

THEO DE WIT

## De publieke ruimte: geluidsversterker of bliksemafleider? Over de omgang met (anti-) religieuze diversiteit

### HET HOOGTEPUNT VAN DE VRIJHEID

Tijdens een discussie in Amsterdam niet zo lang na moord op Theo van Gogh in 2004 door een fundamentalistische moslim stelde de Amerikaanse filosofe Judith Butler – die de commotie rond deze moord goed bleek te hebben gevolgd – de vraag: ‘Waarom zijn er in Nederland mensen die de columns van Van Gogh als hoogtepunt van onze individuele vrijheid zien?’<sup>1</sup>

Een opmerkelijk antwoord op deze vraag is te vinden in *Dood van een gezonde roker* van Ian Buruma, een essay over de politiek-maatschappelijke turbulentie in Nederland net voor en na de moord op Van Gogh. Nadat hij vele voorbeelden heeft genoemd van de eindeloze reeks vetes, scheldpartijen en tirades van deze strijder voor het vrij woord, komt hij met het volgende vermoeden:

De eis van totale eerlijkheid, de gedachte dat tact een vorm van hypocrisie is en dat alles, ongeacht hoe gevoelig het is, in alle openheid en zonder enige beperking gezegd moet kunnen worden, die verheffing van lompeheid tot een soort moreel ideaal, dat gecultiveerde gebrek aan fijngevoeligheid is iets wat we in het Nederlandse gedrag wel vaker tegenkomen. Misschien ligt de wortel in het protestantse piëtisme, een reactie op wat men destijds zag als katholieke schijnheiligheid. Biechten moest in het openbaar worden gedaan. Discretie betekende dat men de waarheid achter-

hield, tact was een teken van oneerlijkheid. Hoe dit ook zij, Van Gogh had die houding. Het typeerde zijn grofheid, maar ook zijn verlangen naar het vrije woord en zijn verdediging van hen wier vrijheid in zijn ogen bedreigd werd.<sup>2</sup>

In een later essay is Buruma nog wat explicieter, en karakteriseert hij de geest van de Nederlandse scheldkritiek als ‘die oer-Hollandse protestantse combinatie van morele eiegengerechtigheid en een gekoesterd gebrek aan manieren’.<sup>3</sup>

Verrassend aan dit antwoord is natuurlijk dat hier aan Van Goghs impuls om gelovigen van allerlei slag zo diep mogelijk te beledigen zélf een soort vroomheidspraktijk ten grondslag wordt gelegd. Gelovigen ‘van allerlei slag’ inderdaad, want als straffe roker had Van Gogh bijvoorbeeld ook maling aan de moralismen van hedendaagse gezondheidsgelovigen.

De trouw aan Van Goghs gesecculariseerde vroomheid schrijft voor dat wij pas authentieke wezens zijn wanneer wij de emmer snot en stront die – zoals we sinds Freud weten – ergens in ons allen huist zo pontificaal mogelijk omkieperen, liefst in iemands gezicht. Het eerste pamflet dat Van Gogh op de lagere school het licht deed zien heette significant genoeg ‘De vieskrant’. Exemplarisch voor dit type authenticiteit zijn de columns van Van Gogh, maar bijvoorbeeld ook die van diens vriend Theodor Holman in *De Groene Amsterdammer*, die zijn lezers jaar in jaar uit in een jeukverwekkend proza deelgenoot maakt van zijn gevoelsbewegingen en vooral van zijn weerzin tegen van alles en nog wat (waaronder vanzelfsprekend ook ‘de Islam’).

Zelf denk ik dat ongebreidelde verbale en non-verbale zelfexpressie alleen maar mogelijk is in een postpolitieke, hyperindividualistische samenleving en cultuur, waarin woorden in sociaal opzicht betekenisloos zijn geworden omdat er immers geen gedeelde betekenissen en symbolen meer zijn. In zo’n samenleving (Nederland kwam eind jaren negentig met televisieprogramma’s zoals *Sex voor de Buch* dicht in de buurt) kan niemand meer geschokt wor-

den. Ieder ‘doet zijn eigen ding’, dat voor het overige niemand anders iets aangaat omdat ieder project een strikt individuele idiosyncrasie is geworden die min of meer onopgemerkt en zeker ongestraft kan worden uitgeleefd – een beetje zoals het iedereen worst zal wezen dat ik de voorkeur geef aan aardbeien- boven vanille-ijs. Tolerantie is in zo’n samenleving een soort gedeeld onvermogen om nog ergens door van je stuk te raken of, deftiger uitgedrukt, het uitdragen van een onbegrensd *vive la différence*.<sup>4</sup> Taboe is hier alleen het taboe. In een politieke gemeenschap binnen een politieke wereld – en juist de laatste tijd beginnen wij te ontwaken uit de post-politieke droom – is vrijheid nooit absoluut. Buruma keert zich dan ook met recht frontaal tegen Frits Bolkesteins uitspraak dat er met liberale principes zoals gelijkheid, vrijheid van meningsuiting, scheiding van kerk en staat ‘niet valt te marchanderen’. Wie onze geschiedenis in ogenschouw neemt kan volgens hem niet anders dan concluderen dat er nooit iets anders is gedaan dan ‘marchanderen’ over deze principes, gezien het feit dat de institutionele vormgeving van – bijvoorbeeld – de relatie van kerk en staat vele vormen heeft aangenomen.<sup>5</sup>

De houding van Nederlanders waarop Butler destijds in Amsterdam doelde, zou ik in wat volgt in verband willen brengen met een bepaalde opvatting van onze moderne democratie en van de publieke ruimte in die democratie, om er daarna een andere idee van de taak en functie van de publieke ruimte tegenover te stellen en te eindigen met een voorbeeld van zo’n publieke plek.<sup>6</sup>

#### MODERNE DEMOCRATIE ALS VORMGEVING VAN DE ONENIGHEID

Volgens veel moderne denkers (ik denk in het bijzonder aan de traditie vanaf Machiavelli tot aan Hannah Arendt en Claude Lefort) is het bijzondere van onze moderne democratie dat de verdeeldheid en het conflict er als normaal gel-

den. Niemand is daar namelijk van tevoren al (bijvoorbeeld door je adellijke afkomst, door je contact met een goddelijke waarheid, of door je fantastische band met het volk) in het *bezit* van de kennis van wat het algemeen belang inhoudt. Tegelijkertijd zijn we wèl verplicht onze voorstellen in termen van dat algemene of ‘publieke belang’ te formuleren. Je moet dus duidelijk maken waarom jouw voorstel in ieders belang is en niet alleen dat van je eigen achterban. De uit de Romeinse oudheid geërfde noties ‘publiek belang’, publieke zaak (*res publica*) en publieke instellingen staan hier tegenover de ‘private’ zaken en belangen van burgers. De vroege theorie van het parlementarisme uit de negentiende eeuw voegde daaraan toe dat democratie ook méér is dan pure belangenafweging of -uitruil, want in een discussie hoopt men zelfs van zijn politieke tegenstander iets op te steken. Dat is de befaamde idee van een vruchtbare *choc des opinions* (Guizot); wat er uit een goede discussie naar voren komt is méér dan de som der afzonderlijke delen. En ten slotte is in onze democratie niemand verplicht de meerderheidsbesluiten die tot nieuwe wetgeving leiden toe te juichen of zelfs maar zinnig te vinden. *Gesinnungsterror* van de kant van de meerderheid staat dan ook haaks op het democratisch ethos; een volwassen democratie tracht overstemde minderheden juist enigszins tegemoet te komen zodat ressentiment geen kans krijgt. Alleen gehoorzaamheid aan de wet wordt van ons gevraagd, innerlijk en ook uiterlijk verzet binnen de kaders van de rechtsstaat blijven volledig toegestaan. Dat is de liberale garantie van de gewetensvrijheid. Juist omdat de publieke zaak niet geïdentificeerd kan worden met een bepaalde religie of levensbeschouwing verlangt zij ook geen gehoorzaamheid aan de wetten uit waarheidsgronden.

Wel legt de moderne democratie via de openbaarheid van het parlement (maar bijvoorbeeld ook een gemeenteraad) een bepaalde *vorm* op aan de maatschappelijke verschillen en conflicten, zodat ze hanteerbaar worden. Hier kunnen we een tweede betekenis van het begrip ‘pu-

blik' onderscheiden. Het 'publieke domein', zo luidt de formulering uit een WRR-rapport over dit onderwerp, is 'de ruimte waarin individuen met elkaar in gesprek zijn en waarin het publieke debat gevoerd wordt over zaken die de inrichting van de samenleving aangaan'.<sup>7</sup> Hier staat 'publiek' voor openbaar, open en toegankelijk en tegenover wat besloten en geheim moet blijven. Charles Taylor beschrijft deze publieke sfeer als 'een gemeenschappelijke ruimte (*common space*) waarin leden van een samenleving elkaar ontmoeten, door middel van een variëteit aan (gedrukte en elektronische) media en via ontmoetingen van aangezicht tot aangezicht, om zaken van algemeen belang te bespreken'. En hij voegt eraan toe dat de publieke ruimte zozeer een centraal kenmerk is van een moderne samenleving dat despotische of autoritaire regimes die deze ruimte in feite onderdrukken of manipuleren zich gedwongen zien zoiets als een openbare ruimte te *faken*.<sup>8</sup>

Iemand die veel sensibiliteit toont voor het formele en rituele aspect van de publieke ruimte in onze democratische rechtsstaat is Hannah Arendt; in Nederland geldt dat voor de rechtsfilosofe Dorien Pessers.<sup>9</sup> Zo beschrijft Arendt de publieke ruimte als een 'verschijningsruimte' (*space of appearance*) waarin burgers via woord en daad handelen ten overstaan van anderen.<sup>10</sup> Voor de publieke ruimte is de metafoor van het theater passend. De pluraliteit of 'diversiteit' van posities en karakters die daar verschijnt is geen doel op zichzelf, zoals in een verkeerd idee van tolerantie en multiculturaliteit wordt gesteld, maar een middel om grotere helderheid te krijgen over vraagstukken die een politieke gemeenschap als geheel aangaan: denk aan vraagstukken van oorlog en vrede, de omgang met criminaliteit of de bejegening van vreemdelingen. Pessers op haar beurt beschrijft de eigen werkzaamheid van het recht dat partijen zowel scheidt als verbindt – zoals een vergadertafel dat naar het beroemde voorbeeld van Arendt ook doet. Recht is dus méér dan de uitdrukking en stol-

ling van het heersende rechtsgevoel – het bewerkstelligt zelf ook iets: het geeft ruimte aan verschillen en conflicten door deze tegelijkertijd aan vormen te binden. Daarom kan de Duitse jurist Ernst-Wolfgang Böckenförde ook stellen dat een rechtssysteem niet alleen kan worden opgevat als de uitdrukking van een bepaald mensbeeld, maar dat het recht omgekeerd ook een factor is in onze zelfervaring en ons zelfbegrip mede bepaalt.<sup>11</sup>

#### TWEE OPVATTINGEN OVER DE PUBLIEKE RUIMTE

Toch zijn er tekenen dat de cruciale eigen rol en werkzaamheid van deze vorm of *format* van de publieke ruimte de laatste decennia in de vergetelheid raakt. Dat heeft iets te maken met een wijdverbreid geloof dat alles wat van ‘van onderaf’ komt, uit de diepten van de volksaard of uit ons ongecensureerde zelf, per definitie legitiem en goed, want authentiek is. Dat gaat niet zelden gepaard met een idee van volkssoevereiniteit die de *wil* van het volk uitspeelt tegen de *ratio* zoals die in wet of constitutie is belichaamd. Vandaar de hedendaagse aarzeling om de politicus die voortdurend naar zijn grote achterban verwijst die dit of dat ‘helemaal zat’ is te corrigeren en te bekritisieren. Politieke acteurs die over elk incident in de samenleving steevast ‘verbijsterd’ zijn of voorwenden dat te zijn, ondergraven hun autoriteit en hun zelfstandige rol: zo iemand geeft ofwel te kennen dat hij weinig benul heeft van wat er in de samenleving leeft en beeft, of hij demonstreert zijn overbodigheid door simpelweg de maatschappelijke commotie te imiteren. Van politici mogen wij voorstellen over politieke problemen verwachten die zowel van nuchterheid als verbeeldingskracht getuigen.

Ook de eerder genoemde *idée fixe* dat de columns waarin Van Gogh zichzelf verbaal tot ontploffing bracht het hoogtepunt van onze vrijheid van meningsuiting waren, getuigt van het vooroordeel met betrekking tot de plaats

van het ware en authentieke. Het geloof in de magische zelfwerkzaamheid van de markt, als die maar aan zichzelf wordt overgelaten, heeft hiermee evenzeer van doen.<sup>12</sup> En ten slotte ook de populariteit van politici van links of rechts die ons een einde aan het conflict beloven, omdat de ware democratie voor hen de directe weerspiegeling<sup>13</sup> is van de zuivere volkswil, zonder de 'ruis' en de tussenkomst van instituties, media en opiniemakers, zonder de eigen *vormgeving van de publieke ruimte* dus.

Tegenover elkaar staan hier *twee opvattingen* van wat de publieke ruimte of openbaarheid is. De eerste, vandaag dominante opvatting ziet de publieke ruimte als de verlenging of uitvergroting van de private ruimte: ik zoek voor mijn mening, mijn identiteit of mijn religie een groter publiek, ik wil mijn geurvlag op zoveel mogelijk plaatsen neerzetten, zodat de publieke ruimte het middel tot mijn zelfexpressie of -verlenging wordt, zoiets als haarextensie of geluidsversterking. Volgens die benadering dragen bijvoorbeeld vrouwen met een hoofddoek hun private overtuigingen de publieke sfeer binnen. Daarmee zijn zij (of erger nog: hun mannen) volgens menigeen reeds doende die overtuiging aan anderen op te dringen, hun religie 'uit te venten', zoals Paul Cliteur het pleegt uit te drukken. Maar ook het tegenovergestelde standpunt, dat de hoofddoek niet als een teken van de (islamitische) onderdrukking van de vrouw maar als een teken van haar emancipatie ziet (de hoofddoek maakt het haar mogelijk buitenshuis te komen, een opleiding te volgen, enzovoort) blijft schatplichtig aan dezelfde logica.<sup>14</sup> De hoofddoek wordt in beide gevallen gezien als een middel tot zelfexpressie. En in beide gevallen redeneert men 'van binnen naar buiten' en is de openbare sfeer de uitdrukking van onze private sfeer. Deze expressivistische zienswijze duidt er mijns inziens vooral op hoezeer wij individualistisch zijn gaan denken en alles vanuit het private individu met zijn meningen, preferenties en belangen begrijpen. Ook op de zogenaamde sociale media zijn wij constant in de weer onszelf als zender te po-

sitioneren en onszelf en onze voortreffelijke eigenschappen en prestaties te adverteren.

Niet alleen een bepaald meritocratisch ontplooiings-liberalisme steunt deze expressionistische opvatting, men vindt een andere variant ervan in een vandaag opnieuw *salonfähig* geworden conservatisme dat de politieke en publieke sfeer afleidt uit de familiale sfeer en zo wil ontsnappen aan het individualisme. In een recente bundel over het verlangen naar het thuis-gevoel dat hij samen met Geert Mak publiceerde begint Thierry Baudet eerst het thuisgevoel te bewieroken: '(...) thuis heeft een ethische, een esthetische en een politieke dimensie. Het is een morele plek, een mooie plek, en een plek waar een "wij" bestaat.' En dan komt het. 'Wat geldt voor het "kleine" thuis, geldt ook voor het "grote" thuis, het thuis van de gemeenschap (...).'<sup>15</sup> Zou het? Voortdurend is het familiale huishouden<sup>16</sup> en zijn familiale verhoudingen bij hem het model en het voorbeeld voor het staatshuishouden en voor de politieke sfeer. De politieke gemeenschap verschijnt als een soort grote familie – vandaar ook de impuls in dit type conservatisme om nationale gezelligheid, dat wil zeggen *homogeniteit* te eisen. Maar nergens wordt – bijvoorbeeld mét Arendt – de vraag opgeworpen of de politieke sfeer wel kan worden begrepen als een vergrote versie van de familie, of de *polis* wel uit de *oikos* kan worden afgeleid.<sup>17</sup>

'Nativisme', zo betitelt Jan Willem Duyvendak deze 'huiselijke' benadering van Nederland als politieke gemeenschap, in meer of minder sterke varianten.<sup>18</sup> In de meest vergaande varianten, zoals destijds bij Rita Verdonk of vandaag bij Geert Wilders, dreigt de politiek een soort auto-erotische scène te worden van het eigen volk met het eigen volk; idealiter is er nergens nog vreemdheid – er is alleen het eigen (volks)lichaam.

Ondanks de schijn van het tegendeel delen het conservatieve en het liberale expressivisme ook een bepaalde opvatting van vrijheid. In beide gevallen gaat het om vrijheid als een bezit, een vrijheid die vervolgens een be-



paalde vooraf reeds bestaande inhoud of substantie (een individuele opinie of een collectieve volksgeest) tot uitdrukking brengt in de openbaarheid. Ook op dit punt worden zij door de republikeinse traditie (waarin Arendt staat) tegengesproken. Voor deze traditie is vrijheid geen bezit maar een ervaring. Van vrijheid kan pas gesproken worden *binnen* een politiek-publieke sfeer, omdat zij pas mogelijk is in het gezelschap van andere mensen die zich invoegen in een politiek georganiseerde wereld.<sup>19</sup> Het resultaat van een beraad van burgers is dan niet zozeer de optelsom of de gemene deler van de diverse geuite opinies maar regelmatig ook een nieuw gezichtspunt of een nieuw perspectief op de dingen. Op dit gebied kan iedereen op eenvoudige wijze de proef op de som nemen: ben ik na dit beraad of na deze politieke bijeenkomst met dezelfde bagage aan meningen en gezichtspunten huiswaarts gekeerd, of is er iets met mij gebeurd in de ervaring van de uitwisseling ervan? In de private sfeer van economie en huishouden is er volgens Arendt geen ruimte voor de ervaring van vrijheid; daar gaat het niet om de beraadslaging over het goede leven maar over de reproductie van het biologische leven, dus over onze behoefte en het overleven – daar is eerder sprake van noodzaak en dwang.

#### AANVAARBARE EN ONNODIGE HYPOCRISIE

Ik denk dat wij vandaag tegen de grenzen van de expressivistische denkwijze in zijn liberale en conservatieve varianten aanlopen, want zij hebben grote nadelen. In de liberale variant verwacht ik zoals gezegd dat anderen, geconfronteerd met mijn vrije zelfuiting, niet geschokt, boos of zelfs agressief reageren, maar eerder soepel en schokvrij – bijvoorbeeld op aanstootgevende cartoons, films als *Submission* en *Fitna*, op digitale bedreigingen en doodswensen voor wie mijn opvatting over Zwarte Piet niet deelt, enzovoort). Zo niet, dan ontbreekt het hen aan humor of de juiste burgerlijke houding. En ik moet zelf natuurlijk ook

blijven lachen als anderen mijn heilige huisjes belachelijk maken. Het pleidooi voor introductie van Franse *laïcité*, namelijk om de publieke ruimte dan maar helemaal te zuiveren van elke verwijzing naar religie of levensbeschouwelijke identiteit en tot een abstracte en neutrale ruimte te maken, wordt tegen deze achtergrond wel enigszins begrijpelijk.<sup>20</sup> Het geeft in elk geval blijk van het besef dat in onze pluralistische samenleving de grenzen van de expressivistische denkwijze in zicht komen. Ik schrijf hier overigens met opzet ‘religie of identiteit’, want er is vandaag geen enkele reden het alleen over religies te hebben bij de vraag wat er in het publieke domein kan worden toegelaten.<sup>21</sup> Ook niet-religieuze en anti-religieuze levensbeschouwingen (*comprehensive doctrines*, naar de omschrijving van John Rawls) zijn hier in het geding. De kernvraag moet luiden: welk antwoord moet een democratische staat geven op de feitelijke maatschappelijke diversiteit?<sup>22</sup> Hier schiet het antwoord van de Franse of Turkse *laïcité*-traditie mijns inziens tekort. In dat antwoord worden namelijk de beide hier onderscheiden betekenissen van ‘publiek’ met elkaar verward: omdat de *publieke zaak* in religieus of levensbeschouwelijk opzicht neutraal moet blijven, moeten zichtbare tekenen van religieuze loyaliteit uit de sfeer van de *openbaarheid* (publieke instellingen zoals gemeentehuizen, scholen, universiteiten, enzovoort) geweerd worden.<sup>23</sup> De angst is hier dat religieuze symbolen van ‘expressieve’ individuen de neutraliteit van deze instituties aantasten. Ik zal aanstonds betogen dat dat geenszins het geval hoeft te zijn.

#### HET MANAGEMENT VAN MENINGEN EN RISICO'S

Een samenleving als de onze met vele Theo van Goghs is vermoedelijk onleefbaar. Dat kan men het duidelijkst aflezen aan twee ontwikkelingen die beide de eerder geschetste democratische rechtsstaat ondermijnen.

De eerste is het streven van het huidige kabinet om niet alleen bij alle burgers een verinnerlijking van het rechtsbewustzijn te bevorderen – dat verdient zonder meer steun – maar ook de stimulering van de ‘juiste’ meningen en opvattingen tot een staatszaak te maken. Zo ziet de huidige minister van Sociale Zaken Asscher het in zijn *Agenda integratie* (2013) als zijn taak te gaan bevorderen dat Nederlanders een positief oordeel hebben over wat hij LHBT’s noemt (lesbiennes, homo’s, biseksuelen en transgenders).<sup>24</sup> Zijn ook gedachten en fantasieën over een ‘kalifaat’ binnenkort strafbaar? Terecht is erop gewezen dat Asscher zich op ‘grondwettelijk drijfzand’ begaf toen hij van Turkse religieuze (islamitische) organisaties ging eisen dat zij de integratie van Turkse Nederlanders gaan bevorderen, iets waarvoor deze organisaties helemaal niet zijn opgericht.<sup>25</sup> Onverminderd actueel is hier ook Baruch de Spinoza, die al wist dat, zelfs al zou de vrijheid van oordelen beperkt of onderdrukt kunnen worden, er ‘noodzakelijkerwijs de situatie ontstaat dat de mensen iedere dag anders zouden denken dan ze zouden spreken: de goede trouw, die bovenal noodzakelijk is in de staat, zou gecorrumpeerd worden, verfoeilijke *vleierij* en *oneerlijkheid* zouden worden aangewakkerd, waaruit dan weer bedrog en bederf van alle goede eigenschappen zouden voortvloeien’.<sup>26</sup> De oogst van de poging de correcte meningen te gaan verspreiden en het juiste gedrag te gaan bevorderen is in het beste geval hypocrisie.

Deze ontwikkeling in de Nederlandse sociaaldemocratie hangt duidelijk samen met het oprukken van de conservatieve versie van het expressivisme. Daarbij verwacht ik dat anderen, vooral nieuwkomers, zo snel mogelijk geïncorporeerd worden in onze nationale familie zodat hun eigenheid verdampt. ‘Geen beschaving zonder hypocrisie’,<sup>27</sup> zo schrijft Buruma, en dat lijkt een argument tegen Spinoza, want ook een democratische rechtsstaat verlangt van ons dat we soms gehoorzamen aan een wet die tegengesteld is aan onze (morele) opvattingen. Maar kostbaar

en beschermwaardig aan deze democratie is nu juist dat zij ook hen die dromen van een geheel andere politieke orde of er van de meerderheid afwijkende morele opvattingen op na houden, uitnodigt om zich in het openbaar te meten met hun tegenstanders. Er is dus ook zoets als onnodige en schadelijke hypocrisie die er telkens opnieuw voor zorgt dat wij (en vooral ook onze parlementariërs) ontsteld zijn wanneer blijkt dat er in Nederland mensen wonen die het gedachtegoed van Osama Bin Laden of IS steunen. ‘Achter de voordeur vandaan!’ – zou mijn advies zijn.

Een tweede, met het conservatieve homogeniteitsdenken samenhangende ontwikkeling is de eindeloze roep om meer veiligheid die de vrijheid formeel laat bestaan maar feitelijk steeds meer insnoert. Het hedendaagse veiligheidsdenken dat zichzelf begrijpt als ‘risicomanagement’, zo stelt Beatrice de Graaf vast, ‘is gericht op een identificatie van steeds grotere categorieën en groepen van dreiging en gevaar die in het hier en nu bij voorbaat onschadelijk moeten worden gemaakt. Denk aan allerlei vormen van registratie (van kentekens van reizigers naar het Midden-Oosten), aan categorisering van “risicogroepen” (voetbalsupporters, hangjongeren, patiënten met suikerziekte etc.), aan het gevaar van “etnisch profileren” dat wordt gesignaleerd, en aan alle inbreuken op privacy en persoonlijke vrijheid die daaruit voortvloeien.’<sup>28</sup> Hoort dit bij de prijs die wij betalen voor onze luidruchtige expressiecultuur?

#### EEN PUBLIEKE RUIMTE DIE RUIMTE GEEFT

Een andere opvatting van de publieke ruimte, die volgens Pessers en vele anderen in onze democratische rechtsstaat zit ingebakken, denkt niet van binnen naar buiten maar eerder van buiten naar binnen. De publieke ruimte drukt dan niet zozeer onze private, religieuze of culturele identiteiten uit, maar zij geeft er een bepaalde vorm aan, zij

maakt van de collectieve omgang ermee een soort ritueel. Democratie is ook een cultus.<sup>29</sup> In deze opvatting zijn de publieke ruimte, maar ook belangrijke religieuze symbolen zoals een hoofddoek of een keppeltje niet zozeer een teken van een identiteit of een middel waarmee individuen zichzelf profileren, zij doen zelf ook iets. Een symbool is hier niet louter een teken van iets anders, maar neemt een werkelijkheid als het ware in zich op: zo kan ik gehecht zijn aan een foto van een gestorven geliefde omdat die geliefde daarin aanwezig blijft en zou ik geschokt zijn wanneer iemand de foto verfrommelt omdat het ‘toch maar een foto is’.<sup>30</sup> Een religieus symbool is hier geen teken dat een private overtuiging weerspiegelt maar eerder een ‘vorm’ die ons juist helpt enige *afstand* te ontwikkelen van onze identiteiten en geloofsovertuigingen en de daarin geïnvesteerde emoties. Zo ongeveer zoals het graf van mijn geliefde of van mijn ouders mijn verdriet zowel letterlijk als figuurlijk een plaats geeft, ja de rouw deels van mij overneemt.

Vanuit deze opvatting van het symbool en van het ritueel is bijvoorbeeld ook een rouwband geen middel om mijn gevoelens te tonen maar een onderdeel van een vormtaal die mij helpt verdriet draagbaar te maken, verdriet dat mij anders wellicht zou overweldigen. En voor wie religieus gegrepen is, kan een hoofddoek of een kruisje de soms bijna tot obsessie wordende vraag wat God precies van mij wil leefbaar maken door op de religieuze eis als het ware deels met een kledingstuk of een sieraad te antwoorden. Door de hoofddoek hoef ik niet permanent een bezige religieuze bij te zijn, zoals een kaars opsteken voor een ernstig zieke vriendin ontlastend kan zijn bij mijn sombere overpeinzingen over haar vooruitzichten. ‘Religie dekt de vraag naar god met rituelen af’, schreef de filosoof Cornelis Verhoeven lang geleden, ‘zij beschermt de mensen tegen god. God is een dodelijke vraag.’<sup>31</sup> Onze eigen Europese geschiedenis van religieuze burgeroorlogen en het huidige religieuze fundamentalisme en terrorisme kan hem hierin slechts bevestigen. Misschien krijgt

religieus fanatisme wel meer kans wanneer het op de wijze van de Franse *laïcité* ‘achter de voordeur’ wordt gedrongen dan wanneer religieuze verbeelding een esthetische en rituele zichtbaarheid krijgt en onderwerp van een open debat wordt. Ook de moordenaar van Van Gogh kwam zo als we weten uit het verborgene van huiskamersessies en geheime samenkomsten. En zo kan het enthousiasme van veel Nederlanders van Turkse afkomst voor de strijd van IS tegen de terreurstaat van Assad beter eerst in de juiste context worden geplaatst dan onmiddellijk worden geta-boeïseerd. Al ben ik het met een conservatief als Herman De Dijn eens dat er ook momenten zijn waarin we ons moeten neerleggen bij de ultieme onverenigbaarheid van gezichtspunten en waarheden; een democratisch besluit heeft dan de status van een soort seculier godsoordeel.<sup>32</sup>

#### HET STILTECENTRUM IN NIEUWEGEIN: NEUTRAAL OF UITNODIGEND?

Een paar jaar geleden organiseerde de gemeente Nieuwegein een discussieavond over de vraag of het stiltecentrum zoals dat was gepland in het nieuwe stadhuis – een publieke ruimte dus – een neutrale uitstraling zou moeten hebben dan wel een diversiteit aan religieuze en andere symbolen zou moeten verwelkomen. Als afsluiting van voorgaande overwegingen vat ik het standpunt dat ik die avond heb verdedigd in drie punten samen.

Op de eerste plaats. De gemeente zou er onverstandig aan doen, uit angst voor de overweldiging van de publieke ruimte die een stiltecentrum is door allerlei religieus of antireligieus vertoon, dan maar te kiezen voor een volledig neutrale, abstracte vormgeving. Angst is hier een slechte raadgever, want het probleem wordt slechts genegeerd. Zelfs toen de euro tot stand kwam is er niet gekozen voor een volledig neutrale munt, maar zeer geraffineerd voor een combinatie: aan de ene kant abstracte symbolen zoals bruggen en viaducten, aan de andere kant nationale sym-

bolen waardoor we ook met die van andere landen in aanraking worden gebracht. Wij zijn geen abstracte wereldburgers, aan ieder van ons blijft altijd iets provinciaals en 'boers' kleven dat ook getoond mag worden.

Ten tweede. Een gemeente die een pluralisme aan identiteiten herbergt stelt eerst realistisch vast dat de daarmee verbonden symbolen en eigenheden elkaar alleen al door hun aanwezigheid ontheiligen: ik word mij immers pas (scherp) bewust van mijn eigen culturele of religieuze identiteit en vooral de toevalligheid of contingentie daarvan wanneer ik geconfronteerd word met anderen die er schijnbaar volledig andere heilige huisjes op na houden. Zo'n gemeente biedt deze identiteiten vervolgens een vorm aan waarin zij zich kunnen voegen. Nodig hen uit hun symbolen neer te leggen in het stiltecentrum dat door zijn architectuur en esthetische vormgeving reeds tot zelfreflectie en ook afstandname uitnodigt. Maak duidelijk dat het centrum er niet is voor missionaire activiteiten van welke aard dan ook. De verschillende identiteiten verschijnen in deze publieke ruimte opdat ze hun dwingendheid, wildheid en emotionele lading enigszins verliezen: de publieke ruimte als bliksemafleider van het multiculturele samenleven.

Ten slotte. Welk doel dient deze vorm? Niet zozeer de verzoening of consensus tussen de identiteiten (dat doel is veel te hoog gegrepen), zelfs niet het openen van de 'interreligieuze dialoog' (dat is geen taak van de gemeente). Eerder moet de gemeente de dragers van die identiteiten in staat stellen *weg te kijken* van hun religieuze of antireligieuze passies, in de richting van de praktische problemen van het samenleven. De uitdrukking 'leren wegstijgen van je geloof' stamt niet van mij, zij stamt van de oud-leider van de Christen-Unie Kars Veling. Dat is voor sommigen wellicht verrassend, gewend als zij zijn om de Christen-Unie te beschouwen als een gezelschap dat permanent met geloofszaken en identiteitsbescherming in de weer is. Maar volgens een bepaalde traditie van de christelijke

theologie die sterk de nadruk legt op de ‘paradox’ van het geloof hoort het tot de christelijke spiritualiteit om jezelf (en anderen!) niet vast te nagelen aan je ‘eigen’ idee van geloof en aan kennis van je ‘eigen’ God<sup>33</sup> – het loslaten daarvan hoort zelfs tot de paradoxale kern van dat geloof dat immers vertrouwen (*pistis*) is en geen kennis (*gnosis*).<sup>34</sup> De gelovige denker Paul Ricoeur brengt ook de befaamde ‘hermeneutische cirkel’ in verband met een houding die afziet van een bezitsrelatie tot de waarheid.<sup>35</sup>

Wegkijken van je identiteit – hoe zouden we daar als samenleving aan kunnen bijdragen? Een voorbeeld uit de niet-religieuze sfeer. Er is wel eens grappend opgemerkt dat ‘een homoseksuele identiteit niet avondvullend is’. Het punt is dat het dat wel kan worden in een samenleving waarin homoseksualiteit voortdurend wordt besproken en geproblematiseerd. Dat is naar mijn inschatting in Nederland de laatste vijftien jaar gebeurd met de islam, zodat islamitische burgers als het ware voortdurend *op hun identiteit* werden gedrukt, ironisch genoeg niet zelden door mensen die meenden hen van hun geloof te moeten bevrijden. Leren kijken ‘in de richting’ van onze gedeelde samenlevingsproblemen: dat is tevens het antwoord op de vraag welk *algemeen belang* (*res publica*) er voor een gemeente als Nieuwegein mee gediend kan zijn in een stiltecentrum ruimte te geven aan religies en levensbeschouwingen.

#### NOTEN

- 1 Zie Judith Butler, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York/Londen 1997. Nederlandse vertaling *Opgefokte taal. Een politiek van de performatief*, Parrèsia, Amsterdam 2007.
- 2 Ian Buruma, *Dood van een gezonde roker*, Atlas, Amsterdam 2006; zie ook id., *Grenzen aan de vrijheid. Van De Sade tot Wilders*, Lemniscaat, Amsterdam 2010, en *Taming the Gods. Religion and Democracy on Three Continents*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2010.



- 3 Buruma, *Grenzen aan de vrijheid*, p. 11.
- 4 Zie Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*, Boom, Amsterdam 2001.
- 5 Buruma, *Grenzen aan de vrijheid*, p. 12.
- 6 Ik laat me hier vooral inspireren door enkele teksten van Hannah Arendt en van hedendaagse denkers als Rudi Visker en Paul Moyaert. Zie H. Arendt, 'Wat is vrijheid?', in: Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, Garant, Leuven/Apeldoorn 1994, p. 73-101, en id., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago/Londen 1958; Rudi Visker, *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, vooral hfst. 1, pp. 33-68 en hfst. 4, pp. 103-140; en id., 'Notities over de publieke ruimte', in: *Blind. Interdisciplinair Tijdschrift*, <http://www.ziedaar.nl/article.php?id=331>, pp. 1-7; Paul Moyaert, *De mateloosheid van het christendom*, SUN, Nijmegen 1998, vooral pp. 97-173; en id., *Iconen en beeldverering. Godsdienst als symbolische praktijk*, SUN, Amsterdam 2007. Zie voor de geschiedenis van het begrip 'publieke zaak' en de tegenstelling publiek en privaat ook Raymond Geuss, *Public Goods, Private Goods*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2001; en René Focué & Maurice Weyembergh (red.), *Filosofische aspecten van het privé-publiek debat*, VUB-Press, Brussel 1998; over het begrip publiek domein Charles Taylor, 'Liberal Politics and the Public Sphere', in: Taylor, *Philosophical Arguments*, Harvard UP Cambridge, Massachusetts, England, pp. 257-287; en Jocelyn Maclure & Charles Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge/Londen 2011, vooral Part 1,4, 'Public Sphere and Private Sphere', pp. 36-41.
- 7 Wim van der Donk & Rob Plum, 'Begripsverkenning', in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, p. 44.
- 8 Taylor, 'Liberal Politics and the Public Sphere', p. 259.
- 9 Dorien Pessers, *De rechtsstaat voor beginners*, Balans, Amsterdam 2011.

- 10 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago/Londen 1958.
- 11 Ernst-Wolfgang Böckenförde, 'Vom Wandel des Menschenbildes in Recht', in: Gerda Henkel Stiftung (Hrsg.), *Das Bild des Menschen in den Wissenschaften*, Rhema/Münster 2002, pp. 193-224; p. 193.
- 12 Zie hierover kritisch M. Sandel, *Niet alles is te koop. De morele grenzen van marktwerking*, Ten Have, Kampen 2012.
- 13 Zie over geschiedenis en schaduwzijden van de weerspiegelende, 'mimetische' opvatting van politieke representatie Frank Ankersmit, *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, California 1996; en Th.W.A. de Wit, 'De sluiers van de democratie. Over volkssoevereiniteit en politieke representatie', in: I. Bulhof & R. Welten, *Verloren presenties. Over de representatiecrisis in religie, kunst, media en politiek*, Kok Agora, Kampen 1996, pp. 125-152.
- 14 Zie Visker, *Lof der zichtbaarheid*, pp. 64-67.
- 15 Thierry Baudet, 'Zo kan het ook', in: Thierry Baudet & Geert Mak, *Thuis in de tijd*, Prometheus/Bert Bakker, Amsterdam 2014, p. 74.
- 16 Een mooi voorbeeld van de afleiding van de sfeer van de politiek uit de sfeer van het familiale huishouden is ook de volgende passage. 'Stelt u zich eens voor dat u niet meer zelf kunt beslissen hoe uw geld uit te geven, wat u 's avonds wilt eten en welke gasten u daarbij wel of niet wilt ontvangen. Uw "kleine thuis" verliest dan al gauw zijn betekenis. *Precies dat is gebeurd met ons grote huis*' (mijn cursivering), Baudet, 'Zo kan het ook', p. 75.
- 17 Zie bijvoorbeeld Hannah Arendt, 'Wat is vrijheid?', p. 78: 'Voor ze een attribuut van het denken of een wilschap werd, werd de vrijheid opgevat als de status van de vrije mens die hem toeliet zich te verplaatsen, zijn thuis te verlaten, de wereld in te gaan en andere mensen in daad en woord te ontmoeten. (...) Naast loutere bevrijding (uit de sfeer van de *oikos*, TdW) had de vrijheid het gezelschap nodig van andere mensen die in dezelfde toestand ver-

- keerden, en had zij een publieke ruimte nodig om hen te ontmoeten – met andere woorden, een politiek georganiseerde wereld waarin ieder van de vrije mensen zich door woord en daad kon inschrijven.’ Het is hier dus de publieke ruimte die de vrijheid pas mogelijk maakt.
- 18 ‘Jan Willem Duyvendak, ‘Liever trots dan thuis’, in: Baudet & Mak, *Thuis in de tijd*, pp. 30-40; p. 37.
  - 19 Het verschil tussen een liberale en een republikeinse visie op vrijheid wordt goed geëxpliciteerd in A. van der Putte, ‘Politieke vrijheid. De republikeinse kritiek van de liberale opvatting van vrijheid’, in: *Tijdschrift voor filosofie*, 65<sup>e</sup> jg., nr. 4, 2003, pp. 627-657.
  - 20 Zie daarover Yolande Jansen, ‘Laïcité in het licht van de geschiedenis van de Franse assimilatiepolitiek’, in: Van de Donk e.a., *Geloven in het publieke domein*, pp. 275-293. En Th.W.A. de Wit, ‘Laïcité: French Secularism and the Turn to a Postsecular Society’, in: *Telos* 167, 2014, pp. 143-161.
  - 21 ‘The idea that secularism makes a special case of religion arises from the history of its coming to be in the West (as does, indeed, the name)’, zo schrijft Charles Taylor in zijn pleidooi voor een ‘radicale herdefinitie’ van de idee van een seculiere staat. Charles Taylor, ‘Why we need a radical redefinition of secularism’, in: E. Mendieta & J. Vanantwerpen (ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011, pp. 34-59; p. 37.
  - 22 Taylor, ‘Why we need’, p. 36.
  - 23 Over deze verwarring of verglijding zeer helder Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, p. 38.
  - 24 Zie de column van Bart Voorzanger, ‘Lodewijk Asscher en de kernwaarden’: [http://www.voorzanger.nl/weblog/voorzanger\\_139.html](http://www.voorzanger.nl/weblog/voorzanger_139.html). En mijn kritiek in ‘Hedendaagse vermommingen van intolerantie’, in: *Socialisme & Democratie*, jg. 70/6, 2013, pp. 41-51; over Asscher p. 48.
  - 25 Jan Kuitenbrouwer, ‘Immigrant hoeft onze waarden niet te delen’, in: *NRC Handelsblad*, 20 november 2014, p. 13. Zie ook de reactie van de beide auteurs van in opdracht van Asscher geschreven een rapport over enkele Turkse

- islamitische organisaties: Thijl Sunier & Nico Landman, 'Asscher begreep ons rapport over Turken verkeerd', in: *NRC Handelsblad*, 17 november 2014, p. 17.
- 26 Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, vertaling F. Akkerman, 1997 (oorspr. 1670), 431. Mijn cursivering.
- 27 Buruma, *Grenzen aan de vrijheid*, p. 13.
- 28 Beatrice de Graaf, 'Waar zijn wij bang voor? Een religieus-theologische benadering van veiligheid'. Rede ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar van de Protestantse Theologische Universiteit 2014-2015, 29 augustus te Amsterdam, pp. 1-16; p. 11.
- 29 Zie ook Marin Terpstra, *Democratie als cultus. Over politiek en religie*, Boom, Amsterdam 2010.
- 30 Zie Visser, *Lof der zichtbaarheid*, Deel 1, 7, 'De hoofddoek als teken of als symbool', pp. 64-67.
- 31 Cornelis Verhoeven, *Rondom de leegte*, Damon, Best 1998, p. 121.
- 32 Herman De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?*, Pelckmans/Kok Agora, Kapellen/Kampen 1997, pp. 71-89.
- 33 Zie voor dit begrip van de 'eigen God' Ulrich Beck, *Der Eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen Frankfurt am Main/Leipzig 2008.
- 34 Zie hierover Jacob Taubes, 'The Realm of Paradox', in: *The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly* 1954/7, pp. 482-491. Taubes rekent tot deze traditie onder meer Paulus, Augustinus, Luther, Kant, Kierkegaard en Karl Barth.
- 35 Paul Ricoeur, 'The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable', in: id. (ed.), *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*, Berghahn Books, Providence/Oxford 1996, pp. 189-203; p. 194: 'After all, I don't have the truth; I only hope (...) to be in the truth. All human understanding (I would add in my heart) is limited, and so also that within which ineluctably expresses my conviction. Is this not itself the destiny *par excellence* of a conviction which touches the Absolute by some side? (...) And if I add

that it is in a circular relation that a religious community recognizes itself as founded in Writings of which it has in exchange delimited the code and transmitted through the centuries the major historical interpretations, must I not conclude that this founding word in regards to my community is both supreme (..) and inexhaustible, in the sense that a gap deepens between the origin of its donation and the history of its reception and his transmission.'