

OVER RELIGIE, MORAAL EN POLITIEK

Wibren van der Burg

OVER RELIGIE, MORAAL
EN POLITIEK

Een vrijzinnig alternatief

Uitgeverij
Ten Have

Inhoud

Inleiding	7
DEEL I. VERKENNING	15
1. Godsdienst, de steunpilaar van de moraal?	17
2. Een snel veranderende samenleving	30
3. Een eigentijdse ethiek	43
4. Een nieuwe rol voor de kerken	54
5. De spagaat van de staat	60
DEEL II. VRIJZINNIGE ETHIEK	73
6. De verhouding tussen leer en leven	75
7. Christelijk én humanistisch	86
8. De rol van kerken en religieuze organisaties	103
DEEL III. VRIJZINNIGE POLITIEK	119
9. Vrijzinnige beginselen in de politiek	121
10. Inclusieve neutraliteit	136
11. Over hoofddoekjes, AEL en SGP	148
EPILOOG	165
12. Naar een herwaardering van verdraagzaamheid	167
Noten	183
Literatuur	199
Verantwoording en dank	204

© 2005, Uitgeverij Ten Have
Postbus 5018, 8260 GA Kampen
www.uitgeverijtenhave.nl
Omslag Garage/Peter Slager BNO
Foto omslag: Marcel Bergh/Hollandse Hoogte
ISBN 90 259 5562 2
NUR 730/705

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission of the publisher.

Inleiding

Godsdienst staat tegenwoordig voortdurend op de voorpagina's. Maar zelden in positieve zin. Trefwoorden lijken terrorisme, vrouwenbesnijdenis, eerwraak. In het machtigste land ter wereld hebben fundamentalistische en evangelische christenen grote invloed in het Witte Huis – iets wat zowel in de binnenlandse als in de buitenlandse politiek te merken is. In Israël blokkeren radicale joden elk compromis met de Palestijnen. Met een beroep op godsdienst worden overal ter wereld vrouwen en homo's gediscrimineerd, mishandeld en vermoord.

Een willekeurige greep uit het nieuws, moeiteloos uit te breiden. Godsdienst lijkt vooral een probleem en een bron van conflicten. Ook wanneer een positieve kant van godsdienst wordt benadrukt, leidt dit al snel tot felle discussies. Als premier Balkenende of CDA-fractievoorzitter Verhagen het christendom verbindt met het debat over waarden en normen, wekt dit de suggestie dat niet-christenen minder moreel besef zouden hebben. En als burgemeester Cohen kerken en moskeeën wil betrekken bij het overheidsbeleid, komt er kritiek dat dit in strijd is met de neutraliteit van de overheid.

In dit debat komen steeds weer twee thema's naar voren. Allereerst wordt godsdienst gezien als een bron van morele normen. Dat blijkt in het normen-en-waardendebat, maar vaker wordt godsdienst in de media verbonden met verwerpelijke morele normen. De paus verworpt condooms en bekritiseert de Nederlandse euthanasiepraktijk. Een imam zegt dat je vrouwen mag slaan (mits niet te hard) en noemt homoseksuelen varkens.

Het tweede thema is de vraag hoe de politiek met godsdienst moet omgaan. Moeten we leraren of leerlingen met hoofddoekjes toestaan? Kan een ambtenaar die weigert huwelijken tussen homoparen te sluiten, met een beroep op gewetensbezwaren daarvan vrijstelling krijgen? Moeten radicale imams strafrechtelijk worden aangepakt en misschien zelfs het land worden uitgezet?

Rond beide thema's overheersen in het publieke debat de extreme

beelden van godsdienst. Godsdienst wordt geassocieerd met achterhaalde normen, autoritaire en ondemocratische praktijken en wordt gelijkgesteld met fundamentalisme.¹ Vooral de islam wordt gezien als een massief en daardoor gevaarlijk fundamentalistisch geheel – waarbij alle variaties binnen de islam worden genegeerd.

Tegenover die fundamentalistische godsdienst staat in dit verhaal dan de Verlichting. Die heeft geresulteerd in een heilzame secularisatie waardoor de ongunstige invloed van de kerken in Nederland gelukkig is teruggedrongen. De neutrale en seculiere overheid dient die Verlichting met kracht te bevorderen. Waar nodig dienen zelfs de nog niet verlichte godsdiensten te worden bestreden. En eigenlijk, zo lijken veel opiniemakers te vinden, is natuurlijk iedere godsdienstigheid nog een teken van achterlijkheid, van onvoldoende Verlichting.

Dit is een beeld van godsdienst waar de meeste hedendaagse gelovigen, van wat voor snit ook, zich niet in zullen herkennen. De overgrote meerderheid van de Nederlandse moslims is niet fundamentalistisch, integendeel. En dat geldt al evenzeer voor de christenen en de joden.

Wat ontbreekt in het publieke debat is een herkenbaar vrijzinnige tegenstem. Het woord vrijzinnig heeft daarbij twee betekenissen. Allereerst is er een vrijzinnigheid in religieus opzicht, een niet-fundamentalistische houding ten opzichte van de eigen levensbeschouwing. De vrijzinnigen zijn altijd een belangrijke onderstroom geweest in het Nederlandse christendom, maar in georganiseerd verband waren en zijn ze relatief zwak. De Vrijzinnig Protestantse Radio Omroep, VPRO, was ook in haar bloeitijd een van de kleinere omroepen; de vrijzinnige kerken hebben slechts weinig leden. Maar als stroming in het intellectuele klimaat is het vrijzinnig christendom in Nederland altijd veel breder geweest. Erasmus is de bekendste vertegenwoordiger, zozeer zelfs dat erasmiaans (of ook humanistisch) wel wordt gebruikt als aanduiding voor vrijzinnig. Door de eeuwen heen zijn er andere theologen en filosofen geweest die als vrijzinnig zijn aan te duiden; de theoloog Harry Kuitert staat in een lange traditie. Vrijzinnigen zijn overigens ook binnen andere godsdiensten te vinden. Een voorbeeld is de bekende rabbijn Avraham Soetendorp van de liberaal-joodse gemeenschap in Nederland. De Turkse alevieten, bijna tien procent van de in Nederland wonende moslims, zijn een vrijzinnige stroming binnen de islam.

Naast die religieuze vrijzinnigheid is er in Nederland al eeuwen ook een politieke vrijzinnigheid. Bij politici als Johan van Oldenbarnevelt en Hugo de Groot stonden redelijkheid en pragmatisme voorop. Ook in de tijd tot Napoleon, toen de Nederlandse overheid verbonden was met de officieel erkende gereformeerde kerk, waren er veel verlichte regenten die niets moesten hebben van religieuze scherpstijperijen en religieuze minderheden oogluikend hun gang lieten gaan. De beroemde Nederlandse traditie van tolerantie, van wederzijdse accommodatie, van het poldermodel, is nauw verbonden met die politiek-vrijzinnige onderstroom.

Vrijzinnig zelfbewustzijn

Vrijzinnig is dus meer dan alleen een religieus begrip. Het is een houding, een benadering, een denkwijze, die we overal in de samenleving kunnen tegenkomen. Maar zij komt op dit moment te weinig tot uiting, wat vooral blijkt in het debat over de multiculturele samenleving. De huidige politiek leeft bij grote woorden, bij harde taal en zero-tolerance. Verdraagzaamheid en redelijkheid zijn vaak ver te zoeken in het debat en in het beleid.

Juist daarom wil ik in dit boek een pleidooi voeren voor de herwaardering van de vrijzinnige stroming, en voor een herkenbare en strijd bare vrijzinnigheid. Door hun nadruk op redelijkheid en verdraagzaamheid zijn vrijzinnigen vaak te weinig strijdbaar. Bekeringsijver is hen meestal vreemd. Er zijn immers meerdere wegen die naar Rome leiden (en bovendien zijn er ook nog andere reisdoelen dan Rome). Dus zijn vrijzinnigen niet erg geneigd om de barricaden op te gaan, juist omdat ze bereid zijn het relatieve gelijk in andermans positie te erkennen. En het besef dat hun eigen opvattingen altijd bloot staan aan kritiek en open zijn voor verbetering, maakt ze soms terughoudend om deze met kracht naar voren te brengen.

Het is tijd dat die houding verandert. Wat onze samenleving nodig heeft, is een duidelijke vrijzinnige visie. Waarin tolerantie en open dialoog voorop staan. Waarin men pragmatisch kijkt naar wat het beste werkt in plaats van zich vast te bijten in ideologische scherpstijperijen. Waarin de rechten van individuen en van minder-

heden worden beschermd, omdat men beseft dat juist in tijden van crisis die altijd als eerste in het gedrang komen.

In de rest van dit boek zal ik uitgebreider ingaan op wat ik als vrijzinnige kenmerken zie. Maar laat ik hier alvast een eerste korte schets geven. Vrijzinnigen zijn ondogmatisch en pragmatisch. Ze erkennen de voorlopigheid van iedere stellingname en erkennen dat er in het standpunt van een tegenstander mogelijk ook een deel van de waarheid verborgen kan liggen. Daarom zullen ze altijd proberen in dialoog te zoeken naar een consensus of een praktisch compromis waarin alle partijen zich zoveel mogelijk kunnen vinden. Dat betekent niet dat ideologische bezinning overbodig is, integendeel, maar wel dat de ideologie altijd gerelativeerd moet kunnen worden en in het licht van wijzigende omstandigheden en open kritiek kan worden herzien. Daarmee is vrijzinnigheid een benadering die altijd bereid is tot kritische toetsing en heroverweging. Zij staat open voor de cultuur en wetenschap en probeert in te spelen op veranderende maatschappelijke omstandigheden.

Die vrijzinnige levenshouding is ook verbonden met inhoudelijke waarden. Vrijheid staat hoog in het vaandel, de vrijheid om naar eigen overtuiging te leven. Daarmee hangen vanouds samen de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid om al dan niet een godsdienst te belijden en in het eigen leven vorm te geven. Maar daarmee hangt ook samen de vrijheid om in bijvoorbeeld seksueel en cultureel opzicht het eigen leven vorm te geven. Vrijzinnigen hechten dan ook sterk aan de klassieke grondrechten, als waarborg tegen een te ideologisch gekleurde overheid of toevallige meerderheid. Tolerantie is voor hen een centrale waarde.

Vrijzinnig is een bijvoeglijk naamwoord, ook al kunnen we het natuurlijk zelfstandig gebruiken. Dit is geen triviale opmerking. Het is in de eerste plaats een houding, een manier van omgaan met de eigen politieke of religieuze opvattingen. Het is een manier waarop gelovigen in de christelijke of islamitische traditie staan. Evenzo is het een manier waarop politiek geëngageerde mensen hun opvattingen in de politieke arena proberen te verwezenlijken. Verbonden met die houding zijn een aantal inhoudelijke waarden zoals vrijheid en verdraagzaamheid, de mensenrechten en democratie. Maar een volledig politiek partijprogramma kan niet gebouwd worden op de karakterisering vrijzinnig. Vrijzinnigheid als zodanig zegt bijvoor-

beeld weinig tot niets over economische zaken, over onze omgang met het milieu. Het is een manier om in een bepaalde levensbeschouwelijke of politieke traditie te staan, maar daarmee is niet gezegd welke inhoudelijke traditie dat is. Vandaar dat in de politieke sfeer vrijzinnig meestal wordt verbonden met een ander begrip, bijvoorbeeld wanneer Femke Halsema het heeft over vrijzinnig links², of wanneer de Jonge Democraten zich een vrijzinnig-democratische jongerenorganisatie noemen.³

Een helder tegengeluid

Die algemene vrijzinnige houding werk ik in dit boek in twee richtingen uit. Ik schets de uitgangspunten voor een vrijzinnig-christelijke ethiek en voor een vrijzinnige politiek (inclusief de wetgeving). Ethiek, politiek en recht zijn nu eenmaal de terreinen waarop ik mij beweeg als filosoof. En het zijn ook de gebieden waarop de spanningen in onze samenleving rond godsdienst zich op het ogenblik vooral richten. Die spanningen wil ik filosofisch doordenken en verhelderen, en ik wil als antwoord daarop een vrijzinnige visie ontwikkelen.

Eigenlijk ligt het voor de hand dat ik ook, of zelfs eerst, uitgebreid zou ingaan op een vrijzinnige visie op godsdienst. Wat is vrijzinnig christendom? Maar daarin zal ik mij terughoudend opstellen. De reden is simpel: theologie is niet mijn vakgebied en ik heb er te weinig verstand van. Gelukkig kan ik hier ook verwijzen naar anderen die wel pogingen hebben gedaan om een herkenbaar vrijzinnig-christelijke visie te ontwikkelen. Ik denk allereerst aan het boek *Een beetje geloven*, met bijdragen van auteurs uit verschillende vrijzinnige geloofsgemeenschappen.⁴ Van recenter datum is het boek *Wij geloven – wat geloven wij?*, waarin een aantal remonstrantse theologen klassieke christelijke dogma's op een eigentijdse manier probeert te doordenken.⁵

Maar ook al ben ik geen theoloog, ik ben wel actief binnen een vrijzinnige kerk, als voorzitter van het landelijk bestuur van de Remonstrantse Broederschap. Ik sta heel bewust in die vrijzinnige, of meer specifiek remonstrantse, traditie. Ik ontkom er dan ook niet aan om in de hoofdstukken over vrijzinnige ethiek daarin ook mijn

eigen vrijzinnig-christelijke accenten te leggen. Maar ik doe dat primair als filosoof. Ik probeer tot een filosofische doordenking te komen en tot een filosofische verantwoording van hoe iemand in de huidige samenleving, als vrijzinnig christen, ethisch verantwoord kan leven en handelen.

Vrijzinnigen willen midden in de samenleving staan. Daarom is het belangrijk eerst helder te krijgen wat precies de samenleving is, en wat de problemen zijn waarvoor we een antwoord zoeken. In het eerste deel zal ik beginnen met een verkenning van die samenleving. Deze wordt gekenmerkt door verschijnselen als individualisering en secularisering, en door de opkomst van nieuwe migrantenculturen en godsdiensten. Wat betekent dat voor de manier waarop we ethiek moeten bedrijven? Wat voor problemen doemen hier op voor de politiek? En ook: heeft dit implicaties voor de rol die kerken en moskeeën kunnen spelen?

Na die probleemverkenning komen twee delen over vrijzinnige ethiek en vrijzinnige politiek. Ik heb deze delen bewust uit elkaar gehaald, ook al is het niet altijd gemakkelijk ze te scheiden. Beide grijpen immers terug op diezelfde geesteshouding, maar belangrijker nog: geloven is geen pure privé-zaak en heeft altijd ook een politieke kant. Maar toch leek het me zinnig die scheiding zo scherp mogelijk aan te houden. Niet ieder die vrijzinnig christen is, is noodzakelijk ook vrijzinnig in politieke zin, en omgekeerd geldt het al helemaal niet. Ik hoop dat het deel over vrijzinnige politiek ook (of misschien zelfs: juist) niet-christenen aanspreekt.

Door het boek heen probeer ik mijn betoog te illustreren met concrete voorbeelden. In de epiloog ga ik dieper in op één voorbeeld: verdraagzaamheid. Dit is een thema waar religieuze, ethische en politieke discussies sterk door elkaar heen lopen. Naar mijn overtuiging is juist bij dergelijke thema's een vrijzinnige benadering uiterst vruchtbaar. En daarmee zijn we weer terug bij het begin van deze Inleiding. Vrijzinnigen zijn vaak sceptisch wanneer het gaat om uitgebreide doctrines, om imposante theologische bouwwerken of onaantastbare politieke ideologieën. Wie dat zoekt, kan dit boek verder naast zich neer leggen.

We hebben vrijzinnigheid nodig omdat dit een perspectief biedt voor de politieke problemen van onze samenleving en voor de morele problemen waar wij in ons persoonlijk leven mee worstelen. In het

huidige klimaat van onverdraagzaamheid, van nadruk op assimilatie van minderheden, van fundamentalisme en populisme, is er behoefte aan een helder tegengeluid. Daarom is het tijd voor een herkenbaar vrijzinnig alternatief.

Deel I

VERKENNING

1. Godsdienst, de steunpilaar van de moraal?

Normen en waarden, een containerbegrip

Normen en waarden zijn een hype. De media en de politiek raken er niet over uitgepraat. Premier Balkenende heeft, als voorzitter van de EU, de discussie over het thema zelfs een Europese wending gegeven. Een bijzondere rol spelen de normen en waarden in het integratiedebat. Veel politici en opinieleiders bepleiten dat immigranten zich moeten aanpassen aan de normen en waarden van de Nederlandse samenleving. Maar daarbij rijst al snel de vraag welke normen en waarden dan precies wel en welke niet. Gaat het alleen om democratie en mensenrechten, of ook om kledingnormen en de vrije normen rond seksualiteit?

Ethiek is al evenzeer in de mode. Actualiteitenrubrieken besteden ruim aandacht aan de morele vragen rond technologische en medische ontwikkelingen. Bedrijven en beroepsgroepen formuleren ethische codes, zoals de code-Tabaksblad die de betrouwbaarheid en integriteit van het bedrijfsleven wil bevorderen. De Europese Unie probeert genetisch gemodificeerde gewassen te weren, mede op grond van morele bezwaren. En veel mensen worstelen met morele vragen in hun persoonlijk leven. Zullen ze wel of niet prenatale diagnostiek laten verrichten? Hoe voed je kinderen op tot verantwoordelijke burgers?

Traditioneel is moraal nauw verbonden met godsdienst. En ook nu weer wordt, zelfs door niet-gelovigen als Frits Bolkestein of J.L. Heldring, vol verwachting naar de kerken gekeken in de hoop dat zij ondersteuning bieden. De vraag is of die hoop terecht is. Kunnen kerken (of moskeeën) wel met gezag spreken over morele kwesties zoals dat vroeger gebeurde, en vooral: willen zij dat wel? Hoe is de relatie tussen moraal en levensbeschouwing precies? En hoe moet de staat omgaan met groepen die sterke levensbeschouwelijke opvattingen hebben die botsen met centrale waarden van de Nederlandse samenleving?

Over deze thema's gaat dit boek. Het vertrekpunt zijn de ethische vragen waarmee mensen in de pluralistische samenleving worstelen. Voor veel van die vragen (gelukkig niet voor alle!) kunnen we geen volledig antwoord geven als we die niet plaatsen binnen een bredere levensbeschouwelijke context. En voor veel politieke vragen kunnen we evenmin een bevredigend antwoord geven als we, zoals sommige auteurs willen, levensbeschouwing helemaal uit de publieke sfeer bannen.

Moraal en politiek zijn niet helemaal los te zien van levensbeschouwing. Maar in een pluralistische samenleving volstaat een simpel beroep op een christelijke of islamitische moraal ook niet. De centrale vraag van dit boek is daarom hoe we die relatie tussen levensbeschouwing, moraal en politiek het beste kunnen begrijpen en vormgeven.

Nadenken over moraal

Eerst iets meer over de woorden 'ethiek' en 'moraal'. We kunnen deze termen op verschillende manieren gebruiken. Laten we beginnen met een simpel gegeven. Moraal heeft betrekking op ons handelen en ons leven. In ons dagelijks leven proberen wij moreel verantwoord te handelen in het licht van onze morele overtuigingen. Moraal is dus niet iets wat buiten ons ligt, maar is deel van onszelf. Onze moraal zegt iets over wie we (willen) zijn en hoe we ons (willen) verhouden tot onszelf en de wereld om ons heen. In deze zin kunnen we moraal omschrijven als het geheel van normen en waarden van waaruit een individu of een groep leeft en probeert gestalte te geven aan leven en handelen.¹

De mens is een denkend wezen dat kan reflecteren op zichzelf en dus ook op zijn moraal. Dat nadenken over moraal, die (systematische) reflectie, noemen we ethiek. Ethiek is dus in de eerste plaats een activiteit, het nadenken over concrete morele problemen, over normen en waarden en over hoe wij in moreel opzicht in de wereld (willen) staan.

Die reflectie leidt tot bepaalde resultaten. We leren onze morele overtuigingen beter te verwoorden en stellen ze voortdurend bij. We construeren ethische theorieën of formuleren morele beginselen

en komen tot beargumenteerde morele standpunten. In plaats van een intuïtieve weerzin tegen klonen van mensen ontwikkelen we bijvoorbeeld een afgewogen oordeel waarin de voors en tegens op een rijtje worden gezet en kritisch getoetst. Of we formuleren bedrijfsethische codes of richtlijnen voor de medische praktijk. Ook die resultaten van onze ethische reflectie kunnen we ethiek noemen.

In de praktijk lopen ethiek en moraal zo sterk door elkaar heen dat het vaak weinig zinvol is ze scherp te onderscheiden. Ik zal aan het onderscheid dan ook niet strikt vasthouden. Ethiek als kritische reflectie bekritiseert en voedt onze moraal. Als het goed is, is er een continu proces waarin we over de eigen morele standpunten en het eigen handelen nadenken. Dit leidt tot herziening (of bevestiging) van die standpunten en tot een aanpassing van het eigen handelen.

Uit deze omschrijvingen volgt een belangrijke conclusie. Ethiek en moraal staan nooit los van de handelende en denkende persoon of van de samenleving of groep die bepaalde morele overtuigingen heeft. Het gaat om de moraal van *déze* persoon, *déze* samenleving of *déze* groep. Moraal kan dus nooit puur van buiten komen, laat staan geheel door anderen voorgeschreven worden. Op zijn minst moet de persoon zelf zich de normen eigen maken. Dat geldt ook als zij die normen aanvaardt omdat ze in de bijbel of de wet staan. En dat geldt ook als zij vindt dat sommige van die normen een universele geldigheid hebben, bijvoorbeeld omdat mishandeling en moord altijd moreel verwerpelijk zijn.

Moraal en ethiek hebben dus betrekking op de samenleving waarin we leven en op de mensen die wij zijn. Daarin zitten bepaalde constanten; iedere moraal kent normen die het doden van medemensen verbieden of aan strikte voorwaarden binden. Maar daarnaast zijn morele normen ook afhankelijk van de context. De moraal voor een nomadische samenleving van 2.500 jaar geleden kan niet dezelfde zijn als die voor onze technologisch hoogontwikkelde maatschappij. Alleen al om die reden kunnen bijbelse morele normen niet zonder meer toegepast worden op onze samenleving. Ook ethiek als kritische reflectie veronderstelt altijd een bepaalde visie op hoe een samenleving en iemands eigen leven daarbinnen eruit dienen te zien. Zij kan daarom nooit abstraheren van de concrete samenleving en persoon waar het om gaat.

Tegenwoordig zijn we er ons sterk van bewust dat er niet slechts één moraal is. Er zijn veel moralen, ook binnen één samenleving. Onze samenleving bestaat uit een groot aantal (vaak deels overlappende) groepen met elk een eigen morele code, die op kleinere of grotere punten afwijkt van andere codes. En binnen die groepen hebben individuen vaak onderling ook weer strijdige opvattingen. Dit moreel pluralisme leidt soms tot botsingen. Vooral over thema's als seksualiteit, de positie van vrouwen en zaken van leven en dood lopen de morele opvattingen in onze samenleving sterk uiteen. Maar hoewel die verschillen veel aandacht trekken, geldt voor het overgrote deel van de morele normen dat we het wel erover eens zijn.² Dan is er sprake van een overlappende consensus.³ De achterliggende redenen waarom we aan bepaalde morele normen hechten, zijn misschien verschillend en bovendien houden we ons er vaak niet aan. Maar over veel normen zijn we het in de praktijk wel degelijk eens. De een vindt moord en diefstal verwerpelijk omdat het in de bijbel staat, de ander omdat je niet vreedzaam kunt samenleven zonder bepaalde minimumnormen waaraan iedereen zich houdt. In de praktijk maakt het dan niet veel uit wat de redenen zijn, zolang mensen er maar naar leven. In dat laatste ligt echter een belangrijke oorzaak waarom mensen menen dat de normen achteruitgaan. Ons gedrag komt vaak niet overeen met de normen die we zeggen aan te hangen. Het zijn dan niet zozeer de normen en waarden van mensen die het probleem vormen – het gaat veeleer om het gedrag.

Dit is ook de reden waarom ik liever over 'normen en waarden' spreek en niet, zoals de laatste tijd vaak gebeurt, over 'waarden en normen'. Voor beide volgordes valt overigens iets te zeggen. Waarden zijn over het algemeen fundamenteeler en wie de discussie in een breed perspectief wil plaatsen, zal daarom misschien een voorkeur hebben om die voorop te plaatsen. Maar de maatschappelijke problemen waar men zich in het debat over normen en waarden druk om maakt, liggen vooral bij het concrete gedrag en bij de normen waaraan mensen zich (niet) houden. Bovendien blijkt steeds weer dat mensen het over de belangrijkste waarden doorgaans wel eens zijn. Op welke levensbeschouwelijke gronden men handelt, is niet de hoofdzaak. De hoofdzaak is dat mensen op een fatsoenlijke manier met elkaar omgaan. Wie de problemen wil aanpakken, dient zich dus

te richten op dat gedrag en op de normen. Om die reden is het voor een nuchtere analyse beter om de normen voorop te zetten en niet de waarden.

Zijn atheïsten amoreel?

In mijn omschrijving van moraal hangen de normen voor het concrete handelen samen met de achterliggende waarden en opvattingen over het goede leven. Beide zijn deel van de moraal. Daarmee rijst de vraag hoe moraal en levensbeschouwing (al dan niet van religieuze aard) zich tot elkaar verhouden. Een eerste antwoord ligt op grond van die omschrijving voor de hand: ze hangen nauw samen. Mijn morele opvattingen zijn ingebed in mijn levensbeschouwelijke opvattingen.

De godsdienstfilosoof Vincent Brümmer omschrijft levensbeschouwing als: 'Het totale complex van normen, idealen en eschatologische verwachtingen in het licht waarvan iemand zijn levenshouding richt en beoordeelt.'⁴ De theoloog Theo Boer heeft het over 'de diepste levensoriëntatie van een mens'.⁵ Volgens Boer bestaat een levensbeschouwing uit drie onderdelen: een centraal waardesysteem, overtuigingen over feiten, over hoe de wereld in elkaar zit en een grondhouding.⁶

Uit deze omschrijvingen blijkt dat een levensbeschouwing zowel een religieus als een niet-religieus karakter kan hebben. Visies op het al dan niet bestaan van een hogere macht en op een mogelijk voortbestaan na de dood, visies op de zin van het leven of de beleving van ouderdom – het is allemaal onderdeel van een levensbeschouwing. Dergelijke visies kunnen godsdienstig gekleurd zijn, maar bijvoorbeeld ook agnostisch of atheïstisch.

Godsdienst (of religie – ik zal beide begrippen door elkaar gebruiken) is een ander begrip dan levensbeschouwing. Een godsdienst omvat een levensbeschouwing (een levensoriëntatie), maar omvat daarnaast ook een praktijk (rituelen, kerkdiensten, pastoraat), en vaak ook instituties (zoals een kerkelijke organisatie). Het begrip levensbeschouwing is dus zowel ruimer dan godsdienst (er zijn ook niet-religieuze levensbeschouwingen) als beperkter (het omvat geen praktijken en instituties).

Tot zover de poging om wat terminologische helderheid te scheppen. We zullen hieronder zien dat dit van groot belang is voor een zuiver debat over de verhouding tussen godsdienst en moraal. Een eerste conclusie is dat levensovertuigingen en moraal niet zomaar te scheiden zijn. Iemands moraal is immers deel van iemands levensbeschouwing. Een moraal kan ingebed zijn in een godsdienstige maar ook in een niet-religieuze levensbeschouwing. Moraal en levensbeschouwing hangen dus samen.⁷ Maar deze nauwelijks controversieel te noemen stelling leidt vaak tot misvattingen.

De eerste misvatting is dat een godsdienstige basis nodig is als fundament voor de moraal.⁸ Maar dat is met het voorgaande niet gezegd. Weliswaar zijn in orthodoxe versies van islam en christendom vaak de godsdienstige overtuigingen de basis voor de morele normen, maar dat is slechts één mogelijke variant. Levensbeschouwing en moraal hangen samen, maar dat hoeft niet te zijn in de vorm dat de ene de basis is voor de andere. Het zou ook andersom kunnen zijn. Wat goed denkbaar is, is bijvoorbeeld dat de moraal juist de vaste kern is en dat iemands godsdienstige overtuiging zich daaromheen in een levenslang zoekproces uitkristalliseert. Of er is een wisselwerking waarbij morele opvattingen en andere aspecten van iemands levensbeschouwing zich in nauwe samenhang ontwikkelen.

Een tweede misvatting is dat moraal niet los verkrijgbaar is van de godsdienst. Zonder godsdienst zou het maatschappelijk draagvlak voor de moraal verdwijnen. Daarom zijn sommigen (zelfs atheïsten als Bolkestein) ongelukkig met het seculariseringsproces, omdat hiermee de morele cohesie van de samenleving dreigt te verbrokkelen. Gelukkig is ook dit een verkeerde voorstelling van zaken. Moraal kan prima zonder godsdienst. Uit empirische onderzoeken blijkt niet dat door de secularisering Nederland ineens volstrekt amoreel wordt, integendeel.⁹

Voor veel morele normen geldt dat we in de praktijk deze ook los van bredere levensbeschouwelijke dimensies tot de onze kunnen maken. Om te weten dat we niet mogen doden, hebben we echt de Tien Geboden niet nodig. Juist voor de meest wezenlijke normen kunnen we met behulp van redelijke argumenten aannemelijk maken dat het goed is ernaar te handelen. Niet doden, niet stelen, niet bedriegen – het zijn normen die ook los van een bredere levens-

beschouwing door vrijwel iedereen worden aanvaard. In een pluralistische samenleving als de onze is dat ook maar goed, want anders zouden we echt grote problemen hebben. Het feit dat historisch gezien onze moraal sterk beïnvloed is door het christendom, betekent gelukkig niet dat de bestaande morele normen niet ook los van het christendom kunnen voortleven.

In andere gevallen is het nauwelijks mogelijk om over morele vragen te spreken los van de bredere levensbeschouwelijke context. Dat blijkt bij vragen rond euthanasie, het huwelijk of embryo-onderzoek. Daarbij kun je geen morele standpunten innemen zonder impliciet of expliciet te verwijzen naar achterliggende levensbeschouwelijke visies over bijvoorbeeld een leven na de dood, de verhouding tussen God en mens, en een eventuele natuurlijke ordening. Meestal zijn die verwijzingen impliciet, in de zin dat mensen niet geloven in een leven na de dood, God of een natuurlijke ordening van de seksualiteit. Maar ook dan is er dus sprake van een samenhang met levensbeschouwelijke opvattingen, want deze ontkenningen zijn ook levensbeschouwelijk van aard. Thema's als euthanasie en het huwelijk zijn gelukkig echter uitzonderingen. Rond de in de dagelijkse praktijk belangrijkste morele en politieke normen bestaat in Nederland een overlappende consensus.

Dit alles is een analyse vanuit een maatschappelijk, een sociologisch perspectief. Binnen een dergelijk perspectief blijken claims onhoudbaar dat moraal niet zonder godsdienst kan. Maar vanuit het perspectief van een individuele gelovige ligt dat vaak heel anders.¹⁰ Voor veel mensen zijn hun moraal en hun godsdienst onlosmakelijk met elkaar verbonden en beïnvloeden ze elkaar sterk. Vanuit zo'n deelnemersperspectief vragen we ons bijvoorbeeld af in hoeverre onze morele opvattingen en ons handelen mee gekleurd worden door die levensbeschouwing. Veel mensen ontleen extra kracht aan hun godsdienst om de juiste weg te blijven bewandelen. Bij anderen is hun hele levenshouding sterk bepaald door hun godsdienst. Godsdienst kan blijkbaar wel degelijk iets toevoegen aan de gewone moraal.

Er ontstaat aldus een gemengd beeld. Enerzijds is moraal onderdeel van een levensbeschouwing. Een godsdienst kan bovendien iets toevoegen aan die morele normen, bijvoorbeeld extra kracht en een eigen inkleuring. Maar anderzijds hoeven we voor concrete morele

discussies zeker niet altijd te verwijzen naar die bredere levensbeschouwelijke inkadering, laat staan dat de godsdienst een onmisbare fundering is voor de moraal. Geen strikte scheiding, maar ook geen onlosmakelijke eenheid. Dat is het gemengde beeld dat het vertrekpunt vormt voor de verdere discussie in deel II.

De overheid: dienaressen Gods of van God los?

Mensen zijn sociale wezens. Ze leven niet helemaal los van elkaar, maar samen. Dat doen ze in allerlei verbanden, maar het meest algemene verband is dat van de politieke gemeenschap. Mensen zijn burgers van een staat, en hebben functies in dat staatsverband. Ze zijn burgemeester, ambtenaar, volksvertegenwoordiger en kiezer. Die staat zorgt voor tal van belangrijke goederen, voor veiligheid, openbaar vervoer, onderwijs. Al deze praktijken en organisaties samen kunnen we de publieke sfeer noemen.

De politiek (ik gebruik dit begrip heel ruim) houdt zich bezig met de organisatie van de publieke sfeer.¹¹ Hoe krijgen we een rechtvaardig en betaalbaar stelsel van sociale zekerheid? Hoe moet het onderwijs worden georganiseerd en gefinancierd? Hoe behoort een burgemeester om te gaan met culturele en religieuze minderheidsgroepen in de stad? Op welke wijze dient een burger gestalte te geven aan zijn medeverantwoordelijkheid voor de samenleving?

De politiek kun je op heel veel manieren analyseren. Je kunt de nadruk leggen op de machtsverhoudingen en strategische spelletjes, of op de staatsrechtelijke en institutionele vormgeving van de publieke sfeer. Je kunt ook kijken naar hoe (in)efficiënt de politiek functioneert en naar hoe calculerende burgers politieke besluitvorming proberen te beïnvloeden. Elk van die benaderingen is op zich zinvol en kan inzichten opleveren over hoe we de samenleving en de politiek beter kunnen laten functioneren. Ik richt me hier op de normatieve kant van de politiek. Wat zijn de normen en waarden die richtinggevend moeten zijn voor de staatsinrichting, voor de wetgeving en het overheidsbeleid? Of meer concreet: hoe dienen politieke organen en ambtsdragers om te gaan met de problemen van de multireligieuze samenleving? Met dit soort vragen komen we op het gebied van de normatieve politieke theorie.

Een normatieve politieke theorie kunnen we omschrijven als een geheel van normatieve uitgangspunten en de concrete uitwerkingen daarvan die voor de politieke en juridische instituties richtinggevend moeten zijn. Dat omvat dus zowel heel algemene waarden als democratie en mensenrechten als ook concrete stellingnamen over uiteenlopende kwesties als het ziektekostenstelsel, terrorismebestrijding en de subsidiëring van het bijzonder onderwijs. In het verlengde daarvan kunnen we politieke filosofie omschrijven als de systematische reflectie daarop.

De inhoudelijke normen van de politieke theorie zijn grotendeels hetzelfde als die van de moraal, maar ook in sommige opzichten anders. Zo mag een gewone burger andere mensen niet van hun vrijheid beroven en opsluiten, maar mag de staat dat soms wel. Mensen mogen elkaar niet doodschieten, maar een politieagent mag dat in bepaalde omstandigheden wel. Niet alleen mogen overheidsfunctionarissen dingen wel die gewone burgers niet mogen, het omgekeerde komt ook voor. In mijn persoonlijk leven mag ik natuurlijk cadeautjes aannemen in ruil voor een vriendendienst, maar als een burgemeester dit doet, is het al gauw corruptie. Een burger heeft het recht om huwelijken tussen twee mannen moreel af te keuren, maar een ambtenaar van de burgerlijke stand kan niet zonder meer weigeren om dergelijke huwelijken te sluiten.

Tussen de verplichtingen die volgen uit een politieke theorie en iemands persoonlijke moraal kunnen dus spanningen bestaan. Een vader heeft een morele verantwoordelijkheid tegenover zijn dochter om haar te helpen bij het vinden van een huis, maar als hij toevallig ambtenaar bij de gemeentelijke dienst huisvesting is, mag hij zijn functie daarvoor niet gebruiken. En misschien is een burgemeester overtuigd pacifist, maar hij moet toch de verantwoordelijkheid willen dragen voor inzet van de ME. Die spanningen zijn onvermijdelijk, omdat mensen nu eenmaal verschillende rollen hebben in het leven. Elke rol brengt bepaalde morele verantwoordelijkheden met zich mee.

Iemands moraal is verbonden met zijn levensbeschouwing, zo heb ik eerder geschreven. Dit is niet anders voor een politieke theorie die iemand aanhangt. Politieke stellingnamen over gelijkheid van man en vrouw of over de inzet van het leger in Irak zijn geen losstaande ideeën, maar hangen samen met achterliggende levensbeschouwelijk-

ke overtuigingen. Wie het ongeboren leven vanaf de conceptie als volledig beschermwaardig ziet, zal in het publieke debat niet ineens iets anders verdedigen.

De gedachte dat een politieke theorie, als geheel van politieke normen, waarden en concrete stellingnamen, volledig los zou kunnen staan van levensovertuigingen en dus ook van godsdienst, is daarom absurd. Maar weer moeten bij deze algemene stellingname twee kanttekeningen worden gemaakt.

De eerste is dat een levensbeschouwelijke overtuiging niet de grondslag hoeft te zijn voor een politieke stellingname. Dat er een verband is tussen twee opvattingen, betekent niet dat de ene de grondslag dient te zijn voor de andere. Hiervoor gelden dezelfde overwegingen als ik eerder voor moraal noemde, dat dit verband op tal van manieren kan worden ingevuld en heel los en heel strak kan zijn.

In het geval van de politiek komt daar nog een overweging bij. Iemand kan voor zichzelf bepaalde morele en levensbeschouwelijke overtuigingen hebben, maar kan er bewust voor kiezen die niet als algemeen uitgangspunt voor de politiek te hanteren. Dat iemand kiest voor een monogaam huwelijk met een partner van het andere geslacht of afziet van het drinken van alcohol, betekent nog niet dat deze overtuiging volgens hem ook in de wet moet worden vastgelegd. Politiek in een pluralistische samenleving is immers ook gebonden aan eisen van rechtsstaat en democratie. Daar horen ook vrijheidsrechten bij zoals het recht om al dan niet te trouwen met een partner naar keuze. Daarom zijn er vaak goede redenen om dit soort persoonlijke morele opvattingen niet in het recht om te zetten. Zo kunnen de eisen van een democratische rechtsstaat goede gronden zijn om ondanks overwegende persoonlijke bezwaren tegen abortus en euthanasie toch in te stemmen met een legalisering van beide. Het omgekeerde kan overigens ook het geval zijn. Sommige juristen hebben geen morele bezwaren tegen het verstrekken van een zelfmoordpil (de 'pil van Drion') aan hoogbejaarden die levensmoe zijn, maar vinden het in het kader van de rechtsstaat onverantwoord om deze pil juridisch mogelijk te maken.

Een tweede kanttekening is dat die levensbeschouwelijke achtergrond voor heel veel normen niet echt relevant is. Een politieke theorie als geheel is weliswaar niet levensbeschouwelijk neutraal, maar

bepaalde concrete normen en waarden kunnen dat wel zijn. Niet alle politieke keuzen zijn zo sterk levensbeschouwelijk geladen als die rond euthanasie of het huwelijk. In sommige gevallen is dat omdat ze gebaseerd kunnen worden op een overlappende consensus: binnen alle levensovertuigingen zijn bepaalde gedragingen verwerpelijk. Vaak kunnen normen en waarden voor de politieke sfeer ook los van levensovertuigingen worden beargumenteerd. Dit geldt bijvoorbeeld voor de waarden van de democratische rechtsstaat, inclusief de mensenrechten.

Maar dit alles neemt niet weg dat er botsingen kunnen zijn tussen een bepaalde politieke theorie zoals die tot uitdrukking komt in wetgeving en overheidsbeleid, en de persoonlijke levensovertuiging van sommige burgers. In sommige opzichten stuiten persoonlijke morele en levensbeschouwelijke overtuigingen op de wet of de politieke cultuur. Dat was bijvoorbeeld het geval toen Nederland nog een dienstplicht kende en sommige burgers overwegende bezwaren hadden tegen het gebruik van geweld. Anderen zien het als hun religieuze plicht om hun haren met een hoofddoek of een tulband te bedekken, terwijl er voor hun functie een bepaalde ambtskleding is voorgeschreven, zoals bij rechters het geval is. Sommige bevolkingsgroepen menen dat het woord van God of van Allah uitgangspunt dient te zijn voor de politiek en het recht, terwijl een ander deel van de bevolking dat niet vindt (of een andere opvatting heeft over wat uit dat woord volgt).

Dit type conflicten is niet alleen in Nederland, maar overal in de wereld bron van maatschappelijke spanningen. Specifiek voor Nederland en een aantal andere landen is dat we dit debat voeren binnen het kader van de democratische rechtsstaat en op basis daarvan tot een oplossing proberen te komen.

Het confronteert zowel de burgers als de overheid met ingrijpende vragen. Voor de burgers is de vraag hoe zij omgaan met conflicten en spanningen tussen hun eigen levensovertuiging en de in wetgeving en beleid neergelegde politieke normen en waarden. Sommige immigranten worstelen hiermee: zijn zij bereid om hun godsdienstige overtuiging te herzien in het licht van de Nederlandse kledingvoorschriften voor rechters of het verbod op vrouwenbesnijdenis en eerwraak? Kunnen zij hun levensovertuiging kritisch herzien en aanpassen, of is het uiteindelijk voor hen, net als eeuwen terug voor

Luther, een kwestie van 'Hier sta ik, ik kan niet anders'? Te gemakkelijk lijkt in het huidige klimaat als vanzelfsprekend te worden aan genomen dat alleen de eerste mogelijkheid acceptabel is.¹² Daarmee vergeten we dat de Nederlandse staat nu juist zijn oorsprong vindt in de gedachte dat men soms op religieuze gronden het eigen geweten hoger mag en moet stellen dan het overheidsgezag. Het Wilhelmus eindigt immers niet voor niets met de woorden:

Voor God wil ik belijden
en zijne grote macht,
dat ik te genen tijden
den koning heb veracht,
dan dat ik God den Here,
de hoogste Majesteit,
heb moeten obediëren
in der gerechtigheid.

Voor de overheid roepen deze conflicten een andere vraag op: in hoe verre kan men rekening houden met de levensovertuiging van de burgers? Wat is voor een democratische overheid wezenlijk en niet-onderhandelbaar en wat niet? Gelijkheid van man en vrouw is een wezenlijk ideaal, maar betekent dat in concreto ook dat men hoofddoekjes moet verbieden? Moet er ruimte zijn voor aparte zwemlessen voor meisjes, wanneer sommige bevolkingsgroepen overwegende religieuze bezwaren hebben tegen gemengde zwemlessen? De vraag aan politiek en recht is hoe men om wil gaan met botsende opvattingen van levensbeschouwelijke en morele aard. Laat men ruimte voor erkenning van gewetensbezwaren tegen de militaire dienst? Maakt men het mogelijk dat vrouwen met een hoofddoek griffier worden? Sterker nog: biedt men misschien positieve ondersteuning aan godsdienstige groepen, bijvoorbeeld door geestelijke raadslieden in het leger of in ziekenhuizen te ondersteunen?

Dit zijn de dilemma's die vooral in deel III centraal zullen staan. In dit hoofdstuk ging het om een eerste begripsmatige verkenning. Wat is moraal, politiek en levensbeschouwing en hoe kunnen die drie zich tot elkaar verhouden? Daaruit zijn in ieder geval twee extremen naar voren gekomen die onhoudbaar zijn. De eerste is dat er altijd een directe lijn moet zijn van levensbeschouwing naar moraal

en politiek, zodat de levensbeschouwing onverkort de grondslag is voor wetgeving: de sharia of de bijbel als grondslag voor het recht. Of zoals de SGP het formuleert: de overheid is dienaar van Gods. Dat is één manier om het verband te construeren, maar zeker niet de enig mogelijke. De gedachte dat erkenning van de rol van godsdienst door de staat meteen moet inhouden dat de opvattingen van orthodoxe moslims of christenen in wetgeving worden vastgelegd, is dus een overdreven schrikbeeld dat onnodig angstgevoelens oproept. Maar even absurd is de gedachte dat we godsdienst geheel uit de politieke sfeer kunnen uitbannen. Het kan niet, want levensbeschouwing en politiek staan niet helemaal los van elkaar.

Daarmee is het speelveld een klein beetje ingeperkt, maar er zijn nog veel manieren over om dat verder in te vullen. Er zijn tal van spanningen, juist omdat levensbeschouwing, moraal en politiek niet een monolithisch geheel zijn. Dat is al zo in theorie, maar in de praktijk krijgen de spanningen pas echt een gezicht. Daarom wil ik eerst nagaan hoe het komt dat morele problemen momenteel zo sterk de voorpagina's van de kranten bepalen. Waarom zijn normen en waarden zo'n hype?

2. Een snel veranderende samenleving

Morele crisis?

Rond het debat over normen en waarden hangt een sfeer van crisis en ondergang. Onze decadente samenleving bevindt zich in een ernstige morele crisis, aldus Paul Cliteur.¹ Veel schrijvers hebben het over normverval, verval van normen en waarden, morele verloeding. Tweederde van de bevolking vindt dat de opvattingen over gedrag en zeden steeds meer achteruitgaan.²

Nu zijn dergelijke geluiden van alle tijden.³ Direct na de Tweede Wereldoorlog was er de zorg om de losgeslagen jeugd, in de jaren zestig waren het de hippies en de nozems. Rond 1980 kwam Van Agt met zijn pleidooi voor een ethisch reveil. Dit soort voorbeelden van morele verontrusting komen in elke generatie voor. Wanneer we verder teruggaan in de tijd zijn ook in de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw en rond 1900 vergelijkbare gevoelens van morele crisis te vinden.

De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid heeft naar aanleiding van de recente discussie een mooi en gedegen rapport geschreven. Hieruit blijkt duidelijk (zoals dat ook al uit veel eerdere studies bekend was) dat het onzin is om in termen van normverval te spreken. Voor een algemene morele achteruitgang is geen empirisch bewijs. Integendeel, de steun voor de kernwaarden van democratie en rechtsstaat is groot en lijkt zelfs licht toe te nemen. Ook de deelname aan vrijwilligerswerk is onverminderd hoog. En er is een hoge mate van overeenstemming over gedragsnormen.

Toch moeten we het gevoel van morele crisis, dat blijkbaar vrij breed leeft, serieus nemen. In zijn rapport biedt de WRR een aantal verklaringen, waarvan ik er hier twee noem. Ten eerste blijkt dat naarmate mensen ouder worden ze negatiever oordelen over de ontwikkeling van normen en waarden en over veiligheid.⁴ Dat betekent dat als mensen ouder worden ze de neiging hebben om morele veranderingen negatiever te beoordelen – ook wanneer de morele ont-

wikkeling feitelijk niet negatief is. Bovendien zijn we sinds de jaren zestig allemaal gemiddeld pessimistischer geworden. Niet de werkelijkheid, maar de individuele psychologie is dus verantwoordelijk voor de gedachte van moreel verval. Moreel verval 'is only in the eye of the beholder'.

Een tweede verklaring is dat we moreel gevoeliger en zekerder over onze opvattingen zijn geworden sinds de jaren zestig. We accepteren veel minder wat het lot ons brengt. En we accepteren ook veel minder dat anderen fouten maken waar wij schade van ondervinden. Aldus ook de filosoof Gabriël van den Brink:

Er is wel degelijk een werkelijke toename van criminaliteit, maar tegelijkertijd werden we de afgelopen dertig jaar gevoeliger voor lichtere vormen van overlast. Juist doordat er in het sociale verkeer meer aandacht is gekomen voor respect en gelijkwaardigheid, stijgt de kans dat iemand zich verkeerd bejegend voelt. De omgang met vrouwen en andere 'minderheden' wijst op hetzelfde: bepaalde gedragingen die vroeger vrij normaal waren, worden vandaag de dag als kwetsend opgevat. Anders gezegd: de onvrede neemt toe, omdat we hogere normen aanleggen.⁵

Deze analyse wordt bevestigd door de recente studie *Kiezen voor de kudde*.⁶ Daarin wordt op basis van empirische studies gesteld dat we in Nederland juist uniformer en zekerder zijn geworden in onze morele opvattingen. Na de verwarring en onzekerheid van de jaren zestig en zeventig is een nieuwe consensus gegroeid. Het gevolg van die nieuwe zekerheid is ook dat we minder verdraagzaam zijn ten opzichte van mensen met afwijkende opvattingen.

Op een aantal punten is er inderdaad sprake van morele vooruitgang in onze opvattingen. Misschien niet altijd in ons gedrag, maar wel in onze opvattingen. De positie van vrouwen is natuurlijk nog steeds niet gelijkwaardig aan die van mannen in onze samenleving, maar is in de afgelopen honderd jaar wel geweldig verbeterd. Vijftig jaar geleden werden vrouwen door hun huwelijk nog juridisch handelingsonbekwaam. Iets soortgelijks geldt ook ten aanzien van onze houding ten opzichte van homoseksueliteit. Ook daar bestaan nog steeds wel vooroordelen en discriminatie, maar veel minder dan vroeger. Of om nog twee voorbeelden te noemen: onze omgang met dieren en de internationale mensenrechten. Rond beide thema's zijn

verschuivingen in onze opvattingen en onze praktijk, ook vaak juridisch. De toegenomen bescherming van proefdieren en dieren in de bio-industrie gaat velen misschien nog niet ver genoeg, maar is natuurlijk wel een geweldige vooruitgang.

Mede dankzij de televisie zijn we ook gevoeliger geworden voor mensenrechtenschendingen elders in de wereld. We zijn niet altijd meer bereid om ons daarbij passief neer te leggen. Dictatoren als Pinochet, Milosevic, Saddam Hoessein – ze kunnen niet meer vrijuit gaan en lopen het risico om voor de rechter te komen. Onze opvattingen verschuiven dus, ook al houdt de praktijk daar niet altijd gelijke tred mee. Dat betekent dat we ons nu druk maken over zaken waar mensen vijftig jaar geleden zich niet of nauwelijks aan stoorden.

Dergelijke factoren spelen zeker een rol bij de negatieve lading van het debat over normen en waarden. We 'pikken' veel minder van elkaar en van de overheid. Het is goed dat altijd in ons achterhoofd te houden. Maar dat is natuurlijk maar een deel van het verhaal. Er zijn wel degelijk ook reële morele en maatschappelijke problemen. Bepaalde vormen van normoverschrijdend gedrag zijn toegenomen in de afgelopen decennia, zoals vormen van geweldscriminaliteit, sommige verkeersovertredingen en onfatsoenlijk gedrag. Daarnaast zijn er diverse andere problemen met een sterk ethisch karakter, bijvoorbeeld als gevolg van de introductie van gentechnologie en informatietechnologie. De vraag is dan of er bepaalde algemene oorzaken zijn die bij deze veranderingen een rol spelen.

Om daarop een antwoord te geven, wil ik in dit hoofdstuk een aantal veranderingen in de samenleving schetsen. Daarna kunnen we in de volgende hoofdstukken nagaan, wat dit betekent voor de omgang met morele vragen en voor de rol van de kerken en de staat daarbij.

Individualisering

Een groep Tilburgse sociologen, Peter Ester, Loek Halman en Ruud de Moor, heeft in samenwerking met wetenschappers in andere landen jarenlang onderzoek gedaan naar **waardenoriëntaties in Europa**.⁷ De **conclusies** van hun studie komen **grotendeels overeen** met die van het tien jaar later gepubliceerde WRR-rapport. Uit hun onder-

zoek in 1994 blijkt helemaal geen wijdverbreid proces van normvervaging. Ook de veranderingen in waardenoriëntaties blijken niet zo groot als verwacht. Dit speelt op allerlei terreinen. Zo blijkt, in tegenstelling tot veelgehoorde klaagzangen, de belangstelling voor politiek en de feitelijke politieke participatie toegenomen – alleen uit die participatie zich niet in traditionele partijpolitiek maar in bijvoorbeeld deelname aan actiegroepen. En zo worden de idealen rond huwelijk en gezin wel anders – meer individualistisch – ingevuld, maar aan een goed gezinsleven wordt onverminderd grote waarde gehecht.

Voor algemene uitspraken over een postmoderne, versplinterde samenleving of een calculerende burger met een consumptief ingesteld ethos vinden de auteurs geen steun in hun onderzoek van de werkelijkheid. Ester, Halman en De Moor zien echter wel één wezenlijke verschuiving, die van een individualisering van waardenoriëntaties. Hun boek heet niet voor niets *The Individualizing Society*. Volgens hen is er een **tendens** van individualisering **constateerbaar**, niet alleen binnen Nederland, maar binnen heel West-Europa.⁸

Individualisering is een modewoord, waaraan zeer verschillende invullingen worden gegeven. Het roept ook uiteenlopende waarden op. Sommigen juichen het toe, omdat het de emancipatie van het individu inhoudt. Voor anderen is het juist een van de voornaamste oorzaken voor de desintegratie van onze samenleving. En recent werd door de schrijvers van het boek *Kiezen voor de kudde* betoogd dat individualisering een mythe is.⁹ Dit maakt het nodig om eerst tot een heldere omschrijving te komen.

De Utrechtse ethicus Robert Heeger onderscheidt twee aspecten aan individualisering van moraal.¹⁰ Individualisering kan allereerst slaan op de *grondslag* van morele opvattingen, die steeds meer (geacht worden te) berusten op een persoonlijke keuze. Minder dan vroeger zijn sterke instituties als kerken, scholen, gezin, traditie en overheid bepalend voor de morele overtuigingen van individuen.

Maar individualisering kan ook slaan op de *inhoud* van morele opvattingen. Meer dan vroeger is de waarde van het individu en zijn vrijheid en geluk de kern van de moraal en de persoonlijke verantwoordelijkheid van het individu het uitgangspunt. De opkomst van mensenrechten als een steeds meer internationaal aanvaarde verzameling van minimaal te respecteren normen is hiervan een uitdruk-

king. De toegenomen tolerantie voor van het traditionele huwelijk afwijkende levensstijlen is een ander voorbeeld van deze individualisering.

Volgens de Tilburgse onderzoekers zijn beide vormen van individualisering empirisch vast te stellen. Maar het boek *Kiezen voor de kudde* plaatst hierbij vraagtekens. De gedachte dat burgers allemaal geheel zelfstandig hun opvattingen ontwikkelen, los van groepen en instituties, blijkt niet op te gaan. Mensen vertonen kuddegedrag. Ook al denken ze dat ze zelf kiezen, in de praktijk blijkt dat ze toch precies hetzelfde kiezen als hun buurman of als andere leden van de groepen waartoe ze behoren. Weliswaar hebben de zware gemeenschappen als kerk en gezin minder invloed op die keuzen gekregen, maar daarvoor in de plaats zijn andere, lichtere gemeenschappen gekomen. En het lijkt erop dat Nederlanders in de laatste jaren uniformer zijn gaan denken en daardoor juist weer minder tolerant zijn geworden ten opzichte van mensen met een afwijkende levensstijl, zoals vrouwen met een hoofddoekje.

Ondanks deze terechte nuancering blijft er mijns inziens sprake van individualisering in beide genoemde betekenissen.¹¹ Terwijl vroeger de morele opvattingen van mensen bepaald werden door de zuil en klasse waartoe men behoorde, is er nu de mogelijkheid van een vrijere keuze. Dat mensen in de praktijk dan vervolgens allemaal hetzelfde kiezen, doet daar niet aan af. Dat ze zich daarbij in lichtere gemeenschappen van gelijkgestemden organiseren, evenmin. Een gegeven blijft dat mensen het gevoel hebben dat zij geheel zelfstandig hun morele opvattingen ontwikkelen en dat dat ook een geweldige verworvenheid is. En bovendien is onmiskenbaar dat ze in de inhoud van hun moraal het individu en zijn autonomie veel centraler stellen dan vijftig jaar geleden. Beide vormen van individualisering blijken alleen niet zo extreem doorgeslagen te zijn, als vaak (vooral door conservatieve critici van de jaren zestig) wordt gesteld.

Beide vormen van individualisering hebben positieve en negatieve kanten. Mijn stelling is dat bij beide de positieve kanten overheersen. Kritieken op individualisering zijn vaak eenzijdig: men bekritiseert alleen de schaduwzijden, maar negeert de positieve kanten. Sommige politici en columnisten betreuren de vermeende uitwassen van het individualisme, zoals het gebrek aan gemeenschapszin, en pleiten voor een herwaardering van de zingevende sociale verbanden. Zij

vergeten daarbij vaak dat die sterkere sociale samenhang van de jaren vijftig voor velen zeer onderdrukkend was. Mensen met een afwijkende levenswijze hadden het in de kleinschalige dorpssamenleving van vroeger bepaald niet gemakkelijk. De grotere keuzevrijheid van de moderne burgers heeft ongetwijfeld nadelige gevolgen op sommige terreinen, maar is die vrijheid niet tegelijk een grote verworvenheid van onze moderne cultuur, die juist ook heel veel mogelijkheden biedt voor individuen en voor de samenleving als geheel?

De discussie moet dan ook niet zozeer gaan over de vraag of we voor of tegen individualisering zijn. De vraag is hoe we er adequaat op kunnen inspelen en bijvoorbeeld de negatieve kanten kunnen tegengaan zonder de verworvenheden te verliezen.

Secularisering

Een tweede belangrijke ontwikkeling is de secularisering. De maatschappelijke rol van de kerken is de afgelopen decennia in Nederland (en elders in Europa) sterk veranderd. Veel mensen verlieten de kerken. De maatschappelijke en politieke invloed van de kerken werd geringer. Christelijke maatschappelijke organisaties kregen minder macht en hun identiteit verwaterde.

Vanuit kerkelijke hoek wordt deze secularisering doorgaans betreurd. Zo klaagde kardinaal Simonis dat katholieken te weinig gehoorzamen.¹² Het pauselijke document *Ecclesia in Europa* spreekt zelfs over een 'sfeer die vergiftigd is door secularisme'.¹³ Ik deel die klaagzangen niet. Secularisering heeft veel positieve kanten, voor de staat, voor de samenleving, maar ook voor de kerken. We hoeven secularisering niet slechts te zien als een proces waarbij alles 'minder' wordt. In een gesecculariseerde samenleving zijn er ook nieuwe mogelijkheden voor de kerken, maar die vereisen in verschillende opzichten een nieuwe aanpak.

Secularisering is een proces in de samenleving, maar heeft ook gevolgen voor de staat. In algemene zin houdt het in dat kerken en godsdienst minder invloed krijgen op het maatschappelijk leven en op de normen en waarden van de burgers. Voor de kerken is het natuurlijk geen gunstige ontwikkeling dat steeds minder mensen kerkelijk actief zijn. Maar je kunt het ook anders zien. Het behoren

tot een kerk is niet meer een sociale vanzelfsprekendheid; toetreding rond je achttiende (of voor katholieken zelfs nog eerder) is niet meer een automatisme. Mensen moeten bewust kiezen voor een lidmaatschap en kunnen dat tegenwoordig ook in alle vrijheid doen. Deze vrijheid is een grote verworvenheid van de secularisering. Ook de verminderde greep op organisaties die publieke voorzieningen verzorgen, zoals onderwijs en gezondheidszorg, hoeven we niet negatief te beoordelen. Het is in een pluralistische samenleving ongewenst dat een bepaalde groep een te sterke greep heeft op zulke voorzieningen. In de verzuilde Nederlandse samenleving was dat zeker lokaal maar al te vaak het geval.

Een uitvloeisel van die secularisering is dat kerken en godsdienst ook minder invloed hebben op het overheidsbeleid en het recht. Dit is vanuit een democratisch perspectief zonder meer positief. De overheid dient los te staan van de kerkelijke macht; in een pluralistische samenleving past geen staatskeuze voor bepaalde geloofsovertuigingen. Het recht moet neutraal zijn ten opzichte van geloofsovertuigingen. Ook daarom is het een goede ontwikkeling dat ons huwelijksrecht niet langer gebaseerd is op traditionele christelijke overtuigingen als de ondergeschiktheid van de vrouw of de veroordeling van homoseksualiteit. Het is principieel onjuist dat de wetgever zich baseert op een bepaalde geloofsovertuiging (of op normen die nauw samenhangen met die geloofsovertuiging).

Met humanistische denkers als August Hans den Boef en Paul Cliteur pleit ik daarom voor een consequente secularisatie van de staat.¹⁴ In de nieuwe Europese grondwet past, anders dan het Vaticaan en Balkenende wilden, geen verwijzing naar christelijke uitgangspunten.¹⁵ Dat CDA-fractievoorzitter Maxime Verhagen in 2002 de terugkeer van de bedde in de troonrede verdedigde door te verwijzen naar het belang van normen en waarden was ronduit beschamend. Het was beledigend voor niet-christelijke burgers (alsof zij geen besef van normen en waarden kenden), maar het was ook schadelijk voor de overheid die door een associatie met een specifieke godsdienst juist aan gezag verliest bij degenen die daar geen aanhang van zijn.

Een lossere band tussen kerk en staat is – het klinkt misschien vreemd – ook gunstig voor de kerken. Een duik in de geschiedenis kan dit verhelderen. In 1928 publiceerde de remonstrantse theoloog

G.J. Heering *De zondeval van het Christendom*, een invloedrijk boek dat in veel talen werd vertaald.¹⁶ Met de titel verwees hij naar de vierde eeuw na Christus toen het christendom eerst onder Constantijn de Grote officieel werd erkend en later zelfs staatsgodsdienst werd. In korte tijd veranderde de uiterst kritische houding tegenover de staat en vooral tegenover geweld in een nauwe band met de staat en een rechtvaardiging van de oorlog. Sindsdien waren kerk en staat nauw verbonden. Oorlog werd voor christenen een gangbaar middel van politiek waartoe met regelmaat werd overgegaan – ook met een beroep op christelijke waarden. En ook op tal van andere terreinen legitimeerden kerken en christelijke organisaties te vaak een verwerpelijk overheidsoptreden. In veel regio's in Nederland is de geschiedenis nog vers van een overmachtige katholieke kerk die te nauw verbonden was met de lokale politiek, of van het weinig tolerante optreden van de protestantse partijen. Daarmee raakten de kerken verwijderd van hun eigenlijke opdracht en verloren ze aan geloofwaardigheid.

De kerken kunnen niet terug naar de periode van voor deze 'zondeval' en dat moeten ze ook niet willen. Maar Heerings boek is een nog steeds actuele waarschuwing voor de ontaarding van het christendom zodra het zich verbindt met staatsmacht. De thans optredende ontkoppeling geeft de kerken en het christendom een nieuwe kans. Ze kunnen aan geloofwaardigheid winnen naarmate ze minder verbonden zijn aan macht en machtsmisbruik. Misschien – in antwoord ook op kardinaal Simonis – zijn mensen meer bereid om te luisteren naar de kerken, naarmate die minder de pretentie hebben dat ze gehoorzaamd moeten worden.

Dit is een veel te korte schets van hoe we tegen secularisering kunnen aankijken. In volgende hoofdstukken zal ik er nog uitgebreider op ingaan. Maar in ieder geval hoop ik al wel aannemelijk te hebben gemaakt dat secularisering, net als individualisering, in grote lijnen als een gunstige ontwikkeling kan worden gezien, voor de samenleving en de staat, maar ook voor de kerken.

Pluralisme en onoverzichtelijkheid

Nauw verbonden met individualisering en secularisering is het verschijnsel van het toenemend pluralisme. In de afgelopen decennia is

de rol van traditionele verbanden als gezin, kerk en buurt sterk verminderd. Door de ontzuiling raakten mensen minder sterk verankerd in de eigen zuil met al de daaraan gekoppelde organisaties en sociale verbanden. Ook het veel complexer worden van de samenleving speelt hierbij een belangrijke rol – denk bijvoorbeeld aan de sterk toegenomen mobiliteit, nationaal en internationaal, en aan de invloed van de moderne technologie zoals de informatica. Mensen hebben steeds meer een veelheid aan sociale rollen en sociale netwerken, waartussen weinig onderling verband bestaat. Kwam men in de kleinschalige en verzuilde samenleving van vroeger steeds dezelfde mensen tegen in het werk, de kerk, de sportvereniging, de school en de politieke partij, tegenwoordig is er tussen die verschillende contexten veel minder overlap. Elk van die contexten kent weer andere ethische codes en sociale verwachtingen.¹⁷

Het resultaat is ook in dit opzicht iets wat men als individualisering zou kunnen betitelen, alleen dan niet van waardenoriëntaties, maar van de samenleving. Het individu is veel minder sterk ingebed in traditionele sociale verbanden en ook minder bepaald door vaste sociale contexten, en is in dit opzicht dus centraler komen te staan. Niet alleen in moreel opzicht, maar ook in sociaal opzicht is de rol van het individu groter geworden. Een vrouw kan nu kiezen of ze na haar huwelijk thuis blijft om voor de kinderen te zorgen, terwijl dit vroeger nauwelijks een keuze was. De armste groepen moesten wel blijven werken omdat ze de inkomsten nodig hadden, terwijl voor andere groepen de sociale en juridische normen juist betaald werk voor de gehuwde vrouw afkeurden of zelfs onmogelijk maakten.

De samenleving is hierdoor op het eerste gezicht pluralistischer en vooral onoverzichtelijker geworden. In de tijd van de verzuiling was het pluralisme nog overzichtelijk, omdat het beperkt bleef tot een klein aantal zuilen. Nu zijn er veel meer groepen en overlappen die elkaar.¹⁸ Een burger is gereformeerd en vrouw, PvdA-stemmer en lid van de hockeyclub, advocaat en lid van de dierenbescherming. Op internet heeft zij misschien zelfs soms een totaal andere virtuele identiteit. In zo'n persoon komen tal van groepsidentiteiten samen. Bij iedere burger is dat weer een andere mix. We kunnen dit een postmoderne identiteit noemen – een intern pluralistische en steeds wisselende persoonlijke identiteit die is samengesteld uit veel verschillende deelidentiteiten.

Dit is het gangbare verhaal van de postmoderne, gefragmenteerde identiteit. Maar daar moeten wel enkele kanttekeningen bij geplaatst worden. Vooral dankzij het al vaker genoemde boek *Kiezen voor de kudde* is het inzicht doorgedrongen dat die fragmentering en dat pluralisme misschien sterker in onze beleving bestaan dan in de werkelijkheid. Misschien hebben burgers een grotere keuzevrijheid gekregen, maar ze blijken wel heel uniform allemaal hetzelfde te kiezen. En in plaats van de sterke zuilen en verbanden van vroeger zijn er lichtere gemeenschappen gekomen.

De analyse van *Kiezen voor de kudde* is overigens niet direct in tegenspraak met de analyse van de WRR. Beide analyses erkennen dat er een grotere variëteit aan vaak lichte, sociale verbanden is gegroeid. De WRR benadrukt hiervan vooral de problematische kanten, terwijl de uitkomst van *Kiezen voor de kudde* is dat de burgers met deze fragmentatie en lichtere gemeenschappen blijkbaar redelijk overweg kunnen. Na een periode van verwarring worden ze weer zekerder van hun morele opvattingen en bovendien gaan ze daarover ook steeds uniformer denken.

Het is misschien wat speculatief om hier verdergaande conclusies aan te verbinden. Maar het algemene beeld is toch helder. Burgers hebben een grotere individuele verantwoordelijkheid gekregen en hebben daarbij minder houvast aan traditionele verbanden van vroeger. Na een periode van verwarring en experimenten lijkt er weer sprake van een zekere stabilisatie. Mensen hebben zich vrijwillig aangesloten bij nieuwe gemeenschappen, lichter van karakter, en vinden daar de steun die ze vroeger in de sterkere verbanden vonden. En ze hebben ook een manier gevonden om tegenover de verwarrende werkelijkheid zich staande te houden en zich nieuwe normen en waarden (in aansluiting op die lichtere gemeenschappen) toe te eigenen en daarnaar te leven. Met andere woorden: veel mensen hebben zich alweer redelijk aangepast aan de grotere vrijheid en verscheidenheid die in eerste instantie het gevolg was van de individualisering en de secularisering.

Ik spreek hier te algemeen over 'veel mensen' of 'de burgers'. Dat is natuurlijk het gevolg wanneer je je baseert op brede empirische studies. Maar dat neemt niet weg dat individuele burgers of bepaalde groepen burgers het met die nieuwe vrijheid en onoverzichtelijkheid wel degelijk heel lastig kunnen hebben. En bovendien zijn er

nog twee verschijnselen die de verscheidenheid en onoverzichtelijkheid versterken.

Door de instroom van immigranten is er een nieuwe vorm van pluralisme ontstaan. Er zijn culturen en godsdiensten bijgekomen waarmee we als samenleving en als individuele burgers vaak weinig ervaring hebben. Dat maakt het allemaal veel moeilijker om te bepalen hoe je met elkaar moet omgaan. Sommige joodse en islamitische stromingen vinden dat je iemand van het andere geslacht geen hand mag geven. Hoe reageer je daar dan op als Nederlander als je uitgestoken hand geweigerd wordt?

In een overzichtelijke samenleving ligt dat veel duidelijker vast. Maar dit nieuwe pluralisme is niet alleen een probleem tussen groepen, maar ook binnen groepen en individuen. Hoe verdraagt iemands homoseksualiteit zich met zijn islamitische achtergrond? Opvallend is overigens dat die postmoderne identiteit die we voor witte Nederlanders intussen vrij normaal vinden, zelden aan allochtonen wordt verbonden. Aan allochtonen wordt vaak een klassieke verzuilde identiteit toegeschreven en nog wel van de meest extreme variant.¹⁹ Als iemand Marokkaan is, zal hij ook wel streng islamitisch en antidemocratisch zijn en vrouwen en homo's discrimineren. Alle moslims worden geacht de invoering van de sharia te willen en heimelijk te sympathiseren met de jihad. Illustratief is de open brief van Ayaan Hirsi Ali aan burgemeester Job Cohen, waarin ze hem verwijt blind te zijn voor de 'ware moslims'.²⁰

De samenleving is ook in andere opzichten veel onoverzichtelijker geworden. Van een vrij kleinschalige gesloten en vrij homogene samenleving met een sterk agrarisch karakter zijn we gegroeid naar een sterk internationaal gerichte, post-industriële en postmoderne samenleving. Moderne technologie, internet, de Europese Unie en de internationale mobiliteit van multinationale bedrijven – ze veranderen allemaal onze samenleving ingrijpend. In boeken over de samenleving kan men dan ook ritsen van 'ing'-woorden vinden, zoals globalisering, informatisering, fragmentering. Dit alles maakt het samenleven veel minder overzichtelijk. Het is daardoor veel moeilijker om te bepalen wat je morele en politieke verantwoordelijkheden zijn in zo'n complexe onoverzichtelijke samenleving.

Dynamiek

Er is nog een kenmerk van onze samenleving dat ons leven onoverzichtelijker maakt en daardoor gevoelens van onzekerheid versterkt. We leven in een heel dynamische samenleving. Overgeleverde normen en waarden die we hebben gekregen van onze ouders, misschien zelfs wel van de generatie **daarvoor**, zijn vaak niet meer toereikend. Onze morele opvattingen **ontwikkelen** zich voortdurend, voor een belangrijk deel omdat zich nieuwe situaties voordoen, waarmee onze ouders nooit te maken hebben gehad. Maar soms ook los daarvan.

Al de 'ing-woorden' waar ik het hierboven over had, verwijzen naar **ontwikkelingen** die vaak ingrijpende gevolgen hebben voor de samenleving. Op elk van die ontwikkelingen moeten we **reageren**. Ons leven en onze samenleving zijn aan een voortdurende **verandering** onderhevig en dat vereist dat we flexibel zijn en met steeds wisselende contexten en nieuwe problemen kunnen omgaan.

De generatie die net na de oorlog geboren is, heeft in haar leven een geweldige maatschappelijke en morele ontwikkeling meegemaakt. Denk aan de veranderde opvattingen over de gelijkheid van man en vrouw, over de aanvaarding van ongehuwd samenwonen, seks voor het huwelijk en homoseksualiteit. Maar denk ook aan de veranderde normen rond opvoeding en gezag, rond drugs. Financiële ondersteuning van bejaarde ouders is dankzij de AOW zelden meer nodig – iets wat in de interne familieverhoudingen belangrijke gevolgen heeft gehad. Op het gebied van medische ethiek is het paternalisme van de arts vervangen door patiëntenrechten; abortus en euthanasie zijn deels gelegaliseerd. Allemaal wezenlijke veranderingen in de samenleving, die ertoe hebben geleid dat de meeste burgers hun morele opvattingen vaak ingrijpend hebben herzien.

De samenleving verandert snel en dat betekent dat we onze morele opvattingen steeds moeten veranderen. Dit legt een geweldige last op de burgers – ze moeten steeds maar in ontwikkeling blijven en in nieuwe situaties moreel of politiek naar het juiste antwoord zoeken. Vroeger leek het zo dat je rond je twintigste je belangrijkste morele opvattingen wel gevormd had waaraan je de rest van je leven in grote lijnen trouw kon blijven. Daar is nu geen sprake meer van.

Wel veranderingen, geen verval

Onze samenleving is onderhevig aan snelle veranderingen. Het individu is meer centraal komen te staan. De kerken, het gezin en de buurt zijn meer op de achtergrond geraakt. Het in Nederland altijd al sterke pluralisme is van karakter veranderd; er is tot op zekere hoogte sprake van postmoderne fragmentatie. In plaats van de vroegere gemeenschappen met een sterke onderlinge samenhang hebben we lichtere gemeenschappen gekregen. Ontwikkelingen als globalisering en informatisering en de vooruitgang in wetenschap en technologie maken onze samenleving onoverzichtelijk. En dit is nog maar een kleine greep uit allerlei veranderingen die ons voor nieuwe morele problemen plaatsen. Het wekt dus geen verbazing dat veel mensen een gevoel van morele ontredde hebben.

Maar het zou onjuist zijn om de conclusie te trekken dat er sprake is van verval van normen en waarden. De WRR stelt terecht dat daarvoor geen aanleiding is en ook andere sociaal-wetenschappelijke studies trekken vergelijkbare conclusies. Op sommige punten is er morele vooruitgang, terwijl er op andere punten eerder achteruitgang is. Onze opvattingen (en praktijken) rond gelijkheid van man en vrouw, rond homoseksualiteit, zijn duidelijk verbeterd. Rond thema's als geweld, alcoholmisbruik of fatsoensnormen in de onderlinge omgang is er eerder een achteruitgang. Maar over de hele linie genomen is er geen reden om van moreel verval te spreken. Daarom is het ook weinig vruchtbaar om de discussie over een aantal concrete problemen onder de algemene noemer van normen en waarden te voeren.²¹

De ontwikkelingen stellen ons wel voor een aantal ethische vragen waar we mee moeten leren omgaan. Het verrassende is dat bij nadere analyse veel Nederlanders dat blijkbaar al heel redelijk kunnen. Ze hebben vrij stevige morele overtuigingen en sinds de jaren zeventig blijken die ook steeds meer te convergeren – althans wanneer we het over de meerderheid van autochtone Nederlanders hebben. Er is dus een duidelijke spanning tussen de realiteit waarin we ons meestal redelijk redden en het breed levende beeld dat we in een diepe morele crisis zijn geraakt. Om dat gevoel van crisis te kunnen begrijpen, moeten we eerst wat dieper ingaan op wat de genoemde kenmerken van onze samenleving impliceren voor de ethiek.

3. Een eigentijdse ethiek

Geen rigide normen

Een eigentijdse moraal moet inspelen op de specifieke kenmerken van onze samenleving. Zo niet, dan is de kans groot dat zij irrelevant wordt. Een seksuele ethiek bijvoorbeeld die zich uitsluitend richt op seksualiteit binnen een onontbindbaar huwelijk biedt weinig houvast voor een samenleving waarin seksualiteit in veel meer vormen wordt geaccepteerd. Wie ervan uitgaat dat morele normen alleen maar betekenis kunnen hebben binnen een christelijke levensbeschouwing, miskent dat morele normen als niet-stelen vanuit heel verschillende levensovertuigingen worden aangehangen.

De grote onoverzichtelijkheid en diversiteit van de samenleving en de snelle ontwikkelingen die deze doormaakt, brengen met zich mee dat een moraal bestaande uit een beperkt aantal eenvoudige, onveranderlijke regels niet volstaat. Natuurlijk blijven morele basisnormen hun waarde houden, maar in veel meer gevallen dan vroeger geven deze geen eenduidige oplossing.

Wanneer mensen veel verschillende maatschappelijke rollen vervullen, gelden voor elk van die rollen specifieke morele verantwoordelijkheden. De snelle ontwikkelingen in onze samenleving maken het bovendien vaak onmogelijk om een beroep te doen op overgeleverde morele normen. Wanneer de medische techniek het menselijk leven bijna eindeloos kan rekken, ontstaan nieuwe morele problemen rond levensbeëindiging. Klonen en computertechniek zijn andere voorbeelden waarbij de overgeleverde basisnormen tekortschieten. Maar niet alleen de techniek zorgt voor veranderingen, ook de veranderingen in onze economie en het overheidsbeleid doen dat.

Een voorbeeld is de verhouding tussen ouders en kinderen. Studiefinanciering en AOW hebben de financiële afhankelijkheidsrelaties tussen ouders en kinderen veranderd. Een grotere behoefte aan privacy en zelfstandigheid, en vaak ook een groter geworden afstand tussen de woonplaatsen van ouders en kinderen zijn andere factoren

die de morele relaties tussen ouders en kinderen beïnvloeden. Dit alles maakt het moeilijk om in algemene termen over de wederzijdse morele plichten tussen ouders en kinderen te spreken. In de loop van een leven veranderen de omstandigheden bovendien vaak ingrijpend. Mensen verhuizen, hun behoefte aan zorg en ondersteuning neemt eerst af en later weer toe. Een moraal moet met die veranderingen mee ontwikkelen.

Om misverstanden te vermijden: dat betekent niet dat de ethiek zich kritiekloos aanpast aan de veranderende omstandigheden. Dat is nu juist het risico indien er onvoldoende expliciet wordt stilgestaan bij de veranderingen en men deze min of meer passief over zich heen laat komen. De kans is groot dat men dan te lang vasthoudt aan achterhaalde normen, die uiteindelijk niet houdbaar blijken en dat men dan teleurgesteld het geloof in morele uitgangspunten helemaal kwijtraakt. Rigide dogmatisme slaat dan om in cynisme en relativisme. Een levende ethiek, dat wil zeggen een reflectie over moraal die mensen echt iets te zeggen heeft, moet mee veranderen met hun situatie, maar ook kritische distantie blijven houden ten opzichte van die situatie.

Hogere eisen, minder houvast

Elk van de in het vorige hoofdstuk genoemde ontwikkelingen heeft implicaties voor de manier waarop we onze moraal vormgeven en daarover nadenken. Ze maken niet alleen dat ethiek belangrijker is geworden, maar beïnvloeden ook wat voor soort ethiek we nodig hebben. Want die veranderende samenleving vraagt om een andere manier van omgaan met morele vragen.

De individualisering is de meest ingrijpende verandering. Het legt een grote verantwoordelijkheid bij de individuele burger. De medische ethiek bijvoorbeeld was zo'n vijftig jaar geleden heel paternalistisch. Niet de patiënt besliste wat goed voor hem was, maar de arts. Vaak werd zelfs de diagnose niet eens meegedeeld tot het niet meer te ontkennen viel. Tegenwoordig heeft de patiënt het recht om zelf te beslissen. De arts informeert de patiënt, en die moet beslissen. En dat over vaak heel ingrijpende beslissingen die iemand doorgaans maar één keer in zijn leven hoeft te nemen. De zwangere vrouw moet

zelf beslissen of zij prenatale diagnostiek wil; de kankerpatiënt of hij de behandeling wil voortzetten of niet. Dat kan een kwestie van leven of dood zijn.

Al dat soort vragen werd vroeger door anderen beslist: door de wetgever, door de staat, of door de arts. Of er was een gedeelde christelijke moraal waarop een beroep gedaan kon worden. Als individu een antwoord vinden op dit soort vragen is vooral een probleem bij eenmalige beslissingen waar iemand helemaal geen ervaring mee heeft en waar iemand hopelijk ook geen ervaring mee kan opdoen, zoals vragen rond euthanasie. Daar kun je je nooit goed op voorbereiden, laat staan dat je het in de praktijk kunt leren. Het feit dat mensen in hun opvattingen rond dit soort zaken steeds meer kuddegedrag vertonen, doet aan die opdracht tot individuele verantwoordelijkheid niets af. We worden in onze samenleving gedwongen tot keuzevrijheid. Ook al maken we daarin dezelfde keuzes als onze burens, het is wel een verantwoordelijkheid die uiteindelijk op onze eigen schouders rust.

De secularisering ligt in het verlengde van de individualisering. Als een kerk heldere normen biedt over hoe te handelen bij allerlei moeilijke situaties, of wanneer pastores zwaarwegende adviezen geven, heeft de gelovige houvast. Die steun (overigens zeker niet alleen positief te waarderen!) valt door de secularisatie weg – de burger moet het helemaal zelf opknappen. Ook wanneer een kerk wel heldere standpunten aandraagt, helpt dat weinig, omdat het gezag van die kerk sterk afgenomen is. Maar het is niet alleen de inhoudelijke steun die kerken boden, die weggevallen is. Ook de onderlinge sociale steun en de inbedding van morele overtuigingen in een heldere levensovertuiging boden houvast. In allerlei opzichten staan mensen door de secularisering er meer alleen voor.

Het sterke pluralisme en de grote onoverzichtelijkheid van de moderne samenleving versterken de effecten van de individualisering. Daarnaast betekent het dat er een veel grotere variatie is aan problematische situaties. Omdat elke volgende situatie weer anders is, helpt het vaak weinig om allerlei regels te formuleren. Bovendien houdt het pluralisme in dat we vaker worden geconfronteerd met botsingen tussen onze normen en waarden. Die botsingen spelen tussen groepen met verschillende opvattingen (vooral door de opkomst van de multiculturele samenleving), maar vaak ook binnen

één individu. De verantwoordelijkheid als partner of ouder botst dan met de verplichtingen tegenover het werk. Of de verwachtingen die de allochtone cultuur heeft over hoe vrouwen zich moeten gedragen, botsen met de normen die binnen de universiteit gelden voor studenten. Mensen bevinden zich dan in een voortdurende spagaat om aan al die normen recht te doen.

De sterke dynamiek maakt het nog moeilijker om moreel houvast te vinden in heldere regels. In een snel veranderende samenleving werkt het niet om met een moraal die vooral bestaat uit regels die problemen te lijf te gaan. Want die regels raken al snel achterhaald. Als we nu bijvoorbeeld heldere regels ontwikkelen voor de morele vragen die de snel toenemende genetische kennis opwerpt, dan zullen die regels al snel weinig meer waard zijn. Voor de nieuwe situaties waar we over vijf, tien of twintig jaar mee geconfronteerd worden, bieden ze dan geen houvast of blijken ze toch niet tot de juiste oplossingen te leiden. Een sterke focus op morele regels werkt dus in een snel veranderende samenleving niet. Het biedt te vaak geen antwoord voor nieuwe onvoorziene situaties, of het verkeerde antwoord.

Het traditionele denken in termen van relatief scherp omschreven morele regels en plichten past dus niet bij een dynamische samenleving. Ethiek is een voortdurend groeiproces. Moraal is niet een setje morele normen die je eenmaal op je achttiende op catechisatie of op school leert en waar je voor de rest van je leven genoeg aan hebt. We hebben een vorm van permanente morele educatie nodig. Een mens moet zich voortdurend blijven ontwikkelen in zijn ethisch denken, en in staat zijn om morele opvattingen aan te passen aan nieuwe situaties.

De gemeenschappelijke teneur is intussen duidelijk. De individualisering legt een grote verantwoordelijkheid bij de burger. Dat kan ook een grote last zijn. Hij heeft minder houvast aan overgeleverde normen en waarden omdat die vaak niet toegesneden zijn op de nieuwe situaties. Bovendien heeft hij minder steun aan instituties zoals de kerken en de staat. Het pluralisme en de onoverzichtelijkheid maken dit gebrek aan houvast nog eens extra problematisch, omdat uit de verschillende morele tradities soms tegenstrijdige aanbevelingen komen. Alle genoemde ontwikkelingen werken dus in dezelfde richting. Er worden in moreel opzicht steeds hogere eisen gesteld aan de individuele burgers en ze hebben daarbij steeds minder houvast en ondersteuning.¹

Bovendien hebben de genoemde ontwikkelingen ook invloed op de manier waarop mensen met moraal omgaan. In een dynamische en complexe samenleving is de inhoud van de moraal niet te vinden in een duidelijke set van eenmalig geïnternaliseerde normen. De inhoud dient zo te zijn dat er meer gevoeligheid is voor de grote verscheidenheid aan contexten. Bovendien dient er ruimte te zijn voor verdere ontwikkeling.

Samenvattend kom ik aldus tot een aantal eisen waaraan een eigentijdse ethiek moet voldoen. Zij moet meer gericht zijn op achterliggende waarden dan op strikte regels. Zij moet dynamisch zijn en flexibel kunnen inspelen op uiteenlopende situaties. Dat betekent dat er niet primair gestreefd moet worden naar algemene uitspraken die altijd en onbetwifelbaar waar zijn, maar naar een voortdurende kritische toetsing en verdere ontwikkeling van ethische inzichten. Daarbij moet recht gedaan worden aan de grotere morele verantwoordelijkheid van het individu.

Onzekerheid, pluralisme en gedragsproblemen

In debatten over normen en waarden wordt vaak van alles op een hoop gegoooid. Dat is weinig vruchtbaar. De vraag hoe we zinloos geweld kunnen tegengaan, heeft een heel ander karakter dan de vraag wanneer euthanasie gerechtvaardigd is. Wildplassen en zwartrijden zijn natuurlijk niet vergelijkbaar met thema's als vrouwenbesnijdenis of eerwraak. Daarom wil ik drie soorten problemen onderscheiden. In elk van deze typen problemen speelt de individualisering een belangrijke rol, maar sommige van de andere genoemde ontwikkelingen komen juist bij specifieke problemen sterker naar voren.

1. Onzekerheid en onduidelijkheid

De eerste categorie is die waarin normen en waarden inhoudelijk onzeker of onduidelijk zijn. Daarbij kunnen we denken aan vragen in de bio-ethiek, maar bijvoorbeeld ook aan de vraag wat een barmhartige omgang met vreemdelingen precies inhoudt. Hoe kunnen we reageren op de concrete hulpbehoefte van de ander? In deze categorie gaat het vooral om allerlei vragen die rijzen door veranderingen in de samenleving en in wetenschap en techniek. Nieuwe vragen

waarop de bestaande morele kaders geen helder antwoord bieden. De snelle dynamiek in onze samenleving en de grote complexiteit zijn in het ontstaan van deze problemen een wezenlijke factor.

Wat hiervoor nodig is, is in de eerste plaats ethische studie, bezinning en discussie. De onhelderheid en onzekerheid moeten we verhelderen. Rond deze vragen kunnen ethici zinvolle bijdragen leveren. Zij kunnen uitgebreid en systematisch de problemen in kaart brengen, mogelijke antwoorden doordenken en kritisch analyseren, en met eigen voorstellen komen. Soms vervullen ethische commissies een vergelijkbare rol.

Maar die ethici en die commissies geven slechts advies, een bijdrage aan de discussie. Dat advies kan nooit in de plaats komen voor de eigen oordeelsvorming van de wetgever, de beleidsmakers of de burgers – afhankelijk van op wiens bordje een bepaald probleem ligt. Door de individualisering zal het vaker de burger zijn die de verantwoordelijkheid heeft. Waar vroeger de arts besliste of de pastoor vermaande, is het nu de eigen verantwoordelijkheid van de burger. De bijdragen van ethici (zoals dit boek ook zo'n bijdrage probeert te zijn) reiken slechts materiaal aan, stof ter overdenking.

2. Pluralisme

Een tweede categorie is die waar mensen wel duidelijke normen en waarden hebben, maar niet allemaal dezelfde. Op zich hoeft dat geen probleem te zijn. Dat vrouwen uit orthodox-protestantse milieus lange rokken dragen (waarmee hun geloofsovertuiging even herkenbaar is als die van moslima's met hoofddoekjes), terwijl andere vrouwen in broeken of uiterst korte rokken lopen, is een pluralisme waar uitstekend mee te leven valt. Hetzelfde geldt voor het naast elkaar bestaan van verschillende morele opvattingen over seks voor het huwelijk, alcoholgebruik of het eten van (bepaalde soorten) vlees. De actuele conflicten spitsen zich vooral toe op pluralisme dat samenhangt met de multiculturele samenleving, op thema's als de positie van vrouwen en homo's en de basisregels van een democratische samenleving.

Hier is vooral een bezinning op de politieke uitgangspunten van onze samenleving vereist. En dan niet een bezinning waarbij de deelnemers zich al van tevoren ingraven in de ideologische loopgraven, zoals op dit moment te veel gebeurt. Voor een deel gaat het om poli-

tiek-filosofische analyses. Hoe moeten de waarden van de rechtsstaat geïnterpreteerd worden in het licht van de nieuwe omstandigheden? Past daarin wel of niet een rechter of een minister met een hoofd-doekje? Voor een deel gaat het echter ook om effectiviteitsvragen, waar vooral kenners en vertegenwoordigers van de betrokken culturen inzicht in kunnen verschaffen. Dat vrouwenbesnijdenis moreel en juridisch verkeerd is, wordt in het publieke debat in Nederland door niemand bestreden. De vraag is echter wat de meest effectieve strategie is om dit kwaad uit te bannen. Sommigen geloven in een harde aanpak met het strafrecht; anderen zijn sceptisch over wat het strafrecht kan bereiken en zien meer in overleg en voorlichting.²

3. De last van het gedrag

De derde categorie is die waarin de normen en waarden wel helder zijn en ook vrij breed geaccepteerd, maar waarbij ze onvoldoende worden nageleefd. De WRR stelt terecht dat de voornaamste problemen uit het debat over normen en waarden hier liggen, op het terrein van het gedrag.³ Mensen weten wel hoe het eigenlijk moet, maar leven er niet naar. Dat kan te maken hebben met luiheid, gemakzucht of eigenbelang of in klassieke termen met de 'zwakheid van het vlees'.⁴ Veel 'zinloos' geweld hangt bijvoorbeeld samen met overmatig alcoholgebruik, waardoor mensen de controle over zichzelf verliezen. Een groot deel van de kleine criminaliteit is verbonden met ernstige psychische problemen, alcoholgebruik of drugsverslaving.

Maar gedrag dat overlast geeft, is niet alleen te wijten aan gebrek aan controle door alcohol, drugs of psychische problemen. Het komt ook bij 'gewone' burgers voor, hoewel in belangrijke mate wel bij een bepaalde groep, namelijk jonge mannen.

De WRR biedt een interessante verklaring hoe het komt dat het gedrag voor zoveel problemen zorgt.⁵ Mensen houden zich doorgaans aan normen om drie elkaar versterkende redenen. Ten eerste omdat ze de normen internaliseren. De normen zijn een deel van henzelf geworden en ze zijn ervan overtuigd dat het goed is deze normen na te leven. Ten tweede door informele sociale controle. Andere leden van de sociale groepen waarvan mensen deel uitmaken, bevestigen normen en wijzen mensen die de normen overschrijden terecht. 'Dat doe je gewoon niet.' Ten derde de formele controle,

door mensen met gezag, zoals ouders (tot op zekere leeftijd), docenten, conducteurs en politie. Deze drie factoren zijn allemaal nodig om normconform gedrag te bewerkstelligen. Als een van de factoren wegvalt, kunnen de andere twee het tekort vaak nog wel lange tijd opvangen. Maar de kans is groot dat ook de kracht van de andere factoren geleidelijk wordt aangetast. Het wegvallen van de conducteur op de tram leidde in het begin nog niet tot meer zwartrijden. De burgers hadden de norm dat je altijd een kaartje moest kopen voldoende geïnternaliseerd en dit werd versterkt door de sociale controle. Maar geleidelijk werden ook deze twee bronnen van normconform gedrag aangetast en werd zwartrijden op de tram een gewoon verschijnsel. De WRR stelt terecht dat het in zo'n situatie niet veel helpt om slechts een van de drie bronnen te herstellen. De conducteur terug op de tram draagt wel bij, maar werkt onvoldoende als niet ook de andere bronnen worden aangepakt. En ook met een conducteur op de tram kan het heel lang duren voor iedereen het weer gewoon vindt om een kaartje te kopen.

De twee varianten van individualisering die ik eerder noemde, spelen hierbij een belangrijke rol. Als mensen zelf hun moraal moeten ontwikkelen, is het risico groter dat ze naar zich toe redeneren, bewust of onbewust, en vaak op basis van eenzijdige waarneming van de werkelijkheid. 'Als anderen belasting ontduiken, mag ik het ook.' 'Niemand heeft er last van als ik deze norm overtreed.' En het meer centraal stellen van de mens in de inhoud van de moraal, kan dan al snel leiden tot een te centraal stellen van zichzelf in de moraal. 'Als iemand aan mijn eer komt, kan hij een mes verwachten.'

Individualisering is een positief te waarderen ontwikkeling, maar brengt wel duidelijke risico's mee. Dit is er een van. De terugtrekkende overheid en vooral het opkomen van het beeld van de calculerende overheid spelen een aanvullende rol in het proces van gedragsverruwing. De overheid doet minder en geeft daarbij ook nog het slechte voorbeeld. Als zelfs in de publieke sfeer calculeren het toonaangevende type denken wordt, waarom dan ook niet in het handelen van burgers?

Dit type morele problemen vergt dus een inzet op vele fronten, zoals ook uit het rapport van de WRR duidelijk wordt. Sociologen, psychologen, antropologen, economen, beleidswetenschappers en noem maar op hebben allemaal iets bij te dragen aan hoe we met

deze problemen moeten omgaan. Dit vergt vooral gedegen sociaal-wetenschappelijke analyse van de afzonderlijke problemen, hun oorzaken en de mogelijke oplossingen.

Een voorlopige balans

Het wordt tijd voor een eerste balans. Door allerlei snelle ontwikkelingen wordt onze samenleving voor nieuwe morele en politieke problemen geplaagd. Ik heb een aantal ontwikkelingen geschetst en drie typen problemen onderscheiden. Uit die schets rijst bepaald niet het beeld op van een ernstige crisis, integendeel. Voor een groot deel gaat het om problemen die er altijd zijn, maar die in onze samenleving alleen sterker naar voren komen.

De eerste twee categorieën zijn de typen problemen waar de inhoud van morele normen onhelder of controversieel is. Die onzekerheid en meningsverschillen trekken in de publiciteit veel aandacht. Daardoor ontstaat al snel de indruk dat er sprake is van grote morele verwarring in Nederland. Dat is echter een volstrekt vertekend beeld van de werkelijkheid. Uit allerlei studies blijkt steeds weer dat over het overgrote deel van de normen en waarden in Nederland een grote overeenstemming bestaat. De waarden van de democratische rechtsstaat worden door zeer grote meerderheden gedeeld. De steun hiervoor lijkt volgens de WRR zelfs eerder toe dan af te nemen. Hetzelfde geldt voor de steun voor meer concrete normen rond belastingontduiking en fraude. De morele en politieke onzekerheid betreft slechts een beperkt deel van onze moraal en dan voornamelijk dat deel dat geraakt wordt door de snelle veranderingen in de samenleving.

Hetzelfde geldt voor het pluralisme als gevolg van de instroom van immigranten met andere culturen en religies. De islamitische moraal is slechts op enkele punten anders dan de christelijke of de humanistische, en op die punten zijn overigens de moslims in ons land onderling ook verdeeld. Dan gaat het vooral om de positie van vrouwen, om seksualiteit en om eer. Ook al zijn dat zeer wezenlijke punten, het zou verkeerd zijn om daaruit de conclusie te trekken dat de islamitische moraal (of bijvoorbeeld de Turkse cultuur) als geheel in strijd is met westerse waarden.

Voor beide typen problemen gaat het vooral om de vraag welke oplossingen inhoudelijk de beste zijn. Dat is een kwestie van bezinning op principiële morele en politieke uitgangspunten en nagaan hoe deze in het licht van de concrete problemen het beste kunnen worden uitgewerkt. Over deze vragen zullen we als samenleving en als individuele burgers de komende jaren stevig moeten nadenken en discussiëren. En daarbij moeten we steeds weer onze voorlopige conclusies proberen in de praktijk te brengen om vervolgens kritisch te toetsen of de gewenste effecten worden bereikt. Hoe vind je daarvoor de juiste inhoudelijke aanknopingspunten, hoe leer je om te gaan met de onzekerheid en conflicten?

Het derde type problemen is van een heel andere aard. Daarbij is de vraag vooral heel praktisch: hoe kunnen we onze samenleving zo inrichten dat de overlast van het gedrag wordt verminderd? Allerlei groepen en instanties hebben daarin een verantwoordelijkheid. Om die problemen aan te pakken is vooral een zorgvuldige analyse per deelprobleem nodig om na te gaan wat de meest effectieve manier is om er mee om te gaan. Dat is iets waarbij het niet zozeer een kwestie is van ethiek of filosofie, maar van bijvoorbeeld sociologie en psychologie. Helpt het om een stadsetiquette te ontwikkelen, of is dat slechts symboolpolitiek? Welke rol kunnen buurthuizen spelen? Is harder straffen wel of niet een oplossing?

Dit soort vragen valt grotendeels buiten het bestek van dit boek (en van mijn filosofische competentie). Maar één aspect wil ik wel naar voren halen. Een van de factoren waarop de WRR de nadruk legt, is het internaliseren van normen. Hoe maak je normen en waarden tot de jouwe, tot een deel van jezelf, en hoe houd je het vol om ernaar te leven? Dat is een kwestie van motivatie.

De motivatie om moreel juist te handelen wordt voor een deel bepaald door externe factoren zoals sancties en informele sociale controle. Maar zij is ook deels afhankelijk van de interne overtuiging en dat raakt aan levensbeschouwing en godsdienst. Moreel verantwoord handelen 'kost' vaak iets – een extra inspanning, afzien van bepaalde niet eerlijk te verkrijgen voordelen. We hoeven daarbij niet meteen aan de offers van heiligen te denken. We kennen in ons leven voldoende gewone voorbeelden waarin ons eigenbelang, onze gemakzucht of de druk van de omgeving ons ervan weerhouden om het goede te doen. Tegen de kudde ingaan is vaak niet gemakkelijk. Dat

betekent dat mensen sterk gemotiveerd moeten zijn en blijven om zich iets aan hun moraal gelegen te laten liggen. Een belangrijke vraag is hoe deze motivatie gegarandeerd kan worden. Hoe kunnen mensen het opbrengen om hun morele verantwoordelijkheid te nemen?

Traditioneel hebben levensbeschouwingen en kerken hier iets te bieden. Dat gebeurde door sancties of beloningen in het hiernamaals in het vooruitzicht te stellen, maar ook door rituele praktijken als schuldbelijdenis en biecht en door het inbedden van morele normen in een levensbeschouwing waaraan men zich gecommitteerd wist. Deze vraag naar de betekenis van levensbeschouwing en levensbeschouwelijke praktijken in de morele motivatie wil ik daarom meenemen in het vervolg van dit boek.

4. Een nieuwe rol voor de kerken

Terug naar vroeger?

Wat betekent dit alles nu voor de kerken? Niet alleen de secularisatie, maar ook de andere genoemde verschijnselen zorgen voor een veranderende rol van de kerken op moreel gebied. Burgers laten zich minder gelegen liggen aan gezaghebbende uitspraken van de kerken. In samenhang met de toenemende onoverzichtelijkheid en het pluralisme maakt dit het moeilijker om met algemene stellingnamen te komen die voor iedereen bruikbaar zijn. Hoe kunnen de kerken in deze nieuwe situatie ondersteuning bieden bij de omgang met morele vragen? Zowel politici als een deel van de bevolking verwachten nog steeds morele leiding van de kerken. Kunnen zij die rol waarmaken of moeten we toe naar een andere?

Traditioneel was de rol van de kerken vaak die van moreel leidsman. De dominee en pastoor vanaf de kansel of tijdens huisbezoek, de synode of de paus in hun uitspraken, gaven aan hoe de individuele gelovige moest leven. Misschien verwachten sommigen dat de kerken nu weer op een dergelijke manier opkomen voor normen en waarden. In onze samenleving zou echter een dergelijke bevoogdenrol niet meer goed aanslaan, althans niet wanneer de kerken verder zouden gaan dan vrij algemene uitspraken waar niemand zich een buil aan kan vallen. Door de brede acceptatie van de eigen autonomie, de keuzevrijheid, van burgers lijkt dat een gepasseerd station.

In deze omstandigheden hebben de kerken twee mogelijkheden. De eerste is dat ze toch vasthouden aan de traditionele rol, waarin kerkelijke voorlieden moreel leiding geven aan hun achterban. Het lijkt erop dat dit de houding is van een deel van de katholieke bisschoppen. Als katholieken niet bereid zijn het gezag van de paus en de katholieke moraal te aanvaarden, moeten ze maar protestant worden, aldus hulpbischop De Jong van Roermond.¹ De eerdergenoemde uitspraak van kardinaal Simonis, dat katholieken te weinig gehoorzamen, wijst in dezelfde richting.²

Een dergelijke strategie is niet bij voorbaat kansloos. Individualisering en secularisatie zijn niet overal in onze samenleving even sterk doorgedrongen. Er zijn nog kleine groepen die een sterke onderlinge sociale cohesie hebben en die groot gezag toekennen aan kerkelijke voorgangers, aan het kerkelijk instituut en aan de bijbel en klassieke belijdenisgeschriften. Men vindt deze groepen vooral in de orthodoxe reformatorische hoek, maar ook bij sommige immigrantenkerken. Voor veel immigranten is immers de kerk ook in belangrijke mate een sociaal bindingsmiddel, nauw verbonden met hun cultuur en hun hele identiteit. Voor deze groepen is het misschien vooralsnog mogelijk dat de kerken vasthouden aan hun traditionele rol. In de achterban van de rooms-katholieke kerk lijkt dit overigens veel minder het geval. Betwijfeld moet daarom worden of het voor de bisschoppen wel een verstandige strategie is, of dat het gevolg juist zal zijn dat nog meer gelovigen de katholieke kerk verlaten. Zelfs in de reformatorische rechtervleugel vertoont het hechte bouwwerk scheuren. In de achterban van de SGP en in verschillende kerken in die hoek staat de positie van de vrouw inmiddels ook ter discussie.

Een beweging terug naar de morele leiding van vroeger lijkt dus voor de meeste kerken niet mogelijk. Maar het is ook om andere redenen twijfelachtig. Een eerste bezwaar heeft te maken met de geloofwaardigheid van de kerken. Hoe geloofwaardig zijn orthodoxe kerken nog wanneer zij zeggen op te komen voor normen en waarden, terwijl ze zelf fundamentele democratische waarden schenden? In veel kerken hebben vrouwen nog steeds geen gelijke rechten en worden homoseksuele relaties achtergesteld. Verschillende kerken hebben bovendien een weinig democratische kerkstructuur en cultuur. Voorzover dat het geval is, denk ik dat die kerken weinig recht van spreken hebben om aan anderen voor te houden hoe zij moeten leven. Het vervelende is overigens dat deze conservatieve inslag van sommige kerken voor de buitenwereld vaak het beeld van 'de kerken' bepaalt. Ook al is in de democratische linkervleugel van de kerken homoseksualiteit volledig aanvaard en hebben vrouwen daar een gelijkwaardige positie, deze beeldvorming straalt helaas ook op de vrijzinnige kerken af. Zolang dit het geval is, kunnen kerken niet al te hoog van de toren blazen.

Een tweede bezwaar is dat een rol als morele leiding mijns inziens principieel moet worden afgewezen. De verantwoordelijkheid van

ieder individu om zelf de eigen levenshouding en het eigen handelen te bepalen kan niet meer worden overgenomen door anderen. Kerkelijke uitspraken waarin voor de eigen leden (laat staan voor buitenstaanders) wordt aangegeven hoe zij moreel behoren te handelen, passen niet in een principiële aanvaarding van ieders autonomie. Op deze wijze moeten de kerken zich niet met moraal bezighouden.

Dat brengt ons op de tweede optie. Die is dat de kerken de individualisering en de secularisatie als gegeven aanvaarden. Dat betekent dat ze accepteren dat individuen zelf hun morele opvattingen bepalen en dat officiële kerkelijke standpunten daar geen overwegende invloed op hebben. Wat kan dan hun rol nog zijn? Moeten ze helemaal zwijgen in morele zaken?

Dat lijkt me ook niet de juiste conclusie. Godsdienst heeft altijd een morele dimensie. Die kan niet zomaar worden verwaarloosd. Het christendom richt zich niet alleen op het zielenheil van de individuele gelovige; het heeft ook een maatschappelijke kant. Die kunnen individuele christenen, en die kunnen ook de kerken niet opgeven.

Individualisering vereist niet dat de kerken zich helemaal niet meer met moraal bemoeien. Integendeel, door de individualisering is hun ondersteuning misschien wel meer nodig dan ooit, alleen zal dat anders moeten gebeuren dan vroeger. Mensen hebben minder houvast aan overgeleverde traditionele normen, of aan instituties als staat en kerk die hen voorschrijven hoe te handelen. Kerken kunnen daarom hulp bieden bij het dragen van die toegenomen morele verantwoordelijkheid. Niet door hun leden de wet voor te schrijven, maar wel op andere manieren.

Dat vergt een andere wijze van optreden van de kerken. In een seculiere samenleving beoordeelt men het kerkelijk geluid op basis van de kwaliteit van de argumenten. Er wordt niet meer naar de kerken geluisterd vanwege hun grote achterban of het gezag van de leiders, maar omdat (en voorzover!) zij een inhoudelijk goed onderbouwde bijdrage leveren. Kerken kunnen de morele bezinning van hun leden en van anderen bevorderen door met kwalitatief goede discussiebijdragen te komen. Niet als een voorgeschreven opvatting, maar als gedachten ter overweging. Ze kunnen de ethische bezinning stimuleren door gesprekken over morele kwesties te bevorderen.

Belangrijker nog is dat ondersteuning niet alleen hoeft te gebeuren door het spreken van de kerk of door het bespreken van ethische vragen binnen de kerk. Er zijn tal van andere manieren waarop kerken mensen kunnen ondersteunen bij het dragen van hun morele verantwoordelijkheid. Een kerk is ook liturgie, pastoraat, diaconaat, jongerenwerk en nog veel meer. Het is niet verstandig om de rol van de kerken rond ethiek alleen te beperken tot het spreken of bespreken.

Ruimte voor verscheidenheid en ontwikkeling

Wat kunnen we uit de eerdere analyse van onze samenleving aan eisen halen waaraan kerken moeten voldoen? Voor alle duidelijkheid: het gaat me hier, als ethicus, alleen om de rol van kerken in morele thema's – ik bied hier zeker geen omvattende visie aan over de 'kerk van de toekomst'. Elk van de in hoofdstuk 2 besproken ontwikkelingen heeft ook implicaties voor hoe de kerken hun rol in de huidige samenleving kunnen vervullen.

Een eerste eis is dat de kerken recht doen aan individualisering. Kerkleden bepalen zelf hun morele overtuigingen. Ze zijn best bereid te luisteren naar de kerken als die iets zinvol bieden, maar zijn zeker niet bereid zonder meer te gehoorzamen. In hun manier van spreken dienen de kerken daar rekening mee te houden. Voorzover ze al expliciete uitspraken doen op moreel terrein, moet dat doorgaans in de vorm van gesprekshandreikingen zijn, met goed onderbouwde overwegingen. De primaire taak van de kerken is dan het bespreekbaar maken, het ondersteunen van de ethische bezinning van de kerkleden.

De individualisering betreft ook de inhoud van de moraal. Dit is een aspect van individualisering waar kerken en theologen nog te weinig aandacht aan besteden. Voor sommige postmoderne Nederlandse burgers is er misschien weinig absoluut zeker, maar vrijwel onomstreden is in ieder geval de waarde van de mensenrechten. Dat betekent dat de kerken ongeloofwaardig worden als ze afstand nemen van die mensenrechten en niet in staat zijn die een plaats te geven in hun ethische reflectie. Een theologische doordenking van de mensenrechten lijkt me dan ook van groot belang.

Het pluralisme heeft ook ingrijpende implicaties. De diversiteit van de Nederlandse samenleving is groter geworden, in leefstijlen en culturele achtergronden. Dat betekent dat de kerken intern en extern ruimte moeten maken voor pluralisme. De Nederlandse samenleving is minder homogeen dan vroeger en ook hun eigen achterban is dat. (Hoewel veel kerken natuurlijk niet de volle breedte van de Nederlandse samenleving weerspiegelen!) Kerken zullen zich hiermee moeten verstaan en daarmee leren omgaan. Hoe zien ze de islam? Hoe gaan ze de dialoog aan met niet-gelovigen – een groot deel van de samenleving? Hoe functioneren ze in een pluralistische geseculariseerde samenleving?

Maar minstens zo belangrijk is dat ze intern het pluralisme serieus nemen. Het huwelijk tussen man en vrouw gericht op het krijgen van kinderen is bijvoorbeeld al lang niet meer het standaardmodel – denk aan ongehuwd samenwonenden, en lesbische stellen of alleenstaanden met kinderen. Kerken dienen de verschillende mogelijke leefwijzen niet alleen als gelijkwaardig te respecteren, maar daar ook in hun liturgische en pastorale praktijk gestalte aan te geven. Mensen hebben heel verschillende culturele achtergronden, spreken misschien zelfs verschillende talen. Hierop inspelen vergt meer dan het introduceren van een beatmis. Die pluraliteit betekent dat de een als referentiekader *Idols* en *Star Trek* heeft en de ander naar de opera gaat en Homerus leest. Het is ook een religieuze pluraliteit: de een gruwelt van New Age en staat helemaal achter de klassieke geloofsbelijdenissen; de ander komt niet verder dan te zeggen dat er ergens 'iets' moet zijn dat je misschien God zou kunnen noemen.

Kerken moeten ook leren omgaan met dynamiek. Hoe vertaal je de boodschap van het evangelie steeds weer naar andere situaties? Of is het beter te zeggen dat de boodschap mee verandert met die nieuwe situaties, dat God zelf mee verandert?³ Juist kerken zijn vaak verstarde instituties, waar dingen vastliggen. Liturgische vormen, belijdenisgeschriften zijn vaak al eeuwen oud. Maar in een wereld van grote veranderingen passen de kerken zich maar heel beperkt aan. Dat kan goed zijn; deze stabiliteit kan juist een rustpunt bieden te midden van grote hectiek. Een traditie is vaak waardevol, alleen al omdat zij de eeuwen door blijkaar in een behoefte voorzien heeft. Maar het kan ook een ongerechtvaardigd conservatisme zijn. Het lijkt me dat veel kerken te weinig in staat zijn echt in te spelen op

veranderingen en mensen dus in steeds weer nieuwe situaties ondersteuning te bieden.

Willen kerken een zinvolle rol vervullen in de samenleving van nu, dan moeten ze de ontwikkelingen in die samenleving serieus nemen. Ach en wee roepen over de secularisering heeft weinig zin en is bovendien niet terecht. Hetzelfde geldt voor de individualisering. Dat is een geweldige verworvenheid – zij het een verworvenheid die ook problemen met zich meebrengt. Vluchten in een nostalgisch verlangen naar vroeger of een halsstarrig vasthouden aan de traditie zal de kerken alleen maar verder marginaliseren.

Kerken moeten daarom rekening houden met de individualisering en daar positief op inspelen door hun leden te ondersteunen. Ze zullen de mensenrechten moeten doordenken en die positief incorporeren in hun eigen leer (voorzover ze een officiële leer hebben). Er dient meer ruimte te komen voor pluralisme in en buiten de kerk en een grotere openheid voor veranderingen. Dit zijn de uitdagingen waarvoor de kerken nu staan.

5. De spagaat van de staat

Veeleisende burgers en symboolpolitiek

In de wetenschappelijke literatuur van de laatste decennia komt de staat er niet goed af. Hij lijkt machteloos en nauwelijks in staat om effectief beleid te voeren. Procedures zijn stroperig. Door ambtelijke verkokering en een wirwar aan overlegstructuren is de democratische invloed op besluitvorming beperkt. Door globalisering, de invloed van Europa, de privatisering en verzelfstandiging van openbare diensten is de staat bovendien nauwelijks nog in staat om zelfstandig beleid te voeren. In boektitels komt dit scherp tot uitdrukking. Ze variëren van *De illusie van de 'democratische staat'* tot *De lege staat*.¹ De oude linkse illusie van de maakbare samenleving dient te worden opgegeven.

De betekenis van de staat is blijkaar aan ingrijpende veranderingen onderhevig. Tientallen ontwikkelingen in de samenleving worden daarvoor aangedragen als oorzaken. Ik zal niet op die uitgebreide literatuur ingaan, maar constateer dat er in ieder geval drie thema's naar voren komen. Allereerst dat de staat minder macht heeft en maar heel beperkt in staat blijkt de samenleving te kennen en te sturen. Ten tweede zijn de burgers kritischer en willen ze meer invloed en controle. Ten derde wordt er veel gediscussieerd over de vraag of de klassieke ideeën over de inrichting van de staat, zoals democratie, rechtsstaat en grondrechten, nog wel adequaat zijn.

Deze drie thema's komen in de discussie over de verhouding tussen politiek, godsdienst en moraal ook terug. Ook daar speelt de vraag naar de grenzen en mogelijkheden van de staatsmacht en worden aan de staat hoge eisen gesteld rond veiligheid en integratie. Klassieke staatsrechtelijke thema's als de vrijheid van onderwijs of de neutraliteit van de staat staan ineens weer in het centrum van het debat.

Het is vooral de individualisering die de staat rond de drie genoemde thema's extra onder druk plaatst. Het woord van de wetge-

ver of van oom agent heeft minder automatisch gezag. Burgers bekijken eerst of ze het er zelf mee eens zijn en besluiten dan of ze zich er iets aan gelegen laten liggen. De staat moet zijn gezag verdienen.² Maar deze houding beperkt de mogelijkheid voor de staat om gedrag door wettelijke normen te sturen. Niet alleen de samenleving is maar beperkt maakbaar, voor het gedrag van de burgers geldt dit nog sterker.

In dit licht is het begrijpelijk dat de laatste jaren veel nadruk wordt gelegd op termen als burgerschap. Als de staat minder moreel gezag heeft, moet de burger het maar opknappen. Het toenemende beroep op de burger vanuit de politiek is in feite een erkenning van de beperkingen van de staat.

Individualisering heeft nog een tweede kant. Burgers worden assertiever, komen meer op voor hun eigen belang en hun eigen mening. Ze stellen hogere eisen aan elkaar en ook aan de staat. De al vaker genoemde, door de WRR geconstateerde, 'normatieve ophoging' treft ook de overheid. De overheid moet aan hoge en vaak volstrekt irreële kwaliteitseisen voldoen. De onveiligheid en criminaliteit moeten krachtig worden bestreden. De problemen rond de integratie van migranten moeten worden opgelost, en wel op korte termijn. Foutjes en missers worden niet meer door de vingers gezien – er moet op worden afgerekend. We leven in de publieke cultuur van incident naar incident. Ook als het objectief onvermijdelijk is dat iets soms misgaat (zoals bij proefverloven van tbs'ers) lijkt het publiek niet meer bereid dat te accepteren. Barbertje moet hangen – ook als ze in feite onschuldig is.

De twee kanten van individualisering versterken de spagaat waarin de overheid zit. Aan de ene kant zijn de mogelijkheden beperkt om maatschappelijke problemen werkelijk aan te pakken, en wordt dit door de individualisering alleen maar moeilijker. Aan de andere kant worden de verwachtingen wel steeds hoger. Dit is een onmogelijke positie.³

Het gevolg is dat politici steeds meer vluchten in ronkend, maar hol taalgebruik en symboolpolitiek. Het gaat erom de indruk te wekken dat er stevig wordt opgetreden – ook als het op termijn niets uithaalt. De recente invoering van de identificatieplicht is daarvan een voorbeeld. Uit sociaal-wetenschappelijk onderzoek is bekend dat het nauwelijks iets uithaalt, maar dat het wel tot veel ongewenste neven-

effecten leidt, zoals verdere stigmatisering van minderheidsgroepen.⁴ Maar het past goed in het huidige politieke klimaat, waar veiligheid een obsessie is en geen politicus zich kan veroorloven die obsessie niet serieus te nemen. In zo'n klimaat wordt naar symboolmaatregelen gegrepen om de indruk te wekken dat er echt iets gebeurt.

Deze spagaat zien we ook terug in het debat over de taak van de overheid op het gebied van godsdienst en op het gebied van morele kwesties. Men concentreert zich op de symbolen als hoofddoekjes, maar heeft maar beperkte mogelijkheden om de echte problemen van vrouwendiscriminatie effectief en zichtbaar aan te pakken. Men kiest voor harder optreden tegen de zichtbare vormen van straatprostitutie en drugsgebruik, maar doet weinig aan de achterliggende problemen van de prostituees en de verslaafden. Harde taal en symboolmaatregelen moeten verhullen dat de echte problemen door de overheid niet kunnen worden opgelost.

Secularisering is geen privatisering van de godsdienst

De secularisering heeft in Nederland ingrijpende gevolgen gehad voor de inrichting van de publieke sfeer. Het typisch Nederlandse systeem van verzuiling is grotendeels afgebroken. Overigens is dat zeker niet helemaal het geval. Er zijn immers nog wel degelijk confessionele partijen, de meerderheid van de scholen heeft een christelijke grondslag. Confessionele organisaties zijn er nog volop. Maar de hechtheid van de zuil en de sterke binding aan de grondslag is in het algemeen veel geringer geworden.

Daarbij past overigens wel een kanttekening. Die secularisering geldt niet overal even sterk. 'Staphorst' is niet voor niets een begrip. Immigrantenkerken uit bijvoorbeeld Suriname of Ghana hebben vaak heel hechte banden, alleen zijn die niet ook politiek georganiseerd. Sinds enige tijd is ook de islam in Nederland een groeiende godsdienst; voor een deel van de moslims is de islam een belangrijk organisatieprincipe van hun sociale leven.

De secularisering van de samenleving heeft godsdienst in de publieke sfeer minder dominant gemaakt. De banden tussen kerken en staat zijn op veel terreinen losser geworden. Er zijn nog wat overgeleverde christelijke gewoonten, zoals de zondag als rustdag en de

christelijke feestdagen als vrije dag. En we hebben dat merkwaardige randschrift op de euro, 'God zij met ons' – een gebruik dat overigens vanuit een christelijk perspectief even discutabel is als vanuit een seculier perspectief. Maar in grote lijnen is de staat inmiddels neutraal ten opzichte van godsdiensten en andere levensovertuigingen.

De scheiding van kerk en staat wordt tegenwoordig vaak verward met privatisering van de godsdienst. Maar dat zijn twee verschillende dingen. Scheiding van kerk en staat houdt in dat de staat niet institutioneel verbonden is met een bepaalde godsdienst. Dat impliceert nog niet het veel verder gaande standpunt dat geloven alleen nog maar een privé-zaak is die beperkt blijft tot de persoonlijke levenssfeer.⁵ Toch is dat de visie die tegenwoordig onder veel opinie-leiders gangbaar lijkt.

Maar wie zich even probeert te verplaatsen in het standpunt van een gelovige, ziet dat een dergelijke privatisering van de godsdienst voor de meeste gelovigen onmogelijk is. Geloven is meer dan de zorg voor het eigen zielenheil. Het gaat verder dan de godsdiensttoefening op zondag, zaterdag of vrijdag. Ook in een seculiere samenleving hebben kerken een maatschappelijke verantwoordelijkheid en geven individuele gelovigen hun geloofsovertuiging gestalte in praktisch handelen. Geloof heeft onvermijdelijk een publieke en maatschappelijke dimensie.

Daarom kan geloven niet puur tot de privé-sfeer beperkt blijven. Hier gaan auteurs als Paul Cliteur en August Hans den Boef, die de godsdienst willen verwijderen uit het publieke domein en de godsdienstvrijheid overbodig achten, dan ook veel te ver.⁶

Op sommige terreinen is die bijdrage van de kerken heel belangrijk. We kunnen denken aan het feit dat ze mogelijkheid bieden voor ethische bezinning, maar ook aan praktische activiteiten als pastoraat en diaconaat. De kerkelijke ondersteuning van armen en vreemdelingen is tegenwoordig opnieuw onmisbaar – helaas. Dergelijke maatschappelijke activiteiten van de kerken verdienen steun omdat ze een waardevolle bijdrage leveren aan de samenleving. Een klassiek voorbeeld is de behoefte aan levensbeschouwelijke ondersteuning in oorlog, ziekte en gevangenschap; daarom betaalt de overheid pastores en raadslieden die in deze behoefte voorzien. Mijn eerdere pleidooi voor verdere secularisering van de staat betekent niet dat deze steun moet worden afgeschaft.

Kerken en individuele gelovigen houden een eigen verantwoordelijkheid in de samenleving – geloof is niet te privatiseren. Dat leidt soms tot conflicten met de staat. Anders dan Den Boef of Cliteur menen, dient hierbij niet automatisch het seculiere staatsperspectief te overheersen; maar evenmin geldt dat altijd de geloofsovertuiging boven de staat gaat. Voor deze spanningsverhouding tussen geloof en staat hebben we in Nederland in de loop der eeuwen een redelijk werkbare oplossing ontwikkeld. Een neutrale staat liet veel ruimte voor organisaties op confessionele grondslag, en gewetensbezwaren werden bijvoorbeeld ruimhartig erkend. Door de secularisering is dit compromis niet altijd meer adequaat. We zullen dus naar nieuwe oplossingen moeten zoeken.

Door de opkomst van de islam in Nederland heeft het levensbeschouwelijke pluralisme een nieuw karakter gekregen. Dit is een extra reden om de traditionele compromissen tegen het licht te houden. Aan de SGP met haar standpunt over vrouwenkiesrecht of homoseksualiteit zijn we gewend en velen beschouwen het als een vrij onschuldige folklore – overigens ten onrechte. Maar nu binnen de islam een groep vergelijkbare standpunten inneemt als de SGP, lijkt het ineens minder onschuldig. Dit nieuwe pluralisme brengt ook nieuwe problemen, waarvoor de oude oplossingen van verzuiling en de neutrale staat niet automatisch de juiste antwoorden geven.

Democratie

Hoe de wetgever moet reageren op moreel en levensbeschouwelijk pluralisme is een klassiek probleem in de rechtsfilosofie. Vroeger gingen de debatten vooral om de vraag of homoseksualiteit, prostitutie, overspel, en pornografie strafbaar gesteld moesten worden.⁷ Tegenwoordig zijn de onderwerpen anders, maar de principiële vraag is hetzelfde. Moet de overheid bepaalde morele normen in de wet of in haar beleid tot uitdrukking brengen? Hoe moet zij bijvoorbeeld komen tot wetgeving rond thema's als huwelijk, euthanasie, embryo-onderzoek, alcohol, drugs en prostitutie, als haar burgers zo verdeeld zijn?

Rond sommige thema's kan het antwoord op het pluralisme zijn dat ieder het zelf maar moet uitzoeken. Bij abortus, ongehuwd

samenwonen, alcohol- en soft-drugsgebruik is dat in grote lijnen de benadering geweest van de Nederlandse overheid. Overigens gaat het hierbij nooit om een onbeperkte vrijheid. De overheid heeft wel altijd grenzen gesteld en randvoorwaarden geschapen. Zij heeft bijvoorbeeld een voorlichtende taak om voor de gevaren van alcohol en drugs te waarschuwen of om ongewenste zwangerschappen te voorkomen. Maar in grote lijnen is voor deze onderwerpen de verantwoordelijkheid bij de burgers gelaten. Dat is een antwoord dat uitstekend past bij de tendens van individualisering.

We hebben inmiddels ruime ervaring dat dit in de praktijk vaak goed werkt. Veel controversiële morele vragen kunnen we het beste aan de vrije keuze van burgers overlaten. Maar bij sommige andere zaken werkt dat natuurlijk niet. Voor moord en diefstal moeten heldere regels zijn en voor sommige ethisch gevoelige thema's geldt dat ook. Euthanasie is daarvan een voorbeeld – het risico van misbruik is zo groot dat men niet zonder een wettelijke regeling kan. Daarvoor kan de overheid de verantwoordelijkheid nooit helemaal op de burgers afschuiven. Dit vereist een collectieve regulering. Bij die regulering kan men vervolgens ervoor kiezen om de verantwoordelijkheid deels bij burgers of professionals (zoals artsen) te leggen.

Over biotechnologie bijvoorbeeld wordt heel verschillend gedacht in Nederland, maar er moet toch een collectief besluit genomen worden (eigenlijk op Europees niveau) welke vormen we toestaan en welke niet. De dynamiek en de onoverzichtelijkheid zorgen hier voor extra problemen. Het is heel moeilijk een overzicht te krijgen van alle mogelijke toepassingen van biotechnologie en daarvoor een goede regelgeving te verzinnen. Nog moeilijker is het om toekomstige toepassingen te voorspellen.

In dergelijke gevallen kiest de overheid tegenwoordig vaak voor een 'interactieve' of communicatieve wetgevingsstrategie.⁸ Normen worden zoveel mogelijk in samenspraak met de bevolking en met allerlei deskundigen en betrokkenen ontwikkeld. En ook de verdere uitwerking wordt niet voor eens en altijd vastgelegd in een wet met een beperkt aantal regels, maar wordt overgelaten aan het veld. Ethische toetsingscommissies vormen daarvoor een belangrijk hulpmiddel.⁹ Zo is bijvoorbeeld rond dierproeven en rond euthanasie de regulering sterk interactief geweest. De rol van de wetgever was maar beperkt. De ontwikkeling van de normen is vooral aan het veld over-

gelaten en vervolgens deels door toetsingscommissies, rechter en wetgever ook juridisch vastgelegd.

Het moreel pluralisme is dus een klassiek probleem voor de overheid. Het komt misschien wat sterker naar voren dan vroeger door de grotere dynamiek en onoverzichtelijkheid van technologie en samenleving. Maar daarvoor zijn oplossingen te verzinnen. Dat kan in een aantal gevallen door een liberale oplossing: de burgers krijgen de vrijheid zelf te beslissen. Soms ook zijn scherpe normen nodig, soms kan men kiezen voor een meer interactieve wetgeving. Geen van deze strategieën leidt altijd tot volle tevredenheid van alle betrokkenen – dat is eigen aan een pluralistische samenleving. Soms is democratie inderdaad dat de meerderheid gewoon de knoop moet doorhakken, omdat het onmogelijk is normen te vinden met een breed draagvlak.¹⁰ Bij ethische vragen is dat niet anders dan bij vragen met een minder expliciete ethische lading, zoals de hoogte van het begrotingstekort.

In sommige gevallen is een democratische procedure een bevredigend antwoord – althans het minst slechte. Dat is nu eenmaal het wezen van democratie, dat er na een open discussie een meerderheidsbesluit moet vallen. Democratie is overigens wel meer dan het meerderheidsprincipe – al wordt het te vaak daartoe gereduceerd. Het is ook een kwestie van open debatten, van respect voor minderheden en van bescherming van mensenrechten en de waarborgen van de rechtstaat.¹¹ Juist omdat democratie ook debat veronderstelt, en niet alleen een kwestie is van de macht van het getal, heeft het zin te debatteren over al deze thema's.

Het nieuwe pluralisme

Eigenlijk is er dus niet iets principieel nieuws in de vragen waarvoor het maatschappelijke pluralisme rond ethische vragen de overheid stelt. Maar de ethische dilemma's voor de politiek krijgen tegenwoordig vooral een nieuwe lading door de instroom van nieuwe culturen en godsdiensten.

Sikhs hebben een religieuze plicht om een tulband en een (vlijmscherp) mes te dragen. Somalische christenen en moslims kennen het gebruik van de vrouwenbesnijdenis en zien dit eveneens als een reli-

gieuze plicht. De hoofddoekjes van islamitische vrouwen zijn steen des aanstoots voor velen. En in sommige moskeeën worden antidemocratische opvattingen verkondigd, wordt homoseksualiteit veroordeeld en wordt verdedigd dat mannen hun vrouw mogen slaan.

Dit zijn de grote thema's waarmee het nieuwe pluralisme de Nederlandse politiek confronteert. Sommige ervan klinken bekend omdat ze ook in orthodox-christelijke kringen voorkomen, andere zijn werkelijk nieuw voor Nederland. Meestal zijn de culturele achtergrond en de religie sterk verweven en is de controversiële opvatting alleen verbonden met een bepaalde variant van de godsdienst. Vrouwenbesnijdenis komt slechts voor in een aantal Afrikaanse landen, bij zowel christenen als moslims. Liberale moslims zoals de alievieten kennen een volledige gelijkheid van mannen en vrouwen. Dit klinkt bekend; het SGP-standpunt over vrouwenkiesrecht is immers ook niet representatief voor alle christenen.

In deel drie zal ik er uitgebreider op ingaan, maar voor een eerste verkenning wil ik de problemen van het nieuwe pluralisme in drie typen verdelen:

1. Ethische verschillen van mening met een levensbeschouwelijke achtergrond

Dit is een voor Nederland bekend type conflicten. Nederland is immers al eeuwen een levensbeschouwelijk verdeeld land. We hebben ook een lange geschiedenis in het vinden van oplossingen hiervoor. De verzuiling, de neutrale staat, de traditie van tolerantie zijn allemaal aspecten van onze omgang met levensbeschouwelijke verscheidenheid.

Nederland is hierin zeker niet uniek, maar we hebben wel een andere geschiedenis dan de meeste andere Europese landen. Landen als Frankrijk, Engeland, Rusland of de Zuid-Europese landen kennen of kenden allemaal een kerk waarbij de overgrote meerderheid van de bevolking was aangesloten. Ook in de Scandinavische landen, waarop we in andere opzichten sterk lijken, gold dit. Alleen in Zwitserland en Duitsland kende men een cultureel en religieus pluralisme, maar daar ontstonden weer andere oplossingen dan in Nederland. In beide landen kende men een territoriale verdeling over verschillende kantons en deelstaten, waarbij binnen een kanton of deelstaat er doorgaans wel een dominante kerk was.

Deze bijzondere traditie van Nederland, en de ervaring die we daarmee hebben opgebouwd, wordt in het publieke debat helaas te vaak genegeerd. Als Cliteur ons de Franse *laïcité* als model voorhoudt,¹² of wanneer de steun aan scholen op islamitische grondslag ter discussie staat, miskent men vaak de waarde van dit poldermodel.¹³ De kracht van het Nederlandse model is altijd geweest dat men probeerde zoveel mogelijk tegemoet te komen aan de opvattingen van minderheden. Dat was gunstig voor de sociale vrede, maar paste ook bij de Nederlandse democratieopvatting waarin respect voor minderheden een veel grotere rol speelt dan in de meeste andere landen.

Euthanasie en abortus, de opkomst van drugsgebruik en nieuwe jeugdculturen, ongehuwd samenwonen en homoseksualiteit – het zijn allemaal verschijnselen die mede dankzij deze Nederlandse poldertraditie redelijk soepel zijn geïntegreerd. Ethisch en levensbeschouwelijk pluralisme is in Nederland een bekend verschijnsel en principieel wijkt het nieuwe pluralisme hierin niet af. Dat betekent dat we ook nu weer vanuit die traditie van verdraagzaamheid tegenover minderheden kunnen kijken in hoeverre we hen tegemoet kunnen komen.

Wanneer moslims bijvoorbeeld tijdens de ramadan willen vasten of geen varkensvlees of alcohol willen gebruiken, kan hun daarvoor meestal zonder veel problemen de ruimte worden geboden. Hetzelfde geldt voor de behoefte om overdag te bidden, om bepaalde kleding te dragen, of om seksualiteit alleen binnen het huwelijk te beleven. Het nieuwe pluralisme vergt vaak wel nieuwe aanpassingen, maar deze lijken in principe niet minder bezwaarlijk dan andere manieren waarop we in het verleden minderheden tegemoet zijn gekomen. Voor islamitisch ritueel slachten moest de wet worden aangepast, zoals eerder al rekening was gehouden met joods ritueel slachten. Voor hoofddoekjes hebben de grootwinkelbedrijven hun kledingvoorschriften inmiddels aangepast.

De staat en de samenleving moeten hiervoor oplossingen vinden. Vaak is dat niet eenvoudig. Maar op zich is dat bij het nieuwe pluralisme niet principieel anders of moeilijker dan bij het oude, hoogstens is het ongewoner. Het lijkt vooral ongewoon omdat we ons niet meer realiseren hoe ver we in het verleden vaak al gegaan zijn om tegemoet te komen aan minderheden. We hebben gewetensbezwaren

erkend tegen de eed, tegen de dienstplicht, zelfs tegen sociale verzekeringen. We hebben scholen en ziekenhuizen op confessionele grondslag toegestaan en meegefinancierd. We hebben in de Algemene wet gelijke behandeling uitzonderingen gemaakt voor organisaties op confessionele grondslag. En om een voorbeeld op het gebied van cultuur te nemen: we hebben Fries in de rechtszaal, in het openbaar bestuur en op scholen mogelijk gemaakt.

Natuurlijk kunnen we minderheden niet overal in tegemoet komen. De overheid zal ook grenzen moeten stellen en de burgers en bedrijven mogen dat ook doen. Maar dan hebben we het vooral over het tweede type problemen.

2. Botsing van religieuze opvattingen met democratische en rechtsstatelijke waarden

Dit is de meest problematische categorie. Hier wordt het echt moeilijk, want voor beide partijen staat er iets wezenlijks op het spel. Voorbeelden hiervan zijn de rechter die een hoofddoekje of keppeltje wil dragen en de imam die oproept tot de gewelddadige jihad. Discriminatie van vrouwen, homo's en joden met een verwijzing naar bijbel of koran zijn andere bekende voorbeelden.

We moeten overigens wel kritisch nagaan of in alle gevallen waar men claimt dat de godsdienst botst met wezenlijke waarden dat ook echt zo is. Is het echt in strijd met de onpartijdigheid van de overheid als een ambtenaar of een leraar een hoofddoekje draagt? Dit is op zijn minst open voor discussie. Is het echt in strijd met de neutraliteit dat een school een gebedsruimte inricht wanneer een groep scholieren de mogelijkheid wil hebben daar in de eigen vrije tijd de voorgeschreven gebeden te verrichten?¹⁴ Ook onze democratische waarden zijn niet monolithisch en het kan goed zijn dat bij nader inzien er helemaal geen strijd is met die waarden.

Niettemin is het duidelijk dat de wezenlijke problemen van het politieke debat hier liggen. Hoe gaat een democratie om met ondemocratische groepen? Het is een eeuwenoud probleem, maar in de multiculturele samenleving heeft het een nieuwe lading gekregen. Voor een deel is het antwoord een kwestie van principiële bezinning, voor een deel ook van pragmatische overwegingen. Iedereen in de Nederlandse politiek vindt het tegenwoordig wenselijk dat immigranten goed Nederlands leren spreken. Op het principiële vlak be-

staan hierover geen fundamentele meningsverschillen. De meningsverschillen richten zich vooral op de vraag wat de meest effectieve manier is om dit te bereiken en welke middelen daarvoor geschikt en legitiem zijn.

3. De maatschappelijke rol van godsdienst en van godsdienstige organisaties

Een derde thema wat veel aandacht getrokken heeft, is de vraag of een overheid religieuze organisaties moet betrekken in haar beleid. Hierover is fel gedebatteerd tussen Job Cohen enerzijds en Ayaan Hirsi Ali en Paul Cliteur anderzijds. Wat houdt de scheiding van kerk en staat precies in? Mag de overheid op geen enkele manier contact houden met religieuze organisaties? Moet de overheid levensbeschouwelijk blind zijn?

Dit is de discussie over de neutraliteit van de staat. In Nederland is, anders dan in Frankrijk of Turkije, nooit sprake geweest van een radicale afzijdigheid van de staat ten opzichte van religieuze organisaties. Denk aan het door de staat gefinancierde confessioneel onderwijs, confessionele ziekenhuizen, pastores in het leger, en zelfs confessionele partijen. De staat en de politieke partijen hebben ook regelmatig overleg met kerken en andere levensbeschouwelijke organisaties. Maar waar ligt de grens precies? En moeten we misschien in het licht van het nieuwe pluralisme, de grenzen opnieuw doordenken?

De democratische rechtsstaat opnieuw doordenken

Het ethisch en levensbeschouwelijk pluralisme is al sinds de Reformatie een verschijnsel waar de Nederlandse samenleving mee worstelt. Onze traditie van tolerantie en de verzuiling leverden lange tijd een redelijk functionerend compromis. Toen in de tweede helft van de vorige eeuw de verzuiling afbrokkelde en de scherpe kanten van de religieuze tegenstellingen afsleten, werd de publieke rol van de godsdienst steeds minder belangrijk. Ook de daarmee verbonden praktijk van onderlinge tolerantie verdween daarmee naar de achtergrond van onze publieke cultuur. Door de komst van immigranten uit niet-Europese culturen werden we ineens weer geconfronteerd

met groepen met afwijkende godsdienstige overtuigingen en praktijken. Maar door de genoemde veranderingen in onze publieke cultuur weten we eigenlijk niet meer goed hoe we moeten omgaan met ingrijpende religieuze meningsverschillen. Dat onvermogen voelen we nog sterker omdat het om culturen en godsdiensten gaat die in allerlei opzichten voor ons vreemd zijn.

De nieuwigheid van die problemen moet overigens niet worden overdreven. In veel gevallen is het ethisch pluralisme vooral sterker geworden, maar niet radicaal anders. Ik concentreer me in dit boek vooral op die vormen van ethisch pluralisme waar de levensbeschouwelijke achtergrond een rol speelt. Dan hebben we het bijvoorbeeld over de SGP die vrouwen weigert als lid, over vrouwenbesnijdenis, over religieus fanatisme en onverdraagzaamheid, en over antidemocratische bewegingen in islam en christendom. Maar ook over euthanasie en over discriminatie van homo's.

In veel gevallen zijn de oplossingen voor deze problemen te vinden in democratische besluitvorming, in het waarborgen van de individuele vrijheid, of in interactieve vormen van wetgeving. Maar dat helpt niet altijd. Voor sommige thema's zullen we de achterliggende waarden en idealen van onze democratische rechtsstaat en ook van de daarmee botsende levensovertuigingen opnieuw moeten doordenken en bezien wat in het licht daarvan een redelijke oplossing is.

Deel II

VRIJZINNIGE ETHIEK

6. De verhouding tussen leer en leven

Een te simpel verhaal

In de debatten over normen en waarden en over de multiculturele samenleving is de samenhang tussen godsdienst en moraal vaak een centraal thema. De verschillende partijen in die discussies delen doorgaans dezelfde beperkte veronderstelling over de verhouding tussen godsdienst en moraal. Simpel gezegd is de gedachte dat godsdienstige overtuigingen een bron voor morele normen zijn. Een godsdienstige opvatting is het uitgangspunt; daaruit worden morele opvattingen afgeleid; die overtuigingen worden vervolgens in handelen omgezet.

Deze simpele visie lijkt mij echter een minder gelukkig vertrekpunt om de verhouding tussen godsdienst en moraal opnieuw te doordenken. Daarvoor zijn verschillende argumenten.¹ Allereerst sluit deze visie naar mijn indruk steeds minder aan op de manier waarop veel Nederlanders in de praktijk hun geloof beleven. Het gaat te veel uit van een vaststaand, samenhangend geheel van godsdienstige en morele dogma's waartegen een gelovige geacht wordt ja te zeggen. Veel moderne christenen (maar iets vergelijkbaars geldt ook voor veel jonge moslims en voor bijvoorbeeld New Age-aanhangers) lijken echter nogal huiverig om stellige geloofsuitspraken te doen over onderwerpen als God, Jezus of de betekenis van het avondmaal, en zoeken vooral naar een verdieping van hun geloofsbeleving in de praktijk. Bovendien zijn ze meestal zekerder van hun morele overtuigingen over bijvoorbeeld mensenrechten dan van hun geloofsovertuigingen. De gedachte dat morele overtuigingen en gedrag bepaald worden door godsdienstige overtuigingen spoort niet met deze moderne geloofsbeleving.

Een tweede bezwaar is dat deze visie leidt tot een verstarring en verstening van godsdienstige en morele opvattingen. Door de moraal af te leiden uit de godsdienst (waarover moeilijk getwist kan worden), wordt het veel moeilijker om morele overtuigingen te herzien.

Ze worden geïmmuniseerd tegen kritiek. Wanneer we godsdienst vooral zien als een stelsel van samenhangende stellingen waarin je wel of niet gelooft, worden gelovigen gedwongen hun gelovige identiteit te formuleren in termen van die overtuigingen. Dat staat op gespannen voet met de dynamiek en het pluralisme die in de praktijk van veel geloofsgemeenschappen, maar ook van ons dagelijks leven, te vinden zijn.² Als de orthodoxie vooropstaat, is voor verscheidenheid en ontwikkeling in de praktijk te weinig ruimte. Daardoor wordt het zowel intern als extern moeilijker om tot een open dialoog over de betekenis van godsdienst en moraal in de pluralistische samenleving te komen.

Een derde, meer theoretisch bezwaar is dat het een eenzijdige benadering is van godsdienst en van ethiek, waardoor het onvoldoende recht doet aan de werkelijkheid van beide. Verschijnselen als ethiek, recht en godsdienst hebben zowel een dynamische als een statische kant. In de godsdienst is dit onderscheid bekend als de tegenstelling tussen leven en leer. Het huidige debat over moraal en religie is in twee opzichten eenzijdig: de nadruk ligt te sterk op de leer, en men kiest voor een orthodoxe, deductieve visie waarin de godsdienstige leer de grondslag is voor de morele normen. Dit geldt overigens zowel voor degenen die een beroep op godsdienstige overtuigingen in het politiek-morele debat bepleiten als voor hun liberale tegenstanders die een dergelijk beroep uitsluiten; beide delen dezelfde eenzijdige benadering.³

Twee modellen van godsdienst en ethiek

Voor dynamische verschijnselen geldt dat we ze altijd op twee manieren kunnen beschrijven die nooit helemaal in elkaar te vertalen zijn. Een bekend voorbeeld is dat van een elektron, dat we als een deeltje kunnen beschouwen en als een golf, maar niet als allebei tegelijk. Beide modellen van het elektron geven bepaalde inzichten die in het andere model minder goed naar voren komen.⁴

Dit geldt ook voor sociale verschijnselen als ethiek en godsdienst. We kunnen ethiek zien als een verzameling in proposities te formuleren normen en waarden voor het goede leven en voor het juiste handelen, als een ethische code – al dan niet op schrift gesteld.

Uiteenlopende voorbeelden zijn de Tien Geboden in de bijbel en de recente code-Tabaksblad voor bedrijven. Ruimer opgevat zijn het alle vaak impliciete, maar in principe in woorden te formuleren morele opvattingen. Maar we kunnen ethiek ook zien als het goede leven en het juiste handelen zelf, als de geleefde moraal. Dan hebben we het zowel over de dagelijkse praktijken waarin we proberen moreel juist te handelen, als over de meer reflexieve praktijk waarin we nadenken over wat moreel juist handelen en goed leven zou zijn.

Het eerste model kunnen we een productmodel (of doctrinemodel) noemen. Ethiek wordt daarin gezien als een samenhangende verzameling of doctrine van in proposities geformuleerde normen en waarden – een verzameling die het product is van ons denken. Het tweede model kunnen we een praktijkmodel (of procesmodel) noemen. Daarin gaat het om (de ethische dimensie van) de praktijk van het dagelijkse leven en handelen, als een voortgaand proces van denken, doen en ervaren. Beide modellen belichten aspecten van ethiek; beide modellen zijn nodig om ethiek goed te begrijpen. De modellen staan natuurlijk niet los van elkaar; ze verwijzen voortdurend naar elkaar. We kunnen immers de geleefde moraal alleen begrijpen in het licht van pogingen om deze ook te verwoorden en omgekeerd kunnen we de verwoorde moraal alleen begrijpen in het licht van pogingen om deze ook in praktijk te brengen.

Dit onderscheid tussen een praktijkmodel en een productmodel komen we ook tegen bij religie. We kunnen een godsdienst beschouwen als een groot verhaal, als een samenhangende theorie over hoe de wereld in elkaar zit (ontologie), waar de toekomst op uitloopt (eschatologie) en hoe wij in het licht van het voorgaande moeten handelen (ethiek).⁵ Dan leggen we de nadruk op de leer. Theologische en kerkelijke geschillen gaan vaak over de juiste leer, bijvoorbeeld over de vraag naar het karakter van God, de uitverkiezing of de betekenis van het avondmaal, c.q. de eucharistie. Deze leer wordt vaak gekoppeld aan teksten zoals de bijbel en bepaalde belijdenisgeschriften.

Maar godsdienst kunnen we ook zien als een geheel van praktijken en als een dimensie van het dagelijks leven. Dan hebben we het over herkenbaar religieuze activiteiten als liturgie, pastoraat en diaconaat (al dan niet georganiseerd in officiële kerkelijke instituties), maar ook over de manier waarop gelovigen in het leven staan en in hun dagelijks handelen gestalte geven aan hun geloof.

Net als bij de ethiek geldt dat beide modellen niet zonder elkaar kunnen.⁶ Als de leer op geen enkele manier in praktijk wordt gebracht, is godsdienst slechts lippendienst. En voor een vitale praktijk die ook doorgegeven kan worden is het noodzakelijk om op zijn minst gedeeltelijk onder woorden te brengen wat mensen daarin bezielt. In religies en in theologische theorieën wordt doorgaans geprobeerd om aan beide modellen recht te doen. Maar omdat men nooit tegelijk geheel aan beide modellen recht kan doen, blijkt in de praktijk meestal dat op een van beide modellen de nadruk komt te liggen.

Beide modellen zijn daarom in de geloofsbeleving van individuen en groepen niet altijd even sterk aanwezig. Dat blijkt ook binnen het christendom. In de oosters-orthodoxe traditie bijvoorbeeld ligt het accent in de kerkdiensten sterk op de liturgische praktijk, terwijl in de protestantse traditie de preek als doordenking van bijbel en geloofsleer een centrale rol vervult. In de calvinistische traditie staat het juiste geloof voorop (*sola fide, sola scriptura*), terwijl in de doopsgezinde traditie de nadruk wordt gelegd op het juiste leven.⁷

In het sterk door het calvinisme gestempelde Nederland wordt godsdienst traditioneel vooral gezien in termen van de leer. Mijn indruk is echter dat in de hedendaagse geloofsbeleving van veel Nederlanders de leer op de achtergrond is geraakt en de praktijk meer naar voren is gekomen, zowel in de zin van liturgische praktijken en rituelen als in de zin van het ethisch juiste handelen.⁸ Uit tal van onderzoeken blijkt dat veel mensen wel geloven in iets als een hogere macht of diepere kracht, maar daarbij verder weinig omlijnde geloofsvoorstellingen hebben. Misschien dat die kracht nog wel als 'God' wordt aangeduid, maar klassieke ideeën als almacht of de Drie-eenheid spelen in dergelijke geloofsvoorstellingen geen rol. De strijd tussen theologen en kerken over thema's als de betekenis van het avondmaal of eucharistie en de toelating daartoe laat grote groepen tegenwoordig onverschillig.⁹ Voorop staan de religieuze ervaring (in kerkdiensten, maar ook in meditatie of kloosterretraites) en een moreel goed leven. Een dergelijke nadruk op de praxis (overigens zonder daarbij de uitdaging uit de weg te gaan om daarop ook rationeel te reflecteren) sluit goed aan bij de vrijzinnige traditie.¹⁰

Deductivisme versus pragmatisme

De gangbare visie op godsdienst en moraal is ook op een tweede manier eenzijdig. Men kiest niet alleen voor het modelleren van godsdienst als stelsel van godsdienstige overtuigingen, maar binnen dat model wordt ook een specifieke keuze gemaakt. Sterk versimpeld zijn de impliciete veronderstellingen als volgt. Wie gelooft, aanvaardt het gezag van God (of Allah). God heeft zich geopenbaard in de bijbel (of de koran of andere geschriften). Daarnaast is er misschien een religieuze institutie, een kerk, die gezaghebbende uitspraken kan doen en dogma's kan vastleggen, of zijn er bepaalde andere geschriften die een groot gezag hebben (bijvoorbeeld de zogenaamde drie formulieren van enigheid in de reformatische rechtverleugel). Die uitgangspunten – de teksten en de groundbegrippen daaruit, de dogma's, de gezaghebbende interpretaties en instituties – vormen de basis voor een omvattende religieuze doctrine en een moraal.¹¹ We kunnen dit een deductieve methode noemen: het geheel van godsdienstige en morele overtuigingen wordt afgeleid uit een aantal algemene uitgangspunten.

Tegen zo'n deductieve benadering zijn tal van bezwaren.¹² Een eerste probleem is dat van de overbelasting of onderbepaaldheid van de dogma's en klassieke geschriften. Uit de bijbel of de belijdenisgeschriften valt moeilijk af te leiden hoe om te gaan met biotechnologie of voorbehoedsmiddelen; pogingen daartoe zijn vaak weinig overtuigend. Een tweede probleem is dat het te statisch en universalistisch is. Geloven in de agrarische en nomadische samenleving van het Midden-Oosten tweeduizend jaar geleden kan niet precies hetzelfde inhouden als geloven anno 2004. Een derde bezwaar is dat het weinig ruimte biedt voor pluralisme. Als concrete morele en religieuze normen het resultaat zijn van strikte deductie uit onbetwifelbare uitgangspunten, dan is iemand die een andere overtuiging heeft een ketter die bekeerd moet worden tot het ware geloof en niet een interessante gesprekspartner.

Het belangrijkste bezwaar is natuurlijk fundamenteeler. Waarom zouden we aannemen dat de bijbel, de belijdenisgeschriften of de uitspraken van kerkelijke leiders en instituties volledig juist zijn? Het is toch allemaal uiteindelijk mensenwerk, zij het mogelijk door God geïnspireerd mensenwerk? Maar als de uitgangspunten niet meer absoluut zeker zijn, kunnen we het hele bouwwerk van de religieuze

doctrine niet meer met zekerheid funderen. Het is vooral dit probleem dat het deductieve model uiteindelijk niet bevredigend maakt.

Als alternatief voor de deductieve methode kan inspiratie gevonden worden in de ethiek, in het filosofisch pragmatisme. John Rawls heeft het idee van een reflectief evenwicht geïntroduceerd als een methode voor ethische theorievorming en oordeelsvorming.¹³ We kunnen de vorming van een geloofsovertuiging, van een religieuze doctrine, ook zien als een proces van reflectief evenwicht, waarbinnen heel ongelijksoortige elementen met elkaar in verband worden gebracht en elkaar wederzijds corrigeren in het streven naar een coherent verhaal. Daarbij kunnen elementen als persoonlijke religieuze ervaringen (en die van anderen), morele ervaringen, de traditie, de in die traditie gevormde dogma's en verhalen, de heilige teksten, maar ook een analyse van de samenleving waarbinnen de laatste gegroeid zijn en van de samenleving waarbinnen iemand nu leeft, met elkaar in verband worden gebracht.

Welke elementen dat precies zijn en welk gewicht aan elk ervan wordt toegekend, verschilt van persoon tot persoon. De een ontwikkelt zijn religieuze overtuigingen vooral door religieuze ervaringen, bijvoorbeeld de beleving van gemeenschap in een kerkdienst, of een mystieke ervaring van contact met God. Een ander legt in haar geloofsbeleving sterker de nadruk op praktische diaconale activiteiten, op de ontmoeting met de medemens, en herkent daarin een religieuze dimensie. Weer een ander heeft een meer intellectuele geloofsweg door het consequent doordenken van wat bepaalde aansprekende verhalen uit de traditie betekenen.¹⁴

Het gaat hier om accentverschillen. Doorgaans speelt elk van deze drie geloofswegen in de ontwikkeling van iemands geloofsbeleving een rol, maar de onderlinge verhouding kan verschillen. Ook in de loop van een leven kunnen die verhoudingen verschuiven; geloven is immers een levenslang leerproces. Dat leerproces is doorgaans geen zuiver individueel proces, maar vindt plaats in contact met anderen, zodat men de eigen opvattingen kan toetsen. Een reflectief evenwichtsproces is nooit af: steeds weer komen er nieuwe ervaringen, nieuwe contexten, die in het proces worden ingebracht en tot bijstellen (soms ook radicaal herzien) van religieuze en morele overtuigingen leiden. Dat geldt zowel op individueel niveau als op het niveau van een religieuze traditie.

Dit alles is een veel te summiere schets, maar de kerngedachte is hopelijk duidelijk. Naast een deductieve methode van het funderen van een geloofsovertuiging is een tweede model mogelijk. Daarin probeert men tot een samenhangende verwoording te komen van het eigen geloof (zonder hier overigens ooit geheel in te slagen) op basis van zowel algemene uitgangspunten als concrete ervaringen, van zowel religieuze overtuigingen als morele intuïties.

Een dergelijke pragmatische methode heeft belangrijke voordelen boven de deductieve benadering. Zij is contextualistisch, omdat concrete ervaringen en contexten een rol spelen; daarmee is de aldus tot stand gekomen geloofsovertuiging veel meer een zingevend kader waaraan mensen voor hun concrete levensvragen ook iets hebben. Zij is dynamisch omdat de geloofsovertuiging meegroeit met de persoonlijke ontwikkeling van iemand gedurende haar leven en, op collectief niveau, met de ontwikkeling van een groep of samenleving. En ze is pluralistisch om twee redenen: omdat ze erkent dat elke formulering van een geloofsovertuiging altijd een voorlopige, onvolmaakte poging is, en omdat ze erkent dat mensen afhankelijk van hun context en ervaringen tot verschillende overtuigingen kunnen komen.

Dit leidt overigens niet noodzakelijk tot een subjectivisme waarin slechts de eigen vooroordelen worden gesystematiseerd. Een subjectivistische en in zichzelf besloten ontwikkeling is zeker mogelijk. Men kan zich afsluiten voor nieuwe, dissonante ervaringen en voor kritische reflectie, en men kan zich afsluiten voor kritiek van anderen en toetsing aan de opvattingen van anderen.¹⁵ Zowel in sterk geïstitutionaliseerde en hiërarchische kerken als in sterk geïndividualiseerde geloofsbewegingen als New Age is dat risico onmiskenbaar aanwezig. Maar het is niet noodzakelijk. Een christelijke geloofs-gemeenschap kan juist ook mogelijkheden bieden tot verrijking met ervaringen uit rijke tradities, tot kritische reflectie in een open dialoog (en soms een felle confrontatie!) met anderen, tot het verwoorden en invoelbaar maken van het onzegbare en vooral, zoals Denis Müller het noemt, tot het radicaliseren van ervaringen van dissonantie.¹⁶ Vooral dat laatste kan een belangrijk potentieel tot kritische herziening belichamen.

De deductieve benadering past goed bij de orthodox-protestantse traditie, waar men vanuit de centrale positie van het Woord centraal

staat en vanuit een aanvaarding van bijbel en belijdenisgeschriften als grondslag de implicaties daarvan voor het hele (geloofs)leven probeert te doordenken. Maar voor veel moderne gelovigen geldt dat ze hun uitgangspunten niet zo precies kunnen verwoorden. Sommigen geloven wel dat er 'iets' is, maar vinden het moeilijk onder woorden te brengen wat dan (en vinden een specifiek godsbeeld vaak ook niet nodig voor hun geloofsleven).¹⁷ Anderen voelen zich wel aangesproken door klassieke voorstellingen van God en de bijbelse verhalen, maar zonder aan die laatste een absoluut gezag toe te kennen. Weer anderen laten zich ook inspireren door het waardevolle uit andere religieuze tradities en bijvoorbeeld uit New Age. Al deze groepen hebben echter gemeen dat ze geen absolute zekerheid toekennen aan bepaalde geloofsinhouden en die als grondslag gebruiken voor de rest van hun geloof, maar dat ze meer fragmentarisch en zoekend proberen uit verschillende elementen waardoor ze zich aangesproken voelen een samenhangend verhaal te ontwikkelen. Mijn vermoeden is daarom dat veel moderne gelovigen zich beter herkennen in de pragmatische benadering.

Het primaat van de praktijk

Wat betekent dit nu voor de verhouding tussen godsdienst en moraal? De gangbare benadering kan in termen van de vorige twee paragrafen worden betiteld als een deductief-doctrinaire benadering. Ten eerste wordt de verhouding tussen praktijk en doctrine gekenmerkt door een sterk primaat van de leer. Dat primaat hoeft niet absoluut te zijn, maar de hoofdrichting is duidelijk: de religieuze doctrine bepaalt hoe mensen (moeten) leven. Ten tweede wordt die leer ontwikkeld via een deductieve benadering. Uit godsdienstige uitgangspunten met een groot, zo niet absoluut gezag wordt een geheel van godsdienstige en morele overtuigingen afgeleid. Beide kenmerken passen goed bij een orthodox-protestantse visie, waarin de Heilige Schrift het vertrekpunt is en het hele leven in het teken van de geloofsovertuiging staat.

De verhouding tussen moraal en godsdienst ziet men vooral als een verhouding tussen twee typen overtuigingen, tussen overtuigingen met een propositionele inhoud.¹⁸ Men ziet die relatie als een

deductieve relatie, waarbij uit bepaalde godsdienstige uitgangspunten de morele overtuigingen voortvloeien. Uit de stelling dat iemand gelooft in God, volgt dan met een aantal stappen van interpretatie en afleiding dat de bijbelse normen uitgangspunt moeten zijn voor het morele handelen en dat dus bijvoorbeeld vrouwen geen kiesrecht dienen te hebben.

Daarnaast kan een tweede benadering worden geplaatst, een pragmatisch-praktische benadering. Daarin staat de praktijk (of eigenlijk de vele praktijken waarin mensen zich bewegen) voorop en komt de doctrinaire verwoording van de eigen geloofsbeleving voort uit die praktijk. Simpel gezegd: het leven staat voorop en de leer sluit daarop aan. De ontwikkeling van de doctrine ziet men niet als een deductieve methode die uitgaat van bepaalde dogma's, maar als een voortgaand proces om tal van verspreide elementen in onderling verband samen te brengen. Deze benadering sluit, zoals gezegd, goed aan bij de vrijzinnige traditie.

De verhouding tussen moraal en godsdienst ligt in zo'n benadering heel anders. Ten eerste is het niet de propositionele inhoud van overtuigingen waar het om draait, maar de dagelijkse praktijk. De overtuigingen worden mee ontwikkeld in het licht van die praktijk, in het licht van de context waarin men zich beweegt, maar vaak blijkt het moeilijk om ze goed onder woorden te brengen. En ten tweede is er geen deductieve verhouding tussen morele en godsdienstige overtuigingen, maar beïnvloeden en corrigeren ze elkaar wederzijds in een voortdurende wisselwerking. Een godsdienstige overtuiging kan dus ook worden bijgesteld omdat ze niet strookt met diepgewortelde morele overtuigingen.¹⁹ Als uit de bijbel lijkt te volgen dat vrouwen ondergeschikt zijn aan de man, is dit in strijd met de overtuiging dat mensenrechten zoals het kiesrecht, voor iedereen gelijkelijk gelden; in zo'n geval kan die laatste overtuiging de doorslag geven. Dat kan betekenen dat de interpretatie van de gezaghebbende tekst wordt aangepast of dat de visie op het gezag van die tekst wordt aangepast.

De verhouding tussen godsdienst en moraal wordt hiermee contextafhankelijk, pluralistisch en dynamisch. Het is niet een voor eens en altijd geldende doctrine; de verhouding ontwikkelt zich mee met de geschiedenis en met ieders persoonlijke groei. Het is vooral dit laatste dat interessante aanknopingspunten biedt voor de pluralistische samenleving.

Het debat over godsdienst en moraal wordt in Nederland vooral gevoerd in termen van de eerste benadering. Dit is ook niet verwonderlijk, omdat veel spraakmakende vertegenwoordigers van het christendom, zoals de rooms-katholieke bisschoppen of de SGP en de CU, hiervan uitgaan. Veel liberalen (al dan niet gelovig) gaan overigens in dit denkpatroon mee. Ook zij concentreren zich op de propositionele inhoud van geloof en moraal, maar bepleiten binnen dat kader de autonomie van de moraal ten opzichte van het geloof.²⁰

Maar dit alles doet geen recht meer aan de geloofsbeleving van grote groepen Nederlanders, die veel meer aansluit bij de tweede benadering. Moraal en geloof zijn met elkaar verbonden, maar niet in de zin dat de moraal voortvloeit uit het geloof. Men probeert goed te leven en juist te handelen en zoekt in praktijken van liturgie en meditatie naar verdieping van religieuze ervaringen. Vertrekkend vanuit die praktijken probeert men misschien – maar zeker niet altijd! – tot een verwoording te komen van hoe men leeft en wat men beleeft. Komt er vanuit de kerk (of de moskee) een scherpe morele uitspraak waarmee men het niet eens is, dan legt men die terzijde of levert zelfs felle kritiek: het is immers de eigen ervaring en praktijk die bepalend is voor het geloof en niet de officiële leer. Als een kerkelijke leider (uitgaande van de eerste benadering) standpunten inneemt over anticonceptie, seks buiten het huwelijk of euthanasie, waarmee men het niet eens is, is dat geen reden om de eigen standpunten te herzien. Integendeel, de correctie is eerder de andere kant uit, het gezag van de betrokkene en van de kerkelijke institutie wordt erdoor (nog verder) aangetast.

Waarom zo'n moeilijk verhaal?

In dit hoofdstuk heb ik duidelijk gemaakt dat er meerdere manieren zijn om de verhouding tussen godsdienst en moraal te zien. In het publieke debat overheerst ten onrechte de deductief-doctrinaire manier. Die maakt godsdiensten tot massieve onveranderlijke grootheden. Voor een open discussie in het kader van een multiculturele samenleving is dat niet de meest vruchtbare. Wie denkt dat het SGP-standpunt over vrouwenkiesrecht tot in de eeuwigheid onveranderlijk is, hoeft de dialoog ook niet aan te gaan; de keuze is slechts of

men de SGP wil verbieden of niet. Wie de islam alleen ziet als een godsdienst waarbinnen alle voorschriften helder en onweerlegbaar uit de koran volgen, kan zich de moeite van een gesprek besparen. Dat verandert toch niets. Wanneer Ayaan Hirsi Ali aan burgemeester Cohen voorhoudt dat hij de 'ware moslim, dat wil zeggen de orthodoxe moslim' niet begrijpt, hanteert zij een dergelijk massief beeld van de islam.²¹ Volgens Hirsi Ali heeft de orthodoxe moslim namelijk opvattingen die op alle punten haaks staan ten opzichte van de democratische rechtstaat. Iedere diversiteit en mogelijkheid tot verandering binnen de orthodoxie wordt daarmee bij voorbaat uitgesloten (want zo iemand is dan immers in de ogen van Hirsi Ali geen ware moslim).

Om tal van redenen is het hanteren van zo'n eenzijdige benadering dus contraproductief. Maar voor mij is de belangrijkste reden dat ik mij er totaal niet in kan herkennen. Het is niet de manier waarop ik mijn geloof beleef en het is niet de manier waarop veel mensen om mij heen dat doen. Daarom heb ik een tweede model voorgesteld dat beter recht doet aan de manier waarop mensen in de moderne samenleving hun geloof beleven en met ethiek bezig zijn.

7. Christelijk én humanistisch

Ethiek is mensenwerk

Moraal valt niet uit de hemel als een kant-en-klaar pakketje normen. Het zijn mensen die morele normen ontwikkelen, soms heel bewust, soms min of meer impliciet. En het zijn mensen die zich al dan niet iets aantrekken van die morele normen. Daarbij kunnen zij steun en inspiratie krijgen van andere mensen, of misschien ook van God, maar ook dan is het uiteindelijk het menselijk handelen waar het op aan komt. Of om het in expliciet religieuze termen te zeggen: Gods Geest werkt door de mensen. Ethiek is mensenwerk.

Ethiek is dus altijd persoonlijk. Het is mijn ethiek of onze ethiek. Natuurlijk hebben we daarbij vaak de pretentie dat onze ethische normen ook voor anderen gelden. Filosofen noemen dit 'universaliseerbaarheid'. Volgens sommige ethici is het zelfs een eis aan morele normen. Normen zijn pas moreel als we kunnen pretenderen dat ze voor iedereen moeten gelden. Dit lijkt me een te strikt standpunt – er kunnen morele uitgangspunten zijn, zoals deugden, die persoons- of rolgebonden zijn. Maar voor de meeste morele uitgangspunten geldt wel dat ze aan iedereen kunnen appelleren.

Ethiek is ook altijd contextueel. De ethiek voor een agrarische samenleving is anders dan die voor het computertijdperk. Daarom moet een ethiek ook mee kunnen variëren met de verschillende contexten. En zij moet zich kunnen ontwikkelen in de loop van de tijd, om zich aan te passen aan de veranderende omgeving.

Dit alles betekent overigens niet dat ethiek subjectief is. Het is geen kwestie van persoonlijke smaak dat ik iemand anders niet mag vermoorden. Maar een levende ethiek is een ethiek waar mensen iets mee kunnen in de praktijk en die dus bij hen en bij hun omgeving past. Mensen moeten zelf hun eigen ethiek ontwikkelen. Niet uit het luchtledige, want gelukkig kan men daarvoor een beroep doen op de inzichten van anderen, op tradities, op ouders, docenten en vrienden. Voor een groot deel is dit ook geen bewust proces. Je neemt heel

veel normen en waarden als vanzelfsprekend over in de loop van je jeugd en van je verdere leven. Gelukkig maar – het zou nogal lastig zijn als mensen over alles diep moesten gaan nadenken. Maar voor een deel is het wel een proces van nadenken, van worstelen met de materie. Daarover wil ik het nu vooral hebben. Het gaat niet over de simpele normen waarover we het allemaal in grote lijnen eens zijn, maar juist over die onderwerpen waarover **we van mening** verschillen. Daarbij blijven we zelfs vaak twijfelen **ook nadat we** een standpunt hebben.

Hoe kunnen we rond deze onderwerpen onze eigen ethiek ontwikkelen? Het is moeilijk daarover algemene uitspraken te doen. Het ontwikkelen van een ethiek is niet alleen altijd persoonlijk en contextueel, maar ook verbonden aan onze levensbeschouwing. Daarom wil ik in dit boek geen abstract verhaal vertellen over hoe iedereen dat zou kunnen doen. Dat zou te algemeen en nietszeggend zijn. Ik wil mijn eigen verhaal vertellen, over hoe een vrijzinnige het zou kunnen doen.

Niet omdat ik meen dat dit de enige mogelijke manier is. Zeker niet. Maar ik denk dat ik niet een puur persoonlijk verhaal te vertellen heb. Op sommige punten zullen anderen zich er misschien in herkennen en met me mee kunnen gaan. Op andere punten maken zij andere keuzen, maar kunnen dan, door zich af te zetten tegen mijn opvattingen, misschien ook helder krijgen hoe zij tot hun keuzen komen. Juist door zo expliciet mogelijk te zijn over mijn eigen benadering, hoop ik anderen uit te dagen hun eigen benadering te ontwikkelen.

Een positieve, open identiteit

In een pluralistische samenleving put je nooit uit maar één traditie. Je krijgt iets mee van allerlei groepen waar je mee te maken hebt. Tradities zijn bovendien niet gesloten en eenduidig, maar bevatten allerlei tegenstrijdige uitgangspunten en worden beïnvloed door andere tradities waarmee zij in aanraking komen. Het begrip traditie wordt vaak geassocieerd met ouderwets en traditioneel, maar dan hebben we het vooral over traditionele gebruiken en klederdrachten waaraan krampachtig wordt vastgehouden, ook al zijn ze niet meer

functioneel in de veranderde samenleving. Levende tradities vernieuwen zich echter voortdurend, ze zijn altijd in ontwikkeling terwijl ze zich aanpassen aan hun veranderende omgeving. Dat geldt bijvoorbeeld ook voor politieke tradities; politieke partijen vernieuwen bij elke verkiezing hun verkiezingsprogramma en met wat langere tussenpozen worden ook eventuele beginselprogramma's herzien.

Ook religieuze tradities kunnen zich vernieuwen, hoewel daar helaas vaak de neiging overheerst om krampachtig vast te houden aan het oude. De traditie waar ik toe behoor is de vrijzinnig-christelijke. (Een hele mond vol – ik zal het daarom in dit hoofdstuk meestal kortweg over 'vrijzinnig' hebben). Het vrijzinnig protestantisme is vanouds voor een deel georganiseerd binnen eigen kerkelijke organisaties. Dat geldt voor (een deel van) de doopsgezinden, de remonstranten, de vrijzinnig hervormden (sinds de recente kerkfusie is hun naam veranderd in vrijzinnig protestanten) en de vrijzinnige geloofsgemeenschap NPB. Maar de vrijzinnige stroming is breder dan alleen deze kerkelijke groepen. Ook binnen de rooms-katholieke kerk en de nieuwe Protestantse Kerk in Nederland zijn er grote groepen met vrijzinnige opvattingen, ook al zijn ze niet onder die noemer georganiseerd.

De term vrijzinnig staat tegenwoordig vaak in een kwade reuk. Het wordt geassocieerd met vrijblijvendheid, met steeds meer water in de wijn doen en vaagheid. Associaties die zeker niet helemaal ten onrechte zijn. Vrijzinnigen hebben er maar al te vaak aanleiding voor gegeven. Vooral bij doopsgezinden, maar ook bij veel hervormden en gereformeerden is er daarom aarzeling om zichzelf vrijzinnig te noemen.

Maar ik wil me niet bij dat beeld neerleggen. Vrijzinnig is inderdaad te vaak in negatieve termen gedefinieerd: 'We zijn niet orthodox, niet dogmatisch, kennen geen bindende belijdenissen en geen kerkelijke hiërarchie'. Het is allemaal waar, maar niet genoeg. Ik denk dat dit tegenwoordig niet meer de goede manier is. Het wordt tijd om de term vrijzinnig-christelijk weer een positieve lading te geven. In dit hoofdstuk wil ik daar (met de nadruk op ethiek) een poging toe doen.

Sommigen zullen een dergelijke poging misschien als weinig vrijzinnig zien. Vrijzinnigen zijn immers vaak huiverig om tot een positieve verwoording van het geloof te komen. Ze erkennen dat er

meerdere manieren zijn om je geloof te beleven, te verwoorden en te ontwikkelen en bieden daarvoor graag aan anderen de ruimte. Ze zijn zich maar al te bewust van de risico's van vaststaande belijdenissen waarmee anderen om de oren geslagen worden. Heine Siebrand merkt terecht op over de vrijzinnige traditie:

Ruimte is een kernbegrip, opdat ieder met behoud van eigenheid en respect voor de meningen van anderen, op zoek kan gaan naar antwoorden op geloofsvragen in een context waar geen pasklare antwoorden voor handen zijn.¹

Maar wil die ruimte zinvol zijn, dan moet er ook inhoud worden geboden. Ruimte zonder inhoud is leegte. Dialoog zonder substantie leidt alleen maar tot vage frasen en zwijgen. Daarom is het wel degelijk zinvol als vrijzinnigen pogingen doen om tot een positieve invulling van het begrip vrijzinnig te komen.

Een van de dingen die me in het vrijzinnig christendom aanspreekt, is de grote openheid naar de wereld, naar andere christelijke tradities en zelfs naar niet-christelijke godsdiensten. Wanneer ik hieronder een vrijzinnig verhaal vertel, maak ik dan ook geen enkele aanspraak op exclusiviteit. Veel, zo niet alles van wat ik uit de vrijzinnige traditie haal, is ook bij andere tradities te vinden. De eigenheid van een vrijzinnige ethiek ligt niet in bijzondere inhoudelijke uitgangspunten.

De gedachte dat een vrijzinnig-christelijke ethiek een exclusieve eigen inhoud zou hebben lijkt mij onhoudbaar. Christenen hebben niet een speciaal kenvermogen waardoor zij over andere inhoudelijke waarden of normen zouden beschikken dan niet-christenen. Vrijzinnigen hebben evenmin een bijzonder verlichte geest waardoor zij beter zouden kunnen nadenken dan orthodoxe christenen. Alle normen en waarden die vrijzinnigen aanhangen, delen zij met sommige anderen buiten hun eigen kring. En gelukkig maar, want het zou nogal lastig zijn als iedere groep een heel eigen normen- en waardenstelsel zou hebben zonder overlap met dat van anderen.

Toch is er wel een specifieke inhoudelijke oriëntatie. Wanneer we naar concrete standpunten kijken, valt dat ook duidelijk op. Terwijl tal van kerken stormliepen tegen de openstelling van het burgerlijk

huwelijk voor homoparen, steunden vrijzinnige kerken als de remonstranten dit van harte. Vrijzinnigen kiezen voor een volledige gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen en van homoseksuele en heteroseksuele relaties, ook binnen het verband van de kerk. Ze hebben een positieve houding ten opzichte van individuele zelfbeschikking. De meeste vrijzinnigen staan daarom niet principieel afwijzend tegenover euthanasie – anders dan bijvoorbeeld de leiding van de twee grote kerken. Ten opzichte van niet-kerkelijke opvattingen is het verschil misschien op het eerste gezicht minder duidelijk omdat veel typisch vrijzinnige opvattingen ook een parallel hebben in opvattingen die bij humanisten leven. Maar ook daar is zeker ten opzichte van sommige seculiere opvattingen wel degelijk een verschil. Vrijzinnige christenen begrijpen hoe zeer een godsdienstige overtuiging iemands leven kan bepalen en willen iedereen zoveel mogelijk de kans geven daarnaar te leven. Soms kan een godsdienstige overtuiging je in gewetensnood brengen, bijvoorbeeld omdat je vindt dat je militaire dienst moet weigeren of een hoofddoekje moet dragen. Daarom zullen vrijzinnigen vaak proberen ruimte te scheppen voor de beleving van die godsdienst – zelfs als ze daar persoonlijk grote bezwaren tegen hebben! – bijvoorbeeld door wettelijke erkenning van gewetensbezwaren. Van recente pleidooien van secularisten als Paul Cliteur om de godsdienstvrijheid irrelevant te verklaren, moeten zij dan ook weinig hebben.

Mijns inziens is kenmerkend voor het vrijzinnig christendom dat het van harte in twee tradities tegelijk staat: de christelijke en de humanistische. Humanisme en christendom kunnen worden gezien als elkaar bevruchtende, aanvullende en corrigerende tradities. Door de combinatie kunnen we uitwassen en beperkingen van elk van deze afzonderlijke benaderingen tegengaan.

Hoewel het christendom ouder is en ook voor mij inhoudelijk vooropstaat, begin ik met het humanisme. Dat maakt het beter mogelijk om de overeenkomsten en verschillen helder te krijgen.

Met humanisme bedoel ik de traditie die in de zestiende eeuw met schrijvers als Erasmus en Coornhert begint (maar overigens ook oudere wortels heeft). De Verlichting en het modernisme maken ook deel uit van deze traditie. In feite vormt het christelijk humanisme met de doperse beweging van Menno Simons een van de twee oorspronkelijke hoofdstromen van het Noord-Nederlandse protestantis-

me. Het calvinisme kwam pas in de tweede helft van de zestiende eeuw sterker naar voren, vooral dankzij vluchtelingen uit Zuid-Nederland. Humanisme in deze ruime zin is dus niet antichristelijk, integendeel. Het is een houding van redelijkheid en kritisch nadenken. Het stelt de mens centraal (maar niet noodzakelijk absoluut) en probeert met behulp van de rede tot uitgangspunten voor een vreedzame samenleving en voor een goed leven te komen.²

Het humanisme biedt een oriëntatie op waarden als vrijheid, gelijkheid, democratie en mensenrechten. Daarmee vormt het een tegenwicht tegen orthodoxe visies op het christendom die vrouwen en homo's discrimineren of vasthouden aan hiërarchische en autoritaire kerkstructuren en -culturen. Het biedt ook de grondslag voor actieve verdraagzaamheid, waarin men bereid is om in gesprek te gaan met andersdenkenden vanuit de gedachte dat men daaruit iets zou kunnen leren. Deze humanistische inspiratie levert de grondslag om te pleiten voor gelijke rechten van vrouwen en homoseksuelen, maar ook van vluchtelingen en aanhangers van andere levensovertuigingen. Het leidt tot opkomen voor het zelfbeschikkingsrecht van mensen, bijvoorbeeld inzake seksualiteit en rond euthanasie en abortus.

Een vrijzinnige herkent overigens dezelfde uitgangspunten ook in de christelijke boodschap. Niet voor niets waren veel auteurs die het klassieke humanisme belichamen, zoals Erasmus, Thomas More en Hugo de Groot, ook christenen. In een vrijzinnig perspectief is er dus geen echte spanning, maar een overlap. Daarom begon ik ook met humanisme, om die gemeenschappelijkheid helder te krijgen. In het evangelie gaat het immers ook om naastenliefde, menselijke waardigheid, gelijkheid van alle gelovigen en menselijke vrijheid.

Maar daar voegt de christelijke inspiratie iets aan toe. Er is meer dan alleen het minimum aan mensenrechten – hoe wezenlijk ook – die in de humanistische traditie te vaak als de kern van de ethiek worden gezien. Het christendom wijst ons in de richting van meer dan het gewone. Het verwijst naar waarden als liefde, vriendschap en onderlinge verbondenheid. Het biedt oriëntatie voor het nadenken over de zin van het bestaan. Naast de Tien Geboden als minimum-normen bevat de bijbel ook de Bergrede die ons radicale idealen voorhoudt.

In het verlengde daarvan is de evangelische boodschap radicalise-

rend en kan ons behoeden voor zelfgenoegzaamheid. Die oriëntatie op de idealen uit de Bergrede laat ons voortdurend beseffen dat we er nog niet zijn, dat we ons actief moeten inzetten voor een betere wereld. De bijbelse visioenen van gerechtigheid vormen een referentiepunt, waarmee we de huidige werkelijkheid kritisch kunnen bevragen. En in de bijbel is ook aandacht voor het kwaad, voor tragiek en het menselijke tekort. Humanisme heeft een neiging tot een te optimistisch mensbeeld en tot zelfoverschatting.² Het christendom maant ons tot bescheidenheid. We kunnen het niet allemaal zelf en er gaat veel mis – soms grondig mis.

Het christendom kiest voor de zwakkeren. In de klassieke termen: voor de weduwen en wezen en voor de vreemdeling. Het richt de aandacht op degenen die buiten de boot vallen, op mensen die beneden de armoedegrens leven, op vluchtelingen. Daarmee wordt het humanistisch opkomen voor humanitaire idealen behoed voor afglijden in een meer vrijblijvend en afstandelijk pleidooi. Het verdiept het humanisme tot een radicale humaniteit.³

Overigens zullen sommige humanisten zeggen dat dit alles voor hen ook tot het humanisme behoort. Hoewel sommigen binnen het humanisme de neiging hebben om de humanistische moraal te versmallen tot de mensenrechten, geldt dat zeker niet voor allen. Qua inhoud hoeft er dus uiteindelijk geen groot verschil te zijn tussen een vrijzinnig-christelijke en een humanistische moraal.

Maar het christendom biedt niet alleen inhoudelijke uitgangspunten. Het is niet alleen een levensbeschouwing, een leer, maar ook een praktijk. Het biedt een praktische spiritualiteit die ervoor zorgt dat die radicale humaniteit gevoed wordt, zoals ook omgekeerd onze inzet voor een betere wereld onze geloofservaringen kan verdiepen. Ethiek begint en eindigt bij de mens zelf en is onderdeel van de manier waarop hij of zij gestalte geeft aan zijn of haar leven. Iemands geloofsovertuiging is net zomin los verkrijgbaar als zijn of haar moraal. Beide vormen (althans idealiter) een eenheid met de praxis, met het handelen van de persoon. Omdat moreel juist handelen vaak offers vergt, is die voeding van morele overtuigingen vanuit een praktische spiritualiteit wezenlijk.

Daarbij is overigens geen sprake van een eenrichtingsverkeer tussen geloofsovertuiging en spiritualiteit enerzijds, en morele overtuiging en praktisch handelen anderzijds.⁴ Onze spiritualiteit kan wor-

den gevoed en geoefend op veel manieren. Dat kan door meditatie, deelname aan kerkdiensten, door de stilte van de natuur, maar minstens zozeer door praktische ervaringen waarin iemand geconfronteerd wordt met het onrecht in de wereld en probeert daarin verbetering te brengen. Met andere woorden: onze spiritualiteit, onze geloofsovertuiging ontwikkelt zich ook dankzij ons praktisch handelen, dankzij onze morele ervaring. Tegelijk geeft zij ons de kracht om te blijven streven naar onze radicale idealen en vol te houden wanneer het tegenzit.

Zeven kenmerken van vrijzinnig christendom

Het vrijzinnig christendom staat dus in twee tradities en put uit beide. Daarin bestaat een grote variatie. Sommige vrijzinnigen houden vast aan de klassieke christelijke belijdenissen en voelen zich het meest thuis bij een traditionele kerkdienst. Anderen noemen zich religieus humanist om aan te geven dat het humanisme vooropstaat en hebben niet zoveel met de kerken. Toch zijn er voor die brede stroming van de vrijzinnigheid een aantal gemeenschappelijke kenmerken. Ieder legt daarin zijn eigen accenten. Willem B. Drees noemt in zijn inleiding tot het boek *Een beetje geloven* bijvoorbeeld drie kenmerken van een vrijzinnige houding: 'openheid voor de buitenwereld, gehechtheid aan het moderne, kritische denken, en het verstaan van de eigen traditie als vormend in plaats van normerend.'⁵

Elk van de door Drees genoemde kenmerken is inderdaad wezenlijk, maar met het oog op de ontwikkeling van een eigentijdse ethiek is een wat uitgebreidere karakterisering nodig. Daarom wil ik hier zeven kenmerken bespreken waarvan mijns inziens de eerste zes (met natuurlijk enige variaties) ook kunnen gelden voor vrijzinnige benaderingen in bijvoorbeeld de islam of het jodendom. Daarbij laat ik zien hoe ze in de dagelijkse praktijk van vrijzinnige geloofsgemeenschappen zoals de remonstranten tot uitdrukking komen. Natuurlijk is dit alles een persoonlijke keuze, en zal iedereen weer andere accenten leggen, maar ik hoop dat daaruit toch een helder beeld ontstaat van hoe een eigentijds vrijzinnig christendom eruit zou kunnen zien.⁶

1. *Vrijheid en verantwoordelijkheid*

Het meest kenmerkende inhoudelijke uitgangspunt is de nadruk op individuele vrijheid en verantwoordelijkheid. De remonstrantse godsdienstfilosoof Han Adriaanse ziet het zelfs als hoofdkenmerk van het begrip: 'Vrijzinnig is wie aan individuele gelovigen de bevoegdheid toekent om zelf over aard en inhoud van hun geloof te beslissen.'⁷

Instituties als de staat en de kerken zijn nodig, maar dienen niet te heersen over het individu. Mensenrechten zijn een belangrijke waarborg om die vrijheid van het individu te beschermen. De vrijheid is echter niet onbegrensd en niet leeg. Zij is niet onbegrensd, omdat de mens geen los atoom is, maar deel van een gemeenschap en in relatie staat tot andere mensen.⁸ Zij is niet leeg, omdat vrijheid gepaard dient te gaan met verantwoordelijkheid en bovendien gepaard kan gaan met een religieuze invulling.

De mens is voor vrijzinnigen weliswaar het vertrekpunt, maar zeker niet het enige waar het in het leven om draait. De menselijke vrijheid dient allereerst begrensd en ingevuld te worden op een verantwoordelijke manier, waarin rekening wordt gehouden met anderen – en met dieren en de natuur. Maar vooral ook staat die invulling van de vrijheid in het perspectief van een religieuze dimensie – bij vrijzinnige christenen in het perspectief van het evangelie.⁹

Deze nadruk op de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid past natuurlijk bij de humanistische traditie waarin de mens centraal staat. Maar er zijn evenzeer bronnen in de christelijke traditie.¹⁰ Het conflict in de zeventiende eeuw waarbij de remonstranten tijdens de synode van Dordt (1618-1619) uit de toenmalige gereformeerde kerk werden gegooid, draaide om de menselijke vrijheid. De remonstranten pleitten vergeefs voor de vrijheid van de gelovige tegenover God (overigens destijds nog in heel terughoudende termen), en voor geloofsvrijheid binnen de kerk en binnen de samenleving.

In de geloofspraktijk van vrijzinnige kerken uit dit zich bijvoorbeeld in de waarde die men hecht aan verdraagzaamheid. De korte beginselverklaring van de Remonstrantse Broederschap kent een centrale betekenis toe aan het beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid: 'De Remonstrantse Broederschap is een geloofsgemeenschap die, geworteld in het evangelie van Jezus Christus en getrouw aan haar beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid, God wil eren en die-

nen.' Een andere manier waarop de vrijheid tot uitdrukking komt is de afwezigheid van kerkelijke tucht (niemand zal heersen over het geweten van een ander). Op veel remonstrantse kerken (maar ook op bijvoorbeeld de doopsgezinde vermaning van IJlst) hangt als motto de spreuk: 'Eenheid in het nodige, vrijheid in het niet nodige, in alles de liefde.'¹¹

2. *Persoonlijk doorleefd geloof*

In het verlengde van het vorige punt ligt de nadruk op een persoonlijk doorleefd geloof.¹² Vrijzinnigen zijn huiverig voor het vastleggen van een geloofsinhoud in bepaalde geschriften en dogma's, die onderschreven moet worden. Daarom wordt in plaats van vrijzinnig vaak de term ondogmatisch gebruikt, om aan te geven dat er geen voorgeschreven dogma's zijn. Deze term als algemene aanduiding is echter mijns inziens minder gelukkig. Allereerst is ze alleen maar negatief. Vrijzinnig is meer dan dat men niet aan dogma's hecht – dat doet de agnost ook. En bovendien suggereert de term te gemakkelijk dat men helemaal kan afzien van het verwoorden van geloofsinhouden. Maar ook vrijzinnigen staan voor de opgave een eigen visie op de geloofsinhoud, een dogmatiek, te ontwikkelen en zo goed mogelijk te verwoorden. Het typisch vrijzinnige bestaat er dan ook niet in dat vrijzinnige theologen en gelovigen helemaal geen dogmatiek zouden hebben, maar dat men daarmee op vrijzinnige wijze omgaat. Iedere poging om een dogmatiek te ontwikkelen, om het wezenlijke van het geloof te formuleren, is altijd een voorlopige verwoording, die voor kritiek en discussie vatbaar is en die niemand mag binden.

Daarom vermijd ik liever de term ondogmatisch en zet er een positieve karakteristiek voor in de plaats. Dat is de keuze voor een persoonlijk doorleefd geloof met daarbij dus ook een persoonlijke poging tot verwoording van dat geloof. Dat betekent dat er meerdere wegen zijn om het eigen geloof te ontwikkelen en meerdere manieren om het geloof te verwoorden. Daarom kennen vrijzinnigen doorgaans geen bindende belijdenissen.¹³ Zowel doopsgezinden als remonstranten schrijven bij toetreding als lid hun eigen persoonlijke geloofsbelijdenis.

3. *Openheid voor kritiek en voorlopigheid van (geloofs)uitspraken*

Vrijzinnigen zijn zich bewust van de onvolmaaktheid van de mens,

ook al zullen ze daarbij minder snel zware woorden als zondigheid of erfzonde gebruiken. Die onvolmaaktheid betreft ook ons kennen en onze pogingen het mysterie te doorgronden en onder woorden te brengen. Onze religieuze taal kan daarom vaak niet meer dan een stamelen zijn. Iedere uitspraak over God, maar ook iedere uitspraak over moraal is altijd principieel voorlopig en voor kritiek en verbetering vatbaar. Vooral rationaliteit, wetenschap en filosofie bieden een belangrijke manier om ons geloof kritisch te doordenken. Vrijzinnig geloven wordt dan ook wel als 'denkend geloven' gekarakteriseerd.¹⁴

Deze openheid voor kritiek en het besef dat iedere verwoording altijd voorlopig is past natuurlijk goed in de humanistische traditie. Erasmus, de Verlichting, de moderne wetenschap – ze leverden en leveren allemaal bijdragen aan een kritische, open houding, juist ook tegenover geloofszaken. Maar ook in de bijbel vinden we die gedachte op tal van plaatsen terug. Denk aan het tweede van de Tien Geboden waarin wordt verboden om beelden van God te maken. We kunnen hem niet direct kennen en zeker geen concrete beelden maken – alsof we God in onze broekzak hebben.¹⁵

Vrijzinnigen zijn daarom vaak erg terughoudend in het spreken over geloof. Dat lijkt me echter niet altijd de juiste reactie – hoezeer de achterliggende gedachte ook te prijzen valt. Als je het helemaal niet onder woorden probeert te brengen, kun je het geloof voor jezelf ook niet helderder krijgen en kun je het ook niet aan anderen, bijvoorbeeld aan volgende generaties overdragen. In tijden waarin het behoren tot een kerk vanzelfsprekend was, was dit misschien minder nodig, maar in tijden van secularisering leidt dat tot verarming van het geloof en snelle achteruitgang van de kerken.

Beter is het daarom te kiezen voor een vrijmoedig spreken over geloof. Een vrijzinnige dient voluit te durven staan voor waar zij in gelooft en voor wat zij in praktijk brengt. Maar zij dient dit in alle voorlopigheid te doen. Dat betekent dat zij ook principieel de beperkingen van haar eigen visie erkent en openstaat voor kritiek en verrijking door anderen. Die ander heeft misschien ook wel gelijk, heeft een evenzeer verdedigbaar gezichtspunt. Natuurlijk ben ik vaak volledig overtuigd van dat waarvoor ik sta en kan ik me misschien niet eens voorstellen dat het anders kan zijn. Maar op een meer afstandelijk niveau moet ik erkennen dat ik ongelijk kan hebben, en dat ik dus misschien iets kan leren van die ander.

Daarom is oecumene voor vrijzinnigen niet slechts een noodoplossing. Het gesprek met de ander is juist een mogelijkheid om het eigen geloof helderder te verwoorden – daar word je in het gesprek met de ander toe gedwongen. En het biedt een kans om kritische vragen bij de eigen opvattingen te krijgen en je te laten verrijken door de ander. Oecumene hoeft daarbij niet beperkt te zijn tot de christelijke traditie, maar raakt de hele wereld. Dat betekent dat we ook het gesprek dienen aan te gaan met andere godsdiensten en met niet-gelovigen. Ook van hen kunnen we leren, ook door hen kunnen we worden bekritiseerd en verrijkt.

4. Praktische spiritualiteit

Geloven doe je niet alleen op zondag. Geloven doe je juist ook in het dagelijks leven – in de manier waarop je met andere mensen omgaat. In de vrijzinnigheid ligt traditioneel sterker de nadruk op de praxis dan op de geloofsleer.¹⁶ Het gaat om de persoonlijke spirituele of mystieke ervaring, om de ethische praktijk en de verbinding tussen beide. Daarom heb ik in het vorige hoofdstuk gesteld dat het pragmatisch-praktische model goed aansluit bij de vrijzinnige traditie.

In het begin van de vorige eeuw waren de vrijzinnige jeugdbewegingen vaak sterk gericht op concrete maatschappelijke hervormingen, op inzet voor een betere wereld. Een destijds onder vrijzinnigen zeer populair lied symboliseert dit: 'God roept ons, broeders, tot de daad, zijn werk wacht, treedt dan aan.'¹⁷ De sfeer (en het mannelijke taalgebruik) van dit soort liederen is niet helemaal meer van deze tijd. Maar een tekst als deze laat heel goed de verbinding zien tussen geloof en handelen, of liever nog, de eenheid van beide in een praktische spiritualiteit.

In de laatste decennia is de vrijzinnige spiritualiteit anders van karakter geworden. De invloed vanuit de rooms-katholieke spirituele traditie en vanuit oosterse tradities heeft het vrijzinnig protestantisme verrijkt en minder rationalistisch gemaakt. En de teleurstellingen van de Tweede Wereldoorlog en van het communisme hebben het vaak wat naïeve optimisme en geloof in die maakbare, betere wereld onderuitgehaald. Maar de basisidee blijft dezelfde. Praktische spiritualiteit is de dialectische eenheid van geloof en handelen. 'Dialectisch', want beide vallen nooit helemaal samen, maar corrigeren, vreden en inspireren elkaar. Juist die spanning houdt ons in beweging,

houdt ons geloof levend en voorkomt dat we afglijden naar een star moralisme.

5. *Openheid voor cultuur, wetenschap en samenleving*

Humanisten als Erasmus geloofden in de heilzame werking van wetenschap en filosofie en pleitten bijvoorbeeld voor kritisch bijbelonderzoek. In de humanistische traditie is ook altijd grote waarde gehecht aan cultuur, aan kunst en algemene ontwikkeling. Kunst kan ons schokken of juist diep ontroeren, ons nieuwe ervaringen geven en ons aldus verrijken. De samenleving is geen onveranderlijk gegeven, maar is vatbaar voor verbeteringen.

Te vaak is deze humanistische gedachte verbonden geweest met een naïef vooruitgangsgeloof, ook in het vrijzinnig christendom. Door meer kennis en rationele hervormingen zouden we de ideale samenleving krijgen. We zijn in de twintigste eeuw in dit opzicht realistischer geworden, hebben meer inzicht in de diepte van het menselijk tekort, het kwaad en de tragiek. Maar dat realisme ontslaat ons niet van de plicht om ons in te zetten voor een (iets) betere wereld, hier en nu én op de langere termijn.

Gelovigen dienen midden in de samenleving te staan en daar hun verantwoordelijkheid te nemen. Ze moeten niet die samenleving volstrekt omarmen, maar het geloof is niet alleen gericht op een andere wereld in een toekomstig leven na de dood. Iets van dat Koninkrijk Gods moet en kan hier worden waargemaakt.

Daarom zijn vrijzinnigen van oudsher op allerlei manieren actief in de samenleving. Ze kiezen niet voor het isolement om daar hun kracht te zoeken. En ze staan open voor de moderne cultuur en wetenschap, in plaats van zich daar kritisch tegen af te zetten. Dat betekent geen kritikloze aanvaarding van cultuur en maatschappij. Maar ze gaan met hun tijd mee en proberen de ontwikkelingen bij te sturen.

6. *Gelijkheid*

Vrijzinnigen erkennen in hun kerk en daarbuiten de principiële gelijkwaardigheid van alle mensen. Van mannen en vrouwen, van homo's en hetero's, van arm en rijk. Alle gelovigen zijn gelijk. De voorganger of de kerkelijke besturen hebben dus ook geen bijzonder kerkelijk gezag.

Dit is een heel wezenlijk uitgangspunt. Het gelijkheidsideaal wordt doorgaans vooral verbonden met de Verlichting, maar het heeft ook in het christendom en vooral in het protestantisme herkenbare wortels. In de eerste christelijke gemeenten waren allen gelijk en deelden hun bezit.¹⁸ Het protestantisme nam stelling tegen de kerkelijke hiërarchie en de bemiddelaarsrol van priesters. Het koos voor het 'priesterschap van alle gelovigen' en maakte daarmee alle gelovigen in principe gelijkwaardig.

In de vrijzinnige geloofsgemeenschappen is dit gelijkheidsideaal onder meer uitgewerkt in de democratische en sterk gedecentraliseerde kerkstructuren. Er zijn geen pausen, bisschoppen of synodes die de gemeenten en leden richtlijnen voorhouden. Het hoogste orgaan wordt gevormd door de gemeentelijke vergadering van alle leden, of door een democratisch gekozen afvaardiging.

Vrijzinnige kerken waren bijvoorbeeld de eersten die in het begin van de vorige eeuw vrouwen als predikant accepteerden. De doopsgezinden waren in 1911 de eersten, en werden al snel gevolgd door de remonstranten in 1915. Eerlijkheidshalve moet daaraan toegevoegd worden dat in de beginjaren de feitelijke acceptatie in de gemeenten vaak nog moeizaam verliep. (Dat was overigens in de samenleving als geheel helaas niet veel anders; de eerste vrouwelijke minister verscheen immers pas in 1956, ook al was het vrouwenkiezerecht al in 1919 geaccepteerd.) Een ander punt waarin het gelijkheidsideaal gestalte kreeg, was bij de aanvaarding van homoseksuele relaties. In 1986 waren de remonstranten de eerste kerk in Europa die in zijn kerkorde homoseksuele relaties als volledig gelijkwaardig erkende. Een kerkelijke zegening van niet-huwelijkse relaties (zowel homoseksueel als heteroseksueel) werd toen mogelijk gemaakt.

7. *Staan in de christelijke traditie maar open voor andere tradities*

Dit kenmerk noem ik bewust als laatste, omdat de andere zes kenmerken evenzeer bruikbaar zijn voor een kenschets van vrijzinnige tradities binnen andere godsdiensten en tot op zekere hoogte ook voor de agnostische humanistische traditie. Deze volgorde is echter geen kwestie van prioriteit, integendeel. Voor mij staat het christendom juist voorop en is vrijzinnig een bijvoeglijk naamwoord daarbij.

Het is natuurlijk ondoenlijk om in enkele zinnen de rijkdom van de christelijke traditie recht te doen. Ik zal het dan ook niet probe-

ren. De christelijke traditie komt binnen de vrijzinnige traditie op tal van manieren tot uitdrukking, in de liturgie, in de praktijk van pastoraat en diaconaat, in het persoonlijk geloofsleven van mensen. De bijbel is een wezenlijke bron van inspiratie daarbij, maar niet als Gods onfeilbaar woord, eerder als een uitdagende “polyfonie” van stemmen en tegenstemmen.¹⁹ De christelijke traditie kleurt natuurlijk ook elk van de zes hiervoor genoemde kenmerken, die immers alle ook binnen het christendom hun wortels hebben.

Kenmerkend voor vrijzinnigen is hierbij dat ze wel volledig in de christelijke traditie staan, maar geen exclusiviteit van het christendom claimen. In de achttiende eeuw woedde in Nederland een hevig debat, de zogeheten Socratische oorlog, rond de vraag of in de hemel ook plaats was voor de heidense filosoof Socrates. Aangezien hij leefde in de vijfde eeuw voor Christus, was hij natuurlijk geen christen. De vrijzinnige remonstranten verdedigden toen principieel dat ook niet-christenen die een goed leven hadden geleid in de hemel konden komen.²⁰ Er is ook heil buiten Christus, de kerk is zeker niet zalmakend.

Mede daarom staan vrijzinnigen open voor de rijkdom van andere religieuze en niet-religieuze tradities. Vrijzinnige kerkgenootschappen werken bijvoorbeeld niet alleen samen met andere christelijke kerken in organisaties als de Wereldraad van Kerken of de Nederlandse Raad van Kerken, maar onderhouden ook banden met vrijzinnige geloofsgemeenschappen binnen andere wereldgodsdiensten.²¹

Een passend antwoord

Hiermee hebben we een algemene karakteristiek van de vrijzinnig-christelijke traditie. Maar wat betekent dit voor de ethiek? Kunnen we in het licht van deze traditie een eigentijdse ethiek ontwikkelen? Ik kies bewust voor de formulering ‘in het licht van’, want een ethiek put nooit alleen uit een specifieke traditie. Doorgaans komt het erop neer dat men bij de algemene wijsgerige ethiek vertrekt en daaraan een specifieke inkleuring geeft in het licht van de eigen traditie en in het licht van de concrete maatschappelijke context. Of als men het mooier wil zeggen, dat men probeert tot een synthese te komen van

de eigen religieuze traditie en de algemene wijsgerige ethiek.

De ontwikkeling van een ethiek vindt altijd in een bepaalde context plaats. De vrijzinnige traditie is een inspiratiebron, maar de concrete uitwerking kan alleen maar zinvol plaatsvinden in het licht van de concrete context. Daarom is het goed terug te keren naar de vereisten die ik in hoofdstuk 3 heb genoemd, waaraan een eigentijdse ethiek zou moeten voldoen. Ze moet meer gericht zijn op achterliggende waarden dan op strikte regels, dynamisch en flexibel zijn. Kritische toetsing en de openheid voor verdere ontwikkeling dienen voorop te staan. En ze dient recht te doen aan de grotere morele verantwoordelijkheid van het individu.

De vrijzinnige traditie biedt veel aanknopingspunten om aan die vereisten tegemoet te komen. Elk van de zeven bovengenoemde kenmerken levert daaraan een specifieke bijdrage. De vrijzinnige nadruk op individuele vrijheid en verantwoordelijkheid en op een persoonlijk doorleefd geloof, past bij de tendens naar individualisering. Vanuit vrijzinnig perspectief valt deze dan ook aanmerkelijk positiever te waarderen dan meestal gedaan wordt in christelijke en christen-democratische kringen. De openheid voor kritische toetsing en de wezenlijke voorlopigheid van ieder oordeel, dus ook van ieder moreel oordeel, bevordert een dynamische ethiek. Dat geldt evenzeer voor de openheid naar cultuur en wetenschap en samenleving. De praktische spiritualiteit zorgt ervoor dat mensen, ook met geringere steun vanuit de sociale omgeving, het kunnen volhouden naar hun morele opvattingen te leven en zich in te blijven zetten voor een betere samenleving.

Bovendien is er een positieve waardering van pluralisme. Pluralisme is vaak lastig, maar het wordt door vrijzinnigen ook als verrijkend gezien en dat sluit goed aan op de multiculturele samenleving waarin we nu leven. Dialoog is meer dan een pragmatische noodzaak, het is ook een opdracht en een kans om je eigen opvattingen steeds weer kritisch tegen het licht te houden. De niet-exclusieve visie op het christendom maakt het mogelijk om aanhangers van andere levens-overtuigingen zoals de islam als gelijkwaardige gesprekspartners te erkennen en te zoeken naar gemeenschappelijke uitgangspunten in een pluralistische samenleving. In deze zin kan dus met recht gesteld worden dat onze tijd behoefte heeft aan vrijzinnige benaderingen van ethiek.

Ook inhoudelijk zijn er goede aanknopingspunten. De nadruk op vrijheid en verantwoordelijkheid impliceert dat aan mensenrechten en tolerantie grote waarde wordt toegekend. In een tijd waarin de godsdienstvrijheid onder druk staat en tolerantie bijna een negatief beladen woord is geworden, is dat van grote betekenis. En rond thema's als seksualiteit, relaties, moderne voortplantingstechnologie en euthanasie biedt de keuze voor de menselijke vrijheid en zelfbeschikking een belangrijke waarde, die juist in christelijke kringen te vaak minder belangrijk wordt geacht.

De keuze voor gelijkheid en democratie geeft eveneens wezenlijke vertrekpunten die in en door kerken vaak onvoldoende erkend worden. Gelijkheid van man en vrouw, homo en hetero, vreemdeling en autochtoon – het blijft een waardevol, maar nog te weinig gerealiseerd ideaal. Dat geldt niet alleen binnen de kerken maar ook voor de samenleving als geheel. Democratie is inmiddels een breed geaccepteerd ideaal in de samenleving, maar in de organisatiestructuur van sommige kerken, in het bijzonder van de rooms-katholieke kerk, nog te weinig doorgedrongen.

Last, but not least, biedt natuurlijk ook de christelijke traditie tal van inhoudelijke en vaak zeer radicale uitgangspunten. Het recente conciliair proces stelde bijvoorbeeld de waarden centraal van vrede, gerechtigheid en heelheid van de schepping. De bijbelse verhalen bevatten radicale maatschappijkritiek en tal van concrete verhalen die inspiratie kunnen bieden.

Dit alles verder uit te werken zou natuurlijk een boek op zich zijn, en ook veel theologische analyse vergen, en dat is nu eenmaal niet mijn vak. Daarom laat ik het hier bij deze korte schets.

8. De rol van kerken en religieuze organisaties

De januskop van de kerken

Een vrijzinnige ethiek past als benadering, als houding goed bij deze tijd. En ook inhoudelijk biedt deze goede aanknopingspunten voor een eigentijdse ethiek. Maar dat is nog niet het hele verhaal. Want ethiek moet ook geleefd worden. En daar ligt vaak een groot probleem. Hoe kunnen mensen gemotiveerd worden en blijven om moreel goed te leven? De toegenomen individuele verantwoordelijkheid heeft als keerzijde een grotere behoefte aan morele vorming en toerusting en aan ondersteuning bij het volhouden van de juiste levenswijze.

Dit roept de vraag op of kerken en andere levensbeschouwelijke organisaties een rol kunnen spelen. Door politici als Donner en Balkenende wordt de laatste jaren weer een beroep gedaan op de kerken om een eigen bijdrage te leveren aan het debat over normen en waarden. Kunnen de kerken inderdaad hulp bieden bij het levend houden van normen en waarden? En zo ja, doen de vrijzinnige kerken dan ook mee, en hebben ze daarbij misschien een specifieke eigen invalshoek?

Laten we beginnen met een kritische noot. De rol van de kerken op dit terrein is in de geschiedenis bepaald niet onverdeeld positief geweest. Kerken zijn vaak de bolwerken geweest van conservatisme. Van vasthouden aan achterhaalde opvattingen rond seksualiteit of rond de positie van de vrouw in de samenleving. En van te gemakkelijke steun aan de machthebbers, van welke kleur ook, of aan onrechtvaardige economische verhoudingen.

Maar de kerken hebben hier duidelijk een januskop. Naast dat tekortschieten zijn er ook altijd momenten geweest waarop de kerken scherpe critici van onrechtvaardigheid waren en voorlopers op maatschappelijk en moreel gebied. Het diaconale werk van de kerken is daarvan een duidelijk voorbeeld. Kerkelijke groepen als de quakers liepen voorop bij de strijd tegen de slavernij en tegen de oorlog.

Martin Luther King en de burgerrechtenbeweging in de Verenigde Staten hadden een duidelijk christelijke inspiratie. In de strijd voor gelijkberechtiging van vrouwen en later die van homoseksuelen, en voor een rechtvaardiger verdeling van de welvaart, waren en zijn progressieve christenen vaak eveneens op de barricaden te vinden.

Ik noem deze twee gezichten van kerkelijke bemoeienis met normen en waarden bewust aan het begin. Het laat zien dat er meerdere manieren zijn waarop kerken hiermee bezig kunnen zijn. En wat voor de kerken geldt, geldt evenzeer voor andere religieuze groepen. Gandhi staat als symbool voor een vreedzaam verzet tegen koloniale overheersing en onrechtvaardigheid; daar tegenover laat het huidige hindoeïstisch fundamentalisme een andere kant van hetzelfde geloof zien. Moskeeën en moslimintellectuelen die een modernisering van de islam zoeken die recht doet aan democratie en mensenrechten zijn één kant van de islam; Al Qaida en de aanslag op Theo van Gogh een andere.

De bemoeienis van kerken en andere religieuze organisaties is niet alleen naar buiten gericht. Ze kunnen ook intern gestalte geven aan normen en waarden. Kerken kunnen opkomen voor mensenrechten door te laten zien dat binnen de kerk vrouwen en mannen, homo's en hetero's gelijke rechten hebben. Ze kunnen opkomen voor democratie door te laten zien hoe binnen de kerk een democratische structuur en cultuur kan bestaan. Ze kunnen zelfs laten zien, zoals de quakers doen, dat besluitvorming bij consensus niet per se een onhaalbaar ideaal is, maar onder bepaalde voorwaarden goed kan werken. De oude tegeltjeswijsheid 'verbeter de wereld, begin bij jezelf' geldt zeker ook voor kerken. Als zij al niet in hun eigen functioneren laten zien dat een betere manier van onderlinge omgang mogelijk is, hoe kunnen ze dan ooit naar buiten toe geloofwaardig zijn?

Bescheidenheid en zelfkritiek dienen dus voorop te staan. Maar dat neemt niet weg dat kerken een rol kunnen spelen in het levend houden van normen en waarden. Daarbij concentreer ik me op drie problemen.

Er is allereerst een *kennisprobleem*: hoe bepaal ik hoe ik moet leven? Wat zijn de normen en waarden waarnaar ik wil leven en wat betekent dat voor concrete vragen? Is euthanasie wel of niet moreel juist in deze situatie? Daarnaast is er een *motivatieprobleem*: hoe houd

ik het vol daarnaar te leven? Hoe kan ik tegenslagen overwinnen, hoe kan ik zorgen dat gemakzucht en eigenbelang het niet altijd winnen? En ten slotte is er een *handelingsprobleem*: hoe breng ik in deze complexe, onoverzichtelijke wereld mijn normen en waarden in praktijk? Hoe geef ik gestalte aan die inzet voor een betere wereld, voor de naaste? Voor elk van die drie problemen kunnen de kerken en andere levensbeschouwelijke organisaties een zinvolle bijdrage leveren. Ik richt me hier vooral op de kerken, maar met enige aanpassingen is het onderstaande ook van toepassing op organisaties binnen andere godsdiensten of op het Humanistisch Verbond.

Ethisch beraad

Het kennisprobleem krijgt in de media de meeste aandacht. Hoe kunnen we nog bepalen wat moreel verantwoord is in deze ingewikkelde en pluralistische samenleving? Rond veel actuele vragen bieden overgeleverde normen weinig houvast. Ik denk aan de keuzes rond het levenseinde, maar ook aan vragen rond biotechnologie en globalisering. Het kennisprobleem heeft vooral te maken met de ontwikkelingen die ik in deel I schetste, die leiden tot grote onzekerheid en tot een verscheidenheid aan meningen waaruit niet gemakkelijk te kiezen valt.

Ethische bezinning, reflectie, onderling gesprek zijn manieren waarop we met deze onzekerheid en verscheidenheid kunnen leren omgaan. Kerken kunnen daarvoor ruimte bieden – intern en in de samenleving als geheel. Juist binnen kerken is nog tijd en ruimte voor diepgaande bezinning en gesprek. In preken (tegenwoordig niet voor niets vaak aangeduid als overweging of overdenking) kan men stof ter overdenking bieden. In gespreksavonden of theologische cafés kan men de ruimte bieden om onderling met elkaar in gesprek te gaan, al dan niet na een uitgebreide voordracht ter inleiding op het gesprek. De kerken behoren momenteel tot de weinige plaatsen waar mensen nog met elkaar in gesprek raken over wezenlijke levensvragen. Ze kunnen een plaats bieden waar open over morele kwesties kan worden gesproken en waar dus als een soort 'education permanente' een voortdurende morele vorming plaatsvindt.

De kerken kunnen daarbij ook een inhoudelijke handreiking bie-

den door ethische vragen systematisch te verhelderen en te doordenken vanuit een christelijke levensbeschouwing. Dat kan waardevol zijn in de dialoog met de eigen leden en de samenleving, maar ook in het gesprek met de overheid. Zo'n levensbeschouwelijke doordening is bovendien ook zinvol binnen een echte interreligieuze dialoog, waarin men tussen de verschillende godsdiensten zoekt naar het gemeenschappelijke en naar de wezenlijke verschillen. Alleen als de gesprekspartners in een dialoog ook weten waar ze zelf voor staan en niet alleen maar vriendelijk luisteren naar de anderen, is het mogelijk tot werkelijk onderling begrip te komen.

Ook hier geldt weer dat we de individualisering en secularisering serieus moeten nemen. Een direct voorhouden van normen kan niet meer en is ook zelden gerechtvaardigd. Maar wel kunnen kerken, moskeeën en Humanistisch Verbond mensen bewustmaken van hun verantwoordelijkheid voor anderen en voor de samenleving. En inhoudelijke stof ter overweging kan bij die bewustwording alleen maar behulpzaam zijn, wanneer deze op een open wijze wordt gepresenteerd die stimuleert tot nadenken in plaats van vraagt om gehoorzaamheid.

Dit vergt wel dat de kerken op een open en democratische wijze gestructureerd zijn. Anders ontstaat een vreemde spanning tussen het open moreel beraad en een hiërarchische kerkstructuur. Als betwistbare morele uitspraken bekleed worden met kerkelijk gezag, belemmert dit het open gesprek. Soms zal het nodig zijn als kerken om duidelijke uitspraken te doen, maar dit heeft alleen zin en gezag als eindpunt van een uitvoerig democratisch proces, waarin het open gesprek vooropstond.

Ik wil dit illustreren met een concreet voorbeeld. Een terrein waarop veel kerken al eeuwen morele normen propageren, is dat van de seksualiteit. Het is ook het terrein waarop het kerkelijk gezag in morele kwesties het sterkste is aangetast, omdat burgers steeds meer zelf hun eigen keuzen maakten en deze niet weerspiegeld zagen in de kerkelijke opvattingen. Het vasthouden aan de achterhaalde seksuele ethiek door veel kerken is een belangrijke factor geweest bij het verlies van geloofwaardigheid als morele leiding.

Als reactie zou men kunnen bepleiten dat de kerken zich dan maar helemaal niet meer moeten bezighouden met relaties en seksualiteit. Dat is een begrijpelijke reactie die ingegeven kan zijn door terechte

zelfkritiek en prijzenswaardige bescheidenheid. Maar een betere reactie is mijns inziens om dit juist als een kans te zien, een 'uitdaging' om te leren op een andere manier met moreel en persoonlijk gevoelige kwesties om te gaan. Juist kerken en andere levensbeschouwelijke organisaties hebben hierin bij uitstek een taak, omdat de persoonlijke vormgeving van relaties en seksualiteit sterk raakt aan levensbeschouwelijke vragen.

De remonstranten hebben in de jaren tachtig van de vorige eeuw die taak ter hand genomen op een wijze die goed past bij deze tijd en die laat zien hoe een diepgaand ethisch beraad binnen kerken kan functioneren. Toen zij bezig waren met een herziening van hun kerkorde, kwamen ze voor de vraag wat te doen met de bepalingen rond het huwelijk. Het was duidelijk dat men niet meer heen kon om de erkenning van homoseksuele en andere niet-huwelijkse relaties; tegelijk was het voor velen nog een met veel emoties beladen en controverseel onderwerp. Door uitgebreide gesprekken in de gemeenten, ondersteund door speciaal gemaakte video's en discussiemateriaal, is toen een jarenlang zeer intensief bezinningsproces in gang gezet. Dit proces resulteerde in 1986 in een breed gedragen en tegelijk zeer radicaal besluit, waarin geen enkel onderscheid meer werd gemaakt tussen huwelijk en andere relaties. Ook homoseksuele en lesbische levensverbintenissen en heteroseksuele niet-huwelijkse relaties zouden in een kerkelijke plechtigheid gevierd en gezegend kunnen worden. Daarin liepen de remonstranten duidelijk voor op het Nederlandse parlement dat pas meer dan tien jaar later het huwelijk opentelde voor homoseksuele en lesbische paren (helaas onder protest van andere kerken).

De inhoud van dit besluit laat ik hier verder terzijde. Waar het mij nu om gaat, is dat in deze gesprekken het mogelijk bleek in een open sfeer over zeer persoonlijke onderwerpen als relaties en de betekenis van begrippen als liefde en trouw te praten en deze te herformuleren in het licht van de moderne tijd. Aldus droegen dit soort gesprekken bij aan de morele vorming van de aanwezigen.

Iets soortgelijks kunnen de kerken ook doen rond andere maatschappelijke vragen en doen zij feitelijk ook al jaren. Hoe gaan we verantwoord om met werk, met het milieu, met de noden in de wereld? Is een nieuwe levensstijl mogelijk die niet gericht is op steeds meer consumptie? Hoe kunnen we gestalte geven aan vrede, gerechtigheid

en heelheid van de schepping? Maar ook rond thema's als medische ethiek en euthanasie zijn dit soort gesprekken uitermate zinvol.

In de discussie over de multiculturele samenleving wordt tegenwoordig vaak wat badinerend gesproken over dialoog. Alsof het alleen iets softs zou zijn, dat niet echt een oplossing is. Het is alleen maar pappen en nathouden. Dat beeld van de dialoog is soms herkenbaar, maar zeker niet de enige vorm van dialoog. Een dialoog kan juist ook heel confronterend zijn.¹ Het kan inhouden dat mensen elkaar bedoeld of onbedoeld diep kwetsen, en vervolgens dat de ander laat zien dat men zich zeer gekwetst voelt. Ook in de discussies bij de remonstranten kwamen vooroordelen over homoseksuelen soms op zeer pijnlijke manier naar boven. Maar door ze te uiten werden ze bespreekbaar en veranderbaar. Alleen door die vaak pijnlijke momenten van confrontatie kunnen mensen zich realiseren wat ze aanrichten bij anderen en mogelijk zichzelf matigen of zelfs hun opvattingen aanpassen.

Voor mij is de ideale kerk een plaats waar onder meer dit soort gesprekken mogelijk zijn. Onder meer, want – om Kuitert te parafaseren – alles is moreel, maar moraal is niet alles. Daarom denk ik dat we ook bij discussies over normen en waarden de levensbeschouwelijke dimensie niet uit de weg moeten gaan. Zij hoort er bij, maar dan wel graag in een moderne vorm die bij de geïndividualiseerde samenleving past. Dat vereist een nadruk die niet ligt op het gezaghebbend spreken door de kerkelijke leiding, maar op het open bespreken door gemeenten en parochies.

Ondersteuning en bemoediging

Levensbeschouwing kan ook een rol spelen in de motivatie om je aan bepaalde normen en waarden te houden. Moreel handelen vergt meestal iets van je – het kost iets: tijd, geld, geduld, dingen doen waarin je geen zin hebt. Vaak weten we wel wat we moeten doen, maar we doen het niet – door luiheid, gemakzucht, of wat voor reden ook. Dat is ook het centrale probleem volgens het al vaker geciteerde rapport van de WRR.² Mensen weten wel wat ze zouden moeten doen, maar ze doen het niet. Het is geen kennisprobleem, maar een motivatieprobleem.

Ik noemde hierboven al dat mensen zich volgens de WRR om drie redenen aan sociale of wettelijke normen houden.³ Ze doen dat vanwege formele controle en sancties (de politieagent), vanwege informele, sociale controle (de burens), en omdat ze normen geïnternaliseerd hebben. Meestal spelen alle drie factoren een rol en versterken ze elkaar. Diezelfde factoren zijn ook van betekenis om de invloed van kerken op gedrag te begrijpen. Vroeger werkten alle drie factoren mee om mensen op het rechte pad te houden. De pastoor of de ouderling oefende toezicht uit en had (vooral in de extreme gevallen) kerkelijke sancties ter beschikking. De hechte verzuiling zorgde voor een sterke onderlinge sociale controle binnen de eigen kerkelijke gemeenschap. En mensen internaliseerden de morele en godsdienstige normen – ze hielden zich eraan omdat die een deel van hen zelf waren geworden.

Tegenwoordig hebben kerken (gelukkig!) veel minder mogelijkheden om sancties op te leggen, en als ze deze formeel al hebben, worden ze nauwelijks meer gebruikt. Door de ontzuiling is de interne sociale controle binnen de kerkelijke groep veel kleiner geworden. Dus resteert alleen nog de internalisering. Mensen moeten het helemaal uit zichzelf halen om zich aan bepaalde normen en waarden te houden. Dit vergt veel van hen.

Eigenlijk is dit hetzelfde proces dat we al eerder zagen op de schaal van de samenleving bij het verdwijnen van de conducteur op de tram.⁴ Daar kan het nog helpen de conducteur terug te brengen, hoewel ook dan het herstel van bepaalde gedragsnormen een proces van lange adem is. Maar terugkeer van de kerken naar een sterkere interne tucht en een sterkere sociale controle is niet bepaald een oplossing die ik zou willen bepleiten.

We moeten deze analyse overigens bepaald niet overdrijven. Voor veel normen is er nog wel degelijk sociale controle van de eigen peer group of formele controle door overheid en toezichthouders. Zoals Duyvendak en anderen beweren: mensen zijn heel conformistisch en voegen zich in de kudde.⁵ Ze houden zich vrijwillig aan de meeste normen en vertonen bovendien veel prijzenswaardig gedrag zoals vrijwilligerswerk.

Maar niettemin geldt dat in een aantal situaties mensen het wel helemaal zelf moeten opbrengen. Sancties en formele controle zijn maar voor een beperkt aantal wettelijke normen van betekenis. Er is

geen of weinig sociale controle of je wel voldoende geeft aan goede doelen, of je fatsoenlijk zaken doet et cetera. Mensen hebben dus steun en inspiratie nodig om het vol te houden naar hun morele opvattingen te leven.

Die steun kan iemand op tal van manieren krijgen, bijvoorbeeld uit haar vriendenkring. Of ze kan zich laten inspireren door literatuur of aangesproken worden door idolen en rolmodellen. Moderne helden, moderne heiligen zijn voorbeeldfiguren zoals Nelson Mandela of Ruud Gullit – die echt niet per se perfect hoeven te zijn (liever niet zelfs), maar waaraan je je kunt optrekken.

Een van de manieren waarop mensen steun en inspiratie kunnen krijgen, is door hun levensbeschouwing en kerk. Een godsdienstige overtuiging kan iemand motiveren om in haar leven aan de daarmee verbonden normen vast te houden. Dat moet niet per se gezien worden in de zin dat iemand bepaalde dogma's aanhangt en daarom daaruit af te leiden morele normen aanhangt. Het gaat veel meer om de praktijk: die levensovertuiging, en die morele normen zijn deel van haarzelf geworden en daarom is het voor haar normaal geworden om zich aan die normen te houden. Of daarom voelt ze zich elke keer weer uitgedaagd om gestalte te geven aan dat wat haar beweegt.

Het gaat hier dus om de dialectische combinatie van geloof en handelen, waarover ik in het vorige hoofdstuk schreef, om een praktische spiritualiteit. Die spirituele basis stelt iemand in staat om elke keer weer de kracht op te brengen om zich in te zetten voor gerechtigheid, en om niet alleen de sociale minimumnormen na te leven, maar ook daar bovenuit te gaan.

Die praktische spiritualiteit kan op verschillende manieren geoefend en gevoed worden. Opnieuw: dat hoeft niet noodzakelijk in het verband van een geloofsgemeenschap te gebeuren. Maar de christelijke traditie heeft wel een rijkdom van vormen om die spiritualiteit te ontwikkelen. De opbouw, de adem van een goede kerkdienst is daarvan al een eenvoudig voorbeeld. Je komt binnen, komt tot rust en inkeer, er is tijd voor bezinning en gebed, voor muziek, zang en soms beweging: verschillende lagen van ons menszijn worden aangeraakt. En na die dienst ga je gesterkt de wereld weer in.

Die adembeweging van de dienst wordt voor mij persoonlijk heel mooi gesymboliseerd door twee teksten die mij altijd weer inspireren

en bemoedigen. Aan het begin van de dienst ken ik geen mooier lied dan het *Intochtslied* van Marijke Koijs-de Bruijne met de regels:

Vol van verwachting zijn wij gekomen,
Om weer te weten waartoe wij bestaan.
Verstillend van binnen, verlangend te horen
Het levende Woord dat opnieuw wordt geboren
Waar mensen in aandacht en liefde verstaan.⁶

Aan het eind van de dienst komt de zegen die nieuwe kracht geeft om weer verder te gaan. Maar die wordt voorafgegaan door, een heel klein, maar voor mij wezenlijk onderdeel, de uitzending, de opdracht om in de wereld gestalte te geven aan het geloof. In de woorden van een veelgebruikte remonstrantse liturgie:

Bevestigen wij ons geloof in een leven van liefde;
aanvaarden wij onze verantwoordelijkheid voor onze geloofsgemeenschap,
haar taak in de wereld en haar noden;
en gaan wij van hier naar ons huis en onze levensopdracht
onder Gods zegen.

Een dergelijke adem van een dienst kan ons voeden, sterken en bemoedigen. Natuurlijk ligt dit niet voor iedereen hetzelfde – ieder heeft weer andere aspecten die hem raken en voeden. Het werkt ook voor dezelfde persoon niet altijd op dezelfde wijze.

Dit is slechts een voorbeeld uit de liturgische rijkdom van de christelijke traditie. Belangrijke levensmomenten kunnen worden gevierd, of het nu gaat om de geboorte van een kind (kinderdoop of kinderopdracht), om een levensverbintenis, of om de bewuste keuze voor een geloofsgemeenschap (belijdenis of volwassenendoop). In tijden van verdriet en afscheid bieden rouwdiensten vormen om de emoties naar boven te laten komen en te verwerken. Of om weer iets heel anders te noemen: ook meditatie technieken, spirituele retraites – het zijn allemaal vormen om de eigen spiritualiteit te voeden en te versterken.

De praktische spiritualiteit in liturgie, meditatie en andere vormen is overigens niet het enige dat de christelijke traditie te bieden

heeft om het in deze wereld vol te houden. Ook het pastoraat – de zorg voor elkaar – kan daartoe een belangrijke bijdrage leveren. Het elkaar in persoonlijke contacten ondersteunen, luisteren, bemoedigen en weer op weg helpen in tijden van crisis – het hoort evenzeer bij de christelijke gemeente. Deze taak wordt in veel kerken vooral vervuld door een pastor, maar het kan evenzeer gebeuren door gewone gemeenteleden onderling.

De kerken (en andere geloofsgemeenschappen) zijn hierin – opnieuw – zeker niet uniek. Gelukkig hebben veel mensen een netwerk om zich heen waardoor ze gesteund en bemoedigd worden. En gelukkig zijn er ook buiten de kerken veel vormen van spiritualiteit te vinden, waardoor mensen zich in hun leven gesterkt voelen en zich richten op iets of iemand dat hen zelf te boven gaat. Elke claim dat de kerken iets te bieden hebben dat nergens anders te vinden is, wil ik uitdrukkelijk van de hand wijzen. Maar de lange spirituele traditie en de vaak goede organisatie van het pastoraat door daartoe opgeleide professionals of vrijwilligers bieden toch bepaalde voordelen. Spiritualiteit loopt altijd het risico te ontaarden in onkritische zweverigheid en uitsluitend op persoonlijke groei gerichte activiteiten. De vriendenkring ontbreekt soms of is onvoldoende toegerust om in werkelijke nood de vereiste opvang en steun te bieden. Daarom is in de ondersteuning aan mensen om het vol te houden, in liturgie, spiritualiteit en pastoraat, de bijdrage van de kerken van grote waarde.

Doen

De derde taak van de kerken is het praktisch werk. Moraal is vooral een kwestie van doen. Meestal gaat het om individueel handelen. Of ik wel of niet om euthanasie vraag, hoeveel geld ik aan goede doelen geef, zijn zaken waarover ik zelf een beslissing moet nemen. Algemener is de vraag hoe ik met andere mensen omga, of het nu mijn burens, collega's of zwervers zijn, een zaak van individuele verantwoordelijkheid.

Daarnaast zijn er zaken die heel duidelijk een verantwoordelijkheid van de samenleving als geheel, van de staat, zijn. De ordening van de gezondheidszorg en van de sociale zekerheid, het verzekeren van een behoorlijk bestaansminimum en van een goed onderwijsni-

veau zijn een collectieve verantwoordelijkheid van de samenleving als geheel. Individen en organisaties kunnen daar een bijdrage aan leveren, maar de primaire taak ligt bij de staat.

Maar naast individu en staat is er nog een derde niveau, dat van allerlei organisaties, waaronder de kerken. Voor veel taken werkt het gewoon niet erg goed, als deze helemaal aan losse individuen worden overgelaten. De taak is te zwaar voor een enkel individu; denk bijvoorbeeld aan de ondersteuning van vluchtelingen. Of de kans is groot dat groepen mensen buiten de boot vallen. Een voorbeeld is de hulp aan de armen, die als we het overlaten aan particulieren waarschijnlijk niet erg efficiënt en eerlijk zal worden verdeeld. Voor dit soort zaken is het daarom zinvol organisaties te vormen die de krachten van individuen kunnen bundelen. In de Nederlandse termen worden deze organisaties doorgaans als het maatschappelijk middenveld aangeduid.

Veel van deze taken zijn overigens taken die ook goed door de staat of onder toezicht van de staat kunnen worden uitgeoefend. De bijstand is primair een staatszaak, ook al vonden sommigen bij de invoering van de bijstandswet dat ondersteuning van armen primair de verantwoordelijkheid is van particulier (kerkelijk) initiatief. Onderwijs is een collectieve verantwoordelijkheid van de gemeenschap, ook al kunnen er goede gronden zijn om particulieren de mogelijkheid te bieden om zelf onderwijs naar keuze te organiseren. Maar soms schiet de staat tekort, of gaat het om taken die even goed door groepen particulieren kunnen worden vervuld en dan kan het maatschappelijk middenveld een zinvolle rol spelen.

Die organisaties hoeven overigens niet op religieuze basis te worden gevormd. In ons verzuilde land is dat wel lang de praktijk geweest, maar voor veel van die taken is het juist zinvol om met anderen samen te werken. Het kan ook verrijkend zijn, om in de praktische uitvoering van maatschappelijke taken samen te werken en te zien dat ondanks heel verschillende achtergronden mensen toch voor hetzelfde staan. Daarom hebben vrijzinnigen traditioneel meestal de voorkeur gegeven aan niet-confessionele organisaties, die proberen de hele breedte van de samenleving te organiseren. In het onderwijs lag dan ook de keuze voor de openbare, veelkleurige ontmoetingsschool als ideaal voor de hand, waar kinderen van allerlei maatschappelijke, religieuze en politieke achtergronden elkaar kon-

den ontmoeten en konden leren met elkaar, ondanks die verschillen, vreedzaam samen te leven. En ook in de politiek kozen (en kiezen) de meeste vrijzinnigen voor niet-confessionele partijen.

Het maatschappelijk middenveld vervult een belangrijke functie in de samenleving. Vanuit een vrijzinnige invalshoek is er geen specifieke reden om dat op confessionele basis te organiseren. Het gaat erom dat bepaalde taken goed gedaan worden en hoe meer mensen daar samen gestalte aangeven, hoe beter.

Hebben kerken dan nog een eigen taak in het vormgeven van onze maatschappelijke verantwoordelijkheid? Als we kijken naar de praktijk is dat zonder meer het geval. Kerken leveren een belangrijke bijdrage aan de kwaliteit van de samenleving – onder meer via diaconaat en pastoraat, via ontwikkelingssamenwerking en opvang van vluchtelingen. Er zijn inmiddels verschillende studies geweest waarin de bijdrage van kerken aan de samenleving ook financieel is becijferd, en die blijkt steeds weer een behoorlijke omvang te hebben. In de opvang van hulpbehoevende ouderen hebben de kerken met hun pastorale activiteiten bijvoorbeeld een belangrijke taak. Maar ook de gaten in de sociale zekerheid zorgen dat steeds meer mensen buiten de bureaucratische boot vallen en bij de kerken aankloppen voor diaconie.⁷ En al jaren wordt vanuit de kerken zeer veel gedaan aan de opvang van vluchtelingen – vaak ook van mensen die nog recht hebben om hier te blijven maar van de overheid geen enkele steun ontvangen.

De vraag is dan natuurlijk of dit alles echt een taak is voor de kerken of dat eerder andere maatschappelijke organisaties daarvoor dienen te zorgen. Hier is een duidelijke spanning tussen twee perspectieven. De eerste is hierboven al genoemd. Er is voor vrijzinnigen geen inhoudelijke reden om aan organisatie van dit soort taken op confessionele basis de voorkeur te geven boven organisatie op algemene basis, of eventueel op een brede oecumenische basis. En gezien de vrijzinnige nadruk op individuele verantwoordelijkheid is het primair aan de kerkleden om te bepalen hoe ze aan hun diaconale en pastorale taak invulling geven.

De andere lijn vertrekt niet bij de behoeften van de samenleving, maar bij een visie op wat het betekent om een christelijke gemeente te zijn. Kan een gemeente zich werkelijk christelijk noemen, wanneer ze volstaat met ethisch beraad, kerkdiensten, gesprekskringen en pas-

toraat en zij als gemeente zelf geen verantwoordelijkheid neemt voor de behoeften van de samenleving? Kan de gemeente dan wel een gemeenschappelijke oefenplaats zijn van praktische spiritualiteit, als aan die spiritualiteit geen handen en voeten gegeven wordt in praktische maatschappelijke activiteiten?

Voor mij is een christelijke gemeente in ieder geval meer dan alleen een vereniging van gelijkgezinden die op zondag samenkomen om zich bezig te houden met spiritualiteit en zich te richten op God. Een gemeenschappelijke spiritualiteit die niet ook direct gestalte krijgt in praktisch werk, is maar half werk. Ook diaconaat, ook onderling en extern pastoraat is een kerkelijke opdracht.⁸ Een geloofsgemeenschap heeft een diaconale taak, een taak in de wereld. Dat kan niet alleen de verantwoordelijkheid van individuele gelovigen zijn, maar is ook voor de kerkgemeenschap als geheel een opdracht.

Een ander perspectief

Drie taken dus: ethische bezinning, ondersteuning en bemoediging en praktisch werk – is dat het? Nee, dat is niet alles. Want deze drie taken zijn vooral vanuit de behoeften van de samenleving geformuleerd. Wat kunnen kerken bijdragen aan de bezinning over normen en waarden en welke ondersteuning kunnen ze bieden aan het in praktijk brengen daarvan? Dit zijn de vragen over de rol van de kerken gezien vanuit de behoeften van de samenleving en de leden daarvan, maar niet noodzakelijk vanuit de kerken zelf.⁹ Om dit te begrijpen moeten we van perspectief veranderen.

Want er is nog een fundamenteeler gezichtspunt en dat kwam hierboven al enigszins naar boven. Een kerk oriënteert zich niet alleen, en zelfs niet primair, op de behoeften van de samenleving of van de eigen leden. Een kerk heeft ook een ander, fundamenteeler perspectief. Het christendom doet meer dan normen en waarden ontwikkelen, ondersteunen en praktiseren. Het plaatst ze ook in een breder kader – in het licht van het Koninkrijk Gods. Daardoor krijgen onze normen en waarden een andere inkleuring en andere accenten. Gods Woord wil immers deze wereld omgekeerd, zoals Huub Oosterhuis het uitdrukt.¹⁰

Hier komen we op de primaire taak van de kerken. De kerken leven vanuit een andere levenshouding, vanuit een andere visie op de samenleving. Ze kunnen zich niet neerleggen bij onrecht of bij een eenzijdig materialistische levensoriëntatie. Daarom houden ze de eigen leden voortdurend een kritische spiegel voor, om zich telkens weer bewust te worden dat het anders kan en anders moet. En van daaruit kunnen ze niet anders dan ook de samenleving en de overheid een kritische spiegel voor te houden.

Ik noem daarvan enkele voorbeelden. Onze samenleving kent, collectief en individueel, een sterke oriëntatie op het eigenbelang. Het evangelie stelt daar een andere oriëntatie tegenover: een openheid voor anderen, en een keuze voor de zwakkeren. In dit licht moeten de kerken blijven opkomen voor een humaan vreemdelingenbeleid en protesteren tegen een klimaat waarin immigranten zich maar helemaal aan ons moeten aanpassen.

In het verlengde daarvan past een pleidooi voor tolerantie. Tolerantie staat tegenwoordig vaak in een wat dubieus perspectief en het lijkt soms wel of het voor sommigen helemaal niet meer een waardevolle deugd is. Voor vrijzinnigen is het dat juist wel. Verdraagzaamheid is niet alleen een noodzakelijk smeermiddel voor een vreedzaam samenleven, maar ook principieel van grote betekenis. In het debat over normen en waarden is herwaardering van tolerantie misschien wel de grootste prioriteit.

Een derde punt is de huidige ideologie van eigen verantwoordelijkheid. Vrijzinnigen kunnen een pleidooi voor vrijheid en verantwoordelijkheid van harte ondersteunen. Maar zij weten ook dat het slechts een ideaal is en dat velen niet in staat zijn om volledige verantwoordelijkheid voor het eigen leven te dragen, en ook nooit daartoe in staat zullen zijn. Bij de huidige pleidooien voor eigen verantwoordelijkheid zullen we daarom altijd kritisch moeten kijken of dat er niet toe leidt dat de zwakkeren buiten de boot vallen.

Dit zijn maar drie voorbeelden van onderwerpen waarover vanuit de (vrijzinnige) kerken een tegendraads geluid mag en moet klinken. Naar mijn idee is dat evenzeer een bijdrage aan het debat over normen en waarden als de eerdergenoemde aspecten. Immers, een debat is alleen mogelijk als er ook een tegengeluid is als kritiek op het dominante geluid. De kerk als gesprekspartner hoeft zich niet altijd aan te passen aan de manier waarop de overheid of de geseculariseer-

de samenleving de problemen structureert – ze mag ook haar eigen perspectief, haar eigen verhaal daartegenover zetten.

Met deze laatste paragraaf heb ik al enigszins mijn filosofische analyse verlaten en ben op het terrein van de theologie terechtgekomen. Om aan het eigen perspectief van de kerken echt gestalte te geven is theologische studie nodig, om de boodschap van het evangelie te betrekken op de meer filosofische en sociologische analyse van onze samenleving van waaruit ik ben vertrokken. Ik moet het – als niet-theoloog – dus hier bij laten. Waar het mij om ging in dit derde deel is te laten zien dat een dergelijk project ook filosofisch verantwoord kan zijn en dat daarvoor binnen de vrijzinnig-christelijke traditie voldoende aanknopingspunten gevonden kunnen worden die recht doen aan de behoeften van onze samenleving. De kerken leveren bovendien aan die samenleving nog steeds belangrijke bijdragen. Maar uiteindelijk is hun opdracht een andere. Hun bijdrage kan daarom vanuit het perspectief van het evangelie soms ook een zeer kritische inhoud krijgen, waarmee de overheid niet altijd gelukkig is. Dit spanningsveld van enerzijds een perspectief gericht op het Koninkrijk Gods (of bij andere godsdiensten een ander gelovig perspectief) en anderzijds dat van de seculiere moderne samenleving is niet door simpele compromisformules oplosbaar. Het spanningsveld is niet eenvoudig oplosbaar vanuit het gezichtspunt van de gelovige, maar ook niet vanuit het gezichtspunt van de staat. Het is dat laatste gezichtspunt dat in het volgende deel centraal staat.

Deel III

VRIJZINNIGE
POLITIEK

9. Vrijzinnige beginselen in de politiek

Het pluralisme serieus genomen

In het vorige hoofdstuk bleek dat twee extremen moeten worden afgewezen. Aan de ene kant het religieus fundamentalisme dat één godsdienstige overtuiging als basis voor de politiek ziet. Dit doet onvoldoende recht aan het bestaande levensbeschouwelijk pluralisme. Aan de andere kant de idee van een volstrekte scheiding tussen levensovertuiging en politiek, die godsdienst geheel naar de privé-sfeer verbant. Dit miskent dat vrijwel iedere levensovertuiging implicaties heeft voor de publieke sfeer.

We kunnen het hier natuurlijk bij laten en maar wat behoedzaam tussen beide extremen doorlaveren. Proberen ergens een gulden middenweg te vinden. Soms is dit in de politiek de enige mogelijkheid en dan kan het zeker gerechtvaardigd zijn. Maar voor we tot die conclusie komen, zullen we eerst moeten kijken of er ook een meer principiële benadering mogelijk is. Als die er is, dan verdient die natuurlijk de voorkeur.

In dit derde deel wil ik zo'n principiële benadering uitwerken. Ik vind mijn aanknopingspunten daarvoor bij wat in de Angelsaksische wereld als 'liberalism' wordt aangeduid. De voor de hand liggende Nederlandse vertaling 'liberalisme' is helaas minder gelukkig, omdat dit ten onrechte alleen met de VVD (en soms ook D66) wordt geassocieerd. Maar 'liberalism' is veel ruimer dan dat, zoals iedereen weet die de Amerikaanse of Britse politiek volgt. Daar wordt 'liberalism' juist geassocieerd met alles wat maar enigszins links is.

Als ik les geef over politieke filosofie aan studenten, blijkt altijd hoe moeilijk het is om het Angelsaksische begrip goed te vertalen. Ook Femke Halsema werd hiermee geconfronteerd, toen zij in een discussie over de ideologische uitgangspunten van GroenLinks deze partij als 'links-liberaal' betitelde. Zij gebruikte dit begrip in de brede Angelsaksische betekenis, maar merkte al gauw dat het te veel mis-

verstanden opriep. In tweede instantie kwam zij daarom met de aanduiding 'vrijzinnig links'.¹

Vrijzinnig is een bepaling bij 'links' – het geeft aan hoe zij als GroenLinkser links wil zijn. Op dezelfde manier heb ik in deel II betoogd dat vrijzinnig een bepaling kan zijn bij christelijk – het geeft aan hoe iemand christen wil zijn. Maar vrijzinnig kan dus ook een bepaling zijn bij rechts, of bij christen-democratisch. Voor de Tweede Wereldoorlog was er de Vrijzinnig Democratische Bond, een soort D66. Na de oorlog werd deze partij opgeheven en vonden de leden onderdak bij de PvdA en de VVD. Dit laat al zien dat de vrijzinnige stroming bij meerdere partijen aanwezig is. In de betekenis waarin ik het begrip hier verder gebruik, is het een benadering die in een breed spectrum van de Nederlandse politiek kan worden aangetroffen. In ieder geval is het duidelijk herkenbaar als een aspect van het denken binnen de VVD, D66, PvdA en GroenLinks. Maar ook binnen andere partijen zijn herkenbare politiek-vrijzinnige trekjes te vinden. In bepaalde opzichten is Nederland als geheel vrijzinnig te noemen. Sommige ideeën van de politieke vrijzinnigheid zijn karakteristiek voor de Nederlandse traditie. Het Nederlandse poldermodel en zijn tolerantie, zijn drugsbeleid en zijn voorlopers rond thema's als homoseksualiteit en euthanasie zijn daarvan voorbeelden.

In politieke debatten worden de woorden vrijzinnig en liberaal vaak door elkaar gebruikt. Ik zal het woord liberalisme gemakshalve gebruiken als vertaling voor het Angelsaksische 'liberalism'. Maar om misverstanden te voorkomen geef ik voor het Nederlandse equivalent de voorkeur aan de term vrijzinnigheid. Om daaraan een duidelijke inhoud te geven, begin ik bij Femke Halsema, die het begrip recent herintroduceerde in de Nederlandse politiek. We zullen zien dat zij een aantal kenmerken naar voren haalt die ook bij andere politiek-vrijzinnigen steeds weer terug komen. Daarna zal ik proberen hiervoor een meer filosofische grondslag te vinden in de Angelsaksische politieke filosofie.

Halsema en vrijzinnig links

Femke Halsema's pleidooi voor vrijzinnigheid verscheen in 2004 in een artikel in *De Helling*, het tijdschrift van het wetenschappelijk

bureau van GroenLinks. Zij bepleitte een vrijzinnige houding als reactie op het oprukkende conservatisme. Vrijzinnig links kiest volgens Halsema voor een pragmatische oriëntatie, waarin 'links' niet meer alles ondergeschikt dient te maken aan het eigen heilige gelijk en een grotere nadruk legt op verantwoordelijke politiek. Bij 'rechts' ziet zij juist een tegengestelde beweging: een sterk geloof in de maakbaarheid van de samenleving en van levensstijlen (bijv. rond migratie en integratie) en een sterk geloof in het eigen ideologische gelijk, waarbij het praktische effect van maatregelen ondergeschikt is aan de eigen beginselen. Zij verwijst daarbij naar uitspraken van de VVD'ers Van Aartsen, Hirsi Ali en (toen nog VVD-Kamerlid) Wilders.

Halsema plaatst zich uitdrukkelijk in de liberale traditie. Ten onrechte is liberalisme volgens haar synoniem geworden met markt-denken, vrijblijvendheid en afscheid van de publieke sector. Om die beperkte vorm van liberalisme gaat het haar juist niet; zij kiest voor:

liberalisme in de vorm van vrijzinnigheid: grote nadruk op het vrije woord en de vrijheid anders te zijn, ondogmatisch, met een gezonde achterdocht tegen culturele dwang en een tikje anarchistisch ten opzichte van de uitdijende overheidsbureaucratie.²

In deze vrijzinnige benadering past wel degelijk overheidsingrijpen op de markt, vanuit het streven de samenleving vrijer te maken. Om achterstanden weg te werken, en een betere ontplooiing mogelijk te maken, kan staatsinterventie soms nodig zijn, bijvoorbeeld door het recht op kinderopvang te waarborgen. Een vrijzinnige invulling daarvan kiest overigens juist niet uitsluitend voor 'staatscrèches' (die moeten er wel zijn als keuzemogelijkheid), maar geeft ouders een vrije keuze hoe ze met hun budget voor kinderopvang willen omgaan.

Vrijzinnigheid betekent dat de overheid 'de handen af' heeft te houden van de persoonlijke relaties van mensen, hun seksualiteit, religie, hun kledingstijlen en culturele liefhebberijen. Datzelfde geldt voor de gemeenschapsverbanden die mensen stichten en de organisaties waarvan zij deel willen uitmaken. (...) Allochtone zelforganisaties dienen bijvoorbeeld door de overheid te worden gerespecteerd, maar enkel die zelforganisaties die zich richten op de emancipatie en ontplooiing van hun leden komen, wat mij betreft, voor subsidie in aanmerking.³

Zij werkt dit vervolgens nog uit door te pleiten voor een vrijzinnig burgerschap, waarin burgers hun eigen verantwoordelijkheid nemen, maar ook gevrijwaard worden van oneigenlijke staatsdwang. Geen paternalisme, en geen assimilatie. Vrijzinnigen dienen op te komen voor de vrijheden van de democratische rechtsstaat.

In het artikel gaat Halsema overigens ook in op allerlei andere, 'linkse' thema's als duurzaamheid en solidariteit die ik hier verder buiten beschouwing laat. Het gaat mij hier alleen om het specifiek vrijzinnige in 'vrijzinnig links'. Wie het bovenstaande legt naast de thema's die ik in deel II kenmerkend noemde voor christelijke vrijzinnigheid, ziet een aantal opvallende parallellen. Daar noemde ik onder meer het pragmatisch en ondogmatisch karakter, de nadruk op persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid, de erkenning van de onvolmaaktheid en voorlopigheid van iedere verwoording van geloof, de openheid voor cultuur en samenleving, de gelijkwaardigheid van alle mensen. In de kerkelijke organisaties van vrijzinnigen uit zich dat in een afkeer van sterke centrale organen met veel macht. Elk van deze thema's komt in een seculiere variant terug in de kenmerken van Halsema. Natuurlijk zijn er ook verschillen, die vooral te maken hebben met dat waarvan vrijzinnig een kwalificatie is, respectievelijk christelijk en links. Dat uit zich soms in taalverschillen, bijvoorbeeld 'persoonlijk doorleefd geloof' versus 'de vrijheid om anders te zijn'. En soms zijn er ook inhoudelijke verschillen; de vrijzinnig-religieuze verbinding tussen spiritualiteit en handelen kent geen parallel in de politieke sfeer en het staan in de christelijke traditie al helemaal niet.

Maar wat opvalt, is toch de grote gemeenschappelijkheid in de genoemde kenmerken. Zowel de politieke als de christelijke vrijzinnigheid hebben hun wortels deels in de humanistische, liberale traditie van Erasmus, Hugo de Groot, de Verlichting. Gezien deze gemeenschappelijkheid is het mijns inziens verdedigbaar om in beide gevallen dezelfde term te gebruiken. Natuurlijk zal niet iedere vrijzinnig christen ook vrijzinnig in politieke zin zijn en omgekeerd geldt dit al helemaal niet. Maar er is voldoende geestesverwantschap tussen politieke en religieuze vrijzinnigheid om voor beide dezelfde term te gebruiken.

Ook buiten GroenLinks zijn in de politiek veel verwijzingen te vinden naar vrijzinnigheid. Voor de oorlog was er in Nederland de

Vrijzinnig Democratische Bond. De politiek leider van deze bond, Oud, ging na de oorlog eerst mee met de nieuwe PvdA en behoorde in 1948 vervolgens tot de oprichters van de VVD. In beide partijen is dan ook een duidelijk vrijzinnig of liberaal element. Bij de VVD is overigens het woord vrijzinnig minder gangbaar en wordt meestal gewoon de term liberaal gebruikt, soms met een kwalificatie als links-liberaal of sociaal-liberaal om het te onderscheiden van de meer conservatieve vleugel.⁴ In de PvdA wordt het woord liberaal minder vaak gebruikt, omdat het hier te zeer wordt geassocieerd met de VVD. Daar is het woord vrijzinnig minder belast. In het nieuwe beginselprogramma van de PvdA staat bijvoorbeeld:

Wij verdedigen een vrijzinnige moraal, waarin – tegen de achtergrond van voor iedereen geldende grondrechten – ruimte is voor verschillende levensbeschouwingen, levensstijlen en culturen.⁵

De vrijzinnigheid is het duidelijkst herkenbaar bij D66. Veel D66'ers zien de partij als een voortzetting van de vooroorlogse Vrijzinnig Democratische Bond en betitelen de partij ook als sociaal-liberaal of vrijzinnig. Een voorbeeld is Tweede-Kamerlid Boris van der Ham (overigens als remonstrant ook in religieus opzicht vrijzinnig), die zich op zijn website expliciet afficheert als 'Van der Ham – vrijzinnig'.⁶ De jongerenorganisatie van D66, de Jonge Democraten, noemt zich in haar eigen beginselverklaring van 1984 uitdrukkelijk vrijzinnig-democratisch. Zij stelt zich 'ten doel bij te dragen tot de individuele ontplooiing van alle mensen.' In deze beginselverklaring komen een aantal thema's terug die we ook bij Halsema en de PvdA tegenkomen:

Deze ontplooiing moet geschieden in vrijheid en verantwoordelijkheid, naar eigen inzicht en overtuiging, in solidariteit met de medemens en zonder politieke, sociale en economische discriminatie van anderen. De verscheidenheid van mensen en opvattingen is een positief te waarderen goed.

De ontvankelijkheid voor deze verscheidenheid vormt de bron van het maatschappelijk denken van de Jonge Democraten. De JD kiest voor een open en pragmatische aanpak van problemen.

De JD streeft naar een radicale democratisering van de maatschappij opdat de principiële gelijkwaardigheid van alle mensen, individuele vrijheid, onderlinge solidariteit en rechtszekerheid zo goed mogelijk gegarandeerd worden.⁷

Als we deze drie bronnen naast elkaar zetten, komt er een duidelijk beeld uit. Politieke vrijzinnigheid wordt gekenmerkt door een open en ondogmatische opstelling, door pragmatisme, door inhoudelijke waarden als individuele zelfontplooiing, principiële gelijkwaardigheid en democratie. Burgers moeten de vrijheid hebben om hun leven in te richten zoals zij dat zelf willen, qua levensstijl, cultuur, godsdienst, seksualiteit en relaties. Verscheidenheid wordt positief gewaardeerd. De overheid moet die vrijheid en die verscheidenheid beschermen door de waarborgen van de democratische rechtsstaat, door grondrechten en door het bestrijden van discriminatie. Maar ze moet zich niet paternalistisch of moralistisch opstellen en zo min mogelijk ingrijpen in de individuele vrijheden van burgers.

Wie deze schets leest, zal ongetwijfeld opmerken dat een aantal kenmerken niet alleen bij de genoemde drie progressieve partijen te vinden is, maar ook bij andere partijen, in het bijzonder de VVD. Binnen de VVD wordt bijvoorbeeld wel gesproken over ontplooiingsliberalisme dat wars is van paternalisme en moralisme. Rond thema's als abortus, euthanasie en gelijke rechten voor vrouwen en homoseksuelen heeft de VVD altijd een herkenbaar vrijzinnige positie ingenomen, waarin de persoonlijke vrijheid van burgers centraal stond. De VVD kent bovendien traditioneel een kritische opstelling ten opzichte van een te grote macht van de overheid en is sceptisch ten opzichte van grote ideologieën die menen de waarheid in pacht te hebben. In de laatste jaren zijn deze vrijzinnige elementen misschien wat meer op de achtergrond geraakt door de stellingname van sommige VVD'ers in de debatten over veiligheid en integratie, maar dat neemt niet weg dat ze vanouds in de VVD sterk voorop gestaan hebben. Wanneer oud-bewindslieden als Hans Dijkstal en Nell Ginjaar-Maas opkomen voor de vrijheid van godsdienst en de vrijheid van onderwijs, appelleren ze aan deze vrijzinnige traditie in de VVD.⁸

Dworkins 'liberalism'

We hebben nu een aantal kenmerken van politieke vrijzinnigheid verzameld. Maar de vraag is of dat een min of meer toevallige verzameling is, of dat er ook een onderling verband tussen bestaat. En is dit de hele lijst, of zijn er misschien kenmerken die ten onrechte als vrijzinnig worden aangeduid? Misschien ontbreken er ook bepaalde wezenlijke kenmerken in deze inventarisatie. En vooral rijst de vraag: is er ook een overtuigende inhoudelijke rechtvaardiging voor de verschillende elementen van een vrijzinnige opvatting?

Voor dit soort vragen kunnen we terecht bij de politieke filosofie. Halsema zoekt inspiratie voor haar verhaal bij de Britse filosoof Isaiah Berlin. Die verwijzing is niet helemaal gelukkig, omdat wat zij hierover zegt, inhoudelijk eigenlijk meer past bij het denken van de Amerikaanse filosoof John Rawls.⁹ Ik denk dat Ronald Dworkin, een denker in het voetspoor van Rawls, het beste vertrekpunt biedt voor het nadenken over de grondslagen van politieke vrijzinnigheid. Terwijl Rawls zich richt op een theorie voor de ideale samenleving, komt Dworkin met een uitgewerkte theorie voor de werkelijke, bepaald niet ideale samenleving.

In zijn artikel 'Liberalism' uit 1978 worstelt Dworkin met eenzelfde vraag als Halsema nu.¹⁰ Hij ziet zichzelf als vertegenwoordiger van de liberale traditie. Deze stond voor thema's als de Amerikaanse New Deal, de burgerrechten, een terughoudende overheid rond bijvoorbeeld seksualiteit en drugsgebruik, een scherpe scheiding tussen kerk en staat. Maar dit liberalisme is in een slecht daglicht komen te staan doordat liberale politici werden geassocieerd met de Vietnamoorlog, met een sterke en inflexibele overheidscontrole over de economie en met een ouderwets geworden verzorgingsstaat. En voor tal van nieuwe vragen zoals consumentenbescherming en het milieu lijkt het liberalisme geen oplossing te bieden. In die situatie vraagt Dworkin zich af of er een duidelijk samenhangende filosofie is te construeren die niet alleen in staat is de klassieke liberale posities te rechtvaardigen maar ook een antwoord geeft op de nieuwe vragen waar de politiek mee worstelt.

Zijn antwoord hierop ontwikkelt hij in een aantal stappen. Allereerst stelt hij dat in een moderne democratische samenleving als de Amerikaanse een brede overeenstemming bestaat over het begin-

sel dat de staat al zijn burgers moet behandelen als gelijken, dat wil zeggen met gelijke zorg en respect. Dat is het gemeenschappelijke uitgangspunt. Het lijkt me dat dit uitgangspunt niet alleen in de Verenigde Staten breed gedeeld wordt, maar ook in Nederland. De verschillen tussen politieke stromingen ontstaan als we aan dit algemene beginsel invulling gaan geven. Hij onderscheidt daarbij twee posities.

De eerste positie, de liberale, houdt in dat de overheid neutraal moet zijn ten opzichte van opvattingen van het goede leven. De ene burger ziet bijvoorbeeld als ideaal een monogaam, onontbindbaar huwelijk, de ander kiest voor seriële monogamie en de derde voor vrije seks. De overheid dient in dat meningsverschil geen eigen keuze te maken. Hetzelfde geldt voor de vraag of burgers een voorkeur hebben voor André Hazes of voor Maria Callas, voor een academische loopbaan of voor het bedrijfsleven, voor achter de tv hangen of voor meditatie. Godsdienst, cultuur, levensstijlen, seksualiteit – het dient allemaal aan de vrije keuze van de burger overgelaten te worden.

De tweede positie, de niet-liberale, is eigenlijk een verzameling van posities die onderling sterk verschillen.¹¹ Maar ze hebben gemeenschappelijk dat ze vinden dat de overheid wel degelijk een opvatting over het goede leven moet hebben. Die opvatting moet zij ook in haar beleid tot uitdrukking brengen. Een conservatieve katholiek zal vinden dat de wetgever dient op te komen voor het huwelijk tussen man en vrouw en echtscheiding slechts in uitzonderingsgevallen mogelijk moet maken. Een klassieke socialist zal een voorkeur hebben voor verheffende activiteiten die de arbeiders opvoeden tot betere burgers. We kunnen dit ook naar actuelere voorbeelden vertalen: een nationalist zal misschien vinden dat alle burgers de nationale taal moeten spreken en zich helemaal moeten aanpassen aan de nationale cultuur. Een Verlichtingsfundamentalist vindt godsdienst achterhaald en vindt dat de overheid de godsdienst moet bestrijden en zeker niet steunen.

Op basis van dit fundamentele verschil laat Dworkin zien dat beide groepen tot geheel verschillende keuzes komen rond sociaal-economische en juridische vragen. Een liberaal zal bijvoorbeeld voor een gemengde markteconomie kiezen. Een vrije markt onder ideale omstandigheden stelt mensen in staat om naar hun eigen voorkeuren te leven. Ze kunnen dan zelf afwegen of ze hun geld willen uit-

geven aan dure restaurants of aan mooie boeken en of ze misschien extra hard willen werken om hun dure voorkeuren te kunnen betalen. Maar de omstandigheden zijn helaas niet ideaal; sommige mensen zijn gehandicapt, hebben door hun afkomst een achterstand, hebben minder talenten. Het is onrechtvaardig dat ze daarvan de dupe worden. Daarom zijn er correctiemechanismen nodig om die onrechtvaardige achterstanden zo goed mogelijk te compenseren. We moeten dus zorgen dat gehandicapten extra faciliteiten krijgen zodat ze volwaardig mee kunnen doen op de arbeidsmarkt en dat werklozen die echt geen baan kunnen vinden toch een inkomen krijgen waarvan ze kunnen leven. Op sociaal-economisch terrein leidt Dworkins liberalisme dus tot een markteconomie gecombineerd met een verzorgingsstaat en andere waarborgen voor de zwakkeren. De verdere uitwerking hiervan zal ik buiten beschouwing laten, omdat het mij vooral gaat om Dworkins theorie op het gebied van de democratische rechtstaat en de mensenrechten.

Zowel liberalen als niet-liberalen kiezen volgens Dworkin voor een democratie. Een gelijke stem voor iedereen en vervolgens beslissen bij meerderheid doet immers het beste recht aan het gelijk respect dat de staat aan alle burgers verschuldigd is. Maar de verschillen komen scherp naar voren als we ons afvragen of die meerderheid zomaar alles mag beslissen. Stel, een christelijke meerderheid besluit om de eigen godsdienst ook in wetgeving neer te leggen. Een levensstijl die afwijkt van de orthodox-christelijke normen (bijvoorbeeld overspel of homoseksualiteit) wordt daarom strafrechtelijk verboden. Een niet-liberaal kan zeggen dat dit prima is, omdat daarmee de meerderheid van zijn recht gebruikmaakt om de samenleving volgens de eigen overgeleverde normen en waarden in te richten. En het recht vormt een extra steun voor de burger om moreel goed te leven volgens deze opvatting; het is een instrument om deugdzame burgers te kweken.

Maar een liberaal zal met deze uitkomst niet gelukkig zijn. De minderheid wordt hierdoor immers belemmerd in haar recht om zoveel mogelijk naar eigen voorkeuren te leven, alleen omdat de meerderheid een afkeer heeft van een andere levensstijl. Daarmee handelt de wetgever in strijd met de neutrale invulling van het beginsel van gelijk respect en zorg. Het meerderheidsprincipe van de democratie moet daarom volgens de liberaal worden aangevuld met

waarborgen dat de meerderheid geen misbruik kan maken van haar machtspositie en de rechten van minderheden niet onnodig inperkt. Een liberaal vult daarom het meerderheidsprincipe aan met rechten voor minderheden. Met een discriminatieverbod om te zorgen dat vooroordelen van andere burgers er niet toe leiden dat minderheden geen banen of woonruimte kunnen vinden. Met een godsdienstvrijheid om te zorgen dat weezin tegen vreemde godsdiensten niet leidt tot maatregelen die mensen verhindert om in overeenstemming met hun godsdienst te leven. En zo voort. Kortom, een liberaal zal juist een heel uitgebreide verzameling van grondrechten willen vastleggen, als aanvulling op het meerderheidsprincipe. Die grondrechten zijn dus niet een inperking van de democratie, maar een uitwerking ervan. Een gecombineerd stelsel van meerderheidsprincipe en grondrechten voor minderheden garandeert het beste dat iedere burger gelijkkelijk tot zijn recht komt.

Een dworkiniaanse liberaal komt dus met een hele verzameling grondrechten om minderheden te beschermen. Hij probeert daarmee ruimte te creëren voor, zoals Halsema het uitdrukt, het recht om anders te zijn. Hij geeft, zoals het PvdA-beginselprogramma bepleit, ruimte voor verschillende levensbeschouwingen, levensstijlen en culturen. En hij zal zeker ook, zoals door politici als Mat Herben en Hans Wiegel in deze vrijzinnige geest met nadruk gesteld is, het niet als taak van de overheid zien om godsdienstkritiek uit te oefenen.

In plaats van een nadruk op gemeenschappelijke normen en waarden, op een gemeenschappelijke taal en cultuur, bepleit een dworkiniaanse liberaal dus juist het recht om anders te zijn, om afwijkend te zijn. Het klinkt misschien paradoxaal: in naam van de gelijkheid wordt het verschil, de verscheidenheid beschermd. Maar dat is begrijpelijk wanneer we ons realiseren dat gelijkwaardigheid helemaal niet vereist dat alle mensen precies gelijk worden behandeld. Gelijkwaardigheid houdt in dat iedereen als burger gelijk respect en zorg verdient en dat iedere burger daarom juist in zijn of haar eigenheid serieus genomen moet worden. Als sommige mensen gehandicapt zijn en anderen niet, is het niet juist om iedereen precies gelijk te behandelen. Het is onrechtvaardig om niemand een rolstoel te geven en het is onzinnig om iedereen een rolstoel te geven. Gelijk respect en zorg vereist dat je alleen een rolstoel geeft aan diegenen die deze echt nodig hebben om volwaardig in de samenleving te kunnen functioneren.

Het gaat hier te ver om de hele theorie van Dworkin uitgebreid te behandelen. Ik denk dat het bovenstaande een goede basis biedt voor precies al die rechtsstatelijke verworvenheden die Halsema en andere politiek-vrijzinnigen centraal stellen. Maar wat betekent dit alles voor het thema waar onze samenleving nu zo hevig mee worstelt, voor de multiculturele en multireligieuze samenleving?

Rechten voor minderheden

Vrijzinnigen hebben speciaal aandacht voor groepen die in de verdrukking dreigen te komen op de vrije markt of in een meerderheidsdemocratie. Ze proberen daar soms een bijzondere bescherming voor te geven, niet om voorrechten te geven, maar om te zorgen dat ze als gelijken worden behandeld. Op de vrije markt geldt dat bijvoorbeeld voor gehandicapten of voor mensen die door wat voor oorzaak ook, niet goed aan een baan kunnen komen. Zij verdienen bijzondere steun om hen toch in het arbeidsproces te betrekken, bijvoorbeeld extra faciliteiten of kostentoeslagen voor gehandicapten of speciale omscholing voor werklozen. En als het echt niet lukt om werk te vinden, dan verdienen ze een inkomenssteun die hen in staat stelt om als volwaardig lid aan deze samenleving deel te nemen.

Dit soort argumenten is op tal van manieren uit te breiden. Het rechtvaardigt bijvoorbeeld zwangerschapsverlof en ouderschapsverlof – die maken het mogelijk dat aanstaande moeders en ouders van jonge kinderen volwaardig aan het arbeidsproces kunnen deelnemen. Het is ook een grond voor voldoende (mede) door de staat gefinancierde kinderopvang, voor juridische bescherming tegen discriminatie bij arbeid of dienstverlening.

Qua vormgeving gaat het hier vaak om speciale rechten voor minderheden. Een man heeft geen recht op zwangerschapsverlof, een gezonde persoon niet op extra ondersteuning die gehandicapten wel krijgen. Maar die speciale rechten zijn nodig, niet om de minderheden een bevoorrechte positie te geven, maar juist om ze een gelijkwaardige positie te bezorgen. Dat ideaal levert dus ook de criteria voor dit soort bescherming. Minderheden moeten extra beschermd worden, alleen voorzover dat nodig is om hen een gelijke positie te bezorgen op wezenlijke punten in het maatschappelijk leven.

Gehandicapten hoeven geen volledig gratis openbaar vervoer te hebben, maar ze moeten wel in staat worden gesteld om tegen ongeveer dezelfde kosten als niet-gehandicapten van en naar hun werk te gaan.

Een soortgelijke benadering is ook mogelijk op andere terreinen. De overheid dient homoseksuelen en heteroseksuelen als gelijken te behandelen. Gezien de bestaande vooroordelen en het veel grotere aantal heteroseksuelen is het risico reëel dat homoseksuelen het slachtoffer worden van discriminatie. Daarom moet de overheid hun speciale bescherming bieden tegen discriminatie. En misschien ook zal zij financiële steun moeten geven aan activiteiten of cultuuruitingen die specifiek gericht zijn op homoseksuele mannen en lesbische vrouwen. Dit voorbeeld laat goed zien hoever een vrijzinnige strategie gaat. Die speciale steun is alleen nodig voorzover een groep het niet alleen af kan. In de huidige Nederlandse samenleving is de acceptatie van homoseksualiteit groter dan dertig jaar geleden toen de discriminatie en vooroordelen nog veel sterker waren. Bescherming tegen discriminatie is helaas nog steeds nodig en dus zinvol, maar algemene steun aan homogroepen is daarvoor misschien een minder effectief middel geworden dan het vroeger was. Homobeleid zal zich daarom sterker moeten richten op specifieke doelgroepen, zoals jongeren en leden van religieuze of allochtone minderheden waar homoseksualiteit nog heel gevoelig ligt, of op specifieke terreinen zoals sport.

Dit voorbeeld laat zien dat een vrijzinnig beleid vaak niet goed zal scoren bij de bevolking – omdat het een tegendraads geluid is. In landen als de Verenigde Staten of Roemenië is veel meer behoefte aan bescherming van homo's en lesbiennes en aan extra ondersteuning van hun organisaties. De maatschappelijke afwijzing van homoseksualiteit is daar zo groot, dat er alle reden is voor deze bescherming en steun. Maar tegelijk zal een politicus die dit soort maatregelen bepleit vaak politieke zelfmoord plegen. Terwijl in Nederland een homo als Boris Dittrich leider van een regeringspartij kan zijn, kan een Amerikaanse presidentskandidaat het zich nauwelijks veroorloven om een homovriendelijke politieke agenda te verdedigen – dat kost te veel stemmen!

We kunnen dit de paradox van de politieke vrijzinnigheid noemen. Juist als de behoefte het grootst is aan een sterke bescherming van minderheden is de politieke steun doorgaans het geringst. Daar-

om hechten vrijzinnigen sterk aan vastlegging van rechten in een **grondwet** en **internationale** verdragen. De (**internationale**) **rechter kan dan** soms nog **bescherming** bieden in **situaties** waarin het maatschappelijk klimaat zich sterk tegen bepaalde minderheden keert.

Een veld waar die paradox van de vrijzinnigheid tegenwoordig heel sterk zichtbaar is, is dat van taal en cultuur. De meeste landen kennen een dominante taal die door de overgrote meerderheid van de bevolking wordt gesproken. Voor mensen met een andere taal als moedertaal is het daardoor moeilijker om op voet van gelijkheid aan het maatschappelijke leven deel te nemen. Ook wanneer mensen redelijk tweetalig zijn hebben ze meestal een taal waarin zij zich het gemakkelijkste uiten. In een meertalige samenleving met een dominante taal, zoals in ons land het Nederlands, is er in de praktijk in de publieke sfeer geen gelijkwaardige positie voor de verschillende minderheidstalen, zoals het Fries en het Turks.

Voor veel niet-liberalen is dat geen probleem, integendeel. Conservatieven vinden het van groot belang dat een samenleving samenhang vertoont en dat er een gedeelde taal en cultuur is. Een conservatief zal daarom de positie van de meerderheidstaal willen versterken, zoals de Franse overheid eeuwenlang heeft gedaan om de nationale eenheid te bevorderen. Tot voor kort mochten bijvoorbeeld ouders hun kinderen geen Bretonse namen geven; dat werd in strijd geacht met de eenheidsstaat. Laat staan dat er op school of in de rechtszaal Bretons werd gesproken.

Voor een vrijzinnige is dit soort gedwongen assimilatie echter verwerpelijk. Het maakt mensen die Bretons als moedertaal hebben, tot tweederangsburgers. Een vrijzinnige zal daarom juist proberen ruimte te scheppen voor sprekers van minderheidstalen, zodat zij zichzelf ook kunnen ontplooien in hun eigen taal en cultuur. Dat betekent dat er faciliteiten moeten zijn voor onderwijs in de eigen taal en dat er in de rechtszaal zo nodig tolken zijn voor mensen die het Nederlands niet goed machtig zijn.

Een dergelijk pleidooi is in het huidige maatschappelijke klimaat helaas een tegendraads geluid. Er klinken nu juist geluiden dat immigranten thuis en in de moskee maar Nederlands moeten spreken in plaats van Marokkaans of Turks om de integratie te bevorderen. Het onderwijs in eigen taal en cultuur is zonder al te veel discussie afgeschaft, vooral op ideologische gronden.¹² En er klinkt kritiek

op overheden die voorlichtingsfolders ook in andere talen dan het Nederlands uitbrengen.

De achtergrond van die kritiek is een terechte zorg over de gebrekkige integratie van minderheden. Het kan niet genoeg benadrukt worden hoe belangrijk kennis van de Nederlandse taal is. Zonder een goede taalbeheersing is er vaak geen baan, en ook geen goed contact met de burens, met de Nederlandse cultuur, met de overheid en op langere termijn vaak ook met de eigen kinderen en kleinkinderen. Bevordering van goede beheersing van het Nederlands is door de overheid (van alle politieke kleuren) veel te laat als prioriteit in het integratiebeleid erkend.

De vraag is echter of het tegengaan van het gebruik van de eigen taal daarvoor het beste middel is en of het ook noodzakelijk is. Een vrijzinnige vindt deelname aan het arbeidsproces, emancipatie van vrouwen en deelname aan de Nederlandse cultuur en democratische instellingen van groot belang. Maar bij de voorgestelde middelen om die doelen te bereiken vraagt hij altijd kritisch of het werkelijk het doel dichterbij brengt. En ook als dat aannemelijk lijkt, is de vraag of die middelen niet een onnodige inperking van wezenlijke vrijheden van de burgers betekenen.

Bij elk van de genoemde voorstellen kunnen daarom vraagtekens worden geplaatst. De verplichting om Nederlands te spreken in moskeeën kan een bijdrage leveren aan integratie van sommige immigranten in Nederland, doordat ze de taal iets beter leren spreken. Voor anderen zal het juist averechts werken, omdat ze zelfs de moskee niet meer gaan bezoeken. Belangrijker is echter dat dit voorstel een ernstige inbreuk maakt op de godsdienstvrijheid. Het is bovendien een ingrijpende vorm van culturele dwang die mensen belemmert om zichzelf te zijn en hun leven vorm te geven met gebruik van de taal waarin ze zich het beste kunnen uiten. Iets soortgelijks geldt voor de wens dat ouders thuis alleen nog maar Nederlands met hun kinderen zouden mogen spreken. Het is allereerst al helemaal niet in de praktijk te handhaven, maar maakt ook een onnodig grote inbreuk op het privé-leven van burgers.

Ik geef graag toe dat mijn eigen ervaring hier mijn stellingname beïnvloedt. Ik ben een tweede-generatie Fries, geboren en getogen in het niet-Friestalige deel van Nederland. Ik heb met mijn ouders thuis altijd Fries gesproken en ik vind het nog steeds moeilijk, kunstmatig

en afstandelijk om met ze in het Nederlands te spreken. En als ik de bijbel in het Fries lees, heeft die voor mij altijd wat extra zeggingskracht. De moedertaal heeft blijkbaar zelfs voor een volledig geïntegreerde Nederlander als ik toch soms een extra betekenis. Dat moet dus voor iemand die maar gebrekkig Nederlands spreekt of pas op latere leeftijd Nederlands heeft leren spreken nog veel sterker zijn. Daarom lijkt het mij een zeer ernstige inbreuk op iemands vrijheid, op zijn persoonlijke identiteit, als hij in de moskee of thuis niet meer de taal mag spreken en horen die hem het meest eigen is. Dat is een onaanvaardbare aantasting van de persoonlijke vrijheid.

Natuurlijk moet er gestreefd worden naar een goede integratie van immigranten in de Nederlandse samenleving. Een goede taalbeheersing speelt daarin een sleutelrol. Maar een vrijzinnige zal altijd kritisch willen kijken naar alle voorstellen en zich daarbij afvragen of ze echt nodig zijn, of ze wel werken en of de rechten van minderheden niet onnodig worden ingeperkt. Een verbod op het spreken van de eigen taal thuis of in de moskee of kerk is vermoedelijk maar weinig effectief en is een ingrijpende aantasting van iemands vrijheid. Het zal bovendien onvermijdelijk ook weerstand en verzet oproepen en juist bevorderen dat immigranten zich afzetten tegen de Nederlandse samenleving. Zowel vanuit pragmatisch als vanuit principieel oogpunt zal een politiek vrijzinnige zich daarom verzetten tegen dit soort ondoordachte voorstellen.

10. Inclusieve neutraliteit

Liberalisme als neutraal fundament?

In het vorige hoofdstuk heb ik betoogd dat vrijzinnige politiek uitgaat van neutraliteit. De staat moet geen eigen opvattingen over het goede leven hanteren; wetgeving en beleid moeten levensbeschouwelijk neutraal zijn. Alleen dan neemt hij het pluralisme in levensbeschouwingen serieus en doet hij zoveel mogelijk recht aan de zelfbeschikking van burgers.

Deze levensbeschouwelijke neutraliteit is in het huidige debat over de islam in Nederland een centraal thema. Het ideaal van de neutrale staat wordt ingeroepen om hoofddoekjes te verbieden in het onderwijs, maar ook als argument tegen bemoeienis van de staat met het islamitisch onderwijs of met moskeeën. Helaas blijft het vaak bij een beroep op de slogan van neutraliteit. Maar achter die slogan zit een behoorlijk ingewikkeld verhaal.

Neutraliteit is een centraal kenmerk van het Angelsaksische liberalisme. Dat wordt door vrijwel niemand ontkend. Maar over wat dat ideaal precies inhoudt, zijn de meningen behoorlijk verdeeld. De meest invloedrijke politiek filosoof van de vorige eeuw, John Rawls, heeft een versie van neutraliteit ontwikkeld die hij 'politiek liberalisme' noemt.¹ Ook in Nederland zijn er nogal wat rechtsfilosofen die zich hierop beroepen, bijvoorbeeld de Amsterdamse hoogleraar Cees Maris.² Ik ben het om verschillende redenen niet met deze opvatting eens. Ik kan mijn eigen opvattingen het beste uiteenzetten door eerst aan te geven waarom het politiek liberalisme tekortschiet.

De centrale vraag waarmee alle theorieën van neutraliteit worstelen is hoe we in een sterk pluralistische samenleving wetten kunnen maken die door iedereen geaccepteerd kunnen worden. Het antwoord is dat het beleid dan niet eenzijdig op één specifieke levensbeschouwelijke opvatting moet zijn gebaseerd. Bovendien moet, althans volgens sommige liberale filosofen, zoveel mogelijk voorko-

men worden dat in de uitwerking van het beleid een bepaalde levensovertuiging bevooroordeeld wordt.

Rawls legt de nadruk op het politieke besluitvormingsproces. Daarin moeten levensbeschouwingen geen rol spelen. Die moeten dus worden buitengesloten van het debat. Deelnemers aan het debat moeten daarom argumenten aandragen die niet op een bepaalde levensbeschouwing gebaseerd zijn, maar ook los daarvan geldig zijn. Een Tweede-Kamerlid mag dus wel zeggen dat verder korten op de bijstand in strijd is met rechtvaardigheid, maar mag daarbij niet verwijzen naar bijbelse normen. Alleen als wetgeving op geen enkele manier verwijst naar controversiële levensbeschouwelijke overtuigingen, mag van alle burgers verwacht worden dat ze de wetten accepteren en naleven.

Neutraliteit is in deze opvatting een fundamentele norm, die ten grondslag moet liggen aan alle wetten en politieke besluiten. Maar bovendien dient deze norm ook het politieke debat te bepalen. Ieder redelijk denkend mens kan het hiermee eens zijn, omdat het de enige manier is om in een pluralistische samenleving tot gemeenschappelijk beleid te komen. In de privé-sfeer zijn alle mensen vrij hun geloof te belijden, maar zodra ze als burgers aan het politieke debat deelnemen, dienen ze hun godsdienst thuis te laten. Ze moeten dan proberen met neutrale argumenten de andere burgers te overtuigen.

In het beleid dient de overheid zich te richten op primaire goederen. Dit zijn goederen die voor iedereen waardevol zijn, ongeacht de eigen levensovertuiging. Ieder rationeel mens zal die goederen dus voor zichzelf wensen. Voedsel, huisvesting, onderwijs, gezondheid zijn zaken waaraan iedereen behoefte heeft. Ook autonomie is zo'n primair goed; iedereen moet zelf over zijn of haar leven kunnen beschikken. Maar bijvoorbeeld religieus onderwijs, en verschillende vormen van kunst hangen nauw samen met iemands visie op het goede leven. Daarom dient de overheid zich daarvan verre te houden. Zij dient zich te beperken tot publieke voorzieningen waaraan iedereen wat heeft.

In het politiek liberalisme is de overheid dus op twee manieren neutraal. Ten eerste spelen levensbeschouwelijke overwegingen geen rol in het politieke besluitvormingsproces. En de overheid richt zich alleen op primaire goederen waar iedere rationele burger behoefte aan heeft, en ziet het voorzien in levensbeschouwelijk gekleurde goe-

deren zoals godsdienst en kunst niet als haar taak. Op deze wijze worden culturele en religieuze verschillen buiten de publieke sfeer gehouden en kunnen ze daar ook niet tot conflicten leiden.

Geen uitsluiting van levensbeschouwing uit het debat

Rawls en Maris stellen dat in onze pluralistische samenleving het politiek liberalisme een neutraal, gemeenschappelijk kader vormt waarmee ieder redelijk denkend mens het eens kan zijn. Er bestaat een overlappende consensus over de liberale uitgangspunten. Die neutraliteit vereist dat controversiële levensbeschouwelijke opvattingen buiten de publieke debatten worden gehouden en dat de overheid alleen in neutrale primaire goederen voorziet.

Maar deze visie op neutraliteit berust op een misvatting.³ Als twee levenspartners verschillende smaken hebben, kunnen ze gerechten kiezen die ze allebei lekker vinden. Maar wanneer de een vegetariër is, terwijl de ander alleen aardappelen, groenten en vlees wil, is het geen goede oplossing om dan maar aardappelen en groenten te eten. Voor beiden is dit immers onbevredigend en op de lange duur leidt het zelfs tot een voedingstekort.

Een vergelijkbaar voedingstekort treedt op bij het politiek liberalisme. Omdat de rijkere levensbeschouwelijke achtergronden buiten publieke debatten worden gehouden, worden deze inhoudelijk mager. Je krijgt in veel gevallen geen echte gedachtewisseling en daarmee wordt ook de mogelijkheid kleiner dat mensen elkaar wezenlijk overtuigen en hun opvattingen aanpassen. En de beperking tot primaire neutrale goederen miskent dat sommigen legitieme afwijken-de behoeften hebben waarin de overheid moet voorzien.

Een illustratie is te vinden in debatten over homoseksualiteit. In hoofdstuk 6 ging ik al in op het proces binnen de Remonstrantse Broederschap dat in 1986 uitmondde in het besluit om de zegening van relaties tussen hetzelfde geslacht mogelijk te maken. Die gesprekken waren soms zeer confronterend. Maar alleen doordat alle persoonlijke en levensbeschouwelijke aspecten voluit besproken werden, konden mensen elkaar werkelijk begrijpen en veranderden hun opvattingen. Dit voorbeeld is natuurlijk een debat in de besloten sfeer van een kerk. Maar iets vergelijkbaars geldt voor het politieke debat

in de jaren negentig over de openstelling van het burgerlijk huwelijk. Binnen het kabinetsberaad en in de volksvertegenwoordiging werden ook persoonlijke levensbeschouwelijke argumenten volop naar voren gebracht. Volgens het politiek liberalisme zouden voor- en tegenstanders in het parlement en in de regering helemaal geen beroep hebben mogen doen op dergelijke levensbeschouwelijke overtuigingen. Maar volgens dat criterium was een groot deel van de volksvertegenwoordigers en van de ministers tot zwijgen veroordeeld. Want de meeste bezwaren tegen openstelling van het huwelijk hielden verband met levensbeschouwelijke overtuigingen. Juist doordat ook in de Tweede Kamer het debat in de volle levensbeschouwelijke diepte werd gevoerd, werd het een van de meest indrukwekkende en diepgaande Kamerdebatten in de recente geschiedenis.

Dit voorbeeld illustreert mijn bezwaren tegen de politiek-liberale uitsluiting van levensbeschouwelijke argumenten in het publieke debat.⁴ Ten eerste wordt het debat onnodig ingeperkt en mogen sommige deelnemers hun overtuigingen maar gedeeltelijk uiten. Dit is ondemocratisch, want niet iedere burger krijgt gelijke kansen om de eigen overtuigingen naar voren te brengen in de publieke besluitvorming – het sluit dus burgers uit. Ten tweede belemmert het een werkelijk diepgaande gedachtewisseling en daarmee de mogelijkheid om elkaar te overtuigen. Dat is onwenselijk, omdat democratie veronderstelt dat door een open debat de beste overtuigingen kunnen winnen en sommige opvattingen kunnen veranderen. Ten derde is er hier geen neutrale oplossing – openstelling van het huwelijk voor paren van hetzelfde geslacht is voor sommigen in strijd met hun diepste overtuigingen en voor anderen een fundamentele eis van rechtvaardigheid.

Cees Maris en ik delen rond dit thema vermoedelijk de overtuiging dat het huwelijk opengesteld moest worden. Alleen zie ik deze vrijzinnige positie hier als een inhoudelijke overtuiging: gelijkwaardigheid van burgers vereist dat ze, ongeacht hun seksuele voorkeur, gelijke rechten hebben om hun relatie juridisch te laten erkennen als huwelijk. Volgens het politiek liberalisme daarentegen mogen bepaalde levensbeschouwelijke overtuigingen niet eens ingebracht worden in het debat, omdat neutraliteit eist dat je daarvan afziet. Dat is ondemocratisch en uiteindelijk ook minder effectief, omdat je mensen niet werkelijk overtuigt.

Het liberale neutraliteitsideaal is op zich waardevol, maar wordt dus door Rawls en Maris eenzijdig geïnterpreteerd. Zij pleiten voor neutraliteit in de zin van het zoveel mogelijk uitsluiten van levensbeschouwing in het publieke debat. Het gaat hier om een exclusieve neutraliteit. Onpartijdigheid wordt bereikt door een blinddoek, door levensbeschouwelijke verschillen buiten haakjes te plaatsen. Godsdienst wordt geprivatiseerd. Een dergelijke neutraliteit als onpartijdigheid die levensbeschouwing buitensluit, past in grote lijnen bij de manier waarop in de Verenigde Staten de verhouding tussen kerk en staat is georganiseerd (maar steeds meer onder druk staat).

Het bezwaar tegen deze privatisering is duidelijk. Een godsdienst of levensbeschouwing beperkt zich zelden tot het persoonlijk zielenheil, maar heeft implicaties voor het hele leven en voor de maatschappelijke ordening. Ik pleit daarom voor een begrip van neutraliteit dat levensbeschouwing in de publieke sfeer wel serieus neemt. Inclusieve neutraliteit streeft naar een alpartijdig standpunt, een standpunt waarin zoveel mogelijk recht wordt gedaan aan de eigenheid van alle individuen, inclusief hun levensbeschouwelijke eigenheid.⁵ Ze hoeven hun levensbeschouwing dus niet achter te laten als ze zich in de publieke sfeer begeven. Integendeel, deze wordt volledig meegewogen in de besluitvorming. Alleen dan respecteren we alle burgers als gelijke.

Geen uitsluiting van levensbeschouwing uit de publieke sfeer

In het huidige publieke debat wordt neutraliteit vooral ingeroepen om de inhoud van bepaalde regels of van een bepaald beleid te toetsen of te rechtvaardigen. Dan hebben we het over subsidie voor ongemengd zwemmen, over hoofddoekjes op school, in het restaurant of in de rechtszaal, over islamitisch onderwijs en moskeeënbouw. Ook hier hebben de exclusieve en inclusieve versies van vrijzinnigheid verschillende vertrekpunten – ook al zijn soms de implicaties wel gelijk. Ik zal beide varianten verder aanduiden als exclusief- en inclusief-vrijzinnigen.

Volgens exclusief-vrijzinnigen (en overigens ook volgens radicale secularisten) dient de godsdienst geheel buiten de publieke sfeer te blijven. In haar beleid moet de overheid op geen enkele manier reke-

ning houden met de godsdienstige overtuigingen van haar burgers. Die zijn een pure privé-zaak. Dat betekent dus geen steun voor ongemengd zwemmen (althans wanneer de wens daartoe te maken heeft met godsdienstige overtuigingen) en een verbod op hoofddoekjes voor ambtenaren, rechters, scholieren en docenten. Consequent doorgeredeneerd betekent dit ook dat op godsdienst gebaseerde scholen, ziekenhuizen en welzijnsinstellingen niet door de staat moeten worden gesubsidieerd. In het Angelsaksische debat wordt dit meestal als hands-off neutraliteit aangeduid. In Frankrijk heeft men het over het beginsel van de *laïcité*.

Inclusief-vrijzinnigen komen tot een andere benadering. Ze erkennen dat godsdienst en levensovertuiging voor mensen vaak heel belangrijk zijn en dat die daarnaar hun leven willen inrichten. Omdat ze ieder mens een gelijke vrijheid willen geven, proberen ze daarvoor zoveel mogelijk ruimte te geven en bieden zonodig ook steun. Als burgers een politieke partij, een school, een vakbond op levensbeschouwelijke grondslag willen, dan moet daarvoor de ruimte zijn. En zonodig zal daarvoor ook financiële ondersteuning komen, op voet van gelijkheid met groepen burgers met andere levensovertuigingen. Neem een simpel voorbeeld. Stel dat in een gemeente 20 procent van de ouders onderwijs wil op orthodox-protestantse basis, 10 procent geeft de voorkeur aan Montessori-onderwijs en 70 procent wil openbaar onderwijs. Dan gaat 20 procent van de onderwijsbegroting naar protestants-christelijke scholen, 10 procent naar Montessori-scholen en de rest naar de openbare scholen. De Canadese filosoof Joseph Carens heeft dit aangeduid als 'evenhandedness'.⁶ Ik geef zelf de voorkeur aan de uitdrukking 'actieve of inclusieve neutraliteit'.⁷

De discussies over de bede in de troonrede en God in de Europese grondwet kunnen het verschil illustreren. Exclusief-vrijzinnigen hebben hierover een eenduidige visie. Godsdienst hoort niet in de publieke sfeer, dus de bede moet uit de troonrede en voor verwijzingen naar God of het christendom in de grondwet is geen plaats. Voor inclusief-vrijzinnigen hangt het heel erg af van de context. Ze vinden het belangrijk dat ook in de publieke sfeer zonodig ruimte is voor godsdienstige overtuigingen. Als alle burgers, ongeacht hun specifieke geloofsovertuiging, het belangrijk zouden vinden dat in troonrede of grondwet een verwijzing naar God plaatsvindt, hebben ze daar-

tegen dus geen principieel bezwaar. Maar in de concrete context waar deze discussies spelen, hebben ze er wel bezwaar tegen. Nederland en Europa zijn pluralistisch. Naast christenen, joden en andere gelovigen zijn er ook niet-gelovigen en ook mensen die zich sterk ergeren aan godsdienst. Een bede uitgesproken door het staatshoofd bij de opening van het parlementaire jaar doet geen recht aan die verscheidenheid en is weinig respectvol ten opzichte van niet-gelovige of andersgelovige burgers. Een verwijzing alleen naar God of het christendom in een grondwet is evenzo in strijd met respect voor alle burgers. Daarbij moet overigens worden aangetekend dat dit ook zou gelden als de Europese grondwet alleen zou verwijzen naar de humanistische traditie; ook dat is in strijd met de vereiste neutraliteit. Wanneer men dus een verwijzing wil naar de bronnen van de gemeenschappelijke Europese beschaving, dan dienen volgens een inclusief-vrijzinnige benadering hetzij alle levensbeschouwelijke tradities vermeld te worden, hetzij geen enkele. Aangezien het eerste vrijwel onmogelijk is zonder een ellenlange lijst te krijgen (horen de Kelten, Slaven en Germanen er ook bij?), dient men af te zien van een dergelijke verwijzing.

In concreto komen beide benaderingen dus hier tot dezelfde conclusie. Alleen de weg ernaartoe verschilt principieel. En in andere gevallen komen beide benaderingen tot verschillende conclusies.

Welke van de twee verdient dan de voorkeur? Deze vraag is niet alleen in abstracto te beantwoorden. Het zal deels afhangen van de context. Een overweging kan zijn welke benadering in het concrete geval de beste resultaten heeft, bijvoorbeeld door welke beleidsmaatregelen radicalisering van religieuze groepen voorkomen kan worden. Daarover straks meer. Maar wanneer het gaat om principiële overwegingen, is de keuze helder. Bij exclusieve neutraliteit weigert de overheid rekening te houden met de godsdienstige identiteit van sommige burgers; bij inclusieve neutraliteit wordt daarmee juist zoveel mogelijk rekening gehouden. In het eerste geval mag de burger dus niet helemaal zichzelf zijn in de publieke sfeer, en wordt hij mogelijk zelfs door de overheid onder druk gezet om tegen zijn geweten in te handelen. Een islamitisch meisje heeft de keuze: óf niet te leren zwemmen, óf tegen haar geloof en morele overtuiging in te handelen door samen met jongens te zwemmen.⁸ Een CU-volksvertegenwoordiger kan niet echt vertellen wat hem motiveert om tegen

een voorstel te stemmen; hij wordt deels monddood gemaakt. Iemand die voorstander is van onderwijs op christelijke of antroposofische grondslag krijgt niet de kans om haar kinderen naar een dergelijke school te sturen, tenzij zij het helemaal zelf betaalt (als ze daartoe al in staat is). Een echte liberaal dient daarom in ieder geval vanuit principieel oogpunt te kiezen voor de inclusieve vorm van neutraliteit.⁹

Voor alle duidelijkheid: een voorstander van inclusieve vrijzinnigheid hoeft niet zelf een voorkeur te hebben voor onderwijs of partijvorming op confessionele basis. De politieke stromingen die ik eerder als vrijzinnig identificeerde in de Nederlandse politiek zijn juist allemaal te vinden bij niet-confessionele partijen. En in veel gevallen hebben politiek-vrijzinnigen (net als overigens veel religieus-vrijzinnigen) een voorkeur voor openbaar onderwijs. Men dient echter een verschil te maken tussen wat men voor zichzelf wil en welke ruimte men in de samenleving wil geven voor mensen met andere visies. Het ligt hier als bij de (al dan niet terecht) aan Voltaire toegeschreven uitspraak: 'Ik verafschuw wat u zegt, maar ik zal uw recht om het te zeggen met mijn leven verdedigen.' Zo is het ook bij politiek-vrijzinnigen. Zij ergeren zich misschien persoonlijk geweldig aan bepaalde uitingen van religie, zijn vaak principieel voorstander van de openbare ontmoetingsschool, en tegen symbolen van achterstelling van vrouwen als de hoofddoek. Maar ze verdedigen principieel de vrijheid van anderen om op hun eigen manier aan de samenleving deel te nemen – ook als dat een manier is waar ze ernstig bezwaar tegen hebben.

De Nederlandse traditie: inclusieve neutraliteit

Anders dan Maris stelt, is het niet de exclusieve neutraliteit, die het beste aansluit bij de Nederlandse traditie, maar de inclusieve neutraliteit. De Nederlandse politieke praktijk belichaamt het streven om zowel in het politieke debat als in het beleid zoveel mogelijk recht te doen aan ieders persoonlijke overtuigingen. Vandaar het poldermodel, waarin geprobeerd wordt ook naar minderheden te luisteren. Vandaar de evenredige toewijzing van middelen aan bijzonder onderwijs of aan pastores in het leger naar rato van het aantal aan-

hangers van een bepaalde levensovertuiging.¹⁰ Vandaar ook de bereidheid om minderheden tegemoet te komen wanneer ze levensbeschouwelijke bezwaren hebben tegen het zweren van een eed, tegen het leger, tegen sociale verzekeringen, tegen medewerking aan een abortus of (mijns inziens een logische implicatie van deze traditie van tolerantie) tegen het sluiten van een huwelijk tussen paren van hetzelfde geslacht. Dat alles is democratisch (ieder wordt echt serieus genomen) en rechtvaardig (met ieders levensbeschouwelijk bepaalde belangen wordt zoveel mogelijk rekening gehouden in het beleid).

Naast de genoemde voorbeelden laat de centrale rol van confessionele partijen in de Nederlandse politiek duidelijk zien dat de stelling van Maris feitelijk onjuist is, dat in Nederland 'het openbare leven in levensbeschouwelijk opzicht neutraal is' (althans wanneer men 'neutraal' interpreteert zoals Maris).¹¹ En om nog een ander voorbeeld te noemen: in Nederland wordt de hele cultuursector zwaar gesubsidieerd, terwijl volgens een exclusieve vrijzinnigheid de taak van de staat op cultureel gebied nu juist uiterst marginaal zou moeten zijn.

In Nederland vroegen we nooit aan burgers om zich levensbeschouwelijk neutraal op te stellen. Integendeel, de levensbeschouwing werd (althans tot voor kort) serieus genomen. Het gevolg is geweest dat de meeste minderheden de liberaal-democratische cultuur ook in hun publieke optreden integreerden en zoveel mogelijk probeerden zich in min of meer neutrale termen te uiten. Niet omdat het een harde eis was, maar omdat men zo met elkaar in gesprek kon blijven en soms een ander kon overtuigen. Doordat de liberale democratie zich tolerant en open opstelde tegenover soms intolerante minderheden, werden ook de opvattingen van die minderheden liberaler – zowel in de publieke sfeer als in de private sfeer. Ten aanzien van de christelijke religieuze minderheden kan daarom geconstateerd worden dat inclusieve neutraliteit heeft bijgedragen aan de sociale cohesie van Nederland.

In de Verenigde Staten daarentegen, waar liberalen dachten de religie uit de publieke sfeer te kunnen weghouden, is dit bepaald geen succesvolle strategie gebleken. De orthodoxe en evangelische groepen zijn deels vervreemd geraakt van de politiek; er is een sterke polarisatie rond levensbeschouwelijke thema's en een grote onderlinge onverdraagzaamheid, zelfs resulterend in moordaanslagen op

abortusartsen. En uiteindelijk blijkt het ook steeds moeilijker te worden om religie uit de publieke sfeer te houden. Christelijk rechts is nu een van de voornaamste steunpilaren van de Republikeinen en vraagt daarvoor ook zijn prijs.

Inclusieve vrijzinnigheid als inhoudelijk te bepleiten publieke moraal, met daaraan gekoppeld een streven naar alpartijdigheid, is een waardevol kenmerk van de Nederlandse cultuur. Daarover bestond tot voor kort een vrij brede overlappende consensus in Nederland.¹² Deze inclusieve vrijzinnigheid sluit beter aan op onze praktijk dan de exclusieve neutraliteit van het politiek liberalisme en het is bovendien democratischer en rechtvaardiger. Ten slotte lijkt het ook aannemelijk dat een dergelijke benadering effectiever is in het integreren van minderheden en dus de sociale cohesie bevordert. Iedere religieuze minderheid wordt immers zoveel mogelijk in zijn eigenheid gerespecteerd en niet buitengesloten, maar ingesloten. Eigenlijk is het verbazingwekkend dat zoveel Nederlandse filosofen steeds weer hun toevlucht zoeken in het politiek liberalisme, terwijl een veel beter alternatief zich al bewezen heeft in de praktijk van de Nederlandse samenleving.

Contextueel en dialogisch

Met deze filosofische verschillen hangen ook inhoudelijke verschillen samen. De methode van Rawls en Maris leidt tot een universaliteitsclaim. De beginselen van de democratische rechtstaat betekenen in elk land hetzelfde en leiden tot identieke conclusies ten aanzien van thema's als hoofddoekjes. Zo'n filosofisch, abstract liberalisme houdt echter te weinig rekening met de werkelijkheid. De concrete context, de maatschappelijke en economische ontwikkeling, de specifieke geschiedenis van een land zijn niet slechts toepassingsvoorwaarden van een algemeen geldige theorie, maar bepalen mede wat de beste constitutie voor dat land is.

Het lijkt me nogal voor de hand liggend dat de basisconstitutie voor een halfnomadische, arme samenleving verschilt van die voor een postindustriële, rijke samenleving; de context is wel degelijk relevant. Evenzo zal de liberaal-democratische basisconstitutie ook verschillen afhankelijk van de vraag of er binnen een samenleving wel of

niet meerdere etnische of religieuze groepen zijn en of deze wel of niet geografisch verspreid zijn. In een door de islam gestempelde samenleving als Marokko is evenzeer als in het door het christendom gestempelde Nederland een liberaal-democratische basisconstitutie mogelijk en wenselijk, maar als deze zich daar in de komende decennia verder ontwikkelt, zal die toch op tal van punten anders ingevuld worden dan in Nederland. De maatschappij verschilt en de in de samenleving aanwezige opvattingen zijn anders. Wie hiervoor de ogen sluit, neemt eigenlijk de democratie niet serieus: alsof democratische invloed niet op tal van punten tot andere instituties zou kunnen leiden.

Dat deze variatie kan bestaan en positief gewaardeerd moet worden, komt doordat liberale basiswaarden idealen zijn, die zo rijk aan betekenis zijn dat we ze nooit helemaal in woorden kunnen vatten en ook nooit volledig kunnen realiseren.¹³ Dat geldt voor waarden als democratie en rechtstaat, maar ook voor het ideaal van inclusieve neutraliteit. Een voorbeeld dat helemaal los staat van de multiculturele samenleving kan dit verhelderen. Zowel Nederland als de Verenigde Staten zijn zonder twijfel een democratische rechtsstaat (met beide overigens veel tekortkomingen); toch hebben ze op fundamentele punten een ander systeem. Nederland kent een vooral ceremoniële koningin, evenredige vertegenwoordiging met een veelpartijensysteem, coalitieregeringen en een gedecentraliseerde eenheidsstaat; de VS een sterke president, een districtenstelsel met een tweepartijensysteem en een federaal stelsel. Deze systemen zijn beide historisch gegroeide manieren om het ideaal van de democratische rechtsstaat vorm te geven.

Dit punt geldt ook voor het liberale ideaal van inclusieve neutraliteit. Het door mij bepleite alpartijdig gezichtspunt, waarin iedereen gelijkelijk aan bod komt, is in de praktijk natuurlijk een onbereikbaar ideaal.¹⁴ Dit impliceert dat we steeds opnieuw ernaar moeten streven het zo goed mogelijk te benaderen. Wat dat inhoudt, hangt ten eerste af van de context en ten tweede van de gesprekspartners. Hun standpunten moeten worden meegewogen in het zoeken naar een oplossing die aan alle partijen recht doet. Dat betekent dat in een homogeen christelijk land alpartijdigheid (en dus de liberale democratie) een andere invulling heeft dan in een land waar christenen, moslims en atheïsten samenleven. Ik heb dat laten zien aan de hand van het voorbeeld van de bede in de Troonrede.

Dat neutraliteit een nastrevenswaardig ideaal is, betekent ook dat de implicaties daarvan niet in de studeerkamer kunnen worden geconstrueerd, maar steeds weer opnieuw met alle betrokkenen moeten worden bediscussieerd. Wat het beste recht doet aan het idee van neutraliteit hangt af van welke opvattingen vertegenwoordigd zijn. Zijn er geen moslims, dan hoeven er geen imams te zijn in het leger; zijn ze er wel, dan past bij inclusieve neutraliteit dat er naar rato van hun aandeel in het leger ook een aantal imams wordt toegelaten en door de staat gefinancierd.

Dit laatste voorbeeld laat al zien dat de verschillen tussen exclusief-vrijzinnigen en inclusief-vrijzinnigen in de praktijk wel degelijk gevolgen hebben. Door de komst van nieuwe minderheden worden onze historisch gegroeide compromissen opnieuw ter discussie gesteld. De multiculturele samenleving vereist een nieuwe doordening van het huidige politieke arrangement als invulling van de liberale basiswaarden. Dat kan leiden tot tegemoetkomingen die we voordien niet kenden, zoals het accepteren van islamitisch ritueel slachten en van hindoeïstische crematierituelen, het desgewenst vrij geven op islamitische feestdagen en het toelaten van hoofddoekjes in de school. De grenzen die aan de tegemoetkoming van minderheden moeten worden gesteld (denk aan discriminatie van vrouwen en homo's), kunnen echter op verschillende manieren worden bepaald. Exclusief-vrijzinnigen laten die grenzen vooral volgen uit beperkingen aan het debat en claimen dat de grenzen neutraal en universeel zijn. Inclusief-vrijzinnigen zien ze als inhoudelijke grenzen die steeds opnieuw moeten worden vastgesteld in het licht van de liberale basiswaarden en de concrete context waarbinnen deze moeten worden uitgewerkt.

Hiermee heb ik in grote lijnen de inclusief-vrijzinnige positie geschetst, die beter dan het rawlsiaanse politiek liberalisme recht doet aan de Nederlandse traditie en aan de behoeften van de multiculturele samenleving. Het is een pragmatische, contextueel gevoelige en dus multiculturele vorm van liberalisme. Hoe dat uitwerkt, kan ik het best aan de hand van enkele concrete voorbeelden laten zien.

11. Over hoofddoekjes, AEL en SGP

Een internationale controverse

Biedt een vrijzinnige politieke theorie ook aanknopingspunten om concrete problemen te verhelderen? In dit hoofdstuk wil ik laten zien dat dit inderdaad het geval is. Op twee thema's die in het vorige hoofdstuk al summier aan de orde kwamen, ga ik uitgebreider in: de toelaatbaarheid van hoofddoekjes en de wenselijkheid van islamitische organisaties. Ik begin met de hoofddoekjes.

Een algemene opmerking vooraf. In deze discussie wordt vaak te algemeen over groepen gesproken. Het gaat over *de Turken*, *de Marokkanen*, *de moslims*, waarbij dan de conservatiefste en minst geïntegreerde deelgroep daarvan als uitgangspunt wordt genomen. En daartegenover wordt dan een ideaalbeeld van Nederland gepresenteerd waar alles perfect is. Het is dan nogal logisch dat de nieuwkomers er doorgaans slecht van afkomen. Dat is bijvoorbeeld goed te zien bij het thema emancipatie. Sommige immigrantenculturen discrimineren vrouwen. Op basis van de liberaal-democratische waarden is dat niet aanvaardbaar en we mogen dus van hen verwachten dat ze dat in Nederland niet doen. Maar is Nederland nu wel altijd zoveel beter? Zolang in Nederland 7 procent van de hoogleraren vrouw is en in Turkije 25 procent, past ons grote bescheidenheid. Wij zijn bijvoorbeeld het enige Europese land dat een politieke partij kent die vrouwen als lid weigert – en dat is geen moslimpartij maar een christelijke. Voor een eerlijke analyse moeten we daarom afzien van te gemakkelijke karikaturen van anderen en onterechte idealisering van het eigen land. Ook in Nederland zijn er orthodox-protestantse groepen die vrouwen achterstellen en ook bij hen is dat te zien in de kleding, in lange rokken en in hoeden in de kerk.

In de afgelopen jaren is er in Nederland veel discussie geweest over het dragen van hoofddoekjes door rechters. In Frankrijk ging het over hoofddoekjes van leerlingen, in Duitsland over docenten en in Engeland over politieagenten. In deze controverse wordt het verschil

tussen exclusieve en inclusieve neutraliteit goed zichtbaar.

Vanuit een exclusieve visie op neutraliteit moet het dragen van hoofddoekjes in al deze varianten worden verboden. De publieke sfeer dient levensbeschouwelijk blind te zijn: voor zichtbare uitingen van een levensbeschouwing is geen plaats. Dat betekent dat in scholen levensbeschouwelijke symbolen of kleding moeten worden verboden, zowel bij docenten, als bij leerlingen. Voor publieke gezagsdragers als politieagenten of rechters geldt die eis van neutraliteit nog sterker. Iedereen moet zich kunnen herkennen in, en vertegenwoordigd weten door die gezagsdragers en dat kan alleen als ze niet herkenbaar een eigen levensbeschouwing hebben. Voor hoofddoekjes, keppeltjes, nonnenkleding of priesterboorden is dus in al deze situaties geen plaats. Een extra zwaar argument kan worden aangevoerd tegen het dragen van hoofddoekjes door rechters. Zij wekken een schijn van partijdigheid, terwijl onpartijdigheid van cruciale betekenis is voor de rechtspraak.¹ Dit is het model dat sinds het verbod op hoofddoekjes in het onderwijs in Frankrijk heerst, met een beroep op de traditie van de *laïcité*.

Vanuit een inclusieve visie moet zoveel mogelijk aan minderheden de ruimte worden geboden om zichzelf te zijn. Het uitgangspunt is dus dat iedereen de kleding moet kunnen dragen die hij of zij wil, op school, maar ook in het werk bij de politie of de rechterlijke macht. Bovendien is het belangrijk dat alle minderheidsgroepen zich ook kunnen herkennen in het onderwijs, in de politie en in publieke organen zoals parlement en rechterlijke macht.² Vrouwen met hoofddoekjes in publieke functies symboliseren de veelkleurigheid van de publieke sfeer en laten zien dat ook minderheidsgroepen erkend worden. Een verbod op het dragen van hoofddoekjes door rechters zou betekenen dat de vrouwelijke aanhangers van een gangbare variant van de islam zich niet gerepresenteerd weten in de rechterlijke macht. De rechterlijke macht sluit dan bepaalde groepen uit en kan niet meer als onpartijdig gezien worden. Bovendien geldt voor vrouwen met hoofddoekjes feitelijk een beroepsverbod – ze worden uitgesloten van een loopbaan als rechter. Dit is een aantasting van de godsdienstvrijheid, die immers ook het in het openbaar belijden van een godsdienst omvat. Een eeuw geleden kregen door aanpassing van de Eedswet doopsgezinden (die weigeren een eed te zweren) de mogelijkheid om in publieke ambten en de rechterlijke

macht te functioneren. Om vergelijkbare redenen zouden we nu het hoofddoekjesverbod kunnen opheffen zodat deze islamitische vrouwen gelijke kansen krijgen.

Beide argumenten verwijzen deels naar dezelfde fundamentele beginselen van de liberale rechtsstaat. Het gaat om de onpartijdigheid van de rechterlijke macht, de gelijkheid van alle burgers, de scheiding van kerk en staat. De inclusieve benadering voegt daar dan nog de godsdienstvrijheid aan toe. Maar de interpretatie van elk van die beginselen is verschillend. Waar de exclusieve benadering de veelkleurigheid, de verscheidenheid zoveel mogelijk wil uitsluiten van de publieke sfeer, laat de inclusieve deze juist toe.

Opvallend is dat, met uitzondering van Frankrijk, geen van de genoemde landen hier uitsluitend voor een van beide benaderingen in de zuivere vorm kiest. Nederland gaat in de richting van de inclusieve benadering, alleen ligt het bij de rechterlijke macht nog onduidelijk.³ Terwijl de rechtbank in Amsterdam een griffier met een hoofddoekje toeliet, werd dit in Zwolle verboden – met steun van de Minister van Justitie.

Het is belangrijk om hier niet in te algemene termen te spreken. In landen met een dominante religieuze meerderheid is er veel te zeggen voor de exclusieve benadering. Zou men in Frankrijk de religie niet uit de publieke sfeer verbannen hebben, dan was er slechts één godsdienst zichtbaar geweest, namelijk de rooms-katholieke. Dit zou tot discriminatie van joden, protestanten en niet-gelovigen hebben kunnen leiden en tot een te grote greep van de katholieke kerk op de staat. Voor de laïcité zijn er in Frankrijk dus historisch goede argumenten. Hetzelfde geldt voor het hoofddoekjesverbod in het overwegend islamitische Turkije. In dergelijke landen is de exclusieve benadering vaak de enige die daadwerkelijke neutraliteit kan garanderen.

Maar in een veel pluralistischer land als Nederland liggen de verhoudingen anders. Daar dient het uitgangspunt de inclusieve neutraliteit te zijn, omdat die aan mensen meer de kans geeft om zichzelf te zijn dan de exclusieve versie. Alleen om zwaarwegende redenen moeten we van dit uitgangspunt afwijken. Ik wil me daarom hier beperken tot Nederland, en daar elk van de drie contexten, het onderwijs, de politie en de rechterlijke macht, afzonderlijk bespreken. Alleen dan kunnen we de discussie zuiver en overzichtelijk houden.

Hoofddoekjes en Lonsdale in het onderwijs

Voor het openbaar onderwijs is pluriformiteit van docenten en leerlingen een groot goed. Die pluriformiteit weerspiegelt de samenleving. Het kan verrijkend zijn om samen met kinderen uit heel verschillende achtergronden, culturen, godsdiensten en sociaal-economische groepen in een klas te zitten. Aldus leren kinderen bovendien om te gaan met verschillen. Het ideaal voor het openbaar onderwijs is dan ook een ontmoetingsschool, waarin al die achtergronden ter sprake kunnen komen en zonodig zichtbaar worden.

Daarom zie ik geen goede reden om kleding te verbieden, los van de vraag of het dragen hiervan door leerlingen of docenten als religieuze plicht wordt gezien of als symbool van de eigen identiteit of politieke overtuiging. Het toelaten van deze kleding weerspiegelt slechts de pluriformiteit in de samenleving en bereidt leerlingen voor op het omgaan met verschillen. Ook voor docenten kan dat argument gelden: de leerlingen leren inzien dat een docent met een hoofddoek een even goede (of even vervelende) docent kan zijn als anderen en leren dus door de hoofddoek heen te kijken. Dit argument geldt overigens niet alleen voor hoofddoekjes, maar ook voor het dragen van een kettinkje met een kruisteken of voor het openlijk zijn over de eigen homoseksualiteit door docenten en scholieren. Ieder moet zichzelf kunnen zijn op een openbare school – alleen dan kan het een echte ontmoetingsschool worden.

Maar er kunnen omstandigheden zijn waar dit anders ligt. Bovenstaand argument veronderstelt dat de samenstelling van het docentenkorps pluriform is. Als een meerderheid van de docenten echter door kleding of haardracht (baarden) laat zien tot een orthodoxe islamitische stroming te horen, is het beeld van de school niet meer pluriform en kan zij geen neutraliteit meer uitstralen. Als de meerderheid van de vrouwelijke leerlingen een hoofddoekje draagt en er een sociale druk ontstaat op andere islamitische leerlingen om ook een hoofddoekje te dragen, is de neutraliteit ook in gevaar. In scholen waar één groep overheerst, dient juist die groep zich terughoudend op te stellen om het beeld van de school te bepalen en minderheidsgroepen tot tweederangleerlingen of docenten te bestempelen. In zo'n situatie kan er reden zijn om hoofddoekjes te verbieden om een pluriform schoolklimaat te waarborgen.

Een tweede uitzondering kan gelegen zijn in kleding die voor anderen aanstootgevend is. Lonsdale is het bekendste voorbeeld, omdat het door veel dragers en anderen wordt gezien als uiting van racistische sympathieën. Dergelijke kleding zendt dus naar gekleurde leerlingen de boodschap uit dat zij minderwaardig zijn en niet in Nederland horen. Dat is kwetsend en daarom kunnen er goede gronden zijn om dergelijke kleding te verbieden.

Een veelkleurige politie en rechterlijke macht

Voor de politie gelden vergelijkbare argumenten om een hoofddoek toe te staan. Vooral geldt hier dat iedere bevolkingsgroep zich moet kunnen herkennen in de politie. Als minderheidsgroepen uitgesloten worden van de politie omdat hun geloof als eis stelt dat ze een hoofddoek (of een tulband) moeten dragen, is dit een goede grond om na te gaan of het mogelijk is in het dienstuniform ruimte te creëren voor afwijkende hoofddeksels. De veiligheid dient daarbij (overigens net als in de industrie) natuurlijk wel gewaarborgd te zijn, een hoofddoek moet niet in gevaarlijke situaties tot extra risico's leiden. Maar daarvoor zijn vaak praktische oplossingen mogelijk, bijvoorbeeld door een hoofddoek te ontwerpen die losschiet als er hard aan getrokken wordt.

Er is echter wel een bezwaar tegen agentes met hoofddoekjes, dat in het geval van het onderwijs niet geldt. Een agent vertegenwoordigt het openbaar gezag en dient dus onpartijdigheid uit te stralen. Misschien dat voor Marokkaanse vrouwen dat gezag extra geloofwaardigheid krijgt als er ook agentes met hoofddoekjes zijn, maar voor anderen kan dit juist anders liggen. Voor veel autochtone Nederlanders doet een hoofddoekje afbreuk aan het gezag van de politie.

Feitelijk zal dit bezwaar ongetwijfeld correct zijn, maar we kennen het al veel langer in iets andere vormen. Agenten met lang haar of een oorbel deden voor bepaalde delen van de bevolking in eerste instantie ook afbreuk aan het gezag van de politie. Vrouwelijke agentes werden en worden door een deel van de bevolking ook niet echt voor vol aangezien, en hetzelfde geldt ongetwijfeld ook voor allochtone agenten. Dergelijke vooroordelen waren en zijn echter geen gel-

dig argument om vrouwelijke of allochtone agenten te weigeren, integendeel; die kunnen juist een voorbeeldfunctie vervullen in het doorbreken van die vooroordelen. Op dezelfde manier dienen we ook te reageren op bezwaren tegen agentes met een hoofddoek. Het is een gewenningsproces en in de gewenste integratie kan juist de politie een belangrijke voorbeeldfunctie vervullen.

Maar heb ik het niet te gemakkelijk over vooroordelen? Door een hoofddoek te dragen geven vrouwen toch aan dat zij een orthodoxe geloofsopvatting hebben? Dat is dan toch een reële aantasting van de onpartijdigheid van de politie? Het antwoord hierop is dat een orthodoxe geloofsopvatting als zodanig geen reden is om ongeschikt te zijn voor de politie. We hebben natuurlijk al jaren orthodoxe protestanten en katholieken bij de politie – alleen zien we ze niet. De politie kent een uitgebreide opleiding en screening. De vraag die daarbij aan de orde is, is niet wat iemands geloof is, maar of zij in staat is de taken van een politieagent goed te vervullen en daarbij zonodig haar persoonlijke overtuigingen opzij te zetten. Ook een pacifistische politie-inspecteur moet bereid zijn om de ME in te zetten; iemand die fel tegen abortus is, moet bereid zijn om politiebescherming te geven aan een abortuskliniek. Evenzo moet een orthodoxe moslima bereid zijn om homoseksuelen te helpen als ze door potenrammers in elkaar geslagen zijn of om criminelen met dezelfde culturele of geloofsachtergrond aan te pakken. Zolang zij in haar werk toont onpartijdig te zijn, is er geen reden om daaraan te twijfelen, enkel omdat zij een hoofddoek draagt.

Ten aanzien van de rechter gelden eigenlijk dezelfde argumenten als bij de politieagent. Alleen is er wel een ander relatief gewicht van die argumenten. De onpartijdigheid van de rechterlijke macht is een cruciale waarde. Wanneer daar twijfel over zou ontstaan, zou dat die institutie zelf ernstig schaden. Zelfs als het alleen maar de (onterechte) schijn van partijdigheid is, legt dat toch gewicht in de schaal. De rechterlijke macht kan immers alleen conflicten beslechten en mensen met gezag veroordelen wanneer zij door iedereen wordt ervaren als boven de partijen staand. Terwijl bij de politie naar mijn overtuiging de balans duidelijk doorslaat in het voordeel van de agente met een hoofddoekje, ligt dat voor mij minder helder bij de rechter of de griffier.

Toch zijn er goede argumenten om de inclusieve benadering hier

uiteindelijk het zwaarste te laten wegen. Het gaat hier namelijk niet om de rechterlijke onafhankelijkheid zelf, maar om de schijn daarvan. Selectiecommissies gaan immers al na of kandidaat-rechters in hun optreden en oordeelsvorming bereid zijn het perspectief van het geldende recht in te nemen en hun eigen persoonlijke opvattingen buiten haakjes te plaatsen, of dat nu orthodox-christelijke of radicaal-linkse zijn. De vraag is niet of rechters zich mogen baseren op de Tien Geboden of op het islamitische recht – daarop is het antwoord volstrekt duidelijk. De vraag is of wij rechters accepteren die zich bereid verklaard hebben het recht te dienen, maar het een persoonlijke religieuze plicht vinden om een hoofddoek te dragen. Het zijn de toeschouwers die aan die hoofddoek een vermoeden van partijdigheid ontleen – ook al is daar niet meer grond voor dan wanneer de rechter lid is van de SGP of van D66. In de Verenigde Staten komt het voor dat een rechter een keppeltje draagt – daar wordt dat blijkbaar niet ervaren als in strijd met de onpartijdigheid.⁴ De oplossing is daarom niet om rechters met hoofddoekjes te weren, maar om de beeldvorming te bestrijden dat vrouwen met hoofddoekjes of mannen met keppeltjes geen loyale Nederlandse staatsburgers en onpartijdige rechters kunnen zijn.

Dat vergt vermoedelijk veel tijd, voor we daaraan helemaal gewend zijn. En de invloed van vooroordelen kan nooit helemaal worden gecompenseerd. Het is een bekend sociologisch gegeven dat beroepen waar het percentage vrouwen stijgt, in sociale status dalen. De sterke toename van het aantal vrouwen in de rechterlijke macht heeft dus mogelijk bijgedragen aan een verminderde status en dus een verminderd gezag van de rechter. Toch is dat principieel geen aanvaardbaar argument om minder vrouwelijke rechters aan te stellen. Evenzo is te verwachten dat een toename van het aantal rechters dat door huidskleur, baard of hoofddoek zichtbaar allochtoon of moslim is bij sommige bevolkingsgroepen tot een verminderd gezag van de rechter zal leiden. Maar ook dat mag principieel geen argument zijn, wanneer het alternatief discriminatie en uitsluiting van bepaalde bevolkingsgroepen uit de rechterlijke macht is.

Islamitische organisaties

Een tweede thema dat in Nederland regelmatig tot grote ophef leidt, is de vorming van eigen islamitische organisaties. Tegen de bouw van moskeeën hebben gemeentebesturen en bevolking vaak grote bezwaren. De vorming van islamitische scholen wordt afgekeurd omdat ze zou leiden tot isolement, radicalisering en onderwijsachterstand. En als er dan al eigen organisaties en moskeeën mogen zijn, dan wil men dat er Nederlands gesproken wordt. De algemene tendens is dat moslims of migranten zich niet moeten afzonderen, maar moeten aanpassen aan de Nederlandse samenleving en zoveel mogelijk invoegen in bestaande organisaties en scholen.

Overigens zijn dit soort geluiden zeker niet nieuw. Een meerderheidscultuur heeft er bijna altijd moeite mee als een minderheidscultuur zich afzondert en het recht opeist om anders te zijn. Een groot deel van de Nederlandse bevolking heeft weinig begrip voor de behoefte van Friestaligen om hun eigen taal te spreken – waarom spreken ze niet gewoon Nederlands als ze dat toch ook beheersen? In de hoogtijdagen van het feminisme werden vrouwenhuizen met groot wantrouwen bekeken omdat ze mannen weigerden. En iedere homo kent wel de vraag: waarom moeten jullie je toch zo nodig afzonderen in een eigen subcultuur met eigen cafés en feesten?

In een vrijzinnige visie zoals ik die hier heb bepleit, heeft iedere minderheidsgroep de vrijheid om te bepalen of ze zich wil afzonderen of niet. Voorop dient immers de vrijheid te staan om zelf te bepalen hoe je je leven wilt inrichten. Als een minderheid dus kiest voor eigen organisaties, eigen scholen, het behoud van de eigen cultuur en taal, dan is dat prima. Zolang men zich maar als verantwoordelijke, democratische burgers opstelt, is daar geen enkel bezwaar tegen. In een land waar vrijheid van godsdienst heerst en we grote wolkenkrabbers bouwen, moet er alle ruimte zijn om moskeeën te bouwen. Zolang we de vrijheid van onderwijs hebben en mensen scholen mogen vormen op christelijke grondslag of op basis van de visies van Rudolf Steiner en Maria Montessori, is er geen principiële reden waarom moslims dat niet ook zouden mogen op basis van hun eigen godsdienst.

Maar ook vanuit een meer pragmatisch perspectief zijn er goede gronden om tegen islamitische zelforganisatie (al dan niet langs etnische lijnen) positiever aan te kijken. In het huidige maatschappelijke

klimaat is het moeilijk voor gelovige moslims, zeker uit Marokko en Turkije, een positief zelfbeeld als moslim te ontwikkelen. Onze samenleving brengt de door mij bepleite inclusiviteit en tolerantie helaas steeds minder in praktijk. De buitenwereld associeert moslims steeds meer met terroristen en fundamentalisten, en immigranten met criminaliteit, werkloosheid en andere problemen. Dat is een beeld waarmee moslims voortdurend worden geconfronteerd. Het risico is groot dat dit hun zelfrespect aantast. In een dergelijke situatie is het alleszins begrijpelijk dat ze zich terugtrekken in eigen kring, waar ze niet worden gediscrimineerd of gewantrouwd, maar gewaardeerd zoals ze zijn. Dat kan leiden tot het extra benadrukken van de eigen identiteit als iets om trots op te zijn – door het dragen van hoofddoekjes of door het bouwen van grote moskeeën.

Dit verschijnsel van terugtrekken in eigen kring en expliciete bevestiging van de eigen identiteit is bij allerlei gediscrimineerde groepen bekend. De katholieken bouwden eind negentiende eeuw vaak (in mijn ogen) overdreven grote en schreeuwerige kerken – als uiting van hun herwonnen zelfvertrouwen. De gereformeerden zochten in het isolement hun kracht. Homo's trokken zich terug in hun eigen subcultuur en vertoonden provocerend gedrag naar de buitenwereld. Allemaal voorbeelden van achtergestelde minderheden die versterking van hun identiteit zochten in de beslotenheid van de eigen kring en die identiteit zelfbewust en soms provocerend aan de buitenwereld presenteerden.

Een democratische samenleving heeft zelfbewuste burgers nodig die zichzelf respecteren en voor zichzelf en hun opvattingen durven op te komen. Dat wordt ook door Rawls expliciet erkend als hij de sociale basis voor zelfrespect als een primair sociaal goed beschouwt.⁵ In bepaalde omstandigheden kan het voor leden van minderheden nodig zijn om zich deels in eigen kring terug te trekken om hun zelfrespect te behouden en te versterken. Ik vrees dat dit in het huidige klimaat voor veel moslims het geval is.⁶ Door sterk de nadruk te leggen op aanpassing aan de Nederlandse cultuur, door de islam te plaatsen in de hoek van terrorisme en fundamentalisme, door islamitische scholen ten onrechte als bedreiging voor de sociale cohesie te zien, dringen we de minderheden terug in hun eigen isolement.⁷

Bovendien is het wenselijk dat Nederlandse moslims de uitdaging aangaan om islam en liberaal-democratische rechtsstaat te verenigen.

Die verhouding kent dezelfde spanningen als waarmee het christendom heeft geworsteld en helaas vaak nog worstelt. De rooms-katholieke kerk erkent pas sinds de jaren zestig mensenrechten als bijvoorbeeld godsdienstvrijheid; binnen het protestantisme zijn er nog steeds groepen die de gelijkheid van man en vrouw of de gelijkwaardigheid van homoseksuele relaties niet aanvaarden. De verenigbaarheid van islam en de liberaal-democratische rechtsstaat is omstreden, zowel onder moslims als onder niet-moslims. Gelukkig zijn er in toenemende mate pogingen om beide wel te verenigen en de islam te moderniseren. Internationale voorbeelden zijn de Iraanse Nobelprijswinnares Shirin Ebadi en de drie winnaars van de Erasmusprijs 2004, Fatima Mernissi uit Marokko, Sadik Al-Azm uit Syrië, en Abdulkarim Soroush uit Iran.⁸ In Nederland zijn er tal van moslims die deze uitdaging aangaan.⁹ Sommigen werken binnen seculiere organisaties en politieke partijen, anderen zoals directeur Hacı Karacaer van Milli Görüs doen dat in het kader van eigen islamitische organisaties. Zelfs de omstreden Arabisch-Europese Liga stelt dat ze wil zoeken naar een combinatie van democratie en islam. Het merkwaardige is overigens dat veel 'verlichte' intellectuelen een dergelijke poging niet serieus nemen. Ze vertrouwen de bedoelingen niet omdat men toch wil vasthouden aan de koran of ze menen al bij voorbaat te weten dat de islam niet gemoderniseerd kan worden.¹⁰

In het geval van de AEL en Milli Görüs is dat wantrouwen niet helemaal zonder grond. Milli Görüs maakt deel uit van een internationale beweging met van oorsprong neo-fascistische kanten. Binnen de AEL zijn ook ondemocratische tendensen, bijvoorbeeld onverdraagzaamheid tegenover homo's en vrouwen. In de AEL is een spanning tussen de beleden beginselen en de feitelijke praktijk.

Maar toch denk ik dat we dergelijke groepen niet zomaar kunnen afschrijven. Men zoekt naar manieren om islam en modernisering te combineren. Wanneer mensen in zo'n zoekproces zitten, kun je natuurlijk niet van ze verwachten dat ze al helemaal weten hoe een islamitische visie op de democratische rechtsstaat eruitziet.

Juist van Milli Görüs is hierin veel te verwachten, omdat het zo'n hecht georganiseerde groep is. Een vergelijking met de Nederlandse gereformeerden ligt voor de hand. Oorspronkelijk was dat een hechte groep die in het isolement zijn kracht zocht. In de afgelopen halve eeuw is de modernisering in deze kring zeer snel gegaan. Daardoor

zijn de gereformeerden nu gemiddeld aanzienlijk vrijzinniger dan de Nederlands Hervormde Kerk waar ze een eeuw geleden uitstapten omdat die toen in hun ogen te vrijzinnig was. Dit sterke moderniseringsproces is juist mogelijk gemaakt doordat het om zo'n hechte groep ging die elkaar niet wilde loslaten. Men bleef met elkaar in discussie, ook met de vrijzinnige critici en in dit gesprek schoof de hele groep op naar links. Voor Milli Görüs zou weleens hetzelfde op kunnen gaan. Terwijl het aanvankelijk een van de minst moderne groepen onder de Nederlandse moslims was, zou het weleens kunnen veranderen in een van de voorlopers. Nu de leiding de uitdaging aangaat om de islam te moderniseren, is door het sterke groepsverband de kans op succes groter dan bij losser georganiseerde groepen.

Het is van groot belang dat de moslims in Nederland, op een manier die aansluit bij hun eigen cultuur en hun eigen specifieke versie van de islam, de uitdaging aangaan om islam en de waarden van de liberale democratie te combineren. Dat kan in sommige gevallen het beste in eigen organisaties. Het relatieve isolement kan de veiligheid bieden om de eigen cultuur en traditie te bekritisieren en te verrijken met de liberale waarden van de Nederlandse samenleving. Dat kan leiden tot een eigen islamitische visie op de liberale democratie, die vervolgens in het politieke debat kan worden ingebracht.

Dat dit niet zal leiden tot één islamitische zuil is duidelijk. Daarvoor is de islam te divers. Inhoudelijk: van vrijzinnig en democratisch tot fundamentalistisch en theocratisch. En cultureel: Surinaams, Marokkaans, Turks, Somalisch en nog veel meer. Maar is die versplintering een probleem? Waarom zou één islamitische partij alle moslims moeten verenigen? We hebben in Nederland toch ook niet één christelijke zuil, maar een grote verscheidenheid aan kerken en al dan niet daarmee verbonden confessionele organisaties? Ook binnen het christendom is de multiculturele samenleving nu een gegeven. Maar liefst 800.000 migranten behoren tot een onoverzienbaar aantal immigrantenkerken, vaak met afzonderlijke kerken per land of streek van oorsprong. Ik snap daarom niet waarom iemand als Cees Maris de uitdrukking 'islamitische zuilvorming' hanteert – dit mist niet alleen feitelijke basis, maar is in de huidige omstandigheden ook tendentiekus.¹¹ Het versterkt het beeld van één massieve en daardoor bedreigende islamitische groep – terwijl een diepgaande fragmentering de realiteit is.

Wat betekent dit voor islamitische organisaties? Dat is moeilijk te zeggen vanuit het perspectief van de meerderheid. De vraag is waar de minderheden zelf behoefte aan hebben. Als ze in de huidige omstandigheden kiezen voor een relatieve afzondering in eigen organisaties en scholen, in eigen imamopleidingen, om van daaruit een bijdrage te leveren aan de integratie in de Nederlandse samenleving, lijkt me daar geen principieel bezwaar tegen. Er zijn empirische aanwijzingen dat zelforganisatie ook bevorderlijk kan zijn voor het tegengaan van criminaliteit en het verbeteren van opleidingsniveau en economisch succes.¹² Voorzover die zelforganisatie een bijdrage levert aan een groter zelfbewustzijn en positiever zelfbeeld van gediscrimineerde minderheden, en voorzover die een bijdrage levert aan een integratie van islam en liberale democratie, kan die zelfs worden toegejuicht. Met inachtneming van de scheiding van kerk en staat dient de overheid zich daartegenover dan ook positief op te stellen. De huidige neiging om islamitische schoolvorming te ontmoedigen is vooral ideologisch bepaald, maar niet inhoudelijk gerechtvaardigd.¹³

De SGP: wel zeggen, niet doen

Maar hoe moeten we reageren op partijen als de AEL wanneer ze in hun programma niet honderd procent achter democratische normen lijken te staan? Ik denk dat er eerst een zekere relativering nodig is. Vaak wordt erover gepraat alsof de democratie wordt bedreigd omdat een dergelijke partij, wanneer ze eenmaal aan de macht is, democratische verworvenheden zal afschaffen. Maar het is natuurlijk volstrekt absurd om te verwachten dat een moslimpartij meer dan een paar zetels zal behalen. De moslims vormen nog geen tien procent van de Nederlandse bevolking en slechts een klein deel zal zich tot een moslimpartij aangetrokken voelen. Van een anti-democratische machtsgreep is dus geen sprake.

Een realistische verwachting is dat de AEL, eenmaal opgericht en in het parlement vertegenwoordigd, zich zal matigen en aanpassen aan de democratie. Aanvankelijk misschien puur om opportunistische redenen, maar als je lang het spel meespeelt, kun je niet altijd een volledige afstand houden. De SGP en het GPV, de vertegenwoor-

digers van een deel van de orthodoxe christenen in ons land, hebben door deelname aan het parlementaire gebeuren de democratische normen geleidelijk geïnternaliseerd. Het is opmerkelijk dat juist de fractieleider van het GPV (nu opgegaan in de ChristenUnie) jarenlang het staatsrechtelijk geweten was van de Tweede Kamer. Dit geeft al aan dat orthodoxie en democratie goed samen kunnen gaan. Dat hoeft in de islam niet anders te liggen.

Voor een verbod op de AEL is dus geen enkele reden. In het algemeen lijkt het me dat men uiterst terughoudend moet omgaan met partijverboden. Democratie is immers de vrije markt der meningen. Wie werkelijk gelooft in de democratie als de best mogelijke staatsvorm, mag er ook op vertrouwen dat onder normale omstandigheden in het debat de argumenten ten voordele van de democratie het winnen. In het geval van een moslimpartij die per definitie slechts een kleine minderheid van de Nederlandse bevolking kan aanspreken, is dat risico te beperkt om daarop een partijverbod te baseren.

Maar de grenzen van de democratie worden misschien helderder als we die bepalen aan de hand van een vertrouwde partij. De SGP is niet principieel democratisch maar theocratisch, is tegen het vrouwenkiesrecht en vindt homoseksualiteit een gruwel. De overheid is dienaarsse Gods en dient de bijbelse normen als uitgangspunt te nemen. Dat wijkt allemaal niet erg veel af van wat een orthodoxe moslimpartij zou vinden. Hoe kijken we aan tegen het bestaan van een dergelijke partij?

Allereerst dient een liberaal-democratische rechtsstaat een grote ruimte te laten aan partijen om hun meningen te uiten. De SGP mag daarom rustig zeggen dat vrouwen niet in de politiek horen en dat de overheid zich naar bijbelse normen dient te richten. Ik vind ook dat de SGP daar niet noodzakelijk alleen parlementair taalgebruik hoeft te bezigen. Als zij wil betogen dat homo's zondaars zijn die zullen branden in de hel, is dat pijnlijk en kwetsend, maar geen reden om maatregelen te nemen tegen een partij.

Maar er moet hier een onderscheid gemaakt worden tussen wat de SGP bepleit en wat zij in de praktijk brengt. En hier ligt het probleem dat zij niet alleen tegen het vrouwenkiesrecht is, maar dat zij ook geen vrouwen als volwaardig lid toelaat in de partij, laat staan dat ze deze afvaardigt als volksvertegenwoordiger.

De meest fundamentele democratienorm is dat alle burgers, man-

nen en vrouwen, in de politiek gelijkwaardig zijn. Democratie is gebaseerd op het gelijkheidsideaal.¹⁴ Het uitsluiten van vrouwen van politieke functies, ook al is het binnen een politieke partij, is daarom niet aanvaardbaar. De politieke gemeenschap kan dit principieel niet accepteren. Zij mag hierin niet relativistisch zijn omdat het de grondslag van de democratie raakt. Het gaat hier niet om een particuliere vereniging, of een kerk waarvoor men nog kan zeggen dat het aan de leden zelf is om te bepalen wie zij toelaten. Een politieke partij levert volksvertegenwoordigers en bestuurders, wethouders en burgemeesters, die geacht worden niet alleen vanuit het eigen partijbelang maar namens en ten behoeve van de hele bevolking hun functie uit te oefenen.

Daarom pleit ik voor een duidelijke politieke stellingname tegenover de SGP: het weigeren van vrouwen als lid is principieel niet aanvaardbaar in een democratie. De Nederlandse samenleving moet erkennen dat het in het parlement vertegenwoordigd zijn van een partij die vrouwen niet als leden toestaat, eigenlijk onverdraaglijk is.

Wat dat praktisch moet betekenen, is een andere vraag; de dialoog dient hierbij voorop te staan. Een partijverbod gaat heel ver – mij voorsnog te ver – maar er zijn ook andere signalen die de politieke en juridische gemeenschap kan geven, bijvoorbeeld door strafrechtelijke boetes en intrekking van subsidies. De proefprocessen die het Proefprocessenfonds Clara Wichmann heeft aangespannen tegen de staat en de SGP bieden een aanleiding om de politieke en juridische discussie hierover te hernieuwen. Het belangrijkste is dat men in Den Haag dit thema niet langer doodzwijgt, maar de discussie aangaat.

Als er in het buitenland moslimpartijen zijn die vrouwen uit het publieke leven willen verwijderen, maken we daartegen ernstige bezwaren. In andere Europese landen zijn partijen verplicht om een minimum percentage van hun kandidatenlijst uit vrouwen te laten bestaan. En in Nederland doen we alsof onze neus bloedt, omdat de SGP nu eenmaal onschuldige folklore is.

Het democratieargument leidt tot een ruime vrijheid van meningsuiting. Handelen op grond van een mening kan eerder in strijd zijn met fundamentele democratienormen en stuit dus soms op scherpere grenzen. Daarom zeg ik, enigszins ironisch, dat voor de SGP en hun standpunt over vrouwen in de politiek geldt dat ze het wel mogen zeggen, maar niet mogen doen.

Terug naar de AEL. Dit uitstapje naar de SGP geeft een helder criterium voor wat wel of niet toelaatbaar is. Een partij mag rustig bepleiten dat de sharia in Nederland ingevoerd moet worden en dat vrouwen en homo's geen gelijke rechten mogen hebben. Ik heb er alle vertrouwen in dat in het democratische debat dergelijke standpunten niet overeind blijven en in ieder geval onvoldoende stemmen achter zich krijgen om een serieuze bedreiging te vormen. (NB: Ik heb het hier uitdrukkelijk over Nederland; voor andere landen kan die situatie anders liggen.) Maar de grenzen liggen bij het handelen van zo'n partij.

Als een moslimpartij aanzet tot haat tegen joden of homo's, dan is er reden tot ingrijpen. Dan brengt zij concrete schade toe aan mensen. Als zij vrouwen uitsluit van het lidmaatschap evenzeer. (Voor alle duidelijkheid: in het geval van de AEL is dat overigens niet van toepassing.) Maar zolang een partij in haar handelen binnen de grenzen van de parlementaire democratie blijft, is er geen reden tot ingrijpen.

Een inhoudelijke discussie over fundamentele waarden

In dit derde deel heb ik gepleit voor een vrijzinnige politiek en voor een inclusieve invulling van de neutrale staat. Een dergelijke benadering past mijns inziens beter bij de Nederlandse traditie dan het Amerikaanse politiek liberalisme van Rawls waarop Cees Maris zich beroept, of het Franse *laïcité*-denken waarnaar Paul Cliteur verwijst. Belangrijker nog is dat het ook betere perspectieven biedt voor integratie, waarbij iedereen zich een gerespecteerd en gewaardeerd burger van de Nederlandse samenleving kan voelen. Vanuit een ideaal van inclusiviteit is een betere benadering van de problemen van de multiculturele samenleving mogelijk. Deze is democratischer en rechtvaardiger en levert een grotere bijdrage aan de sociale cohesie.

Dat leidt ook tot een andere visie op actuele thema's als de hoofddoekjes op school en in de rechtszaal of de vorming van islamitische partijen of scholen en de bouw van moskeeën. Op sommige punten zullen de implicaties van beide vrijzinnige benaderingen overigens niet verschillen. De noodzaak van een inburgeringsplicht (maar dan ook gekoppeld aan de beschikbaarheid van goede cursussen!) bestrijd

ik niet. Ten aanzien van bijvoorbeeld vrouwenbesnijdenis, achterstelling van vrouwen (ook in politieke partijen!), homohaat en antisemitisme dienen de grenzen duidelijk te zijn en te worden gehandhaafd. De liberaal-democratische rechtsstaat kent heldere basiswaarden die voorop dienen te staan en tot heldere grenzen leiden. Relativisme past hier niet. Maar dat is omdat we die waarden inhoudelijk gerechtvaardigd achten en niet omdat ze een soort neutraal kader vormen waar iedereen zich in kan vinden. Een open discussie over hoe die waarden botsen of te verenigen zijn met voor Nederland nieuwe culturele praktijken of religieuze overtuigingen kan juist leiden tot een versterking van die waarden.

Epiloog

12. Naar een herwaardering van verdraagzaamheid

De Nederlandse traditie onder vuur

In dit boek heb ik gepleit voor een vrijzinnige houding in godsdienst en in politiek. Vrijzinnig christendom en vrijzinnige politiek zijn beide onderdeel van een brede vrijzinnige onderstroom in de Nederlandse samenleving. Op sommige punten wijken de godsdienstige en de politieke lijnen van elkaar, op andere punten komen ze samen. Soms is vrijzinnigheid maar een marginale stroming, soms belichaamt zij ideeën die kenmerkend zijn voor de hele Nederlandse samenleving.

Van Nederlandse katholieken wordt weleens gezegd dat ze zoveel problemen hebben met Rome omdat ze zo calvinistisch zijn en meningsverschillen principieel willen uitvechten. Dat calvinisme is blijkbaar deel van de Nederlandse cultuur en iedereen die in Nederland woont, krijgt een klap van de molen mee, of zij nu katholiek, protestant of agnost is. Iets soortgelijks geldt voor de vrijzinnigheid. Vrijzinnigheid is ook een deel van de Nederlandse cultuur, en ook zij die zich niet vrijzinnig noemen, dragen dat toch met zich mee. Dit is goed te zien bij die Nederlandse kerken die deel uitmaken van een wereldkerk. Vrijwel zonder uitzondering behoren zij tot de vrijzinnige vleugel in die wereldfamilie. Dat geldt evenzeer voor de rooms-katholieken en de oud-katholieken als voor de doopsgezinden, de gereformeerden en de lutheranen.

Die vrijzinnigheid in de Nederlandse cultuur uit zich op tal van manieren: in het drugsbeleid, in de euthanasiepraktijk, in de houding tegenover homoseksualiteit. Ons kiesstelsel van evenredige vertegenwoordiging, waarin ook kleine minderheden een kans krijgen is er evenzeer een uiting van als het poldermodel. Ook de veelgeprezen traditie van tolerantie (of verdraagzaamheid) hangt hiermee samen.¹

Maar die vrijzinnige traditie staat tegenwoordig sterk onder druk. Onze tolerantie is voor velen te ver doorgeschoten, het poldermodel

heeft afgedaan. Het drugsbeleid kraakt in zijn voegen en ons euthanasiebeleid wordt door sommigen in het buitenland met afgrijzen aanschouwd. En in de praktijk blijkt onze tolerantie vaak maar een dun laagje beschaving.

Veel van die kritiek op de Nederlandse praktijk van tolerantie deel ik niet. Maar de brede onvrede kan ook niet zomaar worden afgedaan als onzin; zij wijst wel degelijk op dieperliggende problemen. Daarom wil ik in dit laatste hoofdstuk dieper ingaan op de vraag wat er met die tolerantie aan de hand is. Daarbij komen de beide lijnen van vrijzinnigheid samen, want verdraagzaamheid is zowel voor het vrijzinnig christendom als voor de vrijzinnige politiek een centrale waarde.

Zero-tolerance

Tot voor kort leek tolerantie een vanzelfsprekend en hooggewaardeerd kenmerk van onze cultuur. In de Nederlandse geschiedenis was verdraagzaamheid geleidelijk ontwikkeld als een goed uitgangspunt om met meningsverschillen om te gaan.² Aanvankelijk ging het daarbij vooral om politieke en religieuze conflicten, maar het bleek ook toepasbaar rond ethische kwesties als abortus en euthanasie en rond nieuwe levensstijlen, van hippies en drugsgebruikers tot homo's en ongehuwd samenwonenden.

Een probleem was overigens de vaagheid van het begrip. Betekende het dat alles maar mocht? Juist omdat iedereen het erover eens was, leek het moeilijk om het helder te omschrijven en er scherpe grenzen aan te verbinden. Volgens sommigen was het ook een achterhaald idee, want homo's of buitenlanders verdienen immers geen tolerantie maar volledige acceptatie als gelijken. Zelf schreef ik daarom een artikel waarin ik betoogde dat tolerantie als beginsel nauwelijks nog zelfstandige betekenis heeft.³

Die vanzelfsprekende waardering is inmiddels verdwenen. Eerst kreeg tolerantie geleidelijk een negatieve bijklank. De tolerantie was veel te ver doorgeschoten, zo was de kritiek. Het onttaardt in vrijblijvendheid en onverschilligheid. Wanneer politiek en burgers geen scherpe grenzen meer stellen en handhaven, leidt dit tot verloederen. Zero-tolerance werd de oplossing.

Toen kwam 11 september en vervolgens de opkomst van en moord op Pim Fortuyn en later de moord op Theo van Gogh. Tolerantie bleek helemaal niet meer vanzelfsprekend, zelfs niet in de omgang met politiek en religieus andersdenkenden. De laatste jaren verhardde ons maatschappelijk klimaat, met een wederzijdse verkettering van paars en de LPF, een hetze tegen links, en bedreigingen van politici, voetbaltrainers en onafhankelijke intellectuelen.⁴ In het recente debat over normen en waarden wordt de burgers verweten dat ze te weinig rekening houden met anderen. Ze lijken steeds minder bereid de tekortkomingen en fouten van elkaar en van de overheid te verdragen.

Deze ontwikkelingen laten zien dat er meer dan ooit behoefte is aan verdraagzaamheid, aan de kunst om met verschillen te leven. Maar de eerdere kritiek op de vaagheid en de ontarding ervan moet serieus genomen worden. Willen we de waardevolle kern van tolerantie herontdekken, dan zullen we ons opnieuw moeten bezinnen op de inhoud van het begrip en op de grenzen en gronden ervan.

Geschiedenis van de verdraagzaamheid in Nederland

Om te begrijpen waarom tolerantie vaag en vervolgens omstreden werd, is een historische terugblik nodig. Verdraagzaamheid was in Nederland nooit alleen een kwestie van pragmatisme, van een zoeken naar praktische oplossingen die de rust in de samenleving en de economie bevorderen.⁵ Dat was het altijd ook, maar er was daarnaast een theoretische basis in het werk van auteurs als Erasmus, Coornhert en Hugo de Groot. Het is niet toevallig dat de filosofen John Locke en Pierre Bayle hun werk over tolerantie in Nederland publiceerden en zelfs gedeeltelijk schreven; ze vonden hier niet alleen een verdraagzaam klimaat, maar ook intellectuele inspiratie. Lockes beroemde *Brief over tolerantie*, het belangrijkste essay over tolerantie in de filosofische literatuur, was niet alleen opgedragen aan de remonstrantse hoogleraar Philippus van Limborch, maar ook sterk beïnvloed door het remonstrantse gedachtegoed.⁶

De Nederlandse praktijk van verdraagzaamheid kwam tot volle bloei in de Gouden Eeuw. Aanvankelijk werd tolerantie vooral gezien als gewetensvrijheid en de vrijheid om in de beslotenheid

van het eigen huis kerkdiensten te houden. Een volledige godsdienstvrijheid was er zeker niet, getuige ook de bekende schuilkerken. Niettemin werden, zeker na de Tachtigjarige Oorlog, religieuze minderheden 'oogluikend' toegestaan – ons gedoogbeleid kent een lange traditie. De Nederlanden boden bovendien onderdak aan religieuze vluchtelingen zoals de Franse hugenoten en de Portugese joden. Zonder deze immigranten was er geen Gouden Eeuw geweest.

Die praktijk van 'oogluiking' in de Gouden Eeuw was in drieërlei opzicht vrij beperkt: in het object van de verdraagzaamheid, in de grenzen en in de gronden ervan. Ten eerste: het typische object van tolerantie waren religieuze overtuigingen en de individuele gelovigen. Ten tweede: de grenzen van de tolerantie werden bepaald door de publieke orde en die werd heel ruim geïnterpreteerd.⁷ Openlijk vertoon van de minderheidskerken was daarmee in strijd; niet-gereformeerde ambtsdragers konden de eenheid van de staat ondermijnen. Ten derde: de gronden voor tolerantie varieerden, maar de meeste ervan waren sterk met godsdienst verbonden. Sommige verwezen naar pragmatische argumenten zoals het vermijden van onrust; andere deden een beroep op godsdienstvrijheid of op het argument dat iemand onder dwang nooit echt overtuigd kan worden van het ware geloof.

In de eeuwen daarna werd het bereik van tolerantie sterk verruimd tot alle politieke en filosofische overtuigingen. In de twintigste eeuw werden gewetensbezwaren tegen tal van wetten erkend, tegen militaire dienst en tegen sociale verzekeringen, tegen het zweren van een eed en tegen dierexperimenten. In de tweede helft van die eeuw paste de brede aanvaarding van burgerlijke ongehoorzaamheid en van abortus en euthanasie in deze traditie van verdraagzaamheid. Tolerantie werd een steeds ruimer begrip. Het gold ook voor praktijken waar gewetensovertuigingen niet een centrale rol spelen, zoals het gebruik van drugs, ongehuwd samenwonen en homoseksualiteit. Het bereik van tolerantie, aanvankelijk beperkt tot godsdienst, werd zo ruim dat er eigenlijk niet meer een activiteit is die er niet onder zou kunnen vallen.⁸

Ook de grenzen van verdraagzaamheid werden steeds ruimer. De publieke orde werd steeds minder kwetsbaar geacht en beperkter geïnterpreteerd. Tegenwoordig is het niet meer een abstracte openba-

re orde, maar de concrete schade aan anderen die de grenzen bepaalt. Het is niet het drugsgebruik zelf dat bestreden wordt, maar de overlast die daar indirect mee verbonden is, en bovendien worden we geacht die overlast tot op zekere hoogte te verdragen.

Deze verbreding van zowel het object van tolerantie als de grenzen ervan was verbonden met een verschuiving in de daarbij gebruikte argumenten. Ze werden steeds algemener en pragmatischer. Rond religieuze overtuigingen zijn heel specifieke theologische argumenten relevant; maar bij praktijken die los staan van godsdienst, zoals seculiere vormen van pacifisme, zijn algemenere argumenten nodig. Bij principiële gewetensbezwaren tegen het zweren van een eed moet de discussie over de erkenning hiervan ook een principieel karakter hebben, maar bij slechts op genot gerichte activiteiten als drugsgebruik of prostitutie is het vooral een kwestie van pragmatische opportuniteit of men dit wil gedogen.

Het gevolg van deze veralgemening is dat veel argumenten zo ruim geworden zijn dat ze niet meer specifiek op tolerantie slaan. Het argument wordt dan dat we homoseksuele relaties moeten erkennen op grond van het gelijkheidsbeginsel, of men verwijst naar de praktische onmogelijkheid om een restrictief drugsbeleid af te dwingen. Een apart beroep op verdraagzaamheid is dan in het debat eigenlijk overbodig.

In drie opzichten was er dus de afgelopen eeuwen een verruiming van tolerantie. Van godsdienstige overtuigingen werd het bereik verruimd naar zeer diverse activiteiten waarbij overtuigingen nauwelijks een rol spelen. De beperkingen ervan die aanvankelijk werden gezocht in een zeer ruim geïnterpreteerde openbare orde, werden steeds geringer en verschoven naar concrete schade aan anderen. En de rechtvaardigingen voor tolerantie werden steeds algemener en verschoven van principiële overwegingen naar pragmatische.

Deze ontwikkeling is de achtergrond van de verwarring waarmee ik begon. Het tolerantiebegrip is opgeblazen. Het heeft geen specifiek bereik meer; we weten niet goed de grenzen aan te geven van verwerpelijk gedrag; en verdraagzaamheid is eigenlijk niet meer een zelfstandige waarde. Daardoor biedt tolerantie als slogan weinig houvast en kan het gemakkelijk te ver doorslaan.

Tussenoplossing

In een poging tot herwaardering van tolerantie moeten we beginnen bij de vraag wat het precies is. Ik zou verdraagzaamheid ruim willen omschrijven als het niet of terughoudend optreden tegen opvattingen, gedrag of personen die men afkeurt. Tolerantie is een in het algemeen waardevolle houding. Die kan overigens gepaard gaan met verwerpelijke opvattingen. Maar ook dan heeft verdraagzaamheid waarde: een tolerante racist, die afziet van geweld tegen buitenlanders is te verkiezen boven een racist die ze in elkaar slaat. Ook al is een dergelijke tolerantie niet genoeg, het is een eerste stap naar een vreedzaam samenleven.

Hiermee komen we op een wezenlijke karakteristiek van verdraagzaamheid: het functioneert vaak als een tussenoplossing. Dat geldt in meerdere opzichten: theoretisch, praktisch en contextueel.

Allereerst in theoretische zin. Het is geen zelfstandig beginsel. Zowel de inhoud als de kracht ervan zijn afhankelijk van achterliggende waarden, zoals vrijheid en democratie. Het vat verschillende argumenten samen tot één handzaam idee waarin iedereen zich kan vinden. Maar de precieze betekenis en afbakening varieert naar gelang bijvoorbeeld een vrijheidsargument of pragmatische overwegingen op de achtergrond meespelen. Alleen wanneer dergelijke achterliggende argumenten worden geconfronteerd met de argumenten om wel op te treden tegen het afgekeurde gedrag, kunnen we de grenzen van de tolerantie bepalen.

Het is ook in praktische zin een tussenoplossing. Historisch gezien is tolerantie vaak begonnen als niet meer dan een *modus vivendi* in explosieve conflictsituaties. Als we het niet inhoudelijk eens kunnen worden, kunnen we misschien wel leren met dat meningsverschil vreedzaam om te gaan. Maar als het daarbij blijft, is de situatie instabiel. Leven en laten leven klinkt mooi, maar als de onderlinge ergernis blijft, groeit de frustratie en kan het tot een uitbarsting komen. Daarom is tolerantie vaak niet meer dan een voorlopige oplossing die gevolgd moet worden door pogingen om tot een duurzame oplossing te komen. Als ik me elke dag erger aan de muziek van mijn buurman en er nooit iets van zeg, ontnem ik hem de mogelijkheid om rekening met mij te houden door bijvoorbeeld niet op bepaalde tijden te spelen. Tolerantie kan alleen langdurig

bestaan in een situatie waarin men het contact niet vermijdt en de confrontatie aandurft.

In dit verband wil ik een onderscheid maken tussen passieve en actieve tolerantie. Bij passieve tolerantie zien we slechts af van optreden. Bij actieve tolerantie zoeken we bewust de dialoog – en dus soms de felle confrontatie! – in de hoop dat wijzelf en anderen hierdoor verrijkt worden. Aldus kunnen we misschien toegroeien naar een beter wederzijds begrip en mogelijk naar definitieve oplossingen die recht doen aan ieders opvattingen.

De afgelopen jaren is tolerantie te veel beperkt gebleven tot de passieve variant. De problemen van de multiculturele samenleving werden onvoldoende onderkend en de frustraties bouwden zich op, zowel bij de autochtone Nederlanders als bij de islamitische en andere minderheden. Een echt contact bleef uit, en dus overheersten de ergernissen. De andere cultuur werd te weinig als interessante verrijking gezien of als mogelijkheid om de eigen cultuur kritisch te belichten. Maar ook de ergernissen werden nauwelijks bespreekbaar gemaakt. Daardoor werden de opgebouwde spanningen niet aangepakt. Zo ook bij de drugsproblemen: als de staat ook bij drugsoverlast gedooft, kan dat voor de individuele verslaafde soms humaan lijken, maar het levert geen bijdrage aan de oplossing van reële problemen.

Ten slotte is verdraagzaamheid ook een tussenoplossing in contextuele zin. Het is vooral in overgangssituaties nodig, waarin door snelle veranderingen wrijvingen en conflicten ontstaan. Daarom is het zo belangrijk voor onze omgang met diversiteit in de multiculturele samenleving. We zitten momenteel in een overgangssituatie. We moeten veranderen van een redelijk homogene, christelijke, witte samenleving in een samenleving waar mensen uit verschillende culturen en godsdiensten en met verschillende levensstijlen naast elkaar leven. Dat levert veel conflicten op. Juist in zo'n tijd blijkt de waarde van tolerantie en de noodzaak ervan.

Iets soortgelijks geldt bijvoorbeeld voor de problemen binnen de LPF. Juist in een nieuwe partij waar mensen nog aan elkaar moeten wennen en machtsverhoudingen onduidelijk zijn, is onderlinge tolerantie nodig om het samen uit te kunnen houden. Maar die onderlinge tolerantie ontbreekt doordat de LPF een protestbeweging zonder samenhang is met als leden veel zelfstandige ondernemers afkomstig uit de vastgoedsector en andere delen van de economie

waar keihard onderhandelen de norm is. Het lijkt me daarom voor de LPF goed als de slogan 'zeggen wat je denkt en doen wat je zegt' zou worden aangevuld met 'en eerst goed nadenken voor je iets zegt over wat je uitspraken en voornemens betekenen voor anderen'.

Verdraagzaamheid is, zo heb ik boven betoogd, eigenlijk geen zelfstandig beginsel. De inhoud ervan wordt bepaald door achterliggende ideeën als vrijheid of democratie. Maar dat is niet het hele verhaal. De waarde van verdraagzaamheid blijkt vooral als mensen zich dat idee geheel eigen gemaakt hebben, als het een houding is geworden van terughoudendheid, van respect en openheid voor de ander. Verdraagzaamheid is daarom het beste te zien als een deugd, een waardevolle karaktereigenschap van mensen, maar ook van culturen of staatsinstellingen. Als deugd heeft verdraagzaamheid wel een zelfstandige betekenis. Wanneer verdraagzaamheid de tweede natuur is geworden van personen en instellingen, dan escaleren conflicten niet onnodig en wordt vreedzaam samenleven mogelijk.

Een deugd vereist volgens de Griekse filosoof Aristoteles het bewaren van het juiste midden. Dat geldt ook voor tolerantie. Aan de ene kant dreigt vrijblijvendheid en onverschilligheid, waarbij we ook onze eigen opvattingen niet meer serieus nemen en afglijden naar een langs elkaar heen leven en een volstrekt relativisme of zelfs cynisme. Aan de andere kant dreigt een verabsolueren van onze eigen opvattingen, waardoor we te weinig ruimte laten voor de opvattingen van de ander. De evenwichtskunst van de verdraagzaamheid is dan ook om sterke eigen overtuigingen te combineren met respect voor de overtuigingen van de ander en om van daaruit een open dialoog te creëren waarin we elkaar kunnen bekritisseren én verrijken.

Die evenwichtskunst is door de vermeende vanzelfsprekendheid van tolerantie ten onrechte op de achtergrond geraakt. Tolerantie is een waardevolle karaktertrek van de Nederlandse cultuur die we moeten koesteren, maar die wel steeds weer moet worden bevochten. Dit evenwicht is in de afgelopen jaren zoekgeraakt. Verdraagzaamheid is soms ontaard in onverschilligheid en relativisme ten aanzien van wezenlijke waarden als gelijkheid en veiligheid. Als reactie daarop slaat de slinger nu door naar de andere kant, naar zero-tolerance, naar ferme taal en naar een eis aan minderheden om zich aan de christelijke Nederlandse cultuur aan te passen. Juist in dit klimaat is de waarde van tolerantie onmisbaar.

Van verschillende kanten is de afgelopen tijd gepleit voor een beschavingsoffensief rond normen en waarden. Ik zou als eerste vereiste voor een leefbare samenleving willen pleiten voor de waarde van verdraagzaamheid. Dat reikt van een vriendelijke opstelling tegenover de politicagent die mij in mijn ogen ten onrechte een boete geeft in plaats van boeven te vangen, tot tolerantie voor de hangjongere die zoals alle jongeren in alle culturen zijn identiteit nog moet ontwikkelen door de grenzen op te zoeken. Maar het houdt ook in dat we niet zwijgen, maar de dialoog zoeken, wanneer mensen onaanvaardbaar gedrag vertonen, of het nu gaat om schelden of om het op straat gooien van afval. Daarbij zullen we moeten leren te verdragen dat niet alles direct gaat zoals we willen. 'I want it all, and I want it now' is een prachtige kernachtige songtekst, maar geen goed vertrekpunt voor politiek of voor een vreedzame samenleving.

De grenzen van verdraagzaamheid

Tolerantie is niet onbegrensd. Maar hoe kunnen we de grenzen bepalen? Wanneer mogen of moeten we wel optreden en wanneer juist niet? Ik wil beginnen met enkele algemene opmerkingen.

Ten eerste: het is vaak goed om niet op te treden tegen ergerlijk gedrag, zelfs bij schade of overlast. Het zou verkeerd zijn wanneer de politie tegen iedere overtreding optrad. Een Arnhemse inspecteur zei ooit eens op een forum over gedogen dat zijn agenten dan niet verder zouden komen dan de directe omgeving van het politiebureau. En als iemand wakker ligt van het eindexamenfeestje van zijn buurmeisje, dan zal hij hopelijk denken – ach, laat haar nou een keer... Tolerantie is een noodzakelijk smeermiddel in de intermenselijke verhoudingen.

Ten tweede: concrete schade is de belangrijkste grond om toch op te treden. Verdraagzaamheid tegenover ernstige overlast is zelden een deugd. Niet optreden tegen fietsendiefstal is geen lovenswaardig gedoogbeleid, maar pure onmacht of onwil. Dit lijkt me de zin van een slogan als zero-tolerance: er zijn bepaalde vormen van schade waartegen we in principe gewoon moeten optreden. Bij die schade moeten we niet alleen aan concrete slachtoffers denken, maar ook aan het publiek belang, zoals de verkeersveiligheid bij verkeersovertredingen,

of de kosten voor de schatkist bij vernielingen en vervuiling van de openbare ruimte.

Ten derde, de precieze grenzen zijn nooit in abstracto te bepalen. Bovendien hangen ze samen met achterliggende visies op mens en samenleving. Vrijheid heeft in Amerika een andere betekenis dan in Nederland. Onze levensbeschouwelijke overtuigingen bepalen mede welke invulling men daaraan geeft en hoe dat doorwerkt in de afweging. Een orthodoxe rooms-katholiek zal daardoor soms andere afwegingen maken dan een vrijzinnige.⁹

De gronden van verdraagzaamheid

Om de precieze grenzen te bepalen, moeten we naar de gronden voor verdraagzaamheid kijken. Er zijn vijf hoofdmotieven die elkaar aanvullen maar ook botsen.¹⁰ Daardoor verschillen de grenzen naar gelang welk argument de hoofdrol speelt. Vrijheid, gelijkheid en democratie zijn drie fundamentele waarden waarop tolerantie vaak wordt gebaseerd, maar we kunnen het ook funderen op de erkenning dat niemand de waarheid in pacht heeft, of op pragmatische overwegingen. Alle vijf argumenten gelden ook in een vrijzinnige visie, maar krijgen daarbinnen een eigen inkleuring en waardering. Kort samengevat: in een vrijzinnige opvatting wordt aan verdraagzaamheid grote waarde toegekend en wordt die bovendien zeer ruim opgevat. Ik zal dat laten zien aan de hand van voorbeelden die soms op het politieke vlak en soms op het kerkelijk vlak liggen.

1. Vrijheid

Vrijheid levert het sterkste argument voor tolerantie, dat ook breed in de Nederlandse samenleving gedeeld wordt. Een tolerant iemand laat een ander iets doen wat zij graag wil. Die vrijheid vindt haar begrenzing in de vrijheid van anderen en in andere waarden. Ik ben niet vrij om anderen te schaden, te mishandelen of te doden.

Een vrijzinnige benadering hecht grote waarde aan vrijheid. De remonstrantse beginselverklaring verbindt het zelfs rechtstreeks met verdraagzaamheid.¹¹ We dienen uiterst terughoudend te zijn om vrijheid te beperken, en vooral om onze opvattingen aan anderen op te leggen. Daarin past een groot respect voor het individuele gewe-

ten en voor eventuele gewetensbezwaren. In het euthanasie-debat zoeken veel vrijzinnigen (inclusief de vrijzinnige christenen) daarom naar ruimte voor de menselijke zelfbeschikking zonder die overigens te verabsoluteren.

Het vrijheidsargument leidt tot zeer ruime grenzen van tolerantie. Er moeten zwaarwegende redenen zijn om mensen in hun vrijheid te beperken, dus om intolerant te zijn. Dit pleit voor veel ruimte voor geloofsovertuigingen en daarop gebaseerde praktijken, of het nu gaat om het dragen van een hoofddoekje of om ritueel slachten. Alleen wanneer de rechten en vrijheden van anderen duidelijk in het geding komen (bijvoorbeeld bij vrouwenbesnijdenis, zeker bij kinderen) is er reden om in te grijpen. Ik pleit er daarom voor om de bezwaren te erkennen van de Leeuwarder ambtenaar van de burgerlijke stand die tegen het huwelijk voor homoparen is – ook al heb ik zelf gepleit voor het openstellen van het huwelijk. Evenzo meen ik dat, waar enigszins mogelijk, er ruimte moet zijn voor het dragen van een hoofddoekje door studenten, docenten, politieagentes en rechters.¹² Gewetensvrijheid is een groot goed en dient alleen in uiterste noodzaak opzijgezet te worden.

2. Democratie

Democratie levert een tweede argument voor tolerantie. Democratie veronderstelt een vrije discussie en vereist de ruimte om met nieuwe opvattingen te experimenteren. Alleen door afwijkende opvattingen en praktijken toe te staan kan immers blijken wat de beste zijn.

Een vrijzinnige invulling kiest voluit voor democratie en vertrouwt op de eigen verantwoordelijkheid van mensen. Het vrijzinnig christendom kiest hier een andere benadering dan sommige andere geloofstradities die vaak een wat moeizame verhouding hebben met democratie. Democratie dient ook het uitgangspunt te zijn voor de interne organisatie van een kerk. Ook daar dient democratie het vertrekpunt te zijn.

Daarom moet de vrijheid van meningsuiting ruim genomen worden. Imams mogen wat mij betreft zeggen wat ze willen, ook dat homo's zondig zijn of varkens. Maar die ruimte moet meer inhouden dan een passief gedogen. Steeds weer moeten we, zo nodig, een democratisch gesprek aangaan om duidelijk te maken waarom we vinden dat een bepaalde uitspraak niet kan. Een dergelijke discussie

kan soms pijnlijk zijn. Het is natuurlijk nooit plezierig om beledigd of diep gekwetst te worden. Maar verdraagzaamheid is niet gemakkelijk. Democratie is iets voor sterke burgers – alleen daardoor wordt de sterke man onnodig.

3. *Geen absolute waarheidsclaim*

Een derde argument voor tolerantie is dat niemand de waarheid in pacht heeft. Dit inzicht impliceert bescheidenheid en verdraagzaamheid in de omgang met andersdenkenden omdat onze eigen opvattingen altijd onjuist kunnen zijn.

Dit is het meest karakteristiek vrijzinnige motief voor tolerantie. Vrijzinnigen gaan uit van de principiële erkenning dat iedere uitspraak, of het nu een politieke stellingname is of een geloofsuitspraak, slechts een onvolmaakte en altijd persoonlijke poging is om de waarheid onder woorden te brengen. Daarom dienen we terughoudend te zijn om het eigen oordeel hoger of beter te achten dan dat van een ander. Vrijzinnigen erkennen juist dat ze veel van de opvattingen en ervaringen van anderen kunnen leren, al is het maar om hun eigen opvattingen kritisch onder de loep te kunnen nemen.

Dat bleek eerder in hoofdstuk 9 in de verschillende politieke citaten over vrijzinnigheid. Het ondogmatisch, niet-ideologisch karakter was een centraal thema. In het vrijzinnig christendom is deze gedachte eveneens sterk ontwikkeld.

Dus zoeken vrijzinnige christenen bewust het contact met andersdenkenden, binnen de christelijke oecumene, maar ook in de ontmoeting met humanisten, joden, moslims of boeddhisten. Die ontmoeting kan ons immers verrijken. Pluralisme binnen de kerk en de samenleving zie ik dan ook primair als iets positiefs. Dus geen 'in het isolement ligt onze kracht' zoals de gereformeerden vroeger zeiden, maar een actieve tolerantie. Ik zou zelfs verder willen gaan. Ook al kan ik mijzelf met mijn achtergrond niet los denken van de christelijke traditie en wil ik volmondig in die traditie staan, ik erken dat andere tradities gelijkwaardig zijn. Ik verwerp dus iedere exclusiviteitsclaim, ook al meen ik dat voor mijzelf de vrijzinnig-christelijke traditie de beste is en dat die ook waardevol kan zijn voor veel anderen die deze traditie niet kennen.

Dat is geen kritiekloos relativisme. Ik heb bezwaren tegen elementen van andere tradities zoals ik die ook heb tegen elementen van de

christelijke traditie: tegen de vrouwonvriendelijkheid, de homovijandigheid, de rol van kerkelijke leiders als pausen of goeroes. Ik kan alleen de ander ontmoeten wanneer ik zelf weet waarvoor ik sta. Vrijzinnige christenen hebben wel degelijk – als het goed is – heldere standpunten, sterke overtuigingen en die moeten ze, met respect voor de ander, naar voren brengen. We mogen vrouwenbesnijdenis niet accepteren, ook niet als het bij een bepaalde cultuur hoort. De kern van de mensenrechten, inclusief de gelijkheidsnorm, democratie, de rechtsstaat, is onopgeefbaar. We moeten zelfkritisch zijn over onze culturele of religieuze eenzijdigheden, en onze invulling van die idealen kan daardoor iets veranderen. Maar dat maakt de mensenrechten nog niet in hun geheel tot een cultureel vooroordeel.

We moeten dus proberen steeds weer in contact met anderen de eigen opvattingen te toetsen (en hopelijk ook de opvattingen van anderen te verrijken). Tolerantie is geen abstract beginsel dat deel uitmaakt van een tijdloze doctrine; het is een opdracht om in een voortdurend proces van zelfkritiek altijd weer te luisteren naar de ander en pas in tweede instantie daar het eigen oordeel tegenover te stellen, in alle bescheidenheid.

4. *Pragmatische argumenten*

Naast de principiële argumenten zijn er ook pragmatische argumenten voor tolerantie. Zonder onderlinge verdraagzaamheid wordt samenleven in een verdeelde wereld moeilijk. Dat erkende men al in de tijd van de godsdienstoorlogen na de Reformatie. Maar dit kan nooit de enige reden voor verdraagzaamheid zijn. Het is namelijk een wankel basis. Zodra de machtsverhoudingen in een samenleving veranderen, kan men de tolerantie weer opgeven. De grenzen van de tolerantie worden aldus afhankelijk van de maatschappelijke krachtsverhoudingen. Dat gebeurde in Frankrijk rond de herroeping van het Edict van Nantes, en we zien het nu weer in geluiden als die van de humanist Cliteur die pleit voor een wezenlijke beperking van de godsdienstvrijheid.

De pragmatische benadering leidt tegenwoordig soms tot afzien van optreden waar dat wel geboden zou zijn; denk alleen maar aan de discussie over fietsendiefstal of lichtere vormen van geweld, maar denk ook aan de al eerder genoemde vrouwenbesnijdenis. Onrecht dient niet te snel om puur pragmatische redenen getolereerd te

worden. Ik denk dat we hier voorzichtig moeten zijn met de natuurlijke neiging van vrijzinnigen om tolerantie ruim te nemen. We staan ergens voor en dat betekent dat we niet alles kunnen tolereren.

Maar een pragmatische benadering kan ons wel waarschuwen voor te simpele oplossingen. Te vaak wordt er gekeken naar het recht als middel om maatschappelijke misstanden uit te bannen. Juristen weten echter maar al te goed dat het recht, en vooral het strafrecht, vaak weinig effect heeft en dat er bovendien vaak allerlei negatieve effecten optreden als we het strafrecht inzetten. Dat geldt nog sterker voor gedragingen die diep geworteld zijn in iemands identiteit en morele en godsdienstige overtuigingen. Daarom is ten aanzien van vrouwenbesnijdenis niet de vraag of dit verboden moet worden (dat is het al), maar wat de effectiefste manier is om deze onder sommige culturen diepgewortelde praktijk te bestrijden.¹³

5. Gelijkheid

Een vijfde argument is gelijkheid. Dit ligt mede ten grondslag aan de eerste drie motieven. Toch wil ik het apart noemen, omdat het in de discussie over de grenzen van tolerantie een centraal argument is. Gelijkheid levert argumenten om imams in hun vrijheid van meningsuiting te beperken of juist niet, om maatregelen tegen de SGP te nemen of tegen de Leeuwarder gemeenteambtenaar, om voor of juist tegen hoofddoekjes te zijn.

Gelijkheid is een democratische basishouding. Voor politiek-vrijzinnigen is dat een van de meest fundamentele uitgangspunten. Daarom pleitte ik in het vorige hoofdstuk ervoor dat we de schending daarvan door de SGP niet langer met een schouderophalen naast ons neerleggen. Maar voor vrijzinnige christenen is het ook een religieus beginsel. In een christelijke geloofsgemeenschap behoren er geen verschillen te zijn tussen man en vrouw, arm of rijk, jood of vreemdeling, ambtsdrager of lid. In de kerk is iedereen welkom. Daarom zou ik het als kerklid niet te verdragen vinden wanneer de kerk vrouwen zou weigeren in het ambt of niet bereid zou zijn om homorelaties te zegenen. Daar gaat het niet meer om verdragen als een pijnlijke deugd, maar om een ondraaglijk onrecht.

Daarmee heb ik nog niets gezegd over hoe dit principiële uitgangspunt in praktijk te brengen. Natuurlijk is de uitsluiting van

vrouwen en homo's vooralsnog in veel kerken helaas de werkelijkheid. Dat betekent dat veel kerkleden vooralsnog het onverdraaglijke moeten dragen. Alleen moeten we dan niet doen alsof het verdragen van dit onrecht iets waardevols is. Integendeel, we kunnen weinig anders, omdat in een gebroken wereld we soms moeten erkennen dat het onrecht heel dichtbij komt en er niets aan te doen is. In dit soort situaties, en dat bedoel ik ruimer dan alleen de discriminatie van vrouwen en homo's in de kerken, moeten we ons niet verschuilen achter het mooie woord verdraagzaamheid. Daarmee vergeten we te gemakkelijk dat er sprake is van wezenlijk onrecht.

Een kwetsbare houding

In dit hoofdstuk heb ik gepleit voor een herwaardering van verdraagzaamheid. Vaak wordt daarbij alleen gedacht aan de problematiek van immigranten, maar dit is een te beperkte blikrichting. Het probleem speelt ook binnen de autochtone Nederlandse cultuur, bijvoorbeeld rond de SGP of orthodoxe christenen die geen gelijke rechten voor vrouwen willen en homoseksualiteit veroordelen. Als we de grenzen van tolerantie ten opzichte van ons al langer vertrouwde groepen als de orthodoxe protestanten bepalen, komen we vaak gemakkelijker tot een grensbepaling ten opzichte van niet-christelijke groepen die onverdraagzaam zijn.

De vrijzinnige nadruk op de mensenrechten verplicht tot actief opkomen tegen onverdraagzame groepen. De vrijzinnige nadruk op actieve tolerantie verplicht tot het zoeken van de dialoog, tot contact. Beide uitgangspunten staan op gespannen voet met elkaar. Het eerste leidt ertoe dat we soms scherpe grenzen moeten trekken, hoe voorlopig ook, en discriminatie moeten verbieden. Het tweede leidt ertoe dat we in een voortdurend gesprek blijven proberen de ander te begrijpen. We moeten aan onszelf en de ander kritisch vragen blijven stellen in de hoop dat we dichterbij elkaar komen.

Die spanning zit er ook tussen de verschillende grondslagen voor tolerantie; ze leiden soms tot tegenstrijdige uitkomsten. Maar tolerantie is dan ook geen toverwoord waarmee alles wordt opgelost. Het blijft een moeilijk begrip, waaraan we altijd weer opnieuw een invulling moeten geven in het licht van de concrete problemen. Alleen

door er steeds bewust bij stil te staan, kunnen we voorkomen dat het afglijdt in onverschilligheid en nietszeggendheid.

Deze analyse van verdraagzaamheid vertoont veel parallellen met mijn eerdere analyses van vrijzinnigheid. Dat is ook niet toevallig, want verdraagzaamheid is een kernbegrip voor vrijzinnigen. Als we niet goed meer weten hoe we met verdraagzaamheid moeten omgaan, wijst dat mogelijk terug op een probleem van het vrijzinnige denken in het algemeen. Te vaak is vrijzinnigheid als vanzelfsprekend gezien, als iets dat we niet verder hoeven te doordenken, laat staan verdedigen. Maar helaas is dat niet het geval gebleken. Vrijzinnigheid is een kwetsbare houding. De waarden waarvoor vrijzinnigen staan, zijn in het huidige maatschappelijk klimaat zeker niet meer vanzelfsprekend. Als we er niet meer bewust bijilstaan, verdwijnen ze geleidelijk steeds meer naar de achtergrond. Daarom is het noodzakelijk om steeds weer opnieuw een eigentijdse invulling te geven aan die vrijzinnige traditie. Dat geldt evenzeer voor het vrijzinnig christendom als voor een vrijzinnige politiek.

Mijn pleidooi voor een herwaardering van verdraagzaamheid in dit hoofdstuk staat dan ook niet op zichzelf. Het is deel van mijn algemenere pleidooi voor de herwaardering van de vrijzinnige traditie. In dit boek heb ik daaraan mijn invulling proberen te geven en daarbij regelmatig controversiële stellingen verdedigd. Ik hoop natuurlijk dat mijn betoog de lezer in grote lijnen heeft overtuigd. Maar ik hoop ook dat er voldoende punten zijn geweest waar hij of zij geprikkeld is tot kritisch nadenken en tegenspraak. Dat biedt immers stof voor verdere reflectie en doorgaande discussie. Alleen door die kritische discussie kunnen we de vrijzinnige traditie steeds weer in het licht van veranderende omstandigheden herijken en aldus levend houden.

Noten

Inleiding

1. Illustratief is de titel van Paul Cliteurs bundel *God houdt niet van vrijzinnigheid*, Amsterdam: Bert Bakker 2004. In plaats van de vrijzinnigheid als bondgenoot te zien, verwijt hij deze dat ze niet fundamentalistisch is en daarom eigenlijk niet serieus te nemen.
2. Femke Halsema, 'Vrijzinnig links', *de Helling*, zomer 2004, p. 4-9.
3. In de Beginselverklaring der Jonge Democraten uit 1984.
4. Willem B. Drees (red.), *Een beetje geloven: actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, Amsterdam: Balans 1999. Overigens ben ik (ook als auteur van een van de bijdragen in dit boek) met de titel bepaald niet gelukkig. Deze speelt te zeer in op het beeld waar ik juist afstand van wil nemen, dat vrijzinnigheid bestaat uit het een beetje (of zelfs heel veel) water bij de wijn doen.
5. Johan Goud en Koen Holtzapffel (red.), *Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*, Zoetermeer: Meinema 2004.

1. Godsdienst, de steunpilaar van de moraal?

1. Voor een uitgebreidere analyse van de begrippen moraal, ethiek, normen en waarden zie L.L.E. Bolt, M.F. Verweij en J.J.M. van Delden, *Ethiek in praktijk*, Assen: Van Gorcum 2003, hoofdstuk 1.
2. Uit allerlei empirische onderzoeken (waarover in volgende hoofdstukken meer) blijkt dat in een land als Nederland er over heel veel onderwerpen grotendeels identiek wordt gedacht. Waarden als die van democratie, rechtsstaat, maar ook het belang van werk en gezin (van wat voor samenstelling dan ook) worden breed gedeeld.
3. Het begrip 'overlappende consensus' wordt door mij hier ruimer gebruikt dan door John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, aan wie het ontleend is.
4. Vincent Brümmer, *Wijsgerige Begripsanalyse. Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden*, Kampen: J.H. Kok 1989 (derde druk), p. 141.

5. Vgl. het door hem geschreven hoofdstuk 'Hoe bepaalt mijn levensbeschouwing mijn morele opvattingen?', in: Bolt, Verweij en Van Delden, *Ethiek in praktijk*, p. 143-150.
6. Anders dan Brümmer noemt Boer alleen de waarden achter iemands morele keuzen, maar niet de normen. Voor deze inperking lijkt mij geen reden; iemands levensovertuiging blijkt niet alleen in zijn houding en zijn algemene waarden, maar juist ook in zijn concrete normen en gedrag. Daarom lijkt het mij juist om iemands hele moraal als onderdeel van zijn levensbeschouwing te zien.
7. Het verwarrende is overigens dat de begrippen levensbeschouwing en godsdienst ook in een engere zin gebruikt kunnen worden waarbij de moraal erbuiten valt. Ik zal er niet altijd aan kunnen ontkomen om ook deze beperktere betekenis te gebruiken, bijvoorbeeld wanneer ik het heb over de vraag of godsdienst de basis is voor morele normen.
8. Deze visie is vooral in orthodox-christelijke kringen gangbaar. Alleen al de titel van het hierboven genoemde hoofdstuk van Theo Boer suggereert dit traditionele beeld: de levensbeschouwing bepaalt blijkbaar de moraal.
9. Vgl. G. van den Brink, 'Hoger, harder, sneller... en de prijs die men daarvoor betaalt', in: P.T. de Beer, C.J.M. Schuyt (red.), *Bijdragen aan waarden en normen* (WRR-verkenning 2), Amsterdam: Amsterdam University Press 2004, p. 15-38. Volgens Van den Brink is er empirisch gezien eerder sprake van een 'ophoging' van normen; we hebben hogere, striktere morele standaarden gekregen in de afgelopen decennia en zijn mede daardoor ook moreel gevoeliger geworden. Een van de redenen waarom het normen- en waardendebat nu is opgekomen, zou dus niet een verval zijn van onze moraal, maar juist een positief te waarden morele ontwikkeling.
10. Vgl. over dit onderscheid Vincent Brümmer (1998), 'Religious Models and Moral Principles', in: Van der Burg and Van Willigenburg, *Reflective Equilibrium*, p. 145-156.
11. Of in een wat ingewikkelder formulering: het politieke systeem is 'het geheel van relaties, waardoor opvattingen, verlangens en eisen van individuen, groepen en instellingen in bindende beslissingen omgezet worden.' U. Rosenthal, M.P.C.M. van Schendelen en A.B. Ringeling, *Openbaar bestuur. Organisatie, politieke omgeving en beleid*, Alphen aan den Rijn: Samsom H.D. Tjeenk Willink 1987 (vierde druk), p. 17.
12. Dit geldt niet alleen voor het publieke debat, maar ook voor de bevolking als geheel. De tolerantie jegens godsdienstige groeperingen lijkt kleiner te worden. Vgl. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2003, p. 73.

2. Een snel veranderende samenleving

1. Paul Cliteur, *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval*, Amsterdam: Arbeiderspers 2004.
2. Vgl. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 72 en 83.
3. Vgl. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 28v.
4. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 85.
5. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 10 en 72. Vgl. uitgebreider over deze gedachte van 'normatieve ophoging' de eerdergenoemde achtergrondstudie van Van den Brink, 'Hoger, harder, sneller... en de prijs die men daarvoor betaalt', p. 31.
6. Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp (red.), *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam: Van Gennep 2004.
7. Peter Ester, Loek Halman and Ruud de Moor (eds.), *The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America*, Tilburg: Tilburg University Press 1994. Het onderzoeksprogramma waar dit boek een neerslag van is, wordt vaak aangeduid als het Europese waardenonderzoek. Sinds de studie uit 1994 is overigens alweer een vervolgonderzoek gedaan, dat de conclusies uit de eerste studie in grote lijnen bevestigt.
8. Ester, Halman and De Moor, *The Individualizing Society*, p. 1 en 229-232.
9. Duyvendak en Hurenkamp, *Kiezen voor de kudde*.
10. Robert Heeger, 'Die individualisierende Gesellschaft. Veränderte Wertorientierung in Europa', in: Karl Golser, Robert Heeger (Hrsg.), *Moralerziehung im neuen Europa*, Brixen: A. Weger 1996, p. 13-29. Hij expliciteert hiermee de betekenis van individualisering zoals dat begrip door Ester, Halman and De Moor, *The Individualizing Society*, p. 1, gehanteerd wordt.
11. Iets wat overigens door de auteurs van *Kiezen voor de kudde* ook niet echt ontkend wordt. Ook zij beschouwen de toenemende onafhankelijkheid van individuen ten opzichte van gezin, kerk en buurt als een gegeven (p. 11) en accepteren dat de mogelijkheden van individuele ontplooiing toenemen, waardoor mensen zichzelf meer ervaren als afzonderlijke individuen. Ook voor hen is individualisme een gegeven.
12. In *VolZin* 23 mei 2003, p. 6-10.
13. Johannes Paulus II, *Ecclesia in Europa* (Postsynodale apostolische exhortatie), 2003, nr. 38.
14. Vgl. August Hans den Boef, *Nederland seculier! Tegen religieuze privilege*.

- ges in wetten, regels, praktijken, gewoonten en attitudes, Amsterdam: Van Gennep 2003.
15. Aldus ook Cliteur, *God houdt niet van vrijzinnigheid*, p. 66, die de inzet van Balkenende hiervoor ziet als 'een brutale manifestatie van CDA-politiek en een provocatie aan het adres van moslims, humanisten, ongelovigen'.
 16. G.J. Heering, *De zondeval van het Christendom. Een studie over christendom, staat en oorlog*, Utrecht: Bijleveld 1981 (orig. 1928).
 17. Vgl. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 201: 'Omdat we allemaal deel uitmaken van veel instituties (maar nooit allemaal tegelijkertijd), zijn we gewend om van ethische code te *switchen* zonder ons nadrukkelijk in allerlei bochten te hoeven wringen. Dit is in feite de beschrijving van een postmoderne ervaringswereld.'
 18. Vgl. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 27: 'Wat [voor de traditionele gemeenschappen] in de plaats is gekomen is een zeer gefragmenteerd scala aan maatschappelijke instituties en organisaties, die allemaal op eigen wijze morele codes uitzenden. (...) Kortom, de bronnen van moraal, van wat als goed en juist wordt ervaren, zijn polycentrisch geworden.'
 19. Volgens WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 172v. is er daarentegen feitelijk sprake van een groeiende culturele diversiteit binnen en tussen migrantengroepen. Daarbij ontstaan ook allerlei culturele mengvormen van gewoontes en opvattingen. Vooral onder jongeren is er sprake van een snelle convergentie naar de Nederlandse moderne normen.
 20. Ayaan Hirsi Ali, 'Open brief aan burgemeester Job Cohen', *Trouw* 6 maart 2004.
 21. Aldus ook WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 265.

3. Een eigentijdse ethiek

1. De feitelijke ontwikkelingen in de samenleving resulteren dus in hogere eisen aan de burgers. Dit sluit aan op de eerder aangehaalde analyses van G. van den Brink, 'Hoger, harder, sneller... en de prijs die men daarvoor betaalt', die deze hogere eisen ook ziet in de opvattingen van burgers en in hun onderlinge verwachtingen.
2. Voor een harde aanpak pleit Ayaan Hirsi Ali, 'Besnijdenis mag niet worden gedoogd', *de Volkskrant* 7 februari 2004. Voor een strategie van overreding daarentegen pleit Odile Verhaar, 'Streng aanpak besnijdenis mist doel', *Trouw* 6 februari 2004.

3. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 248.
4. Vgl. Romeinen 8:3.
5. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 93v.
6. Hij deed dergelijke uitspraken onder meer in een interview in *De Bazuin* van 16 april 1999.
7. In een interview in *VolZin* 23 mei 2003, p. 6-10.
8. Aanknopingspunten hiervoor zijn te vinden in Dingemans' pneumatologie en Whiteheads procesfilosofie. Daarover bijv. diverse bijdragen in Frits de Lange (red.), *Een aanlokkelijk geloof? De pneumatologie van Dingemans doordacht*, Kampen: Kok 2002.

5. De spagaat van de staat

1. Paul Kalma, *De illusie van de 'democratische staat'. Kanttekeningen bij het sociaal-democratisch staats- en democratiebegrip*, Kluwer: Deventer 1982; Paul Frissen, *De lege staat*, Amsterdam: Nieuwezijds 1999.
2. Vgl. Philippe Nonet and Philip Selznick, *Law and Society in Transition. Toward Responsive Law*, New York: Harper & Row 1978, die deze voortdurend te verdienen legitimiteit als 'legitimacy in depth' betitelen.
3. Vgl. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 209.
4. Vgl. *NRC-Handelsblad* 2 januari 2003, waarin verwezen wordt naar het onderzoek van de Nijmeegse rechtssociologe Anita Böcker, met de titel *Identificatieplicht: oplossing of oorzaak van problemen*.
5. Vgl. Den Boef, *Nederland seculier!*, p. 22, 35.
6. Den Boef, *Nederland seculier!*, p. 72; Cliteur, *God houdt niet van vrijzinnigheid*, p. 38.
7. Vgl. het beroemde Hart-Devlindebat naar aanleiding van een Brits overheidsrapport (het Wolfenden-report uit 1957) dat strafbaarstelling van prostitutie en homoseksualiteit afwees. De bijdragen van H.L.A. Hart en Lord Devlin zijn deels gepubliceerd in R.M. Dworkin (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press 1977.
8. Vgl. hierover bijvoorbeeld Bart van Klink en Willem Witteveen (red.), *De overtuigende wetgever*, Deventer: W.E.J. Tjeenk Willink 2000.
9. Dit gebeurt regelmatig op het gebied van dierenrecht en moderne biotechnologie. Vgl. Frans W.A. Brom, *Onherstelbaar verbeterd. Biotechnologie bij dieren als een moreel probleem* (diss. Utrecht), Assen: Van Gorcum 1997.
10. Vgl. Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
11. Vgl. Wibren van der Burg, *Het democratisch perspectief. Een verkenning*

van de normatieve grondslagen van de democratie, Arnhem: Gouda Quint 1991.

12. Cliteur, *God houdt niet van vrijzinnigheid*, p. 71.
13. Vgl. Mak, *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, p. 66.
14. Volgens Den Boef, *Nederland Seculier!*, p. 89v. is dit in strijd met de neutraliteit van het openbaar onderwijs. Hieronder zal ik laten zien dat er ook een andere, inclusieve versie van neutraliteit mogelijk is waarin een gebedsruimte goed verdedigbaar is.

6. De verhouding tussen leer en leven

1. Voor vergelijkbare kritiekpunten en een grotendeels in dezelfde richting gaande alternatieve benadering, zie R. John Elford, *The Ethics of Uncertainty. A New Christian Approach to Moral Decision-Making*, Oxford: Oneworld 2000.
2. Egbert Schrotten, 'Playing God. Some Theological Comments on a Metaphor', in: Gijsbert van den Brink, Luco J. van den Brom and Marcel Sarot, *Christian Faith and Philosophical Theology. Essays in Honour of Vincent Brümmer*, Kampen: Kok Pharos 1998, p. 186-196, betoogt terecht dat vanuit een christelijk perspectief de wereld niet een 'predetermined system' is, maar 'open to change and surprise'. Wie deze veranderlijkheid serieus neemt, dient ook godsdienst en ethiek als principieel dynamisch te beschouwen.
3. Vgl. ook Jos Kole, *Moral Autonomy and Christian Faith. A discussion with William K. Frankena* (diss. Kampen. ThUK), Delft: Eburon 2002, in het bijzonder § 10.1.4, die terecht constateert dat zijn kritiek op de liberale Frankena evenzeer zijn fundamentalistische tegenstanders raakt, omdat beiden uitgaan van een funderingsdenken.
4. De ideeën in deze paragraaf zijn, voor wat betreft ethiek en recht, verder uitgewerkt in Wibren van der Burg, 'Two Models of Law and Morality', *Associations* 3 (1999), p. 61-82.
5. Zie hierover uitgebreider Wibren van der Burg, *De verbeelding aan het werk. Pleidooi voor een realistisch idealisme*, Kampen: Agora 2001, p. 116-126.
6. Overigens kunnen deze twee modellen, het statische en het dynamische, niet alleen bruikbaar zijn bij het denken over godsdienst, maar ook bij het denken over God zelf. Heine Siebrand, 'De ontdekking van de geest', in: De Lange, *Een aanlokkelijk geloof?*, p. 30-36, knoopt aan bij het procesdenken van Whitehead en stelt: 'Evenmin als de werkelijkheid, is God enkel statisch of dynamisch: zij zijn het beide.'
7. Vgl. het slot van de bij doopsgezinden geliefde spreuk: 'Dopen wat mondig is; spreken dat bondig is. Vrij in 't christelijk geloven; daden gaan woorden te boven.'
8. Ik doel hier op het midden en de linkerzijde van het kerkelijk spectrum. Bij de orthodoxe rechterzijde (zowel bij katholieken als protestanten) staat de leer nog vaak meer centraal, hoewel de invloed van charismatische en evangelische bewegingen ook daar voor een zekere verandering zorgt.
9. Illustratief is het artikel van Wouter Geerling, 'Geloven zonder stroming. De jeugd heeft lak aan "hervormd" of "gereformeerd"', *Volzin* 12 september 2003, p. 28-30: 'Het "gewicht" van de dogma's is niet alleen in kerken afgenomen (...) het gaat minder om theorie en meer om gevoel, beleving en praktijk.'
10. J. de Graaf, 'Radikale humaniteit', in: De Graaf, Van Holk en Van Veen, *Vrijzinnige levensontplooiing*, p. 11-35, acht de verbinding van mystiek en ethiek kenmerkend voor de vrijzinnige traditie. L.J. van Holk, 'Strijd om waarheid; vrede in vrijheid', in dezelfde bundel, p. 36-62, p. 43, heeft het over het primaat van de religieuze ervaring. Beide auteurs nemen uitdrukkelijk stelling tegen de Barthianen. Expliciet in de lijn van De Graaf ook Willemien van Veen-de Graeff, "Hier loopt het ik en het wil God ontmoeten". Over spiritualiteit', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 57-72.
11. Elford, *The Ethics of Uncertainty*, p. 46-70, acht een dergelijke benadering zowel toonaangevend in het protestantisme (mede onder invloed van de Barthiaanse traditie) als in de rooms-katholieke traditie (hij bekritiseert in dit verband vooral *Veritatis Splendor*).
12. Voor verschillende van deze (en andere) bezwaren zie uitgebreider Kole, *Moral Autonomy and Christian Faith*. Zijn conversatie-contextualisme gaat in dezelfde richting als het hier door mij verdedigde pragmatisme, al legt hij hier en daar wat andere accenten.
13. Zie hierover Wibren van der Burg and Theo van Willigenburg (eds.), *Reflective Equilibrium. Essays in Honour of Robert Heeger*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1998. Ik kies bewust voor een pragmatische invulling van het reflectief evenwicht, die m.i. minder vatbaar is voor bepaalde kritieken dan de meer gebruikelijke semi-foundationalist invulling. Zie daarover Wibren van der Burg, 'Dynamic ethics', *Journal of Value Inquiry* 37 (2003), p. 13-34.
14. Deze drie varianten corresponderen met de onderscheiding in drie wegen waarlangs persoonlijk geloof zich kan ontwikkelen in *Actueel-herkenbaar-vindbaar* (Beleidsplan Remonstrantse Broederschap 2002-2010).

15. Een soortgelijk risico is overigens evenzeer verbonden aan het deductieve model, zoals de talloze kerksplitsingen in reformatorische kring laten zien.
16. Denis Müller, 'Why and How Can Religions and Traditions be Plausible and Credible in Public Ethics Today?', *Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2001), p. 329-348.
17. Vgl. bijv. Heine Siebrand, 'De groene vingers van God. Over de dynamiek van de verbeelding', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 143-154.
18. Kritisch hierover A.W. Musschenga, 'De universele moraal als opdracht', in: K.U. Gäbler e.a. (red.), *Geloof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan prof.dr. H.M. Kuitert*, Baarn: Ten Have 1989, p. 159-178.
19. Vgl. ook Drees, *Een beetje geloven*, p. 10.
20. Voor deze kritiek zie ook Musschenga, 'De universele moraal als opdracht'.
21. Ayaan Hirsi Ali, 'Open brief aan burgemeester Job Cohen', *Trouw* 6 maart 2004.

7. Christelijk én humanistisch

1. Heine Siebrand, *Woorden zouden overbodig zijn. Over het heilige in het dagelijks leven*, Budel: Damon 2003, p. 168-169.
2. De laatste tijd besteedt men, onder meer in het onderzoek van de nog jonge Universiteit voor Humanistiek, ook binnen het humanisme meer aandacht aan de tragische en kwalijke aspecten van het menselijk leven. Een goede illustratie hiervan is te vinden in verschillende bijdragen in: Joachim Duyndam, Marcel Poorthuis en Theo de Wit (red.), *Humanisme en Religie. Controverses bruggen perspectieven*, Delft: Eburon 2005. De vergelijking dringt zich op met de heroriëntatie in de vrijzinnigheid aan het begin van de twintigste eeuw door theologen als Roessingh en G.J. Heering die ook kritiek leverden op het naïeve optimisme van een deel van de vrijzinnigheid op dat moment.
3. De Graaf, 'Radikale humaniteit'.
4. Vgl. daarover vooral Van Veen-de Graeff, "'Hier loopt het ik en het wil God ontmoeten'. Over de spiritualiteit'.
5. Drees, *Een beetje geloven*, p. 12. Dit boek bevat een brede verzameling essays over verschillende aspecten en varianten van vrijzinnig geloven.
6. Voor een uitgebreidere karakteristiek (overigens specifiek toegespitst op de remonstrantse traditie) waarin de theologische en spirituele aspecten sterker op de voorgrond staan zie H.J. Adriaanse, *Spiritualiteit* (Kort bestek 21), Utrecht: Remonstrantse Broederschap 1979, p. 23-33.

7. H.J. Adriaanse, 'Geloven als bewaren van een geheim', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 85-101, op p. 85. Zie ook de daaropvolgende pagina's waarin wordt betoogd dat die bevoegdheid zowel geldt tegenover God als ook tegenover de mensen en hun geloofsgemeenschappen.
8. Hetty Zock, 'De brief van de karper. Geloven in de tijd van de psychologie', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 103-128, op p. 105, wijst terecht op de beperkingen van het ideaal van de autonome en mondige mens. Een te sterke nadruk op de menselijke autonomie en op het verstand kan bovendien religieuze overgave in de weg staan: 'Religie leeft uit het besef van de grenzen van het menselijke.
9. De beweging vanuit de mens komt heel mooi tot uitdrukking in de *Proeve van een belijdenis* die door de theologische commissie van de Remonstrantse Broederschap is ontworpen. Deze begint, anders dan de traditionele belijdenissen, met een inleiding over de mens, en komt eerst van daaruit tot de formulering van een aantal christelijke noties. Zie Goud en Holtzapffel, *Wij geloven – wat geloven wij?* p. 166-167.
10. Vgl. bijvoorbeeld 2 Korinthiërs 3:17, en ook Galaten 5:1 (geciteerd in de kernachtige Statenvertaling): 'Staat dan in de vrijheid, met welke ons Christus vrijgemaakt heeft.'
11. Er zijn verschillende varianten van deze spreuk in omloop. De tekst werd lange tijd toegeschreven aan de lutherse theoloog Meiderlinus. Zij blijkt echter ontleend te zijn aan De Dominis, die vanaf 1602 aartsbischop van Split was, maar in 1616 uit de rooms-katholieke kerk trad en overging tot de anglicaanse kerk.
12. Van Veen-de Graeff, "'Hier loopt het ik en het wil God ontmoeten'. Over spiritualiteit', p. 65.
13. Er zijn soms overigens wel degelijk belijdenisteksten die als oriëntatiepunt in het verwoorden van het eigen geloof gebruikt kunnen worden. Zo kennen de remonstranten twee belijdenissen uit 1621 en 1940, en zijn ze momenteel in gesprek over een mogelijke derde belijdenis. Het kan zinvol zijn – bijvoorbeeld in oecumenisch verband – om ook gezamenlijk zo goed mogelijk te verwoorden waarvoor men staat. Maar het cruciale is daarbij dat die tekst een voorlopige is, dat men de vrijheid heeft om er anders over te denken en de tekst ook te bekritisieren, kortom dat de tekst op geen enkele wijze bindend is.
14. Uitgebreider over deze aan Hubbeling ontleende karakteristiek: H.J. Adriaanse, 'Geloven als het bewaren van een geheim', p. 92v.
15. Vgl. ook 1 Korintiërs 13:12 (NBV): 'Nu kijken we nog in een wazige spiegel, maar straks staan we oog in oog. Nu is mijn kennen nog beperkt, maar straks zal ik volledig kennen, zoals ik zelf gekend ben.'

16. Voor meer over vrijzinnige spiritualiteit zie Adriaanse, *Spiritualiteit*, en Van Veen-de Graeff, "Hier loopt het ik en het wil God ontmoeten". Over spiritualiteit'.
17. Gezang 474, *Liedboek voor de kerken*.
18. Vgl. ook Galaten 3:28 (NBV): 'Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus Jezus.'
19. Th. Marius van Leeuwen, 'Hoe heilig is de bijbel? Naar een nieuwe onbevangenheid', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 17-28, op p. 28. Uitgebreider hierover Th.M. van Leeuwen, *Van horen zeggen. Geschiedenis en uitleg van de bijbel*, Amsterdam: Balans 1997.
20. Hierover: Ernestine van der Wall, *Socrates in de hemel? Een achttiende-eeuwse polemieek over deugd, verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk*, Hilversum: Verloren 2000.
21. Zo zijn de Remonstrantse Broederschap, de Vereniging van Vrijzinnig Protestanten, de Vrijzinnige Geloofsgemeenschap NPB en de Zwinglibond allemaal lid van de IARF, de International Association for Religious Freedom, waarin vrijzinnigen uit allerlei godsdiensten zich verenigd hebben.

8. De rol van kerken en religieuze organisaties

1. In deze richting ook Gerrit Manenschijn, 'Kan de PKN haar roeping voor de samenleving waarmaken?', in: *Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner?*, p. 59-75, op p. 73, die pleit voor een 'serieuze, desnoods harde dialoog' met de islam.
2. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*.
3. WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 93.
4. Zie hoofdstuk 3.
5. Duyvendak en Hurenkamp, *Kiezen voor de kudde*.
6. Lied 10 uit *Eva's Lied*.
7. Overigens gaat de hulp die kerken hierbij verstrekken vergezeld van zeer gemengde gevoelens. Eigenlijk zou het niet nodig moeten zijn dat mensen op zo'n manier buiten de boot vallen dat ze wel een beroep moeten doen op de kerken – de opvang van armen en vluchtelingen is immers een collectieve verantwoordelijkheid, een staatstaak. Een werkdag die door een aantal kerkelijke organisaties hierover begin 2005 werd georganiseerd, kreeg daarom als motto *Helpen onder protest*.
8. Vgl. Jos Kole, "Het is al begonnen, merk je het niet?" Concrete en daadkrachtige vernieuwing op plaatselijk PKN-niveau', in: *Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner?*, p. 167-184. Kole noemt drie aansprekende

voorbeelden van hoe zijn eigen PKN-gemeente daaraan gestalte geeft: de opvang van eenzame ouderen, de opvang van uitgeprocedeerde en op straat gezette asielzoekers en de ondersteuning van een Derde-Wereldproject. Deze drie voorbeelden zijn goed herkenbaar en soortgelijke projecten zijn in veel gemeenten en parochies te vinden.

9. Herman Noordegraaf, 'Het kruis en de rode vaan in het publieke domein. Heeft de PvdA een boodschap aan de PKN?', in: *Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner?*, p. 40-58, op p. 49, waarschuwt terecht voor een instrumentalisering van godsdienst tot zijn functies.
10. In: 'De wijze woorden en het groot vertoon', Lied 428 uit *Gezangen voor Liturgie*.

9. Vrijzinnige beginselen in de politiek

1. Halsema, 'Vrijzinnig links'.
2. Halsema, 'Vrijzinnig links', p. 7.
3. Halsema, 'Vrijzinnig links', p. 7.
4. Een van de weinige expliciete voorbeelden is oud-partijleider Hans Dijkstal die in een interview in *de Volkskrant* van 11 juni 2005 pleit voor een positiebepaling van de VVD als echte vrijzinnig-liberale partij. Als liberale beginselen noemt hij vrijheid, verantwoordelijkheid, verdraagzaamheid en sociale rechtvaardigheid.
5. *Beginselmanifest Partij van de Arbeid*, 29 januari 2005, onder 2.7.
6. Zie <http://www.borisvanderham.nl>.
7. Zie <http://www.jongedemocraten.nl/index.php?id=111>.
8. Vgl. de interviews met beide VVD'ers in *NRC-Handelsblad* van 20 december 2003, resp. 2 december 2003.
9. Vgl. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1971. Wie nog verder teruggaat, vindt vooral ook inspiratie bij de Britse rechtsfilosofen H.L.A. Hart en John Stuart Mill. Hart nam in zijn debat met Lord Devlin rond 1960 een duidelijk antimoralistisch standpunt in ten aanzien van thema's als prostitutie en homoseksualiteit. Het essay *On Liberty* van Mill uit 1859 is een nog steeds actueel betoog over de gronden waarop een staat in de vrijheid van burgers mag ingrijpen.
10. Ronald Dworkin, 'Liberalism', (oorspronkelijk gepubliceerd in 1978) in: *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985, p. 181-204.
11. Dworkin betitelt deze positie als conservatief en in de Amerikaanse verhoudingen dekt dat begrip inderdaad de belangrijkste niet-liberale

posities. In Nederland is het politieke spectrum gevarieerder en zijn niet-liberale opvattingen sterk vertegenwoordigd binnen partijen zoals de SGP, de CU, de LPF, het CDA en de SP. Ze hebben echter in geen van deze partijen (met uitzondering van de SGP) het alleenrecht.

12. Vgl. de uitspraak van oud-staatssecretaris van Onderwijs Jacques Wallage in een interview in *Trouw* 17 april 2004:

'Ik vind het in dat verband een blunder om te stoppen met het onderwijs in de eigen taal. (...) Kinderen moeten de afstand tussen thuistaal en schooltaal kunnen overbruggen. Het is een pedagogisch vraagstuk en geen politieke kwestie. Kamerbrede, doorgeschoten ideologie, wat mij betreft.'

10. Inclusieve neutraliteit

1. Rawls, *Political Liberalism*.
2. Vgl. Cees Maris, 'Sociale cohesie en rechtvaardigheid in een multiculturele rechtsorde', in: Edith Brugmans en Martin Buijsen (red.), *Krakend recht en verharde moraal. Maatschappelijke ontwikkelingen en hun invloed op recht en moraal*, Nijmegen: Valkhof Pers 2004, p. 68-98.
3. Voor een kritiek zie ook WRR, *Waarden, normen en de last van het gedrag*, p. 156. De democratische rechtsstaat is volgens de WRR veel meer dan een neutraal kader; de inhoudelijke en procedurele elementen van de democratische rechtsstaat zijn niet te scheiden.
4. Zie daarover uitgebreider Wibren van der Burg, 'Dynamic ethics'.
5. Zie hierover Wibren van der Burg, *Het democratisch perspectief*, en Wibren van der Burg und Frans W.A. Brom, 'Eine Verteidigung der staatlichen Neutralität', in: Klaus Peter Rippe (Hrsg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag Freiburg 1999, p. 53-82. Deze gedachte van inclusiviteit is mede geïnspireerd door Feitse Boerwinkel, *Inclusief denken*, Bussum: Paul Brand 1966.
6. Joseph H. Carens, *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press 2000.
7. Vgl. ook Patrick Loobuyck, 'Multiculturalisme binnen liberale grenzen. Geïllustreerd aan de hand van de Belgische context', *Filosofie & Praktijk* 26 (2005) 2, p. 20-33. Hij noemt deze multiculturele variant van liberalisme 'actief pluralisme' en komt tot een vergelijkbare invulling als ik.

8. De pragmatische benadering van burgemeester Cohen ('Open brief aan Ayaan Hirsi Ali', *Trouw* 13 maart 2004) in reactie op Ayaan Hirsi Ali's pleidooi om gescheiden zwemmen niet te subsidiëren, lijkt me in dit verband volstrekt terecht:
'In een stad die voor 30 % uit water bestaat moeten alle kinderen kunnen zwemmen. Punt. Liever geen gescheiden zwemmen, maar als het moet, dan wel, want ik heb liever dat kinderen kunnen zwemmen dan dat ze de kans lopen te verdrinken door gescheiden zwemmen te proclameren tot "onderdrukking van de moslimvrouw en ondermijning van de scheiding van kerk en staat".'
9. Vgl. Thijs Sunier, 'Individualisme als opdracht', in: Duyvendak en Hurenkamp, *Kiezen voor de kudde*, p. 185-202, die laat zien hoe door islamitische leerlingen ook inclusieve argumenten worden gebruikt op een zodanige manier dat ze zich invoegen in het in Nederland gangbare individualistische discussiepatroon.
10. Binnen de VVD menen tegenwoordig sommigen dat de vrijheid van onderwijs een compromis is geweest met de christelijke partijen dat nodig op de helling moet. Maar de vrijheid van onderwijs is juist een liberale verworvenheid. De historicus Jan Bank betoogt bovendien dat de confessionele scholen in het verleden juist hebben bijgedragen tot de emancipatie van de gelovigen, en verwacht dat dit effect evenzeer bij islamitische scholen zou kunnen optreden. Jan Bank, 'Islamitisch onderwijs kan hier goed werken', *NRC-Handelsblad* 22 december 2003.
11. Vgl. Maris, 'Sociale cohesie en rechtvaardigheid', p. 69. Maris stelt daar eveneens ten onrechte dat de Nederlandse staatsinrichting correspondeert met het rawlsiaanse politiek liberalisme.
12. Anders dan Maris suggereert, is mijns inziens niet de overlappende consensus over liberale waarden kenmerkend voor politiek liberalisme, maar de uitsluiting van levensbeschouwelijke argumenten uit het publieke domein (de 'public reason'-idee van Rawls). Overlappende consensus bestaat er ook over normen als 'gij zult niet doden' of 'gij zult rechts houden in het verkeer', maar dat maakt dergelijke normen nog niet onderdeel van een liberale metamoraal.
13. Vgl. Van der Burg, *Het democratisch perspectief*, hoofdstuk 6.
14. Bovendien kunnen uit dit ideaal ook onderling tegenstrijdige conclusies worden afgeleid, zodat men in concrete gevallen soms moet kiezen uit twee kwaden. Vgl. Bert van den Brink, *The Tragedy of Liberalism. An Alternative Defense of a Political Tradition*, New York: SUNY Press 2000.

11. Over hoofddoekjes, AEL en SGP

1. Zie C.W. Maris van Sandelingenambacht, 'Hoofddoek of blinddoek. Over godsdienstdiscriminatie en rechterlijke neutraliteit', in: N.F. van Manen (red.), *De multiculturele samenleving en het recht*, Nijmegen: Ars Aequi 2002, p. 181-191.
2. Zie Roland Pierik, 'Onpartijdigheid van rechter niet bedreigd door hoofddoek', *Trouw* 12 mei 2001. Deze visie komt ook tot uitdrukking in het oordeel van de Commissie Gelijke Behandeling 2001-53, 22 juni 2001.
3. Voor een uitgebreidere vergelijking van het Franse en het Nederlandse model, zie C.W. Maris van Sandelingenambacht, 'Laïcité in de Lage Landen? Hoofddoeken in een neutrale staat', *Filosofie & Praktijk* 26 (2005) 2, p. 5-19. Maris verdedigt overigens een merkwaardige tussenpositie. Enerzijds kiest hij voor de rawlsiaanse neutraliteit, maar hij geeft er ten aanzien van de hoofddoekjes een invulling aan die heel dicht in de buurt komt van mijn inclusieve variant. Alleen op het punt van de rechterlijke macht komt hij tot een andere afweging.
4. Vgl. Richard Arnold, 'Tribute to Judge Theodore McMillian', *Journal of Urban and Contemporary Law*, 52 (1997) 23, p. 24. Het gaat hier om een federale rechter in het US Court of Appeals for the Eighth Circuit.
5. Vgl. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 440.
6. Vgl. voormalig VVD-leider Hans Dijkstal in *NRC-Handelsblad* 20 december 2003, die spreekt van een anti-islam stemming in Nederland: 'Door moslims te denigreren en te beledigen bereik je niet dat deze mensen zich naar de Nederlandse samenleving richten.'
7. Waarschuwingen voor een dergelijke ontwikkeling waarbij moslims en immigranten zich gedwongen voelen zich in eigen kring terug te trekken, hebben de afgelopen jaren uit allerlei hoeken geklonken, van de AIVD, de commissie-Blok en de commissie-Rosenmöller tot allerlei vertegenwoordigers van moslim- en migrantengroepen. Daarbij klonk dan vaak de oproep om zich te matigen in het debat, om geen grove en beledigende woorden te gebruiken, niet alle moslims over een kam te scheeren et cetera. Helaas worden dergelijke oproepen ten onrechte steeds weer gezien als een aanval op de vrijheid van meningsuiting, of als een claim op een bijzondere uitzonderingspositie. Dit tekent het ideologische karakter van het debat, waarin men het hele integratiedebat ziet als een strijd tussen de westerse verworvenheden en de vijanden daarvan, waarin geen enkel compromis of tegemoetkoming aan de redelijke belangen van de ander mogelijk is. Is het nu echt zo moeilijk voor te stellen dat iemand die zich al gediscrimineerd voelt en voortdurend

aanloopt tegen gebrek aan respect voor hem als persoon en voor dat wat voor hem wezenlijk is – de eigen religieuze en etnische identiteit – steeds verder vervreemd raakt van onze samenleving? Iedereen met enig inlevingsvermogen zal toch moeten begrijpen dat iemand met een sterke maatschappelijke positie (zoals de meeste autochtone christenen) doorgaans gemakkelijker kritiek en beledigingen van zich af kan laten glijden dan iemand die zich al vernederd voelt (zoals helaas voor veel moslims geldt)? Het lijkt mij bij een beschaafde samenleving horen dat men zoveel mogelijk probeert rekening te houden met dergelijke gevoelens in plaats van ze aan te wakkeren.

8. Vgl. Fatima Mernissi, Sadik Al-Azm en Abdulkarim Soroush, *Religie en moderniteit*, Breda: De Geus 2004.
9. Vgl. Sunier, 'Individualisme als opdracht'. Hij vermeldt (p. 190) dat voor steeds meer tweede-generatie jongeren de Nederlandse samenleving het belangrijkste referentiepunt vormt en dat onder tweede-generatie Marokkaanse en Turkse jongeren hierdoor een verpersoonlijking van de geloofsbeleving plaatsvindt.
10. Maris, 'Sociale cohesie en rechtvaardigheid', p. 84v.
11. Maris, 'Sociale cohesie en rechtvaardigheid', p. 88.
12. Vgl. Bas van Stokkom, 'Emancipatie gaat beter in eigen kring', *de Volkskrant* 10 januari 2004.
13. Vgl. ook de kritiek van oud-staatssecretaris van Onderwijs Nell Ginjaar-Maas op het beleid van haar eigen partij, de VVD, om islamitische schoolvorming tegen te gaan. Volgens haar en een aantal andere VVD-onderwijsspecialisten is vrijheid van onderwijs een belangrijk liberaal uitgangspunt. Zie *NRC-Handelsblad* 2 december 2003.
14. Hierover uitgebreider Van der Burg, *Het democratisch perspectief*.

12. Naar een herwaardering van verdraagzaamheid

1. Sommige auteurs zien verdraagzaamheid en tolerantie als verschillende begrippen, maar ik zie daarvoor geen goede argumenten en zal beide door elkaar gebruiken.
2. Vrijwel iedere auteur die pleit voor een bezinning op onze nationale identiteit, noemt tolerantie als een wezenlijk element daarvan. Vgl. bijv. Paul Scheffer, 'Land zonder Spiegel. Over de politieke cultuur in Nederland', in: Koen Koch en Paul Scheffer (red.), *Het nut van Nederland. Opstellen over soevereiniteit en identiteit*, Amsterdam: Bert Bakker 1996, p. 10-39, p. 26-27.
3. Wibren van der Burg, 'Beliefs. Persons and Practices, Beyond

- Tolerance', *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1998) 2, p. 227-254. Dit hoofdstuk is deels gebaseerd op deze studie.
4. Een schets van de snelle verharding van het maatschappelijke klimaat is te vinden in Geert Mak, *Gedoomd tot kwetsbaarheid*.
 5. Ook nu weer zijn er overigens economische argumenten die pleiten voor een tolerante houding tegenover vreemdelingen. Vgl. de bijdrage van de redacteur van *The Economist* John Peet, 'Mijn desillusie over Nederland. Herontdek alstublieft uw liberale tolerantie en pragmatisme', *NRC-Handelsblad* 10 maart 2004. Zijn pleidooi is vooral ingegeven door de economische problemen van Europa.
 6. Vgl. hierover de inleiding van Inigo Bocken bij John Locke, *Een Brief over tolerantie*, (vertaling, inleiding en essay Inigo Bocken) Budel: Damon, p. 14-17.
 7. Vgl. hierover Peter van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990*, Amsterdam: Bert Bakker 1996, p. 26.
 8. Deze verruiming is overigens niet tot Nederland beperkt, maar is ook in de internationale filosofische literatuur geconstateerd. Vgl. bijv. Nick Fotion and Gerard Elfstrom, *Toleration*, Tuscaloosa: University of Alabama Press 1992, p. 80.
 9. Dit is goed zichtbaar in het (mede door de auteur van dit boek geschreven) rapport *Overtuigd tolerant* van de Raad van Kerken in Nederland (Amersfoort: Raad van Kerken 2004). Daarin wordt vanuit vier christelijke tradities het thema tolerantie toegelicht. Elk van de vier tradities blijkt andere accenten te leggen.
 10. Ik heb nu alleen die argumenten genoemd die mijns inziens de belangrijkste geldige argumenten zijn.

Literatuur

- Adriaanse, *Spiritualiteit* (Kort bestek 21), Utrecht: Remonstrantse Broederschap 1979.
- Adriaanse, H.J., 'Geloven als bewaren van een geheim', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 85-101.
- Bank, Jan, 'Islamitisch onderwijs kan hier goed werken', *NRC-Handelsblad* 22 december 2003.
- Boef, August Hans den, *Nederland seculier! Tegen religieuze privileges in wetten, regels, praktijken, gewoonten en attitudes*, Amsterdam: Van Genneep 2003.
- Boer, Th.A., 'Hoe bepaalt mijn levensbeschouwing mijn morele opvattingen?', in: Bolt, Verweij en Van Delden, *Ethiek in praktijk*, p. 143-150.
- Boerwinkel, Feitse, *Inclusief denken*, Bussum: Paul Brand 1966.
- Bolt, L.L.E., M.F. Verweij en J.J.M. van Delden, *Ethiek in praktijk*, Assen: Van Gorcum 2003.
- Brink, Bert van den, *The Tragedy of Liberalism. An Alternative Defense of a Political Tradition*, New York: SUNY Press 2000.
- Brink, G. van den, 'Hoger, harder, sneller... en de prijs die men daarvoor betaalt', in: P.T. de Beer, C.J.M. Schuyt (red.), *Bijdragen aan waarden en normen* (WRR-verkenning 2), Amsterdam: Amsterdam University Press 2004, p. 15-38.
- Brom, Frans W.A., *Onherstelbaar verbeterd. Biotechnologie bij dieren als een moreel probleem* (diss. Utrecht), Assen: Van Gorcum 1997.
- Brümmer, Vincent, *Wijsgerige Begripsanalyse. Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden*, Kampen: J.H. Kok 1989 (derde druk).
- Brümmer, Vincent (1998), 'Religious Models and Moral Principles', in: Van der Burg and Van Willigenburg, *Reflective Equilibrium*, p. 145-156.
- Burg, Wibren van der, *Het democratisch perspectief. Een verkenning van de normatieve grondslagen van de democratie*, Arnhem: Gouda Quint 1991.
- Burg, Wibren van der, 'Beliefs, Persons and Practices. Beyond Tolerance', *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1998) 2, p. 227-254.
- Burg, Wibren van der, 'Two Models of Law and Morality', *Associations* 3 (1999), p. 61-82.
- Burg, Wibren van der, *De verbeelding aan het werk. Pleidooi voor een realistisch idealisme*, Kampen: Agora 2001.

- Burg, Wibren van der, 'Dynamic ethics', *Journal of Value Inquiry*, 37 (2003), p. 13-34.
- Burg, Wibren van der, und Frans W.A. Brom, 'Eine Verteidigung der staatlichen Neutralität', in: Klaus Peter Rippe (Hrsg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag Freiburg 1999, p. 53-82.
- Burg, Wibren van der, and Theo van Willigenburg (eds.), *Reflective Equilibrium. Essays in Honour of Robert Heeger*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1998.
- Carens, Joseph H., *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- Cliteur, Paul, *God houdt niet van vrijzinnigheid*, Amsterdam: Bert Bakker 2004.
- Cliteur, Paul, *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval*, Amsterdam: Arbeiderspers 2004.
- Cohen, Job, 'Open brief aan Ayaan Hirsi Ali', *Trouw* 13 maart 2004.
- Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner? De presentie van de kerk in de samenleving*, Kampen: Kok 2004.
- Drees, Willem B. (red.), *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, Amsterdam: Balans 1999.
- Duyndam, Joachim, Marcel Poorthuis en Theo de Wit (red.), *Humanisme en Religie. Controverses bruggen perspectieven*, Delft: Eburon 2005.
- Duyvendak, Jan Willem en Menno Hurenkamp (red.), *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam: Van Gennep 2004.
- Dworkin, R. M. (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press 1977.
- Dworkin, Ronald, 'Liberalism', (oorspronkelijk gepubliceerd in 1978) in: *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985, p. 181-204.
- Elford, R. John, *The Ethics of Uncertainty. A New Christian Approach to Moral Decision-Making*, Oxford: Oneworld 2000.
- Ester, Peter, Loek Halman and Ruud de Moor (eds.), *The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America*, Tilburg: Tilburg University Press 1994.
- Fotion, Nick, and Gerard Elfstrom, *Toleration*, Tuscaloosa: University of Alabama Press 1992.
- Frissen, Paul, *De lege staat*, Amsterdam: Nieuwezijds 1999.
- Geerling, Wouter, 'Geloven zonder stroming. De jeugd heeft lak aan "her-vormd" of "gereformeerd"', *VolZin* 12 september 2003, p. 28-30.

- Goud, Johan en Koen Holtzapffel (red.), *Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*, Zoetermeer: Meinema 2004.
- Graaf, J. de, L.J. van Holk en J.M. van Veen, *Vrijzinnige levensontplooiing. Drie opstellen over verleden en toekomst van het vrijzinnig christendom*, Baarn: Ten Have z.j.
- Graaf, J. de, 'Radikale humaniteit', in: De Graaf, Van Holk en Van Veen, *Vrijzinnige levensontplooiing*, p. 11-35.
- Halsema, Femke, 'Vrijzinnig links', *de Helling* zomer 2004, p. 4-9.
- Heeger, Robert, 'Die individualiserende Gesellschaft. Veränderte Wertorientierung in Europa', in: Karl Golser, Robert Heeger (Hrsg.), *Moralerziehung im neuen Europa*, Brixen: A. Weger 1996.
- Hirsi Ali, Ayaan, 'Besnijdenis mag niet worden gedoogd', *de Volkskrant* 7 februari 2004.
- Hirsi Ali, Ayaan, 'Open brief aan burgemeester Job Cohen', *Trouw* 6 maart 2004.
- Holk, L.J. van, 'Strijd om waarheid; vrede in vrijheid', in: De Graaf et al., *Vrijzinnige levensontplooiing*, p. 36-62.
- Johannes Paulus II, *Ecclesia in Europa* (Postsynodale apostolische exhortatie), 2003.
- Kalma, Paul, *De illusie van de 'democratische staat'. Kanttekeningen bij het sociaal-democratisch staats- en democratiebegrip*, Kluwer: Deventer 1982.
- Klink, Bart van en Willem Witteveen (red.), *De overtuigende wetgever*, Deventer: W.E.J. Tjeenk Willink 2000.
- Kole, Jos, *Moral Autonomy and Christian Faith. A discussion with William K. Frankena* (diss. Kampen ThUK), Delft: Eburon 2002.
- Kole, Jos, "Het is al begonnen, merk je het niet?" Concrete en daadkrachtige vernieuwing op plaatselijk PKN-niveau', in: *Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner?*, p. 167-184.
- Lange, Frits de (red.), *Een aanlokkelijk geloof? De pneumatologie van Dingemans doordacht*, Kampen: Kok 2002.
- Leeuwen, Th. Marius van, 'Hoe heilig is de bijbel? Naar een nieuwe onbevangenheid', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 17-28.
- Leeuwen, Th.M. van, *Van horen zeggen. Geschiedenis en uitleg van de bijbel*, Amsterdam: Balans 1997.
- Locke, John, *Een Brief over tolerantie*, (vertaling, inleiding en essay Inigo Bocken) Budel: Damon.
- Loobuyck, Patrick, 'Multiculturalisme binnen liberale grenzen. Geïllustreerd aan de hand van de Belgische context', *Filosofie & Praktijk* 26 (2005) 2, p. 20-33.
- Mak, Geert, *Gedoemd tot kwetsbaarheid*, Amsterdam: Atlas 2005.

- Manenschijn, Gerrit, 'Kan de PKN haar roeping voor de samenleving waar-
maken?', in: *Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner?*, p. 59-75.
- Maris van Sandelingenambacht, C.W., 'Hoofddoek of blinddoek. Over
godsdienstdiscriminatie en rechterlijke neutraliteit', in: N.F. van Manen
(red.), *De multiculturele samenleving en het recht*, Nijmegen: Ars Aequi
2002, pp. 181-191.
- Maris, Cees, 'Sociale cohesie en rechtvaardigheid in een multiculturele
rechtsorde', in: Edith Brugmans en Martin Buijsen (red.), *Krakend recht
en verharde moraal. Maatschappelijke ontwikkelingen en hun invloed op
recht en moraal*, Nijmegen: Valkhof Pers 2004, p. 68-98.
- Maris van Sandelingenambacht, C.W., 'Laïcité in de Lage Landen? Hoofd-
doeken in een neutrale staat', *Filosofie & Praktijk* 26 (2005) 2, p. 5-19.
- Mernissi, Fatima, Sadik Al-Azm en Abdulkarim Soroush, *Religie en moder-
niteit*, Breda: De Geus 2004.
- Musschenga, A.W., 'De universele moraal als opdracht', in: K.U. Gäbler
e.a. (red.), *Geloof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan prof.dr.
H.M. Kuitert*, Baarn: Ten Have 1989, p. 159-178.
- Nonet, Philippe and Philip Selznick, *Law and Society in Transition. Toward
Responsive Law*, New York: Harper & Row 1978.
- Noordegraaf, Herman, 'Het kruis en de rode vaan in het publieke domein.
Heeft de PvdA een boodschap aan de PKN?', in: *Demonstrant, lobbyist of
gesprekspartner?*, p. 40-58.
- Peet, John, 'Mijn desillusie over Nederland. Herontdek alstublieft uw libe-
rale tolerantie en pragmatisme', *NRC-Handelsblad* 10 maart 2004.
- Pierik, Roland, 'Onpartijdigheid van rechter niet bedreigd door hoofd-
doek', *Trouw* 12 mei 2001.
- Raad van Kerken in Nederland, *Overtuigd tolerant*, Amersfoort: Raad van
Kerken 2004.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University
Press 1971.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press
1993.
- Rooden, Peter van, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in
Nederland 1570-1990*, Amsterdam: Bert Bakker 1996.
- Rosenthal, U., M.P.C.M. van Schendelen en A.B. Ringeling, *Openbaar
bestuur. Organisatie, politieke omgeving en beleid*, Alphen aan den Rijn:
Samsom H.D. Tjeenk Willink 1987 (vierde druk).
- Scheffer, Paul, 'Land zonder Spiegel. Over de politieke cultuur in
Nederland', in: Koen Koch en Paul Scheffer (red.), *Het nut van
Nederland. Opstellen over soevereiniteit en identiteit*, Amsterdam: Bert
Bakker 1996, pp. 10-39.

- Schroten, Egbert, 'Playing God. Some Theological Comments on a
Metaphor', in: Gijsbert van den Brink, Luco J. van den Brom and
Marcel Sarot, *Christian Faith and Philosophical Theology. Essays in
Honour of Vincent Brümmer*, Kampen: Kok Pharos 1998.
- Siebrand, Heine, 'De groene vingers van God. Over de dynamiek van de
verbeelding', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 143-154.
- Siebrand, Heine, 'De ontdekking van de geest', in: De Lange, *Een aanlok-
kelijk geloof*, p. 30-36.
- Siebrand, Heine, *Woorden zouden overbodig zijn. Over het heilige in het dage-
lijks leven*, Budel: Damon 2003.
- Stokkom, Bas van, 'Emancipatie gaat beter in eigen kring', *de Volkskrant* 10
januari 2004.
- Sunier, Thijl, 'Individualisme als opdracht', in: Duyvendak en Hurenkamp,
Kiezen voor de kudde, p. 185-202.
- Veen-de Graeff, Willemien van, "'Hier loopt het ik en het wil God ontmoe-
ten". Over spiritualiteit', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 57-72.
- Verhaar, Odile, 'Streng aanpak besnijdenis mist doel', *Trouw* 6 februari
2004.
- Waldron, Jeremy, *The Dignity of Legislation*, Cambridge: Cambridge
University Press 1999.
- Wall, Ernestine van der, *Socrates in de hemel? Een achttiende-eeuwse polemiek
over deugd, verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk*, Hilversum: Verloren
2000.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Waarden, normen en de
last van het gedrag*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2003.
- Zock, Hetty, 'De brief van de karper. Geloven in de tijd van de psycholo-
gie', in: Drees, *Een beetje geloven*, p. 103-114.

Verantwoording en dank

Een aantal grotere en kleinere fragmenten uit dit boek is eerder gepubliceerd in afzonderlijke artikelen. Omdat het boek een eigen structuur heeft, is het echter niet zo dat bepaalde hoofdstukken precies corresponderen met die eerdere artikelen; van sommige artikelen zijn gedeelten over een aantal hoofdstukken verspreid. Daarbij zijn in die fragmenten vaak ook weer ingrijpende wijzigingen aangebracht. Andere delen van dit boek (zoals het laatste hoofdstuk) zijn gebaseerd op niet eerder gepubliceerde lezingen die ik de afgelopen jaren heb gehouden. Het grootste deel van de tekst is echter nieuw. Er is geput uit de volgende artikelen:

'Op zoek naar een eigentijdse ethiek', in: Willem B. Drees (red.), *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, Amsterdam: Balans 1999, p. 167-180.

'Leer en leven: een vrijzinnige visie', in: Theo Boer (red.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schroten*, Assen: Van Gorcum 2004, p. 120-133.

'Inclusief liberalisme: meer recht doen aan verscheidenheid', in: Edith Brugmans en Martin Buijsen (red.), *Krakend recht en verharde moraal. Maatschappelijke ontwikkelingen en hun invloed op recht en moraal*, Nijmegen: Valkhof Pers 2004, p. 99-115.

'Opvoeding tot burgerdeugd: democratische noodzaak of nostalgisch verlangen?', in: P. Guijt (red.), *Deugden, Vorming, Democratie*, Amsterdam: Hogeschool Katholieke Leergangen 1996, p. 3-18.

'Secularisatie is ook een zegen', *VolZin*, 24 oktober 2003, p. 20-22.

'Normen en waarden: hebben de kerken recht van spreken?', *OverLEVEN, Theologie van het leven. Op zoek naar een nieuw oecumenisch model*, (Vlugschrift 11), Utrecht/Driebergen: Remonstrantse Broederschap/MCKS 1996, p. 27-32.

Bij het schrijven van dit boek ben ik door een groot aantal mensen geholpen, waarvoor ik hen graag bedank. Verschillende mensen heb-

ben concepthoofdstukken, artikelen of lezingen die ten grondslag lagen aan dit boek gelezen en van kritiek en suggesties voorzien. Ik noem in het bijzonder Frans W.A. Brom, Jos Kole, Heine Siebrand en Theo Boer. Maar bovenal ben ik geïnspireerd door iedereen die bij mijn voordrachten aanwezig was en daarover met mij in discussie ging. Ik kan alleen maar hopen dat dit boek veel stof tot nadenken, kritiek en voortgaande discussie geeft.