

Herman Philipse

Scheiding tussen kerk en staat is onontkoombaar

Over islam, democratie en wetenschap

De Academische Boekengids 48, januari 2005, pp. 3-5.

De islam beschikt niet over de intellectuele bronnen om een staatsvorm te ontwikkelen die kan wedijveren met het liberale Westen.

Op donderdag 4 november 2004 werd in het Paleis op de Dam de Erasmusprijs uitgereikt aan twee filosofen en een sociologe uit islamitische landen die zich hebben ingezet voor de democratisering van hun samenleving: **Sadik Al-Azm** uit Syrië, **Abdolkarim Soroush** uit Iran en **Fatema Mernissi** uit Marokko. De dag daarvoor vond in de Park Plaza aan het Rokin te Amsterdam, onder strenge politiebewaking vanwege de moord op Theo van Gogh, een conferentie plaats over het thema 'Religion and Modernity', waarvan de ochtendbijeenkomst was gewijd aan de scheiding tussen kerk en staat in islamitische landen. Al-Azm en Soroush gingen daar in debat met hoogleraar islamitische studies Nasr Abu Zayd uit Egypte en mijzelf. Onderstaand essay is een uitgewerkte Nederlandstalige versie van mijn bijdrage aan dit debat.

Het thema 'de scheiding tussen kerk en staat' (of, beter gezegd, 'de scheiding tussen godsdienst en staat') in islamitische landen kan niet los worden gezien van de ruimere geopolitieke context. Toen het communisme nog heerste over Oost-Europa en de uitgestrekte vlakten tussen de Oeral en Japan, leefden we in een bipolaire wereld. Lokale conflicten verkregen gemakkelijk een internationale dimensie omdat ze werden meegesleurd in de wereldwijde machtsstrijd tussen het communistische en het democratisch-kapitalistische blok. De angst voor een nucleaire derde wereldoorlog tussen de Sovjet-Unie en de Verenigde Staten was wijdverspreid en leek realistisch. Dictatoriale regimes in islamitische landen wisten handig te profiteren van de Koude Oorlog en verkregen afwisselend financiële en militaire steun van elk van beide grootmachten.

Maar toen, vijftien jaar geleden, verpulverde men de Muur en liep het IJzeren Gordijn uit de rails. Nadat de aanvankelijke euforie over het failliet van het totalitaire communisme was bekoeld, begonnen we ons af te vragen wat er in de plaats zou komen voor de bipolaire structuur van de wereldpolitiek, waaraan we sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog gewend waren geraakt. Hoewel George Bush senior een 'nieuwe wereldorde' proclameerde, waren experts in de internationale politiek het er absoluut niet over eens hoe die orde eruit zou komen te zien – als er al van enige 'orde' sprake zou zijn. Maar één ding was zeker: de dictatoriale regimes in het Midden-Oosten zouden niet meer kunnen balanceren op het koord van de Koude Oorlog. Wat was de politieke toekomst van deze olierijke regio?

Op hoog niveau van abstractie werden verschillende modellen van de nieuwe situatie in de wereldpolitiek naar voren gebracht. Sommige intellectuelen waren van mening dat, nu de communistische blauwdruk voor economie en staatsinrichting onwerkbaar was gebleken, het overgebleven paradigma van een markteconomie gekoppeld aan een sociaal-liberale democratie zich over de aardbol zou verspreiden (Fukuyama). Anderen, diep getroffen door de wreedheid van burgeroorlogen zoals in Libanon, Joegoslavië of Rwanda, stelden dat de Koude Oorlog lokale conflicten had onderdrukt en dat, eenmaal bevrijd van het verstikkende keurslijf van de strijd tussen communisme en kapitalisme, de wereld een chaotisch schouwtoneel zou worden (Kaplan, Brzezinsky). Tussen deze twee extreme modellen van een monistische wereld van democratisch kapitalisme en een pluralistische wereld van chaos, vinden we dualistische visies zoals die van een conflict tussen arme en rijke landen, tussen *the West and the Rest*, en pluralistische schema's van regionale overheersing door lokale grootmachten.

Uit de gestage stroom van geschriften over de nieuwe wereldorde zijn twee boeken komen bovendrijven als 'classics': *The End of History and the Last Man* door **Francis Fukuyama** (1992) en de studie van **Samuel Huntington** over *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996). Terwijl volgens Fukuyama de menselijke geschiedenis een eindfase zal kennen van een kapitalistische democratie, voorspelt Huntington dat verschillende culturele tradities naast elkaar zullen blijven bestaan en dat gewapende conflicten in de huidige wereldpolitiek vooral zullen uitbreken langs de breuklijnen van culturen. Sinds 11 september 2001, de Anglo-Amerikaanse 'bevrijding' van Afghanistan en Irak, de aanslag in Madrid en de moord op Theo van Gogh zal men geneigd zijn te denken dat Fukuyama door Huntington is weerlegd en dat de eenentwintigste eeuw gekenmerkt zal worden door botsingen tussen beschavingen, met name tussen de islamitische culturen enerzijds en het hindoeïsme, het boeddhisme, China, Rusland en het Westen anderzijds.

Ikzelf heb een enigszins andere visie. Er wordt weliswaar terecht op gewezen dat de Arabische regio en islamitische landen zoals Pakistan zich niet snel zullen ontwikkelen tot liberale democratieën met een vrijmarkteconomie. Het zijn immers deels feodale dictaturen zonder een voldoende ontwikkelde middenklasse. Als de macht ooit in andere handen zal overgaan, zijn op dit moment alleen de islamisten

goed genoeg georganiseerd om die te grijpen. Maar hoewel een democratisering *de facto* misschien niet snel te verwachten is, bestaat er mijns inziens *de jure* geen alternatief voor een ontwikkeling naar een democratische staatsorde. De islam beschikt niet over de intellectuele bronnen om een model voor een staatsinrichting te ontwikkelen dat in de moderne wereld kan wedijveren met dat van een democratie en een markteconomie. In dit verband is het interessant op te merken dat de ayatollahs in Iran op het *moment suprême* van hun revolutie niet besloten het kalifaat in ere te herstellen of een imamaat te vestigen. In plaats daarvan maakten ze van Iran een republiek naar Frans model, ook al is die voorzien van een islamitisch noodventiel.

De geschriften van Sadik Al-Azm uit Syrië en van Abdolkarim Soroush uit Iran ondersteunen deze overtuiging dat de ontwikkeling van islamitische landen naar een democratie *de jure* onvermijdelijk is. Zij benadrukken keer op keer dat de islamitische wereld democratische hervormingen broodnodig heeft. Hoewel de grondbeginselen van de democratie buiten de wereld van de islam werden ontwikkeld, zoals de doctrine van de *trias politica* en de mensenrechten, hebben deze een universele geldigheid. De lokaalculturele oorsprong van ideeën is immers irrelevant voor het beoordelen van hun waarde. Al-Azm en Soroush aanvaarden beiden deze universele geldigheid van democratische beginselen, net zoals onze westerse voorvaders in de Middeleeuwen de universele geldigheid accepteerden van vele vruchtbare ideeën van moslimgeleerden, moslimwetenschappers en moslimwiskundigen.

Toch bestaat er een interessant verschil tussen de opvattingen van deze twee Erasmuslaureaten: een meningsverschil over de scheiding tussen staat en godsdienst. Volgens Sadik Al-Azm is een 'verzoening' van de 'historische islam' met de westerse traditie van seculier humanisme, zoals die tot uiting komt in de doctrine van de scheiding tussen kerk en staat, 'niet zomaar een keuze, of een terloopse optie, of een gezichtspunt, maar een vitale noodzaak'. Want de alternatieven ervoor zouden 'te bloederig en verschrikkelijk kunnen zijn'. Met name ten aanzien van Irak pleit Al-Azm krachtig voor een seculiere of religieus neutrale staat. Alleen zo'n neutrale staat is er voor alle burgers - of ze nu Sjiieten, Soennieten, Koerden, Christenen, Zoroastriërs, Sabeërs, Yazidies, Armeens Orthodoxen of Nestorianen zijn - en kan voorkomen dat Irak 'afglijdt naar een vernietigende religieuze burgeroorlog'.

Ofschoon Al-Azm dit niet nauwkeurig uitwerkt, moet de 'verzoening' van de historische islam met democratische beginselen volgens hem kennelijk de volgende vorm krijgen. Islamitische landen moeten een scheiding tussen staat en godsdienst invoeren. Overheden moeten religieus neutraal zijn en godsdienstige minderheden van elke soort respecteren. Binnen het kader van zo'n neutrale staat kunnen de verschillende moslimdenominaties dan een politieke rol spelen in de vorm van islamitische partijen, zoals nu het geval is in Turkije. De historische islam moet zichzelf zo transformeren dat deze ontwikkeling mogelijk wordt.

In zijn 'Keynote Speech' betoogt Al-Azm dat er een 'quasi-consensus' groeit in het Midden-Oosten over het belang van democratische waarden. Zelfs de Egyptische Moslim Broeders verwierpen in een initiatief van maart 2004 de gedachte dat de koran hun constitutie is en dat het kalifaat in ere hersteld moet worden. Ze staan nu een transformatie van Egypte voor in de richting van een 'civiele regering', voorzien van alle democratische instituties. Al-Azm gaat uitgebreid in op de veranderde status van Turkije in de Arabische wereld. Terwijl Turkije vroeger werd vervloekt omdat het kalifaat er werd afgeschaft en de verwestering ingevoerd, kijkt men nu met afgunst naar de verworvenheden in dat land, zoals de islamitische partij van premier Erdogan. Wat in de Arabische wereld met name bewondering afdwong, was de beslissing van het Turkse parlement om in 2003 bij de voorbereidingen van de invasie in Irak geen toestemming aan de Amerikanen te geven om troepen op Turkse bodem te stationeren. De regering Bush kon niets anders doen dan deze beslissing respecteren, omdat ze werd genomen door een democratisch gekozen parlement.

Terwijl Sadik Al-Azm het beginsel van een scheiding tussen staat en godsdienst dus volledig aanvaardt, is Abdolkarim Soroush halverwege gestrand op zijn geestelijke reis van het islamitisch-theocratische ideaal naar het democratische paradigma; althans, wanneer we afgaan op de teksten in zijn *Essential Writings*. Hoewel Soroush de dictatoriale aspiraties van machtswellustige ayatollahs en imams principieel van de hand wijst - dat deze het recht zouden hebben om hun orthodoxe religieuze en reactionaire morele ideeën op te leggen aan de bevolking - is hij toch van mening dat een 'religieuze samenleving' een staatsvorm zou moeten hebben die hij een 'religieuze democratie' noemt.

Helaas vinden we in zijn 'Discourse on Religion and Democracy' (*Essential Writings*) geen definitie van deze wazige begrippen 'religieuze samenleving' en 'religieuze democratie'. Hangt in een religieuze samenleving elke burger dezelfde godsdienst aan, zodat er op aarde geen enkele religieuze samenleving meer bestaat? Of is Irak bijvoorbeeld een religieuze samenleving, hoewel dat land ook agnosten, atheïsten en christenen van velerlei pluimage herbergt? En wat verstaat Soroush onder een 'religieuze democratie'? Heeft een religieuze Raad van Wijzen in zo'n democratie de macht om kandidaten voor de volksvertegenwoordiging af te wijzen, zoals nu het geval is in Iran? Het lijkt me onverantwoordelijk van een politiek denker om dergelijke centrale begrippen van een theorie ongedefinieerd te laten. Eén ding is echter duidelijk: in zijn geschriften wijst Soroush de idee van een religieus neutrale staat van de hand, in elk geval voor een 'religieuze samenleving' als Iran.

De visie van Soroush op de verhouding tussen staat en godsdienst is interessant voor een beroepsfilosoof zoals ik, omdat de argumenten die hij ervoor aanvoert epistemologisch van aard zijn. Ze werden

geïnspireerd door de wetenschapsfilosofie van Willard Van Orman Quine en door leerlingen van Karl Popper, die Soroush leerde kennen toen hij vanaf 1974 in Londen studeerde. We kunnen een negatief en een positief argument onderscheiden. De negatieve redenering ondergraaft de pretentie van Iraanse theocraten dat ze de ware islam kennen, de absolute godsdienstige waarheid, zodat ze een goddelijk recht hebben hun opvattingen op te leggen aan de samenleving en, zo nodig, renegaten gevangen te nemen en te executeren.

Deze negatieve redenering zou men het 'argument van de veelheid van interpretaties' kunnen noemen en ze verloopt als volgt. Omdat er een groot aantal verschillende interpretaties bestaat van één en dezelfde religieuze tekst, zoals de koran, moeten we onderscheid maken tussen enerzijds de Goddelijke Waarheid Op Zichzelf en anderzijds de vele menselijke interpretaties van deze waarheid. In navolging van Popper en Quine betoogt Soroush dat al deze menselijke interpretaties feilbaar zijn ('fallibilisme'); even feilbaar als universele wetenschappelijke theorieën waarvan de waarheid nooit definitief bewezen kan worden. Omdat elke manier om tussen de Goddelijke Waarheid en de menselijke interpretaties te onderscheiden zelf ook weer tot zo'n menselijke interpretatie behoort, kan niemand pretenderen de Goddelijke Waarheid Op Zichzelf te bezitten. Ergo: niemand heeft de autoriteit om zijn religieuze visie op te leggen aan anderen, ook een staat niet, zodat religieuze tolerantie geboden is. Deze argumentatie vormt de kern van Soroush' fameuze theorie van de 'Contractie en Expansie van Godsdienstige Interpretatie'. Ze is in Nederlands historisch perspectief interessant omdat Soroush, net als Spinoza, voor tolerantie pleit vanuit een kennistheoretische kritiek op godsdienst en niet, zoals Al-Azm, om pragmatische redenen.

Natuurlijk onderschrijf ik dit (simpele) negatieve 'argument van de veelheid van interpretaties' tegen een islamitische theocratie. Onnodig te zeggen dat de redenering ook werkt tegen de idee van een joodse theocratie, of een christelijke en een hindoeïstische theocratie, of welke theocratie dan ook. Maar wat is nu de positieve redenering van Soroush, waarmee hij het ideaal van een 'religieuze democratie' wil rechtvaardigen? Deze redenering zou men het 'argument van de parallellie tussen religieuze interpretatie en wetenschappelijke kennis' kunnen noemen. In zijn *Essential Writings* suggereert Soroush de redenering op vele plaatsen, zonder haar echter precies uit te werken. Dit is typerend, want Soroush schildert zijn intellectuele voorstellingen meestal met grove kwasten zonder toe te komen aan het argumentatieve penseelwerk. Voorzover ik kan nagaan, verloopt de positieve redenering als volgt:

1. Geen moderne staat kan wetenschappelijke kennis verwaarlozen, zodat er geen 'scheiding tussen wetenschap en staat' kan bestaan.
2. De zoektocht naar de juiste godsdienstige interpretatie van de Heilige Schrift lijkt in essentiële opzichten op wetenschappelijk onderzoek. In beide gevallen gaat het om een competitieve groepsactiviteit die verloopt volgens methodologische regels.
3. Dus kan er ook geen scheiding tussen godsdienst en staat bestaan, zodat een democratie in een islamitische samenleving als Iran een islamitische democratie moet zijn.

Dit moge volstaan bij wijze van samenvatting van de visies van Sadik Al-Azm en Abdolkarim Soroush over de verhouding tussen staat en godsdienst in islamitische landen. Omdat ik de opvatting van Al-Azm geheel onderschrijf en ook de negatieve redenering van Soroush aanvaard, zal ik me hieronder concentreren op diens positieve argument voor een religieuze democratie. Laten we eerst onderzoeken waarom en in welke zin we de eerste premisse (1) van deze redenering moeten aanvaarden. Ik zal dit doen door beknopt de centrale stellingen van Francis Fukuyama in herinnering te roepen. Vervolgens beargumenteer ik waarom we de tweede premisse (2) moeten verwerpen. Dit doe ik door een korte reflectie op de wijsgerige betekenis van Martin Luther.

'HET WETENSCHAPPELIJKE SUBSYSTEEM VAN WESTERSE SAMENLEVINGEN IS HET ENIGE MAATSCHAPPELIJKE DOMEIN DAT ONBETWISTBAAR VOORUITGANG PRODUCEERT, NAMELIJK VOORUITGANG IN KENNIS.'

In zijn klassieke studie *The End of History and the Last Man* van 1992 raket Fukuyama de twee centrale vragen van de geschiedfilosofie op die filosofen in de twintigste eeuw voor onbeantwoordbaar hielden, omdat ze sceptisch waren geworden door de wereldoorlogen. Deze vragen zijn, ten eerste: is er zoiets als vooruitgang in de geschiedenis en, zo ja, wat zijn de belangrijkste mechanismen die deze vooruitgang veroorzaken? En ten tweede: is er een Einde van de geschiedenis, niet in de zin dat er niets meer zal gebeuren als dit einde eenmaal is bereikt, maar in de zin dat er een politiek-economisch stelsel zal bestaan dat optimaal is en waarvoor geen betere alternatieven ontwikkeld zullen worden?

Fukuyama beantwoordt de tweede vraag bevestigend. Het 'einde' van de geschiedenis is de combinatie van een kapitalistische markteconomie met een liberaal-democratische staatsinrichting. Er is dus historische progressie en ze bestaat in de beweging naar deze eindtoestand. Wat de tweede helft van de eerste vraag betreft onderscheidt Fukuyama twee belangrijke mechanismen die de menselijke geschiedenis van de laatste vijf eeuwen richting gaven: de wetenschappelijke vooruitgang en wat hij, in navolging van de filosofen Hegel en Kojève, de 'strijd om erkenning' noemt.

Het wetenschappelijke subsysteem van westerse samenlevingen is het enige maatschappelijke domein dat onbetwistbaar vooruitgang produceert, namelijk vooruitgang in kennis. Dit systeem is de afgelopen vier eeuwen spectaculair gegroeid, niet alleen qua kennisinhoud maar ook in omvang. Zoals Derek de Solla Price in 1963 berekende, verdubbelde het wetenschappelijke subsysteem tussen 1650 en 1950

ongeveer elke vijftien jaar (in mankracht, aantallen publicaties en dergelijke), zodat het sinds 1650 gegroeid is met een factor miljoen.

Doordat de evolutie van kennis sinds de industriële en technologische revoluties van de negentiende en twintigste eeuw de drijvende kracht is geworden achter militaire en economische ontwikkeling, kan geen enkele staat die niet wil belanden op de vuilnisbelt van de geschiedenis het zich permitteren wetenschappelijk onderzoek te verwaarlozen. In die zin heeft Soroush gelijk (premissie 1 van zijn positieve redenering) dat er geen scheiding kan bestaan tussen wetenschap en staat, ook al werd zo'n scheiding ooit door de wetenschapsfilosoof Paul Feyerabend bepleit. Dit betekent natuurlijk niet dat de staat of de politiek zich mag bemoeien met de inhoud en uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek. Wetenschappelijke methoden zijn uitsluitend gericht op het vinden van waarheid, zodat elke politieke inmenging de wetenschap zou corrumperen. In die zin moeten universiteiten en andere onderzoekscentra 'ivoren torens' zijn. Maar het betekent wel dat overheden wetenschappelijk onderzoek moeten financieren en faciliteren, zowel vanwege (a) de economie en (b) de defensie, alsook omdat (c) de politiek en ander menselijk handelen (bijvoorbeeld de geneeskunst) slechts effectief zijn indien ze op adequate kennis berusten. Voorts heeft wetenschappelijk onderzoek nog de functies (d) cultuurgoederen te produceren en (e) burgers te trainen in waarheidsliefde: functies die al evenzeer staatssteun behoeven.

Deze wenselijke verhouding tussen staat en wetenschap lijkt enigszins op de gewenste verhouding tussen staat en economie. Zoals Fukuyama beklemt, blijkt economische productie in een technologische beschaving het beste te gedijen in markteconomieën. De staat moet de werking van de markt daarom zo min mogelijk verstoren. Maar zonder de voortdurende zorg van overheden in de zin van toezicht op vrije mededinging, financiële transparantie, het bankwezen en dergelijke kunnen markten niet behoorlijk functioneren. De vrijemarkteconomie is volgens Fukuyama het economische aspect van het 'einde van de geschiedenis'. In moderne, complexe economieën is geen beter systeem denkbaar en de wetenschappelijke vooruitgang is het belangrijkste mechanisme dat tot dit systeem heeft geleid. Kan men nu betogen dat het politieke aspect van het 'einde van de geschiedenis', namelijk de democratische staatsvorm, ook het product is van de ontwikkeling van de wetenschap en van vrije markten?

Dit is volgens Fukuyama niet het geval, zodat er een tweede motor van de ontwikkeling naar het einde van de geschiedenis gepostuleerd moet worden. Weliswaar hebben zowel wetenschap als markteconomie een structurele verwantschap met democratie omdat ze niet gedijen zonder fundamentele vrijheden. Maar er is geen reden waarom een technologiegedreven markteconomie per se een liberale democratie zou opleveren, terwijl dergelijke democratieën in enkele landen zijn ontstaan vóór de Industriële Revolutie. Wat verklaart dan de mondiale tendens naar democratisering, die blijkt uit een verduubeling van het aantal democratische landen tussen 1975 en 1990 (van 30 naar 61)? Op deze vraag geeft Fukuyama een speculatief-filosofisch antwoord. Het diepste mechanisme dat deze richting van de wereldgeschiedenis verklaart, is volgens hem de menselijke 'strijd om erkenning'.

Zoals de Duitse filosoof G.W.F. Hegel betoogde en zoals zijn interpreet Alexandre Kojève nog eens benadrukte, heeft ieder mens een diepe behoefte aan erkenning door de ander. Maar in samenlevingen die gedomineerd worden door een bepaalde kaste, klasse of tribale groep, zal de grote meerderheid van mensen deze erkenning in onvoldoende mate kunnen verkrijgen. De 'slaven' verwerven haar niet omdat de 'meesters' hen als minderwaardig beschouwen, maar de 'meesters' kunnen evenmin erkenning door de 'slaven' verkrijgen om de eenvoudige reden dat erkenning door iemand die 'geen volledig mens' is niet kan tellen als een volledige erkenning. Daarom beweegt de wereldgeschiedenis zich volgens Hegel-Kojève-Fukuyama via allerlei dialectische avonturen in de richting van een liberale democratie. Want in zo'n democratie bezitten alle burgers *de jure* dezelfde fundamentele menselijke waardigheid, gespecificeerd in democratische en andere mensenrechten, onafhankelijk van hun 'identiteit' in termen van geslacht, levensbeschouwing, seksuele geaardheid, ras, herkomst enzovoort, en los van hun professionele en andere prestaties. Omdat er geen betere oplossing denkbaar is voor het probleem van de menselijke strijd om erkenning, is de democratische staatsvorm het einde van de geschiedenis. Sadik Al-Azm en Abdolkarim Soroush delen beiden dit inzicht. Maar is het wel te verenigen met de stelling van Soroush dat Iran een islamitische democratie moet zijn?

Het antwoord op deze vraag hangt wezenlijk af van de kennistheoretische status van godsdienst. Als godsdienst net zo iets kan zijn als wetenschap, namelijk een systeem waarin weliswaar feilbare maar toch betrouwbare kennis wordt geproduceerd (metafysische kennis over het Hogere en morele kennis over wat het Hogere van ons verlangt), dan moet men de positieve redenering van Soroush onderschrijven. Dan kan er evenmin een scheiding zijn tussen godsdienst en staat als dat er een scheiding kan zijn tussen staat en wetenschap (in de boven gepreciseerde zin). Dan moet de staat handelen op grond van godsdienstige inzichten net zoals ze moet handelen op grond van wetenschappelijke inzichten. Maar heeft godsdienst, wat de dogmatische inhoud ervan betreft, wel dezelfde kennistheoretische status als wetenschap?

Zoals gezegd, beantwoord ik deze vraag door een korte meditatie over de wijsgerige betekenis van Martin Luther. De reden hiervoor is dat Soroush herhaaldelijk met Luther vergeleken werd nadat de Amerikaanse journaliste Robin Wright hem in de *Los Angeles Times* van januari 1995 'de Luther van de islam' had genoemd. Zoals we zullen zien, bestaat er inderdaad een frappante theologisch-wijsgerige overeenkomst tussen Luther en Soroush.

Luther was één van de grote religieuze revolutionairen in het christendom. Hij was grotendeels verantwoordelijk voor het schisma tussen de rooms-katholieke kerk en het protestantisme. Natuurlijk had Luther allerminst de bedoeling een dergelijk schisma tot stand te brengen toen hij op 31 oktober 1517 zijn 95 thesen aan de deur van de slotkapel te Wittenberg spijkerde. Dat dit toch het onvoorziene gevolg was van zijn handeling is niet alleen te wijten aan de politieke en economische krachten die in zijn tijd werkzaam waren, zoals historici vaak betogen. Het was ook het effect van een drastische theologisch-filosofische stap die Luther deed in de jaren 1519-1521, een stap waartoe de strategie van de kerk met betrekking tot dissidenten hem bracht.

Een gebruikelijke politiek van de kerkelijke autoriteiten ten aanzien van lastige critici was hen te verleiden tot het doen van steeds extremere uitspraken, in de hoop dat ze daardoor hun aanhang zouden verliezen. In Luthers geval werkte deze tactiek maar half: de extreme uitspraken werden gedaan, maar zijn aanhang nam daardoor eerder toe dan af. De radicalisering van Luthers opvattingen kwam vooral tot uiting tijdens de disputatie met Johann Eck te Leipzig in 1519, in zijn geschriften van 1520, zoals het *Beroep op de Duitse Adel* en *Over de Babylonische gevangenschap van de Kerk*, en gedurende de Rijksdag te Worms in 1521. Daar verwierp Luther expliciet wat we het religieuze 'waarheidscriterium' van de katholieke kerk zouden kunnen noemen.

Volgens het christendom vond de laatste openbaring Gods plaats in Christus en is die opgetekend in het Nieuwe Testament. Vele passages van het Nieuwe Testament zijn echter voor verschillende interpretaties vatbaar. Wanneer men meent, zoals de katholieke kerk, de goddelijke waarheid te kunnen achterhalen, is er dus een criterium nodig om te beslissen welke interpretatie de juiste is: een religieus waarheidscriterium. Het katholieke criterium voor godsdienstige waarheid is procedureel van aard: het ware christendom is hetgeen pausen en concilies beslissen (sinds het einde van de negentiende eeuw is de paus zelfs onfeilbaar). In 1521 verving Luther dit criterium door een ander. Hij wees de autoriteit van pausen en concilies principieel af, en stelde dat de christen moet geloven wat zijn individuele geweten hem ingeeft bij het lezen van de Heilige Schrift.

Het filosofische belang van deze stap werd duidelijk aan het einde van de zestiende eeuw, toen de traktaten over het Griekse scepticisme van Sextus Empiricus werden herontdekt. Want in hoofdstuk 4 van Boek 2 van zijn *Schetsen van het Pyrrhonisme* legt Sextus helder uit waarom een dispuut over een waarheidscriterium onoplosbaar is:

'...om het dispuut dat over het waarheidscriterium is ontstaan te beslechten, moeten we beschikken over een aanvaard criterium dat ons in staat stelt een beslissing te vellen; maar teneinde over een aanvaard criterium te kunnen beschikken moet het dispuut eerst beslecht zijn. Indien de redenering op deze wijze circulair wordt, is het onmogelijk een criterium te ontdekken, omdat we niet toestaan dat het zomaar wordt aangenomen, terwijl men in een oneindige regressie belandt als het criterium gelegitimeerd wordt door een ander criterium.'

'OMDAT ER GEEN BETERE OPLOSSING DENKBAAR IS VOOR HET PROBLEEM VAN DE MENSELIJKE STRIJD OM ERKENNING, IS DE DEMOCRATISCHE STAATSVORM HET EINDE VAN DE GESCHIEDENIS.'

Dit simpele filosofische inzicht verklaart een belangrijk feit in de westerse geschiedenis, dat het namelijk ondanks vele pogingen niet is gelukt het schisma van de Reformatie ongedaan te maken. Protestantenvullen nooit meer de autoriteit van pausen en concilies als religieus waarheidscriterium aanvaardden, terwijl katholieken het individuele geweten nimmer officieel als waarheidscriterium zullen erkennen.

Abdolkarim Soroush lijkt op Luther omdat ook hij er een individualistisch waarheidscriterium op na schijnt te houden. In 'Tolerance and Governance. A Discourse on Religion and Democracy' schrijft hij bijvoorbeeld: 'Geloof is een kwestie van exclusief persoonlijke en private ervaring... het wezen van het geloof is mysterieus en privé.' Deze premisse is essentieel voor de negatieve redenering van Soroush, want hij leidt er direct uit af dat 'echt geloof berust op individualiteit en vrijheid', zodat 'de regering niet het recht heeft een godsdienst aan de burgers op te leggen.' Maar hoe is deze lutheraanse premisse te rijmen met Soroush' positieve redenering? Volgens deze redenering 'bestaat er zoiets als godsdienstige kennis met een collectieve aard' die 'net als andere vormen van kennis... menselijk en feilbaar is en evolueert', en die daarom niet gescheiden moet worden van de democratische staat, zoals Soroush schrijft in zijn *Intellectual Autobiography*.

De vraag is dus hoe men kan denken dat er een sociale praktijk van godsdienstig onderzoek kan zijn analoog aan de sociale praktijk van wetenschappelijk onderzoek, indien men à la Luther een individualistisch criterium voor religieuze waarheid aanvaardt. Immers, het waarheidscriterium in de wetenschappen is beslist niet individueel. Theorieën worden uiteindelijk afgerekend op hun empirische waarheid, die blijkt uit waarnemingen en experimenten. Deze waarnemingen en experimenten moeten voldoen aan publieke en intersubjectieve criteria; ze moeten bijvoorbeeld herhaalbaar zijn. Het religieuze waarheidscriterium van Luther en Soroush daarentegen kan niet leiden tot een intersubjectieve onderzoekspraktijk. Bij elk godsdienstig meningsverschil kunnen de combattanten zeggen 'ik heb gelijk want mijn geweten geeft het mij in', zodat verdere discussie onmogelijk wordt. Daarom hebben protestantse kerken de neiging zich telkens op te splitsen. De enige reden dat niet elke protestant zijn eigen kerkje heeft, is dat mensen houden van gezelligheid.

Op dit punt zou Soroush kunnen tegenwerpen dat er toch zoiets kan zijn als een intersubjectieve onderzoekspraktijk van historische bijbelinterpretatie, of van een historische interpretatie van de koran. Dit is natuurlijk juist. Met toepassing van de wetenschappelijke methodologie van filologisch-historisch onderzoek kan men proberen te achterhalen wat de schrijvers van bijbel- of koranteksten precies bedoelden te zeggen. Maar een dergelijke historische interpretatie van religieuze teksten kan om twee redenen geen wetenschappelijk onderzoek zijn naar een *religieuze* waarheid. In de eerste plaats is de religieuze waarheid die in dergelijke geschriften te vinden moet zijn volgens de gelovigen een openbaring door een onfeilbare godheid, die waarde heeft voor alle tijden. Wat een historisch-filologische interpretatie echter onthult, is dat de auteurs opvattingen uitdrukten die typerend waren voor hun tijd, vaak overgenomen uit andere culturen, en die in vele gevallen onjuist zijn volgens moderne inzichten. Voor het beantwoorden van de vraag hoe een eeuwige religieuze waarheid gedistilleerd moet worden uit dergelijke al-te-menselijke bronnen is geen wetenschappelijke methodologie voorhanden. Daar gelden slechts religieuze waarheidscriteria zoals die van Luther of van de katholieke kerk. Omdat over deze waarheidscriteria geen overeenstemming bestaat, is een gemeenschappelijke religieuze onderzoekspraktijk onmogelijk.

In de tweede plaats speelt het probleem van het waarheids criterium niet alleen bij de interpretatie van een uitverkoren Heilige Schrift, maar ook bij de keuze van een dergelijke Schrift zelf. Volgens moslims is de koran de laatste openbaring die de mens van God ontvangen heeft. Christenen zijn evenwel van mening dat Christus de laatste openbaring was, terwijl hindoes alle monotheïstische openbaringen als illusies verwerpen. Zo functioneert de keuze van een heilige tekst zelf als waarheids criterium. Omdat gelovigen van verschillende godsdiensten verschillende teksten als hun openbaring beschouwen, teksten die op vele punten onderling onverenigbaar zijn, is het *a priori* uitgesloten dat er zoiets als een wetenschappelijke religieuze onderzoekspraktijk kan bestaan. Er is dus ook niet zoiets als 'religieuze kennis'. Deze conclusie is fataal voor de positieve redenering van Soroush. Daarom zie ik geen enkele goede reden om te pleiten voor een 'religieuze democratie'. Integendeel, zowel de pragmatische argumenten van Al-Azm als de principiële argumenten van Fukuyama pleiten krachtig voor een scheiding tussen kerk en staat, met name in 'multiculturele' of 'multireligieuze' landen. Desgewenst kunnen religies zich in het kader van zo'n democratische staat politiek organiseren in de vorm van partijen.

Het is mogelijk dat Soroush na de publicatie van zijn *Essential Writings* in 2000, en wellicht na de discussie tijdens het Erasmus Symposium, een eind in de richting van Al-Azm is opgeschoven. In een interview in *de Volkskrant* van 6 november 2004 zegt hij een strikte scheiding tussen kerk en staat voor te staan. Als dat zo is, kunnen zijn opvattingen een lichtend baken zijn voor vele landen van de Europese Unie. In een groot aantal van deze landen bestaat er immers nog geen strikte scheiding tussen staat en godsdienst.

Herman Philipse is universiteitsprofessor aan de Universiteit Utrecht.

Besproken boeken:

Kritiek op godsdienst en wetenschap. Vijf essays over islamitische cultuur
door **Sadik Al-Azm**
Uitgeverij El Hizjra. Amsterdam 1996.
224 pag., € 13,95

Reason, Freedom, and Democracy in Islam. - Essential Writings of Abdolkarim Soroush
door **Abdolkarim Soroush**.
Vertaald, geredigeerd en met een kritische Introductie door Mahmoud Sadri en Ahmad Sadri.
Oxford University Press. Oxford 2000.
236 pag., € 23,05

'Keynote Speech' Erasmus Symposium 'Religion and Modernity'
door **Sadik Al-Azm**
Amsterdam, 3 november 2004 (ongepubliceerd).

Literatuur:

- **Zbigniew Brzezinsky** (1993). *Out of Control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century*. New York: Scribner.
- **Francis Fukuyama** (1992). *The End of History and the Last Man*. Londen: Penguin Books.
- **Samuel P. Huntington** (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Londen en New York: Simon & Schuster.
- **Robert Kaplan** (februari 1994). 'The Coming Anarchy', *Atlantic Monthly* 273, pp. 44-76.