoir biedt aan onderscheidingen en

redelijkheidsnormen die in staat stellen om te beoordelen wat wezenlijk is en wat een bijzaak is. Maar juridische argumentatie is vooral het domein van de rationaliteit. Het is nodig dat daar tegenover in het domein van het gevoel, van de beleving, ook iets wordt gesteld; anders wordt het gezag van de rechtspraak op den duur ondermijnd. Een inclusieve democratie, met een actieve, inclusieve vorm van neutraliteit in de publieke sfeer kan daaraan bijdragen doordat zij die gevoelsmatige kant, de noodzakelijke empathie bevordert.¹⁹ Een inclusieve democratie is bovendien principieel te verkiezen omdat zij burgers serieus neemt zoals ze zijn, inclusief hun religieuze identiteit. Zij biedt betere perspectieven op integratie en gaat vervreemding en radicalisering tegen. Ze past ook beter bij de Nederlandse traditie van polderen, overleggen en zoeken naar consensus en breed gedragen compromissen.²⁰ Het is daarom hoog tijd dat we dit ideaal gaan herijken en opnieuw in praktijk brengen.

Onze democratische traditie is anders dan die in andere landen. Ons systeem van evenredige vertegenwoordiging biedt ook kleine partijen een kans. Door de noodzaak van coalitievorming is politiek altijd een streven naar consensus en compromissen, gekenmerkt door polderen en respect voor minderheden. Anders dan in Frankrijk hebben we de neutraliteit van de staat nooit geïnterpreteerd als het uitsluiten van religie uit de publieke sfeer. We hebben altijd ruimte geboden voor bijzonder onderwijs en confessionele partijen, voor gewetensbezwaren en voor pastores in leger en gevangenissen. Wanneer godsdienst deel is van iemands identiteit, moet ook de politiek dat respecteren en serieus nemen.

Deze politiek-vrijzinnige traditie, deze inclusieve democratie staat nu op het spel. Blijven we een samenleving waarin alle minderheden zich thuis voelen? Blijven we bereid te luisteren naar minderheden of willen we een nationale canon van normen en waarden waaraan iedereen zich moet aanpassen? De politiek leeft bij grote woorden, bij harde taal en zero-tolerance. Het huidige klimaat van hardheid en onverdraagzaamheid is een ernstige bedreiging voor de kwaliteit van onze samenleving.

Juist daarom pleit ik voor een herkenbare en strijdbare vrijzinnigheid. Wat onze samenleving nodig heeft, is een duidelijke vrijzinnige visie. Waarin tolerantie en open dialoog voorop staan. Waarin men pragmatisch kijkt naar wat het beste werkt in plaats van zich vast te bijten in ideologische scherpslijperijen. Waarin de rechten van individuen en van minderheden worden beschermd, omdat men beseft dat juist in tijden van crisis die altijd als eerste in het gedrang komen.

Theologie der voorlopigheid

Terug naar de eerder gesignaleerde fragmentering en marginalisering. Wat betekent dit voor kerken en theologie? Het lijkt mij dat zij een groot risico lopen om de genoemde ontwikkelingen niet te begrijpen en deze daardoor te miskennen, of af te doen als een teken van betreurenswaardig geloofsverval. Dat is hun overigens niet aan te rekenen, het zit in de aard van het beestje. Maar die aard leidt tot een soort spiegelbeeldig gebrek aan religieus inlevingsvermogen.

Theologen zijn minstens zes jaar lang gesocialiseerd binnen een opleiding waarin religie centraal stond. Zeker in de protestantse opleidingen, met hun sterk rationalistische en wetenschappelijke inslag, lag daarbij een sterk accent op de inhoud van het geloof en veel minder op de beleving ervan. Veel theologen zijn vervolgens enige tijd werkzaam geweest in een kerkelijke omgeving waar het institutioneel verband vanzelf sprak. Binnen een dergelijke context is godsdienst zeker geen marginaal verschijnsel, integendeel, het staat centraal. Vanuit zo'n achtergrond is het moeilijk om je in te leven in een meer eclectische geloofsbeleving waarbij mensen wat stukjes uit verschillende tradities bij elkaar sprokkelen en de precieze geloofsinhoud eigenlijk irrelevant vinden. De beroepsdeformatie van theologen maakt het daarom voor hen lastig om zich te verplaatsen in het postmoderne gefragmenteerde geloven en de gemarginaliseerde godsdienst.

Ook kerken hebben last van zo'n blikvernaauwing. Kerken steunen vooral op het werk van professionele theologen en van vaak zeer betrokken

vrijwilligers. Voor wie zich met hart en ziel als vrijwilliger of professional inzet voor het ideaal van een levende kerk, is het bijna een existentieel gegeven dat geloven níét marginaal en fragmentarisch is. Daardoor is het lastig voor kerken om ruimte te bieden voor postmoderne andersgelovigen. Men kan – en wil – zich onvoldoende verplaatsen in hun geloofsbeleving, en ziet het al gauw als een vrijblijvende vage vorm van religiositeit die eigenlijk niet serieus te nemen valt.

Er is dus een ingebouwde weerstand bij kerken, actieve kerkleden en theologen om adequaat in te spelen op de eigen tijd. Tegelijkertijd kunnen zij er in de praktijk van de plaatselijke gemeente niet omheen, omdat dat fragmentarisch geloven bij hen op de stoep staat, bijvoorbeeld wanneer randkerkelijken of buitenkerkelijken zich melden voor een huwelijks-, doop- of rouwdienst. In Vinex-wijken en binnensteden is godsdienst vrijwel onzichtbaar geworden. Dit leidt tot een moeizame spagaat voor pastores en vrijwilligers.

Juist op plaatselijk niveau zijn er gelukkig veelbelovende pogingen om buiten de eigen kaders te treden en de eigen ingebouwde weerstand tegen fragmentarisch, marginaal geloven te overwinnen.²¹ Voorbeelden zijn gemeenten die een herberg willen zijn voor incidentele zoekers en bezoekers, en voorgangers die kunstenaars in hun diensten uitnodigen om op die manier een buitenstaandersperspectief naar binnen te brengen. Het lijkt mij een uitdaging om op dergelijke manieren vanuit het perspectief van de postmoderne wereld naar de eigen religieuze traditie te kijken en er opnieuw gestalte aan te geven.

In de academische theologie, die lossier staat ten opzichte van de kerkelijke instituties, lukt dat vaak nog het beste. En natuurlijk, om even het misschien wat negatieve beeld te corrigeren wat ik zojuist neerzette, men heeft de afgelopen jaren juist in de wetenschap en in de theologieopleidingen al op veel manieren geprobeerd te reageren op de postmoderne samenleving. Een beroepsdeformatie kan men onderkennen en proberen te corrigeren. Maar ik denk dat het belangrijk is bij die pogingen eerst de eigen eenzijdigheid goed te onderkennen en daar heb ik een bijdrage aan willen leveren.

Hoe de theologie die uitdaging opneemt, is niet mijn vak, dus ik ben wat terughoudend daarin. Er is behoefte aan een theologie der voorlopigheid²², een theologie die niet met massieve dogmatische verhalen komt, maar in fragmenten, in voorlopigheid zoekontwerpen presenteert.²³ Het lijkt mij van groot belang om bijvoorbeeld het ietsisme serieus te doordenken, niet als een verwaterd christendom, maar als een vorm van praktisch geloven waar het er niet zozeer om gaat wát je gelooft, maar hoe je het beleeft en in praktijk brengt. Vanuit een dergelijke praxisgerichte geloofsbeleving is de vraag naar de eigenschappen van God, zoals in de klassieke dogmatische geschriften bediscussieerd, minder relevant. Waarom zou het dan niet voldoende kunnen zijn om te weten dat er Iets is dat ons draagt?

Moeilijker zal het zijn voor kerken en pastores. Het vergt immers een omslag van houding, het willen accepteren dat voor velen geloof een marginale en fragmentarische zaak is. Terwijl juist de kerngroep van vrijwilligers en pastores waarop de gemeente of parochie steunt, voor een groot deel een wezenlijk andere geloofshouding heeft. Het vergt dus ook een bevordering van het religieus inlevingsvermogen binnen de gemeenten t.a.v. mensen die heel anders met het geloof omgaan; ook meer orthodoxe gelovigen zullen zich moeten leren inleven in de postmoderne gelovige. Ook voor kerkelijke organisaties is een omslag nodig, willen ze de postmoderne gelovigen niet van zich vervreemden. Minder nadruk op de leer en de institutie, meer op de beleving en de beweging.

Laat mij dit ten slotte illustreren aan de hand van een thema waar ik als kerkbestuurder veel mee te maken heb gehad. Ondanks hun begrijpelijke huiver voor belijdenisgeschriften, helaas ook in relatie tot de PKN, hebben de remonstranten in juni een nieuwe geloofsbelijdenis aanvaard. Ik denk dat zowel de wijze waarop dat gebeurd is, als de inhoud van de belijdenis goed aansluiten op een eigentijdse geloofsbeleving.

Allereerst procesmatig. De belijdenis is na een uitgebreid bezinningsproces in de gemeenten tot stand gekomen, en is uiteindelijk bijna unaniem aangenomen door de vertegenwoordigers van gemeenten en pastores.

Weliswaar heeft een groep theologen, onder bezielende leiding van Johan Goud, hier voorzeten voor geleverd, maar het proces is uiteindelijk gedragen door de gehele geloofsgemeenschap.²⁴ Wezenlijk is verder dat de belijdenis geen institutionele implicaties heeft en de leden en vrienden niet bindt. Het is geen juridische of theologische tekst, maar een meer spirituele, inspirerende tekst, bedoeld als een vuurbaken waarop mensen zich kunnen oriënteren om hun eigen geloof te verwoorden – als ze daaraan behoefte hebben.²⁵ Dit alles past bij het democratische, individualistische levensgevoel: geen kerkleiding die voorschrijft, maar een gemeenschap die in voortgaand gesprek alle ruimte biedt voor een eigen positiebepaling.

Inhoudelijk past de tekst ook goed in deze tijd door de vaak poëtische en open formuleringen die niet een massieve dogmatiek uitstralen, maar eerder uitnodigen tot associëren en verder denken. Bijzonder aan deze belijdenis is vooral dat zij een antropologische inleiding heeft en dat de triniteit is omgedraaid ten opzichte van de bekende geloofsbelijdenissen: eerst de Geest, dan Jezus, dan God. Ik denk dat beide elementen goed passen bij de geschetste vorm van fragmentarisch, zoekend geloven. De eigen persoonlijke beleving is het vertrekpunt van de zoektocht. Het geraakt worden door de Geest en het aangesproken worden door de verhalen rond Jezus is voor de geloofsbeleving van de postmoderne gelovige wezenlijker dan een volledig uitgewerkt Godsbeeld.

In de reacties op deze geloofsbelijdenis is door sommigen vanuit de PKN opgemerkt dat men deze te weinig getuigend, te weinig profetisch vindt.²⁶ Inderdaad is de belijdenis eerder zoekend en richtingwijzend dan strijdbaar en getuigend. De vraag moet echter worden gesteld of een dergelijk profetisch spreken wel past bij de fragmentarische geloofsbeleving van velen. Een strijdbaar getuigenis zou vermoedelijk onvoldoende recht kunnen doen aan het pluralisme binnen een geloofsgemeenschap. Bovendien zou men in een wat grotere, verdeelde kerk al gauw een heilloze gejuridiseerde stellingenoorlog krijgen over wat er precies wel en niet in zou moeten. Een strijdbare, profetische getuigenis van de kerk als institutie past ook niet meer bij een gemarginaliseerde godsdienst. Dan zou de kerk zich al gauw overschreeuwen in de ogen van veel leden en buitenstaanders. Een stijl als die

van de klassieke belijdenisteksten zou onvoldoende recht doen aan de individualisering en het toenemend pluralisme ook binnen de kerk.

Ik sluit af. Ik pleit voor een kerk en een theologie die de marginalisering van de godsdienst serieus nemen en die de voorlopigheid en het fragmentarisch karakter van hedendaags geloven niet afwijzen, maar juist als vertrekpunt nemen. Als dat niet gebeurt, zal een groot deel van de Nederlandse bevolking zich onvoldoende herkennen in kerk en theologie en buiten hen om zoeken naar zingevende kaders. Het probleem is niet dat er onvoldoende religiositeit onder de bevolking bestaat, maar dat het type geloofsbeleving van een deel van de bevolking niet meer aansluit op dat wat kerk en theologie te bieden hebben. Toch ben ik overtuigd van de grote waarde van een herijkte christelijke traditie, ook voor postmoderne religieus geïnteresseerden. Maar dan moet wel voorkomen worden dat men terugvalt in klassieke reflexen en vertrouwde kaders. Huub Oosterhuis verwoordt het in zijn bekende lied beter dan ik het zou kunnen uitdrukken: “Blijf niet staren op wat vroeger was, sta niet stil bij het verleden ...”

Er is in onze samenleving een nieuwe manier van geloofsbeleving gegroeid, er is iets nieuws begonnen. Laten we dit niet beoordelen en afwijzen vanuit de oude en vertrouwde kaders, maar open staan voor het nieuwe.

Dames en heren

Dit is de opening van uw laatste academisch jaar als zelfstandige universiteit, een universiteit voortgekomen uit de Gereformeerde Kerken. Voor die laatste opening heeft u nota bene een remonstrantse spreker uitgenodigd. Sommigen zullen dat zien als een symbool van de teloorgang van de gereformeerde traditie, die helemaal losgeslagen is van zijn wortels. Ik zie het eerder als een teken van de in de afgelopen decennia gegroeide openheid naar de buitenwereld, een openheid die u hopelijk in staat stelt om ook in de toekomst een bijdrage te leveren aan een continue herijking van theologie, geloof en kerk in het licht van een veranderende samenleving. In de afgelopen jaren heb ik in oecumenisch verband veel goede ervaringen opgedaan met vertegenwoordigers van de gereformeerde traditie binnen de PKN en de eigen inbreng daarvan leren herkennen en waarderen. Ik hoop van harte dat uw rijke

traditie ook binnen de nieuwe universiteit vruchtbaar zal blijken. Ik wens u een goed en geïnspireerd academisch jaar toe.*

Noten

¹ Vgl. P.A. van Gennip, 'De kerken en de toekomstverwachtingen van mensen anno 2002', voordracht gehouden op 16 november 2002, <http://tempora.hosting.kun.nl/tempora>.

² Volgens de cijfers van de Europese waardedstudies gelooft in Nederland 23.5 % in een persoonlijke God, 49.1 % in een 'spirit or life force', is 15.1 % agnost ('don't know what to think') en 12.4 % atheïst. De cijfers voor agnosten en atheïsten komen overeen met het Europese gemiddelde, de cijfers voor het geloof in een persoonlijke God zijn aanmerkelijk lager (Europa 40.7 %). Loek Halman, *The European Values Study: A Third Wave* (Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys), Tilburg: WORC 2001.

³ De meeste van deze ontwikkelingen heb ik uitgebreider besproken in mijn boek *Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief*, Kampen: Ten Have 2005.

⁴ Vgl. Peter Ester, Loek Halman and Ruud de Moor (eds.), *The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America*, Tilburg: Tilburg University Press 1994 en Robert Heeger, 'Die individualiserende Gesellschaft. Veränderte Wertorientierung in Europa', in: Karl Golser, Robert Heeger (Hrsg.), *Moralerziehung im neuen Europa*, Brixen: A. Weger 1996.

⁵ Vgl. Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp (red.), *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam: Van Gennep 2004.

⁶ Vgl. G. van den Brink, 'Hoger, harder, sneller... en de prijs die men daarvoor betaalt', in: P.T. de Beer, C.J.M. Schuyt (red.), *Bijdragen aan waarden en normen* (WRR-verkenning 2), Amsterdam: Amsterdam University Press 2004, p. 15-38, i.h.b. p. 31:

"Juist doordat hun politieke interesse toegenomen is, doordat zij grote waarde aan het democratische proces hechten en velen zich willen inzetten voor de publieke zaak – ervaren veel burgers de houding van het bestuur als arrogant. Het betekent niet dat Nederland in objectieve zin veel slechter wordt bestuurd dan dertig jaar terug, maar wel dat de kwaliteit van het bestuur achterblijft bij de verwachtingen die moderne burgers inmiddels van de politiek hebben."

⁷ Philippe Nonet and Philip Selznick (*Law and Society in Transition. Toward Responsive Law*, New York: Harper & Row 1978) betogen dat de legitimering van gezag in de hedendaagse samenleving 'legitimacy in depth' vereist.

⁸ Vgl. Hans Boutellier, *Solidariteit en slachtofferschap. De morele betekenis van criminaliteit in een postmoderne cultuur* (diss. UvA), Nijmegen: SUN 1993.

⁹ Vgl. Duyvendak en Hurenkamp, *Kiezen voor de kudde*.

¹⁰ Voor de botsing tussen de westerse visie op godsdienst als marginaal en een islamitische beleving waarin godsdienst wezenlijk is, zie ook Gerrit de Kruijf, 'Godsdienst: een onbehaaglijke factor in het multiculturalisme-debat', in: Jos Kole en Gerrit de Kruijf (red.) *Het ongemak van religie. Multiculturaliteit en ethiek*, Kampen: Kok 2005, p. 22-31.

¹¹ Vgl. Wibren van der Burg, *Het democratisch perspectief. Een verkenning van de normatieve grondslagen van de democratie* (diss. Utrecht), Arnhem: Gouda Quint 1991.

¹² Vgl. J.C. Hordijk, *De democratie van het respect. Schoolstrijd, levensbeschouwing en het politiek debat* (diss. VU), Delft: Eburon 2001. Hordijk laat zowel aan de hand van een analyse van de schoolstrijd als op basis van een filosofische argumentatie zien dat uitsluiting van levensbeschouwing uit het politieke debat niet mogelijk en niet zinvol is.

¹³ Vgl. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1978.

¹⁴ Vgl. Van der Burg, *Over religie, moraal en politiek* en Wibren van der Burg, 'Religie en het publieke domein – een vrijzinnige invalshoek', *Theologisch Debat* 3(2006)2, p. 4-13. Voor een vergelijkbare benadering in de context van de Verenigde Staten over de verhouding tussen democratie en godsdienst, zie Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton: Princeton University Press 2004.

¹⁵ Zie noten 11 en 14.

¹⁶ Voor een klassieke analyse van een inclusieve houding, zie Feitse Boerwinkel, *Inclusief denken*, Bussum: Paul Brand 1966.

¹⁷ In de wijsgerige ethiek zijn er pogingen geweest, onder meer van William Frankena, om een strikte scheiding tussen moraal en geloof te maken. Deze pogingen zijn m.i. niet houdbaar. Voor een overtuigende analyse waarom deze tot mislukken gedoemd zijn, zie Jos Kole, *Moral Autonomy and Christian Faith. A Discussion with William K. Frankena* (diss. Kampen), Delft: Eburon 2002. Koles conversatie-contextualisme kan in grote lijnen gezien worden als het complement vanuit de ethiek van de politiek-filosofische democratie-opvatting die hier door mij verdedigd wordt.

¹⁸ Vgl. over de averechtse effecten van de pogingen van liberals in de Verenigde Staten om godsdienst buiten de publieke sfeer te houden: Stout, *Democracy and Tradition*, i.h.b. hoofdstuk 4.

¹⁹ Inclusieve democratie is dus een zichzelf versterkend continu proces, doordat het inlevingsvermogen dat zij bevordert tegelijk een voorwaarde is voor het realiseren van inclusieve democratie.

²⁰ Aldus ook Geert Mak, *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, Amsterdam: Atlas 2005: p. 66: "De aanhangers van de nieuwe Verlichting grepen dus terug op een 'typisch Nederlands' staats- en denkmodel dat hier in werkelijkheid nooit goed wortel heeft geschoten. Tegelijkertijd hadden ze geen enkel oog voor de weinig spectaculaire maar zeer effectieve Nederlandse ontwikkelingsstrategie van studeren, polderen, tolereren, tegenhouden, tobben, pappen en nathouden."

²¹ Jos Kole ziet vooral in de plaatselijke gemeente de mogelijkheden tot vernieuwing waarbij de grenzen van de eigen gemeente worden overschreden. De institutionele weerstand is daar, zeker in de grotere kerken, mogelijk geringer. Zie Jos Kole, "Het is al begonnen, merk je het niet?" Concrete en daadkrachtige vernieuwing op plaatselijk PKN-niveau", in: *Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner? De presentie van de kerk in de samenleving*, Kampen: Kok 2004, p. 167-184.

²² De uitdrukking is geïnspireerd door H.J. Heering, *Ethiek der voorlopigheid*, Nijkerk: Callenbach 1972; in mijn Tilburgse oratie heb ik gepleit voor een 'rechtswetenschap der voorlopigheid', die de dynamiek en het pluralisme in recht en samenleving serieus neemt. Wibren van der Burg, *Dynamisch recht. De interactie tussen recht, ethiek en samenleving* (oratie Tilburg), Den Haag: Boom Juridische uitgevers 2001.

²³ Een inspirerende poging is voor mij bijvoorbeeld de pneumatologie van Dingemans en de discussie die deze oproept. Vgl. Frits de Lange (red.), *Een aanlokkelijk geloof? De pneumatologie van Dingemans doordacht*, Kampen: Kok 2002.

²⁴ Vgl. Johan Goud en Koen Holtzapffel (red.), *Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*, Zoetermeer: Meinema 2004; en Mijnke Bosman, Johan Goud en Marius van Leeuwen (red.), *Een weg van vrijheid. Reflecties bij de nieuwe remonstrantse belijdenis*, Zoetermeer: Meinema 2006.

²⁵ B. Plaisier, *Tussen continuïteit en vernieuwing. Opent het ontstaan van één protestantse kerk nieuwe wegen voor theologie en belijden?* (rede ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar 2003/2004), Kampen: Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland 2003, waarschuwt terecht voor een te juridische benadering van een belijdenstekst en pleit voor een meer spirituele en missionaire insteek.

²⁶ Pieter Holtrop, "Vriend van Christus" is genoeg', *AdRem* mei 2006, p. 7; Bas Plaisier, 'Belijden op het scherp van de snede?', in Bosman, Goud en Van Leeuwen, *Een weg van vrijheid*, p. 101-104.

* Mijn dank gaat uit naar Mijnke Bosman-Huizinga, Johan Goud en Jos Kole voor commentaren bij eerdere versies van deze lezing.

ThUK

KAMP

ISBN 90-73954-73-8
NUR 700



9 789073 954731