

Handelingen
Nederlandse Juristen-Vereeniging

138^e Jaargang / 2014.2

Multiculturaliteit en Recht

Preadviezen van:

Prof. dr. mr. W. van der Burg

Prof. dr. mr. G. F. M. van der Wal

Prof. dr. mr. J. H. A. M. van der Wal

Handelingen Nederlandse Juristen-Vereniging

138e jaargang/2008-I

Multiculturaliteit en Recht

Preadviezen van

prof. dr. mr. W. van der Burg
prof. dr. mr. C.J.M. Schuyt
prof. mr. J.H. Nieuwenhuis

Kluwer - Deventer - 2008

Culturele diversiteit en de democratische rechtsstaat

Prof. dr. mr. W. van der Burg

Inhoud

1.	<i>Een-dracht maakt macht</i>	3
2.	<i>Cultuur: een pluralistische visie</i>	5
2.1.	Culturen en groepen	5
2.2.	Twee typen culturen	7
2.3.	Andere factoren van variatie	9
2.4.	Cultuur als wezenlijk ambigu begrip	10
2.5.	De verhouding tussen cultuur en religie	15
3.	<i>De spanning tussen eenheid en verscheidenheid</i>	17
3.1.	Op zoek naar een Nederlandse identiteit	17
3.2.	Drie sterke posities in het multiculturele debat	20
3.3.	Polyculturaliteit en multiculturaliteit	23
3.4.	Drie polen van diversiteit	24
4.	<i>Politiek-filosofische uitgangspunten</i>	26
4.1.	Inleiding	26
4.2.	Intrinsieke waarde en gemeenschappelijk goed	27
4.2.1.	Rijke culturen zijn intrinsiek waardevol en goed voor de samenleving	27
4.2.2.	Een cultuur heeft historische claims	29
4.2.3.	Culturele diversiteit is een kenmerk van een goede samenleving	30
4.2.4.	Een samenleving heeft culturele eenheid en samenhang nodig	31
4.3.	Publiek goed	31
4.3.1.	Cultuur en culturele diversiteit zijn voorwaarden voor individuele autonomie, zelfontplooiing en welzijn	31
4.3.2.	Cultureel geworteld zijn en lidmaatschap van een culturele groep zijn voorwaarden voor zelfrespect en welzijn	33
4.3.3.	Culturele diversiteit is een voorwaarde voor individuele autonomie, zelfontplooiing en welzijn	34
4.4.	Pragmatische en indirecte overwegingen	34

4.4.1.	Achterstandssituaties	35
4.4.2.	Communicatie	36
4.4.3.	Opsporing en handhaving	37
4.4.4.	Directe en indirecte discriminatie	37
4.5.	Conclusies	38
5.	<i>De democratische rechtsstaat</i>	39
5.1.	Democratie	39
5.2.	Politieke en juridische instituties	40
5.3.	De vrije markt	41
5.4.	De achtergrondcultuur	43
5.5.	Gelijkheid en discriminatie	44
5.6.	Inclusieve neutraliteit	45
5.7.	De rechtsstaat	47
5.8.	De noodzaak van een pragmatische analyse	48
6.	<i>Een inclusieve en pragmatische benadering</i>	49
6.1.	Vrouwenbesnijdenis	49
6.2.	Vrijheid van meningsuiting	50
6.3.	Dubbele nationaliteit	52
6.4.	Boerka's	53
6.5.	Hoofddoeken in het onderwijs	55
6.6.	Hoofddoeken bij de politie en de rechterlijke macht	56
	<i>Aangehaalde literatuur</i>	57

1. Een-dracht maakt macht¹

We lijken het tegenwoordig wel te vergeten, maar tot voor kort had Nederland een migratieoverschot. Nederlanders vestigden zich overal ter wereld. Vooral in de Engelstalige landen ging hun integratie relatief gemakkelijk. Engels is voor Nederlanders niet moeilijk te leren en ook de cultuur in het nieuwe land was vaak niet heel anders. Terwijl veel wereldsteden een Chinatown, een Little Italy en allerlei andere varianten kennen, zijn er afgezien van dorpjes en stadjes op het platteland maar weinig plaatsen waar een Nederlandse gemeenschap langere tijd herkenbaar aanwezig bleef.

Hun opname in de omringende cultuur was niet altijd een snelle assimilatie. Een voorbeeld is te vinden bij het Amerikaanse universiteitstadje Princeton in New Jersey. Ten noorden daarvan liggen verschillende dorpjes die in de achttiende en negentiende eeuw door Nederlanders zijn gesticht. Op het eerste gezicht is er van die Nederlandse invloed weinig meer over dan de namen van sommige straten en dorpjes, zoals het dorpje Harlingen, genoemd naar dominee Van Harlingen. Maar schijn bedriegt. In het centrum van die dorpjes staat doorgaans een kerkgebouw van de Reformed Church in America, die tot 1867 de Reformed Protestant Dutch Church genoemd werd.² De emigranten hielden generaties lang vast aan hun eigen kerk en zelfs aan hun eigen taal. Op het wapenschild van de kerk in Griggstown, gesticht in 1831, staat nog altijd het motto 'Een-dracht maakt macht'.

Een recenter voorbeeld betreft de Nederlanders die in de jaren vijftig emigreerden naar Australië en Nieuw Zeeland. De meesten integreerden snel en onderhielden nog maar nauwelijks contacten met anderen van Nederlandse afkomst. Maar dertig jaar later groeide de behoefte aan contacten met andere oud-Nederlanders. Er is zelfs sinds 1984 in Auckland een Nederlands bejaardenhuis, Ons Dorp. Overigens niet zo vreemd, want op oudere leeftijd vallen mensen vaak terug op hun jeugdervaringen. Sommige dementerende bejaarden verliezen zelfs het vermogen om Engels te spreken, en kunnen alleen nog in het Nederlands – of soms het Fries – communiceren.

Deze ervaringen, die veel parallellen kennen bij andere migrantengroepen, houden ons een spiegel voor in het huidige integratiedebat. Het is niet ongebruikelijk dat migranten, zelfs als ze behoorlijk geïntegreerd zijn,

1. Mijn dank gaat uit naar Wouter Limborgh, Jaap de Hullu en Roland Pierik en naar de deelnemers aan de Tilburgse Erelunch voor hun commentaren bij eerdere versies van dit preadvies.

2. Zoals de oude naam laat zien, komt deze kerk voort uit de gereformeerde of hervormde kerk, destijds in Nederland de publieke kerk. Voor verdere informatie over de RCA en haar geschiedenis, zie <http://www.rca.org>.

vasthouden aan hun oorspronkelijke godsdienst en taal.³ Bovendien sluiten ze zich in het nieuwe land vaak aan bij anderen uit hetzelfde land en organiseren ze zich samen om zo sterker te staan.⁴

Terug naar Nederland. De criminoloog Frank Bovenkerk stelt dat wij hier minderheidsvraagstukken veel vaker cultureel interpreteren dan in andere landen.⁵ Buitenlandse onderzoekers noemen dit zelfs 'de Nederlandse ziekte'. Ook de media en de politiek benadrukken cultuur en godsdienst als verklarende factoren voor (afwijkend) gedrag. Bovenkerk meent dat dit 'culturalisme' onvoldoende recht doet aan de complexe werkelijkheid van migranten (en hun kinderen) in Nederland. Bij het bestuderen van bijvoorbeeld criminaliteit moeten we ook volgens Bovenkerk de factor cultuur wel meenemen. Maar men moet deze niet te massief en essentialistisch opvatten – alsof de cultuur van Nederlanders met in Marokko geboren ouders gelijk zou zijn aan die van hun grootouders die nog in het Rifgebergte wonen. Migrant en hun kinderen construeren hun cultuur zelf uit elementen die ze uit verschillende achtergronden krijgen aangereikt.

Het culturalisme in de politiek en de media heeft een paradoxaal karakter. Enerzijds verklaart men bijna alle afwijkend gedrag met culturele (met inbegrip van religieuze) achtergronden en hanteert een massief beeld van 'de islam' en 'de Marokkanen' (waarbij men overigens vaak verwijst naar wat al tweede generatie Nederlanders zijn). Anderzijds verwacht men van migranten dat ze zich op wezenlijke punten aanpassen aan de dominante Nederlandse cultuur en grotendeels afstand nemen van hun eigen cultuur. Men ontkent dus deterministisch dat migranten vrij kunnen variëren op hun cultuur, maar veronderstelt tegelijk dat ze volledig vrij zijn deze helemaal naast zich neer te leggen.

Dit weerspiegelt onze ongemakkelijke omgang met migrantenculturen. Culturele diversiteit schept onzekerheid. Het creëren van heldere, eenduidige identiteiten, zowel van de eigen groep als van anderen, maakt die onzekerheid hanteerbaarder, maar maakt tegelijk die aldus geconstrueerde groep met haar scherp afwijkende identiteit bedreigender.

Een centrale stelling van dit preadvies is dat het huidige maatschappelijke debat in Nederland een te simpel beeld van culturen en van culturele diversiteit kent. Daarom is het eerste deel van dit preadvies gewijd aan een filosofische reflectie op de begrippen cultuur (hoofdstuk 2) en culturele diversiteit (hoofdstuk 3). Ik laat daarin zien dat een goed begrip van cultuur verschillende bronnen van pluralisme erkent. Het beeld van een multiculturele samenleving als één dominante cultuur met daarnaast een rela-

tief losse verzameling van afgebakende groepsculturen van migranten moet op de helling. De pluraliteit en dynamiek van culturen en van hun onderlinge interactie maakt het lastiger om greep te krijgen op de grote variatie in onze cultureel diverse samenleving, maar is tegelijk een potentieel van wederzijdse aanpassing en integratie.

Na deze conceptuele verheldering volgt een normatieve analyse. De centrale vraag is waarom overheid en recht rekening moeten houden met culturele diversiteit en eenheid. In hoofdstuk 4 inventariseer en bespreek ik de belangrijkste overwegingen waarom de overheid dat behoort te doen. In hoofdstuk 5 ontwikkel ik een rechtsfilosofische visie op de cultureel diverse samenleving, gebaseerd op de beginselen van de democratische rechtsstaat. In hoofdstuk 6 pas ik dit toe op enkele concrete problemen, zoals vrouwenbesnijdenis, de grenzen van de vrijheid van meningsuiting en het dragen van hoofddoeken en boerka's.

2. Cultuur: een pluralistische visie

2.1. Culturen en groepen

Wat verstaan we onder cultuur? In de literatuur vinden we een grote verscheidenheid aan omschrijvingen en associaties.⁶ In de meest ruime betekenis staat cultuur tegenover natuur. De Valk omschrijft cultuur als 'het geheel van creatieve menselijke activiteiten (...) en de voortbrengselen daarvan, als onderscheiden van de natuur.'⁷ Daarnaast zijn er specifieke betekenissen, bijvoorbeeld wanneer we het hebben over cultuur met een grote C, een bedrijfscultuur of een rechtscultuur.

In de discussie over de multiculturele samenleving spreken we over culturen in meervoud. Culturen worden doorgaans verbonden met (etnische) groepen. De belangrijkste auteur op het gebied van multiculturalisme, de Canadees Will Kymlicka, ziet het begrip als synoniem met natie en volk, en omschrijft het als een intergenerationale gemeenschap, met eigen instituties, met een eigen territorium, taal en geschiedenis.⁸ Hij erkent overigens zelf dat dit een vrij beperkte definitie is. In het voetspoor van

3. Vgl. ook WRR 2007, p. 46 over de betekenis van 'footprints', de primaire identificaties, die al vroeg in het leven tot stand komen.

4. WRR 2007, p. 50 e.v.; Scheffer 2007.

5. Bovenkerk 2006, p. 90.

6. Voor een uitgebreid overzicht van de verschillende betekenissen van cultuur, zie Eagleton 2000.

7. De Valk 2002, p. 22. Vergelijkbare definities zijn te vinden bij Eagleton 2000, p. 34; Oomen & Tempelman 1999, p. 9.

8. Kymlicka 1995, p. 18-19. Kymlicka onderscheidt daarbinnen nationale minderheden en etnische groepen. Nieuwe sociale bewegingen (homogroepen, feminisme, armoedebeweging) worden door hem uitdrukkelijk niet als culturen gezien. Toegepast op Nederland vallen alleen de Friezen onder de nationale minderheden. Ik zal de etnische groepen hier verder aanduiden als migrantengroepen. Vgl. ook Kymlicka & Norman 2000, p. 18-19.

Kymlicka hebben veel auteurs de etnische of nationale groep als vertrekpunt genomen voor het definiëren van een cultuur.⁹

Deze keuze is voor de Europese situatie minder gelukkig. De beperking tot duidelijk afgebakende etnische gemeenschappen met een eigen taal en geschiedenis is misschien bruikbaar in de context van Canadese discussies over Quebec en de Inuit, maar zet ons op het verkeerde spoor voor de Europese discussies rond migrantenculturen en zelfs voor de discussies rond autochtone minderheden als de Bretons en de Welsh.¹⁰ Weliswaar hebben veel culturen herkenbare groepen als kern, maar doorgaans zijn ze daar niet toe beperkt (er zijn ook veel mensen die niet of half tot deze kern behoren en toch in mindere of meerdere mate mee de cultuur dragen). Soms is er een gezamenlijke taal en geschiedenis, maar vaak ook niet. De internationale academische cultuur gebruikt doorgaans wel het Engels als lingua franca, maar wordt vooral gedragen door persoonlijke netwerken en instituties als verenigingen, tijdschriften en congressen. Om werkelijk een beeld te krijgen van culturele diversiteit moeten we ons niet bij voorbaat beperken tot die culturen die verbonden zijn met herkenbare etnische of linguïstische groepen.

Een cultuur is een sociaal verschijnsel. Er zijn daardoor altijd meerdere mensen nodig als cultuurdragers. Maar die cultuurdragers kunnen op verschillende manieren met elkaar verbonden zijn: als herkenbare groep, binnen een institutie (dan spreken we bijvoorbeeld over de juridische cultuur of zelfs over de cultuur van de rechtbank in Utrecht), of in een heel los netwerk. Doorgaans is er een combinatie. De Friese cultuur wordt gedragen door een niet goed af te bakenen groep (gaat het om alle inwoners van Friesland, alleen om de permanente bewoners, of zelfs alleen om de Friestaligen?) en er is daarnaast een aantal netwerken van personen en individuele personen die zich op de een of andere manier met Friesland en de Friese cultuur verbonden voelen. Voorbeelden zijn Friestaligen buiten de provincie Friesland, tweede en derde generatie emigranten buiten Friesland, maar ook toeristen en inwoners van buurprovincies. Zelfs het gebruik van de term netwerk is soms al incorrect, bijvoorbeeld bij mensen die geen regelmatige contacten met Friesland of met Friezen meer hebben. Bij sommigen zal de Friese identiteit nauwelijks verder gaan dan een lichte sympathie voor dat kleine voetbalclubje uit Heerenveen.

In sommige andere gevallen is het groepslidmaatschap wezenlijk voor iemands participatie in een cultuur. Herkenbare en soms zelfs grotendeels afgezonderd levende groepen kunnen een belangrijke rol vervullen in het

instandhouden van culturen. De Australische Aboriginal culturen zijn nauw verbonden met specifieke groepen Aboriginals. Zij zijn herkenbaar anders door huidskleur, uiterlijk, taal en kleding en hebben vaak eigen instituties zoals eigen stamhoofden en raden. Volledig afgesloten van de buitenwereld is zo'n groep natuurlijk niet; er zijn niet alleen intensieve verbindingen met andere Aboriginal culturen, maar ook met de bredere Australische samenleving. Niettemin moeten we om dergelijke culturen te begrijpen ons primair richten op de groep die de cultuur draagt.

Een definitie van cultuur dient ruimte te laten voor beide varianten. Een cultuur kan gedragen worden door een groep waarvan de leden zichzelf ook in termen van hun groepslidmaatschap definiëren. Maar ze kan zich ook los van een herkenbare groep ontwikkelen en slechts in losse zin met een groep of netwerk verbonden zijn. De operacultuur is hiervan een voorbeeld: het is een herkenbare deelcultuur, maar (afgezien van de groep van actieve beoefenaars van de opera) niet verbonden met een duidelijke groep. We zouden natuurlijk alle operaliefhebbers samen als groep kunnen betitelen, maar dit is alleen een losse verzameling van mensen met een bepaalde voorkeur (te vergelijken met de verzameling van roodharigen). Het gebruik van de term groep zou in deze context kunstmatig aandoen.¹¹ Ik kies daarom voor een zeer ruime definitie van cultuur die de mogelijkheid openhoudt van een verband tussen cultuur en groep, maar dit niet veronderstelt.

Een cultuur is te omschrijven als een min of meer samenhangend geheel van overtuigingen, praktijken en houdingen, dat doorgaans verbonden is aan een bepaalde groep, institutie of netwerk.

2.2. Twee typen culturen

De voorgaande analyse suggereert een analytisch onderscheid tussen twee typen culturen, al naar gelang de groep wel of niet een centrale rol speelt. Ik zal deze aanduiden als groeps cultuur en deelcultuur.

Een *groeps cultuur* is een geheel van praktijken, overtuigingen en houdingen, dat gedragen wordt door een herkenbare, afgebakende groep.¹²

9. Vgl. bijv. Parekh 2000, p. 2-3 'a body of beliefs and practices in terms of which a group of people understand themselves and the world and organize their individual and collective lives.' Zie ook Van Leeuwen 2003, p. 18. Overigens is dit ook een van de punten waarop Kymlicka heftig is bekritiseerd.

10. Aldus ook Phillips 2007, p. 19 en 65.

11. Het verschil tussen beide is dus of de individuen alleen een verzameling vormen omdat men gemeenschappelijke kenmerken en interesses heeft, of dat de individuen ook een samenhangende groep vormen en het groepsverband wezenlijk is voor de instandhouding van de cultuur.

12. Pierik 2004, p. 536 spreekt van 'cultural community' wanneer een sociale groep zichzelf definieert als een gemeenschap met een gedeelde identiteit, en een sterke sociale structuur met gedeelde normen en waarden en onderlinge interdependentie kent. Ik kies hier voor een zwakker begrip 'groep', omdat in Pieriks omschrijving een te sterke nadruk op gedeelde identiteitsbesef en gedeelde normen en waarden ligt. Het enige dat nodig is om in de zwakkere zin van een groep te spreken is dat deze een interne sociale structuur heeft.

Doorgaans is het een brede cultuur die betrekking heeft op een vrij groot deel van het maatschappelijke en persoonlijke leven. De groep heeft vaak (maar niet noodzakelijk) een eigen taal, een eigen geschiedenis, een eigen territorium en soms zelfs eigen instituties. Daarmee onderscheidt zij zich van andere groepen, van een dominante cultuur of (in het geval van een nationale cultuur) van de culturen van andere landen. Voorbeelden van groeps culturen zijn nationale culturen als die van IJsland en inheemse culturen als die van de Inuit. Binnen Nederland zijn dergelijke grotendeels afgezonderde groepen met een eigen cultuur vooral nog te vinden in religieuze sekten en sommige nieuwere migrantengroepen. Tot voor kort hadden ook de Molukkers en Chinezen sterke trekken van een groeps cultuur, maar dat verandert de laatste jaren in hoog tempo. Zwakkere vormen van groeps cultuur zijn echter wijd verspreid, voorbeelden zijn de cultuur binnen studentencorpora, sommige bedrijven, verenigingen en kerken.¹³

Een *deelcultuur* is een min of meer samenhangend geheel van praktijken, overtuigingen en houdingen, dat niet gedragen wordt door een herkenbare groep, maar veeleer verbonden is met een los netwerk van personen. Doorgaans heeft ze betrekking op een beperkt deel van het maatschappelijke en persoonlijke leven. In die zin is een deelcultuur meestal een 'smalle' cultuur. Voorbeelden van deelculturen zijn de popcultuur en de jongerencultuur met zijn sms- en chattaal. Naarmate een deelcultuur minder omvattend is, kunnen we vaak beter van losse culturelementen spreken.

Deelcultuur en groeps cultuur zijn ideaaltypen – in zuivere vorm komen ze nauwelijks voor. De meeste culturen zijn gemengd en bevinden zich ergens op een spectrum van sterk groepsgebonden tot nauwelijks groepsgebonden. Talen en godsdiensten hebben een groep nodig als basis of kern om te kunnen voortbestaan. Het belang en de interne verbondenheid van die groepen verschilt daarbij echter. De Nederlands-Marokkaanse cultuur heeft bijvoorbeeld meer trekken van een groeps cultuur dan de Friese. De cultuur omvat meer dan alleen een gedeelde taal en geschiedenis en heeft inhoudelijk een breed bereik. Ze heeft ook betrekking op bijvoorbeeld familieverhoudingen en eer, en is nauw verweven met de islamitische godsdienst waartoe het merendeel van de Marokkanen behoort. Door hun uiterlijk, kleding, accent en godsdienst onderscheiden veel Marokkaanse Nederlanders zich van hun omgeving. Zelfs als ze zichzelf primair als Nederlander beschouwen, worden ze door de buitenwereld voortdurend op

hun Marokkaanse identiteit gewezen, en omgekeerd identificeren de meeste Marokkaanse Nederlanders zich vrij sterk als Marokkaans.¹⁴

Een cultuur kan zich ontwikkelen en daarbij verschuiven van een groeps cultuur naar een deelcultuur (of omgekeerd). Een goed voorbeeld is de homosubcultuur. In samenlevingen met een sterke sociale uitsluiting van homoseksuelen bestaat vaak een aparte homosubcultuur. Deze groeps cultuur heeft eigen getto's, bars en media, eigen subculturele codes en zelfs een eigen nictenhumor. Een homo die uit de kast komt, stapte daarmee ook de subcultuur binnen. In Nederland is de sociale uitsluiting verminderd en krijgt de subcultuur steeds meer trekken van een deelcultuur. Natuurlijk zijn er nog eigen bars, media en websites, maar de afgrenzing met de dominante heteroseksuele cultuur wordt minder scherp. Het is trendy om zich biseksueel te noemen en om als hetero naar roze feesten te gaan. Homo's identificeren zichzelf minder als homo, en zij worden door de buitenwereld minder gecategoriseerd in termen van hun homoseksualiteit. De herkenbare groeps cultuur is daarmee geleidelijk veranderd in een moeilijk af te grenzen deelcultuur.

2.3. Andere factoren van variatie

We hebben vaak de neiging om bij minderheidsculturen te denken aan aparte homogene groepen die sterk verschillen van de meerderheidscultuur. Maar voor de meeste migrantengroepen geldt dat ze slechts beperkt verschillen van de dominante Europese cultuur en daarmee nauw verweven zijn.

Met behulp van twee aanvullende onderscheidingen kunnen we de variatie beter begrijpen.¹⁵ Een onderscheid dat hierboven al aan de orde kwam is dat tussen *smalle* en *brede* culturen. Een cultuur kan zowel absoluut als relatief breed of smal zijn. Een cultuur is breed in absolute zin als ze vrijwel alle aspecten van het dagelijks leven bestrijkt; ze is breed in relatieve zin, als ze ten opzichte van de omringende of dominante cultuur op een breed terrein verschilt. Aboriginal culturen zijn doorgaans breed in beide opzichten; de operacultuur is smal in beide opzichten. Groeps culturen zijn doorgaans breed in de zin dat ze een vrij groot deel van het sociale leven bestrijken, terwijl deelculturen meestal een beperkter of smaller bereik hebben. De Nederlands-Turkse cultuur is in relatieve en absolute zin smal

13. Een mooi voorbeeld is ook de advocatencultuur met zijn eigen kledingvoorschriften, mores, juridisch jargon en deftig taalgebruik (confrère, opgemelde stukken), die de beroepsgroep duidelijk afzondert van die van de gewone burgers.

14. Vgl. Pierik 2004; er zijn sterke processen van ascriptie (anderen bestempelen je als Marokkaans met alle daarmee geassocieerde kenmerken), inscriptie (je identificeert jezelf sterk als Marokkaans) en gemeenschapsvorming (de groep van Marokkaanse Nederlanders is duidelijk een gemeenschap met hechte onderlinge structuren, eigen normen en een eigen gevoel van identiteit).

15. In de filosofische literatuur wordt vaak kritiek geleverd op een holistische visie op cultuur. Vgl. Appiah 2005; Phillips 2007. Een dergelijk holisme is alleen bij brede en homogene groeps culturen een correcte visie, en ook daarbij slechts tot op zekere hoogte.

vergeleken met de cultuur van de Inuit, maar breed vergeleken met de Friese cultuur.

Een tweede onderscheid is dat tussen *homogene* en *pluralistische* culturen. Een bekend kritiekpunt van feministen op multiculturalisme is dat men minderheidsculturen als te homogeen beschouwt en daarbij vooral de interpretaties van die cultuur door oudere, conservatieve mannen volgt.¹⁶ Zowel buitenstaanders als groepsleden hebben vaak de neiging om de cultuur vast te pinnen op een specifieke interpretatie ervan. Culturen kunnen echter meer of minder homogeen of pluralistisch zijn. Bij migrantenculturen in Europa bestaat doorgaans een grote verscheidenheid, omdat migranten via werk, opleiding en buurt op verschillende manieren in contact staan met de dominante en met andere culturen en daardoor worden beïnvloed. Als gevolg van de vermenging ontstaan er hybride identiteiten, ook wel aangeduid als streepjes-Nederlanders.¹⁷ Die verscheidenheid vinden we ook in bijvoorbeeld de Nederlands-Marokkaanse cultuur. Die omvat zowel groepen jeugddelinquenten als hoogopgeleide, perfect geïntegreerde juristen, zowel imam El Moumni als staatssecretaris Aboutaleb. Zoals we binnen de Nederlandse cultuur pluralisme als vanzelfsprekend aanvaarden, moeten we dat ook doen voor de Nederlands-Marokkaanse of andere minderheidsculturen. Wanneer we willen dat migranten zich aanpassen aan de democratische rechtsstaat moeten we het potentieel voor dynamiek en verscheidenheid binnen hun culturen serieus nemen. Dan moeten we vermijden om de meest conservatieve varianten – doorgaans het meest zichtbaar – als representatief voor die culturen te beschouwen. We kunnen deze varianten overigens ook niet wegdenken – ze horen er wel bij – maar ze zijn maar één kant van de cultuur. Nederland is óók Staphorst, maar niet alléén Staphorst.

Wat tot een cultuur hoort, is wezenlijk omstreden.¹⁸ Er zijn meerdere legitieme interpretaties mogelijk. Bovendien ontwikkelt een cultuur zich voortdurend, mede dankzij discussies over wat typerend is voor die cultuur. Het feit dat een cultuur wezenlijk omstreden is, betekent niet dat we de discussie moeten vermijden. Ook begrippen als rechtsstaat of democratie zijn wezenlijk omstreden; het is juist door het voortdurende debat daarover dat we in staat zijn onze democratische rechtsstaat enigszins bij de tijd te houden.

2.4. Cultuur als wezenlijk ambigu begrip

De door mij voorgestelde definitie van cultuur bevat, naast de verwijzing naar groepen, organisaties of netwerken, drie centrale elementen: overtuigingen, praktijken en houdingen. Deze elementen vinden we regelmatig in definities van cultuur, waarbij in de plaats van houdingen vaak waarden worden genoemd.¹⁹

Aan deze drie verschillende elementen of aspecten ligt een fundamenteel verschil ten grondslag. Ze verwijzen naar drie perspectieven op cultuur. We kunnen een cultuur zien als een verzameling overtuigingen, of als een aantal samenhangende praktijken, of als een verzameling attitudes. Dit zijn verschillende logische categorieën. Als we ons richten op overtuigingen, kunnen we een cultuur beschrijven als een samenhangend geheel van proposities, als een doctrine. Dan beschrijven we wat mensen (zeggen te) vinden. We kunnen ons ook richten op wat er feitelijk gebeurt. Dan beschrijven we wat mensen doen – wat vaak niet correspondeert met hun overtuigingen. (Het vergelijkbare verschil tussen 'law in the books' en 'law in action' komt hopelijk iedere jurist bekend voor.) En ten slotte kunnen we ons ook richten op de geïnternaliseerde waarden, de attitudes, de identiteit, met andere woorden op het karakter. Dan beschrijven we kenmerken van mensen of groepen. Ook die hoeven niet te corresponderen met hun feitelijke handelen of met hun overtuigingen. Tussen de drie bestaan vaak spanningen. Veel Nederlanders zullen desgevraagd beweren dat ze principieel voor gelijkheid van mannen en vrouwen zijn, terwijl dat niet altijd uit hun feitelijke gedrag blijkt en in hun (grotendeels onbewuste) houding egalitaire en discriminerende kanten beide aanwezig zijn.

Ik onderscheid dus drie modellen van cultuur: een doctrinemodel, een praktijkmodel, en een karaktermodel. Cultuur is wat ik elders een wezenlijk ambigu begrip heb genoemd.²⁰ Natuurlijk is er een substantiële overlap tussen de beschrijvingen in de verschillende modellen, het gaat uiteindelijk om dezelfde cultuur. Maar wanneer we cultuur conceptualiseren als praktijk of als doctrine leggen we bepaalde accenten, waardoor we sommige aspecten extra belichten en andere aspecten minder goed naar voren komen. De keuze voor een model is een keuze voor een bepaald perspectief. In een perspectief treden altijd bepaalde dingen op de voorgrond terwijl andere op de achtergrond raken of zelfs helemaal verdwijnen achter andere objecten.

Het begrip cultuur deelt dit karakter van wezenlijke ambiguïteit met veel andere begrippen als recht, moraal en religie. De filosofische finesses van deze karakterisering laat ik hier verder buiten beschouwing. Het belangrijkste is dat het verschil in deze modellen belangrijke implicaties heeft voor de wijze waarop de discussie over culturele diversiteit wordt gevoerd.

16. Phillips 2007; Okin 1999.

17. Vgl. de uitdrukking hyphenated Americans, zoals in Afro-Americans en Italian-Americans. Hierover Scheffer 2007, p. 313.

18. Cultuur is dus een 'essentially contested concept'; vgl. Gallie 1956.

19. Vgl. Cotterrell 1992, p. 23.

20. Vgl. voor een algemenere filosofische analyse en een toepassing hiervan op het recht Van der Burg 2001 en 2007b; op recht en moraal Van der Burg 1999; op moraal en godsdienst Van der Burg 2005.

Het *doctrinemodel* richt zich op de meest bewuste kant van cultuur als een geheel van overtuigingen. Handelingen worden vooral verklaard in termen van bewuste intenties en achterliggende overtuigingen. Grotendeels onbewuste attitudes spelen geen grote rol; hoogstens zijn zij een verklarende factor waarom mensen niet overeenkomstig hun overtuigingen handelen. Een cultuur is een normatieve doctrine die mensen vertelt hoe te handelen.²¹ Volgens de Nederlandse cultuur behoren mannen en vrouwen gelijk behandeld te worden en geef je een hand bij een begroeting. In een dergelijk perspectief is culturele diversiteit vooral een verschil tussen normatieve opvattingen. In een 'clash of cultures' zal één van de overtuigingen moeten wijken of worden aangepast.

In een *praktijkmodel* beschrijven we cultuur als een verzameling praktijken. De overtuigingen en intenties die daarmee verbonden zijn, spelen alleen een rol in de beschrijving als één van de factoren die dit handelen begrijpelijk maken, naast bijvoorbeeld diepgewortelde attitudes. Een beschrijving van de Nederlandse cultuur is dan dat veel meer vrouwen dan mannen in deeltijd werken en dat vrouwen gemiddeld lagere functies hebben en voor dezelfde functies minder verdienen. In dit model lijkt culturele diversiteit vaak onschuldiger (we kunnen toch elk onze eigen gang gaan) en is het moeilijker om conflicten expliciet te onderkennen en te thematiseren. Bij culturele verschillen lijkt de oplossing: leven en laten leven.

In een *karaktermodel* gaat het deels om een beschrijving van houdingen op meer onbewust niveau. Voelen mensen zich snel in hun eer aangetast of zijn ze eerder (in andermans ogen) overdreven passief en lijdzaam?²² Maar vaak gaat het ook om heel bewust beleefde identiteiten. Als kenmerken van de Nederlandse cultuur ziet men dan het egalitaire en solidaire karakter en het zoeken naar consensus en compromis, terwijl de Arabische cultuur wordt gekenmerkt door waarden als familie-eer en de Amerikaanse door competitiviteit. Dergelijke karaktertrekken zijn vaak diepgeworteld omdat ze sterk met de persoonlijkheid van individuen en met de identiteit van groepen samenhangen. Het feit dat veel houdingen deels onbewust zijn, maakt ze lastig te hanteren en moeilijk veranderbaar. Veel mensen zijn bijvoorbeeld rationeel voorstander van gelijke rechten voor homoseksuelen, maar voelen zich toch onbehaaglijk bij openlijk homoseksueel gedrag.²³

21. Zo wordt ook het recht in een doctrinemodel gereduceerd tot law in the books, tot een geheel van normatieve proposities die doorgaans te construeren zijn op basis van de tekst van wetten, jurisprudentie en literatuur.

22. Vaak vinden we (bijvoorbeeld in de context van 'cultural defences') in beschrijvingen van culturen een mix van gender- en culturele stereotypen, bijvoorbeeld wanneer Hindoestaanse vrouwen worden beschreven als passief en Marokkaanse mannen als lichtgeraakt. Zie Phillips 2007, Ch. 3.

23. 85% van de Nederlanders vindt dat homoseksuelen gelijke rechten moet krijgen, maar toch neemt 49% aanstoot aan twee mannen die elkaar zoenen. Keuzenkamp 2007.

Onbewust kan dit ook doorwerken in hun gedrag, bijvoorbeeld wanneer een rechter een scheiding behandelt waarin een van de partners lesbisch is. Een verdachte uit een cultuur waar je een rechter uit respect niet direct aankijkt, zal zich moeilijker tegenover een Nederlandse rechter gedragen op een manier die deze als respectvol en open ervaart – zelfs als de betrokkene rationeel zou weten wat van hem verwacht wordt.²⁴ Mensen moeten zichzelf haast geweld aandoen om in strijd met hun karakter te handelen. Conflicten lijken in een dergelijk model vaak niet eenvoudig oplosbaar, omdat het gaat om diepgewortelde attitudes.

Elk van de drie perspectieven is zinvol en kan helpen specifieke aspecten van een cultuur te begrijpen. Maar elk model heeft ook blinde vlekken en eenzijdigheden. Daarom dienen we niet exclusief voor één benaderingswijze te kiezen, opdat de sterke kanten en eenzijdigheden van de verschillende modellen elkaar kunnen corrigeren en aanvullen.

Het grote voordeel van een doctrinair model is dat de kenmerken van een cultuur hanteerbaar worden in duidelijke proposities. Daarmee wordt zij ook voor kritiek en reflectie vatbaar, omdat precies helder is op welke overtuigingen kritiek past, bijvoorbeeld vanuit een theorie van mensenrechten of vanuit een scherpe juridische doctrine. Maar een nadeel is dat het vaak verstarrend en uniformerend werkt: de cultuur wordt vereenzelvigd met slechts één bepaalde interpretatie ervan en door haar te formuleren wordt ze ook vastgelegd.²⁵ Het Romeinse recht wordt gelijkgesteld met het Corpus Iuris Civilis, het ware protestantse geloof met de tekst van de bijbel en de Drie Formulieren van Enigheid. De visie van de islam op homoseksualiteit wordt geïdentificeerd met een orthodoxe interpretatie, terwijl meer moderne en vrijzinnige, en daardoor minder uitgesproken, opvattingen worden genegeerd. Een voorbeeld van onbedoelde verstarring is het werk van een groep onderzoekers van Nederlandse volksdansen in de jaren tachtig.²⁶ Zij observeerden lokale volksdansgroepen en beschreven elk voor een regio de dansen. Verschillende onderzoekers merkten later dat de beschrijving in hun boeken werd gehanteerd als een gezaghebbende norm, als een voorschrift. Daarmee leidde een descriptieve momentopname letterlijk tot een vastleggen van de dansen.

Pluralisme, interne spanningen en dynamiek worden in een doctrinemodel vaak miskend, omdat die moeilijk in scherpe coherente doctrines te formuleren zijn. Maar juist bij botsingen tussen culturen is het van groot belang die culturen niet te massief voor te stellen, omdat daarmee het poten-

24. Vgl. de klassieke studie van Van Rossum 1998.

25. Voor vergelijkbare voor- en nadelen van een 'productmodel' van recht zie Peters 1993, p. 209-238.

26. Met dank voor dit voorbeeld aan Kees Notenboom, een van de onderzoekers.

tiel voor verandering binnen beide culturen onvoldoende wordt onderkend en ook minder gemakkelijk gemobiliseerd kan worden. Daarnaast is dit model eenzijdig rationalistisch. De sterke nadruk op overtuigingen doet onvoldoende recht aan de betekenis van sociale druk, onbewuste patronen, karaktertrekken en emoties voor ons handelen. Het gevolg is dat een beleid gericht op de overtuigingen gemakkelijk ineffectief is. Men gebruikt grote woorden en levert scherpe kritiek, maar door de eenzijdige aanpak draagt men niet werkelijk bij aan de beoogde gedragsverandering.

Het karaktermodel kan voor dit laatste gevaar tegenwicht bieden. Het richt zijn aandacht op diepgewortelde en geïnternaliseerde houdingen, die niet zo gemakkelijk te veranderen zijn. Onmogelijk is het overigens niet; zo verdwijnen vooroordelen en negatieve houdingen vaak wanneer mensen nauw moeten samenwerken of samenleven met leden van de groep waarover de vooroordelen bestaan.²⁷ Wanneer men de oorzaken van problemen op dit niveau lokaliseert, vergt de oplossing vaak een langdurig veranderingsproces. Een korte voorlichtingscampagne zet dan weinig zoden aan de dijk.

Het nadeel van het karaktermodel is dat men personen en vooral groepen te gemakkelijk categoriseert en zwart-wit tegenstellingen bevordert. De leden van een culturele groep worden geacht alle stereotype kenmerken van de groep te hebben in gelijke en onveranderlijke mate. Dit is het risico van stereotypering en essentialisering. Niet alleen worden hiermee gradaties en veranderingen – ook al zijn die vaak moeizaam – ontkend, maar ook worden de stereotypen in stand gehouden door mensen te behandelen alsof ze bepaalde onveranderlijke groepskenmerken hebben.²⁸ Bovendien heeft het denken in termen van identiteiten vaak een uitsluitend effect, omdat identiteiten doorgaans worden geconstrueerd door zich af te zetten tegen anderen. Er ontstaat dan gemakkelijk een oneigenlijke wij-zij-teenstelling.

Het praktijkmodel heeft minder last van de risico's van verstarring, rationalisme en essentialisering. Als het goed gehanteerd wordt, beschrijft het primair wat er feitelijk gebeurt, in alle variatie en veranderlijkheid. De beschrijving dat veel islamitische vrouwen een hoofddoek dragen, zegt nog weinig; voor een complete beschrijving is het ook nodig te weten wat de betekenis van dit gedrag is. Daarin blijkt een grote variatie te bestaan: sommigen doen dit uit gewoonte of sociale druk, anderen omdat ze het voor zichzelf als religieuze plicht zien, weer anderen als symbool van hun identiteit. In de meeste gevallen zullen al deze motieven meespelen. Een adequate beschrijving van het gedrag noemt elk van deze motieven.

27. Vgl. WRR 2007, p. 57 en 106 over samenwerking en ontmoeting via werk, wijk en school als basis voor functionele identificatie, vermijden van stereotypen en insluiting.

28. Vgl. hierover Pierik 2004.

Daarmee wordt het juridische en beleidsdebat genuanceerder, maar het is ook lastiger tot eenduidige conclusies te komen.²⁹ Voorzover een hoofddoek wordt gezien als een religieuze plicht, valt deze onder het bereik van de godsdienstvrijheid, maar voorzover het slechts een sociale norm is of een symbool, valt hij daar niet onder. Hoe kan men in het licht van deze diversiteit richtlijnen ontwikkelen? Het grote bezwaar van een praktijkmodel is dan ook dat de variatie zozeer naar voren komt dat algemene uitspraken nauwelijks mogelijk zijn. Een cultuur wordt ongrijpbaar, omdat feitelijk de cultuur van iedere deelnemer net iets anders is. Door de bomen ziet men het bos niet meer. Bovendien gaat het bos aan alle kanten geleidelijk over in halfopen land en in andere bossen, dus het is ook niet meer te begrenzen. Tot welke cultuur behoort iemand die in Nederland geboren is uit een gemengd Nederlands-Marokkaans huwelijk, die door beide culturen beïnvloed is, en die elementen uit beide culturen combineert? Is zijn seksistisch gedrag ten opzichte van vrouwen toe te schrijven aan zijn Marokkaanse achtergrond, aan een (specifiek Nederlandse?) rapcultuur, of gewoon aan het opgroeien met verkeerde vrienden?³⁰ De nuances maken het nauwelijks meer mogelijk om de problemen zinvol te structureren en aan te pakken.

Elk van de modellen kent dus zowel voordelen als eenzijdigheden. Daarom moeten we switchen tussen de modellen om een werkelijk goed beeld van bepaalde culturen te krijgen.

2.5. De verhouding tussen cultuur en religie

Ook religie is een wezenlijk ambigu begrip. Het onderscheid tussen de drie modellen kan discussies over de verhouding tussen cultuur en religie verhelderen. Alleen bij een bepaalde invulling van een doctrinemodel van religie en cultuur zijn beide te scheiden.³¹ In een positivistisch doctrinemodel

29. In WRR 2007 wordt terecht het accent verlegd van een statische benadering waarin de identiteit van Nederland in een aantal fundamentele normen (dus in een doctrine) wordt gezocht, naar een dynamische benadering waarin identificatieprocessen voorop staan. Het nadeel van een dergelijke perspectief is dat het vager is en tot minder eenduidige beleidsaanbevelingen leidt – een bezwaar dat in kritische reacties op het rapport ook regelmatig naar voren kwam.

30. Dergelijke verklaringen zijn doorgaans eenzijdig. De criminaliteit van leden van minderheidsgroepen wordt verklaard uit hun cultuur, maar de criminaliteit van leden van de meerderheidscultuur wordt gezien als afwijkend van wat normaal is. Het handelen van Volkert van der G. of Willem H. staat los van de Nederlandse cultuur, terwijl het optreden van Mohammed B. en Marokkaanse jeugdcriminelen wordt verklaard als voortvloeiend uit de Marokkaanse cultuur. Vgl. hierover Phillips 2000, p. 31 en 99.

31. Dit is te vergelijken met die versies van rechtspositivisme die het recht zien als een doctrine, waarvan de inhoud te herleiden is tot bepaalde teksten. Alleen in een dergelijk doctrinemodel zijn recht en moraal te scheiden. Van der Burg 1999.

kan men een religie zien als een samenhangend stelsel van overtuigingen dat te herleiden is tot bepaalde teksten. Alleen de overtuigingen die tot deze doctrine behoren en de handelingen en houdingen die daaruit direct voortvloeien zijn deel van de religie, al het overige is cultuur. Wanneer in de koran niet expliciet staat dat vrouwen zich van top tot teen moeten bedekken, kan in deze positivistische visie de gezichtsbedekkende sluier dus geen religieuze plicht zijn; het is slechts cultuur.

Een doctrinemodel is het enige model waarin een scheiding mogelijk is. In een praktijkmodel is namelijk de scheiding even moeilijk aan te brengen als in een karaktermodel. Is de houding van onderdanigheid die bij sommige Hindoestaanse vrouwen bestaat cultureel of religieus?³² Natuurlijk is dit een gemengd fenomeen. Het past binnen een bepaalde cultuur, maar wordt vaak ook als een religieus voorschrift gezien. Om de houding en het gedrag van vrouwen adequaat te beschrijven zal men dus zowel naar bredere culturele als naar religieuze factoren moeten verwijzen (en natuurlijk ook economische en andere factoren moeten analyseren). Wil men houding en gedrag daadwerkelijk veranderen, dan kan men ook niet om de verwevenheid van cultuur en religie heen.

In het Nederlandse juridische en politieke debat overheerst een specifieke protestantse, positivistische en orthodoxe visie op religie. Zij is protestants omdat de nadruk ligt op de inhoud van het geloof, op de overtuigingen.³³ Zij is positivistisch omdat die inhoud wordt afgeleid uit schriftelijke bronnen; wat niet in de bijbel of de koran staat, is geen geloofsinhoud. En zij is orthodox, voorzover men ervan uitgaat dat er één juiste interpretatie te vinden is van die teksten. Daarmee worden bijvoorbeeld meer mystieke, praktische en vrijzinnige stromingen in de islam als de alevieten, de soefi's of de Ahmadiyyabeweging genegeerd.³⁴ Bovendien worden pogingen een godsdienst te moderniseren al bij voorbaat voor onmogelijk verklaard, omdat niemand uiteindelijk om deze orthodoxe interpretatie heen kan.

Een voorbeeld hiervan is Ayaan Hirsi Ali die alleen orthodoxe moslims erkent als 'ware moslims'.³⁵ Zij beschouwt de overgrote meerderheid van moslims als mensen die nu nog dwalen maar op termijn zeker orthodox zullen worden, omdat dit nu eenmaal bij de islam hoort. Hetzelfde ver-

schijnsel zien we overigens ook bij veel orthodoxe gelovigen, die alles wat niet past bij hun interpretatie van heilige geschriften afdoen als ketterij. Vooral ex-moslims schilderen de islam graag met behulp van deze reducties in zijn zwartste gedaante af – zoals ook Maarten 't Hart zich graag richt op de meest orthodoxe en niet-moderne varianten van het calvinisme. Deze vertekening is niet alleen te vinden bij een aantal spraakmakende figuren op de vleugels van maatschappelijke debatten. Het doordesemt subtiel of minder subtiel allerlei stellingnamen in debat en beleid. Een oud voorbeeld is de uitspraak van de kantonrechter in Zevenbergen die de vraag voorgelegd kreeg of het uitstrooien van as van overledenen over stromend water onder de godsdienstvrijheid viel.³⁶ Zijn stelling was dat dit geen godsdienstige verplichting was omdat die verplichting nergens in de godsdienstige geschriften van het hindoeïsme te vinden is. Een ander voorbeeld is de discussie rond het Zwitserse volksinitiatief voor een grondwettelijk verbod op de bouw van minaretten. Voorstanders hiervan stellen dat dit de godsdienstvrijheid niet raakt, omdat er geen minaretten in de koran te vinden zijn.³⁷

3. De spanning tussen eenheid en verscheidenheid

3.1. Op zoek naar een Nederlandse identiteit

In het vorige hoofdstuk heb ik gepleit voor een genuanceerde en pluralistische visie die oog heeft voor de grote variatie tussen en binnen culturen. Culturen zijn altijd in meerdere opzichten pluralistisch en omstreden. Hetzelfde geldt ook voor een nationale cultuur. Prinses Maxima zei najaar 2007 bij de aanbidding van het WRR-rapport *Identificatie met Nederland* dat ze vergeefs had gezocht naar 'de' Nederlandse identiteit.³⁸ Daarmee gaf zij voor sommigen blijk van een zeer geslaagde inburgering, want een deel van de Nederlandse bevolking is sceptisch over zoiets als een nationale identiteit. Een kosmopolitische elite keert zich tegen alles wat riekt naar nationalisme of chauvinisme. Voor hen is het typische karakter van Nederland dat het geen uitgesproken karakter heeft.

Veel andere Nederlanders identificeren zich wel sterk met Nederland. Voor hen vormen de Nederlandse taal, cultuur en geschiedenis een belangrijk deel van hun bewuste identiteit. Maar zij zijn het onderling niet eens over wat die identiteit precies is en over de waardering ervan. De VOC is

32. Vgl. de rechtszaak beschreven door Saharso 2000, waarin een Nederlands-Hindoestaanse vrouw die voortdurend mishandeld werd door haar man, geen andere uitweg dan zelfmoord zag. Door haar culturele achtergrond zag zij het verlaten van haar man niet als een reële optie.

33. Zie Van der Burg 1998.

34. Vrijzinnigheid is niet alleen een lastige worsteling voor de aanhangers van een geloof, maar ook voor de bestrijders ervan: het is immers veel gemakkelijker prijsschieten op orthodoxe achterhaalde versies. Paul Cliteur maakte het zich wel heel gemakkelijk door – zonder veel argumentatie – simpelweg te stellen *God houdt niet van vrijzinnigheid* (Cliteur 2004).

35. Hirsi Ali 2004.

36. Ktr. Zevenbergen 3 februari 1982, *NJCM-Bulletin* 1982, 418, RV 1983, 117, besproken in Labuschagne 1994, p. 211.

37. Zie <http://www.minarette.ch/index.php?id=33>.

38. <http://www.koninklijkhuys.nl/content.jsp?objectid=20871>.

deel van onze nationale geschiedenis, maar staat die voor ondernemingszin en dynamiek, voor uitbuiting en onderdrukking van de Indonesische bevolking, of voor nepotisme en corruptie? Het goede antwoord is natuurlijk dat het er allemaal deel van uitmaakt. Onze identiteit, onze geschiedenis en zelfs onze taal kennen veel verschillende, ook tegenstrijdige kanten. Sommige Nederlanders hebben een duidelijke eigen visie op die identiteit. Niet zo lang geleden was voor veel protestantse Nederlanders de spreuk 'God, Nederland en Oranje' een verwoording van hun nationaal gevoel. Tegenwoordig noemen velen kenmerken als de Nederlandse taal, de gelijkheid van man en vrouw, en het Nederlandse voetbalelftal. Ik leg zelf liever de nadruk op kenmerken als egalitarisme en een vrijzinnige traditie van tolerantie en accommodatie, omdat die aanknopingspunten bieden voor een vruchtbare benadering van de huidige maatschappelijke problemen.

De Nederlandse identiteit is dus wezenlijk omstreden, pluralistisch en altijd in ontwikkeling.³⁹ Het is wel degelijk zinvol om te discussiëren over die identiteit en die traditie – ook al worden we het nooit eens. Elk van de suggesties (dus ook die van mij) is selectief en eenzijdig, maar daarom nog niet noodzakelijk onjuist. Het is een bijdrage aan een voortdurend debat waarin we steeds weer proberen ons te verhouden tot een veranderende wereld, binnen en buiten Nederland.

Het debat over de Nederlandse identiteit gaat over deels strijdige, deels overlappende constructies. Bij het maken van die constructies zijn we noodzakelijk selectief. We idealiseren doorgaans onze eigen identiteit en hebben de neiging in de cultuur van anderen juist dat te benadrukken wat we negatief beoordelen.⁴⁰ Veel constructies van een identiteit of cultuur zijn conservatief (of zelfs reactionair), omdat ze steun zoeken bij een (geïdealiseerd) verleden. Het is immers vaak gemakkelijker greep te krijgen op het verleden dan op het chaotische heden waar we nog middenin zitten. Bovendien zorgt het tijdsverloop al voor een zekere selectie van de hoogtepunten. Over vijftig jaar ziet vrijwel niemand meer Pim Fortuyn als grootste Nederlander. Verwijzingen naar de waarden van de Griekse cultuur kennen doorgaans een hoge mate van idealisering en selectiviteit. Men richt zich slechts op een specifieke stadsstaat (Athene) gedurende een korte periode van democratie en bloei, en verwaarloost alle negatieve kanten, zoals de uitsluiting van vrouwen en slaven. Sparta met zijn militarisme is alleen voor de film een inspiratiebron.

Een voorbeeld van selectiviteit en idealisering is de gelijkheidsidee die vaak als onderscheidend kenmerk van de Nederlandse cultuur wordt gezien.⁴¹ Daartegenover wordt dan vaak de Arabische wereld of Turkije gezet die achtergebleven zou zijn. In deze benadering kijkt men selectief naar het ideaal zoals vastgelegd in artikel 1 van de Grondwet, niet naar de werkelijkheid waarin vrouwen en allochtonen op tal van manieren worden gediscrimineerd.⁴² Gegevens die daarmee niet in overeenstemming zijn worden genegeerd, bijvoorbeeld dat Nederland een van de laagste percentages vrouwelijke hoogleraren van Europa heeft en Turkije een van de hoogste.⁴³ Het risico van dit soort tegenwerpingen is overigens dat men Nederland weer te negatief afschildert (en de vele terreinen waar gelijkheid wel bestaat, miskent) en Turkije te positief (alsof daar niet ook veel discriminatie zou voorkomen). Iedere eenzijdige constructie van een identiteit roept correcties en eveneens eenzijdige tegenconstructies op.

Dat geldt ook voor de constructie van culturele groepsidentiteiten. Veel Marokkaanse Nederlanders construeren als reactie op de voortdurende discriminatie en beledigingen een geïdealiseerde positieve eigen identiteit. Dat gediscrimineerde groepen een positief zelfbeeld proberen te ontwikkelen door zich af te zetten tegen de dominante cultuur is overigens een normale reactie. Black Power en Gay Pride zijn hen voorgegaan. De bombastische neogotische kerken van de negentiende eeuw waren een teken van hernieuwd zelfbewustzijn van de Nederlandse katholieken; zij werden door veel protestanten als bewuste provocatie gezien van een op macht beluste kerk die protestanten als een 'pest' betitelde. De strijd over te grote of te oosterse moskeeën is zeker niet zonder historische parallellen.

Wat we onder de Nederlandse cultuur verstaan is wezenlijk omstreden. Prinses Maxima had gelijk dat er niet één Nederlandse identiteit is. Niet alleen omdat Nederland altijd een immigratieland is geweest – zonder buitenlanders was de Gouden Eeuw onmogelijk geweest – en de meeste Nederlanders dus ergens buitenlandse wortels hebben. Maar ook omdat die cultuur heel divers is en al die Nederlanders verschillende accenten leggen in hun selectie van wat zij wezenlijk en waardevol (of juist storend) vinden aan de Nederlandse cultuur. De eenheid gaat gepaard met grote verscheidenheid.

39. Dit was overigens ook Prinses Maxima's stelling. Zij betoogde immers niet (zoals sommige kosmopolitisten menen) dat Nederland géén identiteit heeft, maar dat die identiteit veel dimensies heeft. Deze moet niet worden begrepen in termen van 'of, of', maar in termen van 'en, en'.

40. In het vorige hoofdstuk heb ik laten zien dat het spreken over identiteit past in een karaktermodel van cultuur; in dit model ontstaan gemakkelijk oneigenlijke wij-zij-tenstellingen.

41. Ik zie het zelf overigens ook als kenmerk van de Nederlandse cultuur, maar dan als daarin belichaamd maar altijd onvoldoende gerealiseerd ideaal, een kenmerk dat bovendien niet noodzakelijk onderscheidend is ten opzichte van andere culturen.

42. In termen van het vorige hoofdstuk: men kijkt alleen naar de doctrine op basis van papieren teksten, niet naar de praktijk zoals die in het feitelijk gedrag tot uitdrukking komt.

43. In 2004 kende Nederland 9,4% (plaats 26 van 30 EU-leden plus kandidaat-leden) en Turkije 25,5% (plaats 3) vrouwelijke hoogleraren. Bron: *Monitor vrouwelijke hoogleraren 2006*.

3.2. Drie sterke posities in het multiculturele debat

In het huidige gepolariseerde debat over de multiculturele samenleving zijn drie sterke posities te onderscheiden.⁴⁴ Een eerste visie wordt verdedigd door het multiculturalisme dat pleit voor rechten van culturele minderheden.⁴⁵ Zij mogen zich desgewenst apart organiseren, hun eigen cultuur beleven en onder bepaalde voorwaarden daarvoor ook steun van de overheid verwachten. Daartegenover staan twee visies die dit een heilloze benadering vinden, maar om tegengestelde redenen. Het eenheidsdenken meent dat het wezenlijk is dat een samenleving een gedeelde identiteit en cultuur heeft.⁴⁶ Daarom is het tegen aparte rechten voor minderheden omdat die de gemeenschapszin en de sociale cohesie kunnen bedreigen. Het kosmopolitisme ziet identiteiten en culturen als pluralistisch, dynamisch en wezenlijk betwist en als niet goed af te bakenen van andere culturen en identiteiten.⁴⁷ Daarom is het zinloos en contraproductief om het beleid te richten op groepen en culturen, en dit geldt zowel voor minderheden als voor de nationale samenleving.

De multiculturalisten zijn momenteel de voornaamste kop van Jut.⁴⁸ Bij ieder pleidooi om rekening te houden met culturele verschillen en recht te doen aan minderheidsgroepen lijkt de automatische reflex dat ze daarmee individuen vastketenen in starre groepsidentiteiten (van de zijde van de kosmopolitisten) en dat ze de sociale cohesie op het spel zetten en de Nederlandse cultuur verkwanselen (van de zijde van de eenheidsdenkers). Daarbij wordt hen vaak op felle toon, overigens zonder veel empirisch bewijs, verweten dat het gevoerde multiculturele beleid mede de oorzaak is van veel problemen.⁴⁹ Het hellend vlak wordt hierbij vaak ingeroepen: het

toestaan van moskeeënbouw en hoofddoeken zou verschijnselen als eerwraak en Mohammed B bevorderen.

Een fundamenteel verschil tussen de drie visies is de rol van groepen. Eenheidsdenkers en multiculturalisten verbinden culturen en identiteiten nauw met groepen. De eersten menen dat mensen alleen kunnen floreren binnen een nationale gemeenschap met een gedeelde identiteit en gedeelde cultuur. Natuurlijk is er daarbinnen variatie en verandering, maar deze mag niet te groot zijn omdat anders de sociale cohesie en het onderlinge vertrouwen gevaar lopen. De diagnose van de huidige samenleving is dat er teveel verscheidenheid is en te weinig gemeenschappelijkheid. Het beleid moet dus gericht zijn op meer aandacht voor gemeenschappelijke normen en waarden, de Nederlandse taal, de gedeelde (christelijke) traditie en het versterken van de nationale identiteit.

Multiculturalisten betogen dat leden van minderheidsgroepen een floreerende minderheidscultuur nodig hebben om zichzelf te kunnen ontplooiën. Een rijkere cultuur biedt meer keuzemogelijkheden en bronnen om aan hun leven een bevredigende invulling te geven. Hun diagnose is dat culturele minderheden op tal van manieren achtergesteld zijn en onvoldoende in staat zijn om hun cultuur te beleven en in stand te houden. De oplossing ligt dan voor de hand, in de vorm van speciale maatregelen om die culturen te beschermen en bijvoorbeeld ook van positieve discriminatie om de achterstand te bestrijden.

Kosmopolitisten bekritiseren deze sterke koppeling tussen afgebakende groepen en culturen. Zij stellen dat culturen pluralistisch en dynamisch zijn en niet scherp afgebakend. Kenmerken die als gemeenschappelijk voor een cultuur worden gezien zijn slechts statistische algemeenheden; daarom mag geen enkel individu op die beweerde groepskenmerken worden vastgepind.⁵⁰ Die kenmerken zijn zowel te vinden bij mensen buiten de groep als bij leden van de groep, maar ook weer niet bij alle leden. Het denken in termen van culturele groepen bevestigt stereotypen. De diagnose is dat onze samenleving teveel denkt en georganiseerd is in termen van groepen met duidelijke eigen etnische of nationale identiteiten en dat dit schadelijk is voor individuen. De oplossing is dat de staat zoveel mogelijk de culturele en nationale identiteiten buiten beschouwing laat in zijn beleid in plaats van ze te versterken zoals de andere visies bepleiten.

Natuurlijk heb ik hier drie ideaaltypen geschetst. De meeste denkers die een van de drie posities verdedigen, combineren deze met inzichten uit de andere posities. Binnen de verschillende posities bestaat bovendien grote variatie. Er zijn liberale en niet-liberale vormen van elk van de drie posities; er zijn ook kosmopolitisten die het belang van culturele wortels erkennen.⁵¹ Maar de grondpatronen van de drie posities zijn herkenbaar, niet

44. Voor het begrip sterke posities als ideaaltypische versimpelde weergaven van doorgaans genuanceerde opvattingen, zie Witteveen 2003.
45. Internationale vertegenwoordigers zijn Raz, Kymlicka, Taylor, Carens, Parekh, Young. In Nederland kunnen we ertoe rekenen de dissertaties van Van der Burg 1991, Struijs 1998, Pierik 2000, Van Leeuwen 2003 en auteurs als Musschenga en Bader.
46. Onder deze noemer schaar ik in andere opzichten zeer diverse groepen als nationale gemeenschapsdenkers (Scheffer 2007), (neo-)conservatieven (Ellian, Cliteur, Verdonk, Hirsi Ali), nationalistes (Tamir 1993; Miller 1995; en Wilders).
47. Voorbeelden hiervan zijn Waldron 1995; Appiah 2005; en in Nederland Maris 2004; Wolff 2005.
48. De WRR 2007, p. 87 constateert dat er in de politiek nog nauwelijks partijen zijn die openlijk pleiten voor de multiculturele samenleving. Ook onder onderzoekers is er, anders dan in de jaren negentig, een terughoudendheid om zich multiculturalist te noemen. Overigens hebben de extremere varianten met sterke claims voor groepsrechten (die tot veel kritiek aanleiding hebben gegeven) hier nauwelijks aanhang. De in noot 45 genoemde auteurs verdedigen allen een liberale en zwakke variant van multiculturalisme.
49. Dit geldt helaas ook in het wetenschappelijke debat. Zie bijvoorbeeld Afshin Ellian in het rechtssociologisch tijdschrift *Recht der Werkelijkheid* (Ellian 2007), waarin hij stelt dat het multiculturalisme culturele en religieuze conflicten in het leven roept – zonder enige bronvermelding of empirische ondersteuning – en op basis hiervan concludeert dat onder meer het bijzonder onderwijs en de Commissie Gelijke Behandeling moeten worden afgeschaft. Voor een wel empirisch gefundeerde kritiek op zijn stellingen, zie de reactie van Böcker 2007.

50. Wolff 2005, p. 37.

51. Appiah 2005 noemt dit 'rooted cosmopolitanism'.

alleen in wetenschappelijke, maar ook in maatschappelijke debatten. Elk van de drie kampen verdedigt belangrijke en waardevolle deelinzichten, maar helaas worden ze te vaak verabsoluteerd. Daardoor is men niet meer in staat de deelinzichten van de andere kampen op waarde te schatten en schiet men door in de eigen eenzijdigheid.

Multiculturalisten vragen terecht aandacht voor de betekenis die cultuur en lidmaatschap van een culturele groep voor mensen kan hebben en voor de achterstandspositie van leden van culturele minderheidsgroepen. Eenheidsdenkers vragen terecht aandacht voor de noodzaak van sociale cohesie en het hebben van een gemeenschappelijke kern aan normen en waarden. Maar beide groepen miskennen vaak dat culturen altijd pluralistisch en dynamisch zijn en dat ze veel overlap en gemeenschappelijkheid vertonen met andere culturen. Bovendien gaan ze teveel uit van scherp afgebakende groepen als dragers van een cultuur. Ze onderkennen daardoor onvoldoende dat de meeste leden van minderheden en van de nationale meerderheid een hybride culturele identiteit hebben en dat er grote variatie bestaat in de mate waarin het behoren tot een cultuur iemands persoonlijke overtuigingen, gedrag en houding beïnvloedt. De variatie onder Marokkaanse Nederlanders is al even groot als de variatie onder autochtone Nederlanders.

Kosmopolitisten zetten terecht vraagtekens bij een holistisch denken over groeps culturen en identiteiten, omdat in de moderne complexe samenleving groepen en culturen altijd pluralistisch en open zijn.⁵² Maar ook al staan aparte groepen niet altijd centraal bij culturele verschillen, het is al even extreem om te doen alsof die groepen en aparte identiteiten in de samenleving helemaal geen rol spelen en in het beleid dus straffeloos genegeerd kunnen worden.⁵³ Hun kritiek op een selectief geconstrueerde nationale identiteit is terecht, maar iedere Nederlander die in het buitenland gewoond heeft, weet dat er wel degelijk bepaalde cultuurkenmerken zijn waarin Nederland en de meeste Nederlanders verschillen van (inwoners van) andere landen. Dat de nationale identiteit betwist, veranderlijk en pluralistisch is betekent niet dat er helemaal geen identiteit is.

Deze eenzijdigheden en wederzijdse karikaturen staan een zinvol debat in de weg. Vooral het holistische en sterk op groepen gerichte denken over culturen lijkt hiervoor een belemmering. Tegelijk dienen we ook niet in de kosmopolitische valkuil te belanden waarin de betekenis van groepen volledig miskend wordt. Veel culturen zijn wel degelijk verbonden met herkenbare – zij het niet altijd scherp afgebakende – groepen.

52. Vgl. Appiah 2005; Wolff 2005, p. 38.

53. Vgl. Phillips 2007, p. 72 die de kritiek op het holisme deelt en daarom een 'multiculturalisme zonder culturen' bepleit; zij verworpt echter het kosmopolitisme omdat dit culturen te weinig serieus neemt.

3.3. Polyculturaliteit en multiculturaliteit

Om deze redenen heb ik in het vorige hoofdstuk, in afwijking van veel gangbare definities, in mijn definitie slechts een zwakke band tussen cultuur en groep opgenomen. Daarbij heb ik een onderscheid geïntroduceerd tussen deelculturen en groeps culturen. Met behulp hiervan kunnen we twee ideaaltypen van culturele diversiteit onderscheiden.

Bij *multiculturaliteit* is de culturele diversiteit verbonden met scherp afgebakende, naast elkaar bestaande groepen die de dragers van een groeps cultuur zijn. Die groeps culturen zijn breed en samenhangend, en onderscheiden zich duidelijk van andere groeps culturen of van een dominante, nationale cultuur. In de Nederlandse context gaat het vooral, maar niet uitsluitend om migrantenculturen.⁵⁴

Bij *polyculturaliteit* komt de culturele diversiteit voort uit het door elkaar heen bestaan van verschillende deelculturen.⁵⁵ Die deelculturen zijn verbonden met losse en wisselende netwerken en ontwikkelen zich in wisselwerking met andere deelculturen. Elk netwerk heeft weer een andere samenstelling die deels overlapt met die van andere netwerken. De culturen zijn niet onderling afgebakend; het is goed mogelijk om meerdere deelculturen te combineren. Je kunt zowel van opera houden als van rap, zowel Fries spreken als Marokkaans. Burgers hebben meervoudige identiteiten.⁵⁶

Dit is een ideaaltypische onderscheiding. In iedere samenleving komen multiculturaliteit en polyculturaliteit door elkaar heen voor, zoals ook vrijwel iedere afzonderlijke cultuur kenmerken van groeps culturen en deelculturen combineert. Polyculturaliteit is vaak moeilijk grijpbaar. Wie hoort er nu bij een cultuur en wie niet, als deze verbonden is met een los netwerk? Wat hoort er nu precies bij de cultuur en wat niet, als veel cultuurelementen ook bij andere culturen voorkomen en veel vermeende cultuurelementen betwist zijn en niet door alle bij de cultuur betrokkenen worden gedeeld? Daarom is het begrijpelijk dat het debat over culturele diversiteit

54. Ik beperk mij bij multiculturaliteit dus niet tot migrantenculturen, anders dan bijv. Van Leeuwen 2003, p. 10 en Foblets 2005. Door de sterke focus op migrantenculturen dreigen we de problemen met culturele diversiteit te negeren die te maken hebben met religieuze verschillen of taalverschillen. Zoals de discussie in de SGP en de ChristenUnie laat zien, zijn het bovendien echt niet alleen allochtone Nederlanders die moeite hebben met gelijke rechten voor vrouwen en homoseksuelen. De omgang met de oudere culturele minderheden zoals de joden, de Roma en de Friezen, of in België en Zwitserland met de drie respectievelijk vier taalgemeenschappen, heeft op zijn minst elementen van multiculturele diversiteit.

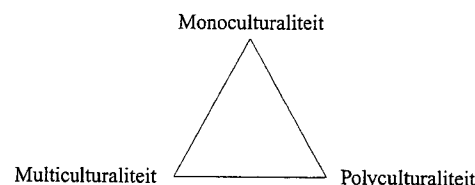
55. Het neologisme polycultuur wordt wel gebruikt voor een duurzaam beheer van tropische regenwouden en landbouwgebieden waarbij meerdere planten- en bomensoorten door elkaar groeien. De biodiversiteit is hierdoor groot, en het ecosysteem is vitaler en beter bestand tegen natuurlijke veranderingen.

56. Cf. WRR 2007, p. 45.

ertoe neigt vooral multiculturele rasters te gebruiken. Dat maakt heldere grenzen mogelijk, en scherpe uitspraken over dé Marokkaanse cultuur of dé islam. Alleen staat dat op gespannen voet met de werkelijkheid, waar de Nederlands-Marokkaanse cultuur zowel trekken heeft van een deeltcultuur als van een groeps cultuur.

3.4. Drie polen van diversiteit

Naast culturele diversiteit is er natuurlijk ook culturele eenheid. Wanneer een samenleving een gemeenschappelijke cultuur kent en zichzelf als een groep ziet, kunnen we spreken van monoculturaliteit. Iedere samenleving is een mix van monoculturaliteit, polyculturaliteit en multiculturaliteit. We kunnen dit schematisch in een diversiteitsdriehoek weergeven:



Figuur 1. Drie polen van culturele diversiteit⁵⁷

Samenlevingen kunnen zich op verschillende plaatsen in deze driehoek bevinden. Een kleine homogene samenleving als de IJslandse bevindt zich in de monoculturele hoek. Het tweetalige België zit relatief dicht bij de multiculturele hoek.⁵⁸

In de tijd van de verzuiling combineerde Nederland een multiculturele opdeling met een grotendeels gedeelde christelijke achtergrondcultuur en zat daardoor vrij ver verwijderd van de polyculturele hoek. Door de ontzuiling en de veranderingen van de jaren zestig en zeventig werd de samenleving cultureel diverser en bewoog zij zich meer in de richting van de polyculturaliteit waarin allerlei levensstijlen naast elkaar en door elkaar

heen bestonden. In dezelfde tijd kwamen echter veel migranten binnen die vooral via multiculturele modellen werden opgevangen. De laatste jaren beweegt met de roep om gemeenschappelijke normen en waarden en de nadruk op inburgering en aanpassing aan de Nederlandse cultuur, de slinger in het beleid weer in de richting van de monoculturaliteit. In zijn genuanceerde rapport *Identificatie met Nederland* pleit de WRR echter juist voor acceptatie van culturele diversiteit, maar dan uitdrukkelijk in de polyculturele vorm.⁵⁹ Alleen dan is immers een gelaagde, meervoudige identificatie mogelijk.

Voor sommige culturen of cultuurelementen is groepsvorming noodzakelijk. De meeste godsdiensten kennen gemeenschappelijke rituelen en instituties als kerken en moskeeën, die een zekere organisatiestructuur vereisen. Voor taal is herkenbare groepsvorming onvermijdelijk, anders is onduidelijk tegen wie welke taal gesproken kan worden en sterven minderheidstalen snel uit. Ook voor de overdracht van godsdienst en taal op nieuwe generaties zijn gemeenschappelijke structuren nodig. Groepsculturen zijn daarom onmisbaar bij taal en bij de meeste godsdiensten. Voor andere cultuurelementen is de benodigde organisatiegraad en groepsvorming veel geringer en is het ook gemakkelijker om postmodern van de ene cultuur te hopen naar de andere. Standaardvoorbeelden zijn culinaire en muzikale tradities. Voor culturele vernieuwing en maatschappelijke dynamiek is polyculturaliteit van groot belang.⁶⁰

Ook een zekere gemeenschappelijkheid is noodzakelijk. Wanneer wettelijke waarden niet gedeeld worden, is samenleven erg lastig en ligt de oorlog van allen tegen allen op de loer. Culturele diversiteit kan het onderlinge vertrouwen aantasten, omdat men niet meer weet wat men aan een ander heeft.⁶¹ Een samenleving moet op zijn minst deels monocultureel zijn.

Een goed functionerende complexe samenleving is dus een mix van monoculturele, multiculturele en polyculturele kenmerken. Wat de optimale mix is, is niet in abstracto te zeggen. Die balans leent zich niet voor de oneliners van de hedendaagse politiek. Het wisselt per concreet onderwerp wat de beste manier is om culturele diversiteit en eenheid te organiseren. Het is mede afhankelijk van de traditie en de sociale kenmerken van een samenleving. Nederland kent een andere, bredere pluralistische traditie van omgaan met religieuze en politieke verschillen dan bijvoorbeeld Engeland met een twee(enhalf-)partijensysteem en met een staatskerk. Wat in Engeland goed werkt, hoeft daarom in Nederland niet te werken, en omgekeerd.

57. Deze driehoek is overigens niet alleen van toepassing op culturele diversiteit, maar ook op bijvoorbeeld de organisatie van politieke verschillen. Dictaturen en eenpartijstelsels kennen een monocultureel model en partijdemocratieën een multicultureel model. In de negentiende eeuw domineerde in Nederland een polycultureel model van politiek, waarin partijvorming door velen principieel werd afgewezen.

58. Opmerkelijk is dat veel Vlaamse auteurs de multiculturele samenleving uitsluitend relateren aan immigranten. Het Belgische pluralisme in religieuze en talige zin zien ze niet als multiculturaliteit. Illustratief is de openingszin van het preadvies van Foblets: 'België is in zeer korte tijd een multiculturele samenleving geworden.' (Foblets 2005)

59. WRR 2007.

60. Vgl. WRR 2007, p. 29; Putnam 2007.

61. Zie eveneens WRR 2007 en Putnam 2007. Opmerkelijk is dat veel tegenstanders van culturele diversiteit alleen deze negatieve kant van Putnams analyse noemen, maar niet ingaan op de hierboven genoemde positieve kant hiervan.

Een beleid dat goed past bij Zwitserland met zijn vier taalgroepen en directe democratie, is in veel andere landen minder bruikbaar.

Er zal dus per afzonderlijk thema moeten worden bekeken wat het juiste beleid is rond culturele eenheid en diversiteit. Dat vereist geen abstracte, laat staan ideologische doordenking van deze thema's, maar vooral een pragmatische afweging in het licht van gedegen empirische analyses. Een voorbeeld van hoe het niet moet, is de afschaffing van het onderwijs in allochtone levende talen (eerder ook onderwijs in eigen taal en cultuur genoemd).⁶² De kernvraag is wat voor een tweetalig opgroeiend kind pedagogisch gezien de beste schoolaanpak is. Is het beter om uitsluitend onderwijs in de meerderheidstaal te geven, of is ook onderwijs in de minderheidstaal wenselijk? Opmerkelijk is dat er nauwelijks goede studies over de effecten van meertalig onderwijs aan migranten zijn verricht; de resultaten zijn voor meerdere interpretaties vatbaar.⁶³ Maar ze bevestigen in ieder geval niet het ideologische vooroordeel dat het slecht zou zijn voor de schoolprestaties en de integratie van de tweetalige kinderen. De discussie over het onderwijs in allochtone levende talen is in Nederland echter vooral gevoerd op basis van ideologische overwegingen. Had men pedagogische inzichten serieus genomen, dan was er gezocht naar mogelijkheden om het onderwijs in de eigen taal anders vorm te geven in plaats van het af te schaffen.

4. Politiek-filosofische uitgangspunten

4.1. Inleiding

Sommige auteurs bepleiten, naar analogie van de *laïcité* inzake godsdienst, dat staat en recht cultureel 'blind' moeten zijn en zich afzijdig moeten houden op cultureel gebied.⁶⁴ Cultuurbeleving zou uitsluitend een privézaak zijn. Maar cultuur is zozeer verweven met alles wat we doen en daardoor ook met wat de staat doet, dat deze niet blind kan zijn. De staat kiest voor een religieus bepaald stelsel van vrije dagen en feestdagen en voor een of meer officiële talen. Hij organiseert het onderwijs en stelt daarvoor inhoudelijke kwaliteitsnormen vast.

Rechtsnormen zijn een neerslag van culturele tradities. De verwevenheid van recht, staat en cultuur is onvermijdelijk. De staat kan zich dus niet afzijdig opstellen, en dus moeten we op zoek naar de normatieve grondslagen voor zijn beleid.

In de literatuur komen we veel verschillende argumenten tegen waarom de staat culturele diversiteit zou moeten bevorderen of juist tegengaan en waarom hij (minderheids)culturen zou moeten ondersteunen.⁶⁵ We kunnen die in drie categorieën onderverdelen. Sommige argumenten richten zich op de intrinsieke waarde en historische betekenis van culturen of op de betekenis ervan voor een samenleving of groep. Een cultuur als zodanig heeft een intrinsieke of historische waarde; culturele diversiteit of eenheid is een gemeenschappelijk goed als kenmerk van een goede samenleving.⁶⁶ Een tweede groep argumenten richt zich op de betekenis voor het individu. Een cultuur, maar ook diversiteit en eenheid bevorderen zijn welzijn en keuzevrijheid. Cultuur wordt gezien als een publiek goed, dat wil zeggen een sociaal goed dat zijn waarde ontleent aan de betekenis voor het individu. Naast deze twee typen argumenten waarin cultuur centraal staat, is er een restgroep van overwegingen waarbij cultuur indirect een rol speelt. Meertaligheid is bijvoorbeeld lastig voor communicatie; culturele minderheden hebben een achterstandspositie op het gebied van opleiding en werk; culturele normen botsen met rechtsnormen. Wie effectief beleid wil maken, moet hiermee rekening houden.

In dit hoofdstuk zal ik deze overwegingen in kaart brengen en kritisch bespreken. Dit is alleen bedoeld als een oppervlakkige verkenning; voor een diepgaande bespreking ontbreekt helaas de ruimte. Niettemin kunnen we op basis hiervan enkele conclusies trekken over in welke richting we de grondslagen voor een cultuurendebied moeten zoeken.

4.2. Intrinsieke waarde en gemeenschappelijk goed

4.2.1. Rijke culturen zijn intrinsiek waardevol en goed voor de samenleving

Een rijke, gevarieerde cultuur is economisch van belang, maar ook op zich waardevol. Een cultuur heeft volgens veel auteurs een intrinsieke waarde, los van de esthetische en andere waarden die in die cultuur belichaamd

62. Hierover Extra et al. 2002; Driessen 2005.

63. Vgl. de studies in Söhn 2005; in de Nederlandse bijdrage van Driessen worden alle argumenten voor en tegen en de beschikbare empirische studies op een rij gezet. Bij kinderen met een Turkse achtergrond lijkt er een positieve invloed; bij kinderen met een Marokkaanse achtergrond is er eerder een negatieve. Dit laatste hangt deels samen met de grote verschillen tussen het onderwezen standaard-Arabisch en het Marokkaans-Arabisch of Berber dat thuis gesproken wordt (ze leren dus feitelijk een tweede vreemde taal), en deels met het verschil tussen Arabisch en Nederlands schrift.

64. Wolff 2005; Cliteur 2007, p. 160.

65. Ik gebruik 'steun' hier als overkoepelende benaming voor verschillende wijzen waarop de overheid haar verantwoordelijkheid voor minderheidsculturen gestalte kan geven. Voor een overzicht zie Kymlicka & Norman 2000, p. 25 e.v.

66. Ik vat hier gemakshalve collective en common goods samen. Ik onderscheid slechts tussen publieke goederen waarvan de waarde altijd herleid wordt tot de waarde voor individuen, en gemeenschappelijke goederen die niet herleidbaar zijn. Vgl. ook Galenkamp 1993, p. 125v; Van der Burg 1995, p. 227v.

zijn.⁶⁷ Zowel de intrinsieke waarde als de economische, esthetische en andere waarden zijn een goede basis voor overheidsbeleid. De Nederlandse cultuur is veelzijdig en omvat meer dan alleen Rembrandt en Van Gogh of tulpen en molens. Dat de overheid een taak heeft in het bevorderen van culturele vorming en de instandhouding van een rijke cultuur, is in Nederland niet omstreden.⁶⁸

Overheidssteun voor cultuur met een grote C kan daardoor worden gerechtvaardigd. Zonder subsidie zouden musea, theaters en muziekcentra een minder rijk aanbod kunnen presenteren. Ook steun voor streekculturen of voor de Friese taal kan hierin een grond vinden. Het zou te betreuren zijn als dit historische cultuurgood zou verdwijnen – zoals het ook te betreuren is wanneer een ecosysteem wordt aangetast of een diersoort uitsterft.⁶⁹ De Nederlandse staat heeft hiervoor een specifieke verantwoordelijkheid omdat het om specifiek Nederlandse cultuur gaat. (Steun voor een cultuur is overigens niet hetzelfde als het beschermen van de cultuur zoals ze nu is – juist een levende cultuur ondergaat veranderingen.) Hetzelfde geldt voor bevordering van de Nederlandse cultuur, waarbij ook een economisch belang meespeelt. Zonder vertaalfondsen en subsidies voor films zou de Nederlandse cultuur met zijn kleine thuismarkt het internationaal afleggen. Dit vormt overigens geen grond voor een *recht* op steun; het zegt immers niets over het relatieve gewicht van de claim in de concurrentie om schaarse middelen.⁷⁰

Bij migrantenculturen ligt het anders omdat de basis van hun cultuur in andere landen ligt. De Marokkaanse cultuur verdwijnt niet als Nederland geen steun geeft aan Nederlands-Marokkaanse groepen. De Nederlandse staat heeft geen speciale verantwoordelijkheid om deze cultuur in stand te houden.⁷¹ De intrinsieke waarde van migrantenculturen kan daarom geen reden voor steun zijn. Een uitzondering zijn migrantenculturen zonder eigen thuisland of die migrantenculturen waarvoor Nederland wel een specifieke historische verantwoordelijkheid heeft. Een voorbeeld van het eerste is de Romacultuur die verspreid is over meerdere landen; voorbeelden van de tweede zijn de Molukse, de Indische en de Surinaamse culturen.

67. Taylor 1994; Musschenga 1998; Réaume 2000.

68. In de VS ligt dit anders, daar is staatssteun aan cultuur met een grote C omstreden. Vgl. Dworkin 1985, Ch. 11.

69. Vgl. Musschenga 1998.

70. Vgl. Dworkin 1985, p. 232. Deze kanttekening geldt ook bij verschillende andere hieronder te bespreken argumenten.

71. Voor zover de Nederlands-Marokkaanse cultuur als een geheel aparte nieuwe cultuur kan worden gezien, zou dit overigens anders liggen. Maar dan is vermoedelijk geen specifieke bescherming nodig, omdat het unieke van die mengcultuur is dat ze zich ontwikkelt in een voortdurende interactie tussen de beide hoofdculturen.

4.2.2. Een cultuur heeft historische claims

Historische claims worden zowel naar voren gebracht door meerderheids-culturen als door minderheden. 'Dit is ons land, en wie zich hier wil vestigen moet zich aanpassen aan de historische meerderheidscultuur' is een argument voor behoud van de Nederlandse cultuur en voor assimilatie. Friezen kunnen een soortgelijk argument aanvoeren voor behoud van hun lokale cultuur – van wie zich in Friesland wil vestigen, mag men verwachten dat zij Fries leert spreken.

Dergelijke argumenten zijn lastig precies te funderen en te begrenzen. Waarom is het toevallige feit dat mensen ergens geboren zijn een reden om hun cultuur een voorkeurspositie te geven?⁷² Toch zijn historische argumenten soms verdedigbaar, vooral als argument voor aanpassing en respect door nieuwkomers. Een mogelijke grondslag is de pragmatische waarheid van het conservatisme. Uit het feit dat een cultuur zich ergens ontwikkeld heeft en staande houdt, volgt de functionalistische veronderstelling dat zij past bij de bevolking en de specifieke context van een land. Een tweede basis is het toe-eigeningsargument. Wij en onze voorouders hebben tijd, energie en creativiteit geïnvesteerd in die cultuur en daardoor is zij intrinsiek waardevol.⁷³ Een derde basis is impliciete instemming. Wie zich ergens uit vrije wil vestigt, kiest zelf voor deze samenleving en haar cultuur. Daarom moet hij ook bereid zijn zich enigszins aan te passen, in het bijzonder door de plaatselijke taal te leren.⁷⁴ Een probleem is dat moeilijk te bepalen is waarmee iemand precies instemt. Is dat voor iemand die zich in Staphorst vestigt de lokale religieuze cultuur en de zondagsheiliging? Welke elementen van de cultuur vallen onder de impliciete instemming? Veel verder dan de taal en enkele fundamentele basiswaarden komen we niet. Bovendien is een cultuur pluralistisch en open voor verandering. Een immigrant hoeft zich er niet bij neer te leggen dat er in Nederland een par-tij bestaat die vrouwen een volwaardig lidmaatschap ontzegt.

De historische wortels van een nationale of regionale cultuur zijn grond voor een zwakke claim dat van immigranten verwacht mag worden dat ze zich loyaal (maar zeker niet onkritisch) opstellen tegenover de ontvangende samenleving. Maar omdat de kracht van dit historisch argument grotendeels ligt in het feit dat een cultuur zich op een bepaalde wijze heeft ontwikkeld en nog steeds ontwikkelt in respons op veranderende omstandig-

72. Vgl. Gans 1998.

73. Réaume 2000, p. 248-9; Gans 1998, p. 166.

74. Veel auteurs maken een verschil tussen migrantenminderheden en autochtone minderheden waar het taalrechten betreft. Van migranten mag men vragen dat ze zich inspannen om de taal van het gastland te leren, omdat zij zelf ervoor kiezen om er te gaan wonen. Dat instemmingsargument geldt natuurlijk niet voor sprekers van autochtone minderheidstalen. Cf. Kymlicka 1995; Lagerspetz 1998.

heden biedt het maar een zwakke grondslag voor overheidssteun. Voorzover die steun nodig en effectief is, zou die immers de historisch gegroeide cultuur kunnen afschermen tegen wenselijke veranderingen.⁷⁵

4.2.3. Culturele diversiteit is een kenmerk van een goede samenleving

Een bekend argument voor culturele diversiteit is dat het keuzeoverties biedt en experimenten en dynamiek bevordert. Dit lijkt op de gedachte van democratie als marktplaats van ideeën. Hoe rijker de keuze, hoe groter de kans dat het beste idee het pleit wint. Verschillende culturen vullen elkaar aan.⁷⁶ Cultureel diverse samenlevingen blijken beter in staat tot technologische, sociale en economische vernieuwing.⁷⁷

Culturele diversiteit is inderdaad een groot goed, maar als argument voor overheidsbeleid rond migrantenculturen niet erg sterk. Meer is niet altijd beter, er is sprake van een afnemende meerwaarde. Het is net als bij ziektekostenverzekeringen. De kleine kans dat een nieuwe variant net iets beter is dan de honderd al bestaande, weegt vaak niet op tegen de extra kosten die het voor de samenleving en de burgers met zich meebrengt om die variant in stand te houden en mee te nemen in hun keuzeprocess. Onze samenleving is al heel divers. Daarom is het niet aannemelijk dat de toevoeging van nog meer nieuwe migrantenculturen een positief effect zou hebben.⁷⁸ Een tweede kanttekening is dat dit argument veronderstelt dat tussen culturen gekozen kan worden, dat men vrij kan variëren en combineren. Met andere woorden, het geldt voor de polyculturele variant van diversiteit, maar niet voor het naast elkaar bestaan van geïsoleerde groepsculturen.

Hoewel culturele diversiteit dus zeker waardevol is, is het in een diverse samenleving als Nederland zelden nodig dat de overheid deze actief bevordert (uitzonderingen als de media of de podiumkunsten daargelaten.) Voorzover het al zinvol zou zijn, zou dit bovendien alleen gelden voor open deelculturen en niet voor gesloten groepsculturen. De relevantie van dit argument voor migrantenculturen is dan ook gering.

75. Vgl. Habermas 1994.

76. Parekh 2000, p. 167.

77. WRR 2007; Putnam 2007.

78. Musschenga 1998, p. 220 betoogt dat eerder steun is geboden voor culturen die relatief sterk afwijken van de dominante, omdat juist die zorgen voor een vruchtbare kritische confrontatie. Dat kan in algemene zin zo zijn, maar als argument voor overheidssteun binnen Nederland is het niet sterk. Voor dit doel zijn er op dit moment al ruim voldoende minderheidsculturen in Nederland en de migratie zal voorlopig nog wel aanhouden.

4.2.4. Een samenleving heeft culturele eenheid en samenhang nodig

Het spiegelbeeld van het vorige argument is dat culturele eenheid goed is voor een samenleving. Het bevordert de onderlinge communicatie als mensen dezelfde taal spreken en er is groter onderling vertrouwen als ze dezelfde achtergrondcultuur hebben.⁷⁹ Culturele verschillen leiden vaak tot spanningen en conflicten.

Inderdaad heeft culturele eenheid veel voordelen. Eén taal vergemakkelijkt de communicatie. Zonder sociale cohesie kan een samenleving niet bestaan; een kern van gemeenschappelijke normen en waarden is daarvoor een voorwaarde. Maar dat kan ook een minimale kern zijn die vooral reguleert hoe we met verschillen omgaan.⁸⁰ Voor de omgang met migrantenculturen moeten we bovendien de verschillen niet overdrijven; de meeste fundamentele normen, zoals verboden op moord en diefstal, worden immers gedeeld.⁸¹ We moeten er daarom voor waken om in te algemene termen over eenheid en samenhang te spreken. Niet iedere vorm van verscheidenheid is bedreigend voor de onderlinge samenhang. Om dit argument op waarde te kunnen schatten en te kunnen afwegen tegen de voordelen van diversiteit, is het dus nodig om over gedegen en gedetailleerde empirische analyses te beschikken waar verschillen precies tot problemen leiden en wat de beste strategie is om met die verschillen om te gaan.⁸²

4.3. Publiek goed

4.3.1. Cultuur en culturele diversiteit zijn voorwaarden voor individuele autonomie, zelfontplooiing en welzijn

Een rijke en gevarieerde cultuur biedt een deelnemer aan die cultuur veel keuzemogelijkheden en vrijheid. Hij kan zich beter ontplooiën en een cultureel rijker leven leiden. Dat bevordert zijn geluk en welzijn. Deze argumenten (in de filosofie worden zij doorgaans scherp onderscheiden) hebben gemeen dat ze de betekenis van cultuur voor het individu benadrukken.⁸³ Dit kan een argument zijn voor steun aan bedreigde minderheidsculturen.

Dat cultuur van groot belang is voor iemands ontplooiing en welzijn, geldt ongeacht de cultuur waarom het gaat. Maar natuurlijk maakt het ver-

79. WRR 2007; Putnam 2007.

80. Vgl. De Ruijter 1993, p. 42-44.

81. De verschillen op dit vlak betreffen vooral of bepaalde uitzonderlijke handelingen zoals eerwraak onverkort als moord moeten worden gekwalificeerd en behandeld.

82. WRR 2007.

83. Ik groepeer onder dit argument een brede literatuur met veel eigenlijk verschillende argumenten. Zie onder meer Raz 1993, p. 162; Kymlicka 1989 en 1995; Carens 2000.

schil of iemand is opgegroeid in de dominante cultuur van een samenleving. Iemand die afkomstig is uit Turkije kan zich doorgaans het beste uiten in de Turkse (of Koerdische) taal. Zij zal, als ze vervolgens in Nederland naar school gaat, ook Nederlands leren, maar dan als tweede taal. Misschien bereikt ze daarin een grote vaardigheid, zoals sommige Nederlanders zich moeiteloos in het Engels kunnen uiten. (Maar slechts enkelen spreken het even goed als een native speaker!) Misschien maakt ze zich ook de bredere cultuur, de humor en de impliciete sociale normen eigen, maar de beheersing ervan zal zelden gelijk zijn aan die van een autochtone Nederlander.

Sommige migranten blijven zich in sommige opzichten beter thuis voelen in hun primaire taal en cultuur. Het eerder aangehaalde voorbeeld van het Nederlandse bejaardenhuis in Nieuw-Zeeland laat zien hoe diep die behoefte kan zitten, zelfs bij mensen die tientallen jaren lang goed geïntegreerd waren.⁸⁴ Kortom, ze hebben hun eigen cultuur – op zijn minst als deel van hun totale culturele omgeving – nodig. Alleen dan kunnen ze werkelijk autonoom zijn, zich volledig ontplooiën en gelukkig worden.

Dit is een sterk argument voor steun aan autochtone minderheidsculturen, die immers vaak op tal van manieren worden bedreigd en daardoor op achterstand raken ten opzichte van de meerderheidscultuur. Het is in het belang van individuele burgers dat hun primaire taal en cultuur vitaal en gevarieerd zijn. Als hun primaire cultuur een andere is dan de dominante cultuur, kan dat een reden zijn voor steun aan die cultuur, voor integratie met behoud van de eigen identiteit als beleidsdoel. De reden hier is niet, zoals in paragraaf 4.2.1, dat de minderheidscultuur als zodanig waardevol is, maar dat een bloeiende minderheidscultuur een voorwaarde is voor het geluk van de burgers die zich daarmee verbonden weten.

In eerste instantie is ook in het Nederlandse migrantenbeleid de nadruk gelegd op het behoud van de eigen identiteit. Maar dit was te zwart-wit. Het suggereert dat je óf Nederlander bent, óf Turk en dat iemands identiteit ongewijzigd behouden kan blijven. Dat doet geen recht aan de gelaagde en meervoudige identificatieprocessen die kenmerkend zijn voor migranten in een Westerse samenleving.⁸⁵ Hun identiteiten zijn dynamisch en hybride, ze identificeren zich met meerdere culturen. De terechte kritiek op de doelstelling 'integratie met behoud van identiteit' is echter doorgeschoten in een beleid waarin de allochtone cultuur ten onrechte nauwelijks nog waarde wordt toegekend. Daarom pleit ik, aansluitend op de WRR, voor een tussenvariant, namelijk integratie gericht op ontwikkeling van meervoudige identificaties en hybride culturen. In een dergelijk beleid past

dat men ruimte laat voor de migrantenculturen én voor een ontwikkeling daarin als gevolg van de ontmoeting met de Nederlandse samenleving.⁸⁶

4.3.2. Cultureel geworteld zijn en lidmaatschap van een culturele groep zijn voorwaarden voor zelfrespect en welzijn

Multiculturalisten (en ook sommige nationalisten) hebben terecht betoogd dat veel mensen zich deel willen voelen van een culturele groep waarmee ze zich kunnen identificeren.⁸⁷ Voor hun zelfrespect is het belangrijk dat die identiteit erkend wordt en dat de groep waarmee die identiteit verbonden is positief gewaardeerd wordt.⁸⁸ Kosmopolitisten hebben vervolgens laten zien dat dit niet voor iedereen even sterk het geval is.⁸⁹ Die terechte nuance neemt niet weg dat veel mensen een gevoel van 'cultural belonging' nodig hebben.⁹⁰ Anders raken ze gemakkelijk 'ontworteld'. Mensen moeten zich kunnen identificeren met een culturele groep, of dat nu de nationale cultuur is of een minderheidscultuur – of misschien zelfs beide. Het belang van cultureel lidmaatschap wordt door nationalistten wel als argument gebruikt voor assimilatie. Omdat in hun visie er slechts één identiteit mogelijk is, moeten immigranten zich maar aanpassen en identificeren met Nederland. De lakmoestest is dan de loyaliteit bij de voetbalwedstrijd Nederland-Marokko – iemand van Marokkaanse afkomst is pas volledig geïntegreerd als hij voor Nederland is. Wat hierbij vaak miskend wordt, is dat cultureel lidmaatschap niet iets is wat je zomaar kunt opzeggen als het lidmaatschap van een vereniging. Het is meer of minder sterk deel van iemands identiteit, van zijn persoonlijkheid. Dat lidmaatschap kan hybride zijn, met sterkere accenten op bijvoorbeeld een Turkse of een Nederlandse dimensie. Maar het is onrealistisch te verwachten dat de Turkse dimensie geheel zal verdwijnen – nog daargelaten of het wenselijk is. Een meervoudige benadering van identificatie zal nodig blijven.⁹¹

Uit dit inzicht volgt dat het in het belang van individuele burgers kan zijn dat hun primaire cultuur vitaal en gerespecteerd is. Prima facie kan daaruit een argument voor overheidssteun worden afgeleid. Overheidsbeleid dat

84. Vgl. Kymlicka 1989, p. 175: 'Someone's upbringing isn't something that can just be erased; it is, and will remain, a constitutive part of who that person is.'

85. WRR 2007; Wolff 2005.

86. Deze opmerkingen gelden evenzeer voor de analyse in de volgende subparagraaf.

87. Zie vooral Kymlicka 1989; Taylor 1994; Raz 1993, p. 163; Van Leeuwen 2003.

88. Taylor 1994; Kymlicka 1995, p. 89. Voor een empirische ondersteuning van deze stellingen zie Verkuyten 2006, p. 159v.

89. Waldron 1995; Wolff 2005.

90. Voor alle duidelijkheid: voor dit en het vorige argument veronderstel ik alleen dat dit voor sommigen geldt. Sommige critici van multiculturalisme suggereren dat omdat niet iedereen behoefte heeft aan cultureel lidmaatschap, de claim om lidmaatschap serieus te nemen altijd onhoudbaar is. Vgl. Parekh 2000 voor een vergelijkbare kritiek op de universalistische veronderstellingen in het kosmopolitisme.

91. WRR 2007.

groepen stigmatiseert en marginaliseert (of een politicus die dat in zijn uitingen doet), is in ieder geval hiermee in strijd.

Overigens geldt dit argument (evenals het vorige) soms ook voor de dominante cultuur. Een van de klachten in probleemwijken van autochtone Nederlanders is immers dat het 'hun wijk' niet meer is, dat ze zich niet meer thuis voelen tussen al die mensen van buitenlandse afkomst met hun afwijkende godsdienst, taal en kleding. Ze hebben niet meer het gevoel erbij te horen in hun cultureel té diverse omgeving. Wanneer dat het geval is, is dat een reden om voor deze groepen te zoeken naar mogelijkheden tot identificatie met hun eigen Nederlandse cultuur.

4.3.3. Culturele diversiteit is een voorwaarde voor individuele autonomie, zelfontplooiing en welzijn

Culturele diversiteit zorgt voor veel keuzemogelijkheden, en voor een rijk, dynamisch en creatief cultureel kader.⁹² Maar dat gaat – net als in paragraaf 4.2.3 – eigenlijk alleen op voor de polyculturele variant. Bij geïsoleerde groepsculturen is er weinig te kiezen en te combineren – je maakt er volledig deel van uit of helemaal niet. Beleid gericht op culturele diversiteit als publiek goed is dus alleen gerechtvaardigd voorzover het zich niet op afgesloten groepsculturen richt. Gezien de ruimschoots bestaande diversiteit in de Nederlandse samenleving is de vraag bovendien of op dit moment bevordering van meer diversiteit zinvol is.

4.4. Pragmatische en indirecte overwegingen

Onder deze noemer valt een bonte verzameling van overwegingen, waarbij cultuur indirect relevant is. Andere doelen dan cultuur, eenheid of diversiteit staan centraal, maar voor het verwezenlijken van die doelen moeten we rekening houden met culturele verschillen. Een goed voorbeeld is burgemeester Cohens opvatting over ongemengde zwemlessen.⁹³ Hij stelt het belang voorop dat iedere Amsterdammer kan zwemmen en is daarom bereid om culturen tegemoet te komen die gemengd zwemmen afwijzen. Voor deze groep argumenten geldt dat de kracht ervan bepaald wordt door het belang van het specifieke doel en door een empirische inschatting in hoeverre aandacht voor de culturele verschillen bijdraagt aan het verwezenlijken van dat doel. Gezien de grote diversiteit aan doelen is een algemene indeling niet goed mogelijk. Maar ik wil vier clusters eruit lichten.

92. Kymlicka 1995, p. 83; Parekh 2000, p. 165 e.v.

93. Cohen 2004.

4.4.1. Achterstandssituaties

Migranten uit niet-Westerse landen zijn gemiddeld minder goed opgeleid en vaker werkloos, en voor sommige groepen is sprake van hogere criminaliteitscijfers.⁹⁴ Culturen zijn dus soms geassocieerd met achterstandssituaties en specifieke problemen. Doorgaans is er overigens een zwak verband. Hoewel onder sommige migrantenculturen de criminaliteit aanmerkelijk hoger is dan gemiddeld, is natuurlijk de overgrote meerderheid niet crimineel.⁹⁵ Analoge opmerkingen gelden voor opleidingsniveau, werkloosheid en verbondenheid met democratische waarden.

Of het bij deze problemen zinvol is om in het beleid gericht de culturele verschillen te benoemen, is een voortdurende bron van controverses en grote woorden. 'Linkse' voorstanders van gericht achterstandsbeleid worden al gauw beschuldigd van doodknuffelen en betuttelen van migranten; wanneer 'rechts' een gerichte aanpak van de criminaliteit onder minderheidsgroepen bepleit, wordt dit criminalisering van bevolkingsgroepen genoemd. Tegenstanders van beleid dat zich specifiek richt op minderheden, krijgen weer te horen dat ze de ogen sluiten voor de problemen. Het debat is vooral ideologisch van aard.

Het redelijk succesvolle 1000-banenplan om de werkloosheid onder Molukkers te bestrijden is een voorbeeld waar een gericht doelgroepenbeleid zinvol was.⁹⁶ In sommige situaties is de culturele factor onmiskenbaar, bijvoorbeeld wanneer het gaat om typisch cultuurgerelateerde delicten (eervraak en vrouwenbesnijdenis) of om cultuurverschillen die succesvolle participatie op de arbeidsmarkt in de weg staan. Bijzondere aandacht verdienen ook de problemen die sommige allochtone jongeren (en hun opvoeders) hebben om met de verschillen en spanningen tussen de beide culturen te leren omgaan. Als de opvoedingsstijlen van traditionele Marokkaanse ouders niet aansluiten op de moderne Nederlandse samenleving is het voor hun kinderen moeilijk hierin hun weg te vinden. Beleid zal zich dan hierop moeten richten.

In veel gevallen lijkt het beter om de cultuur als een facet mee te nemen in een algemener beleid gericht op het bestrijden van achterstandssituaties. Die zijn immers het primaire probleem, en niet de cultuur. Daarom is het

94. Die hogere criminaliteitscijfers zijn overigens vaak deels niet verbonden met etnische afkomst, maar met sociale klasse; Bovenkerk 2006, p. 102.

95. Bovenkerk 2006, p. 102 merkt op dat we hierbij scherp moeten onderscheiden tussen de verschillende etnische groepen omdat elk ervan een specifiek misdaadprofiel kent. Turken vertonen bijvoorbeeld juist relatief lage misdaadcijfers, in het bijzonder bij de vermogenscriminaliteit.

96. In 1987 werd besloten om bij de verschillende overheden 1000 banen te creëren specifiek voor Molukkers; de taakstelling werd weliswaar niet voor 100% gerealiseerd, maar het plan leverde toch een duidelijke bijdrage aan de vermindering van werkloosheid onder deze groep.

zinnig terughoudend te zijn met op specifieke culturen gericht beleid. Het risico van stigmatisering en overmatige aandacht voor de cultuur is immers reëel.

4.4.2. Communicatie

Cultuurverschillen kunnen de communicatie belemmeren. Dat geldt natuurlijk voor taalverschillen, maar ook voor (onbewuste) gedragsnormen, zoals gebaren en houdingen waarmee men respect of hoffelijkheid toont.⁹⁷ Ieder die wel eens officiële brieven in een vreemde taal heeft geschreven, weet hoe moeilijk het is om de juiste nuances te vinden.

Soms is goede communicatie een voorwaarde voor volwaardige participatie in de samenleving, bijvoorbeeld bij politieke en juridische procedures. De overheid dient daarom rekening te houden met cultuurverschillen die de communicatie kunnen belemmeren. Dat kan op twee manieren: door de burger in haar eigen cultuur aan te spreken en door haar beter te laten inburgeren. Beide benaderingen kunnen legitiem zijn. Of aanpassing door de overheid nodig is, is vooral een afweging van kosten en baten, de te verwachten effectiviteit en of er een fundamenteel belang van de burger in het geding is. Soms is het zinvol om voorlichtingsmateriaal in meerdere talen te maken, soms is dit praktisch onhaalbaar en ook niet noodzakelijk. Bij voorlichting over geslachtsziekten is het belangrijker dat iedereen bereikt wordt dan bij voorlichting over een kleine wijziging van een bestemmingsplan.

Bij aanpassing door migranten (al dan niet door verplichte inburgeringscursussen) is de vraag wat men in redelijkheid kan eisen. Het is redelijk om van een goed opgeleide Nederlander te verwachten dat hij binnen vijf jaar na vestiging in een Friestalige gemeente Fries kan lezen. Maar of we een vergelijkbare aanpassing mogen verwachten van een 50-jarige analfabeet uit Somalië die zich in Nederland vestigt, is de vraag – dat hangt af van de beschikbaarheid van geschikte cursussen en van een didactische inschatting hoe lang het duurt voor een analfabete volwassene kan lezen in een voor haar vreemde taal.⁹⁸ Het principe van bereidheid tot wederzijdse aanpassing dient hier leidend te zijn, maar wat het in concreto inhoudt, is vooral afhankelijk van een zorgvuldige empirische inschatting.⁹⁹

97. Vgl. Van Rossum 1998 en 2007.

98. Onder de oude Wet Inburgering Nieuwkomers ging men uit van 600 uur taalonderwijs, wat in de praktijk voor de meerderheid van de nieuwkomers onvoldoende is om het gewenste minimumniveau aan taalbeheersing te bereiken. Zie Fermin 2006, p. 21.

99. Het principe van wederzijdse aanpassing vraagt overigens wel dat beide partijen elkaar tegemoet komen. Een beleid waarbij de lasten van de aanpassing eenzijdig bij culturele minderheden worden gelegd, is daarmee in strijd. Daarom zijn vraagtekens te plaatsen bij een beleid dat wel een inburgeringsplicht oplegt maar onvoldoende garandeert dat er adequate voorzieningen en cursussen beschikbaar zijn. Vgl. Fermin 2006, p. 40.

4.4.3. Opsporing en handhaving

Rechtssociologen zijn doorgaans sceptischer dan politici over de mogelijkheden om door middel van het strafrecht het gedrag van mensen te veranderen.¹⁰⁰ Dat geldt vooral als gedrag met sterke morele overtuigingen of met de eigen identiteit is verbonden of als men het ziet als een religieuze plicht. Zelfs bij op genot gerichte activiteiten als prostitutie en alcoholgebruik zijn strafrechtelijke verboden doorgaans maar beperkt effectief. Opsporing en handhaving zijn bovendien moeilijk wanneer de juridische normen niet worden gedeeld door de groepen of netwerken waarin het gedrag plaatsvindt.

Dit inzicht is van groot belang bij normatieve conflicten die samenhangen met culturele verschillen. Vrouwenbesnijdenis en eerwraak hebben bijvoorbeeld een zware morele lading en zijn nauw verbonden met de identiteit van de betrokkenen. Een beleid dat hiermee geen rekening houdt en alleen met kracht de dominante norm uitdraagt, zal doorgaans weinig effectief zijn. Het is misschien effectief als symboolpolitiek voor de eigen achterban, maar het risico is groot dat minderheden met afwijkende normen zich alleen maar sterker zullen afzetten tegen de dominante cultuur.¹⁰¹ De vraag is vooral wat de meest effectieve strategie is om beide problemen aan te pakken. Sommigen geloven in een frontale aanval op deze verschijnselen, anderen in een aanpak van overtuiging en dialoog. De rechts-sociologische studies zouden ons op zijn minst argwanend moeten maken voor een beleid dat alle heil van de eerste strategie verwacht.

4.4.4. Directe en indirecte discriminatie

Voor de praktische politiek is één van de belangrijkste redenen om culturele identiteiten serieus te nemen, dat ze vaak aanleiding zijn tot discriminatie. Marokkanen worden gediscrimineerd op de arbeidsmarkt en geweerd bij de disco.¹⁰² Hun minder goede taalbeheersing en afwijkende kleding zijn daarbij factoren, maar ook allerlei vooroordelen. Soms is het maken van onderscheid gerechtvaardigd, ook al ervaren degenen die er de dupe van worden dat niet altijd zo. Een jurist in een ambtelijke functie dient de Nederlandse taal met alle nuances ervan goed te beheersen. Het is

100. Voor een genuanceerde analyse van de sociologische inzichten over onder welke voorwaarden recht effectief kan zijn, zie Cotterrell 1992, p. 50 e.v.

101. Er zijn interessante parallellen tussen Gusfield's klassieke analyse van de Temperance Movement in de Verenigde Staten als mobilisatie van de zich in hun dominantie bedreigd voelende White Anglo-Saxon Protestants en de verschillende hedendaagse bewegingen in West-Europa die zich verzetten tegen de instroom van migranten en in het bijzonder van moslims. Vgl. Gusfield 1976.

102. Vgl. Bovenkerk 2006.

daarom te verwachten dat allochtone sollicitanten vaker op deze grond afvallen. Maar veelal is een uitsluiting niet functioneel gerechtvaardigd, bijvoorbeeld wanneer een caissière wordt afgewezen wegens een hoofddoek of wegens kleine taalfouten.

In bijna elk land zijn leden van culturele minderheden slachtoffers van discriminatie. Soms is dat heel bewust en direct, maar vaker is het onbewust en indirect. In Nederland gaat het vooral om onbewuste discriminatie waarbij stereotypen een grote rol spelen: zwarten zijn lui, Marokkanen zijn opvliegend, en vrouwen met hoofddoeken zijn fundamentalisten.¹⁰³

Wanneer leden van deze culturen hierdoor systematisch achtergesteld worden, dient de overheid dit te bestrijden. Dat kan op twee manieren. Men kan de feitelijke achterstand en de eventuele kern van waarheid in stereotypen proberen aan te pakken – dan richt men zich op de minderheden zelf. Dat kan bijvoorbeeld door aanpak van taalachterstanden, inburgeringscursussen, het laten opdoen van werkervaring of door coaches die leden van minderheidsgroepen begeleiden op de arbeidsmarkt of als startende ondernemer. De andere strategie is gericht op de discriminatie, niet alleen langs juridische weg maar bijvoorbeeld ook door advies te geven over hoe men in sollicitatieprocedures onbewuste culturele bias kan tegengaan. Anoniem solliciteren, opname van leden van minderheden in sollicitatiecommissies, en soms ook positieve discriminatie zijn daarvoor mogelijke opties.

4.5. Conclusies

Deze verkenning laat zien dat er weinig algemene conclusies mogelijk zijn. Bij veel argumenten hangt de geldigheid af van een zorgvuldige empirische inschatting van de problemen of voordelen van de huidige situatie, en van mogelijke effecten van te voeren beleid. Wanneer iemand toch met scherpe algemene uitspraken komt, kan men vermoeden dat deze onvoldoende empirisch onderbouwd zijn en vooral gebaseerd op ideologische stellingnamen.

Toch zijn er enkele voorzichtige conclusies mogelijk. Behoud van waardevolle culturen kan een argument zijn voor overheidssteun aan autochtone minderheidsculturen. Culturele eenheid en diversiteit hebben zowel positieve als negatieve kanten, waarbij vooral de polyculturele diversiteit waardevol is. Individualistische benaderingen waarin de betekenis van een cultuur voor een individu centraal staat, leveren echter de belangrijkste argumenten. Een levende cultuur kan van wezenlijk belang zijn voor autonomie, zelfontplooiing, zelfrespect en welzijn van burgers. Burgers behorende tot een meerderheidscultuur hebben het gemakkelijker dan mensen

die behoren tot een minderheidscultuur. De overheid kan een taak hebben om dergelijke achterstanden te compenseren.

Voor veel gevoelige thema's uit het actuele politieke debat speelt cultuur indirect een rol. Dan gaat het bijvoorbeeld over achterstandssituaties, discriminatie, en communicatieproblemen. Hiervoor is vooral een pragmatische aanpak geboden. Het feit dat ik ze hier niet uitgebreid bespreek, betekent niet dat ze niet belangrijk zijn. Integendeel, ze dienen bovenaan de agenda van het integratiebeleid te staan. Alleen kan een filosofische of juridische benadering niet veel toevoegen aan de primair empirisch gefundeerde analyse die hiervoor vereist is.

5. De democratische rechtsstaat

5.1. Democratie

In het vorige hoofdstuk zijn de politiek-filosofische uitgangspunten in kaart gebracht. De vraag is nu of deze ook juridisch vertaald kunnen worden. Ons rechtssysteem heeft een individualistisch karakter. Filosofische argumenten over individuele belangen of rechten kunnen daardoor vaak vertaald worden in harde juridische claims. Voor noties als de goede samenleving of de intrinsieke waarde van een cultuur is dat lastiger. Culturele diversiteit en eenheid en het behoud van cultuurgroepen hebben in ons recht slechts beperkt erkenning gekregen. Sommige internationale verdragen erkennen rechten van minderheden, maar doorgaans zijn deze geformuleerd als individuele rechten van de leden van minderheden. Alleen enkele specifieke wetten, vooral op het gebied van media en onderwijs, richten zich op culturele diversiteit – maar ook die gaan primair uit van de rechten van burgers met een bepaalde overtuiging.

De niet-individualistische politieke argumenten zijn overigens juridisch niet irrelevant. In een belangenafweging of een marginale toetsing kunnen ze een rol spelen. Maar omdat de individualistische argumenten uit paragraaf 4.3 eenvoudiger in belangen en rechten te vertalen zijn, zal ik me daarop concentreren. Doorgaans zijn deze niet expliciet in grondrechten vastgelegd. Daarom moeten we voor de rechtsfilosofische analyse naar een abstracter niveau, dat van de beginselen. De fundamentele beginselen van de democratische rechtsstaat zijn in Nederland vrij breed gedeeld en kunnen daarom een gemeenschappelijk normatief vertrekpunt vormen. Bovendien liggen deze ten grondslag aan ons positieve recht, zodat een rechtsfilosofische analyse op basis daarvan gemakkelijker in juridisch overtuigende conclusies is te vertalen.

Volgens de rechtsfilosoof Ronald Dworkin is de dragende idee achter de democratie dat de staat alle burgers als gelijken, dat wil zeggen met gelijke zorg en respect moet behandelen. Respect verwijst naar de menselijke

103. Voor een uitgebreide analyse van categorisering en vorming van stereotypen, zowel door anderen (ascriptie) als door de betrokkenen zelf (inscriptie), zie Pierik 2000 en 2004.

waardigheid en in het bijzonder naar de menselijke autonomie en zorg naar de menselijke kwetsbaarheid en afhankelijkheid.¹⁰⁴ Deze gelijkheidsnorm en Dworkins democratietheorie zal ik hieronder verder als vertrekpunt nemen.

5.2. Politieke en juridische instituties

De gelijkheidsnorm impliceert volgens Dworkin dat alle burgers een gelijke stem in de politieke besluitvorming hebben en dat de meerderheid besluit. Maar een simpel meerderheidsprincipe heeft tekortkomingen. Minderheden kunnen immers structureel uit de boot vallen. Om de kwetsbaarste belangen van minderheden te beschermen, moeten we deze vastleggen in grondrechten. Grondrechten zijn dus een noodzakelijke aanvulling op het meerderheidsprincipe, om te zorgen dat alle burgers zoveel mogelijk met gelijke zorg en respect worden behandeld.

Migranten zijn in Nederland structureel ondervertegenwoordigd in politieke instituties, zoals gemeenteraden, adviesraden en beleidsbepalende ambtelijke functies. Voor een deel is dit verklaarbaar doordat zij niet de Nederlandse nationaliteit hebben, de taal minder beheersen en een lagere opleiding hebben. Maar er zijn ook andere oorzaken zoals structurele discriminatie. Voor minderheden is het lastiger om verkozen te worden omdat ze te sterk afwijken van de grote meerderheid van de kiezers en minder deelnemen in relevante netwerken. Deze ondervertegenwoordiging is in strijd met het democratische gelijkheidsideaal.

Voor duidelijk afgebakende minderheidsgroepen kan men soms speciale groepsrechten creëren. Zo zijn er in sommige parlementen van Arabische landen zetels gereserveerd voor christelijke en andere minderheden en in verschillende Balkanlanden voor etnische minderheden. In Sleeswijk-Holstein geldt de kiesdrempel niet voor de partij van de Deense minderheid.

Dergelijke harde juridisch vastgelegde groepsrechten zijn in Nederland niet zinvol. Er zijn hier geen voldoende grote scherp afgebakende en homogene groepsculturen. We moeten daarom naar lichtere vormen zoeken om deze tekortkoming van ons democratisch stelsel te verbeteren. Een nog deels geformaliseerde strategie is te bevorderen dat minderheidsgroepen zichzelf organiseren (eventueel ook in koepelorganisaties en eigen politieke partijen) en in overlegorganen een aantal vaste zetels te reserveren voor vertegenwoordigers van hun organisaties.¹⁰⁵ Dat is de bekende benadering van verzuiling en poldermodel. Een dergelijke harde vastlegging van streefcijfers in quota of oprichting van eigen koepels en adviesraden is niet altijd zinloos, maar heeft grote nadelen. Een praktisch pro-

bleem is de grote diversiteit van en binnen migrantengroepen. Bovendien bevordert deze aanpak dat migranten zich op hun migrant-zijn (en op de eigen specifieke migrantencultuur) organiseren en dat kan leiden tot allerlei ongewenste effecten zoals het fixeren van groepsidentiteiten.

Een minder formele strategie verdient daarom de voorkeur. Politieke instituties (en de rechterlijke macht) kunnen een diversiteitsbeleid voeren. Daarbij zou iedere institutie zich eerst moeten afvragen welke invalshoeken en culturen in een bepaald orgaan specifiek relevant zijn en nagaan of deze voldoende aanwezig zijn. Als specifieke invalshoeken of culturen niet adequaat vertegenwoordigd blijken, dient men vervolgens na te gaan hoe men tot een betere vertegenwoordiging kan komen. Dat kan door specifieke stimuleringsprogramma's, door gericht zoeken naar leden van minderheidsgroepen bij vacatures, of door het opnemen van culturele diversiteit als een van de criteria bij de samenstelling van organen of kandidatenlijsten daarvoor. Dit is te vergelijken met een benadering die vaak gebruikt is om een groter percentage vrouwen in allerlei organen en functies te krijgen. Men ziet vrouwen of leden van minderheden niet als vertegenwoordigers van organisaties, maar als personen die bijdragen aan de gewenste diversiteit en representativiteit van bepaalde instituties.¹⁰⁶

Deze aanpak kan soms zelfs leiden tot een statistische oververtegenwoordiging van minderheden. In adviesraden over relaties en gezin is het bijvoorbeeld zinvol om meer dan één homoseksuel of lesbienne in de raad te hebben; in de meeste andere adviesorganen is seksuele voorkeur juist volstrekt irrelevant. In adviesorganen over onderwijs is de inbreng vanuit migrantenculturen wezenlijker dan in adviesraden over beurszaken.

Dit is dus geen traditioneel verzuilingsmodel. De verhoudingen liggen niet vast; per concreet orgaan wordt nagegaan of er sprake is van relevante onevenwichtigheden. Men veronderstelt geen afgebakende groepsculturen, maar acht een zichtbare reflectie van bestaande culturele diversiteit in een democratie wenselijk. Daarvoor zijn verschillende argumenten, die vrijwel alle ook in de discussie over evenredige vertegenwoordiging van vrouwen al naar voren gebracht zijn.¹⁰⁷ Het creëert rolmodellen en identificatiemogelijkheden en versterkt het gevoel bij minderheden dat ze er bij horen. En het bevordert een goede besluitvorming, omdat het relevante ervaringen en perspectieven inbrengt in de discussie.

5.3. De vrije markt

Een soortgelijke argumentatie geldt voor de tweede basisinstitutie van een goede samenleving, de vrije markt. In beginsel doet een vrije markt het

104. Dworkin 1978 en 1985, verder uitgewerkt in Van der Burg 1991 en 2005 en Pierik 2000.

105. Vgl. Van der Vlies 2002, p. 179.

106. Vgl. over de meerwaarde van allochtone politiemedewerkers Broekhuizen, Raven & Driessen 2007.

107. Mansbridge 2000, p. 101.

meeste recht aan de menselijke keuzevrijheid. Iedereen kan zelf haar eigen keuzes maken – hoe hard zij wil werken en waar zij haar geld aan wil uitgeven, aan skivakanties of aan popconcerten. Maar natuurlijk is een vrije markt nooit perfect en zijn er correcties nodig. Gehandicapten, kinderen en bejaarden kunnen immers niet of moeilijk meekomen, sommige mensen raken buiten hun schuld werkloos. Daarom moet volgens Dworkin de vrije markt worden aangevuld met een verzorgingsstaat.

Rond culturele diversiteit wil ik twee marktperfecties eruit lichten. Voor sprekers van een minderheidstaal is het duurder en lastiger om hun cultuur te beleven. Terwijl een Nederlandstalig boek een potentiële afzetmarkt heeft van twintig miljoen lezers, is dat voor een Friestalig boek een half miljoen. Op basis van een ongecorrigeerd marktmechanisme zouden veel Friestalige boeken een te kleine oplage krijgen om commercieel haalbaar te zijn. Friestalige auteurs zouden nauwelijks royalty's ontvangen, waardoor er minder goed aanbod zou zijn. Om de kosten van boeken en de opbrengsten van het schrijven ervan op een vergelijkbaar niveau te krijgen als bij Nederlandstalige boeken, zijn subsidies aan zowel uitgeverij als auteurs nodig.

De grondslag voor deze subsidies is overigens meervoudig. Een argument is het behoud van de Friese taal en cultuur (zie paragrafen 4.2.1 en 4.2.3). Maar een belangrijker argument is gebaseerd op de fundamentele gelijkheidsnorm en op de daaruit voortvloeiende claim van minderheden om evenzeer van hun eigen cultuur te kunnen genieten als leden van de meerderheid. Daarom moet de staat de imperfecties van de markt corrigeren. Dit geldt overigens niet alleen voor literatuur, maar ook voor theater of televisie in de minderheidstaal.

Dit argument geldt in principe ook voor allochtone minderheidsculturen. Maar daarbij past de kanttekening dat dit voor de meeste migrantenculturen niet nodig is omdat die elders een culturele en economische thuisbasis hebben. Bovendien is er een praktisch argument: men kan niet onbeperkt subsidiëren. Het recht op ondersteuning van de eigen cultuur is niet onbegrensd: de Nederlandse staat kan niet iedere minderheidscultuur ondersteunen. Steun zal dus vooral gerechtvaardigd zijn bij culturen waarvoor Nederland een eigen specifieke verantwoordelijkheid draagt zoals die van de Roma of de Molukkers.

Een tweede marktperfectie is discriminatie van minderheden op de arbeidsmarkt en op de consumentenmarkt. Marokkaanse jongeren komen disco's niet of moeilijk binnen. Veel verenigingen hebben een cultuur (bijvoorbeeld qua alcoholgebruik) waar moslims zich minder thuis voelen. Op de arbeidsmarkt worden allochtonen structureel gediscrimineerd. Vaak is die discriminatie overigens onbewust, doordat allerlei stereotypen een rol spelen. Als minderheden structureel worden achtergesteld in de vrije markt en dus niet als gelijke burgers worden behandeld, is dit een zwaarwegende

reden voor overheidsinterventie. Te denken valt aan diverse vormen van antidiscriminatiebeleid, inclusief een bewust voorkeursbeleid.

5.4. De achtergrondcultuur

Dworkin noemt alleen het meerderheidsprincipe en de vrije markt als instituties die vanuit het gelijkheidsperspectief aanvulling of correctie behoeven. Will Kymlicka heeft daarnaast aandacht gevraagd voor de betekenis van de dominante achtergrondcultuur.¹⁰⁸ In een land waar het christendom de dominante godsdienst is, kunnen christenen gemakkelijker hun geloof beleven dan niet-christenen. Dat is duidelijk bij zon- en feestdagen, maar minderheden kunnen ook op problemen stuiten rond bijvoorbeeld kledingvoorschriften, gebedspraktijken en taboes. In Finland is het voor de Zweedse minderheid lastiger om volwaardig aan de samenleving deel te nemen, niet alleen in instituties als het parlement en de media, maar ook in het alledaagse sociale leven.¹⁰⁹ Homoseksuelen en lesbiennes vinden in een overwegend heteroseksuele cultuur weinig rolmodellen en mogelijkheden tot onderling contact, en zijn vaak het slachtoffer van vooroordelen.

Een praktische oplossing voor veel van deze problemen is iets waarvoor de meerderheid vaak weinig begrip heeft, namelijk een aparte subcultuur of aparte organisaties. Binnen een eigen vereniging kunnen Nederlanders van Marokkaanse afkomst hun eigen cultuur beter beleven dan binnen algemene organisaties. Aparte homobars of ontmoetingsplaatsen maken de kans aanmerkelijk groter om een sekspartner of levenspartner te ontmoeten. Binnen aparte organisaties en subculturen kunnen minderheden gemakkelijker zichzelf zijn en hebben ze minder last van discriminatie.

De onevenwichtigheden in de achtergrondcultuur dient de staat waar mogelijk en zinvol te compenseren. Bekende voorbeelden zijn natuurlijk de mogelijkheden om op islamitische en joodse rust- en feestdagen vrij te nemen of om in de rechtszaal Fries te spreken en een beroep te doen op tolken.¹¹⁰ In het onderwijs kan een vak godsdienst op een inclusieve manier vorm krijgen, zodat leerlingen iets leren over meerdere godsdiensten en niet alleen over het christendom. Homoseksualiteit is minder zichtbaar aanwezig in het sociale leven en vaak reden tot discriminatie – 'homo' is onder scholieren een veel gebruikt scheldwoord. Daarom is het juist daar geboden om extra voorlichting te geven over homoseksualiteit.

108. Kymlicka 1989 en 1995.

109. Lagerspetz 1998.

110. Over de moeizame acceptatie van het Fries in het rechtsverkeer zie Van der Velden 2004.

5.5. Gelijkheid en discriminatie

Onze politieke instituties, de vrije markt en de achtergrondcultuur maken het voor individuen uit minderheidsculturen lastiger om op gelijke voet te participeren in de samenleving en hun cultuur te beleven. Deze achterstand geeft een claim op de overheid om de ongelijkheid te corrigeren, op grond van de fundamentele democratische gelijkheidsnorm. Het is een prima facie claim, want soms zal het niet goed mogelijk of niet wenselijk zijn om de ongelijkheid te compenseren.

De genoemde vormen van achterstelling zijn vaak nogal ongrijpbaar. Wanneer het gaat om ras, godsdienst of seksuele voorkeur kan de Algemene wet gelijke behandeling van toepassing zijn (bijvoorbeeld bij discriminatie in de arbeidssfeer). Maar vaak zal de achterstelling buiten de AWGB vallen omdat er geen duidelijke discriminerende handelingen zijn en de algemene patronen van achterstelling niet aan concrete personen toe te rekenen zijn. Dat betekent echter niet dat deze patronen juridisch irrelevant zijn. De Grondwet en internationale verdragen erkennen het gelijkheidsbeginsel als fundamenteel beginsel. Daaruit kan een plicht voor de overheid voortvloeien om patronen van achterstelling te bestrijden. In wet- en regelgeving kan een dergelijke opdracht ook aan bedrijven en instellingen gegeven worden.

Een bekend verwijt tegen multiculturalisme is dat het integratie bemoeilijkt doordat het minderheden vastpint op hun afwijkende cultuur en groepsidentiteiten versterkt. Dit verwijt is overigens empirisch omstreden. Het hangt sterk af van de context of groepsvorming positief of negatief moet worden gewaardeerd. Wanneer migranten eigen organisaties vormen en zelfbewust hun eigen cultuur beleven, is dat soms juist bevorderlijk voor integratie.¹¹¹ In andere gevallen is echter versterking van de groepsidentiteit van minderheden onwenselijk. De sterkere varianten van multiculturalisme hebben soms dit ongewenste effect, maar ook een kosmopolitisme dat cultuur helemaal negeert, loopt het risico dat culturele identiteiten als reactie op dit gebrek aan erkenning juist worden versterkt.

De hier door mij bepleite benadering vermijdt beide extremen. Het neemt minderheidsculturen serieus en de achterstanden die daarmee soms verbonden zijn. Maar het versterkt noch bestrijdt het groepskarakter van die culturen. De genoemde achterstanden maar ook wetgeving en beleid gericht op de bestrijding ervan hebben immers geen noodzakelijk verband met een mogelijk groepskarakter van culturen. Ook een Marokkaanse Nederlander die zich niet opsluit in een eigen groepscultuur ondervindt nadelen van stereotypen en achterstelling.

De analyse vertrekt niet bij het bestaan van groepen, maar bij de constatering dat bepaalde categorieën personen problemen hebben als gevolg van (de maatschappelijke reactie op) kenmerken zoals een minderheidstaal, godsdienst, uiterlijk en kleding, of homoseksuele voorkeur.¹¹² Mensen met die kenmerken, ongeacht of ze die in groepsverband beleven of niet, staan structureel op achterstand. Om toch te zorgen dat allen als gelijken worden behandeld kan de overheid de plicht hebben om die structurele achterstand te corrigeren. Onder bepaalde voorwaarden heeft die plicht ook een juridisch dwingend karakter.

De eerste stap is dus de vaststelling dat sommige leden van de samenleving nadelen ondervinden op grond van bepaalde culturele kenmerken. De volgende stap is nagaan of dit ook een ongerechtvaardigd nadeel is. Wanneer sommigen kiezen voor een duurdere begrafenisceremonie in het land van oorsprong, is er geen reden om hen voor de extra kosten te compenseren – dit is een vrije keuze. Maar dat sommigen op voor hen wezenlijke religieuze of culturele feestdagen geen vrij kunnen krijgen, terwijl christenen vrij zijn met Kerstmis, kan wel een reden zijn voor maatregelen.

De derde stap is nagaan of er geschikte middelen zijn om dit nadeel te bestrijden. Eerst in dit stadium komt de vraag op of men in beleid en wetgeving zich op culturele groepen en hun organisaties moet richten of niet. Omdat het individuen en niet groepen zijn die de nadelen ondervinden, dienen we ons alleen specifiek op culturele groepen te richten als daar goede gronden voor zijn. De behoefte aan ongemengd zwemmen bestaat vooral bij sommige groepen allochtone vrouwen, maar om daaraan tegemoet te komen kan worden volstaan met speciale uren voor alle vrouwen, ongeacht culturele achtergrond.

5.6. Inclusieve neutraliteit

Uit de gelijkheidsnorm die de basis vormt van onze democratische rechtsorde volgt dus een prima facie norm dat de staat leden van minderheidsculturen moet tegemoetkomen en achterstanden die het gevolg zijn van de minderheidspositie moet bestrijden. Iedere burger moet in vrijheid haar cultuur kunnen beleven. Als sommige burgers door omstandigheden die niet aan hun eigen schuld zijn toe te rekenen zich daarbij in een structurele achterstandspositie bevinden, dient de overheid (en het recht) corrigerend op te treden.

Deze prima facie norm lijkt op het eerste gezicht in strijd met de neutraliteit van de staat. Als de staat uitgaat van bepaalde levensbeschouwelijke visies worden de aanhangers daarvan bevoordeeld en de overige leden van de samenleving niet als gelijken behandeld.¹¹³ Dat beginsel van neutraliteit

111. Kymlicka & Norman 2000, p. 37; Modood 2000, p. 185 e.v. Vgl. ook Scheffer 2007, p. 68. Gematigd positief hierover is Duyvendak 2006, p. 50.

112. Voor een uitgebreidere analyse in deze zin zie Phillips 2007; Pierik 2000.

113. Dworkin 1985; vgl. hierover ook Pierik 2000, p. 140 e.v.

speelt vooral bij godsdienst, maar het heeft een ruimere betekenis. Het geldt ook voor levensstijlen en culturen. Het is bijvoorbeeld een sterk argument voor gelijkstelling van homoseksuele en heteroseksuele relaties. Neutraliteit is een kritische maatstaf om de argumenten voor een wet te beoordelen, maar ook voor de inhoud van de wet.¹¹⁴ Als een wet systematisch aanhangers van een bepaalde godsdienst benadeelt, is dat in strijd met de neutraliteit en een sterk argument tegen die wet. Het is slechts een *prima facie* argument; er kunnen altijd goede redenen zijn waarom die non-neutraliteit onvermijdelijk of gerechtvaardigd is.

Het begrip neutraliteit kent verschillende invullingen. In het Nederlandse debat staan twee versies tegenover elkaar. Aanhangers van exclusieve neutraliteit verdedigen, doorgaans onder verwijzing naar de Franse *laïcité*, dat de staat levensbeschouwelijk blind moet zijn en dat er voor levensbeschouwing in de publieke sfeer geen ruimte is.¹¹⁵ Godsdienst is alleen iets voor de *privésfeer*. Daartegenover staat inclusieve neutraliteit die levensbeschouwing wel toelaat in de publieke sfeer, maar eist dat dit op een evenwichtige manier gebeurt.¹¹⁶ Proportionele subsidiëring van pastores in leger en gevangenissen en van confessioneel onderwijs past in een inclusieve visie op neutraliteit.

Exclusieve neutraliteit past niet bij de Nederlandse traditie – al is het alleen maar omdat hier partijen, scholen en tal van andere publieke organisaties op confessionele basis bestaan.¹¹⁷ Weliswaar domineert de godsdienst door de ontzuiling en secularisering minder sterk het maatschappelijke leven dan vroeger, maar er is zeker geen principiële uitsluiting uit de publieke sfeer. Inclusieve neutraliteit is in grote lijnen het uitgangspunt voor het Nederlandse recht. We kennen overigens ook enkele elementen van exclusieve neutraliteit, bijvoorbeeld omdat er, anders dan in Duitsland, geen kerkbelasting is.

Belangrijker dan het historische argument is natuurlijk de principiële vraag welke variant te verkiezen is. Inclusieve neutraliteit is in algemene zin te verkiezen omdat het niet van burgers vraagt dat ze een deel van zichzelf thuislaten. Burgers als gelijken behandelen kan onder bepaalde voorwaarden ook betekenen dat de overheid hun godsdienstige opvattingen en hun cultuur serieus neemt en er rekening mee houdt. Bovendien is het risico dat wanneer men dat niet doet, burgers zich niet serieus genomen voe-

len door de overheid en zich juist afwenden van de samenleving. Insluiting is een belangrijke strategie voor integratie.

Maar er kunnen ook situaties zijn waarin exclusieve neutraliteit te verkiezen is. Soms zijn er geen goede argumenten waarom de staat zich met een bepaalde activiteit zou moeten bezighouden – een voorbeeld is de bovengenoemde kerkbelasting. Rond dergelijke activiteiten heeft daarom exclusieve neutraliteit de voorkeur.¹¹⁸

5.7. De rechtsstaat

Het resultaat van de analyse tot dusverre is dat een democratie doorgaans goede redenen heeft om culturele minderheden tegemoet te komen, bijvoorbeeld door steun of door uitzonderingen op algemene regels die voor een minderheid extra belemmeringen met zich meebrengen om te leven overeenkomstig hun cultuur. De belangrijkste grondslag daarvoor is de democratische gelijkheidsnorm, die argumenten levert voor compensatie van achterstandssituaties en bestrijding van discriminatie en voor inclusieve neutraliteit. Maar deze redenen zijn slechts *prima facie*. Er kunnen even goede of zwaarder wegende argumenten zijn om het niet te doen. In de eerste plaats zijn er allerlei praktische argumenten tegen een onbegrensde inclusiviteit. Het kost extra geld, is niet altijd realiseerbaar en er zijn niet altijd effectieve methoden. Er kan onvoldoende draagvlak zijn onder de meerderheid. Daarnaast zijn er ook principiële overwegingen.

De belangrijkste grondslag om grenzen te stellen aan een cultureel inclusieve aanpak is de rechtsstaat. Daaraan moeten twee aspecten worden onderscheiden. Uitzonderingen of speciale regels ten behoeve van minderheden zijn allereerst mogelijk in strijd met de algemeenheid van de wet. De voornaamste waarde van de algemeenheid van de wet is echter gelegen in de gelijkheid van alle burgers voor de wet en hierboven is betoogd dat uitzonderingen juist nodig kunnen zijn om die gelijkheid te waarborgen. Daarom is dit doorgaans geen valide tegenargument tegen uitzonderingen. Daarnaast bevordert de algemeenheid van de wet dat er heldere, eenvoudige en kenbare regels zijn, wat een criterium is voor goede wetgeving.¹¹⁹ Dit kan wel een reden zijn om terughoudend te zijn met te veel uitzonderingen.

Belangrijker is echter de kern van de rechtsstaat. De rechtsstaat beschermt de burgers tegen elkaar en tegen de staat. Uitzonderingen op wettelijke regels kunnen afbreuk doen aan die bescherming, bijvoorbeeld als we onder het mom van tegemoetkoming aan minderheden eerwraak of vrouwenmishandeling zouden toestaan. De belangen die door de regels tegen geweld worden gediend, wegen echter zwaarder dan het belang van minderheden om overeenkomstig hun eigen cultuur te leven.

114. Van der Burg 1991; Van der Burg & Brom 1999.

115. De Leidse rechtsfilosofen Cliteur en Ellian oriënteren zich op Frankrijk, terwijl de Amsterdamse rechtsfilosofen Maris en Wolff zich vooral op de Amerikaanse filosoof Rawls baseren.

116. Deze benadering is onder meer te vinden bij Stout 2004, in België bij de aanhangers van het actief pluralisme (Loobuyck 2005; hierover De Hert & Meerschaut 2007), en in Nederland bij Bader 2007 en Van der Burg 2005.

117. Van der Burg 2005, p. 43 e.v.

118. Uitgebreider hierover Van der Burg 2007a.

119. Fuller 1969.

Om te beoordelen of een uitzondering op een wettelijke regel voor culturele minderheden in wezenlijke opzichten in strijd zou zijn met de rechtsstaat, moeten we dus kijken naar de belangen die door de regel gediend worden, en die afwegen tegen het belang dat er voor de minderheid gemoeid is met de uitzondering. We zouden kunnen proberen hierin een algemene rangorde aan te brengen in drie soorten regels. Regels die gericht zijn op de bescherming van lijf en leven zouden bijvoorbeeld zwaarder wegen dan de belangen van culturele minderheden en dus geen uitzonderingen toelaten. Wetten die slechts ondergeschikte belangen dienen, dienen te wijken. En de moeilijke tussencategorie zou dan die zijn waarin de belangen van de minderheid ongeveer in dezelfde orde van gewicht liggen als die welke door de regel gediend worden. Voorbeelden hiervan zijn dilemma's waarin discriminatie van vrouwen staat tegenover de godsdienstvrijheid van minderheden, zoals bij subsidies aan de SGP en een verbod op boerka's.

Helaas is een dergelijke algemene categorisering niet goed mogelijk. Want het gaat niet alleen om de belangen die door de wet in abstracto gediend worden, maar ook om het concrete belang. Het besnijden van een jongen is evenals voortdurend huiselijk geweld een aantasting van de lichamelijke integriteit, maar is van een heel andere orde. We zullen dus naar de concrete situatie moeten kijken om tot een verantwoorde belangenafweging te komen en te beoordelen of de rechtsstaat zich echt verzet tegen een mogelijke tegemoetkoming aan culturele minderheden.

5.8. De noodzaak van een pragmatische analyse

De conclusie is vergelijkbaar met die van het vorige hoofdstuk: simpele algemene stellingnamen zijn niet goed mogelijk. We kunnen een aantal argumenten voor en tegen tegemoetkoming aan culturele minderheden onderscheiden en deze op hun geldigheid onderzoeken. Maar voor een totaal oordeel is de context, de complexe feitelijke situatie doorslaggevend. Abstracte criteria over de aanvaardbaarheid van wettelijke maatregelen met het oog op culturele diversiteit zijn niet mogelijk. (Natuurlijk zijn er wel eenvoudige gevallen zoals moord en geweld, maar die laat ik hier verder buiten beschouwing, omdat daarover toch vrijwel iedereen het eens is.) We moeten de context en de complexiteit van de sociale werkelijkheid niet alleen mee in de afweging betrekken, maar hebben deze ook nodig om de normatieve conflicten werkelijk te begrijpen.¹²⁰

120. Er zijn verschillende manieren om die empirische werkelijkheid recht te doen. In de filosofische literatuur komen we bijvoorbeeld pleidooien tegen voor een contextuele benadering (Carens 2000; Saharso & Verhaar 2006) en voor hermeneutiek (Dekkers, Hoffer & Wils 2006). Ik geef de voorkeur aan pragmatisme als meest algemene benaming van de door mij bepleite methode.

Dat zal veel juristen bekend voorkomen.¹²¹ Alleen door de interactie tussen algemene gezichtspunten en concrete feiten komen we tot een werkelijk begrip van complexe juridische problemen. De analyse in dit en het vorige hoofdstuk kan behulpzaam zijn bij het onderscheiden en evalueren van de verschillende algemene gezichtspunten die in het politieke en juridische debat een rol spelen. Maar alleen in het licht van de feiten komen we tot verantwoorde normatieve oordelen. Daarom zal ik in het laatste hoofdstuk laten zien hoe een pragmatische en inclusieve benadering enkele concrete thema's kan verhelderen.

6. Een inclusieve en pragmatische benadering

6.1. Vrouwenbesnijdenis

In de laatste twee hoofdstukken heb ik een aantal uitgangspunten besproken rond de vraag hoe de democratische rechtsstaat moet omgaan met culturele diversiteit. Het democratie-ideaal levert sterke argumenten voor een inclusieve benadering, die burgers behorend tot culturele minderheden probeert tegemoet te komen zodat ze als gelijken kunnen deelnemen aan de samenleving. Dat kan steun voor minderheidsculturen betekenen of het creëren van uitzonderingen en speciale regels. Maar er kunnen tal van redenen zijn om dat niet te doen. Inclusiviteit is het vertrekpunt, maar niet altijd het laatste woord. Een pragmatische benadering is nodig, gebaseerd op een wisselwerking tussen algemene gezichtspunten en de feitelijke context.

Aan de hand van enkele voorbeelden zal ik in dit hoofdstuk illustreren wat een inclusieve en pragmatische benadering inhoudt.¹²² Dat leidt niet altijd tot simpele antwoorden. Vaak zijn er goede argumenten aan beide kanten van een controverse en hangt alles af van een gedetailleerde analyse van de feitelijke situatie. Maar rond sommige onderwerpen zijn er duidelijke grenzen te bepalen. Voor moord en doodslag, diefstal en bedrog kan cultuur nooit een rechtvaardiging zijn. Aantasting van de mensenrechten van andere burgers kan niet gerechtvaardigd worden door culturele inclusiviteit.

Een duidelijke grens is het verbod op geweld. De rechtsstaat heeft als primaire verplichting tegenover zijn burgers om hun lijf en leven te beschermen. Dus is krachtig optreden nodig bij eerwraak en geweld tegen vrouwen en homo's. Een tweede grens is verbonden met de gelijkheids-

121. Vgl. Scholten 1974; Dworkin 1978.

122. Voor een overzicht van relevante jurisprudentie en een uitgebreide analyse van de meeste hier besproken thema's zie Loenen 2006.

norm. Sommige migrantenculturen hebben discriminerende opvattingen over vrouwen en homo's. Tegen opvattingen kan de staat niet strafrechtelijk optreden, hoewel het beleid zich wel degelijk kan richten op de verandering ervan (bijvoorbeeld door ondersteuning voor homoseksuele jongeren uit deze culturen). Wanneer die opvattingen ook leiden tot feitelijke discriminatie, is dat reden voor ingrijpen. Het is bijvoorbeeld onaanvaardbaar dat meisjes minder kansen zouden krijgen om onderwijs te volgen.

Bij vrouwenbesnijdenis komen geweld en discriminatie samen.¹²³ Het is een ingrijpende aantasting van de lichamelijke integriteit van doorgaans minderjarige meisjes en kan dus niet worden getolereerd. Dit lijkt simpel, maar er zijn belangrijke nuanceringspunten. Het principiële argument ter bescherming van de lichamelijke integriteit geldt alleen voor ingrijpende vormen van vrouwenbesnijdenis en niet voor de symbolische besnijdenis, waarbij alleen een klein sneetje wordt gemaakt en geen weefsel wordt weggesneden. Fysiek is dit minder ingrijpend dan jongensbesnijdenis; zolang we die toestaan, moeten we consistent zijn en de symbolische vrouwenbesnijdenis ook tolereren. Als bovendien het toestaan van de lichte besnijdenis een effectief middel is om de zwaardere uit te bannen (zoals sommige voorstanders betogen), zou deze moeten worden toegestaan.

Niettemin kunnen er goede redenen zijn om ook de symbolische besnijdenis te verbieden (en om artsen te verbieden om hieraan mee te werken). Een uitzondering kan namelijk de helderheid en het gezag van de verbodsnorm als geheel aantasten. Als de uitzondering de gewoonte van vrouwenbesnijdenis en de achterliggende discriminerende opvattingen in stand houdt (zoals de tegenstanders betogen), is dit een verkeerde strategie. De vraag of ook de symbolische vorm van vrouwenbesnijdenis moet worden verboden, hangt dus af van de context. Wat in Somalië een goede strategie is, hoeft in Nederland niet te werken. Vrouwenbesnijdenis is daarom een goed voorbeeld waarin de morele en juridische norm helder is, maar de discussie vooral gaat over de beste manier om die norm te realiseren.

6.2. Vrijheid van meningsuiting

De reacties op de film *Submission* en de Deense cartoons illustreerden hoe moslims soms in westerse ogen overdreven gevoelig lijken rond hun geloof. Maar niet alleen moslims nemen aanstoot aan bepaalde uitlatingen. Geert Wilders wil de koran verbieden, en imam El Moumni en kamerlid Van Dijke werden vervolgd (maar niet veroordeeld) wegens het beledigen van homo's.

Een inclusieve benadering kiest voor een zo ruim mogelijke vrijheid van meningsuiting. Burgers moeten de vrijheid hebben om te leven naar hun

eigen overtuiging en die ook uit te dragen. Die vrijheid is echter niet onbeperkt, ze vindt haar grenzen in het schaden en beledigen van anderen. Er is in Nederland geen vrijheid om te beledigen of op te roepen tot geweld. Marokkanen consequent geitenneukers noemen is onnodig beledigend, dient geen zinnig doel en is daarom te kwalificeren als strafbare belediging. Wat beledigend is, hangt overigens mede af van context en intentie. De toeschouwer bij een homodemonstratie die de betogers nariet met 'homo's!' had zeker de intentie om te beledigen, maar slaagde daar niet in; het leidde juist tot grote hilariteit. Een burger die een agent voor homo uitmaakt, heeft eveneens de intentie om te beledigen, maar in die situatie kan men dit als strafbare belediging kwalificeren, zonder daarmee te suggereren dat het woord homo in algemene zin als beledigend moet worden gezien.

In bepaalde contexten dienen we ruimere grenzen te stellen. In het kader van een godsdienst of van een politiek debat is een ruimere uitingenvrijheid geboden. Kunstenaars en columnisten mogen meer dan gewone burgers, maar ook voor hen geldt dat ze nooit onbegrensd anderen mogen beledigen of belasteren. Daarom was het terecht dat El Moumni en Van Dijke vrijuit gingen voor hun uitlatingen over homo's. Evenmin dienen heilige boeken als de koran of de bijbel verboden te worden omdat daarin geweld en discriminatie worden gelegitimeerd. Ayaan Hirsi Ali en Geert Wilders hebben het recht om een film te maken waaraan moslims aanstoot nemen.

Ik pleit dus voor een ruime juridische invulling van de uitingenvrijheid. Maar daarmee is niet alles gezegd. Want naast een juridisch perspectief is er ook een moreel burgerschapsperspectief. En daarin past een grotere terughoudendheid in uitingen die door anderen als kwetsend kunnen worden ervaren. Men mag van burgers verwachten dat ze anderen niet onnodig kwetsen of beledigen en dat ze elkaar met respect behandelen. Iemand die negatieve opmerkingen over homo's of buitenlanders maakt, weet dat zij daardoor gekwetst kunnen worden. Daarom hadden El Moumni, Van Dijke en Van Gogh zich dienen te onthouden van hun uitlatingen. De Deense krant zocht bewust de provocatie door de cartoons te publiceren. Hirsi Ali wist dat moslims gekwetst zouden worden als de tekst van de koran op een blote vrouw werd geprojecteerd. Zelfbeheersing is een wettelijke deugd van burgers: niet alles wat gezegd mag worden, dient ook gezegd te worden. Dat is omdat respect voor anderen een basisnorm is voor een fatsoenlijke samenleving, een teken van beschaving.

Dit onderscheid tussen een juridisch perspectief en een moreel perspectief wordt in deze discussies vaak genegeerd. De Verenigde Staten kennen een bijna absolute vrijheid van meningsuiting en de Deense cartoons vallen daar zeker onder. Toch heeft vrijwel geen Amerikaanse krant ze gepubliceerd, omdat men dat onnodig kwetsend vond. Men realiseerde zich daar misschien beter, juist vanwege de ruime juridische bescherming, dat burgers en media op een verantwoordelijke wijze met de vrijheid dienen om te gaan.

123. Vgl. Leye, Deblonde & Temmerman 2005; Dekkers, Hoffer & Wils 2006.

6.3. Dubbele nationaliteit

Rond de dubbele nationaliteit gaat het beleid de laatste decennia sterk heen en weer.¹²⁴ In 1992 werd onder minister Hirsch Ballin de mogelijkheid verruimd om bij naturalisatie de oude nationaliteit te behouden, omdat hij meende dat meervoudige nationaliteit de integratie zou kunnen bevorderen.¹²⁵ Minister Verdonk zag het later juist als een belemmering. Het in oktober 2007 door, opnieuw, minister Hirsch Ballin ingediende wetsvoorstel is weer ruimhartig. Dit alles weerspiegelt natuurlijk het veranderlijke maatschappelijk klimaat, maar de vraag is wat de principieel juiste benadering is.

Een inclusief beleid accepteert dat burgers meerdere culturele en andere loyaliteiten hebben. Iemand die Nederlander wil worden, moet daarom in principe zijn Duitse of Marokkaanse nationaliteit kunnen behouden. Dit sluit aan op de analyse van de WRR dat identificaties meervoudig en gelaagd zijn: iemand kan zich zowel met Marokko als met Nederland identificeren. Dat kan symbolisch uitdrukking krijgen in een dubbele nationaliteit. Dit argument veronderstelt overigens een bewuste vrijwillige keuze. Volwassen burgers moeten daarom ook altijd de mogelijkheid hebben afstand te doen van een nationaliteit.

De met beide nationaliteiten verbonden meervoudige identificatie dient bovendien wel reëel te zijn. Het is onwenselijk dat een derde generatie Nederlander van Marokkaanse afkomst zonder enige binding met Marokko nog steeds automatisch de Marokkaanse nationaliteit houdt. Het voorstel van minister Hirsch Ballin om migranten op hun achttiende te laten kiezen of ze een van de twee nationaliteiten willen laten vallen, is daarom een zinvolle gedachte. Alleen is de voorgestelde periode van vijf jaar verblijf in Nederland wel erg kort; de banden met het land van geboorte kunnen dan nog sterk zijn. Ik pleit er daarom voor om die keuze alleen verplicht te stellen voor kinderen die in Nederland geboren zijn of eventueel voor kinderen die hun hele schooltijd in Nederland hebben gewoond.

Er zijn enkele situaties waarin een dubbele nationaliteit ongewenst is, omdat een symbolische meervoudige identificatie niet past bij de functie die iemand bekleedt. De belangrijkste is het staatshoofd. Zij dient de eenheid van Nederland te symboliseren, een dubbele nationaliteit past daar niet goed bij. In het verlengde daarvan is het ook onwenselijk dat een troonopvolger of regent naast de Nederlandse nationaliteit een tweede nationaliteit bezit. Hetzelfde geldt voor andere functies die sterk met de eenheid van Nederland verbonden zijn zoals die van minister-president, minister van buitenlandse zaken en minister van defensie. Voor andere ministers, voor staatsecretarissen en zeker voor ambtenaren en Kamerleden weegt dit

aspect minder zwaar. Daar dienen de overwegingen van representatie en insluiting zwaarder te wegen. Eén miljoen Nederlanders heeft een dubbele nationaliteit. Het is onwenselijk dat deze substantiële minderheid categorisch wordt uitgesloten van politieke en ambtelijke functies.

Natuurlijk zijn er ook praktische problemen verbonden met een dubbele nationaliteit, zoals de dienstplicht van Turkse mannen. Het is echter aan de burgers zelf om daarover te beslissen. Als zij kiezen voor twee nationaliteiten en bereid zijn de extra lasten te dragen, kan dit geen reden zijn voor de Nederlandse staat om de dubbele nationaliteit te ontmoedigen.

6.4. Boerka's

Een van de zichtbaarste manifestaties van de multiculturele samenleving is de variatie in kleding en kapsel. Orthodoxe joden met krullen en zwarte hoeden, sikhs met tulbanden en moslimvrouwen met hoofddoeken verschenen in ons straatbeeld terwijl de priesterboordjes en habijten verdwenen. Soms liggen aan afwijkende kleding religieuze voorschriften ten grondslag, maar niet altijd. Strakke spijkerbroeken, wijde joggingbroeken, baseballcaps en hanenkammen laten zien dat culturele diversiteit ook onder 'witte' Nederlanders voorkomt.

Een inclusieve benadering accepteert ieders kledingkeuze. Het uitgangspunt is dat kleding en kapsel zijn toegestaan als iemand daar bewust voor kiest, tenzij er functionele redenen zijn om het te verbieden. Dat een sterrenrestaurant geen baseballcaps accepteert, kan een functionele rechtvaardiging hebben. Een slordige uitstraling qua kleding en haardracht is voor representatieve functies niet aanvaardbaar. Maar er is bijvoorbeeld geen goede reden waarom een bedrijf met een pakkencultuur een Sikh het recht zou mogen ontzeggen om zijn traditionele kledij te dragen. Dit geldt zeker voor zijn tulband, die immers onder de vrijheid van godsdienst valt. Ten aanzien van zijn traditionele zwaard zal het soms lastiger zijn om tegemoetkomend te zijn, omdat dit bij sommige functies in strijd is met veiligheidseisen. Het zal afhangen van de context of het dragen van dit zwaard wel of niet kan worden toegestaan.

De boerka's trekken momenteel de meeste aandacht.¹²⁶ De Tweede Kamer heeft zelfs een motie-Wilders aanvaard die aandringt op een verbod. De boerka is voor veel Nederlanders (inclusief de auteur) een symbool van een extreem type godsdienst waartegen zij grote bezwaren hebben. De ethicus Bert Musschenga noemt vrouwen in boerka's zelfs 'wandelende gevangeniscellen'.¹²⁷ Afkeer van de radicale islam en een gevoel van vervreemding en onbehagen spelen ongetwijfeld ook een rol bij het

124. Vgl. hierover WRR 2007, p. 89 e.v.

125. Hirsch Ballin 1993.

126. Ik gebruik boerka hier als aanduiding voor alle vormen van gezichtsbedekkende sluiers.

127. Musschenga 2007.

verzet tegen de boerka. Maar dit soort overwegingen kan geen reden zijn voor een verbod als dat een inbreuk vormt op de godsdienstvrijheid.¹²⁸ Grondrechten zijn er immers om leden van een minderheid te beschermen tegen een meerderheid, juist wanneer die bezwaren heeft tegen hun opvattingen of gedrag.

Voor een boerkaverbod zijn dus zwaarwegende argumenten vereist. VVD-Kamerlid Kamp, indiener van een initiatiefwetsvoorstel voor een breder verbod op gezichtsbedekkende kleding, doet een beroep op de openbare orde.¹²⁹ Hij stelt dat boerka's identificatie in de publieke ruimte belemmeren en dat ze letterlijk een dekmantel kunnen zijn voor terroristen. De vraag is allereerst of dit verbod effectief zal zijn. Een verbod haalt vermoedelijk weinig uit tegen overvallen waarbij integraalhelmen en bivakmutsen worden gebruikt. Voor overvallen in Nederland is een boerka bovendien onhandig, ook omdat deze sterk opvalt. Zolang er geen systematisch misbruik van de boerka is aangetoond, faalt Kamps beroep op de openbare orde.¹³⁰ Daarom meen ik dat we de boerka, al dan niet knarsetandend, moeten toestaan in publieke ruimtes.¹³¹

In sommige contexten zijn er wel argumenten om boerka's te verbieden of van draagsters te eisen dat ze die tijdelijk afdoen.¹³² In situaties waar een identificatieplicht bestaat, dienen burgers bereid te zijn hun gezicht te tonen. Voor een groot aantal functies is persoonlijk contact noodzakelijk en wordt dit contact belemmerd door een boerka. Van docenten en baliemedewerkers mag men eisen dat zij geen boerka dragen.

Sommige universiteiten en hogescholen kennen een boerkaverbod. Bij massale hoorcolleges lijkt mij een boerka geen probleem. Of een deel van het publiek ongeïnteresseerd zit te sms'en of een boerka draagt, maakt voor een docent weinig verschil. Maar voor kleinere discussiegroepen is het lastig als van studenten het gezicht niet te zien is. Als verplichte deelname aan die werkgroepen noodzakelijk is en vervanging door een andere verplichting niet mogelijk, moet de studente daarom bereid zijn haar boerka af te doen. Voor een algeheel boerkaverbod op universiteiten bestaat echter geen rechtvaardiging.¹³³

128. Kamerstukken II 2005-2006, 29 754, nr. 41.

129. Wetsvoorstel gezichtsbedekkende kleding, 14 november 2007.

130. Kamps enige bron is een weblog. Dit noemt buiten landen als Pakistan waar de boerka algemeen wordt gedragen, in totaal slechts vier overvallen (in Londen, Toronto en North Carolina) die met een boerka werden gepleegd.

131. Aldus ook de conclusie van Vermeulen et al. 2006.

132. Voor een zeer uitgebreide en genuanceerde juridische analyse van uitzonderingen zie Vermeulen et al. 2006.

133. Aldus ook Musschenga 2007.

6.5. Hoofddoeken in het onderwijs

Een minder ingrijpende vorm van hoofdbedekking is de gewone hoofddoek die het gezicht vrij laat en dus, anders dan de boerka, de communicatie niet belemmert. De redenen om een hoofddoek te dragen variëren. Sommigen zien het als een religieuze plicht, maar het kan ook een symbool zijn van een eigen culturele en religieuze identiteit. (De vaak gemaakte vergelijking van hoofddoeken en kruistekens is dan ook misleidend; een kruisje is namelijk slechts een religieus symbool, maar nooit een religieuze plicht.) Het verschil tussen een inclusieve en een exclusieve versie van neutraliteit komt hier goed naar voren. In de exclusieve versie moeten de staat en de publieke sfeer geheel vrij zijn van religie. Voor ambtenaren, rechters, politici, maar ook in het onderwijs is er geen ruimte voor hoofddoeken of andere symbolen van religieuze identiteit. In Frankrijk mogen zelfs leerlingen geen hoofddoek dragen.¹³⁴ Inclusieve neutraliteit impliceert dat de veelkleurigheid van de samenleving ook in de publieke sfeer tot uitdrukking komt. Daarom mogen publieke ambtsdragers, docenten en studenten wel hoofddoeken dragen.

De inclusieve variant past, zoals ik hierboven heb betoogd, het beste in de Nederlandse cultuur. Zij is ook principieel juist omdat het voorkomt dat sommige burgers categorisch worden uitgesloten van bepaalde functies en opleidingen. Het dragen van hoofddoeken valt bovendien onder de godsdienstvrijheid. Verplichte uniformen (waarbij nu ook al variatie bestaat tussen heren- en dameskleding) kunnen eenvoudig aangepast worden door een hoofddoek in de kleuren van het uniform.

In het openbaar onderwijs dient ruimte te zijn voor hoofddoeken. De veelkleurigheid van de samenleving kan ook onder de leerlingen en docenten weerspiegeld worden, qua geslacht, seksuele voorkeur, etnische achtergrond en religie. De openbare ontmoetingsschool maakt het mogelijk dat kinderen al van jongs af aan leren omgaan met verschillen. Dat de ene docente een hoofddoek draagt en de andere niet, reflecteert slechts de verscheidenheid in de samenleving. Daarbij moet voorkomen worden dat er sociale druk ontstaat op leerlingen of docenten om een hoofddoek te dragen: voor alle partijen dient kleding een vrije keuze te zijn. In situaties waarin de vrijheid van niet-hoofddoekdraagsters bedreigd wordt, mag een school dus proberen om tot gezamenlijke afspraken te komen waarin het dragen van hoofddoeken bijvoorbeeld alleen buiten de klaslokalen wordt toegestaan. Een veelkleurige samenleving kan van alle burgers vragen dat ze bereid zijn tot compromis.¹³⁵

134. Voor een kritische analyse van het Franse hoofddoekendebat zie Bowen 2007.

135. Voor een uitgebreidere analyse zie Saharso & Verhaar 2006. Zij bespreken een casus waarin liberale moslimouders hun kinderen wilden afschermen tegen druk om een hoofddoek te gaan dragen. In deze specifieke situatie kan een hoofddoekverbod gerechtvaardigd zijn, als dit het compromis is waarover ouders en schoolleiding het eens worden. Het in deze en volgende paragrafen verdedigde standpunt heb ik uitgewerkt in Van der Burg 2005, p. 148-154. Voor een tegengestelde opvatting zie onder meer Maris 2002 en 2006.

6.6. Hoofddoeken bij de politie en de rechterlijke macht

Ook bij de politie en de rechterlijke macht zijn er sterke argumenten voor een inclusieve benadering die hoofddoeken toestaat.¹³⁶ Het zou onrechtvaardig zijn om een bepaalde groep vrouwen categorisch uit te sluiten van een door hen nagestreefde loopbaan, alleen vanwege hun godsdienstige overtuigingen. Bovendien is het wenselijk dat meer leden van etnische minderheden bij de politie en de rechterlijke macht komen.¹³⁷ Ook deze instituties moeten een weerspiegeling zijn van onze veelkleurige samenleving.

Maar bij beide instituties is het argument voor exclusieve neutraliteit sterker dan in het onderwijs of bij gewone ambtenaren. Politie en rechter moeten uitstralen dat ze onpartijdig zijn. Dat wordt gesymboliseerd door uniform en toga. Sommige burgers ervaren een vrouw met hoofddoek als partijdig. Dat hoeft feitelijk evenmin zo te zijn als bij een rechter die SGP stemt, maar een gegeven is dat voor sommige burgers een hoofddoek de schijn van partijdigheid wekt. Dit zou afbreuk kunnen doen aan het gezag van politie en rechter.

De gedachte dat een politieagente of rechter met hoofddoek niet onpartijdig is, kan echter niet anders worden gezien dan als een ongerechtvaardigd vooroordeel. We mogen aannemen dat voor haar dezelfde opleidingseisen, screening en voortdurende evaluatie gelden als voor alle anderen en dat als haar functioneren partijdigheid verradt, dit reden is om haar niet te benoemen of te ontslaan. Het vooroordeel is te vergelijken met het vooroordeel dat bestond tegenover vrouwelijke politieagenten en rechters of eerder tegen joodse gezagsdragers. Inderdaad is het goed mogelijk dat als gevolg hiervan het gezag van de rechterlijke macht vermindert als er rechters met hoofddoeken komen. Evenzo kan het afbreuk doen aan het gezag van bepaalde functies en professies als er meer vrouwen verschijnen.¹³⁸ Maar dit mag in een democratische rechtsstaat nooit een argument zijn om bepaalde groepen burgers categorisch van bepaalde ambten uit te sluiten. Overigens kennen veel landen politieagenten met tulbanden en hoofddoeken.¹³⁹ In de Verenigde Staten, een land met een scherpe scheiding tussen kerk en staat, dragen sommige rechters een keppeltje en is er ook een rechter met een hoofddoek.

136. Voor deze beide casus en verdere literatuur, zie Verhaar & Saharso 2004; Saharso & Verhaar 2006; Loenen 2006; CGB 2007.

137. Zie de argumenten in paragraaf 5.2; vgl. ook Broekhuizen, Raven & Driessen 2007.

138. Vgl. de wet van Sullerot: de opkomst van vrouwen in een mannenberoep gaat vaak gelijk op met een statusvermindering van dit beroep.

139. Voor een internationaal overzicht van politie, zie CGB 2007. Amerikaanse studenten in Princeton waarmee ik hierover sprak, waren vaak zelfs niet in staat te begrijpen waarom velen in Nederland rechters met hoofddoeken afwijzen. 'Partijdigheid zit toch niet in een hoofddoek?' was de standaardreactie.

Er is hier sprake van een tragische spanning in de democratie.¹⁴⁰ Dit is de spanning in ons democratiebegrip tussen de wil van de meerderheid en de rechten van de minderheid. Vermoedelijk is een groot deel van de bevolking tegen agenten en rechters met hoofddoeken; er is dus geen draagvlak voor invoering. Acceptatie ervan zou principieel juist zijn, maar het kan – zeker in het huidige maatschappelijke klimaat – afbreuk doen aan de legitimiteit en het gezag van de politie en de rechterlijke macht. Hoe dienen we hiermee om te gaan? Mijn suggestie is een pragmatische aanpak, waarbij geprobeerd wordt geleidelijk een gewenning te bereiken. Daarom zouden we vooralsnog geen rechters met hoofddoeken moeten toelaten, maar wel politieagenten. Na een aantal jaren en een goede maatschappelijke discussie zou men verder kunnen gaan met griffiers en officieren van justitie. En in een laatste stadium zou dan ook de rechter met hoofddoek haar intrede kunnen doen, om te beginnen in meervoudige kamers. In de tussentijd moet men helaas aan vrouwen met een hoofddoek vragen of ze voorlopig bereid zijn hun functie zonder hoofddoek uit te oefenen. Sommige vrouwen zullen niet bereid zijn dit offer te brengen en zullen afzien van een loopbaan in de rechterlijke macht; voor anderen zal het perspectief op acceptatie op de langere termijn voldoende zijn om dit vooralsnog te accepteren.

Het lijkt een niet erg principiële oplossing en dat is het ook niet. Maar juist in dit soort gevoelige kwesties maakt een rigide vasthouden aan principes vaak meer kapot dan dat het goed doet. We zitten in een situatie van stevige maatschappelijke spanningen. Wanneer we nu rechters met hoofddoeken aanvaarden (waar ik principieel voor ben), zou dat ongetwijfeld een stevige tegenreactie veroorzaken. Daarom is het verstandiger om die stap vooralsnog niet te zetten.

De analyse in deze laatste casus is een goede illustratie van de algemene lijn in dit preadvies. Voor een verantwoorde discussie over de cultureel diverse samenleving moeten we eerst op een algemeen niveau de relevante overwegingen in kaart brengen en kritisch evalueren. Maar vervolgens moeten we in het licht van de werkelijkheid tot een genuanceerde analyse komen, waarbij we niet simpelweg uit de algemene beginselen een oplossing kunnen afleiden. Juist in de spanningen van de multiculturele samenleving is een pragmatische benadering een noodzaak.

Aangehaalde literatuur

- Appiah, Kwame Anthony (2005), *The Ethics of Identity*, Princeton: Princeton University Press.
Bader, Veit (2007), *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

140. Vgl. Van den Brink 2000.

- Böcker, Anita (2007), 'Is het gras groener in Frankrijk dan in Nederland?' *Recht der Werkelijkheid* 28(2007)1, p. 49-58.
- Bovenkerk, Frank (2006), 'Drie lessen over het criminaliseren van minderheden', in: Gowricharn 2006, p. 89-112.
- Bowen, John R. (2007), *Why the French don't like headscarves. Islam, the State and public space*, Princeton: Princeton University Press.
- Van den Brink, Bert (2000), *The Tragedy of Liberalism. An Alternative Defense of a Political Tradition*, New York: SUNY Press.
- Broekhuizen, J., J. Raven & F.M.H.M. Driessen (2007), *Positie en expertise van de allochtone politiemedewerker. Op weg naar een volwaardige plaats binnen de politie*, Apeldoorn/Utrecht: Politie en wetenschap/Bureau Driessen.
- Van der Burg, Wibren (1991), *Het democratisch perspectief. Een verkenning van de normatieve grondslagen der democratie* (diss. Utrecht), Arnhem: Gouda Quint.
- Van der Burg, Wibren (1995), 'Reflections on Collective Rights and State Sovereignty', in: Theo van Willigenburg, Robert Heeger & Wibren van der Burg (eds.), *Nation, State and the Coexistence of Different Communities*, Kampen: Kok Pharos 1995, p. 221-246.
- Van der Burg, Wibren (1998), 'Beliefs, Persons and Practices: Beyond Tolerance', *Ethical Theory and Moral Practice* 1(1998)2, p. 227-254.
- Van der Burg, Wibren (1998), 'Two Models of Law and Morality', *Associations* 3(1999)1, p. 61-82.
- Van der Burg, Wibren (2001), *Dynamisch recht. De interactie tussen recht, ethiek en samenleving* (oratie Tilburg), Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Van der Burg, Wibren (2005), *Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief*, Kampen: Ten Have.
- Van der Burg, Wibren (2007a), 'Gelijke zorg en respect voor de gelovige burger – een inclusief-vrijzinnige schets', in: De Hert & Meerschaut 2007, p. 187-204.
- Van der Burg, Wibren (2007b), 'Essentially Ambiguous Concepts and the Fuller-Hart-Dworkin Debate', Tilburg University Legal Studies Working Paper No. 003/2007 Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1009179>
- Van der Burg, Wibren & Frans W.A. Brom (1999), 'Eine Verteidigung der Staatlichen Neutralität', in: K.P. Rippe (Hrsg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, CH: Freiburger Universitätsverlag, 53-82.
- Carens, Joseph H. (2000), *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press.
- CGB (2007), *Pluriform uniform? Advies Commissie Gelijke Behandeling inzake uiterlijke verschijningsvormen politie*, CGB-Advies/2007/08.
- Cliteur, Paul (2004), *God houdt niet van vrijzinnigheid*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Cliteur, Paul (2007), 'Actief pluralisme, laïcité en de noodzaak van een moreel Esperanto', in: De Hert & Meerschaut 2007, p. 147-165.
- Cohen, Job (2004), 'Open brief aan Ayaan Hirsi Ali', *Trouw* 13 maart.
- Cotterrell, Roger (1992), *The Sociology of Law. An Introduction*, London: Butterworths.
- Dekkers, Wim, Cor Hoffer & Jean-Pierre Wils (2006), *Besnijdenis, lichamelijke integriteit en multiculturalisme. Een empirische en normatief-ethische studie*, Budel: Damon.
- Driessen, Geert (2005), 'From Cure to Curse: The Rise and Fall of Bilingual Education Programs in the Netherlands', in: Söhn 2005, p. 77-107.
- Duyvendak, Jan Willem (2006), *De staat en de straat. Beleid, wetenschap en de multiculturele samenleving*, z.p.: Boom Onderwijs.
- Dworkin, Ronald (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Eagleton, Terry (2000), *The Idea of Culture*, Malden, Mass: Blackwell.
- Ellian, Afshin (2007), 'De neutrale staat en de multiculturele samenleving', *Recht der Werkelijkheid* 28(2007)1, p. 43-48.
- Extra, Guus, et al. (2002), *De andere talen van Nederland thuis en op school*, Bussum: Coutinho.
- Fermin, Alfons (2006), 'Inburgering en eigen verantwoordelijkheid', in: Gowricharn 2006, p. 17-44.
- Foblets, M.-C. (2005), 'Juridische aspecten van de multiculturele samenleving. Knelpunten en uitdagingen voor het beleid', *Preadviezen Nederlandse Vereniging voor Rechtsvergelijking*, Deventer: Kluwer, p. 1-38.
- Fuller, Lon L. (1969), *The Morality of Law*, New Haven: Yale University Press.
- Galenkamp, Marlies (1993), *Individualism versus Collectivism. The Concept of Collective Rights* (diss. Rotterdam), Rotterdam: RFS.
- Gallie, W.B. (1956), 'Essentially contested concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1956), p. 167-198.
- Gans, Chaim (1998), 'Nationalism and Immigration', *Ethical Theory and Moral Practice* 1(1998)2, p. 159-180.
- Gowricharn, Ruben (red.) (2006), *Falende instituties. Negen heikele kwesties in de multiculturele samenleving*, Utrecht: FORUM/De Graaff.
- Gusfield, Joseph R. (1976), *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbana: University of Illinois Press.
- Gutmann, Amy (ed.) (1994), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1994), 'Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State', in: Gutmann 1994, p. 107-148.
- De Hert, Paul, en Karen Meerschaut (red.) (2007), *Scheiding van Kerk en Staat of Actief Pluralisme?*, Antwerpen: Intersentia.
- Hirsch Ballin, E.M.H. (1993), 'De positie van minderheden in ons rechtsbestel', in: Huls & Stout 1993, p. 21-30.
- Hirsi Ali, Ayaan (2004), 'Open brief aan burgemeester Job Cohen', *Trouw* 6 maart.
- Huls, N.J.H., & H.D. Stout (red.) (1993), *Recht in een multiculturele samenleving*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.
- Keuzenkamp, Saskia (2007), *Monitoring van sociale acceptatie van homoseksuelen in Nederland*, Den Haag: SCP.
- Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will, and Wayne Norman (eds.) (2000), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press.
- Labuschagne, Barend Christoffel (1994), *Godsdienstvrijheid en niet-gevestigde religies. Een grondrechtelijk-rechtsfilosofische studie naar de betekenis en grenzen van religieuze tolerantie* (diss. Groningen), Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Lagerspetz, Eerik (1998), 'On Language Rights', *Ethical Theory and Moral Practice* 1(1998)2, p. 181-199.
- Van Leeuwen, Bart (2003), *Erkenning, identiteit en verschil. Multiculturalisme en leven met culturele diversiteit*, Leuven: Acco.
- Leye, Els, Jessika Deblonde & Marleen Temmerman (2005), 'Vrouwenbesnijdenis in Europa. Enkele knelpunten in de aanpak van de gezondheidszorg, wetgeving en preventie', in: Gele Coenen & Chia Longman (red.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*, Gent Academia Press 2005, p. 55-68.
- Loenen, T. (2006), *Geloof in het geding. Juridische grenzen van religieus pluralisme in het perspectief van de mensenrechten*, Den Haag: SDU.
- Loobuyck, Patrick (2005), 'Multiculturalisme binnen liberale grenzen. Geïllustreerd aan de hand van de Belgische context', *Filosofie & Praktijk* 26(2005)2, p. 20-33.
- Van Manen, N.F. (red.) (2002), *De multiculturele samenleving en het recht*, Nijmegen: Ars Aequi.
- Mansbridge, Jane (2000), 'What does a Representative do? Descriptive Representations in Communicative Settings of Distrust, Uncrystallized Interests, and Historically Denigrated Status', in: Kymlicka and Norman 2000, p. 99-123.

- Maris van Sandelingenambacht, C.W. (2002), 'Hoofddoek of blinddoek. Over godsdienstdiscriminatie en rechterlijke neutraliteit', in: Van Manen 2002, p. 181-191.
- Maris van Sandelingenambacht, C.W. (2005), 'Laïcité in de Lage Landen? Hoofddoeken in een neutrale staat', *Filosofie & Praktijk* 26(2005)2, p. 5-19.
- Miller, David (1995), *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press.
- Modood, Tariq (2000), 'Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the "Recognition" of Religious Groups', in: Kymlicka and Norman 2000, p. 175-195.
- Musschenga, Albert W. (1998), 'Intrinsic Value as a Reason for the Preservation of Minority Cultures', *Ethical Theory and Moral Practice* 1(1998)2, p. 201-225.
- Musschenga, Bert (2007), 'De boerka en de vrije wil', *In de Marge* 16(2007)4, p. 2-10.
- Okin, Susan Moller (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press.
- Oomen, Barbara & Sasja Tempelman (1999), 'The Power of Definition', in: Yvonne Donders et al. (eds.), *Law and Cultural Diversity*, Utrecht: SIM 1999, p. 7-26.
- Parekh, Bikhu (2000), *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke: Palgrave Macmillan (2nd ed. 2006).
- Peters, A.A.G. (1993), *Recht als kritische discussie*, Arnhem: Gouda Quint.
- Phillips, Anne (2007), *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- Pierik, Roland H.M. (2000), *Cultural Difference & Liberal Equality. Does the Difference Make a Difference?* (diss. Twente).
- Pierik, Roland (2004), 'Conceptualizing cultural groups and cultural difference', *Ethnicities* 4(2004)4, p. 523-544.
- Putnam, Robert (2007), 'E pluribus unum. Diversity and community in the twenty-first century. The 2006 Johann Skytte Prize lecture', *Scandinavian Political Studies* 30(2007)2, 137-174.
- Raz, Joseph (1994), *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford: Clarendon.
- Réaume, Denise G. (2000), 'Official-Language Rights: Intrinsic Value and the Protection of Difference', in: Kymlicka and Norman 2000, p. 245-272.
- De Ruijter, A. (1993), 'Rechtspluralisme: een verwarrend begrip', in: Huls & Stout 1993, p. 41-47.
- Van Rossum, Wibo (1998), *Verschiijnen voor de rechter. Hoe het hoort en het ritueel van Turkse verdachten in de rechtszaal* (diss. UvA), Amsterdam: Duizend & Een.
- Van Rossum, Wibo (2007), *Gelet op de cultuur. Reflectie op de relevantie van culturele achtergronden van etnische minderheden in de Nederlandse rechtspraak*, Raad voor de Rechtspraak.
- Saharso, Sawitri (2000), 'Female Autonomy and Cultural Imperative: Two Hearts Beating together', in: Kymlicka & Norman 2000, p. 224-242.
- Saharso, Sawitri & Odile Verhaar (2006), 'Headscarves in the Policeforce and the Court: Does Context Matter?', *Acta Politica* 41 (2006), p. 68-86.
- Scheffer, Paul (2007), *Het land van aankomst*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Scholten, Paul (1974), *Mr. C. Asser's handleiding tot de beoefening van het Nederlands burgerlijk recht. Algemeen deel*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.
- Söhn, Janina (ed.) (2005), *The Effectiveness of Bilingual School Programs for Immigrant Children*, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung.
- Stout, Jeffrey (2004), *Democracy and Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- Struijs, Alies (1998), *Minderhedenbeleid en moraal. Erkenning van culturele identiteit in het perspectief van de liberale moraal* (diss. VU), Assen: Van Gorcum.
- Tamir, Yael (1994), *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1994), 'The Politics of Recognition', in: Gutmann 1994, p. 25-73.
- De Valk, J.M.M. (2002), 'Mens en cultuur', in E. Brugmans (red.), *Cultuurfilosofie. Katholieke, reformatorische, humanistische, islamitische en joodse reflecties over onze cultuur*, z.p.: Damon 2002, p. 19-37.

- Van der Velden, Bastiaan David (2004), *Waar gaan wij heen met het Fries? Het gebruik van de Friese taal in het juridische en in het bestuurlijke verkeer in de laatste twee eeuwen* (diss. UvA), Nijmegen: Wolff Legal Publishers.
- Verhaar, Odile & Sawitri Saharso (2004), 'The Weight of Context: Headscarves in Holland', *Ethical Theory and Moral Practice* 7(2004)2, p. 179-195.
- Verkuyten, Maykel (2006), 'Nederlandse identiteit en "witte" etnisering', in: Gowricharn 2006, p. 155-174.
- Vermeulen, B.P. et al. (2006), *Overwegingen bij een boerka verbod. Zienswijze van de deskundigen inzake een verbod op gezichtsbedekkende kleding*, Den Haag.
- Van der Vlies, I.C. (2002), 'De gevarieerdheid van de democratie', in: Van Manen, p. 175-180.
- Waldron, Jeremy (1995), 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in: Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press 1995, p. 93-119.
- Witteveen, Willem (2003), *De geordende wereld van het recht. Een inleiding*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wolff, Tim (2005), *Multiculturalisme & Neutraliteit* (diss. UvA), Amsterdam: Vossiuspers.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (2007), *Identificatie met Nederland*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.