

Enkele wijsgerige en (ideeën)historische aanzetten tot een nieuwe verhouding tussen de sferen van het private, het publieke en het heilige

Bart Labuschagne*

Summary

Current debates on the place of religion in society in relation to politics and law tend to view religion as something that has only meaning in the private sphere or also maybe in some way in the public realm. In order to do more justice to what religion is, a plea is developed in this contribution to discern and explore a dimension beyond the private and public, that is: the domain of the sacred. Inspired by the work of Eric Voegelin, the history and the experience of ancient Israel, early Christianity and early Reformation, the relevance is shown of a distinction of the sacred realm vis-à-vis the domains of the public and the private. This new paradigm enables us to look critically at tendencies that can be discerned among believers of different religions (for example in Islam) as well as non-believers (for example in Secularism). By distinguishing between these domains, one can avoid both the sacralisation of the public domain (totalitarianism) and the sacralisation of the private realm (sectarianism or even hedonism).

I. Inleiding

In discussies over de plaats en rol van godsdienst in de samenleving en in verhouding tot de staat en de politiek, wordt veelal een al dan niet bewuste (en door heersende liberale noties ingegeven) tweedeling aangehouden tussen ‘het private’ enerzijds en ‘het publieke’ anderzijds. Steevast worden de frontlinies van de polemiserende partijen getrokken langs de grens: privaat/publiek. Zo zijn er die vooral een rol in de privé-sfeer aan religie toedichten (voorstanders van een strikte *laïcité*); anderen pleiten voor een meer publieke betekenis en erkenning ervan. Het is echter de vraag of deze dichotomie van privaat en publiek wel recht doet aan wat de werkelijke betekenis van religie is. Alhoewel men enerzijds zou kunnen spreken van private religie, dat wil zeggen: religie die door burgers in hun hoedanigheid als staatsburgers

* Mr. Dr. B.C. Labuschagne is verbonden aan het Instituut voor Metajuridica, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Universiteit Leiden.

aangehangen wordt en waarbij het belijden ervan krachtens ieders vrijheid van godsdienst gewaarborgd is, en anderzijds van publieke religie als een door een grotere groep beleden religie of levensovertuiging, is dit toch niet het hele verhaal. Religie is niet te reduceren tot zijn private en publieke zijden en functies. Het is, voor haar aanhangers op zijn minst, iets dat veel meer omvat: er zit een kern in die het private en publieke overstijgt, namelijk de notie van 'het heilige', 'het sacrale' dat niet in deze termen te vatten is (Otto 1963; Eliade 1984). Het is die dimensie waarvoor in deze bijdrage nadrukkelijk de aandacht gevraagd wordt, voorbij de tegenstelling privaat/publiek, om te komen tot een doordenking van de onderlinge verhouding tussen deze drie domeinen: privaat, publiek en sacraal.¹

Het is van het grootste belang dat in het juridisch, politiek en wijsgerig discours wordt ingezien en onderkend dat het sacrale domein een volstrekt onherleidbaar karakter heeft, en dat de verhouding tussen het private en het publieke enerzijds en het sacrale anderzijds daarom opnieuw en grondig doordacht en 'hérdacht' dient te worden – alsmede van de consequenties ervan voor de rol en betekenis van religie voor samenleving, recht en staat. Hierbij kan de inbreng van de filosofie, de theologie en de godsdienstwetenschappen niet gemist worden, sterker nog: deze is waarschijnlijk nu meer dan ooit dringend gewenst, zo niet noodzakelijk, gezien de diepe crisis waarin de samenleving zich momenteel bevindt – niet alleen in economisch en financieel opzicht, maar ook en vooral in moreel en spiritueel opzicht.

Als gevolg van veelbesproken processen van secularisering, ontkerkelijking, individualisering en privatisering lijken dat heilige en sacrale steeds meer geïmmanentiseerd te raken. Met andere woorden: als 'heilig' worden steeds meer gezien categorieën die al in dit aardse leven te realiseren zijn, zoals individueel geluk, welbevinden, welvaart, veiligheid etc. (Taylor 2007). Met het verdwijnen en minder zichtbaar worden van de traditionele instituties waarin het heilige werd gerepresenteerd en belichaamd (Van de Donk 2006),² is niet het heilige als zodanig verdwenen: het is slechts steeds meer geïndividualiseerd en geprivatiseerd geraakt (Taylor 2007). Met diep-insnijdende totalitaire ervaringen van de 20^e eeuw nog vers in het geheugen, is men afkerig geraakt van welke publieke immanentisering dan ook van het heilige in *diesseitige* inhouden zoals volk, ras of klasse (Voegelin 1938).³ Met het verdere vestigen van de liberale, democratische rechtsstaat is men op staatkundig niveau tegenwoordig steeds meer de indeling privé-domein, *civil society* en staat gaan hanteren, waarbij die laatste twee tot het publieke domein worden gerekend. De neiging bestaat echter om de rol van religieuze gemeenschappen en de kerken vooral te zien in het eerste en tweede domein, waar burgers in hun

zelforganiserend vermogen verbanden aangaan die structuur en samenhang aan de samenleving geven. De betekenis van religie voor staat en politiek wordt over het algemeen drastisch gereduceerd door het vooral als privézaak of iets van groepen burgers te beschouwen, en niet als iets van groot belang voor de samenleving als geheel en voor het recht, de politiek en de staat.⁴ In het politiek discours wordt van gelovigen verwacht dat zij hun godsdienstige opvatting vertalen in argumenten die voor niet-gelovigen begrijpelijk en potentieel aanvaardbaar zijn (Habermas 2005, 119 e.v.). Dan kan men wel (zoals Jürgen Habermas doet) van niet-gelovigen verlangen een extra argumentatieve last op zich te nemen door niet bij voorbaat wat gelovigen aandragen als onzin af te doen en zich serieus af te vragen of wat zij te berde brengen niet aansluit bij noties die zijzelf ten diepste wellicht ook zouden kunnen onderschrijven (Habermas 2005, 144-146). Het is echter de vraag of hiermee aan zowel gelovigen als aan godsdienst (en dan voornamelijk het hier te lande eeuwen heersende protestantse christendom dat onze cultuur zo diepgaand beïnvloed en gevormd heeft) recht gedaan wordt.

Het is daarom in mijn visie hoog tijd dat we naar een nieuwe verhouding tussen deze centrale categorieën van privaat en publiek moeten gaan, waarvan de essentie moet zijn dat we de versleten, ontoereikend gebleken liberale dichotomie van publiek en privaat achter ons laten en ons moeten richten op een trichotomie, een driedeling (of misschien zelfs van een drie-eenheid, 'triniteit' – althans een trias) van privaat domein, publiek domein en het onherleidbare en onvergelykelijke domein van het heilige. Het zal blijken dat ieder domein zijn eigen waarden, ethiek, politiek en recht bezit – echter slechts in nauwe samenhang met én scherp van elkaar onderscheiden afgrenzing ten opzichte van elkaar. Zij beïnvloeden elkaar, kunnen niet zonder elkaar, maar mogen nooit ten volle met elkaar samenvallen.

In deze bijdrage zal een eerste aanzet tot deze nieuwe visie op de betekenis van religie voor samenleving en staat ondernomen worden.⁵ Hierin zullen allereerst de contouren geschetst worden van de methodologische basis van dit nieuwe paradigma, door middel van een theorie van symbolische representatie, ontleend aan de Duits-Amerikaanse filosoof Eric Voegelin (§ 2). Vervolgens wordt nagaan hoe in het oude Israël (§ 3), in de vroege christenheid (§ 4) en ten tijde van de vroege Reformatie (§ 5) de verhouding tussen deze domeinen in theorie en praktijk gestalte kreeg, om tenslotte bij wijze van conclusie te bezien hoe onder onze huidige multireligieuze, post-geseculariseerde omstandigheden de plaats van religie in de samenleving begrepen zou kunnen worden (§ 6). Dit begrip is allereerst nodig in verband met het waarborgen van de prepolitieke vooronderstellingen en voorwaarden

voor de democratische rechtsstaat die immers, naar een bekend woord van Ernst-Wolfgang Böckenförde door deze zelfde staat niet gegarandeerd, laat staan afgedwongen kunnen worden (Böckenförde 1991, 112). Slechts door het zowel in het private als in het publieke domein door te laten dringen dat er óók nog een domein van het sacrale hooggehouden, beschermd en gefaciliteerd dient te worden, mogen we enige hoop koesteren dat deze voorwaarden, die vooral op het vlak van de civiele deugden liggen en in religie als moreel kapitaal liggen opgetast, versterkt worden.⁶ Wanneer in een samenleving de notie van het heilige onvoldoende gerepresenteerd wordt, levend wordt gehouden en ook hooggehouden wordt, moet men niet verbaasd zijn dat op den lange duur niets meer heilig is en zelfs geen respect meer voor mensenrechten en democratische instituties opgebracht kan worden.⁷ Vandaar mijn pleidooi voor het uitdrukkelijk benoemen, exploreren en verder thematiseren van de ‘vergeten’ derde dimensie van het menselijk samenleven: het heilige.

2. Symbolische representatie

Om als politieke gemeenschap te kunnen bestaan, is het voor ieder zichzelf organiserende samenleving noodzakelijk zich in een of andere vorm van representatie te articuleren. Dit geschiedt door het in het leven roepen van representatieve personen of instituties die namens het geheel van de samenleving kunnen en mogen optreden. We kunnen hierbij denken aan stamoudsten, militaire aanvoerders en koningen. Zowel eenvoudige als hoogontwikkelde samenlevingen kennen deze representatieve instellingen die tegelijkertijd een belangrijke symboolwaarde bezitten. Als symbool representeert de koning bijvoorbeeld het gezag over de bevolking en is hij tegelijkertijd gevormachtigde van de bevolking, maar misschien ook van een transcendente werkelijkheid. Wanneer wij dit verschijnsel van symbolische representatie wat nader bekijken, kunnen we ontdekken dat er symbolische representatie plaatsvindt in drie nader te onderscheiden betekenissen van dit begrip (Voegelin 1952).

Allereerst op het elementaire, empirische niveau waarop deze representatieve institutie beschreven kan worden. Het gaat hier om een analyse van hoe deze zich constitutioneel heeft georganiseerd en op welke wijze representatie plaatsvindt, hoe deze verkozen of verkoren wordt. Vragen staan daarbij centraal zoals: waaruit bestaan zijn bevoegdheden, zijn rechten en zijn plichten? Deze elementaire vorm van representatie bevat dus een omschrijving van hoe deze institutie constitutioneel in elkaar zit.

Ten tweede kan representatie in existentiële zin worden onderscheiden. Daarmee wordt bedoeld op datgene wat wordt gerepresenteerd. Namens wie of wat treedt de representant op? Wie of wat vertegenwoordigt hij? Wie of wat stelt hij present? We moeten hierbij denken aan de bevolking als geheel, maar uiteindelijk kan ieder individu gerepresenteerd worden. Zeker in Westerse democratieën is het gelukt existentiële representatie te laten plaatsvinden tot op individueel niveau, iets wat in andere delen van de wereld zeker geen vanzelfsprekendheid is. In deze tweede betekenis van representatie kijken we dus meer naar wat achter de representant schuilgaat, namens wie of wat wordt opgetreden. Opmerkelijk is natuurlijk dat van oudsher niet alleen symbolische representatie van aardse, wereldlijke subjecten plaatsvindt, maar veelal en vooral van transcendente, goddelijke subject(en). Hier gaat de tweede vorm van representatie over in de derde vorm.

Deze derde vorm waarin representatie gedacht kan worden, kan aangeduid worden als representatie in transcendente zin. Hiermee wordt bedoeld wat de uiteindelijke waarheid en het ultieme doel is van deze representerende activiteit als zodanig. Welke als goddelijke of transcendente waarheid beschouwde bedoeling zit er in het representerend handelen? Waar staat deze hele symbolische, representerende activiteit uiteindelijk voor?

Met behulp van deze theorie van representatie, waarvan hier slechts de grove contouren geschetst konden worden,⁸ en die vooral het elementair methodologische en analytische doel dient dat wij ons oog op alle drie de dimensies van representatie gericht houden, kunnen we nu nagaan hoe in de loop van de mensheidsgeschiedenis telkens gepoogd is om symbolische figuren of personen te benoemen die representant op deze drievoudige wijze zijn. Het verschaft ons tevens een instrument om, waar dat ook daadwerkelijk plaatsvindt, meerdere constitutionele representanten te onderscheiden, met name waar representatie zelf een gedifferentieerd karakter verkrijgt. Dit is het geval wanneer tussen existentiële en transcendente representatie onderscheiden begint te worden. Één van de meest opvallende en voor de oudste mensheidsgeschiedenis unieke vorm van een meer gedifferentieerde representatie treffen wij aan in het oude Israël. Laten wij ons daarom eerst hierop richten, waarbij zal worden beschreven hoe het model van Israël zo radicaal verschilde van bijvoorbeeld het Egyptische en het Mesopotamische. Tevens zullen we zien hoe in het christendom deze vormen opnieuw een verdere transformatie doormaakten en daarmee wegbereiders zijn geworden van (onder meer) wat later de scheiding tussen kerk en staat ging heten.

3. Representatie in het oude Israël

Het beeld dat het oude Israël van zichzelf en zijn geschiedenis had, de wijze waarop het God had leren kennen in JHWH's handelen, en het vormgeven van representatieve instituties die aan dit alles recht deden, weken in veel opzichten af van de wijze waarop de andere oudste beschavingen in het Midden-Oosten representatieve instituties organiseerden. Om te beginnen onderscheidde het zich van het Mesopotamische model waar de representatieve figuur van de priester-koning gezien werd als de uitverkoren dienaar van de goden en als de enige die bemiddelde tussen de kosmische orde en de politieke orde – die bovendien als één onverbrekkelijk geheel werden beschouwd. Van het Egyptische model verschilde het radicaal omdat Israël (in de Exodus!) definitief brak met de heerschappij van de Faraó die als directe incarnatie van het goddelijke gezien werd. De oud-oriëntaalse heerschappij van de koning ontleende zijn legitimiteit (representatie in de drie betekenissen van het woord zoals hierboven beschreven) aan de consubstantialiteit tussen de kosmische en de menselijke orde. De koning werd niet beoordeeld op zijn daden, maar aanvaard enkel en alleen omdat hij was wat hij moest zijn. Heerschappij in deze zin van het woord kon niet illegitiem zijn. Illegitieme heerschappij was een *contradictio in adiecto* (Weber-Schäfer 1996, 19 e.v.; Voegelin 1956).

Israël verstond zichzelf in het licht van de Uittocht uit precies dat Egypte van de onderworpenheid en het knechtschap onder die Faraó, waaruit JHWH hen als uit een slavenhuis bevrijd heeft en hen een beloofd land in het vooruitzicht gesteld heeft. De God van Mozes, Abraham en Jacob stelt zich in de Bijbelse Godsredes tot het Joodse volk (En God sprak:) niet zozeer present als de God die hemel en aarde gemaakt heeft, maar als de God die hen uit Egypte bevrijd heeft. God, JHWH, is iemand waar het volk een verbond mee gekregen heeft, waarbij het in de eerste plaats er om ging dat verbond trouw te blijven en zich aan de daarbij behorende geboden te houden. Het is van groot belang vast te stellen dat de verbondsrelatie beschouwd werd als een verbond tussen God en het volk Israël, niet tussen God en Mozes. Hij is slechts een intermediair, en als intermediair wel in een bijzondere relatie met God. Let wel dat er in deze vroegste ervaringen, zoals deze in de geloofsvisie van Israël neergeslagen zijn, verder niemand was die zich erop beroemde in een bijzondere verhouding tot God te staan.

In het licht van deze vroege ervaringen zoals zij zich in het geloof en het zelfbeeld van Israël uitkristalliseerde, kon geen enkel individu of institutie het (politieke) recht claimen in een bijzondere relatie tot God te staan. In de lijn van opvolging van Mozes vanaf Jozua heeft er nooit een regime geheerst

waarin een dergelijke nabijheid bij God en politieke representatie in één en dezelfde persoon of institutie samenvielen. Juist op dit punt verschilde het Israëlische model zo radicaal van de oud-oriëntaalse, meer consubstantiële alternatieven. Heel lang heeft het oude Israël de 'lege plaats van de macht' open willen houden, omdat alleen God de enige ware soeverein in hun ogen was en geen enkele heerser zich als aardse politieke representant van Hem mocht opwerpen.⁹ In de tijd voorafgaand aan de instelling van het koningschap (zoals we in de Samuel-boeken in het Oude Testament kunnen lezen) zien we twee zeer tegenstrijdige tendensen ten aanzien van de instelling van het koningschap die we voor het gemak maar even een royalistische tendens en een antimonarchistische tendens zullen noemen (Weber-Schäfer 1996, 14-15).

Aan de ene kant kunnen we de geschiedenis van de jonge Saul lezen die de ziener Samuel opzoekt om hem te vragen te helpen zoeken naar zijn vaders verdwaalde ezelingen (I Samuel 9). Samuel had de dag daarvoor een openbaring gehad dat God hem een man zou zenden uit het land van Benjamin (waar Saul inderdaad vandaan kwam), met de opdracht hem tot vorst over het volk Israël te zalven zodat hij hen uit de macht van de Filistijnen zou kunnen verlossen (I Samuel 9:16). Na enig tegenstribbelen nam Saul toch de leiding in de strijd tegen de Ammonieten. Na zijn eerste zege werd hij alsnog publiekelijk tot koning ingehuldigd (I Samuel 11:14-15).

Aan de andere kant lezen we vlak voor dit hoofdstuk een iets ander verhaal (I Samuel 8), waar veel sterker de profetische revolte van de 9^e eeuw in doorklinkt en die Sauls koningschap in een heel ander licht stelt. In deze versie is Samuel geen lokale ziener met enige bovenregionale faam, maar figureert hij als één van de charismatische richteren die een min of meer tijdelijke vorm van heerschappij uitoefenden, vooral in oorlogstijd, waarna ieder weer terug in zijn tent diende te gaan. Ook is het niet Saul die de uiteindelijke overwinning op de Filistijnen behaalde, maar Samuel zelf in de slag bij Mizpa. Bovendien wordt Saul niet in opdracht van God aan Samuel tot koning gezalft, maar zijn het Israëls oudsten die om een koning roepen, "zoals alle volkeren er een hebben" (I Samuel 8:5). Samuel weigert om op dit verzoek in te gaan en waarschuwt (in opdracht van God) het volk indringend voor de consequenties van de instelling van het koningschap, door uitvoerig de vele rechten en privileges van typisch oriëntaalse despoten op te sommen: hij zal je zonen tot militaire dienstplicht en herendiensten op het land dwingen; hij zal je dochters nemen tot zalfbereidsters, kooksters en baksters; hij zal van je akkers, wijngaarden en olijftuinen de beste nemen en aan zijn dienaren geven; enzovoorts (I Samuel 8:11 e.v.). Het volk is echter halsstarrig en – zoals zo vaak –

niet bereid te luisteren naar de profeet. Het dringt aan op een koning, en ondanks de indringende waarschuwing van Samuel, zegt God tegen hem dat hij dan maar naar het volk moet luisteren, “want niet ú hebben zij verworpen, maar Mij hebben ze verworpen, dat Ik geen koning over hen zou zijn. Juist zoals zij gedaan hebben van de dag af, toen Ik hen uit Egypte leidde, tot op de huidige dag, dat zij Mij hebben verlaten en andere goden gediend, zo doen zij nu ook tegen u” (I Samuel 8: 7-8). De wens net als de andere volkeren¹⁰ te zijn komt op hetzelfde neer als het zich afkeren van God. Het instellen van een monarchie betekent contractbreuk met de God die hen een bijzondere plaats in de geschiedenis heeft willen geven. Uit het oogpunt van de profetische geschiedenisexegese ontbeert het koningschap iedere sacrale legitimatie, aangezien deze neerkomt op een revolte tegen Gods Koningschap (Weber-Schäfer 1996, 15-16). Deze kant van het verhaal van Sauls koningschap eindigt dus met de conclusie dat het koningschap in wezen onacceptabel is, aangezien alleen God koning mag zijn. Een individu dat verantwoordelijk wordt gemaakt voor politiek en militair leiderschap om de gemeenschap te verdedigen, dient het idee uit zijn hoofd te laten dat hij over sacraal of religieus gezag beschikt.¹¹

In tegenstelling tot de oud-oriëntaalse despoten werden koningen in Israël op hun daden beoordeeld. Ook werd de legitimiteit ervan niet afgemeten in materiële termen zoals territoriale expansie of economisch succes, maar uitsluitend naar hun trouw aan het Verbond. Opvallend is dat al deze koningen¹² steevast werden bijgestaan door één of meer profeten. Zij stonden hem vooral in kritische zin bij, door hen te manen en voor de gevolgen van hun daden te waarschuwen. We zien dan ook dat de autoriteit om te beslissen wat er gedaan diende te worden over (tenminste) twee polen verdeeld was: die van de koning als representant van de politieke heerschappij en die van de profeet als beschermer van de aanspraken van JHWH. Overigens is er nog een derde pool te onderscheiden die verantwoordelijk was voor de meer rituele en cultische aspecten, namelijk de priesterlijke. Zeker toen na de bouw van de tempel Zadok hogepriester werd en een dynastie ontstond die eeuwen hogepriesters heeft geleverd, zijn de zichtbaarheid en het belang van deze derde pool aanmerkelijk toegenomen. Aangezien de figuur van de priester echter vooral in het *private* domein opereert (rituelen, gebeden, persoonlijke religieuze belevingen, opbiechten van zonden, etc.), zal deze derde pool hier verder buiten beschouwing gelaten worden.¹³ We zullen ons hier vooral concentreren op de rol van de profeet die, evenals de koning, opereert binnen het *publieke* domein. Profeten kunnen immers beschouwd worden als de primaire representanten van het *sacrale* domein in de publieke sfeer. Bij hen ligt het accent op representatie in transcendente zin, aangezien zij bij uitstek boodschappers

en vertolkers zijn van JHWH's bedoelingen. Zij doen dat in volstreekte onafhankelijkheid, zonder enige politieke of militaire verantwoordelijkheid of taak, zoals we nu zullen gaan zien (Weber-Schäfer 1996, 18-19 en 22-23).

In de loop van de tijd trad een zekere spanning op tussen de polen van koning en profeet, maar ook veranderde de relatie tussen beide op een gegeven moment aanzienlijk, vooral vanuit de profeet gezien. Aanvankelijk was de rol van de profeet die van een persoonlijke, geestelijke raadgever en vormde op deze wijze het – om het zo te zeggen – geëxternaliseerd geweten van de koning; denk aan de tweetallen Samuel–Saul en Nathan–David. Gedurende die tijd, vóór de bouw van de tempel, was de rol van de priester beperkt. Later raakte het priesterschap meer geïnstitutionaliseerd en de identificatie tussen de koning en de priester nam aanzienlijk toe zelfs zo dat de koning cultische handelingen overnam van de hogepriester; ontwikkelingen die aanzienlijke repercussies hadden voor de rol van de profeet. De profeet kwam in toenemende mate verder van de koning af te staan, verkeerde niet langer aan het hof en ging zich zelfs scherper afgrenzen van en soms afzetten tegen het geïnstitutionaliseerde priesterambt in Jeruzalem. De profeet als boodschapper van God maakt dan niet langer deel uit van de gevestigde politieke orde, maar waarschuwt als rondtrekkende, in kamelenharen mantel gehulde boeteprediker uit de woestijn de koning wanneer hij kwaad doet in de ogen van God. Voorbeelden van deze profeten zijn Elia, Elisa, Micha en natuurlijk Jesaja. Verblind door de arrogantie van de macht is de heerser niet bereid naar de vermaningen van de profeet te luisteren, en aan het eind van het verhaal belandt de profeet steevast in het gevang of wordt hij verbannen en wordt de koning alsnog goddelijk gestraft voor zijn zonden.

Kortom, van het oude Israël hebben wij religieus diep gemotiveerde opvattingen en praktijken overgeleverd gekregen die wij kunnen kwalificeren als een drievoudige vorm van representatie, waarin spirituele en politieke verantwoordelijkheden op een evenwichtige wijze van elkaar gescheiden werden en zich tot elkaar verhielden op een wijze waarop spanningen weliswaar niet te vermijden waren, maar daardoor wellicht juist gezonder dan wanneer er geen sprake zou zijn van deze differentiatie in rollen en functies. Een samenspel tussen drie geheel eigen polen wordt hierin zichtbaar, namelijk tussen de priesterlijke pool (verantwoordelijk voor de sacraal-ethische dimensie in de meer private sfeer), de koninklijke pool (verantwoordelijk voor de politieke, militaire dimensie van het publieke domein) en tenslotte de profetische pool (verantwoordelijk voor de sacraal-ethische dimensie van het publieke domein). Deze tripartiete representatieve differentiatie voorkwam dat deze drie domeinen te dicht bij elkaar kwamen en dat er heilloze allianties tussen bijvoorbeeld

troon en altaar gesmeed werden. Wanneer er twee te dicht bij elkaar kwamen, kon dankzij het onafhankelijk optreden van de derde al te grote ontsporingen vermeden worden.¹⁴

4. Representatie in het vroege christendom

Deze heilzame institutionele differentiatie van macht enerzijds en heil en waarheid anderzijds wordt in het Nieuwe Testament diepgaand getransformeerd in woord en daad van Christus, alsook bij Paulus en de theologie die hij ontwikkelde. Een eerste sleuteltekst is Mattheüs 22, waar Jezus uitgedaagd wordt door de farizeeën met de vraag of het toegestaan is om de keizer belasting te betalen of niet. Hij vroeg hen om een belastingmunt te laten zien en van wie de afbeelding was die daarop te zien was. Toen zij antwoordden dat die van de keizer was, gaf Jezus daarop ten antwoord: “Geef dan wat van de keizer is aan de keizer, en geef aan God wat God toebehoort” (Mattheüs 22:21).

In Johannes 18 vinden we een volgende belangrijke passage die in dit verband vermeld moet worden. Toen Jezus gevangen genomen was en bij Pilatus werd voorgeleid, vroeg deze laatste aan Hem of hij de koning van de Joden was. Na enige discussie antwoordde Jezus: “Mijn koningschap hoort niet bij deze wereld. Als mijn koningschap bij deze wereld hoorde, zouden mijn dienaren wel gevochten hebben om te voorkomen dat ik aan de Joden werd uitgeleverd. Maar mijn koninkrijk is niet van hier” (Johannes 18:36).

In Romeinen 13: 1-7 wordt vervolgens een meer uitgewerkte politieke theologie geschetst, met daarin de contouren van wat politieke en juridische autoriteit vermag vanuit christelijke visie. “Iedereen moet het gezag van de overheid erkennen, want er is geen gezag dat niet van God komt; ook het huidige gezag is door God ingesteld. Wie zich tegen dit gezag verzet, verzet zich dus tegen een instelling van God, en wie dat doet roept over zichzelf zijn veroordeling af. (...) U moet haar gezag dus erkennen, en niet alleen uit angst voor Gods toorn, maar ook omwille van uw geweten. Daarom betaalt u ook belasting en staat wie belasting int in dienst van God.” Kortom, voor de christen hebben wereldlijke machten en politieke representanten niet het laatste woord, hoe belangrijk zij ook zijn.

De wijze waarop in het vroege christendom omgegaan is met deze teksten, laat een gevarieerd beeld zien. In de tijd vóór Constantijn werd bij het doordenken van de vraag naar de juiste plaats en rol van het christelijk geloof in de Romeinse samenleving eerder de nadruk op genoemde passages bij Mattheüs en Johannes gelegd, later, onder Constantijn meer op de brief aan

de Romeinen. Toen eenmaal het christendom de gevestigde en later zelfs de enig toegestane religie was, en de keizer zelf ook een christen was (zoals Constantijn dat was), kwam de vraag wat van de keizer en wat van God was natuurlijk in een heel nieuw licht te staan.

We zien in deze fase van het christendom twee zeer uiteenlopende tendensen die blijk geven van totaal tegenstrijdige strategieën om met deze vraag om te gaan. Aan de ene kant werd er een politieke theologie ontwikkeld die in zekere zin een terugval in het oud-oriëntaalse model behelsde en de tripartiete representatie van het oude Israël terzijde stelde. Dit geschiedde in het denken van Eusebius van Caesarea. Aan de andere kant zien we een sterke reactie op Eusebius, bijvoorbeeld in het werk van Gregorius van Nazianzus en in het bijzonder in dat van Augustinus van Hippo.

Laten we de ideeën van Eusebius van Caesarea (263-340), Constantijns hoftheoloog en kerkhistoricus, nader bekijken. In zijn Lofrede op Constantijn ter gelegenheid van diens 30-jarig regeringsjubileum op 25 juli 336 komt zijn politieke theologie duidelijk naar voren. In deze rede prijst Eusebius Constantijn uitvoerig, omdat hij niet alleen de leer van de goddelijke monarchie heeft verkondigd, maar tegelijkertijd in zijn eigen monarchie de goddelijke nagebootst heeft: “De *ene* koning op aarde correspondeert met de *ene* God, de *ene* koning in de hemel en de *ene* Koninklijke Wet en Rede” (Drake 1976, 85; Peterson 1951, 91). Nadat Constantijn de overwinning op Licinius had behaald, was de politieke monarchie hersteld en daarmee tegelijkertijd de goddelijke monarchie gewaarborgd. Eusebius ziet aardse politieke macht, gerepresenteerd in de keizer, als een directe, mimetische representatie van goddelijke macht. Aangezien er maar één God is, kan er ook op aarde maar één keizer zijn, één rijk en één vrede, evenals dat in het Koninkrijk van God het geval is. Eusebius ziet daarom ook een nauwe verwevenheid tussen het optreden van keizer Augustus rond het begin van de jaartelling en het vestigen van het Romeinse keizerrijk als een beslissende stap naar het monotheïsme. In het opgaan van de nationale staten in het Imperium Romanum ziet hij de overwinning van het monotheïsme op het polytheïsme. Wat met Augustus principieel begonnen was, is onder Constantijn werkelijkheid geworden, aldus Eusebius. Één Rijk, één vrede, één vorst en één God vormen een onverbreekelijke eenheid.¹⁵

Deze in veel opzichten fatale aberratie van Eusebius die veel schade heeft aangericht doordat het zo schaamteloos politieke machtsuitoefening en goddelijke legitimatie weer op oud-oriëntaalse wijze met elkaar verenigde, ondervond krachtige bestrijding, ondermeer van Gregorius van Nazianzus (330-390) en Augustinus (354-430). Het sleutelbegrip in deze bestrijding was

de Triniteit: het leerstuk van de Drie-eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest. Dit dogma, dat een theologische poging was om de essentie van het christelijk geloof weer te geven, leidde ertoe dat afspiegelingsrelaties tussen goddelijke monarchie en aardse monarchie minder geloofwaardig werden. Nu niet langer, dankzij het algemeen ingang doen vinden van de leer van de Drie-eenheid, werd een strikt monotheïsme beleden in de christelijke kerk, maar verdween ook de mogelijkheid van een geloofwaardige monarchale representant van de éne God. Nu God als zowel Vader, als Zoon, als Heilige Geest ervaren en beleden werd, was het voorgoed onmogelijk om één monopolistische representant van Hem in het tijdelijke hier en nu te aanvaarden. In feite betekende de introductie van dit dogma het einde van de politieke theologie van het Imperium Romanum (Peterson 1951, 102).

De weg lag open voor een nieuwe benadering van het probleem van representatie, waarbij monopoliserende pretenties voortaan als verdacht werden beschouwd. Het grote werk *De Civitate Dei* (426) van Augustinus heeft daar een zeer invloedrijke bijdrage aan geleverd. Het thema van de twee steden, een aardse stad en de stad Gods, twee gemeenschappen die in een dramatische strijd met elkaar verwickeld zijn en waardoor de loop van de geschiedenis bepaald wordt, heeft het probleem van representatie definitief in de richting van een tweeledige vorm gebracht, waarbij zowel theologisch als politiek voortaan onderscheiden werd tussen een domein van het sacrale en het profane. Later werd dit onderscheid verder uitgewerkt en verankerd in ondermeer het Concordaat van Worms (1122) waarin tussen *Eccelesia* en *Imperium* onderscheiden werd, met respectievelijk de paus als soeverein *in spiritualibus* en de keizer als soeverein *in temporalibus*. Dit mondde tenslotte in de moderne tijd uit in het staatsrechtelijk leerstuk van de scheiding van Kerk en Staat en het daarmee samenhangende individuele grondrecht van godsdienstvrijheid waarmee na de godsdienstoorlogen religieuze verscheidenheid en politieke eenheid samen konden gaan.

5. Representatie in de proto- en vroege Reformatie

Twee nauw met elkaar samenhangende ontwikkelingen gedurende de late middeleeuwen en de vroegmoderne tijd verdienen nadere belichting in dit verband. Het toont namelijk een nauwe verwevenheid aan tussen de (voorlopers van de) Reformatie enerzijds en het ontstaan van het politieke als zelfstandig domein anderzijds. In het kort komt het erop neer, dat de scheiding van kerk en staat het christelijk geloof vooronderstelt. Deze (onder)scheiding

is niet alleen historiogenetisch uit het christendom voortgekomen, maar is ook in ontogenetisch opzicht daaraan (blijvend) schatplichtig. Ten eerste zien we al in de late middeleeuwen onder invloed van de nominalistische revolutie (Duns Scotus, Willem van Occam e.a.) het groeiend inzicht dat zelfs de meest verfijnde menselijke begrippen niet in staat zijn om de ideeën van het goddelijk intellect te doorgronden. Geen enkele menselijke ordening kon dan ook in dit nominalistische perspectief vanuit een beroep op de goddelijke wil gelegitimeerd worden. De betekenis van dit perspectief voor de Reformatie kan moeilijk overschat worden. Geloof en vroomheid moesten van iedere besmetting door strategisch machtsdenken ontdaan worden. Met God valt geen handel te drijven. “De gerichte alertheid op deze zuiverheid door de reformatische theologie maakte de verzelfstandiging van het politieke denken, dat niets met een door God gewilde ordening te maken had, niet alleen mogelijk, maar zelfs ook noodzakelijk” (Bocken 2007, 52). Ten tweede is er de grote nadruk die in de Reformatie komt te liggen op de zogeheten drie ambten van Christus. De drie oud-Israëlitische ambten van koning, priester en profeet worden als het ware alle drie in Christus gerepresenteerd en theologisch verdiept.¹⁶

Zowel in het beeld van Christus als van wat het betekent om Hem te volgen, worden deze ambten die van oudsher symbolisch verwezen naar iets *buiten* het innerlijke geweten (zoals in Israël) nu in het *innerlijk* van iedere gelovige gebracht. Met andere woorden, de nadruk komt nu veel meer te liggen op private vroomheid en wordt uiterlijke, politieke ordening en symbolische representatie minder belangrijk gevonden. Het is ook alleen vanuit deze private vroomheid mogelijk zich werkelijk in te zetten voor het algemene. Lazarus Spengler (1479-1534), stadsklerk-theoloog van Nürnberg, stelt dan ook dat gelovigen de beste burgers zijn, niet omdat ze hun geloofsprincipes in het openbare leven inzetten, maar omdat ze door hun verinnerlijkte geloof (in hun ‘private leven’) het best in staat zijn om zich voor het geheel in te spannen en daarin ook hun plaats te vinden. In het geloof vindt de burger een noodzakelijk ankerpunt, waarop hij zich in de uitwendig veranderende verhoudingen zelf niet, behalve dan indirect, kan beroepen. Ongetwijfeld is Spengler zich er van bewust dat de scheiding van geloof en macht slechts een vruchtbare scheiding kan zijn binnen een kader dat beide sferen ook bij elkaar houdt en daarom zelf niet mechanisch neutraal kan zijn, maar zingeladen. Scheiding van kerk en staat zijn, kortom, slechts mogelijk tegen de achtergrond van een affirmatieve samenhang van religie en burgerschap (Bocken 2007, 53). Het is deze wijze les die ons vanuit deze vroege Reformatie ook vandaag de dag een belangrijke boodschap heeft te brengen.¹⁷ Laten we bezien hoe dat gestalte zou kunnen krijgen.

6. Religie vandaag: de domeinen publiek, privaat en sacraal

In onze huidige tijd die steekwoordsgewijs gekarakteriseerd kan worden met termen als individualisering, secularisering en democratisering – maar ook met nihilisering, materialisering en hedonisering – is het van het grootste belang religie als een apart domein op te vatten voorbij de domeinen privaat (waar hedonisten zo sacraal in opgaan) en publiek (wat door secularisten als heilig gezien wordt). Juist omdat het onmogelijk is het sacrale op een eenduidige wijze te representeren, zijn we aangewezen op de veelheid die in de harten van mensen, in heilige teksten, rituelen en wat dies meer zij leven en beleefd worden. Tegelijkertijd wordt voorkomen dat het private en publieke zélf gesacraliseerd worden. Laten we tot besluit van deze bijdrage dit domein van het sacrale verkennen in relatie tot het private en publieke domein.

Vermoedelijk als eersten hebben stadsarchitecten de hedendaagse stad beschreven als een plaats waar niet alleen huizen staan (privaat domein), en ook niet alleen straten, pleinen, kantoren, parken etc. gelegen zijn (publiek domein), maar ook kerken, synagogen, moskeeën, monumenten staan (sacraal domein) (De Gaay Fortmann, 2006, 153 e.v.). Naast de privésfeer die door velen zo hooggeacht wordt (en krachtens het recht op privacy beschermd wordt en te pas en – wellicht vaker – te onpas wordt ingeroepen) en naast de publieke sfeer waarin het recht en de politiek de dienst uitmaken, maar waar ook de media prominent aanwezig zijn en tevens een domein vormt dat overschat dreigt te worden, kan dit domein van het sacrale uitdrukkelijk onderscheiden, belicht en verder gethematiseerd worden. Natuurlijk is dit domein van direct belang voor zowel het persoonlijke als het maatschappelijk leven; tevens heeft het ook sterk publieke trekken. Het wordt bijvoorbeeld zichtbaar in het kerkelijk leven, het leven in en rond de moskee, maar ook in nationale gedenkdagen zoals de Dodenherdenking op 4 mei en Bevrijdingsdag op 5 mei. We kunnen tot dit domein ook rekenen heilige teksten, zoals de Bijbel en de Koran. Al deze elementen verwijzen op verschillende wijzen naar verhalen, gemeenschappelijke herinneringen en waarden die van beslissende betekenis zijn voor de samenleving en die dus ook voortdurend aan de orde zijn in de burgersamenleving (*civil society*) en de politiek, maar die tegelijkertijd niet georganiseerd kunnen worden.

Dit heilig domein lijkt vandaag de dag onbeschermd te zijn geraakt. Het lijkt erop alsof het vogelvrij verklaard is waarop vervolgens iedereen prijs schieten kan. Van terughoudendheid en respect is op veel plaatsen in de samenleving (men hoeft maar een kijkje te nemen op het internet) geen enkele sprake meer. Juist dit heilig domein vraagt om respect en terughoudendheid, waarbij

het recht van de overheid niet de juiste middelen kan bieden om dit domein te beschermen. Het bezit een onvermijdelijke en onoverkomelijke kwetsbaarheid. Respect kan niet met dwangmiddelen bewerkstelligd worden. Het ontkennen van de Holocaust laat zich via de strafrechter niet werkelijk beteugelen. Voor godslastering geldt hetzelfde. Het op de ziel trappen van medemensen en van bepaalde groeperingen blijkt in ons land nauwelijks via het strafrecht te kunnen worden ingedamd – en al helemaal niet wanneer de vrijheid van meningsuiting wordt geïnterpreteerd als een ‘recht tot kwetsen’. Oprechte en goed beargumenteerde kritiek op christendom of islam, in de zin van het aanwijzen van verwevenheid van vormen van religie met bijvoorbeeld geweld en haat, is daarentegen niet alleen toegestaan, maar m.i. zelfs noodzakelijk.¹⁸

Van oudsher is de Kerk de hoedster geweest van dit domein en het past haar zich nog steeds als de hoedster hiervan bij uitstek op te werpen. Het past bij de oude traditie van de dubbele representatie wanneer ook de staat zich dit zou realiseren en dit tot uitdrukking brengt in zijn relatie tot de kerk. Het ligt daarom voor de hand dat juist op grond van deze diep door de Joods-christelijke traditie gekleurde identiteit van onze cultuur de staat er alles aan zou moeten doen dit domein en de bescherming daarvan door de kerk te faciliteren. Uiteraard doet dit geen enkele afbreuk aan bescherming van religieuze minderheden en de uitoefening van de vrijheid van godsdienst.

Nu het religieuze landschap in Nederland echter drastisch van kleur verschoten is de laatste paar decennia en zeer pluriform geworden is, moet hieraan ook uitdrukkelijk aandacht worden geschonken vanuit de nieuwe benadering gebaseerd op het onderscheid tussen privé, publiek en sacraal. Traditionele gelovigen, niet-gelovigen en niet-traditioneel gelovigen (onder wie ook bijvoorbeeld moslims worden verstaan), zouden allen zowel kritisch naar hun eigen geloof moeten kijken en bezien hoe in hun geloof deze driedeling gerespecteerd wordt of juist niet, als welwillend naar andere geloven en gelovigen moeten kijken en proberen te herkennen hoe hun heilig domein zich verhoudt tot het private en (vooral) publieke – en dat heilige dan ook ruimhartig moeten respecteren. Wat precies tot het sacrale domein gerekend wordt, zal voor ieder (gelovig of niet) natuurlijk sterk verschillen.¹⁹

Uiteraard verdient bovenstaande nadere uitwerking, bijvoorbeeld in het huidige islamdebat, waar dit nieuwe model wellicht zowel voor islamieten zelf als voor islamcritici verhelderend werk kan doen. Aan de ene kant zou dit model heel kritisch kunnen worden toegepast op de figuur van Mohammed zelf: is de belichaming in één persoon van zowel profeet als politiek en militair leider niet heel problematisch? Of zijn er in de visies die op zijn opvolging zijn ontwikkeld voldoende aanknopingspunten voor differentiatie te vinden?

Aan de andere kant zou de heilige wetgeving in de islam kritisch belicht moeten worden op het punt van voldoende differentiatie tussen sacraal, privaat en publiek. Het ziet er naar uit dat ze daarin misschien te dicht bij elkaar komen, met als gevolg dat vrije persoonlijke en politieke keuzes van mensen in het geding komen, zeker wanneer mensen van geloof willen veranderen. Moslims hebben hier een flinke portie zelfkritisch huiswerk aan, evenals ook islamcritici dat mogen hebben, zeker wanneer ze van het fundamentalistisch atheïstische soort zijn. Überhaupt hebben godsdienstcritici in het algemeen wellicht wat extra educatie nodig op het gebied van het sacrale domein – overigens waar veel van hen ook toegeven *religiös unmusikalisch* (zoals Max Weber zei) te zijn.

Concluderend: het is van het grootste belang het domein van het sacrale als afzonderlijke dimensie van het menselijk samenleven te waarderen, namelijk als het domein van de fundamentele en dragende waarden van waaruit de samenleving leeft maar die niet afgedwongen kunnen worden. In het private domein mag ieders persoonlijk gevoel en liefde beleefd en beleden worden, in het publieke domein moet de rede heersen met argumenten die voor iedere participant aan het publieke discours aanvaardbaar moeten kunnen zijn, maar laat in het sacrale domein het geloof en het besef leven dat er dingen zijn die heilig zijn. Natuurlijk ieder naar zijn overtuiging – al zal er op een groot aantal gebieden een overlappende consensus zijn – maar met de uitdrukkelijke waarschuwing dat noch het publieke domein het heilig domein mag overheersen, noch het heilig domein mag samenvallen met het publieke of private domein. Slechts het van elkaar onderscheiden van deze domeinen behoedt ons voor sacralisering van het publieke domein (totalitarisme) en sacralisering van het private domein (sektarisme of zelfs hedonisme).

Noten

- 1 In een eerdere bijdrage van schrijver dezes, 'Het sacrale domein. Aanzetten tot een nieuwe verhouding tussen het private, het publieke en het sacrale', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 64/2, 2010, 122-134, is gepoogd deze materie in kaart te brengen, waarbij vooral stilgestaan is bij de notie van het 'heilige' (zoals gethematiseerd door Rudolf Otto) als zodanig en welke de betekenis is daarvan voor de domeinen van het private en publieke. De publicatie die hier nu voorligt, bouwt daar niet zozeer op voort, maar onderzoekt parallel hieraan vooral de (ideeën)historische dimensie van de onderlinge verhouding tussen de drie domeinen privaat, publiek en sacraal, zonder evenwel tot dramatisch afwijkende conclusies te komen.

- 2 In Nederland is de ontkerkelijking aanzienlijk later op gang gekomen dan in de ons omringende landen, maar is het proces veel sneller gegaan. Zie pp. 71-80.
- 3 Iemand die hier al vóór de Tweede Wereldoorlog voor het totalitarisme als valse, *innerweltliche*, politieke religie waarschuwde, was Eric Voegelin in het hier aangehaalde werk. De gehele eerste oplage werd door de Gestapo geconfisqueerd. Vervolgd door de Gestapo vluchtte Eric Voegelin naar de Verenigde Staten. In december van datzelfde jaar volgde een heruitgave in Stockholm.
- 4 Zelfs in de Handreiking voor het gesprek in gemeente en kerk, *De kerk en de democratische rechtsstaat – een positiebepaling*, vastgesteld door de Generale Synode van de PKN (november 2009, KTO 09.05), kan men iets van deze neiging bij de kerk zelf beproeven (zie overweging 130 waar de kerk zich bij dit beeld lijkt neer te leggen).
- 5 Bij mijn weten is Bas de Gaaij Fortman (2006) de eerste (hedendaagse) auteur die naast het publieke en het privé-domein uitdrukkelijk het sacrale domein onderscheidt.
- 6 Bewust spreek ik hier van religie in het algemeen. Uiteraard wordt daar de christelijke mee bedoeld, alsook de snelst groeiende religie in Nederland (en Europa), de islam. In wat volgt concentreer ik mij vooral op het christendom, en laat een mogelijke bijdrage van de islam aan het moreel en spiritueel kapitaal van de (Nederlandse) samenleving vooralsnog buiten beschouwing. Onderzoek daarnaar staat nog in de kinderschoenen en bovendien is de dynamiek van de nieuwe multireligiositeit dermate heftig dat daarover nog weinig bezonnen uitspraken gedaan (kunnen) worden.
- 7 Tussen 1996 en 2007 is het aantal beledigingen van de politieambtenaar met 600 procent gestegen. Mogelijk ligt het werkelijke percentage nog hoger. Zie uitvoerig over dit probleem het rapport van Jan Naeyé en Remy Bleijendaal, *Agressie en geweld tegen politiemensen*.
- 8 En waarbij helaas ook voorbij gegaan moest worden aan bespreking van de (overvloedige) literatuur over representatie in de politieke- en rechtsfilosofie, alsook hoe Voegelin in die traditie staat en hoe zijn werk in later tijd is gerecipieerd. Volstaan wordt met verwijzing naar de belangwekkende studie van Govert Buijs, *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*, de eerste uitvoerige studie in Nederland naar het denken van Voegelin.
- 9 Het thema van de 'lege plaats van de macht' is ontleend aan het werk van de Franse filosoof Claude Lefort, waaronder de belangrijkste zijn: *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, en 'Permanentie van het theologisch-politieke?', Lefort baseert dit idee op zijn beurt weer op een herlezing van Spinoza's *Theologisch-politiek tractaat* (1670).
- 10 Luther vertaalt het hier heel scherp met 'heidenen'.
- 11 Precies dit toont het grote verschil tussen de Joods-christelijke traditie en de islamitische, aangezien Mohammed nu juist wel deze claim op religieus gezag maakte als politiek en militair aanvoerder. De in mijn ogen enorme implicaties van dit grote ver-

schil binnen de monotheïstische tradities wordt tot nu toe weinig onder ogen gezien in kringen van islamologen en godsdienstwetenschappers. Hier ligt beslist een belangrijke taak en agenda voor onderzoek gedurende de komende jaren.

- 12 Alleen al in de Davidische dynastie van Juda na de rijksdeling tellen we er 20.
- 13 Alhoewel deze weer (weliswaar in sterk geïndividualiseerde en geïnterioriseerde vorm) terugkeert in het protestantisme, waarmee de moderne notie van het private domein doorbreekt.
- 14 Het is overigens interessant te onderzoeken of dit oud-Israëliësch model invloed heeft gehad op de Westerse constitutionele traditie waarin machtenscheiding en *checks and balances* een centrale rol spelen.
- 15 Zie Paul Fletcher 2009, 98-100. Hij citeert op p. 100 Leonardo Boff, 1988, p. 20: "There is a strange dialectic at work here: authoritarian theories can lead to the acceptance of a rigid monotheism, just as theological visions of an a-trinitarian monotheism can serve as an ideological underpinning of power concentrated in one person: dictator, prince, monarch or religious leader."
- 16 Zie bijvoorbeeld de Heidelbergse Catechismus zondag 12 vraag/antwoord 31 en 32.
- 17 Alhoewel zowel Luther als Calvijn het nodige gezegd hebben over deze thematiek, is toch afgezien van een bespreking daarvan. Wat Spengler te zeggen heeft, is al relevant genoeg voor een goed begrip van de verhouding tussen de drie domeinen. Of dat bij Luther en Calvijn ook het geval is, is niet zonder meer te bevestigen. Daarvoor zou een afzonderlijke studie nodig zijn.
- 18 Zie de Handreiking voor het gesprek in gemeente en kerk, *De kerk en de democratische rechtsstaat – een positiebepaling*, vastgesteld door de Generale Synode van de PKN (november 2009, KTO 09.05), overweging 128.
- 19 Zie voor een nadere uitwerking van het idee van het 'heilige', aan de hand van het werk van Rudolf Otto, mijn eerdere bijdrage aan het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 64/2, met name de pagina's 124-131.

Literatuur

Bocken, I. (2007),

Waarom burgers betere gelovigen zijn. Religie, politiek en publieke moraal, in: Loose, D. (e.a.), *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Budel/Vught: Damon/Radboudstichting, 46-70.

Böckenförde, E.W. (1991),

Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: (id.), *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92-112.

- Boff, L. (1988),
Trinity and Society, Londen: Burns & Oates.
- Buijs, G. (1998),
Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin, Amsterdam: Boom.
- Donk, W.B.H.J. van de, e.a. (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Drake, H.A. (1976),
In Praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations, Berkeley: University of California Press.
- Eliade, M. (1984),
Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Fletcher, P. (2009),
Disciplining the Divine. Toward an (im)political Theology, Farnham: Ashgate.
- Gaaij Fortman, B. de (2006),
 The Sacred Realm: Domain of New Threats and Challenges, in: Freriks, Georg & Berma Klein Goldewijk (red.), *Human Security and International Insecurity*, Wageningen: Wageningen University Press, 153-165.
- Habermas, J. (2005),
 Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: (id.), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 119-154.
- Hamm, B. (1996),
 Ein Stadtschreiber als Theologe: bürgerliche Religion und christlicher Glaube bei Lazarus Spengler, in: Hamm, B., *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 143-180.
- Lefort, Claude (1992),
Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie, Meppel & Amsterdam: Boom.
- Lefort, Cl. (2005),
 Permanentie van het theologisch-politieke?, in: Sanders, Luk (red.), *Politiek voorbij de transcendentie? Over democratie en mystiek*, Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement, 146-218.
- Naeyé, Jan & Remy Bleijendaal (2008),
Agressie en geweld tegen politiemensen, Reed Business: Amsterdam.

- Otto, R. (1963),
Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München: Beck.
- Peterson, Erik (1951[1936]),
 Der Monotheismus als politisches Problem, in: (id.), *Theologische Traktate*, München: Kösel Verlag, 49-147.
- Spinoza, B. (1670[2002]),
Theologisch-politiek tractaat, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Taylor, Ch. (2007),
A Secular Age, Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Voegelin, E. (1938),
Die politischen Religionen, Wenen: Bermann-Fischer Verlag.
- Voegelin, E. (1952),
The New Science of Politics: An Introduction, Chicago: University of Chicago Press.
- Voegelin, E. (1956),
Order and History, I: Israel and Revelation, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Weber-Schäfer, P. (1996),
 Heil und Herrschaft bei den Juden: Könige und Propheten, in: Münkler, Herfried (red.), *Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 13-14.