



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval

Cliteur, P.B.

Citation

Cliteur, P. B. (2004). *Tegen de decadentie. De democratische rechtsstaat in verval*. Amsterdam: De Arbeiderspers. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/17904>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/17904>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Tegen de decadentie

Van Paul Cliteur verscheen eerder bij De Arbeiderspers:

Moderne papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving

Paul Cliteur

Tegen de decadentie

De democratische rechtstaat in verval



Uitgeverij De Arbeiderspers · Amsterdam · Antwerpen

Eerste druk februari 2004

Tweede druk maart 2004

Copyright © 2004 Paul Cliteur

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt, door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van

bv Uitgeverij De Arbeiderspers, Herengracht 370-372, 1016 CH Amsterdam. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means, without written permission from*

bv Uitgeverij De Arbeiderspers, Herengracht 370-372, 1016 CH
Amsterdam.

Omslagontwerp: Sander Patelski

Omslagillustratie: Thomas Couture, *The Romans of the Decadence*, 1847

ISBN 90 295 0978 3 / NUR 740

www.boekboek.nl

Ter nagedachtenis van B.L. Cliteur (1918-1985)

Inhoud

Voorwoord 9

- 1 Het vormingsideaal voor Europa: terug naar de Grieken
en Romeinen 13
- 2 'When in Rome, do as the Romans do.' Moeten zij zich
aanpassen aan ons? 29
- 3 Is Mohammed een perverse tiran? En heeft het zin om
dat te zeggen? 47
- 4 Integratie via de islam. Van Job Cohen tot Plato 59
- 5 Wat is de democratische rechtstaat? 83
- 6 De Grondwet. Een beschouwing over de grondslagen 117
- 7 Ambtenaar en politiek. Over de anarchie in ons
openbaar bestuur 143
- 8 Steeds maar nieuwe rechten. Inflatie als juridisch
probleem 161

Noten 177

Personenregister 215

Voorwoord

In 1847 presenteerde de Franse academische schilder Thomas Couture (1815-1879) een kolossaal schilderij: *Romains de la décadence*. Op *De Romeinen van de decadentie* werd een bras- en slemppartij van de Romeinse patriciërs afgebeeld, onder de afkeurende blikken van voorvaderlijke bustes. Het had als ondertitel de waarschuwendes woorden van Juvenalis: 'Wij zijn verslagen door weelderigheid, verschrikkelijker nog dan een nederlaag door het zwaard, en het veroverde Oosten heeft zich gewroken met de gift van zijn ondeugden.'¹ In het midden zien we een vermoeide courtisane die lusteloos voor zich uit kijkt, omringd door etende en drinkende mensen in schaarse kleding.

Toen het schilderij in de Salon gepresenteerd werd, veroorzaakte het een groot tumult. Bezoekers interpreteerden het niet alleen als een afbeelding van het Romeinse Rijk in een bepaalde fase van zijn ontwikkeling, maar ook als een typering van hun eigen tijd. Werd hier niet het materialisme en de decadentie van de Franse middenklasse afgebeeld?

Hoewel Couture belangrijke leerlingen had als Manet, Henri Fantin-Latour en Pierre Puvis de Chavannes raakte zijn werk snel in vergetelheid. Ruim honderd jaar werd het schilderij niet tentoongesteld in het Louvre. *De Romeinen van de decadentie* is wel getypeerd als bombastisch academisch geschilder, perfect in alle details, maar helemaal ongeloofwaardig als geheel ('bombastic academic painting, impeccable in every detail and totally false in overall effect').² Tegenwoordig heeft het weer een belangrijke plaats gekregen in het Musée d'Orsay. Het zal waarschijnlijk altijd wel nieuwe generaties blijven boeien die gefascineerd zijn door de 'rise and fall of nations'. Elke cultuur die op een hoogtepunt van haar

macht is aangekomen – zoals de Amerikaanse op dit moment³ – kan niet anders dan vragen: en wat daarna?

Decadentie is overigens een ingewikkelde notie. Men kan wel zeggen dat vele denkers zich het hoofd erover hebben gebroken.⁴ De Britse auteur Richard Gilman, die een monografie aan het woord ‘decadentie’ gewijd heeft, geeft de volgende voorlopige omschrijving: ‘een zieltogend of laat – niet noodzakelijk “laatste” – neergaand stadium van een of ander aspect van de beschaafde wereld en dus ook, in de breedste betekenis, een stadium van de beschaving zelf’.⁵

In het woord ‘decadentie’ ligt ook meteen een verwijt besloten. Het verwijst naar verslapping, een gebrek aan vitaliteit. Men denkt vaak aan de maniëristische schilderkunst, aan een aantal verschijningsvormen van het Rococo, aan de literatuur en de kunst van het late Romeinse keizerrijk, en aan schilderkunst van het einde van de negentiende eeuw.

De criticus van de decadentie wijst op de verheven idealen die aan de decadente toestand ten grondslag liggen: de vitale cultuur die in verval is geraakt. De criticus van de decadentie roept eigenlijk op om terug te keren naar de zuivere grondslagen van het systeem.

Wat in essentie verkeerd is, kan niet in verval raken. Zo zou het ons als merkwaardig treffen wanneer iemand zou zeggen terug te willen naar het ‘zuivere nazisme’, omdat het nazisme tegenwoordig ‘decadent’ is geworden. Zo men al van nazisme als een vorm van decadentie wil spreken, dan is het nazisme een decadente verschijningsvorm van de westerse cultuur als zodanig – het is de westerse cultuur in zijn meest vervallen vorm.

Decadentie wordt – zo lijkt het – mogelijk gemaakt door de menselijke vrijheid. De mens vormt in vrijheid zijn cultuur. Het proces van culturele schepping verloopt niet volgens een mechanisch-gedetermineerd patroon. Er bestaat een norm, maar die norm kan worden ‘gehaald’ en hij kan worden ‘gemist’. In een decadente cultuur blijft de cultuur achter bij de norm, achter bij haar eigen belofte.

Om het gevaar van een dreigende decadentie te kunnen vrijjeden is het natuurlijk wel nodig dat men gelooft in de mogelijkheid

van het afwenden van de catastrofe. Voltaire schreef in 1770 aan zijn vriend La Harpe: 'Heb geen hoop de goede smaak in ere te herstellen; wij leven in een tijd van uiterst grote decadentie.'⁶ Maar dat zal niet het fatalisme zijn dat mijn beschouwingen kenmerkt. Ik geloof dat het gevaar dreigend is, maar ook dat het kan worden afgewend. Daarvoor is echter nodig dat men het kwaad recht in de ogen ziet.

Paul Cliteur

Amsterdam, oktober 2003

I Het vormingsideaal voor Europa: terug naar de Grieken en Romeinen

In 430 v.o.j. hield de Atheense staatsman Pericles een beroemde rede. De Peloponnesische oorlog (de oorlog tussen Athene en Sparta) was uitgebroken en Pericles probeerde aan te geven wat voor de Atheners op het spel stond.

Wij hebben een staatsvorm die niet een kopie is van de instellingen van onze naburen. In plaats van anderen na te bootsen strekken wij hen tot voorbeeld.

Onze staat heet een democratie omdat zij in handen is, niet van enkelingen, maar van velen. In persoonlijke geschillen verzekeren onze wetten gelijk recht voor allen en de publieke opinie eert een ieder die zich door iets onderscheidt in het openbare leven boven anderen; niet om de klasse waartoe hij behoort maar om de waarde van zijn persoon. Armoede is voor niemand die de staat van nut kan zijn een beletsel, hoe gering zijn positie ook is.

Wij leven als vrije staatsburgers en in onze dagelijkse omgang zijn wij zonder argwaan jegens elkaar. Wij ergeren ons niet aan onze buurman als hij zijn eigen genoeg zoekt en werpen hem geen boze blikken toe, die weliswaar geen schade berokkenen maar niettemin de ander kunnen kwetsen. Verdraagzaam in onze omgang met anderen, houden wij ons in het openbare leven aan de wet, die we eerbiedigen. Wij gehoorzamen aan hen die boven ons zijn gesteld, alsook aan de wetten; in het bijzonder ook aan die ongeschreven wetten waarvan de overtreding in ons aller ogen de overtreder schande brengt.¹

Wat maakte de Griekse politieke cultuur superieur, nog steeds een voorbeeld dat tot navolging strekt?

De cultuur in Athene in de vijfde eeuw voor Christus wordt terecht geprezen als een periode van 'humanisme en Verlichting'.² Uit politiek oogpunt viel deze periode samen met die van Athene onder Pericles. De Griekse Verlichting heeft ook veel parallellen met de achttiende-eeuwse Verlichting op het Europese continent. Het was een tijd van vragen stellen, maar ook een tijd waarin humanistische waarden werden verdedigd door de belangrijkste denkers.³ De classicus J. V. Luce typeert deze periode aan de hand van de volgende sleutelwoorden: een toenemende vrijheid van het individu, een kritische houding tegenover gezag en de verbreiding van democratische instituties. Draggers van die Verlichting waren Socrates en de sofisten. De sofisten waren rondtrekkende 'wijsheidsleraren' die onderricht gaven in allerlei vaardigheden, zoals spreken in het openbaar.⁴

Het in één adem noemen van Socrates en de sofisten is misschien niet zonder gevaar. De verschillen tussen Socrates en zijn wijsgerige rivalen zijn aanzienlijk. Maar de overeenkomsten zijn er ook. En misschien kan men inderdaad, zoals Luce doet, hun gemeenschappelijk erfgoed typeren aan de hand van de noemer 'humanisme'.

Van Protagoras, de belangrijkste sofist, stamt de uitspraak dat de mens de maat is van alle dingen, van het bestaande dat het bestaat, van het niet-bestaande dat het niet bestaat.⁵ Luce beschouwt deze beroemde frase als de 'key manifesto of Greek humanism'.⁶ Ik ben dat met Luce eens, maar dan wel wanneer we de 'homo-mensura-regel' (mens-maat-regel) op een bepaalde manier interpreteren. We kunnen onder 'de mens' twee dingen verstaan: (1) de individuele mens, (2) de mens als soort. In het laatste geval betekent het dat waarden alleen maar waarden zijn in het verkeer van mensen onder elkaar. Er zijn geen hogere wezens dan *mensen*, die bepalend zijn voor goed of kwaad. Dat is natuurlijk een duidelijke afwijzing van God of goden als bepalend voor ethiek. Niet de mening van een transcendente macht is bepalend voor wat goed en kwaad is, het zijn de mensen. Het is dan ook niet zo vreemd dat Protagoras zijn kentheoretisch antropocentrisme combineerde met een agnosti-

sche beginselverklaring. 'Ik ben niet in staat tot enige kennis over de goden,' zei Protagoras.⁷ Hij kon niet zeggen of zij bestaan of niet bestaan. Intrigerend zijn de redenen die hij voor zijn agnosticisme opvoert. Het zou te maken hebben met de duisterheid van het onderwerp en de korte duur van het menselijk bestaan.

Er is ook een nihilistische interpretatie mogelijk van Protagoras' mens-maat-regel: een radicaal individualistische. Het kan ook betekenen dat niet de mens *als soort*, maar elke *individuele mens* als de maat van alle dingen moet worden gezien. Op die manier geïnterpreteerd leidt het tot een grenzeloos relativisme of nihilisme. Deze interpretatie werd gevolgd door de radicalere elementen binnen de sofistiek, zoals Gorgias van Leontini die meent dat geen enkel bewijs voor welke stelling dan ook geleverd kan worden, de sofist Kallikles,⁸ die moraal ziet als een uitvinding van de zwakkeren om de sterkeren in hun machtsuitoefening te breidelen, of de sofist Thrasymachos,⁹ die moraal juist ziet als een uitvinding van de sterkeren. Dit soort cynisme en waarderelativisme klinkt ook door in de wijdverbreide scepsis ten aanzien van morele objectiviteit die kenmerkend is voor onze huidige cultuur.

Socrates (en in zijn kielzog Plato) was van mening dat Protagoras op deze laatste manier moest worden geïnterpreteerd, en dat verklaart ook zijn afkeer van de sofistiek. Wat hier ook van zij, de nihilistische interpretatie is niet logisch noodzakelijk. Men kan vasthouden aan de gematigde interpretatie van de mens-maat-regel, en dan ligt de werkzaamheid van Socrates en die van de sofisten min of meer op één lijn. Socrates stond inderdaad, zoals de Duitse filosoof Windelband schrijft, met de sofisten 'op de gemeenschappelijke grond van de Verlichting en net als zij bepleitte hij onafhankelijke reflectie ten aanzien van alles wat ons door traditie en gewoonte wordt overgeleverd'.¹⁰ De Griekse verlichters benadrukken de betekenis van het individueel oordeel, zoals Luce schrijft, en zij stimuleren de trend naar meer democratie en egalitarisme. Ook bevorderden Socrates en de sofisten tolerantie en vrijheid van meningsuiting. 'De geest van de tijd,' aldus nog steeds Luce, 'was antiautoritair, en religieus geloof werd kritisch ondervraagd.'¹¹ Het is tegen deze achtergrond dat de beginselen van rechtstaat en democratie gestalte kregen.

Waarvoor vechten we eigenlijk?

Tussen 1914 en 1918 verkeerde Engeland in staat van oorlog met Duitsland. Nu zijn oorlogen bij uitstek een moment waarop men zich 'existentiële vragen' kan stellen. De meest voor de hand liggende is dan: waarvoor vechten we eigenlijk? Van Britse zijde be- zien leverde dat de vraag op: 'Waarvoor worden wij, Britten, ge- acht te strijden?' De Britse regering had haar antwoord klaar: 'You are fighting for civilization.' Maar ook dat helpt ons nog niet echt uit de problemen. Immers wat is beschaafd? En wat zou het speci- fieke zijn van de Britse beschaving dat men daarvoor zijn leven in de waagschaal moest stellen?¹² Sommigen meenden de essentie van de Britse beschaving te kunnen identificeren als 'het christendom'. Zij hadden het over 'The Cross versus Krupps'. Wilhelm II stond model voor de antichrist. Maar erg overtuigend was dat natuurlijk niet, want ook Duitsland was een – althans naar courante maatsta- ven gemeten – 'christelijke beschaving'.

Het veiligst was het misschien nog wel in het vage te laten om wat voor beschaving het ging, maar alleen te stellen dat Duitsland geen beschaafd land was. De Britten vochten dan voor 'beschaving zonder meer'. Maar wat is beschaafd? De oude Grieken hadden weinig moeite met het beantwoorden van die vraag. Beschaafd, dat waren zijzelf. Beschaafd was Grieks. Wat daarbuiten viel was onbe- schaafd of barbaars.

Dit is natuurlijk nogal voortvarend geformuleerd, en toch denk ik dat het niet mogelijk is dat een beschaving blijft voortbestaan zonder het idee dat men terecht 'ergens voor vecht'. Dat behoeft niet het directe, lijfelijke gevecht te zijn waarmee de soldaten ge- confronteerd werden in de loopgraven tijdens de Eerste Wereld- oorlog. Het geldt ook voor het kleine gevecht van alledag. We ma- ken wetten en grondwetten. We sluiten verdragen tussen staten. We proberen onrecht te bestrijden in het eigen land en – voorzover mogelijk – in andere delen van de wereld. Die activiteiten vooron- derstellen allemaal een norm: een norm over welke standaards 'be- schaafd' zijn, en welke 'primitief'.

Velen wijzen erop dat de Europese beschaving tegenwoordig in verval is. Volgens de Amerikaanse historici Barzun¹³ en Lukacs¹⁴ staan we aan 'the End of an Age'. Hier krijgt 'endism' een onheilspellend karakter. Het eind is een tijd van ommekeer, een crisis die het onvermijdelijk verval inluidt. Misschien is dat juist. Maar dan alleen omdat velen tegenwoordig *denken* dat dit het geval is; omdat velen tegenwoordig twifelen aan de grootheid van de Europese beschaving; omdat sprake is van een 'failure of nerve'.¹⁵ Wat om zich heen grijpt is een mentaliteit van cultuurrelativisme dat bijna alle intellectuelen in de greep houdt. 'Wie ben jij om mijn gedrag te beoordelen?' 'Wat geeft jou het recht om jouw maatstaven aan mij op te leggen?' 'Dat zeg jij!'

Hoe vaak hoor je dat niet? Nog couranter is het collectief relativisme. Als je zegt dat je een bepaalde misstand in een ander land verwerpt zegt men: 'Ja, maar wie zijn wij om onze normen aan hen op te leggen? Is dat niet een beetje arrogant?'

Deze overtuiging is zo wijdverbreid dat men het relativisme wel de publieke religie van deze tijd zou kunnen noemen.¹⁶ Je moet tenslotte allemaal een 'beetje kunnen relativeren', is het niet? Als je niet meer kunt relativeren, dan gaat het serieus mis. Wát er dan misgaat wordt doorgaans niet verteld en behoeft ook niet verteld te worden, want bijval aan de relativeringsnorm geschiedt en passant, zoals met een opmerking over het weer. Als de buurman zegt: 'Lekker weer vandaag, niet?', word je ook niet geacht te antwoorden: 'Hoe bedoel je? Ik vind het nogal koud.' Je zegt: 'Heerlijk', en als je het er niet mee eens bent zwijg je. Zo zwijgen we ook als de relativeringsnorm wordt geventileerd. Elke dag gebeurt het. Aan de koffie, in de trein, in de krant, in de schoolboekjes¹⁷ en op radio en tv. Vooral in groepsverband wordt de relativismenorm bevestigd. Wie een kritische opmerking maakt over een andere cultuur, krijgt te horen: 'Dat zeggen wij, maar wie zijn wij? Wij mogen onze eigen, westerse, waarden toch niet opdringen aan andere culturen?'

De vraag is natuurlijk wat de relativist met zijn opmerkingen afijst. Onder andere dit: absolute en universele morele standaards

waarmee gedrag zou kunnen worden beoordeeld. Er zijn geen waarden en normen die *absoluut* gelden, dat wil zeggen: geen uitzonderingen kennen. Ook zijn er geen waarden en normen die *universeel* gelden, dat wil zeggen: geldig zijn voor alle mensen, alle culturen, alle maatschappijen.¹⁸

Wie denkt dat sommige waarden en normen wél universele gelding hebben heeft eenvoudigweg te weinig gereisd. Hij denkt dat de gewoonten van zijn dorpje in de hele wereld als dwingende moraal ervaren worden. Wie gelooft in absolute waarden en normen is een gevaarlijke ayatollah of een wereldvreemde gelovige. De ware wereldburger weet te relativiseren. Hij is ruimdenkend en tolerant.

De consequentie van het relativisme is ook dat niet één cultuur beter of superieur kan zijn aan een andere. Er is immers geen bovengeculturele maatstaf op basis waarvan men een dergelijke superioriteit zou kunnen vaststellen.

De liberaal-verlichte intelligentsia van de moderne tijd beschouwt het relativisme min of meer als vanzelfsprekend. Neem de volgende uitspraak van de journalist-intellectueel Marcel van Dam: 'Wie bereid is over de grenzen van de eigen cultuur en de eigen generatie heen te kijken, moet tot de conclusie komen dat culturen nooit beter of slechter zijn dan andere culturen. In iedere cultuur heb je ploerten, heiligen en alles wat daartussen zit. En zelfs die uitspraak moet gerelativeerd worden omdat er geen absolute criteria zijn om af te meten of iemand een ploert is of een heilige.'¹⁹

Wie het relativisme niet onderschrijft, omdat hij gelooft in universele waarden en normen, worden meteen provincialisme en benauwdheid toegeschreven. Hij kan kennelijk de grenzen van de eigen cultuur en generatie niet overstijgen. Dat moet wel een erg geborneerd mens zijn. Als voornaamste argument voor het relativisme lijkt hier te worden opgevoerd dat, omdat er geen absolute criteria zijn om vast te stellen of iemand ploert of heilige is, ook niet kan worden uitgemaakt wie dat is.

Maar het cultuurrelativisme kan niet anders dan in nihilisme eindigen, precies zoals gebeurde in de Griekse sofistiek. Als je zegt dat niet de mens als soort, maar elke individuele mens de maat van alle dingen is, waarom zou je dan nog met elkaar debatteren over

morele zaken? Dat is allemaal zinloos. Moraal is dan tenslotte een zaak van opinie, en over smaak valt niet te twisten. In die positie heeft het ook geen enkele zin meer te zeggen: 'Wat in nazi-Duitsland gebeurde was afschuwelijk', immers: 's lands wijs, 's lands eer. We kunnen ook geen vrouwenbesnijdenis in Soedan afwijzen, want wie zijn wij om 'onze cultuur' aan hen als voorbeeld voor te houden? We kunnen ook de mores van jeugdbendes in het eigen land niet meer veroordelen, want die mores maken deel uit van die specifieke cultuur. En alle culturen zijn toch gelijk?

Mogen we Europees superioriteitsgevoel cultiveren?

Het superioriteitsgevoel dat de Grieken kenmerkte, hun onbekommerde geloof in universele waarden, was eens ook kenmerkend voor Europa. De Europese beschaving stond model voor de wereld en ook het materiaal dat door cultureel antropologen werd aangedragen over andere beschavingen, kon ons niet in ons cultureel superioriteitsgevoel schokken. In 1928 schreef de kunstcriticus Clive Bell dat antropologen nauwgezette studies hadden gemaakt van de leefwijze van barbaarse volkeren. Daaruit zou je kunnen leren wat beschaving niet is ('These admirable anthropologists have made minute studies of the manners and beliefs of the most barbarous of these barbarous peoples; and it is from their studies that I hope to learn at least what civilization is not').²⁰

Maar dat is dan misschien wel de 'laatste' manifestatie van Europees superioriteitsgevoel. Daarna is het snel bergafwaarts gegaan met het Europees zelfbewustzijn. Ongetwijfeld hebben twee wereldoorlogen daaraan een belangrijke bijdrage geleverd. Opvallend is dat tegenwoordig zelfs het *begrip* 'beschaving' veel van zijn glans heeft verloren. Bij beschavingen denken we tegenwoordig aan iets opgeklopts, iets geaffecteerds, aan een pretentie die niet waargemaakt kan worden. Beschaving, poeh-poeh, dat klinkt gewichtig.

Zo impopulair als de notie 'beschaving' tegenwoordig is, zo populair is de notie 'cultuur'. Bij 'cultuur' gaan de harten sneller kloppen. Vooral wanneer het gaat om ieders 'eigen cultuur'. Hier en daar wordt zelfs wel gesproken van een *recht* op die eigen cultuur.

Ik deel die opvatting niet. Er zijn verwerpelijke culturen. Nazi-Duitsland was geen beschaving, maar het was wel een cultuur. De mores van een straatbende in de sloppen van Los Angeles vormen een cultuur, ook al is men zo onbeschaafd door conflicten met stiletto's uit te vechten en vrouwen te verkrachten. Maar wie tegenwoordig nog gelooft in universele waarden en denkt dat deze wel degelijk binnen één specifieke cultuur, bijvoorbeeld de Europese, de beste verankering hebben gekregen, is duidelijk niet erg 'bij de tijd'. Men moet dan wel een naïeveling of ongecultiveerd zijn, zoals de Italiaanse president Silvio Berlusconi. Hij zei: 'We moeten ons bewust zijn van de superioriteit van onze beschaving, een systeem dat berust op welzijn, respect voor mensenrechten en respect voor religieuze rechten – iets wat je niet hebt in islamitische landen.'²¹ De Italiaanse premier zei ook dat het Westen zijn tradities van vrijheid, democratie en tolerantie moet blijven koesteren. 'Dit zijn waarden waar we trots op moeten zijn, hoeveel kritiek op de huidige ontwikkelingen er ook is van de kant van de antiglobaliseringsgroepen.'²² Maar het waren niet voornamelijk de antiglobaliseringsgroepen waar Berlusconi zich tegen afzette, het was de islam. Een deel van de islamitische wereld zou zijn blijven steken in het jaar 1400, zei hij.

Er stak een storm van protest op.²³ Prodi, voorzitter van de Europese commissie en landgenoot van Berlusconi, nam afstand van de Italiaanse premier. Hij pleitte voor een 'humaan Europa, open voor alle tradities en alle godsdiensten'.

'Voor alle tradities, mijnheer Prodi?' is men geneigd te vragen. 'Ook die van de Ku Klux Klan? De vrouwonvriendelijke traditie van het islamisme? Of het racisme van de nazi's? Is niet juist kenmerkend voor Europa dat het *humaan* wilde zijn? En vooronderstelt dat niet een norm? De norm dat men stelling neemt tegenover alle levensbeschouwingen en ideologieën die *inhumaan* zijn?'

Het is misschien goed deze relativistische uitspraken van onze politieke leiders over onze cultuur eens te vergelijken met de wijze waarop de Griekse staatsman Pericles zijn tijd typeerde. Hij zegt (volgens Thucydides, die ons zijn rede heeft overgeleverd) dat Athene zich onderscheidt door de kwaliteit van haar politieke instituties. Het is een democratie. Bovendien heerst in Athene niet de

willekeur van een machthebber, maar is het een staat onder de heerschappij van het recht. 'Wij gehoorzamen aan hen die boven ons zijn gesteld, alsook aan de wetten', zegt Pericles.

Hier is een staatsman aan het woord die nog gelooft in beschaving. Hij zegt niet: 'Het maakt niet uit of je de Griekse beginselen onderschrijft of die van de barbaren, het is toch allemaal gelijk.' Pericles voelt zich kennelijk uitstekend thuis bij een soort van superioriteitsdenken. Hij vindt het helemaal niet 'gevaarlijk' maatstaven te hanteren waarmee een hoogstaande beschaving van een verwerpelijke kan worden onderscheiden. Een Griekenland dat open zou staan voor alle tradities en godsdiensten, zou hij decadent hebben gevonden. Dat is immers een cultuur die niet meer gelooft in zichzelf. Zo'n cultuur is voorbeschikt om ten onder te gaan. Hun leiders staan met de mond vol tanden wanneer de vraag wordt gesteld: 'Waarvoor worden wij, Europeanen, geacht te strijden?'

Het vormingsideaal voor Europa

De grote vraag voor de toekomst is of Europa zich nog steeds kan laten bezielen door bepaalde idealen, en wat deze idealen zouden moeten zijn. De Britse classicus Gilbert Murray schreef in 1953 – dus na ook de Tweede Wereldoorlog te hebben meegemaakt – dat hij wel degelijk in zulke idealen geloofde. Hij zei het als volgt: 'Ik heb het gevoel dat de westerse samenleving, met al haar fouten en vulgariteiten, en met alles wat deze kan leren van bepaalde oosterse naties, geroepen is om de wereld te leiden, en wel dankzij de hellenistische en christelijke erfenis.'²⁴ Hij constateert dat er verschrikkelijke dingen zijn gebeurd, zeker, maar: 'Ik zie geen reden om eraan te twijfelen dat onze christelijke en hellenistische beschaving zich op het juiste pad bevindt.'²⁵

Murray schrijft dat elke beschaving haar wortels in het verleden heeft. Zo heeft de westerse beschaving haar wortels in Rome, Jeruzalem en Athene. Soms hebben we het over 'christelijk', een andere keer over 'Helleens'. Dat betekent natuurlijk niet dat er geen andere beschavingen invloed hebben gehad op de westerse. Maar die

invloed is dan toch iets waarvan we ons nauwelijks meer bewust zijn. Als we daarvan hebben geleend, dan is het plagiaat geweest; we hebben iets overgenomen zonder bronvermelding. Ten aanzien van de Griekse en de joods-christelijke bronnen zijn we ons echter *bewust* dat we door die beschavingen zijn beïnvloed.

Daarbij moet overigens ook de Romeinse beschaving genoemd worden. De invloed daarvan is overal aanwezig. In ons rechtssysteem, in onze manier van het besturen van het land. Maar graven we dieper, zo zegt Murray, dan blijken die Romeinse opvattingen diepgaand schatplichtig te zijn aan de Griekse. Het Latijnse alfabet is eigenlijk Grieks. Ook het Romeinse recht, dat zozeer zijn stempel op de Europese cultuur gedrukt heeft, is in oorsprong Grieks. Ook onze politieke opvattingen gaan in feite terug op de Griekse. Een Romeinse dichter heeft wel eens opgemerkt dat het door de Romeinen ‘overwonnen Griekenland’ in feite zijn overwinnaar gevangen heeft genomen. Ondanks het militaire overwicht van Rome was Athene cultureel superieur. Murray zegt: ‘Toen andere volkeren alleen nog maar wat konden mompelen, spraken de Grieken al gearticuleerd. Zij konden helder denken; zij konden ook dingen uitleggen en onderwijzen.’²⁶

Ook de reeds genoemde Clive Bell valt Murray bij in zijn waardering van de Grieken. Rome wordt over het algemeen gezien als een vaak ongeïnspireerde echo van de Griekse beschaving.²⁷ Hij schuwt daarbij de volgende controversiële vergelijking niet. Homerus en Sophocles schreven omdat zij iets te zeggen hadden. Voor Vergilius en Seneca was het al goed als zij iets konden zeggen.²⁸

Dat lijkt mij overdreven, maar het is waar: de Grieken hadden een superieure cultuur.

De schatplichtigheid van de Romeinen aan de Grieken

Als groot gebrek van de Romeinse beschaving noemt Bell dat ‘de Romeinen niet in staat waren tot gepassioneerde liefde, diepe esthetische emoties, subtiel denken, sprankelende conversatie en aantrekkelijke ondeugden’.²⁹ De Romeinse beschaving was aan het einde zo corrupt en lomp geworden dat – volgens Renan – de betere

koppen zich tot het christendom aangetrokken voelden ‘vanwege de vergelijkingsgewijze redelijkheid ervan’.³⁰

Rome kon zich aan deze superioriteit niet onttrekken. Het moest Athene wel volgen. Het moest van Griekenland zijn architectuur leren, hoe schepen konden worden genavigeerd, zijn heelkunst, zijn geografie, zijn geometrie, astronomie en wiskunde.³¹

Murray schrijft ook dat toen Lucretius het geheim van het universum wilde vinden, hij zijn toevlucht moest nemen tot een Grieks filosoof. De Latijnse taal was zelfs aanvankelijk niet eens geschikt voor wijsgerige verhandelingen. Het ontbrak aan de juiste woorden. Het waren de grote meesters als Cicero die de Latijnse taal moesten aanpassen om deze geschikt te maken voor het bespreken van geavanceerde gedachten en constructies, zaken waarmee de Grieken reeds volkomen vertrouwd waren.³²

Toch hebben ook de Romeinen wel een blijvende erfenis nagelaten aan de Europese cultuur. Murray noemt twee zaken. Allereerst een ‘united religion’ en als tweede een ‘united civilization’. Met dat ‘verenigd’ bedoelt hij dan ‘wereldwijd’ of ‘oecumenisch’ in de antieke zin van het woord. Dat wil zeggen: het dekt wat men de *oïkoumenè*, de ‘bewoonde’ of beschaafde wereld noemde – en dat was dus de wereld voorzover deze aan de Romeinen bekend was. Die ‘united civilization’ probeerde men ook door een doelbewuste onderneming te bevorderen. Natuurlijk, allereerst door verovering, maar ook door een effectief bestuur. Die heerschappij heeft eeuwen geduurd en, zo schrijft Murray, ‘het is precies wat we nu proberen opnieuw te realiseren’.³³

Duidelijke taal. Zou niet de Grieks-Romeinse erfenis een blijvende bron van inspiratie kunnen vormen voor de Europese cultuur? Ten aanzien van die ‘united religion’ merkt Murray op dat het iets is wat bijna ‘onbewust’ gerealiseerd werd. De antieke godsdiensten, zo schrijft hij, waren nooit intolerant, maar altijd sterk aan een bepaalde locatie gebonden. Iedere plaats had zijn eigen goden en men kon de goden van andere plaatsen negeren. Tenzij men zich natuurlijk op het gebied van de andere goden bevond, had men er in beginsel niets mee van doen.

Toen de heerschappij van Rome zich uitbreidde, waren de oude lokale culten niet iets wat men kon opleggen aan andere gebieden

die nog nooit met Rome in contact waren geweest. Wat nodig was, was een godsdienst voor het gehele Romeinse rijk. En zelfs de Romeinse bestuurders die totaal niet in godsdienst geïnteresseerd waren, moesten zich wel voor het onderwerp gaan interesseren.

Dat betekende niet dat de onderworpen volkeren niet door mochten gaan met het vereren van hun eigen goden. Maar daarnaast zouden zij ook eerbied verschuldigd zijn aan de goden van Rome.³⁴ Men experimenteerde ook enigszins met opvattingen welke goden men voor de rest van de wereld zou kunnen voorschrijven. Men probeerde het met Dea Rome, de godin Rome. Maar dat was geen succes. Ook werd het geprobeerd met de keizer als een god. Dat was geënt op het model van de oriëntaalse rijken. Ook dat sloeg echter matig aan, niet in de laatste plaats omdat de Romeinse keizers er zelf niet in geloofden.

Wat dat betreft waren de Romeinen toch iets te veel beschaafd geraakt door de Grieken. Griekse potentaten hadden ondanks het feit dat ook in Griekenland tirannie voorkwam een gevoel voor menselijke proporties. Hoe succesvol zij ook waren, zij zouden zich altijd moeten realiseren dat zij *mensen* waren en geen goden. Zij moesten niet proberen megalomane verering te stimuleren. Zij moesten niet verwachten dat mensen de grond zouden kussen waarop zij liepen. Zij konden niet verwachten dat hun vrouwen of maîtresses met hen meegingen het graf in. Zij doodden mensen niet door hen te martelen. Dat werd allemaal 'barbaars' gevonden.³⁵ Arbitraire heerschappij beledigde de Grieken tot in het diepst van hun ziel, zegt H. D. F. Kitto.³⁶

Er was ook een regel dat men zijn vijanden redelijk moest behandelen. Geen triomfantelijk vertoon, niet het doden van krijgsgevangenen. Murray schrijft dat de Grieken zelfs een afkeer hadden van opschepperige oorlogsmonumenten.³⁷

Het interessante was dat de Romeinen nog niet eens zo gebrand waren op het voorschrijven van die eerbied voor hun goden, maar dat zij wel achterdochtig werden op het moment dat een bepaald volk zich *onwillig toonde* gehoor te geven aan hun wens de Romeinse goden te eren. Dat werd opgevat als een gebrek aan respect. Men vermoedde dan dat het desbetreffende volk iets in zijn schild voerde.³⁸

Het ideaal van Murray en Bell laat aan duidelijkheid niets te wensen over. De Europese cultuur zou zich moeten laten voeden door haar klassieke erfenis. Vorming wil zeggen: het je opnieuw eigen maken van die erfenis. Elke generatie opnieuw.

Ik denk dat Murray daarin gelijk heeft om redenen die ik hierna nog zal expliciteren. Maar er is één ding dat mij niet helemaal zint bij Murray (en waarin hij zich onderscheidt van Bell). We hebben hiervoor gezien dat hij de westerse cultuur typeert als een spruit van Griekenland, maar dat hij ook spreekt van een 'Christian heritage'. Hij noemt zelfs de christelijke en hellenistische cultuur in één adem. Bezieet men vervolgens wat hij als de belangrijke richtinggevende ideeën van die cultuur opvoert, dan blijken het allemaal Griekse ideeën te zijn, en geen christelijke. Naar mijn idee is Murray ook van mening dat eigenlijk de Griekse bronnen van de Europese cultuur gerevitaliseerd moeten worden en niet de christelijke. Hij heeft dat alleen in 1953 niet zo openlijk durven uitspreken. Wanneer men verder beziet hoe kritisch hij is over met name het religieuze element van andere culturen, dan kan men eigenlijk niet anders dan concluderen dat Murray een voorkeur heeft voor een seculiere cultuur: een cultuur waarin niet Gods wil en woord doorslaggevend is, maar die van de mens. De mens is echter de maat van alle dingen. Niet de individuele mens, zoals de radicale sofistiek meende, en in haar voetspoor de nihilistische (post)moderne intelligentsia van de westerse wereld, maar de mens als soort.

Deze voorzichtig uitgesproken voorkeur van Murray voor de seculiere bron van de Europese cultuur, voor de Griekse boven de joods-christelijke, komt bijvoorbeeld naar voren wanneer hij de Griekse cultuur contrasteert met die van de Babyloniërs en de Egyptenaren. Ook hier waren het natuurlijk de Grieken die superieur waren. Let op hoe Murray de Babylonische en Egyptische cultuur typeert: 'Deze is geheel gedomineerd door religie, recht, magie en astrologie.'³⁹ Vergelijk dat eens met de Griekse literatuur, en iedereen kan onderkennen dat we hier in een totaal andere wereld verkeren. In de klassieke tijd zijn er geen magische teksten, geen heilige boeken of orakels.

Laten we nu van de Babylonische en Egyptische cultuur overstappen op de joods-christelijke, zoals bekend een tweede bron van de Europese beschaving. Is de Griekse cultuur in harmonie met de joods-christelijke elementen van de Europese cultuur of gaat het hier om een verbinding van in wezen ongelijksoortige en au fond ook onverenigbare elementen?

Naar mijn idee is dat laatste het geval. Wat Murray opmerkt over de Babyloniërs en Egyptenaren geldt ook voor de joods-christelijke elementen van onze cultuur. Deze is niet gebaseerd op de mens als maat van alle dingen, maar op God als maat van alle dingen. De christelijke opvatting over moraal is even eenvoudig als consistent: goed is wat overeenstemt met de wil van God, kwaad is wat tegen diens wil ingaat. Moraal is dan ook niet een 'horizontaal' gegeven, niet iets wat samenhangt met de menselijke verhoudingen, maar het komt 'van boven', van God. Gehoorzaamheid aan Gods bevelen is dan ook het eerste gebod van een theïstische ethiek of, in het jargon van de ethiek: moraal is heteronoom (en niet autonoom).

Er zijn verschillende manieren om de christelijke ethiek te traceren. De eerste is dat men kan proberen een consistent moreel beoog te destilleren uit de bijbel. Vooral de leringen van Jezus zijn dan natuurlijk van belang. Maar valt er uit zijn leer een consistente ethiek te deduceren? Met name Albert Schweitzer heeft erop gewezen dat de leer van Jezus moet worden verstaan als een 'interim-ethiek'. Jezus verkeerde in de veronderstelling dat het einde van de wereld nabij was.⁴⁰ Bepaalde mensen onder zijn gehoor zouden nog meemaken dat het Koninkrijk van God gerealiseerd zou worden.⁴¹ Het zou dus niet de moeite lonen om een zelfstandige ethiek te ontwikkelen.

Toch blijkt het wel mogelijk om de aanzetten voor een morele theorie bij Jezus te onderkennen. Hoogste deugd is gehoorzaamheid aan het goddelijk bevel. Als God iets aanprijst, moet het geprezen worden. Als God iets afwijst, moet het verworpen worden. Dat was ook de norm voor Jezus zelf. Hij was immers niet uit de hemel neergedaald om 'zijn eigen wil' te doen, maar 'de wil van

Hem die Mij gezonden heeft'.⁴² Als hoogste gebod wordt door Jezus geproclameerd: 'Gij zult de Heer uw God beminnen met geheel uw hart, geheel uw ziel en geheel uw verstand. Dit is het voornaamste en eerste gebod.'⁴³ Dit eerste gebod geeft een formeel richtsnoer aan. Zedelijk goed is wat God beveelt. Zedelijk slecht is wat God afwijst. Van dit eerste gebod moeten we een tweede gebod onderscheiden.

Als tweede centraal gebod voerde Jezus op: de liefde tot de naaste.⁴⁴ Dit laatste was overigens geen originele bijdrage van Jezus zelf. Het is ook in het Oude Testament te vinden.⁴⁵ Maar misschien is de bijdrage van Jezus dat hij dit gebod extensief interpreteerde: het zou ook moeten gelden voor onze vijanden.⁴⁶

De vraag is nu hoe zich dat eerste gebod tot het tweede verhoudt. Zijn zij verenigbaar? Naar mijn idee is dat niet het geval. Het tweede gebod zou wat mij betreft prioriteit moeten krijgen: heb uw naaste lief als uzelf. Dat is strikt genomen niets anders dan het gelijkheidsbeginsel, de gulden regel die in alle volwassen levensovertuigingen en ethische stelsels erkend is. Men vindt het bij Confucius, bij de oude Grieken, het ligt besloten in het bekende categorische imperatief van Kant, maar ook in de utilistische regel dat ieder individu maar voor één telt. Grondregel van de moraal is de gelijkheid van alle mensen.

Dat staat echter op gespannen voet met wat Jezus als het eerste gebod formuleerde, namelijk dat de wil van God altijd doorslaggevend moet zijn voor ons morele handelen. Het eerste gebod zet ons op het spoor van een 'verticale ethiek', een ethiek waarbij het goddelijk bevel prioriteit heeft boven alle andere overwegingen. Dat kan er dus toe leiden dat wanneer een vader het goddelijk bevel krijgt zijn zoon te offeren, het zijn religieuze plicht is om gevolg te geven aan dat bevel, zoals met Abraham het geval was.⁴⁷ Die religieuze plicht kan volledig strijdig zijn met een morele plicht om goed voor je kinderen te zijn, maar het moet de religieuze plicht zijn die voorrang krijgt. Dit werd terecht door Søren Kierkegaard erkend.⁴⁸ Kierkegaard koos compromisloos voor de theïstische ethiek en niet voor de 'autonome' ethiek, waarbij de mens het uitgangspunt vormt: denk aan Protagoras' mens-maatregel.

Overigens hebben niet alleen christelijke denkers dit dilemma scherp gevoeld, maar ook niet-christelijke, zoals de Duitse filosoof Eduard von Hartmann (1842-1906). In 1874 schreef hij een boek onder de titel *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*. Von Hartmann onderscheidt in zijn boek enerzijds de traditionele godsdienstige positie die uitgaat van zedelijke heteronomie. Die opvatting is in de moderne wereld niet langer houdbaar. Zouden we die opvatting onderschrijven, dan zou de mens niets anders zijn dan een 'ding', bijvoorbeeld een kruik die door een pottenbakker (God) gemaakt wordt.⁴⁹ Een tweede Duitse filosoof die zich heeft bezonnen op de relatie van godsdienst en moraal is Nicolai Hartmann (1882-1950). Hartmann wijst erop dat religie wel een *vindplaats* kan zijn voor morele opvattingen, maar dat men zich nooit op godsdienst kan beroepen *ter legitimatie* van moraal.⁵⁰

2 'When in Rome, do as the Romans do.' Moeten zij zich aanpassen aan ons?

De Indiase schrijver V.S. Naipaul heeft wel eens een lezing gehouden onder de titel 'Onze universele beschaving'.¹ Ook de verlichters of modernisten, wier perspectief ik in dit boek zal verdedigen, hebben de pretentie de contouren voor een universele beschaving te kunnen schetsen. De politieke vertaling daarvan zijn de beginselen van de democratische rechtstaat. Maar de vraag is dan: moeten wij het onderschrijven van die beginselen ook vergen van anderen? Bijvoorbeeld van degenen die zich als nieuwkomers in Nederland willen vestigen?

Dat brengt ons op het vraagstuk van de integratie. De bekende uitspraak 'When in Rome, do as the Romans do' heeft een lange geschiedenis. Zij komt al voor bij Augustinus.² Het zijn echter niet de woorden van Augustinus zelf, maar die van de heilige Ambrosius (340?-397) die hij aanhaalt.³ Ambrosius, bisschop van Milaan, zou gezegd hebben: *quando hic sum, non ieiuno sabbato; quando Romae sum, ieiuno sabbato*. Of: wanneer ik hier ben (dat wil zeggen: in Milaan), dan vast ik niet op zaterdag; maar wanneer ik in Rome ben, dan vast ik wel op zaterdag.⁴

Veel later, in 1851, wordt door een zekere Jeremy Taylor iets soortgelijks bepleit. In de Engelse vertaling is dat: 'When you're in Rome, then live in Roman fashion; when you're elsewhere, then live as there they live.'⁵

De vraag is: waarom? Waarom zou Ambrosius het moment van zijn vasten aanpassen aan de lokale gewoonten die van Rome tot Milaan verschillen? Een antwoord zou kunnen zijn dat de winkelsluitingstijden in de twee plaatsen verschillen. Het is dan gewoon praktischer om je aan te passen. Het zou ook kunnen zijn dat Am-

brosius een soort sociale dwang had ervaren om zich op het aangegeven punt aan te passen.

Maar het kan natuurlijk ook zo zijn dat Ambrosius juist geïrriteerde wenkbrauwen vóór wilde zijn. Hij conformeerde zich voordat zijn gedrag tot onvrede bij de autochtone Romeinen zou leiden. In het laatste geval wordt hij misschien ook gemotiveerd door beleefdheid. Dat wil zeggen: hij past zich aan met het oogmerk de mensen in de stad waar je als gast verblijft (of als toerist vertoeft) niet te choqueren met een alternatieve levensstijl of met andere gewoonten. Zo moest ook de achtergrond van het adagium worden verstaan volgens E. Howard die in 1836 schreef: ‘Do at Rome as the Romans do, is the essence of all politeness.’⁶ Tegenwoordig zouden we waarschijnlijk met een beroep op de godsdienstvrijheid uit de Grondwet of uit het verdrag van Rome zeggen dat men zijn religieuze gewoonten niet *hoeft* aan te passen aan de lokale gewoonten. Godsdienstvrijheid is een grondrecht. Het is innig verbonden met de menselijke natuur en het ‘volgt’ de mens, waar hij ook gaat of staat. De Romeinen die van Ambrosius eisen dat hij zich aanpast op een punt waarop hij zich niet hoeft aan te passen, zouden naar hedendaagse maatstaven ‘intolerantie’ verweten krijgen.

Ook om andere redenen staat het ambrosiaanse adagium tegenwoordig ter discussie. Wat te doen als in Rome de wanstaltigste praktijken plaatsvinden, bijvoorbeeld de slachtpartijen van de gladiatorenengevechten of de verbranding van christenen ter vermaak van de menigte?⁷ Past de toerist dan ook geen kritiek? Moeten we dan nog steeds zeggen: ‘When in Rome...’

Het is duidelijk dat dit ons morele oordeel danig zou verlammen. Ten aanzien van sommige zaken moeten we met Luther zeggen ‘Hier sta ik, ik kan niet anders.’ Alleen zo kunnen we in Madrid toch nog de stierengevechten veroordelen. En in Somalië willen we toch ook vrouwenbesnijdenis aan de kaak blijven stellen? In India zeggen we niet – zoals de cultuurrelativist zou doen⁸ – bij weduweverbranding: ‘When in Bombay...’

Het ambrosiaanse adagium moet dus wel gekwalificeerd worden. We moeten zeggen: ‘Wanneer je in Rome bent, doe dan maar net als de Romeinen, tenminste wanneer die zich niet overgeven aan

de schandaligste praktijken'. Of: 'Wanneer je in Rome bent, doe dan maar net als de Romeinen, tenminste wanneer het niet indruist tegen bepaalde onvervreemdbare rechten die je als mens hebt, zoals je recht op godsdienstvrijheid, vrijheid van meningsuiting, gelijkheidsbeginsel.'

Samenleven tussen conformisme en excentriciteit

Elke vorm van samenleven veronderstelt conformisme én excentriciteit. Conformisme, want er zijn elementaire regels en beginselen die niemand kan veronachtzamen. Wie aan de verkeerde kant van de weg rijdt, wordt een spookrijder. Nooit kan zoiets met een beroep op de bewegingsvrijheid of welk ander grondrecht ook maar worden geduld. Iedereen dient zich te conformeren aan de verkeersregels. In het privaatrecht spreken we van dwingend recht; zelfs bij onderlinge overeenstemming kan men daar niet van afwijken.

Ook in de samenleving als geheel vinden we een soort van 'verkeer'. We verkeren immers niet alleen met elkaar op de open straatweg, maar in talloze andere situaties. Dat vergt aanpassing en afstemming. Het geheel van beginselen dat een samenleving als een soort collectief referentiekader moet hooghouden om voort te kunnen bestaan, noemt men in navolging van Rousseau een 'burgerlijke religie'.⁹ Geheel in deze geest schrijft G. B. Shaw: 'You can't have an Empire without a religion.' En: 'If the Empire is to be a real thing, all the people in it must believe the same truth.'¹⁰

Dit betekent niet dat noodzakelijkerwijs een van de bestaande religies, christendom, islam of jodendom het best kan fungeren als die burgerlijke religie. Zowel Rousseau als Shaw wees het christendom af. De traditie van de burgerlijke religie is vaak op zoek gegaan naar alternatieven voor de traditionele religies. Ik kan daar hier nu verder niet op ingaan, maar noteer alleen dat het idee van een burgerlijke religie mij zinvol lijkt. Geen samenleving kan voortbestaan wanneer er geen consensus bestaat over een aantal fundamentele waarden.

Pas wanneer het vreedzaam verkeer op basis van gedeelde waar-

den mogelijk is, ontstaat ruimte voor 'excentriciteit': het cultiveren van een hoogst eigen levensstijl, gemarkeerd door grondrechten. Naarmate de ruimte voor die excentriciteit groter is, spreken we van een tolerante samenleving of van een open samenleving. Volgens de filosoof Karl Popper was Groot-Brittannië in de jaren dertig van de twintigste eeuw het voorbeeld van zo'n samenleving.¹¹ Dan kun je vasten op de dag die je goeddunkt, overeenkomstig de eisen die je eigen religieuze traditie daarvoor hanteert.

Assimilatie, integratie, aanpassing

Het zich conformeren aan anderen staat tegenwoordig met name ter discussie in de discussie over integratie, de wijze waarop nieuwkomers zich zouden moeten aanpassen aan normen en waarden van de autochtone bevolking. Vóór de jaren zestig werd wel van de noodzaak tot 'assimilatie' gesproken.¹² Dat verwijst naar een nageenough volledige aanpassing aan de normen en waarden van de nieuwe omgeving: 'Wanneer je in Rome bent, doe je *alles* zoals de Romeinen het doen.'

Assimilatie wordt tegenwoordig niet meer geëist. Men spreekt liever van 'integratie'. Dat verwijst naar een minder verregaande aanpassing aan de vreemde zeden en gewoonten. Integratie verwijst naar de aanpassing die nodig is om in een nieuwe samenleving te kunnen functioneren, maar laat bovendien ruimte voor 'eigenheid', eigen 'identiteit' of wat ik hiervoor heb genoemd 'excentriciteit'.

Misschien kan men het ook zo zeggen: integratie is assimilatie met behoud van de grondrechten die een individueel domein afbakenen waarin staat en samenleving niet mogen interveniëren. De hele integratiediscussie draait in feite om de vraag hoeveel en welke eigenheid men als nieuwkomer vast kan houden en welke eigen waarden en normen men zou moeten opgeven om op te kunnen gaan in de nieuwe omgeving.

Dat verloopt niet altijd probleemloos. Zo klaagt de liberale moslim Abdelkader Tayob uit Nijmegen over een te grote geneigdheid bij autochtone Nederlanders integratie of assimilatie

over de gehele linie voor te staan. 'Als moslims geen bier drinken, denken jullie dat ze niet geïntegreerd zijn.'¹³ Zelf drinkt Tayob geen alcohol. Hij gaat wel naar de bar met zijn collega's, maar dat hij dan geen alcohol drinkt moeten de Nederlanders maar accepteren. De Nederlanders kunnen toch niet verwachten dat men helemaal gelijk wordt aan hen? Integratie betekent toch geen complete assimilatie, vraagt Tayob? Hij meent van niet, en ik ben dat natuurlijk met hem eens.

Wat betekent integratie dan wel? Hoever moet deze gaan? Ik zou hier als uitgangspunt willen verdedigen dat een 'verlicht integratiebeleid' gericht is op de aanpassing aan bepaalde universele normen en waarden die nodig zijn voor een vreedzaam verkeer van mensen van verschillende culturele achtergrond. Die universele normen zijn de normen van de democratische rechtstaat.

Integratie betekent dus niet dat moslims bier moeten gaan drinken, ook niet dat zij hutspot moeten eten. Zij behoeven niet 'witgewassen' te worden, zoals een veelgehoorde kritiek luidt op voortvarende integratieverwachtingen. Het enige wat zij moeten doen, is zich conformeren aan enkele verlichtingsidealen met een universele strekking. Integratie moet gericht zijn op de productie van de *Civis Mundi*: de moderne wereldburger.

Nederland als moeizaam integratieland

Misschien ligt ook hier een verschil in oriëntatie tussen mijn visie en die van de Rotterdamse hoogleraar S. W. Couwenberg.¹⁴ Couwenberg schrijft in een verrassend stuk over dit onderwerp dat integratie in Nederland in die zin lastig is omdat Nederland zelf nauwelijks voor ogen staat *waaraan* men dan geacht zou worden te integreren. Het Nederlandse identiteitsbesef is heel zwak ontwikkeld. Dat heeft onder andere te maken met een typisch Nederlands multiculturalisme dat ouder is dan het recent gebruik van die term. Couwenberg zegt: een multiculturele traditie is diepgeworteld in onze historie. Dat is niet zonder gevaren. 'Als Nederlanders zelf zo weinig respect voor hun eigen cultuur tonen, hoe kunnen ze dat dan verwachten van hun allochtone medelanders?' vraagt Couwenberg.

De vooronderstelling is hier kennelijk dat wij, autochtonen, van hen, allochtonen, respect voor onze, dat wil zeggen Nederlandse cultuur zouden mogen verwachten. Dit is een veelgehoorde opvatting. Zo zegt ook de Vlaamse filosoof Etienne Vermeersch: 'De taal en cultuur van allochtone jongeren is de Vlaamse en de Nederlandse. Punt uit!'¹⁵ Even verder formuleert hij echter een heel ander ideaal, wanneer hij stelt dat je 'die Marokkaanse en Turkse jongens en meiden juist moet onderdompelen in het bad van de westerse samenleving'. Dat is natuurlijk niet hetzelfde en het laatste, een oriëntatie op de westerse cultuur, lijkt mij veel beter verdedigbaar dan het eerste: oriëntatie op het specifiek Vlaamse en Nederlandse.

Integratie moet wat mij betreft een oriëntatie op universele waarden en normen inhouden. En omdat de westerse cultuur naar mijn idee een belangrijke kern van universele waarden en normen incorporeert, zou men kunnen zeggen dat integratie in de westerse cultuur geen slecht begin is voor een succesvol en verantwoord integratieproces.

De vraag is nu hoe zich dit ideaal verhoudt tot multiculturalisme. Vermeersch is over dit concept vernietigend. Hij noemt de multiculturele samenleving een fictie en als toelichting daarop zegt hij: 'Binnen elke samenleving delen alle burgers het merendeel van de culturele fenomenen: consumptiegedrag, politieke en juridische instellingen, productiemiddelen, et cetera. Slechts een klein aantal elementen kan verschillen: taal (bij de eerste generatie immigranten), godsdienst en de hiermee verbonden gebruiken.'¹⁶

Naar mijn idee is dit veel te grofmazig geformuleerd. In een pluriforme samenleving als de westerse is weliswaar een kern van waarden nodig waarover consensus bestaat, maar die is niet zo groot als Vermeersch wil doen voorkomen, denk ik. Als voorbeeld van een cultureel fenomeen dat vele burgers delen met anderen, voert hij het 'consumptiegedrag' op. Maar juist op dit punt bestaan toch enorme verschillen? Ik heb een heel ander consumptiegedrag dan mijn buurman.

Veel beter vind ik het voorbeeld van Vermeersch over 'politieke en juridische instellingen'. Hier ligt inderdaad een punt van grote overeenkomst. Op het moment dat mijn buurman de democratie

wil afschaffen, het gelijkheidsbeginsel niet meer als norm voor de rechtspraak wil hanteren of de scheiding van kerk en staat wil opheffen, hebben we een probleem. Maar dat hebben we dus niet wanneer hij op de vrije markt heel andere consumptiegoederen koopt dan ik.

Twee soorten multiculturalisme

Misschien schept het enige duidelijkheid door verschillende vormen van multiculturalisme te onderscheiden. Voor Couwenberg is het multiculturalisme niets nieuws. Het is een manier van denken die al eeuwenlang het Nederlands identiteitsbesef kleurt. Het multiculturalisme dat sinds de jaren zestig in zwang is geraakt, is alleen een 'etnisch gekleurde variant van onze multiculturele traditie'.

Ik ben het met Couwenberg eens dat het etnisch gekleurd multiculturalisme moet worden afgewezen. Men kan dat niet hard genoeg zeggen, want het heeft sterke sporen achtergelaten in het integratiebeleid van de Nederlandse overheid sinds de jaren zestig. Centraal bij het etnisch multiculturalisme staat de groep, de etnische groep. De groep heeft recht op het behoud van de eigen cultuur. Dit recht op behoud van eigen cultuur wordt dus als een 'collectief recht' geconstrueerd, dat meerwaarde zou hebben boven individuele rechten zoals die geformuleerd zijn in de klassieke grondrechten.¹⁷

Dit etnisch multiculturalisme heeft echter een aantal kwalijke kanten. Die manifesteren zich vooral in een spanning met feminisme als een belangrijk universalistisch ideaal. Is multiculturalisme slecht voor vrouwen, vroeg de Amerikaanse politieke filosofe Susan Moller Okin, en haar antwoord luidde ondubbelzinnig 'ja'.¹⁸ Het beschermen van een groepscultuur versterkt een door religieuze teksten geschraagd paternalistisch regime waarin vrouwen als ondergeschikt aan mannen worden gezien. In Nederland heeft de van oorsprong Somalische politicologe Ayaan Hirsi Ali hiervoor aandacht gevraagd.¹⁹

Ik denk dat Moller Okin en Hirsi Ali gelijk hebben. Het etnisch

multiculturalisme zou men dan ook moeten verlaten. Maar de vraag is of dit moet leiden tot een radicale verwerping van alles wat met pluriformiteit of met multiculturalisme te maken heeft.

Naar mijn idee is dat niet het geval. Althans het hangt er maar vanaf welke betekenis men aan het woord ‘multiculturalisme’ wil geven. Ook het ideaal dat de democratische rechtstaat en de daarin gewaarborgde klassieke mensenrechten bezielt, maakt immers pluriformiteit en multiculturaliteit mogelijk. Het maakt het mogelijk dat de Romeinen toch moeten dulden dat je op een andere dag vast, een andere mening hebt dan de meerderheid van de bevolking om je heen, dat integratie niet volledige assimilatie betekent, zoals Tayob vreest. Het ‘multiculturalisme’ dat achter de democratische rechtstaat schuiltgaat, is echter wel een heel andere vorm van multiculturalisme dan het etnisch multiculturalisme. We zouden het misschien ‘kosmopolitisch multiculturalisme’ kunnen noemen.²⁰ Wat het kosmopolitisch multiculturalisme voor ogen staat, is niet de mens als groepswezen, als expressie van een etnische cultuur, maar de mens als individu die zelf kiest met welke culturele tradities hij zich wenst te associëren. De kosmopolitisch multiculturalist oriënteert zich op het ideaal van de *Civis Mundi*.²¹

Terecht wordt veel geklaagd over het feit dat iedereen zijn mond vol heeft over integratie, maar dat weinigen kunnen aangeven waarop dat integratiebeleid gericht zou moeten zijn. Gaat het om aanpassing aan de wet? Moet men Nederlandse waarden en normen overnemen? Gaat het om universele normen? Welnu, hier volgt mijn opvatting van waarop het integratiebeleid gericht moet zijn. Doel van het integratiebeleid zou moeten zijn: de productie van de *Civis Mundi*, afbraak van het idee van de mens als een groepswezen, opgesloten in de eigen etnische cultuur. Hoe kan verlicht integratiebeleid bijdragen aan de realisering van de *Civis Mundi*? Naar mijn idee dient de integratie dan georiënteerd te zijn op drie zaken.

*Eerste voorwaarde voor de realisering van de Civis Mundi:
het leren van de taal*

Een van de belangrijkste randvoorwaarden voor het ontstaan van een kosmopolitisch multiculturele samenleving en de daarbij behorende Civis Mundi lijkt mij dat mensen die zich blijvend willen vestigen, de taal leren die gesproken wordt in het land waar zij vertoeven. Doet men dat niet, dan blijft men vreemde. Het leren van de taal is niet een onderdeel van de integratie, het is een *conditio sine qua non* voor integratie. Geen taal, geen integratie.

In zekere zin is dit iets wat op het eerste gezicht moeilijk te rijmen valt met het eerdergenoemde voornemen om integratie alleen als bindend voor te schrijven voor universele en niet voor typisch Nederlandse zaken. En wat is typischer dan de taal? Maar die paradox heft zich op wanneer men bedenkt dat het niet om de specifiek Nederlandse taal gaat, maar om 'een' taal die verstaanbaar is voor de mensen die leven in de omgeving waarin je vertoeft. In Rome is het Italiaans, in Tanzania Swahili.

Soms bereiken ons berichten dat op dit punt in Nederland grote culturele segregatie bestaat. Zo lazen we in de krant over Khalid L., de achttienjarige jongen die René Steegmans doodschopte omdat deze een vermanende opmerking had gemaakt over het rijgedrag van Khalid en zijn vriend op een scooter. Ook de ouders van Khalid kwamen in het nieuws toen zij werden geïnterviewd over het gedrag van hun zoon. Die ouders bleken 36 jaar geleden naar Nederland te zijn gekomen vanuit het plaatsje El Hoceima, het hartje van het Rifgebergte in Marokko. Maar na 36 jaar bleken die ouders nog steeds geen Nederlands te spreken.²²

Nu is de communis opinio op dit moment ten gunste van een dringender verplichting tot het leren van de Nederlandse taal. Zelfs de lijsttrekker van GroenLinks, Femke Halsema, een overtuigd multiculturalist, zegt: 'Immigranten moeten onze taal kennen en de normen van ons land. Die horen niet ter discussie te staan.'²³ Mijn opmerkingen hierover zouden dus kunnen worden ervaren als oorverdovende vanzelfsprekendheden. Toch zijn er nog steeds schrijvers die een oriëntatie op de Nederlandse taal relativeren. De Rotterdamse rechtsgeleerde Marijke Hildebrandt schrijft hierover

het volgende: 'Intussen is het feit dat wij het vanzelfsprekend vinden dat alle deelculturen de Nederlandse taal leren beheersen, zonder dat er van onze kant enige poging wordt ondernomen Marokkaans of Turks te gebruiken, tekenend voor de verhoudingen tussen deelculturen. Ons gebrek aan meertaligheid als het om de taal van onze eigen minderheden gaat, geeft aan hoe vanzelfsprekend dominant wij de Nederlandse cultuur achten.'²⁴ Hildebrandt heeft natuurlijk volkomen gelijk dat door Nederlanders geen enkele moeite wordt gedaan om Marokkaans te leren, ook al is het Marokkaans de taal van 'onze eigen minderheid'. Maar de vraag is: is dit vreemd? Hebben wij niet allen het gevoel dat wat dit punt betreft we het ambrosiaanse adagium probleemloos tot norm kunnen verheffen? 'When in The Netherlands...' Je kunt toch niet van miljoenen mensen vragen dat zij een taal gaan leren omdat enkele duizenden mensen op het Nederlands grondgebied die taal spreken? Dat heeft naar mijn smaak niets te maken met een gebrek aan respect voor deelculturen, een ongestuvrijde bejegening van minderheden of een cultureel dominante attitude, maar gewoon met gezond verstand.

De *Civis Mundi* leert de taal van de groepering die leeft op het territoire waar hij zich wil vestigen.

*Tweede voorwaarde voor de realisering van de Civis Mundi:
een liberale culturele bagage*

Een tweede voorwaarde voor succesvolle integratie lijkt mij de oriëntatie op een bepaald model van politieke ordening: de democratische rechtstaat die het einde van de geschiedenis is, volgens Fukuyama.²⁵ Dat wil natuurlijk niet zeggen dat de democratische rechtstaat overal op de wereld gerealiseerd is (waardoor het verwijt van 'trionfalisme' ongegrond is). Het wil ook niet zeggen dat er niet allerlei problemen kunnen rijzen bij het realiseren van die democratische rechtstaat. Maar het betekent wel dat geen levenskrachtige alternatieven voorhanden zijn voor 'liberal democracy'.

Als we het toepassen op de twee soorten multiculturalisme die hiervoor zijn geïntroduceerd kan men zeggen: de uitgangspunten

van de democratische rechtstaat maken het kosmopolitisch multiculturalisme mogelijk, maar zij geven ook aan waar de grenzen van het multiculturalisme liggen. Nooit mag het kosmopolitisch multiculturalisme perverteren tot een vorm van collectivistisch multiculturalisme, in het bijzonder niet een vorm van etnisch multiculturalisme, waarbij het individu ‘opgesloten’ raakt in de eigen cultuur.

Het geheel van de beginselen van de democratische rechtstaat is het succesvolste pakket aan *neutrale* voorwaarden voor het wel-slagen van kosmopolitisch multiculturalisme. Ik bedoel daarmee dat het om een geheel van waarden gaat dat mensen van verschillende herkomst laat samenleven. Die neutraliteitspretentie van de democratische rechtstaat ligt overigens de laatste tijd onder vuur. Postmodern georiënteerde auteurs ontkennen dat zoiets mogelijk is. Een standpunt is altijd partijdig. De ‘view from nowhere’ is een illusie.

In deze lijn stelt de Leidse jurist Carel Smith dat er vraagtekens geplaatst moeten worden bij de ‘veronderstelling dat de grondwaarden van de democratische rechtsorde in wereld- of levensbeschouwelijk opzicht neutraal zijn’.²⁶ Maar dan is de vraag meteen wat kan worden verstaan onder ‘neutraal’, zou ik geneigd zijn te antwoorden. Ik bedoel daarmee dat de democratische rechtstaat het succesvolste pakket aan waarden is ter bescherming van de individuele vrijheid tot het cultiveren van een eigen levensstijl. In die zin zijn de waarden van de democratische rechtstaat dus ook ‘superieur’ aan de waarden van het fundamentalisme of het totalitarisme. Sterker nog, het lijkt mij hypocriet daarvoor terug te schrikken.

In welke zin is ‘liberal democracy’ superieur?

Wanneer in 1948 de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (UVRM) wordt geproclameerd als een ‘common standard of achievement’, dan is dat omdat die verklaring een aantal waarden codificeert die als beter of superieur worden gezien in vergelijking met waarden die in strijd zijn met die verklaring. De universaliteitspretentie van de UVRM valt ook alleen maar waar te maken

wanneer men inderdaad van mening is dat die Universele Verklaring van de Rechten van de Mens superieur is aan concurrerende verklaringen. Wanneer men die superioriteit zou relativiseren, is elk mensenrechtenbeleid op zand gebaseerd.

Iets dergelijks kan men ook opvoeren over de discussie rond de uitbreiding van de Europese Unie. Wanneer de Europese Unie kandidaat-landen niet opneemt die geen deel uitmaken van de waardegemeenschap die de EU als voorwaarde voor lidmaatschap opwerpt (zoals met Turkije tot nu toe het geval is), dan moet men de pretentie koesteren dat die waardegemeenschap van de EU superieur is aan een waardegemeenschap die met die van de EU in strijd is. Hoe is het mogelijk dat men dit maar niet wil zien?

M. E. Haimé, directeur coördinatie integratiebeleid minderheden van het ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, meent dat de hier geformuleerde stelling over 'superioriteit' uitdrukking geeft aan een 'wij/zij-denken, waarin wij superieur en zij minder zijn, hoewel Cliteur het wellicht niet zo heeft bedoeld'.²⁷ Uit mijn hierboven uiteengezette verduidelijking blijkt dat ik het niet alleen zo gezegd, maar ook zo bedoeld heb. Dat 'wij/zij denken' is onvermijdelijk voor iedereen die kwaliteitsmaatstaven hanteert. Dat doet de EU ook, net als de Verenigde Naties en elke andere beschaafde natie dat zouden doen. Wanneer de EU zegt: 'U mag niet lid worden, want u respecteert de mensenrechten niet', dan kan die EU dat alleen maar doen wanneer zij uitgaat van de superioriteit van die mensenrechten en van de superioriteit van een politieke ordening die zich daaraan iets gelegen laat liggen boven barbaarse praktijken en ordeningen (schurkenstaten) die mensenrechten op grove schaal met de voeten treden. Het ecarteren van het 'wij/zij-denken' op dit punt is eigenlijk het opheffen van de beschaving.

Ook voor het integratiebeleid heeft dit consequenties, denk ik. Want ook het integratiebeleid van de Nederlandse overheid zou op zand gebaseerd zijn wanneer de Nederlandse overheid niet de pretentie zou hebben dat de waarden die men als nieuwkomer geacht wordt te onderschrijven niet in zekere zin superieur zijn. De cultuurrelativistische overtuiging die ten grondslag ligt aan het dogma dat 'alle culturen gelijkwaardig' zijn, is moordend voor de

beschaving en voor elke vorm van succesvol integratiebeleid. Het is dus ook helemaal niet erg – zoals Haimé vreest – dat met mijn benadering ‘culturen dreigen te worden gestereotypeerd en gestigmatiseerd’.²⁸ Ten aanzien van stereotypering moet ik een voorbehoud maken (ik weet trouwens niet zo goed wat die term betekent), maar stigmatisering is zeker ook de bedoeling. Als een bepaalde cultuur verderfelijk *is*, dient men dat ook helder *uit te spreken*. Zo is het goed dat de nazicultuur als verwerpelijk wordt ‘gestigmatiseerd’. Hetzelfde gold voor het regime van Saddam Hoessein.

Als men die pretentie van superioriteit laat varen, zijn mensenrechten de willekeurige verzinsels geworden van westerlingen (zoals postmoderne relativisten ons ook daadwerkelijk willen doen geloven), heeft de EU geen beoordelingscriteria voor toetreding en ontbreekt het de Nederlandse overheid aan elke legitimatie om überhaupt integratiebeleid te voeren.

Ik hoop dat ik niet al te kras overkom wanneer ik de suggestie opwerp dat het falen van het Nederlandse integratiebeleid²⁹ te maken zou kunnen hebben met de cultuurrelativistische uitgangspunten van degenen die dat integratiebeleid gestalte moeten geven. Mevrouw Haimé – en dit is beslist niet persoonlijk bedoeld – moet gewoon ‘om’.

Wat de critici van het universalisme en de daarmee verbonden idee van superioriteit van de beginselen van de democratische rechtstaat parten speelt, is dat zij in de ban zijn van een statische visie op cultuur.³⁰ Zo schrijft Smith dat de gevaren van het moreel universalisme liggen op het vlak van de macht, ‘wie over het gelijk van de wereld beschikt, hoeft over dit gelijk niet langer te argumenteren. Als men al argumenteert, is het om anderen te overtuigen, niet om de eigen opvattingen aan die van anderen te toetsen’, meent Smith.³¹ Kennelijk vreest hij de volgende redenering: de normen van de westerse cultuur zijn superieur, ik maak deel uit van die westerse cultuur, dus ik ben superieur.

Ik begrijp die vrees wel, maar het antwoord daarop is het doorprikken van de bovengenoemde redenering. Denken dat ‘ik’ superieur ben omdat in de westerse wereld democratie, rechtstaat en mensenrechten het meest tot ontwikkeling zijn gekomen, is strikt

genomen even absurd als denken dat ‘ik’ kan voetballen omdat mijn nationaal elftal de wereldcup wint. Nu zijn er misschien mensen die dat denken en de waarschuwing voor hovaardigheid die in ‘superioriteitsdenken’ besloten ligt, kan men ter harte nemen. Maar men moet wel in het *bestaan* van universele waarheden geloven om überhaupt het gesprek daarover zinvol te maken. Is dat niet het geval, dan is het allemaal maar ‘mening’.³²

*Derde voorwaarde voor de realisering van de Civis Mundi:
een seculiere publieke cultuur*

Tot slot wil ik een derde voorwaarde behandelen die mij van essentiële betekenis lijkt voor de realisering van de Civis Mundi en het kosmopolitisch multiculturalisme dat richtinggevend zou moeten zijn voor verlicht integratiebeleid. Ik heb die derde voorwaarde voor het laatst bewaard, omdat het de minst populaire is. Voor een dwingender verplichting tot het leren van de taal is tegenwoordig een breed politiek draagvlak. Ook voor het postmodern waarderelevatisme dat de neutraliteitspretentie van de democratische rechtstaat relativeert (of ronduit ontkent) is minder draagvlak dan enkele jaren geleden. Maar de lancering van mijn derde voorwaarde geschiedt vooralsnog onder een weinig gelukkig gesternte. Ik doel op het hooghouden van een seculiere publieke cultuur.

Zoals zo vaak wanneer het om hoogst belangrijke onderwerpen gaat, is alleen het aan de orde stellen van het onderwerp al een heikele zaak (denk aan de wijze waarop de discussie over de doodstraf van de agenda werd afgevoerd in de Tweede Kamer in november 2002). Voor dit onderwerp geldt de norm: gij zult niet nadenken. En wanneer men dat niet laten kan, dan toch zeker: gij zult niet spreken. Over religie kan eigenlijk niet gesproken worden, in het bijzonder niet wanneer het de religie van een minderheid betreft. Dat betekent dat er een levensgroot taboe rust op een discussie over de islam. Wie de vraag opwerpt of de islam debet is aan een vertraagde integratie van etnische minderheden, krijgt te horen dat men moslims niet mag ‘demoniseren’ of ‘stigmatiseren’. Onmiddellijk wordt de mantra aangeheven ‘This isn’t about Islam’.³³ Nu

wil niemand als racist, stigmatiseerder of demoniseerder bekendstaan, dus is het feitelijk bijna onmogelijk om het onderwerp ‘godsdiens en integratie’ op de agenda te krijgen.

In het bijzonder voor autochtone schrijvers geldt dat zij kwetsbaar zijn voor het racismeverwijt. Het gevolg daarvan is dat de overgrote meerderheid van de blanke autochtone auteurs in alle talen over dit onderwerp zwijgt – zelfs wanneer men innerlijk overtuigd is van de juistheid van de stelling dat godsdiens de integratie frustreert. Er zijn enkele uitzonderingen, zoals de publicisten Paul Frentrop, August Hans den Boef, Max Pam of de vermoorde politicus Pim Fortuyn. Maar veel zijn dat er niet.

De enige bres die in het politiek correcte bastion zou kunnen worden geschoten, zou afkomstig moeten zijn van mensen uit de culturele minderheden zelf. Ook deze stellen zich echter overwegend terughoudend op. De meesten die kritiek hebben op de islam, zeggen: ‘Het is niet de islam die de integratie frustreert, het is de *interpretatie* van de islam.’ Dat is bijvoorbeeld de boodschap van bijna alle islamdeskundigen³⁴ en ook die van de enkele critici binnen de islamitische gemeenschap, zoals de schrijfsters Jasmine Allas of Naïma El Bezaz.³⁵ Beiden kritiseren de antifeministische inslag van de islamitische cultuur, maar zij verwijten dat niet de islam zelf. Het zijn de uitleggers van de islam, de paternalisten, fundamentalisten, gezagsdragers die verantwoordelijk worden gehouden voor het antifeminisme.

Diezelfde boodschap treft men ook aan bij de uit Egypte naar Nederland gevluchte liberale moslim Abu Zayd.³⁶ Ook volgens Zayd is niet de islam de oorzaak van vertraagde integratie, maar de interpretatie van de islam.³⁷ Voor Zayd is dat trouwens een stelling die gemakkelijk consistent valt te maken met de overige elementen van zijn wereldbeeld, omdat hij diepgaand beïnvloed is door postmoderne interpretatietheorieën.³⁸ Nu gaat het postmodernisme, zoals bekend, ervan uit dat objectieve waarheid, neutraliteit en universaliteit platoonse hersenschimmen zijn die men zou moeten verlaten.³⁹ De werkelijkheid is *niets anders dan interpretatie*. Er kan dus ook nooit van ‘de’ islam worden gesproken. Elke vorm van generalisatie stuit op verzet bij postmodernen. Als je zegt: ‘De islam gaat uit van...’, dan wordt dit onmiddellijk gepareerd met de

stelling dat er ‘zoveel vormen van islam zijn’, en men nooit mag generaliseren.⁴⁰ Nu kan men hiertegen natuurlijk het ‘performatief argument’⁴¹ hanteren. Daar bedoel ik mee dat iemand die zoiets zegt onmogelijk consistent kan handelen. Wanneer iemand zegt dat je niet mag generaliseren moet je eigenlijk vragen: ‘Oh nee? En zou je dan ook niet mogen spreken over “liberalisme”, “Amerika”, “mens”, “stoel”, “tafel”, enzovoorts?’ Er zijn immers vele vormen van liberalisme, en geen enkele liberaal gelooft precies hetzelfde als een andere liberaal. Ook is Amerika een groot land, en dus heeft het gefoeter van sommigen op George Bush geen enkele betekenis, want tegenover Bush staan evenzovele andere Amerikanen die hele andere dingen geloven. Ook kan men niets zeggen over ‘de’ mens, want hoeveel soorten mensen heb je niet? En elke tafel en stoel is volkomen eigengeaard. ‘De’ tafel bestaat niet, net zomin als ‘de’ stoel trouwens.

Plato realiseerde zich dit en poneerde toen, inderdaad, dat kennis alleen mogelijk is dankzij het aannemen van algemene concepten. Wie meent dat die concepten niet gehanteerd mogen worden omdat het onrecht doet aan de rijke werkelijkheid, vervalt in een heraclitische ‘afasie’ – men kan gewoon niets meer zeggen. Aangezien de critici van het generaliseringsdenken wel degelijk voortdurend aan het woord zijn, kan men hen confronteren met een zekere spanning tussen de beginselen die zij met de mond belijden en het feit dat zij zich niet in stilzwijgen hullen. De boeken van Edward Said bijvoorbeeld – om maar een beroemde tegenstander van elke vorm van generaliseren op te voeren – staan bol van de generalisaties.⁴² Wat de anti-generaliseerders eigenlijk bedoelen is: ‘Je mag generaliseren over wat ik als het kwaad beschouw: over Bush, het globalisme, het kapitalisme, het kolonialisme, maar als het gaat om mij, om moslims, om waar ik voor sta, dan is alles wat gezegd wordt stereotiep en stigmatiserend.’

Nu wordt de kritiek op de islam niet alleen bemoeilijkt door de overtuiging dat men ‘niet mag generaliseren’, maar ook omdat volgens postmoderne relativisten geen onderscheid zou kunnen worden gemaakt tussen de beschreven werkelijkheid en de werkelijkheid zelf. Er is niet zoiets als een werkelijkheid los van de interpretatie daarvan. In feite is dit een ver doorgedreven en door de taal-

wetenschap gevoed soort berkeleyaans idealisme waarin 'to be' hetzelfde is als 'to be perceived'.⁴³ Voeg daarbij de subjectivistische overtuiging dat verschillende mensen dingen verschillend kunnen zien, en ieder maakt zijn eigen interpretatie van de werkelijkheid die incompatibel is met die van een ander. In dat licht krijgt ook de uitspraak van Abu Zayd reliëf: 'Ik zou [...] geen onderscheid kunnen maken tussen mijn persoonlijke houding ten opzichte van vrouwen, mijn interpretatie van koranische uitspraken over de vrouw, mijn geloof in de gelijke rechten voor mannen en vrouwen en de persoonlijkheid van mijn moeder.'⁴⁴ Vanuit het postmodern perspectief waarin werkelijkheid en interpretatie daarvan niet te scheiden zijn, is er tussen deze zaken ook geen verschil.

Hierbij wil ik het laten wat de weerstand tegen een broodnodig debat over de islam betreft. Het methodologisch argument daartegen dat men niet kan generaliseren en dat werkelijkheid en interpretatie daarvan niet te scheiden zijn, deel ik niet. En de strategie om dat debat van de agenda af te voeren omdat het stigmatiserend zou zijn voor minderheden, kan ik ook niet volgen. Men kan heel goed de islam verwerpen, maar een gelovige in de islam *als mens* respecteren. Precies zoals men ook het liberalisme kan verwerpen, maar mij als mens, de liberaal Paul Cliteur, kan respecteren.

De hier door mij als wenselijk gepresenteerde houding is echter nog lang niet wijdverbreid. En dat leidt ertoe dat critici van de islam heel schaars zijn. Niettemin zijn ze er wel, zoals de schrijver Hafid Bouazza⁴⁵ en de rechtsgeleerde Afshin Ellian. Bouazza is interessant omdat hij – in afwijking van zijn collega's El Bezaz en Allas – kritiek levert op 'de' islam, en niet alleen maar op interpretaties van de islam. Ellian is interessant omdat hij datzelfde doet en bovendien – zoals men van een geleerde mag verwachten – dieper graaft dan Bouazza.⁴⁶

Volgens Ellian gaat de islam niet vrijuit. Hij herinnert eraan dat de Grieken en Arabieren veelgoderij kenden. Dat betekent: vele lichtpunten van waaruit de werkelijkheid geïnterpreteerd kon worden. Dat is anders geworden met de komst van monotheïstische religies in de wereld. Daarmee werd 'hoe verschrikkelijk ook, het ontstaan van totalitaire ideologieën mogelijk'.⁴⁷

Ellian brengt dus monotheïsme nadrukkelijk in verband met

totalitarisme en bepleit een Verlichting voor de Oriënt. Hij specificeert dat als volgt: 'Het gaat hier [...] niet om de modernisering van de islamitische theologie, maar om de verwijdering van de islamitische theologie uit de macht.' Hij stelt ook: 'Voltaire en andere verlichte denkers wilden de goden ook onderwerpen aan een maatschappelijk verdrag (de grondwet). De vrijheid van godsdienst die in de democratische constituties voorkomt, geeft de goden en religies een grondwettelijke basis: ze zijn toegestaan indien ze de grondwet als geheel niet daadwerkelijk bedreigen. Zodoende hebben de democratieën gaandeweg ongrondwettelijke goden uitgeroeid, waarvan de politieke Allah er nu één is.'⁴⁸

Natuurlijk roepen deze passages allerlei vragen op.⁴⁹ Ik kan die hier niet allemaal opwerpen, laat staan beantwoorden. Maar waarom het mij gaat is dit: hier vinden we een begin van kritiek op de islam an sich. Niet dus alleen een kritiek op verschillende *interpretaties* van de islam, waarbij de islam zelf buiten schot wordt gelaten.

Dat betekent kennelijk dat de zaak niet helemaal hopeloos is en dat wellicht de islam dezelfde gang zal gaan als het christendom. Aanvankelijk is de enige manier om een godsdienst te kritiseren door erop te wijzen dat bepaalde interpretaties van het leergezag niet steekhoudend zijn in het licht van andere onderdelen van de openbaring. Maar als de godsdienstkritiek volwassen wordt, wordt de godsdienst zelf ter discussie gesteld. Uiteindelijk kan dit ertoe leiden dat een volledige scheiding van politiek en religie wordt gerealiseerd.⁵⁰ Dat zou vanuit het perspectief van een verlicht integratiebeleid het aantrekkelijke perspectief zijn, al zijn we daar nog ver van verwijderd.

3 Is Mohammed een perverse tiran? En heeft het zin om dat te zeggen?

Op 26 februari 2003 werd aan de fractieleider van de vvd, Gerrit Zalm, een brief gestuurd. De brief was afkomstig van 21 leden van een islamitische organisatie die bekendstaat als de Organisation of the Islamic Conference (oic). De ondertekenaars van de brief klagen over beledigende opmerkingen over de profeet, zoals gemaakt door het nieuwe Kamerlid mevrouw Ayaan Hirsi Ali ('insulting comments made against the Prophet Mohammed by a newly elected Member of Parliament Mrs. Ayaan Hirsi Ali') in het dagblad *Trouw* van 25 januari 2003. Hirsi Ali had Mohammed een 'perverse man' genoemd, omdat hij getrouwd was met een meisje van negen jaar oud: Aisja.

Daarmee is de mening van Hirsi Ali over in ieder geval één van de monotheïstische godsdiensten (jodendom, christendom, islam) duidelijk: de islam. De islam onderscheidt zich niet in gunstige zin van andere godsdiensten door de verhevenheid van de beginselen ervan. Integendeel, de grondlegger van de islam (of het mohamedanisme) heeft een daad begaan die wij afwijzen. Een grote voorbeeldfunctie heeft hij daarmee niet.

De ondertekenaars van de brief stellen dat Hirsi Ali daarmee de religieuze gevoeligheden van 1,5 miljard moslims met de voeten heeft getreden. Dat is laakbaar. Het is ook zeer gevaarlijk, omdat sinds 11 september de spanningen rond moslims en niet-moslims zijn verscherpt, zeggen de ondertekenaars van de brief. De opmerkingen van Hirsi Ali zouden niet bijdragen aan een beter begrip tussen de beschavingen. De ondertekenaars vragen nu van Zalm om te verklaren dat de vvd de uitspraken van Hirsi Ali niet ondersteunt. Men eist zelfs een excuus ('a public apology') van Hirsi Ali en een herroeping van haar uitspraak ('a repudiation of the statement in question').

Aan de brief was reeds een bezoek voorafgegaan van vier leden van de oic aan Zalm. Men had hem toen mondeling met het verzoek geconfronteerd dat in de brief werd uitgewerkt. Op zijn weblog geeft Zalm zelf het volgende verslag van het gesprek:

Vanmorgen werd ik vereerd met een bezoek van een delegatie van ambassadeurs van islamitische landen. Die delegatie bestond uit de ambassadeurs van Maleisië, Sudan, Saudi Arabië en Pakistan. Aanleiding was het bekende interview van Ayaan Hirsi Ali in *Trouw*. Ze achten de opmerkingen beledigend voor moslims, en vinden dat ze als ‘public official’ niet zorgvuldig omgaat met de vrijheid van meningsuiting. Heb van mijn kant uiteengezet dat het interview in *Trouw* betrekking had op de persoonlijke zielerorselen van Ayaan en geen politieke verklaring is. De vvd vindt dat geloof (en ongeloof) een persoonlijke zaak is en zal als partij nooit standpunten innemen m.b.t. religieuze kwesties. We willen graag dat mensen met uiteenlopende levensovertuigingen zich verenigen op een liberaal programma. Als een vvd-lid iets te berde brengt op het gebied van godsdienst kan dat vanuit de partij dus nooit worden gesteund of afgekeurd. Weet niet of de ambassadeurs tevreden zijn weggegaan maar het gesprek was wel zinvol denk ik. Na de vvd gingen ze ook nog andere fracties bezoeken.

De kwestie roept natuurlijk vele vragen op. Heeft Zalm een adequaat antwoord gegeven, gebaseerd op de liberale beginselen? Heeft een Kamerlid de vrijheid om standpunten in te nemen op het terrein van religie? Is het niet navrant dat vertegenwoordigers van dictatoriaal geregeerde landen komen klagen over het gebruik van de vrijheid van meningsuiting die geldt in een democratische rechtstaat? Hadden zij niet Hirsi Ali zelf, in plaats van Zalm, voor een gesprek moeten uitnodigen? En had Zalm hun daarop niet moeten wijzen? Mij gaat het echter vooral om de vraag welke omgangsvormen we moeten hooghouden als ‘gekwetste religieuze gevoelens’ in het geding zijn. Heeft het zin om dit soort uitspraken te doen over een bij grote groepen mensen gerespecteerde figuur?

Niet alleen de ambassadeurs ergeren zich aan uitspraken van

Hirsi Ali en anderen die een seculiere levenshouding uitdragen; dat doen ook veel autochtonen. Minister P.H. Donner hield op zaterdag 1 februari 2002 (dus vóór de aanbieding van de brief aan Zalm, maar na het gewraakte interview met Hirsi Ali) een lezing voor een gezelschap van ondernemers. Donner zei toen:

Vanuit verkeerde beelden is er een geest vaardig geworden over politiek, die inhoudt dat iedereen alles moet kunnen zeggen. Taboes moeten worden doorbroken. Daarvoor heeft de politiek geen ondernemers nodig, de tegenwoordige politici zijn daar al met veel animo mee bezig. Het moet allemaal kunnen, godsdienst is achterlijk, de diepste waarden en overtuigingen van mensen worden op schandelijke wijze gekwetst. Mohammed was een tiran en een pedofiel. Alleen als iemand wat zegt over de gelijkheid van vrouwen of homofielen, dan roept iedereen verontwaardigd waar de strafrechter toch blijft.¹

Dit zijn vertrouwde geluiden uit de klein-christelijke en christen-democratische traditie, en het is een standpunt waar de ondertekenaars van de brief het ongetwijfeld van harte mee eens zullen zijn. De uitspraak over Mohammed wordt in een speciale context geplaatst: die van de verruwing, het doorbreken van taboes, het zinloos kwetsen, niet de context van een liefde voor de waarheid en de zorg over verloedering. Donner lijkt zich geen moment af te vragen of de gewraakte uitspraak 'waar' is. Hij is ook niet geïnteresseerd in de eventuele zin en betekenis van zo'n uitspraak. Hij heeft alleen aandacht voor het kwetsen en hoe 'schandelijk' hij dat vindt. De kwetsers lijken ook een zeker genoegen te ontleen aan hun zinloze en kwaadaardige acties. Zij verrichten dat immers 'met veel animo'.

Een verwant geluid vindt men ook in een lezing van de burgemeester van Leeuwarden, Margreeth de Boer. Zij viel haar Amsterdamse ambtsgeenoot Cohen bij met betrekking tot diens stelling dat religie zou kunnen worden gebruikt bij de integratie van nieuwkomers. Die religie zou men ook niet zo scherp moeten bekritisieren, zoals sommigen doen.² 'Religie is immers het enige ankerpunt dat zij hebben, wanneer zij de Nederlandse samenleving betreden,'

meende De Boer. Volgens de burgemeester van Leeuwarden zouden wij, autochtonen, de allochtone moslims meer tijd moeten gunnen om 'tot redelijk inzicht te komen'. Zij laakte het ongeduld van sommigen, want: 'Daardoor ontstaat onzekerheid en die duwt mensen de fundamentalistische kant op, ook in de politiek. Hoe vaker mensen zoals Paul Cliteur, Ayaan Hirsi Ali en Mat Herben de islam als een abjecte levensovertuiging schetsen, hoe sterker de verschansing van bange onzekere mensen in die godsdienst zal zijn.' De Boer pleitte voor meer 'welwillendheid'.

Moeiteloos zou dit overzicht met andere voorbeelden zijn aan te vullen. Maar hebben de ondertekenaars van het protest bij Zalm, de minister van Justitie en de burgemeester van Leeuwarden een sterke zaak? Over het idee van de burgemeesters Cohen en De Boer om religie te gebruiken als instrument voor integratie zal ik het in het volgende hoofdstuk hebben. Nu eerst de vraag: is het inderdaad zinloos en nodeloos om de religie, bijvoorbeeld de islam, zo hard te bejegenen? Of heeft het kwetsen toch wel enige zin?

Laat ik proberen die vraag te beantwoorden aan de hand van Hirsi Ali's uitspraak over Mohammed als perverse tiran. Allereerst dient dan de vraag te worden gesteld *wat waar is*. De kwestie die hier in het geding is, is of de profeet Mohammed seksueel verkeer heeft gehad met een meisje van negen jaar oud. Het behoeft nauwelijks betoog dat als Mohammed *ten onrechte* zou worden beschuldigd van seksueel verkeer met een meisje van negen jaar oud, de briefschrijvers alle reden zouden hebben gehad voor een verontwaardigde reactie. Wie kan onverschillig staan tegenover een valse aanklacht van pedofilie?³ Voorzover mij bekend is, zijn de islamitische bronnen hierover duidelijk: het huwelijk met de negenjarige Aisja is een geloofswaarheid die niet betwist wordt. Er schijnt enige discussie te zijn over de vraag of het meisje negen of zes jaar oud was, maar ze was beslist niet ouder dan negen.⁴ Ook de ondertekenaars van de protestbrief hebben deze geloofswaarheid niet ontkend, en ze kan dus als vaststaand worden beschouwd. De uitspraak 'Mohammed heeft een meisje van negen jaar gehuwd' is dus als geloofswaarheid even onomstreden als 'Jezus is gekruisigd'. De ondertekenaars kunnen dan ook niet gekwetst zijn

door de uitspraak ‘Mohammed heeft een meisje van negen jaar gehuwd’.

De kwetsuren moeten betrekking hebben op het waardeoordeel dat over dit religieuze feit is uitgesproken, namelijk dat het trouwen met een meisje van negen jaar ‘pervers’ moet worden genoemd. Wat is pervers? Daaronder verstaan we seksuele handelingen die afwijken van de norm. Zo noemen we seks met dieren pervers. In een aantal landen van de klagers zal ook het seksueel verkeer tussen gelijkgeslachtelijke partners wel als pervers worden beschouwd. Een vorm van seksueel verkeer dat eveneens pervers wordt genoemd, is het verkeer tussen een volwassene en een kind. Het spreekt voor zich dat hoe jonger het kind is, des te perverser seksuele handelingen met dat kind worden genoemd. Natuurlijk zal ook hier gelden dat het begrip vloeiende grenzen heeft. Is seksueel verkeer met een zestienjarige pervers? Of met een zeventienjarige? Of een achttienjarige?

Het ligt voor de hand dat op dit terrein ook verschil kan bestaan tussen de verschillende jurisdicties. Wat in Groot-Brittannië strafbaar gedrag oplevert, hoeft nog niet strafbaar te zijn in Frankrijk. Maar wat hier ook van zij, consensus is er over seksueel verkeer tussen een volwassene en een kind van negen jaar oud. Voorzover ik weet, is dat nergens ‘normaal’. Integendeel, overal wordt dat beschouwd als ‘pervers’.

Nu is het denkbaar dat de ondertekenaars van het protest aan Zalm van mening zijn dat het huwelijk van een willekeurige man van vijftig jaar oud (zo oud zou volgens de overlevering Mohammed zijn geweest ten tijde van zijn huwelijk) en een meisje van negen pervers mag worden genoemd als het in Nederland anno 2004 had plaatsgevonden. Maar dat lag honderden jaren geleden, in een ander land en in een andere cultuur, heel anders.

Een veelgehoord argument is dat we niet met de normen van ‘nu’ mogen oordelen over iets wat veertienhonderd jaar geleden gebeurd is. Misschien was dat toen wel heel normaal. Als dit hun punt zou zijn geweest, hadden de leden van de oic daarvoor argumenten moeten aandragen. Zo zouden zij hebben kunnen aanvoeren dat de grens voor wat als minderjarigheid geldt, lager ligt naarmate men verder teruggaat in de geschiedenis. Erg waarschijnlijk

is het niet dat dit hun argument is geweest. De argumentatie dat we niet met de normen van nu iets mogen veroordelen wat vroeger (of elders op de wereld) plaatsvond, is typerend voor de cultuurrelativist.⁵ En de aanhangers van de grote monotheïstische godsdiensten zijn allesbehalve cultuurrelativisten. Zij geloven in één, universele en geopenbaarde waarheid voor alle tijden en alle volkeren. Cultuurrelativisten tref je juist aan bij de grotendeels gesecculariseerde, postmoderne elite van de westerse rechtstaten.⁶

Men zou ook kunnen wijzen op de verschillende opvattingen van culturen die zijn gerelateerd aan de geografische ligging op de aarde. Hoe noordelijker op de werelddol, des te later de seksuele rijpheid intreedt. Het valt niet te ontkennen dat deze lijn van argumentatie een zekere overtuigingskracht zou kunnen hebben wanneer het om betrekkelijk kleine verschillen gaat. Historisch onderzoek en cultureel antropologisch materiaal wijzen echter in een en dezelfde richting: seksueel verkeer met een kind van negen is nooit en nergens als normaal beschouwd.

Misschien is het denkbaar dat de leden van de OIC iets anders hebben bedoeld. Misschien hebben zij bedoeld dat je Mohammed niet op hetzelfde niveau mag plaatsen als een willekeurige andere man. Mohammed is tenslotte een geestelijk leider, een heilige figuur. Hij kan niet worden gemeten met de gewone maatstaven. Ook deze weg biedt bij nadere beschouwing toch weinig perspectief, althans het zal nooit tot enig begrip bij Zalm leiden, evenmin als bij iemand anders in Nederland. Het botst immers met een van de basale uitgangspunten van de democratische rechtstaat: de gelijkheid voor de wet. Essentieel voor het politiek systeem van de democratische rechtstaat is dat niemand boven de wet staat. Ook de koning niet. *The rule of law, not of men*. Als de koning een brood koopt of een huis huurt, is hij aan dezelfde wettelijke normen onderworpen als elke willekeurige burger. Dat geldt ook voor de moraal. Als de koning een daad pleegt die wij bij gewone burgers als schandelijk plegen te beschouwen, zullen we dat van de koning ook schandelijk vinden.

Deze gelijkheidsgedachte passen wij ook toe op religieuze leiders. De paus in Rome, Jezus Christus, Mohammed of Boeddha staan niet boven de wet of de moraal. Wij gaan ervan uit dat be-

paalde universele normen van betamelijkheid gelden voor alle mensen. Dat wil zeggen dat als Mohammed een daad pleegt die wij bij gewone mensen zouden afkeuren, wij deze ook afkeuren bij Mohammed. De redenering is dan als volgt: alle gewone mannen die seks hebben met een negenjarig kind zijn pervers, Mohammed was een gewone man en had seks met een negenjarig kind, dus: Mohammed is pervers.

Hier is geen speld tussen te krijgen. De uitspraak 'Mohammed was een perverse man' is dus op logische gronden onvermijdelijk. Pedofilie is in Nederland ook strafbaar. Artikel 244 van het Wetboek van Strafrecht stelt dat wie met iemand beneden de leeftijd van 12 jaren handelingen pleegt die bestaan uit (of mede bestaan uit) het seksueel binnendringen van het lichaam wordt gestraft met gevangenisstraf van ten hoogste twaalf jaar.

Stel nu eens dat men zegt: 'Het is waar, Mohammed was een perverse man, maar toch blijft het kwetsend om dat vast te stellen en je moet het niet zonder goede reden doen.' Wat dan? Dat lijkt een optie. Er wordt niet betwist dat Mohammed een perverse man was, maar er wordt ons gevraagd wat de zin van die vaststelling is. Je gaat iemand toch niet nodeloos kwetsen? Als iemand een verschrikkelijk lelijke rode neus heeft, zeg je ook niet: 'Wat heb jij een verschrikkelijk rode neus.' Dat zeg je alleen wanneer je boos op iemand bent. Of wanneer je iemand wilt kwetsen. Of als iemand te veel opschept over zijn neus en maar blijft volhouden dat die zo mooi is (een onwaarschijnlijk voorbeeld misschien of het zou de neus van Cleopatra moeten zijn). Als het je dan te gortig wordt, zeg je op een gegeven moment: 'Kom op, man, klets niet, je hebt een verschrikkelijk rode neus.'

Het uitgangspunt blijft dan nog steeds dat je iemand niet zinloos kwetst. En hoe waar de uitspraak ook moge zijn dat Mohammed een perverse man was, het heeft geen zin om dat vast te stellen. Heeft een dergelijke benadering overtuigingskracht? Ik denk dat men daar zeer voorzichtig mee moet zijn. De eerste opmerking die ik daarover zou willen maken, is dat het spreken van de waarheid uitgangspunt moet blijven. Ik draai het dus om. In beginsel moet je de waarheid spreken. Doe je dat niet, dan leidt dat tot verloederend, een geringer respect voor de waarheid dan verantwoord is.

Natuurlijk zijn er omstandigheden waarbij je de waarheid niet ongevraagd opdringt. Dat zijn echter de uitzonderingen die de regel bevestigen dat je de waarheid moet spreken.

Dan is er nog een tweede antwoord mogelijk op de stelling dat we de waarheid niet moeten uitspreken wanneer dat zinloos of kwetsend is. En dat is dat de stelling dat Mohammed een perverse tiran is vanuit een bepaald werelbeschouwelijk perspectief niet zomaar een nutteloze waarheid is, niet betekenisloos, maar een waarheid waarvan de verbreiding heilzame consequenties zal hebben. Er is een groot verschil tussen de cabaretier Paul de Leeuw, die de zangeres Anneke Grönloh vele avonden achtereen op het toneel neerzet als een alcoholiste met een lichtzinnige levenswandel, en Hirsi Ali, die Mohammed als een perverse man aanduidt.

Misschien ligt daar nog wel het belangrijkste punt. Wat de klagers van de OIC, minister Donner van Justitie en burgemeester De Boer voortdurend impliciet vooronderstellen, is dat een uitspraak over Mohammed als perverse tiran alleen maar kan zijn ingegeven door zucht tot provocatie, spotlust, de wens om zinloos te kwetsen en te beledigen. De ‘zin’, de redelijkheid van zo’n uitspraak ontgaat hun.

Wat dat betreft vinden we hier een herhaling van zetten met de stelling over de superioriteit van de westerse cultuur. De relativisten (en wie is dat niet tegenwoordig?) vragen zich af waarom men zoiets in hemelsnaam zou beweren. Dat is toch ‘contraproductief’? Dat zet toch mensen tegen elkaar op? Dat stigmatiseert toch alleen maar mensen? Enfin, ik heb die visie al uitvoerig behandeld in de eerste twee hoofdstukken.

We zien dat ook weer bij de stelling over Mohammed als perverse tiran. Waar de OIC, Donner en De Boer eigenlijk geen affiniteit mee hebben is met een lange traditie van godsdienstkritiek. Die traditie omvat grote namen uit de Europese en mondiale cultuurgeschiedenis als: Omar Khayyam, Montaigne, Hobbes, Spinoza, Montesquieu, Voltaire, Hume, Diderot, Gibbon, Paine, Jefferson, Madison, Schopenhauer, Shelley, John Stuart Mill, Darwin, Thoreau, Arnold, Charles Bradlaugh, Thomas Henry Huxley, Tolstoj, Robert Green Ingersoll, Mark Twain, Swinburne, John Burroughs, William James, Nietzsche, Freud, Shaw, Feuerbach, Cla-

rence Darrow, George Santayana, W. E. B. du Bois, Bertrand Russell, Einstein, H. L. Mencken, Will Durant, Ayn Rand, Sartre, Asimov, Kurt Vonnegut en vele anderen.

Wat deze mensen met elkaar verbindt, is niet dat zij atheïst zijn, maar dat zij allemaal godsdienst onder kritiek hebben gesteld. Zij hebben dat soms op hardhandige wijze gedaan, door te laten zien dat niet alles wat in heilige geschriften aan morele voorschriften wordt aanbevolen de toets van een redelijke kritiek kan doorstaan. Maar soms ook door het gedrag van Jezus, Mohammed, Boeddha of zelfs God te kritiseren.

Wie zich een beetje verdiept in de context van het gewraakte interview met Hirsi Ali, zal zich realiseren dat dit eigenlijk haar perspectief is. Hirsi Ali is natuurlijk een erfgenaam van de Verlichting of een vrijdenker. Zij stelt de vraag van Bertrand Russell: 'Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?'⁷ Zij onderschrijft de beginselen van het secularisme. En wie overtuigd is geraakt van de fnuikende sociale consequenties van religie, zal proberen mensen kritisch te laten reflecteren op religie. Dat is heel moeilijk, want, zoals ook uit het incident blijkt dat we hier bespreken, aanhangers van een religie zijn altijd geneigd de goede dingen in het leven toe te schrijven aan hun religie en de kwade dingen aan iets daarbuiten. Anders gezegd: de goedheid van de religie is niet het resultaat van een onbevangen empirisch onderzoek, maar het postulaat waarop hun wereldbeschouwing berust. Het is net als met God. Een gelovige dankt God voor al het goede dat hem overkomt: het dagelijks brood, het vinden van de juiste levenspartner, een gezond kind. In de goede dingen die hem overkomen onderkent de gelovige Gods hand. God is immers goed. Overkomen hem daarentegen kwade dingen, dan wordt daarvoor een bepaalde reden gezocht. Bijvoorbeeld dat God het nodig vond straf te geven. Of het kwaad komt gewoon niet van God, maar van een andere macht. Op het moment dat een gelovige zegt: 'Het kwaad komt van God', is hij eigenlijk bezig een afvallige te worden. Zo zijn sommige mensen van hun geloof afgefallen na het overlijden van een kind, na de holocaust, na een aardbeving met desastreuze consequenties of welk ander kwaad een mens maar kan bezoeken. Wat de gelovige met God doet, doet hij ook met religie. De goede

waarden baseert hij op zijn religie, 'dankt hij aan' zijn religie. Maar als zijn religie kwade dingen van hem lijkt te vergen, dan zegt hij: 'Dat is niet mijn religie.' Zo zal een moslim de verkeerde dingen 'niet-islamitisch' noemen. Of een christen zal de verkeerde dingen 'onchristelijk' noemen. Op het succes van deze drogreden is de gehele vrijzinnigheid gebaseerd. Dat maakt het ook zo moeilijk religie te kritiseren. Want op het moment dat men iets heeft gevonden wat duidelijk slecht is, antwoordt de gelovige: 'Maar dat is ook niet kenmerkend voor mijn religie.'

Zo zijn al heel wat moeizame discussies gevoerd. De atheïst voert de kruistochten aan. Dan zegt de christen: 'Maar dat was in strijd met het christendom.' De atheïst voert ketterverbrandingen aan. Dan zegt de christen: 'O ja, de zestiende- en zeventiende-eeuwse ketterverbrandingen. Kom je daar nu nog mee aan? Men dacht toen dat zoiets christelijk was, maar het was in feite hoogst ónchristelijk.' Zo kom je dus nooit een steek verder met die religie-kritiek. Kritiek druipt van een gelovige af als water van een zwanenhals.

Stel nu eens dat de criticus van de religie dit mechanisme onderkent. Dan gaat hij nadenken over een voorbeeld waarvan een christen niet kan zeggen: 'O, maar dat is niet christelijk', of een moslim niet kan zeggen: 'O, maar dat heeft niets met de islam te maken.' De meest voor de hand liggende strategie is dan: ga zoeken naar iets wat de grondlegger van het christendom, Jezus Christus, gezegd of gedaan heeft en wat ondubbelzinnig slecht is. Of: ga zoeken naar iets wat de grondlegger van de islam, Mohammed, gezegd of gedaan heeft en wat naar ons aller oordeel verkeerd is. Als je zoiets hebt gevonden, wordt het voor een christen of een moslim heel moeilijk te zeggen dat hiermee zijn religie niet in het hart geraakt is.

Wanneer we eenmaal deze lijn van gedachte vervolgen, begrijpen we ook waarom minister Donner het kwetsen zo zinloos vindt. Hij vindt dat zo zinloos omdat hij het zinloos, ja zelfs expliciet verkeerd acht dat de religie wordt bekritiseerd. Eens was de traditie waarin hij staat, de gereformeerde, ook een traditie die kritiek leverde: op Rome namelijk. Maar dat vergeten mensen doorgaans op het moment dat hun eigen perspectief stevig in het zadel zit. Zij

zijn dan niet meer geneigd kritiek daarop als positief te waarderen.

Voor de verlichtingscriticus ligt dat dus anders. Hij is ervan overtuigd, althans heeft sterke indicaties, dat veel van de ellende in de wereld een culturele oorzaak heeft. En die culturele oorzaak schuilt in de religie. Als we ons van die religie weten te bevrijden, zou veel sociale onderdrukking verdwijnen. Zo is de islam mede debet aan de slechte positie van de vrouw.⁸ Het is dus allerm minst zinloos aan te tonen dat die islam niet deugt, en dat dan het liefst door middel van een argumentatie waarvan een islamitisch apologet niet kan zeggen: 'Maar deze daad, deze misstand, is helemaal niet kenmerkend voor de islam.'

Hoe doe je dat? Zoals gezegd door iets op te voeren waarvan niemand kan zeggen dat het 'niet typisch islamitisch' is en waarvan wel kan worden vastgesteld dat het ondubbelzinnig slecht is. Wel-aan, seks met kinderen is ondubbelzinnig slecht. Niemand ontkent dat zoiets pervers is. Wat Mohammed zegt en doet is ondubbelzinnig representatief voor de islam. Wie dus zegt: 'Mohammed was een perverse man', raakt de islam in het hart.

En juist daarom is de verontwaardiging van de schrijvers van de protestbrief aan Zalm ook zo groot. Zij zijn niet verontwaardigd over iets wat niet waar is. Zij zijn verontwaardigd over iets waarvan zij in het diepst van hun hart weten dat het wel waar is.

De moraal van dit alles is dat uitspraken over het gedrag van de profeet niet alleen passief moeten worden beschermd door de vrijheid van meningsuiting (waar iedereen het over eens is), maar zij moeten ook worden aangemoedigd, verwelkomd, want de cultuur is altijd verdergekommen door kritiek. Verbreiding van de beginselen van de vrije gedachte is eigenlijk het belangrijkste recept voor een succesvolle integratie. De overheid zou een goed signaal afgeven wanneer zij nieuwkomers snel zou laten wennen aan deze cultuur van vrijheid en kritiek. Hoe ver die overheid daarvan verwijderd is zal blijken uit het volgende hoofdstuk.

4 Integratie via de islam. Van Job Cohen tot Plato

Op 26 november 2002 hield de Amsterdamse burgemeester Job Cohen een rede aan de Universiteit Leiden onder de titel 'Vreemden'.¹ Deze rede staat bekend als de zogenaamde 'Cleveringa-lezing'. Cohen behandelde in die rede de problemen rond de integratie van nieuwkomers in de Nederlandse samenleving. Over dat onderwerp betrok hij een belangwekkende stelling. Volgens Cohen is het geloof voor nieuwkomers een gemakkelijke en voor de hand liggende ingang wanneer zij aansluiting zoeken in Nederland. Dat heeft te maken met een tweetal processen die zich binnen de Nederlandse samenleving voordoen.

Allereerst de secularisatie. Deze wordt door Cohen omschreven als 'de ontwikkeling waarbij het individuele of maatschappelijke leven zich onttrekt aan de invloed van kerk en geloof'.² Een tweede relevante ontwikkeling is de globalisering. Door de globalisering en andere factoren hebben we te maken met een toestroom van grote groepen migranten voor wie het geloof vaak de leidraad in het leven is. En dan volgt een passage waarom het mij nu te doen is:

Dat roept de vraag op van de acceptatie door de hen omringende, geseculariseerde samenleving, en van hun integratie daarin. Wat het laatste betreft: het geloof is voor hen een gemakkelijke en voor de hand liggende ingang wanneer zij aansluiting zoeken in Nederland. Want waar vinden zij die in aanvang anders dan bij hun oorspronkelijke landgenoten? Die landgenoten hebben zich in Nederland vaak via hun geloof georganiseerd. Daarom zou de integratie van deze migranten in de Nederlandse samenleving paradoxaal genoeg misschien nog wel het beste via hun

geloof kunnen verlopen. Dat is immers vrijwel het enige ankerpunt dat zij hebben wanneer zij de Nederlandse samenleving van de 21ste eeuw betreden. Deze beide ontwikkelingen, zo is mijn analyse, vragen om aandacht voor de rol van de religie in onze samenleving.³

Deze passage is erg voorzichtig geformuleerd. De burgemeester werpt de gedachte op dat de integratie van nieuwkomers 'misschien nog wel het beste' zou kunnen verlopen 'via hun geloof'. Maar hoe stelt de burgemeester zich dat precies voor? Eigenlijk wordt de beantwoording van die vraag overgelaten aan anderen. Cohen beperkt zich tot het 'vragen om aandacht voor de rol van de religie in onze samenleving'.

Nu lijkt het vragen om aandacht alleszins gerechtvaardigd. Deze suggestie werd ook opgepakt door zijn collega en partijgenoot uit Leeuwarden: Margreeth de Boer. Op 28 januari 2003 hield De Boer een lezing in de Martinuskerk in het Friese Hempens. Ook volgens De Boer zou religie moeten worden gebruikt bij de integratie van allochtonen: 'Religie is immers het enige ankerpunt dat zij hebben, wanneer zij de Nederlandse samenleving betreden.'⁴ Als Cohen en De Boer gelijk hebben, is religie niet alleen van betekenis voor het individueel geestesleven van mensen, maar kan men daar ook iets mee beginnen in de politiek. Religie is niet alleen 'waar' maar ook 'nuttig'.

Nu waren de ideeën van Cohen en De Boer allerm minst nieuw. Vele filosofen hebben zich uitgesproken over de verhouding van religie en politiek. Het lijkt dan ook interessant eens te bezien hoe er over de politieke functie van religie is gedacht door grote filosofen als Rousseau, Tocqueville, Machiavelli, Voltaire en Plato. Cohens 'aandacht vragen voor de rol van de religie in onze samenleving' zou bij die literatuur aansluiting kunnen zoeken.

Nu specificeert Cohen overigens niet duidelijk welke religie hij op het oog heeft. Maar blijkens het feit dat het gaat om de religie van 'nieuwkomers', kan hij niets anders op het oog hebben dan de islam. De Boer verwijst overigens wel duidelijk naar de islam als de religie waarop haar pleidooi voor religie als integratie-instrument betrekking heeft.⁵

Ik denk niet dat we de lijn die door Cohen en De Boer is ingezet moeten volgen. Het is belangrijk om hun ideeën serieus te nemen omdat met enige regelmaat ook anderen zich in deze zin hebben uitgelaten. Vaak wordt aan secularisten ook een verwijt gemaakt als volgt: ‘Wat heeft het voor zin te hameren op atheïsme, ongeloof, secularisme of agnosticisme? Nieuwkomers geloven nu eenmaal. Het is veel beter om aansluiting te zoeken bij hun eigen belevingswereld en bijvoorbeeld een soort vrijzinnige islam te bepleiten in plaats van secularisme. Daarmee help je ook de mensen binnen de islam die proberen meer vrouwvriendelijke interpretaties aan die religie te geven.’

Een eerste bedenking die je tegen zo’n redenering kan hebben is dat het louter uitgaat van strategie en niet van principes. Het zit dicht aan tegen: ‘Ach, wij verlichte secularisten geloven zelf natuurlijk niet die malle dingen die in de koran staan, maar zij wel. Dus laten we dat maar als gegeven aannemen en proberen de meest draconische maatregelen ten aanzien van vrouwen, dieven, homoseksuelen en ongelovigen te verzachten. En dat kan het beste door te doen voorkomen alsof die niet noodzakelijk voortvloeien uit de islam.’

De principiële vraag die ik in voorgaande hoofdstukken aan de orde heb gesteld, namelijk of moraal niet helemaal van godsdienst zou moeten worden gescheiden, ook vrijzinnige godsdienst, wordt op die manier niet aan de orde gesteld. Men wil zich beperken tot het bestrijden van de excessen van fundamentalistische godsdienst en zelfs dat op de voorzichtigste manier.

Het is moeilijk over strategie in het algemeen een uitspraak te doen. Het is bijvoorbeeld duidelijk dat in Egypte of Saoedi-Arabië de enige manier om religie onder kritiek te stellen een intern-religieuze is. Met andere woorden: men kan alleen verlichte politiek bedrijven door aansluiting te zoeken bij vriendelijke teksten uit de openbaring en alle plaatsen waar handen worden afgehakt of vrouwen gediscrimineerd als historisch gedateerd te verklaren. Maar moeten we ook in Nederland anno 2004 zo op kousenvoeten gaan lopen? Met de sgp doen we dat niet, dus waarom wel met de islam?

Uit de overvloed aan filosofen die zich over dit onderwerp heb-

ben uitgelaten zal ik er twee uitlichten: Voltaire en Plato. Voltaire, omdat hij voor velen als de belangrijkste filosoof van de Verlichting (en daarmee van het moderne denken) geldt en Plato als de belangrijkste filosoof uit de antieke traditie.

Zowel Plato als Voltaire kan men zien als de belangrijkste voorstanders van het idee dat religie te gebruiken is als een instrument voor integratie. Natuurlijk komt het woord 'integratie' bij hen niet voor. Zij hebben het over conformiteit aan de wet. Waarom houdt iemand zich aan de wet? Waarom leidt hij een deugdzzaam leven? Omdat een goddelijk wezen wetsovertreders straft en het begane onrecht wreekt. God is dus nuttig.

Voltaire: als God niet zou bestaan...

'Als God niet zou bestaan, dan zouden we hem moeten uitvinden.' Misschien is geen uitspraak van Voltaire zo wijdverbreid als juist deze. Flaubert nam deze op in zijn *Dictionnaire des idées reçues*, en ook tegenwoordig wordt hij nog vaak aangehaald.

De vraag is nu wat Voltaire bedoelde. Bedoelde hij ermee dat we van het bestaan van God zouden moeten uitgaan, ook al weten we dat hij niet bestaat op grond van overwegingen van sociale en politieke nuttigheid? En zo ja, nuttig waarvoor? Of wilde Voltaire niet meer dan aangeven dat geloof in het bestaan van God én verantwoord is op basis van een onbevangen filosofische analyse, én nog eens nuttig is ook?

Om die vraag te beantwoorden moeten we iets dieper ingaan op Voltaires beeld van God. Zijn hele leven heeft hij onder het motto 'Écrasez l'infâme' strijd gevoerd tegen de katholieke kerk. Maar hij was antiklerikaal, geen atheïst. In 1741 schreef hij in een brief dat hij altijd ervan overtuigd was geweest dat het bestaan van een horloge een horlogemaker vooronderstelt, en dat het universum derhalve bewijst dat God bestaat.

Hij noemde zichzelf ook een 'theïst' en wanneer hij in het *Dictionnaire philosophique* (1764) deze positie probeert te typeren, dan geeft hij ook aan waarin hij zélf gelooft.⁶

Een theïst is iemand die rotsvast overtuigd is van het bestaan van een even goed als machtig Opperwezen, dat alles heeft geschapen wat uitgebreidheid bezit, vegeteert, voelt en denkt; dat hun soort doet voortbestaan, dat misdaden straft zonder wreedheid en goede daden liefderijk belooft.⁷

Goede daden liefderijk belonen en misdaden straffen – daar komt al iets naar voren van een nuttige functie die God kan vervullen voor de maatschappij. God bestaat niet alleen; we kunnen iets aan hem hebben.

De theïstische overtuiging à la Voltaire is overigens een bescheiden theïsme. Hij zegt dat de theïst niet weet ‘hoe God straft’, ook niet ‘hoe Hij zijn gunst betoont, hoe Hij vergiffenis schenkt’, want de theïst is ‘niet vermetel genoeg om zich te vleien met de gedachte dat hij weet hoe God handelt’. Het enige wat de theïst weet – aldus nog steeds Voltaire – is ‘dát God handelt en dat Hij rechtvaardig is’. Voor de ethiek betekent dat theïsme het volgende: ‘Goeddoen, dat is zijn eredienst; onderworpen zijn aan God, dat is zijn leer.’

Het is al vaak gezegd dat Voltaire geen groot filosoof was.⁸ Hij heeft niets nieuws uitgevonden en al helemaal geen systeem uitgedacht (‘Voltaire n’a rien inventé, surtout pas un système de pensée’), schrijft een commentator.⁹ Nu is een zekere scepsis ten aanzien van systeembouw niet langer een diskwalificatie voor een filosoof, maar enige systematiek moet men toch wel aanbrengen in zijn denken. Voltaire doet dat wel heel spaarzaam. Hij hobbelt vrolijk heen langs allerlei bedenkingen die men bij zijn ‘theïstisch geloof’ kan maken. Onvermijdelijk lijkt toch het beantwoorden van de vraag hoe men die verhouding tussen dat ‘goeddoen’, waarvan hij rept in het laatste citaat, en ‘onderworpen zijn aan God’ voor zich ziet.¹⁰ Is dat hetzelfde? Is goeddoen hetzelfde als doen wat God van ons vraagt? Of kan ‘goeddoen’ ook betekenen dat we soms juist *niet doen* wat God van ons vraagt? De problemen van een theïstische ethiek zijn in hoofdstuk 3 reeds besproken. Als ‘goeddoen’ iets is waarvan de aard los van een geloof in God kan worden vastgesteld, komt de relatie tussen religie en moraal onder

druk te staan. Moraal staat dan op zichzelf. Voor het hooghouden daarvan heb je God niet nodig.¹¹

Als ‘goeddoen’ hetzelfde is als doen wat God van ons vraagt, worden we onmiddellijk geconfronteerd met het probleem wát God van ons vraagt. En dan komen wederom de vele sektes waar Voltaire zo’n hekel aan had langsmarcheren: boeddhisten, hindoeïsten, moslims, christenen en joden met hún interpretaties van het goddelijk gebod en verbod.

In die enorme kakofonie van stemmen moeten we de ware stem van God gaan onderscheiden. Kan men te midden van dat tumult nog wel zeggen dat het geloof in God zo ‘nuttig’ is, zoals Voltaire lijkt te veronderstellen met zijn ‘Als God niet zou bestaan, dan zouden we hem moeten uitvinden’ (‘Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer’)?

Voltaires ‘croyance utile’

Misschien helpt het als we iets nader ingaan op de context waarin Voltaire zijn uitspraak gedaan heeft. Deze is te vinden in een gedicht dat hij schreef naar aanleiding van een controversieel en anoniem boek dat in zijn tijd circuleerde: *De drie bedriegers*. Het ging om een virulent atheïstisch boek. Voltaire kritiseert in een gedicht, *Épître à l’auteur du livre des Trois Imposteurs*, de uitgangspunten van dit atheïstisch traktaat.¹² Daar vinden we dan ook de bekende passage over zijn ‘nuttige God’.

Voltaire begint met het opnieuw schetsen van de contouren van zijn godsbegrip. Zijn kamer zit vol met ratten en hagedissen, zegt hij. Maar dat kan hem niet aan het twijfelen brengen over een voorzienige God. Daarover waren ook alle grote geleerden het eens, denkt hij:

Consulte Zoroastre, et Minos, et Solon,
Et le martyr Socrate, et le grand Cicéron:
Ils ont adoré tous un maître, un juge, un père.
Ce système sublime à l’homme est nécessaire.
C’est le sacré lien de la société,

Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.

Alle grote geleerden waren het eens. Zij hebben allemaal die ene meester, rechter en vader aanbeden. Dat systeem is niet alleen 'verheven', maar ook 'noodzakelijk'. Geloof in die God is de heilige band die de samenleving bijeenhoudt. Het is de rem op de misdaad en de hoop voor de rechtvaardigen.

Hier wordt God dus voorgesteld als de grote straffer en wreker van de misdaad. God als kosmische politieagent. Het is over die God dat Voltaire één regel verder zegt:

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Maar Voltaire gelooft dus ook in die God. Het is niet zo dat hij op nuttigheidsgronden het geloof in een bepaalde God veinst, alleen maar om de misdadiger op het goede pad te houden. Hij gelooft in die God én hij acht dat geloof nuttig. Laten de wijzen dat geloof verbreiden en laten koningen die God vrezen.

Que le sage l'annonce, et que les rois le craignent.

Als koningen ons onderdrukken, zo legt Voltaire verder uit, dan moeten zij bedenken dat de grote wreker in de hemel wacht: 'leer om te beven'. Dat is het 'nuttig geloof' ('croyance utile') dat Voltaire wil verbreiden.

Is Voltaires positie houdbaar?

De vraag is natuurlijk of Voltaires positie houdbaar is. Allereerst is opvallend dat zijn positie veel dichter tegen het theïsme van de grote wereldgodsdiensten jodendom, christendom en islam aan zit dan men geneigd is te denken. Het 'deïsme' waarvan Voltaire doorgaans als aanhanger wordt opgevoerd,¹³ verhoudt zich tot het 'theïsme' als volgt. Theïsten geloven in een actieve presentie van God in de wereld. Deïsme gaat ervan uit dat God als Schepper van

de wereld is opgetreden, maar dat hij daar verder buiten blijft. Hij grijpt niet in.¹⁴ Het universum zou zijn ingericht volgens bepaalde mechanische wetmatigheden waarin 'God had no need to intervene'.¹⁵ Het ligt voor de hand dat dit deïsme gemakkelijk kan overgaan in atheïsme. John Henry Newman heeft de achttiende-eeuwse Verlichting wel aangeduid als 'The Age of Reason, when love grows cold'. Negentiende-eeuwse romantici, zoals Thomas Carlyle, verzetten zich tegen die afstandelijke godsopvatting. God is geen 'absentee God, sitting idle, ever since the first Sabbath, at the outside of his universe, and seeing it go.'¹⁶

Waar staat Voltaire's God? Is het de God van het deïsme, zoals zo vaak gezegd wordt? Daar kan men op goede gronden aan twijfelen. Voltaire's God doet heel wat meer dan de wereld in beweging zetten, zo lijkt het. Hij belooft en straft, en juist daarin is zijn nuttigheid gelegen. Hij is almachtig en algoed. Hij vertoont kortom de trekjes die jodendom, christendom en islam aan hun God toeschrijven. Voltaire spot en spot, zoals William Blake terecht gezegd heeft, maar niet met God. Hij spot met diens plaatsvervangers op aarde, met degenen die menen te weten wat God wil, niet met God zelf in de vorm waarin hij Hem voorstelt. Voltaire's regels uit het aangehaalde *Épître* waarin hij stelt dat hij altijd heeft onderscheiden tussen religie en de ellende van het bijgeloof, laten niets aan duidelijkheid te wensen over: 'Je distinguai toujours de la religion / Les malheurs qu'apporta la superstition.'

Een verschil tussen de sociaal-democratische burgemeesters enerzijds en Voltaire anderzijds lijkt te zijn dat Cohen en De Boer een geloof als integratiemiddel (islam) aanprijzen *waarin zij zelf niet geloven*. Ook Voltaire wijst geloof aan als instrument van sociale cohesie, maar dan een geloof *waarin hij zelf wel gelooft*.

Een overheid die zich zou gaan gedragen overeenkomstig de aansporing van Cohen en De Boer, is daarmee voor gelovigen een weinig geloofwaardige gesprekspartner. Wanneer de voltairiaanse overheid een gesprek aangaat met haar burgers over de interpretatie van het verlicht theïsme dat Voltaire als integratiemiddel voor alle burgers aanprijst, staat zij sterk. Maar een overheid die volgens de uitgangspunten van Cohen en De Boer te werk gaat en bijvoorbeeld een bepaalde interpretatie van de islam aan imams aanbeveelt

(een die gunstig is voor vrouwen of homoseksuelen), stelt zich bloot aan het verwijt: 'Wie bent ú om ons een bepaalde interpretatie van de islam aan te bevelen? U gelooft zelf niet eens!'

Hoe zou een niet-islamitische overheid die niettemin de islam als integratiemiddel wil hanteren hierop kunnen reageren? De enige optie lijkt mij: *voorwenden* dat men in de islam gelooft. Men zou althans de heikele vraag 'Geloof u in de koran als geopenbaarde waarheid?' moeten proberen te ontwijken.

Kan dat? Volgens sommigen kan dat en zou de overheid dat zelfs *moeten* doen. Met name Plato heeft dat verdedigd in enkele fameuze passages uit zijn hoofdwerk *Politeia*. Ik doel op de theorie over de 'nobe leugen'.

Plato: de staat als opvoedingsinstituut

Voor Plato is de staat een 'Erziehungsanstalt'.¹⁷ De filosofen moeten heersen, of zij die heersen moeten werkelijk filosofen worden.¹⁸ De platoonse staat is daarom altijd een aristocratische staat: 'eine Herrschaft der Tugend und der Einsicht die von Einem oder von wenigen ausgeübt wird'.¹⁹ Karl Popper – die direct na de Tweede Wereldoorlog een bekende kritiek op de platoonse politieke filosofie presenteerde – spreekt van een 'sophocratie'.²⁰

Bij Plato vinden we net als bij Cohen en De Boer en bij Voltaire de overtuiging dat religie een nuttige sociale en politieke functie kan vervullen. Van een 'kunst voor de kunst' moet Plato niets hebben. De kunst is een zedelijk opvoedingsmiddel en verder niets. Maar van een 'religie voor de religie' moet hij ook niets hebben: religie is instrument voor politiek, en verder niets.

Wanneer men de religie als instrument voor politiek wil gaan gebruiken ligt het voor de hand dat interpretatie van de religie staatszaak wordt. Welke zeden en gewoonten mensen uit de religie afleiden, is immers dan geen neutrale zaak meer, maar een kwestie van het hoogste politieke belang. Plato bepleit daarom controle over de interpretatie van de werken van de schrijvers die zich bezighouden met religieuze vertellingen: Homerus en Hesiodus. Onze eerste plicht is het instellen van controle over 'deze sprookjes-

schrijvers'. Worden er goede sprookjes gemaakt, dan zullen we die moeten aanvaarden. Maar de slechte wijzen we af. 'Kindermeiden en moeders zullen we ertoe aanzetten, de goedgekeurde aan de kinderen te vertellen en met die verhalen de geesten van hun kleinen te vormen, veel meer nog dan ze hun lichamen vormen en hun handen.'²¹

Met name een verkeerde voorstelling van het karakter van de 'hoogste wezens' wordt door Plato gegist. Zo vertelt Hesiodus hoe Uranus (dat is de hemel) zijn kinderen dadelijk na hun geboorte verborg in de schoot van Gaea (de aarde) om hun te beletten het licht te zien. Hun zoon Cronus strafte Uranus en Gaea voor hun wandaden door hen te verminken. Cronus zelf verslond op zijn beurt zijn kinderen en werd weer door zijn zoon Zeus onttroond en geboeid.²² Wat moeten we met dit soort verhalen? Plato, althans de platoonse Socrates die de gedachten van Plato verwoordt, zegt daarover dat, al was het echt gebeurd, men dat nog niet lichtzinnig mag vertellen aan onnadenkende en jeugdige personen.²³

De platoonse Socrates en zijn gesprekspartner Adimantus concluderen: er geldt een 'absoluut verbod om te vertellen dat de goden onderling oorlog voeren, hinderlagen leggen, slag leveren'. Dat is nodig om de toekomstige wachters in de staat bij te brengen dat 'het een diepe schande is over een kleinigheid met elkaar in vijandschap te geraten'.²⁴ Dat Hephaestus zijn moeder Hera in de boeien klonk en dat hij door zijn vader uit de hemel werd geslingerd omdat hij zijn moeder wilde verdedigen tegen de slagen van Zeus – het zijn allemaal dingen 'waar wij in onze staat niet van willen weten, om het even of de dichter die allegorisch opvatte of niet'.²⁵ Als reden voert Plato op dat een jong mens niet in staat is uit te maken wat al of niet allegorie is. Wat men op jonge leeftijd in zich opneemt 'pleegt onuitwisbaar en onveranderlijk in de geest te worden opgenomen'.²⁶ Dat is natuurlijk ook de reden waarom de eerste verhalen die hij hoort zo 'schoon mogelijk zouden moeten zijn om tot de deugd op te wekken'.²⁷

Socrates krijgt nauwelijks tegenspel in zijn pleidooi voor censuur. Op geen enkel moment in de dialoog krijgt hij het zwaar. Nooit zegt Adimantus: 'Maar Socrates, hoe weten we welke sprookjes goed zijn en welke slecht? Daarover valt toch van me-

ning te verschillen?’ Of: ‘Maar Socrates, het is toch alleen in de strijd der meningen of dialectiek dat de waarheid komt bovendrijven?’ Voor Plato’s Socrates staat kennelijk vast dat de waarheid *al gevonden is* en dat die zich bovendien aan iedereen als onvermijdelijk opdringt.²⁸ Het zijn alleen de onwilligen die volharden in het presenteren van de valse sprookjes.

Ook wordt nergens in overweging genomen dat er toch ook argumenten bestaan om de verkeerde sprookjes te gedogen. Bijvoorbeeld om kinderen voor te bereiden op een boze wereld waarin nu eenmaal het kwaad een vast onderdeel is. Kennismaking met het kwaad in de vorm van die sprookjes zou daarom van belang kunnen zijn voor de vorming van het karakter. Kinderen die worden opgevoed in een context waarin het kwaad, de leugen, de ellende en andere onhebbelijkheden van deze wereld volledig zijn uitgebannen, worden wellicht niet goed voorbereid om zich staande te houden in dit ondermaanse.

Enfin, de hele discussie over de vrijheid van meningsuiting of zelfs de argumenten die Socrates zelf daarvoor aandraagt in de *Apologie*, lijken hier niet meer aan de orde te zijn.²⁹ Plato lijkt het kwaad uit de wereld te willen bannen door daar eenvoudigweg niet over te spreken. Zeggen dat God de oorzaak is van enig kwaad, acht hij bijvoorbeeld onbestaanbaar. ‘Zulke taal mag niemand voeren in zijn staat, als wij willen dat deze goed geordend is. Zulke taal mag ook niemand te horen krijgen, niemand noch jong noch oud, noch in dicht noch in ondicht. Zulke beweringen zouden immers weinig vroom zijn, zonder enig nut voor ons, en innerlijk met zichzelf in tegenspraak.’³⁰

Wat deze laatste passage interessant maakt, is dat Plato zijn censuur niet alleen voor jongeren, voor degenen die nog niet de leeftijd van volwassenheid hebben bereikt, wil opleggen, maar voor iedereen. Want ‘niemand’ mag die taal te horen krijgen, jong noch oud.

Ook wil hij geen onderscheid maken tussen ouders en derden bij de opvoeding. Ouders hebben bijvoorbeeld niet meer bevoegdheden ten aanzien van hetgeen zij hun kinderen mogen vertellen dan derden. Ook moeders mogen hun kinderen immers niet ‘de schrik op het lijf jagen door, tegen alle fatsoen in, sprookjes te vertel-

len'.³¹ Als we willen dat onze wachters godvruchtig en goddelijk worden, dan moeten we het vertellen van deze sprookjes ten strengste verbieden.³²

Ook om redenen van staatsveiligheid moeten we ervoor waken dat mensen niet de verkeerde ideeën krijgen over de goden. Stel, iemand gelooft dat het hiernamaals 'iets gruwelijks' is. Dan zal zo iemand de nederlaag en slavernij verkiezen boven de dood in het gevecht.³³ Ook daaruit wordt weer door de platoonse Socrates de conclusie getrokken dat we – zoals hij het noemt – een 'oogje in het zeil moeten houden' op hen die over dat hiernamaals willen spreken. 'We zullen hen vragen het hiernamaals op te hemelen, liever dan er zomaar zonder meer op te smalen.'³⁴ Dat smalen is niet alleen 'onwaar', zegt Socrates, het is ook 'schadelijk voor mensen die strijdvaardig moeten zijn'.

Toch erkent ook de platoonse Socrates dat de waarheid 'hoog aangeslagen' moet worden. Maar het gevolg dat hij daaraan verbindt, is niet dat er nooit mag worden gelogen. Het gevolg is dat *alleen bepaalde personen* mogen liegen. Zoals een dokter alleen medicijnen mag verstrekken, zo moet het aan de leiders van de staat voorbehouden blijven om te liegen. Want zij liegen met het oog op het 'welzijn van de staat', en alle anderen moeten zich dus van liegen onthouden.³⁵

Nu betreft het hier controle over de sprookjesschrijvers. Zij mogen bepaalde dingen niet vertellen die zij eigenlijk wel willen vertellen of al verteld hebben. Maar zouden we ze ook niet bepaalde dingen moeten *voorschrijven* die zij moeten vertellen? Zouden we – met andere woorden – niet moeten stimuleren dat de geestelijke voormannen politieke idealen vertolken of de vigerende politieke verhalen van een religieuze legitimatie voorzien? Dat lijkt voor de hand te liggen.

De noodzakelijke leugen over de rangen en standen in de staat

Plato spreekt ook wel van 'noodzakelijke leugens'. Tot zover hebben we gezien dat deze noodzakelijke leugens betrekking hebben op wat er van staatswege als het officiële godsbeeld zou moeten

worden gestimuleerd. Dat godsbeeld (of godenbeeld) moet in ere worden gehouden. Maar Plato pleitte niet alleen voor staatsleugens over de goden, maar ook voor het hooghouden van een leugen over de oorsprong en legitimatie van de rangen en standen in de staat. Eigenlijk heeft de bekendste 'noodzakelijke leugen' daarop betrekking. Het staat in de literatuur wel bekend als de 'nobile leugen' ('noble lie'). *The Oxford Companion to Philosophy* typeert het als volgt: 'Nobile leugen: een mythe, ontwikkeld door Plato in de *Republiek* volgens welke menselijke wezens uit de aarde zouden zijn gevormd. Zij die moesten heersen hadden goud met de aarde vermengd gekregen. De soldaten zilver. De boeren en handwerkslieden ijzer.'³⁶

De belangrijkste van die noodzakelijke leugens heeft dus betrekking op iets wat de wachters maar ook de burgers zouden moeten geloven. De platoonse Socrates presenteert dit als een legende of een fabel.

Zoals gezegd: de *leiders* zou moeten worden bijgebracht dat zij door de God die hen vormde leiderskwaliteiten hebben bijgebracht gekregen. Dat zou daarmee te maken hebben dat God goud zou hebben bijgemengd bij de stof waaruit zij gemaakt werden. Een tweede categorie van burgers van de staat zijn de *helpers*. In de stof waaruit helpers worden gemaakt, heeft God zilver vermengd. Voor de *boeren* en de *handwerkslieden* geldt dat Hij hiervoor ijzer en brons gebruikte.³⁷ Het is goed ons te realiseren wat hier nu gezegd wordt. Plato stelt dat het nodig is mensen te verzoenen met hun rol in de staat. Tot zover niets aan de hand. Maar dat kan kennelijk niet door erop te wijzen dat sommigen een *grotere geschiktheid* hebben voor het verrichten van bepaalde taken dan anderen (zoals in een moderne democratie naar alle waarschijnlijkheid zou gebeuren). Waarom dat niet zou kunnen, wordt overigens niet helemaal duidelijk. Plato gaat ervan uit dat wat ik maar een 'rationalistische' rechtvaardiging voor de rangen en standen in de maatschappij zou willen noemen, niet werkbaar zal zijn. Er moet dus een andere komen: een religieuze rechtvaardiging. In dat kader wordt de fabel of de legende opgevoerd waarvan sprake is.

Er wordt opgevoerd dat *God* bepaalde mensen heeft geschapen die speciaal zijn toegerust voor een bepaalde taak. God zou goud,

zilver of brons hebben vermengd met de grondstof van waaruit mensen worden gemaakt. Om verschillende redenen is het niet erg aannemelijk dat deze strategie zal werken.

Een eerste vraag die zich aandient is deze. Waarom zou iemand met brons in zijn constitutie niet kunnen aanvoeren dat hij *ten onrechte* brons in zijn constitutie heeft gekregen van God? Dat sluit de platoonse Socrates helemaal uit. Dat is een verzet tegen God dat kennelijk niet waarschijnlijk wordt geacht. Maar waarom eigenlijk niet? Waarom zouden we – in overeenstemming met de teneur van de *Euthyphro* – niet kunnen verlangen dat voor elk moreel oordeel een rechtvaardiging wordt gegeven anders dan dat God daar om hem moverende redenen voor gekozen heeft?

Men kan het ook als volgt stellen. De aanvaardbaarheid van de nobele leugen staat en valt met de acceptatie van een soort goddelijk voluntarisme. Het beste antwoord dat men kan bedenken waarom iets goed is, is dat *God het wil*. Maar deze goddelijke bevelstheorie over de moraal is bijzonder zwak en Socrates heeft daar zelf in de *Euthyphro* nadrukkelijk op goede gronden afstand van genomen.

Een tweede bedenking die zich aandient, is of een rationele rechtvaardiging van de rangen en standen in de staat niet veel gemakkelijker aanvaardbaar te maken is. Stel iemand vraagt: 'Waarom ben ik handwerksman en geen wachter?', dan kan het antwoord toch luiden: 'Omdat u een aantal persoonlijkheidseigenschappen mist die nodig zijn voor een wachter'? Welke persoonlijkheidseigenschappen nodig zijn voor een wachter, valt uit te leggen. Waarom bepaalde personen rijker bedeed zijn met die eigenschappen dan anderen, ook. Waarom zou het antwoord dat iemands constitutie met goud vermengd is ook maar iets toevoegen aan de rationele rechtvaardiging voor iemands positie als wachter?

Een derde bedenking die men bij de fabel van de nobele leugen kan hebben, ligt voor de hand. Daarvoor moet namelijk *gelogen worden*. Dat wil zeggen: het spreken van onwaarheid zou voor de hoogste gezagsdragers in de staat nadrukkelijk zijn toegestaan. 'Voortdurend [...] zullen onze leiders zich in de noodzakelijkheid bevinden om leugen en bedrog aan te wenden terwille van het welzijn van hun onderhorigen', stelt de platoonse Socrates.³⁸

Popper presenteert op precies dit punt een scherpe kritiek op Plato. De filosoof zou zich kenmerken door liefde voor de waarheid, zegt Popper. Maar Plato betoogt ook uitvoerig dat het tot het koninklijk prerogatief zou behoren om te liegen en bedriegen wanneer dat zo uitkomt om redenen van staatsbelang.³⁹ De mythe over de soorten metaal waarmee de verschillende standen in de staat worden aangelengd noemt Popper de 'Myth of Blood and Soil'.⁴⁰ De houding van Plato tegenover religie is eigenlijk niet veel anders dan die van zijn oom Critias, de leider van de groep van dertig tirannen die na de Peloponnesische Oorlog een schrikbewind in Athene vestigde.⁴¹

Popper wijst erop dat het opportunisme van Plato het moeilijk maakt vast te stellen of (en in hoeverre) hij geloofde in zijn theorieën. Was hij misschien zelf een atheïst?⁴² Inderdaad is het niet meer zo eenvoudig vast te stellen welke delen van zijn werk oprecht zijn en waar hij – conform zijn eigen beginselen – iets voorwendt omdat het om redenen van staatsbelang nuttig is dat anderen daarin geloven. Is dan eigenlijk niet elk boek dat men schrijft bij voorbaat verdacht? Een boek is immers uit de aard der zaak iets waaraan publiciteit wordt gegeven. Een boek *kán* in verkeerde handen vallen!⁴³

Is religie wel een goed integratie-instrument?

Men zal misschien tegenwerpen dat Cohen en De Boer met deze beschouwingen standpunten krijgen toegedicht die zij niet hebben ingenomen. Zij hebben alleen de suggestie geopperd dat religie zou kunnen worden gebruikt bij de integratie van nieuwkomers. Zij hebben geen totalitaire staatsindoctrinatie verdedigd! Het is dan ook niet fair om hun dit toe te schrijven.

Dat schrijf ik hun ook niet toe. Ik ben mij er zeer goed van bewust dat zij eigenlijk weinig meer beweren dan dat het onderwerp eens in studie zou moeten worden genomen, en daaraan heb ik geprobeerd een bijdrage te leveren. Wat ik probeer, is mij voor te stellen wat een 'gebruikmaken van religie bij de integratie' zou kunnen betekenen. En dan zie ik niet voor mij hoe een integere

overheid – dat wil zeggen: een die Plato's 'noodzakelijke leugens' wil vermijden – dat zou kunnen doen.

Gebruikmaken van religie bij integratie zou eventueel nog kunnen in een situatie waarin één geloof wordt gedeeld door de overgrote meerderheid van de burgers. Dat was het geval toen Voltaire zijn 'croyance utile' presenteerde. Zijn theïsme was een soort grootste gemene deler van jodendom, christendom en islam – de toentertijd in Europa voorkomende godsdiensten. Maar zoals Cohen in zijn rede al aangeeft, wordt deze tijd gekenmerkt door (1) secularisatie en (2) globalisering. Dat eerste betekent dat velen hun moraal niet meer op godsdienst baseren, en het tweede betekent dat de geloofseenheid binnen bijna alle hedendaagse staten verdwenen is.

Paradoxaal genoeg maken dus juist de twee feiten die Cohen zelf opvoert als sociologisch fundament voor zijn analyse zijn beleidspolitieke aanbevelingen ongeloofwaardig. Religie gebruiken als middel voor integratie zou denkbaar zijn in Iran of in een andere premoderne gemeenschap die wordt gekenmerkt door een grote mate van eenheid van geloof. Maar juist in een globaliserende wereld waarin mensen van allerlei verschillende religieuze denominaties naast elkaar moeten leven, is dat ondenkbaar. De wereld van Voltaire waarin het theïsme als enige religieuze optie openstond, is niet meer de wereld waarin wij leven.

De enige mogelijkheid die dan nog zou openstaan, is een 'vlucht uit deze wereld'. Dat wil zeggen: een in gedachten optrekken van een nieuw staatsmodel, een utopie, dat men als een werkelijkheid probeert te presenteren aan de burgers, terwijl men als overheid weet dat het een leugen is. Kortom, men zou een 'Iran' langs politieke weg moeten construeren. Dat is de optie van Plato met zijn 'nobe leugen'. De overheid à la Cohen en De Boer zou dus zo'n set aan noodzakelijke leugens ingang moeten doen vinden. In zekere zin heeft Cohen met zijn suggestie dat integratie via religie zou moeten verlopen, al een bijdrage geleverd aan die set van 'noodzakelijke leugens' – zij het onbewust en onbedoeld. Ik doel op de noodzakelijke leugen dat moraal op godsdienst zou moeten worden gebaseerd. En is de stelling dat we aan de islam een zodanige interpretatie kunnen geven dat deze 'past' in de context van de moderne

democratische rechtstaat niet een andere variant van zo'n leugen?

Burgemeester De Boer is – terecht, denk ik – iets minder optimistisch op dit punt dan haar Amsterdamse collega: 'Geloof en handelen zijn één in de islam en geloof en staat zijn ook één in de islam.' Dat lijkt mij een concessie die zich moeilijk verdraagt met de aanbevelingen die Cohen en De Boer gepresenteerd hebben over de islam als instrument voor integratie. De Boer zegt het zelf: de emancipatie van vrouwen en homoseksuelen in Nederland 'vormt een belangrijk knelpunt in de wederzijdse relatie tussen moslims en christenen'.⁴⁴

De vraag is dan: hoe kan men heil verwachten bij de integratie van een godsdienst die ogenschijnlijk juist de integratie in de weg staat? Het feit dat iets 'het enig ankerpunt' is dat mensen hebben, wil niet zeggen dat dit ankerpunt ook geschikt is ter bevordering van de integratie. 'Aansluiting zoeken in Nederland' (Cohen) betekent nu juist dat men niet moet terugvallen op iets wat nieuwkomers van de autochtonen onderscheidt. Integratie betekent dat men op zoek gaat naar wat bindt, niet naar wat scheidt.⁴⁵ Door overheidsbeleid te baseren op iets wat mensen scheidt, bewerkstelligt de Nederlandse overheid precies het omgekeerde van wat men zich voor ogen stelt. Het zou tragisch zijn wanneer Cohen en De Boer met hun goede bedoelingen de desintegratie van de Nederlandse samenleving realiseren.

Cohen introduceerde zijn suggestie als een paradox. De integratie van migranten zou 'paradoxaal genoeg' nog wel het best kunnen verlopen via hun geloof. Of misschien is zijn suggestie geen paradox, maar een contradictie. Natuurlijk is het geloof een 'gemakkelijke en voor de hand liggende ingang' voor migranten om aansluiting te zoeken in Nederland. Maar gemakkelijk kan ook wel eens gemakzuchtig zijn, en iets wat voor de hand ligt kan bij nadere reflectie moeten worden verworpen. In zekere zin zijn Cohen en De Boer te optimistisch, in zekere zin zijn zij ook te pessimistisch. Cohen wordt blijkens zijn suggestie kennelijk geleid door hetzelfde pessimisme als we onderkennen bij Plato. Plato denkt dat een overtuigende rationele argumentatie waarom iemand een bepaalde plaats inneemt in de maatschappij niet (of slechts zeer moeilijk) te geven is. Daarom zoekt hij zijn toevlucht tot van overheidswege

gecontroleerde religieuze mythologie. We hebben reeds geconstateerd: dat is nodeloos pessimistisch. Het valt uit te leggen waarom bepaalde mensen eigenschappen hebben die hen geschikt maken voor een bepaald soort maatschappelijke functie.

Zo kan men ook optimistischer zijn ten aanzien van het presenteren van voorwaarden voor integratie. Als de overheid werkelijk gelooft in de waarden van de democratische rechtstaat als het dragend fundament van deze samenlevingsorde, dan moet die overheid ook in staat zijn de redelijkheid en wenselijkheid van die waarden te beargumenteren zonder verwijzingen naar bijbelcitataten, passages uit de koran of anderszins aansluiting te zoeken bij godsdiensten.

Het nieuwe van onze situatie

Ik denk ook dat diegenen die tegenwoordig ijveren voor religie als instrument voor integratie zich niet goed kunnen beroepen op Voltaire. De tijd waarin hij leefde was een andere dan die van ons. Voltaire leefde in een tijd waarin een intellectuele elite, een priesterstand, interpretaties presenteerde van de openbaring die min of meer aansloten bij redelijke inzichten. Maar die priesterstand bestaat niet meer. Althans: deze heeft geen of weinig invloed. Paradoxaal genoeg is dat te wijten aan het optreden van Voltaire zelf: *Écrasez l'infâme*. Vernietig de eerloze (de kerk). Dat is gelukt dus. Voor de westerse wereld althans geldt dat de opperpriester in Rome vooral een ceremoniële functie heeft.

Voor de islam heeft altijd al gegolden dat geen priesterstand tot ontwikkeling is gekomen. Er staan dus geen middelaars tussen God en een individuele gelovige.⁴⁶ Door progressieve optimisten in de westerse wereld wordt dat als winst ervaren. Geen autoritaire bemiddelaars meer tussen God en ons. Wij zijn geëmancipeerd.

Het radicaal protestantisme dat vigerend is geworden in het christendom en ook in de islam heeft echter vergaande consequenties. Ieder is zijn eigen paus geworden. Men bepaalt zelf wat men zich door God wil laten influisteren. Dat zijn soms goede dingen, maar soms ook hele slechte.

In februari 2001 werd Sudobe, een 16-jarig meisje van Afghaanse afkomst, door haar ouders vermoord. De reden: zij was ontmaagd door een Marokkaanse jongen die niet met haar wilde trouwen. Het meisje had daarmee de streng islamitische familie te schande gemaakt. De vader had vervolgens zijn dochter met een sjaal gewurgd in het huis van haar oma. De moeder keek toe.

Op 15 oktober 2003 werden vader en moeder door de Hoge Raad tot respectievelijk tien en zes jaar gevangenisstraf veroordeeld. Het Haagse Gerechtshof had de ouders al eerder dezelfde straffen opgelegd.

Tegen het vonnis van het Hof was cassatie aangetekend door advocaat G. Spong. De advocaat had voor de Hoge Raad betoogd dat de moeder geen straf verdiende omdat zij zich 'in haar ondergeschikte positie als vrouw in een niet-westerse cultuur' niet had kunnen distantiëren van het oordeel van haar echtgenoot en diens oudste broer dat Sudobe gedood moest worden. Het was een geval van 'eerwraak'.⁴⁷ Natuurlijk kan men op basis van dit soort berichten niet de gehele integratie van allochtonen aan de Nederlandse samenleving mislukt verklaren. Maar soms kan men toch wel aan zeer extreme gevallen meer courante problemen illustreren.

Wat hier aan de orde is, is een krasse tegenstelling tussen twee soorten ethiek. De ene ethiek is die van de ouders ten opzichte van hun kinderen. Het is een universeel gebod dat ouders voor hun kinderen zorgen, hen beschermen tegen gevaar en ontberingen. Dat heeft niets met godsdienst te maken. Het is een universeel menselijk gegeven.⁴⁸ Hoewel, menselijk? Men zou kunnen zeggen: het is universeel *dierlijk*. Want welke gevaren trotseert niet een leeuw voor haar welpen of een moedereend voor haar kroost?

Maar daarnaast bestaat ook een ander soort ethiek waarbij religieuze plichten voorgaan boven menselijke plichten. Men zou het een 'religieuze ethiek' kunnen noemen. Hierbij vormt niet de autonome moraal het uitgangspunt, maar de plichten die de mens zou hebben ten opzichte van één of meer goddelijk wezens. Met name in de 'theïstische godsdiensten', namelijk jodendom, christendom en islam, geldt dat het goddelijk gebod prevaleert boven alle menselijke ethiek.

Een historisch eerste en tevens radicaalste voorbeeld daarvan

lijkt sterk op het geval van de moord door de ouders van Sudobe. In zowel bijbel als koran speelt de figuur van Abraham of (in de islam) Ibrahim een belangrijke rol. Abraham kreeg van God het bevel om zijn zoon te offeren (Genesis 22; soera 37: 101). Gemeten aan de gewone autonome ethiek zou natuurlijk geen enkele vader daarover piekeren, maar Abraham was daartoe, net als de vader van Sudobe, wel degelijk bereid. Hij wordt daarvoor in de bijbel en de koran uitvoerig geprezen (soera 37: 111: 'Hij behoorde tot Onze gelovige dienaren').

In veel situaties waarin geklaagd wordt over een gebrekkige integratie van nieuwkomers in de Nederlandse samenleving gaat het eigenlijk over deze tegenstelling.

Het is een wijdverbreide overtuiging dat gebrekkige integratie te maken heeft met 'cultuur'. De cultuur van nieuwkomers verschilt van de cultuur van de autochtone bevolking, zegt men dan. Dat is waar, maar wat men zich doorgaans niet realiseert, is dat cultuur in niet-westerse samenlevingen nauwelijks te onderscheiden valt van religie. In de westerse samenleving daarentegen is religie (vaak jodendom en christendom) vergaand geprivatiseerd. Of men zich al dan niet aan religieuze geboden conformeert wordt gezien als een kwestie van persoonlijke beoordeling en eigen verantwoordelijkheid.

Een mooi voorbeeld van zo'n typisch westerse geloofsbeleving vinden we bij de Amsterdamse gemeenteburgemeester Jan Beerenhout. Beerenhout, een autochtone Nederlander, is bekeerd tot de islam. Maar aan de geboden van de islam geeft hij een hoogst persoonlijke interpretatie. In een gesprek met Frits Bolkestein uit 1997 gaf hij het volgende voorbeeld.⁴⁹ In de koran staat dat het drinken van bedwelmende drank verboden is. Maar toen Beerenhout op doktersvoorschrift in verband met zijn hartproblemen twee glazen wijn moest drinken, zei hij: 'Wijn is voor mij geen bedwelmende drank'.

Met instemming citeert Beerenhout ook een anekdote over een Turkse gastheer van hem. Deze gastheer dronk een glas raki, een drankje met een alcoholgehalte van vijftig procent. Hoe valt dat als moslim te rechtvaardigen? Dat lijkt niet eenvoudig, want de profeet heeft gezegd: 'Laat de eerste druppel niet over uw lippen ko-

men.' De raki-drinkende moslim ging echter als volgt om met wat doorgaans wordt gezien als een streng verbod op het drinken van alcohol binnen de islam. Hij doopte zijn vinger in het glas en gooi-de twee druppels op de grond. De rest dronk hij op.

Grappige anekdotes, zeker. Maar zij hebben ook een principiële betekenis. Zij illustreren perfect het verschil in houding dat een autochtone Nederlander (Beerenhout) tegenover religie aanneemt en allochtonen die afkomstig zijn uit een niet-westerse samenleving (zoals de Afghaanse ouders van Sudobe). Het is dus niet de islam die het probleem vormt, maar de wijze waarop men zich in islamitische landen doorgaans verhoudt tot religieuze geboden. Daar zijn het 'dictaten', hier zijn het 'tips' die al snel moeten wijken voor de dokter of voor persoonlijke verleidingen.

Als we enige vooruitgang willen boeken met de integratie zouden we dus twee wegen kunnen bewandelen. De ene weg is het bevorderen van de secularisatie. Dat wil zeggen: men probeert het inzicht te verbreiden dat moraal moet worden losgekoppeld van godsdienst. Men probeert mensen eraan te wennen dat zij voor hun morele standpunten andere dan godsdienstige argumenten moeten aanvoeren ('het staat toch in soera 25 dat...').

De tweede weg is die van Cohen en De Boer. Zij willen een vrijzinnige omgang met de godsdienst stimuleren. Zij willen van de Abrahams en van de ouders van Sudobe 'Jan Beerenhoutjes maken' en raki-drinkende moslims, zoals de gastheer van Beerenhout. Maar is het waarschijnlijk dat zoiets gaat lukken?

Een probleem voor deze vrijzinnige religiositeit is dat het nu eenmaal niet kan worden ontkend dat in de koran, net als in de bijbel overigens, vele zaken worden aanbevolen die in krasse tegenstelling staan tot wat Cohen en De Boer als wenselijk gedrag zouden willen aanbevelen.

Laat ik enkele voorbeelden behandelen. In soera 5, vers 38 vinden we een straf voorgeschreven bij diefstal: 'En de dief en de dievegge, houdt hun handen af (tot vergelding) van wat zij verdiend hebben als een voorbeeld van de kastijding van God.'⁵⁰ Deze tekst wordt in sommige islamitische landen naar de letter nageleefd. In Soedan werden onder het regime van generaal Nemeyri in 1985 zelfs de handen van kinderen afgehakt wanneer die hadden gesto-

len. Dat heeft nog tot een protestdemonstratie in Khartoem geleid door duizenden moeders. Maar met weinig resultaat.⁵¹

Een andere straf die in de koran veelvuldig wordt voorgeschreven is geseling. Soera 24, vers 2 schrijft voor: 'De ontuchtige vrouw en de ontuchtige man, geselt een ieder hunner met honderd geselingen. En laat geen mededogen met hen u bevangen in Gods godsdienst indien gij gelooft in God en de Laatste Dag. En laat een aantal der gelovigen van hun bestraffing getuige zijn.'

Berucht zijn ook de straffen op wat wij zouden noemen godslastering. Soera 5, vers 33 geeft aan wat de reactie daarop zou moeten zijn: 'Doch de vergelding van hen die God en Zijn boodschapper bestrijden en zich beijveren verderf te brengen in het land is dat zij ter dood gebracht worden of gekruisigd of dat hun handen en voeten worden afgekap't van weerszijden of dat zij uit het land verbannen worden.'

Ik weet niet of Beerenhout of zijn raki-drinkende gastheer hier nog mogelijkheden zien voor een vriendelijke interpretatie, maar ik zie ze niet. Hier staat wat er staat. En zelfs wanneer deze uitspraken niet representatief zouden zijn voor wat de koran allemaal aan behartigenswaardige aanbevelingen te bieden heeft, men kan deze soera's (er zijn er meer te noemen) moeilijk over het hoofd zien. Naar aanleiding van gesprekken met de integratieminister Van Boxtel heeft de Rotterdamse imam El Moumni wel eens gezegd: 'Ik kan ook de koran niet herschrijven.' Ik denk dat El Moumni daar een punt heeft.

Kortom, we hebben te maken met het feit dat religieuze teksten en religieuze tradities dingen vragen van gelovigen die moreel verwerpelijk zijn. En omdat binnen de islam geen mitigerende bemiddelaar staat tussen de tekst en de individuele gelovige kan die gelovige tot de meest wanstaltige daden komen die met goddelijke sanctionering worden verricht. Precies dat is ook de nieuwe situatie waarin we gekomen zijn. Abraham is geen literaire figuur uit een oud boek, maar een bron van inspiratie voor de Bin Ladens van deze wereld. De hedendaagse tijd wordt gekenmerkt door 'Terror in the mind of God' en door een 'mondiale opkomst van het religieus geweld'.⁵² Zou het in die gewijzigde situatie niet veel beter zijn het inzicht te stimuleren dat godsdienst niet als legitimatie

voor moraal kan functioneren? Dat men het goede moet doen omwille van het goede zelf? Misschien moet als onderdeel van de integratie van nieuwkomers maar Plato's *Euthyphro* worden voorgeschreven.

5 Wat is de democratische rechtstaat?

Dit lijkt een geschikt moment om een voorlopige balans op te maken. Het leidend idee van de voorgaande vier hoofdstukken is dat ons systeem onder druk staat. Het is in zekere zin in verval. Het is in verval geraakt omdat onze bestuurlijke elite niet meer weet voor welke beginselen wij staan of geacht worden te staan. Ik kan mij heel goed verplaatsen in die misprijzende blikken van die oude patriciërs op Coutures schilderij die neerkijken op de Romeinen in hun decadentie.

Ik vrees dat de Amsterdamse burgemeester Cohen en de minister van justitie Donner zich moeilijk zullen herkennen als ik zeg dat eigenlijk ook zij onderuit liggen aan het banket. Toch is dat wel het geval. Wanneer de minister van justitie een intelligent en moreel bewogen kritiek van een jonge vrouw op de islam, meer in het bijzonder de profeet, niet verwelkomt als een valide manifestatie van godsdienstkritiek is er iets serieus mis. Onze politiek correcte elite is zo beducht voor verwijten van stigmatisering, stereotypen en wat genoemd wordt ‘mensen tegen elkaar opzetten’ dat zij van de weeromstuit vergeet voor welke waarden onze beschaving heeft te staan. Een van de belangrijkste waarden is de vrijheid van meningsuiting, evenals het goed recht van religiekritiek. Men zou toch zeggen dat sinds het Ezel-proces van Gerard Reve dit ferm overeind had moeten staan. Maar we zien onze hedendaagse minister van justitie als een senator Algra Redivivus kapittelen over burgers die hij als voorbeeld had moeten stellen.

Het geval van de burgemeesters die religie willen gebruiken voor de integratie ligt natuurlijk weer iets anders, maar toch geldt ook hier dat fundamentele beginselen van onze politieke orde worden verkwanseld. In dit geval is dat het seculiere karakter van onze

staat. De overheid moet godsdienst tot privé-zaak verklaren en dus geen overheidsbeleid (zoals het integratiebeleid) baseren op religie – en al helemaal niet op een religie waarin men zelf niet gelooft.

Wat de Nederlandse overheid zou moeten stimuleren is een bepaalde vorm van burgerschap, burgerschap zoals hiervoor omlijnd: een oriëntatie op de *Civis Mundi*, de burger van de wereld, in plaats van de burger die zit opgesloten in zijn eigen etnische en religieuze tradities (al dan niet met broers en vaders als cipiers). Dát zijn de beginselen volgens welke onze democratische rechtstaat is ingericht.

Aangezien onze bestuurlijke elite zo slecht zicht heeft op de beginselen van de democratische rechtstaat lijkt het niet overbodig daaraan ruim aandacht te besteden. Wat is eigenlijk die democratische rechtstaat? En hoe sterk zijn de argumenten voor het handhaven daarvan?

In het vervolg van dit boek zal ik proberen aan te tonen dat de beginselen van de democratische rechtstaat niet alleen onder druk staan door de komst van nieuwkomers waarop onze staat onbehulpeloos reageert, maar ook door andere ontwikkelingen die men als decadent zou kunnen typeren. Een herijking van de democratische rechtstaat is derhalve dringend gewenst.

In 1989 publiceerde het tijdschrift *The National Interest* een artikel onder de raadselachtige titel 'The End of History'.¹ De geschiedenis ten einde? Wat kon men zich daarbij voorstellen? De schrijver was een zekere Francis Fukuyama, een Amerikaanse politieke filosoof van Japanse afkomst.² In 1992 werkte hij zijn these uit in een compleet boek: *The End of History and the Last Man*.³

Fukuyama betoogde dat de huidige tijd wordt gekenmerkt door een opvallende overeenstemming over politieke uitgangspunten. Er mag veel verschil van mening bestaan, maar over één ding lijkt iedereen het eens: de 'liberale democratie' (in het Nederlands: democratische rechtstaat) is de verkieslijkste vorm van regering. De democratische rechtstaat heeft op alle plaatsen in de wereld, in alle culturen, rivalen weten te overwinnen. Of het nu gaat om de erfelijke monarchie, het fascisme of het communisme, de democratische rechtstaat heeft geen serieuze uitdagers meer. De democrati-

sche rechtstaat is het einde van de ideologische evolutie van de mensheid. We leven daarom aan het 'einde van de geschiedenis'.⁴

We zijn nu vijftien jaar verder. Fukuyama heeft andere boeken geschreven.⁵ Er zijn inmiddels ook andere theorieën gelanceerd die zijn stelling over het einde van de geschiedenis lijken te ondergraven. Op zijn stelling is veel kritiek gekomen. Velen menen tegenwoordig dat zijn theorie over de triomf van de democratische rechtstaat op feitelijke gronden is weerlegd. Dat is bijvoorbeeld de stelling van de Amerikaanse politicoloog Samuel Huntington. Huntington ontwikkelde een these over de 'clash of civilizations'.⁶ Er bestaan tegenwoordig een aantal fundamentele beschavingsconflicten en die zijn eigenlijk onoverbrugbaar. De wereld convergeert dus niet naar een toestand waarin de democratische rechtstaat het vigerende model zal worden, maar het Westen zal voortdurend worden uitgedaagd.

Dat is ook de stelling van de Britse filosoof John Gray. Gray betoogt dat dromers als Fukuyama niet inzien dat de wereld helemaal niet steeds meer westers zal worden. Integendeel, het moderne wereldbeeld wordt slechts door een klein deel van de wereld geaccepteerd. Er zijn bovendien geen tekenen die erop wijzen dat het binnen afzienbare tijd anders zal zijn.⁷ Theorieën als die van Huntington en Gray doen het na 11 september aanmerkelijk beter dan die van Fukuyama.⁸ Fukuyama's visie lijkt niet alleen op feitelijke gronden zwak, zij wordt ook op normatieve gronden onder vuur genomen. De westerse democratische rechtstaat als einde van de geschiedenis? Is die westerse rechtstaat dan het beste model dat we kunnen bedenken? Velen vinden dat maar arrogant.

Met arrogantie heeft dit echter niet veel te maken. Waarom het gaat, is de vraag welk politiek model verkieslijk is. En dan denk ik dat Fukuyama gelijk heeft dat de democratische rechtstaat superieur is aan alle andere politieke modellen die we hebben kunnen bedenken. In ieder geval is de democratische rechtstaat het einde van onze verbeeldingskracht.

Zoals gezegd, Fukuyama's these heeft heel wat opschudding veroorzaakt en dat is ook wel begrijpelijk. Zij gaat regelrecht in tegen een aantal gevestigde overtuigingen van deze tijd. Interessant is bijvoorbeeld Fukuyama's verhouding tot wat men wel het 'postmodernisme' noemt.

Fukuyama is zowel modern als postmodern. Zijn ideeën komen met die van andere postmoderne auteurs overeen voorzover ook hij benadrukt dat we tegenwoordig in een veranderd geesteklimaat leven, een tijd waarin allerlei grote ideologieën, levensovertuigingen en politieke systemen zijn weggevaagd. Ook hij proclameert, om de bekende termen van Lyotard te gebruiken, het 'einde van de grote verhalen'. Maar hij onderscheidt zich van andere postmoderne auteurs wanneer hij stelt dat dit zo is, juist *omdat een van die verhalen alle andere heeft verdrongen*; het verhaal van de democratische rechtstaat heeft volgens Fukuyama namelijk concurrerende verhalen naar de achtergrond geschoven.

Het is, gezien in het licht van het voorgaande, een interessante vraag of we Fukuyama terecht als een postmodern schrijver kunnen typeren. Uiteindelijk is dat een kwestie van definitie. Het hangt ervan af wat men onder 'postmodern' wil verstaan. Hij heeft modernistische trekken, want het ideaal van de democratische rechtstaat is een ideaal van het modernisme. Wanneer hij nu de dominantie van de democratische rechtstaat als politiek systeem proclameert, zou men kunnen zeggen dat hij niet *breekt* met modernistisch gedachtegoed, maar daaraan juist een enorme importantie verleent.⁹ Anderzijds komt hij op hetzelfde punt uit als hedendaagse postmoderne denkers, namelijk bij de stelling dat we leven in een periode waarin grote ideologieën en levensbeschouwingen niet meer de toon aangeven.

Een interessante vraag is dan: hoe overtuigend is deze stelling over het einde van de geschiedenis? Zal inderdaad het politiek-ideologisch model dat op het ogenblik de toon aangeeft (dat van de democratische rechtstaat) het definitieve model zijn? Om deze vraag te beantwoorden kunnen we verschillende wegen bewandelen. De eerste is de betrouwbaarste: afwachten. Er is een bekende

uitspraak van David Hume die inhoudt dat we er niet zeker van kunnen zijn of de zon morgen opkomt.¹⁰ Wanneer we generaliseren over wetmatigheden in de natuurlijke werkelijkheid op hun waarde willen beoordelen is de beste remedie af te wachten wat gebeurt. Wanneer we dit transponeren naar de politieke werkelijkheid zou dat betekenen dat we ook op dit vlak moeten afwachten wat zich daadwerkelijk voordoet. Het is echter duidelijk dat niemand daar vrede mee heeft. Wanneer de stelling wordt verkondigd dat we nu aan het einde van de ideologie of het einde van de geschiedenis staan, zal eenieder geneigd zijn naar andere manieren te gaan zoeken om een dergelijke stelling op haar merites te toetsen dan gewoon af te wachten of zich weer eens een ideologische herleving voordoet. In dat kader worden verschillende argumentaties gehoord. Sommigen zeggen: ideologie is al verschillende keren dood verklaard, maar bleek toch telkens weer een herleving door te maken. Anderen zeggen: ideologie behoort zo tot het wezen van de mens dat de mens niet zonder kan.

Fukuyama bewandelt een derde weg. Bij het kritisch onderzoek naar de kansen dat de geschiedenis weer een nieuwe start zal maken, laat Fukuyama zich inspireren door Marx. Dat wil zeggen: hij onderzoekt of de democratische rechtstaat wordt gekenmerkt door *interne contradicties* die op korte of lange termijn ertoe zullen leiden dat het systeem ineensloot. Ik zal mij nu ook laten inspireren deze 'marxistische' benadering van Fukuyama en proberen te komen tot een analyse van de mogelijke contradicties binnen het politiek-institutioneel bestel waarvan hij de dominantie proclameert.

Wat Fukuyama verstaat onder de democratische rechtstaat

Uit het voorgaande blijkt dat Fukuyama spreekt van een 'liberale democratie' als het model dat getriomfeerd zou hebben aan het einde van de geschiedenis. Om te beoordelen of sprake is van al dan niet fatale spanningen binnen dit model, is het van belang dat we de onderdelen iets nader analyseren.

Liberalisme en democratie hangen nauw met elkaar samen, schrijft Fukuyama, maar het zijn toch verschillende concepten.

Politiek liberalisme definieert hij als de 'rule of law' die bepaalde individuele rechten en vrijheden erkent als vrijgesteld van regeringscontrole. Kenmerkend voor *liberalisme*, schreef hij al in zijn artikel uit 1989, is dat het recht op vrijheid van de mens beschermd wordt. *Democratisch* is een regime daarentegen wanneer het gelegitimeerd wordt door de goedkeuring van de geregeerden.

Nu is het concept van de 'liberale democratie'¹¹ eigenlijk identiek aan wat we in de Europese verhoudingen doorgaans aanduiden als de 'democratische rechtstaat'. Wat Fukuyama *liberalisme* noemt, duiden we in Europa doorgaans aan als 'rechtstaat'; het woord *democratie* wordt in Europa en de Verenigde Staten in min of meer identieke zin gehanteerd.

Het is vooral van belang dat we rechtstaat en democratie goed van elkaar onderscheiden. Fukuyama brengt nadrukkelijk onder de aandacht dat democratie en liberalisme niet hetzelfde zijn. Integendeel, zij kunnen zelfs in een scherp contrast tot elkaar komen te staan. Hoewel democratie en liberalisme vaak beide als idealen worden gezien, is het mogelijk voor een land om liberaal te zijn en niet democratisch.¹² Dat was het geval met het achttiende-eeuwse Engeland. Men kende een lijst van rechten, waaronder het kiesrecht, maar deze rechten werden slechts toegekend aan een kleine elite en onthouden aan anderen. Het is ook mogelijk dat een land democratisch is zonder liberaal te zijn, dat wil zeggen zonder de rechten van minderheden en individuen adequaat te beschermen. Een goed voorbeeld daarvan is volgens Fukuyama de hedendaagse Islamitische Republiek in Iran. Het islamitische Iran is bepaald geen liberale staat. Er bestaan geen waarborgen voor de vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vergadering, om nog maar te zwijgen van de godsdienstvrijheid. 'De liberale revolutie heeft bepaalde delen van het Midden-Oosten relatief onberoerd gelaten.'¹³

Eigenlijk heeft Fukuyama ons met het tegenover elkaar plaatsen van de beide elementen van het model van de democratische rechtstaat tevens de richting gewezen waarop men de eventuele spanningen binnen het model van de democratische rechtstaat aan de orde zou kunnen stellen. Om dat onderzoek adequaat te kunnen verrichten is echter nodig dat we een scherper beeld ontwikkelen van de concepten van de rechtstaat en de democratie.

Vergelijken we het begrip 'rechtstaat' met het begrip 'democratie', dan is het laatste natuurlijk het bekendst.¹⁴ In het alledaagse spraakgebruik wordt een politiek bestel bedoeld waarin de burgers invloed kunnen uitoefenen op het bestuur van de staat. De burgers gezamenlijk hebben het laatste woord wanneer het gaat om de inrichting van de samenleving, niet enkelingen (de vorst of een aristocratische elite).

Bij democratie kunnen we dan nog onderscheiden naar directe en indirecte democratie. De twee tradities binnen het democratisch denken komen mooi tot uitdrukking in de bekende typering die Abraham Lincoln van democratie heeft gegeven: 'government for and by the people'. Democratie zou niet alleen een regering zijn *voor* het volk, dat wil zeggen in overeenstemming met de wensen van het volk. Democratie zou ook een regering zijn *door* het volk, dat wil zeggen een staatsvorm waarbij het volk actief participeert in de besluitvorming. In het laatste komt het ideaal van een *directe* democratie naar voren. Het meest 'democratisch' zou een staat zijn waarin de burgers zelf de staat besturen. Overdag gaan we naar het werk om het dagelijks brood te verdienen, 's avonds besturen we de stad en de staat.

Dat is om allerlei praktische redenen niet gemakkelijk. Wat er mis is met het socialisme, is dat het ons te veel avonden kost, zei Oscar Wilde. Dat zou men ook van een directe democratie kunnen zeggen. Zo'n directe democratie bestond alleen in het klassieke Athene, zoals we hebben gezien in het eerste hoofdstuk.¹⁵ In een moderne grootschalige geïndustrialiseerde samenleving is een dergelijke directe betrokkenheid van burgers bij het staatsbestuur niet mogelijk. We moeten genoeg nemen met een *indirecte democratie*.¹⁶ Ook Fukuyama blijkt daarvan uit te gaan wanneer hij in zijn omschrijving van democratie zo sterk de nadruk legt op verkiezingen, waaraan partijen kunnen deelnemen op basis van gelijk kiesrecht voor volwassenen.

De bekendste verdediger van het ideaal van de indirecte democratie is de econoom Joseph Schumpeter.¹⁷ Schumpeter heeft in zijn *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942) de klassieke theorie

van de democratie als een illusie ontmaskerd. Volkswil, algemeen welzijn en politieke keuze van de burger zijn volgens Schumpeter evenzovele illusies. Hij ziet democratie louter als concurrentiestrijd om de gunst van de kiezers.¹⁸

Met grote voortvarendheid rekent Schumpeter af met wat hij ziet als illusoire assumpties in het denken over politiek. Allereerst zou er niet zoiets zijn als 'algemeen welzijn'. Dat bestaat niet, omdat elk zijn eigen doelen nastreeft. Ten tweede gelooft Schumpeter niet in een wil van het volk die als eenheid tot uitdrukking kan worden gebracht. Ten derde kritiseert hij de besluitvaardigheid van de individuele burger. Met name dat laatste element is in het kader van de hedendaagse discussie over de wenselijkheid om de burger meer bij de politiek te betrekken, uiterst relevant. Volgens Schumpeter moeten we van die betrokkenheid van de burger niet al te hoge verwachtingen hebben. De meeste mensen interesseren zich meer voor hun bridgetechniek dan voor politieke problemen. De lokale trivia van gezin, werk, buurt en misschien de gemeente waar hij woont, gaan hem meer aan het hart dan de grote politieke kwesties.

Zo komt Schumpeter tot de bevinding dat 'een andere theorie over democratie' ontwikkeld zou moeten worden. Het accent zou moeten verschuiven van de vermeende wil van het volk naar verkiezingen. De wil van het volk is gewoon de wil van de meerderheid van het volk.

De beschouwingen van Schumpeter en zijn vele volgelingen worden gekenmerkt door een grote mate van realisme en in het geval van Schumpeter zelfs een zeker cynisme. Lange tijd heeft deze richting in de politicologie de toon aangegeven. De laatste tijd vinden we echter ook weer pogingen aansluiting te zoeken bij de traditie van directe democratie. Men doet dat vaak onder verwijzing naar het gedachtegoed van Hannah Arendt en Rousseau, waarbij een belangrijke rol wordt toebedeeld aan het begrip 'burgerschap'.

Dat de burger en het begrip 'burgerschap' ooit weer zo in de belangstelling zouden komen te staan, had niemand verwacht. Wanneer we het vijftien jaar geleden tegenkwamen, was dat in relatie tot burgerlijke ongehoorzaamheid.¹⁹ Een Nederlandse verte-

genwoordiger van deze nieuwe oriëntatie op het ideaal van burgerschap, Van Gunsteren, schrijft: ‘Burger is zij/hij die zowel regeert als geregeerd wordt. In een republiek worden de zwaarmacht en alle andere publieke gezagsfuncties – politieke besluitvorming, bestuur en rechtspraak – door medeburgers uitgeoefend. Om deze dubbelfunctie van regeren en geregeerd worden uit te oefenen moeten burgers een minimum aan autonomie, oordeelkundigheid en loyaliteit bezitten.’²⁰ Volgens Van Gunsteren is burgerschap een ambt; het impliceert handelen, iets doen, iets tot stand brengen. In deze visie vraagt burgerschap om actieve betrokkenheid van autonome, oordeelkundige en weerbare burgers ten aanzien van de publieke zaak. Hij bepleit een ‘neorepublikeins burgerschap’, waarin burgerschapskwaliteiten centraal zouden moeten staan. Hij noemt onder andere: debatteren, het verstandig en kundig omgaan met bevoegdheden, respect voor en loyaliteit met andersdenkenden, standvastigheid en wilskracht.

Het is duidelijk dat de door Rousseau en Arendt geïnspireerde visie van Van Gunsteren op burgerschap ook implicaties heeft voor democratie. Democratie wordt meer inhoudelijk bepaald dan bij Schumpeter, maar toch ook weer niet zo ruim genomen als bij de vele critici van het democratieconcept van Schumpeter die het associëren met zelfontplooiing en allerlei andere schone zaken. Van Gunsterens randvoorwaarden voor het democratisch functioneren blijven betrekkelijk formeel en lijken daarmee een overtuigende middenweg te bewaren tussen een te minimalistisch democratiebegrip als dat van Schumpeter en een ‘maximalistisch’ democratiebegrip waarin het concept zo ruimhartig wordt ingevuld met allerlei politieke en ethische waarden dat het onhanteerbaar is geworden.²¹

De rechtstaat

Tot zover democratie. Wat is een rechtstaat?

Het ideaal van de rechtstaat is tot ontwikkeling gekomen in aansluiting bij het gedachtegoed van Immanuel Kant en andere – voornamelijk Duitse – auteurs.²² In de loop van de negentiende eeuw hebben die auteurs²³ ook invloed gehad op de staatrechtsontwikke-

ling in Nederland.²⁴ Ik zal hier het begrip 'rechtstaat' als het pendant van democratie als een van de twee centrale aspiraties van de westerse staatsontwikkeling iets verder uitwerken. Dat betekent dat ik mij zal oriënteren op een *woord* dat in Nederland en Duitsland courant is geraakt, hoewel het *ideaal* waarnaar het verwijst, te weten de beperking van politieke macht door het recht, ook in de Amerikaanse en Britse traditie een belangrijke rol heeft gespeeld. In de Engelstalige literatuur wordt echter over het algemeen gesproken van de 'rule of law' (Brits) en van 'constitutionalism' (Amerikaans),²⁵ twee begrippen die weer door verschillende auteurs in verschillende betekenissen worden gehanteerd, maar die toch nauw verwant zijn aan het begrip 'rechtstaat', zoals gehanteerd in de Europese, met name Duitse context. Het duidelijk van elkaar onderscheiden van de begrippen 'rechtstaat', 'rule of law' en 'constitutionalism', evenals het analyseren van de verschillende manieren waarop deze door verschillende auteurs worden gehanteerd, zou veel te ver voeren. In dit kader kan ik mij ertoe beperken dat het begrip 'rechtstaat', zoals gehanteerd in de Duitse en Nederlandse literatuur, en het begrip 'constitutionalism', zoals gehanteerd in Amerikaanse literatuur, grotendeels identiek zijn aan het begrip 'liberalism', zoals omschreven door Fukuyama.

Hoewel het natuurlijk maar een kwestie is van terminologie, zal ik hier dus Fukuyama niet volgen in het typeren van dit ideaal als 'politiek liberalisme'. De term 'liberalisme' doet velen, met name in Europa, denken aan een economisch systeem van de markteconomie of kapitalisme en dat is niet in eerste instantie waarom het mij hier gaat. Het gaat mij om het politieke systeem waarbij het recht bepaalde begrenzungen oplegt aan de macht van de staat. Samen met democratie is de rechtstaat een centrale aspiratie van de westerse staatsontwikkeling.

Soms is het verhelderend om een verschijnsel te omlijnen door te laten zien waarop het een reactie vormt. Het ideaal van de rechtstaat is een reactie op de overtuiging, zo welsprekend verwoord door lord Acton, dat 'alle macht ertoe neigt om te corrumperen en dat absolute macht absoluut corrumpeert' ('all power tends to corrupt; absolute power corrupts absolutely').²⁶ Nu zijn aan elke machtsuitoefening natuurlijke beperkingen gesteld. We spreken

weliswaar van een absoluut heerser, maar werkelijke almacht bestaat alleen in onze voorstellingswereld. We schrijven God almacht toe. Voor een vorst daarentegen geldt altijd dat – hoe effectief hij de bevolking ook kan onderdrukken – hij nog altijd afhankelijk is van de gehoorzaamheid van de paleiswacht.²⁷

Naast deze ‘natuurlijke’ beperkingen van de politieke macht kan men ook doelbewust bepaalde beperkingen *creëren* om machtsmisbruik te voorkomen. Men zou kunnen spreken van een ‘cultureel’ beperking. Daarvan is het ideaal van de rechtstaat een voorbeeld. Een rechtstaat is een staat waarbij het recht boven de staat verheven is: *het recht beperkt de geïnstitutionaliseerde politieke macht van de regering, van de rechter en van de wetgever*, zij het dan dat het accent ligt op beperking van de macht van regering en wetgever. In de Amerikaanse doctrine spreekt men van *limited government* als kern van de rechtstaatsidee.²⁸ In de loop van de achttiende en negentiende eeuw heeft men geprobeerd om dit ideaal institutioneel gestalte te geven. Men meende dat het rechtstatelijk ideaal het beste zou kunnen worden verwerkelijk, wanneer:

- (a) de staat zich zou binden aan recht;
- (b) de staat zich zou binden aan grondrechten;
- (c) dit recht en deze grondrechten in een speciaal document zouden worden opgetekend (een grondwet);
- (d) deze rechten bindend zouden worden gemaakt voor alle overheidsorganen, inclusief de wetgever;
- (e) een speciaal orgaan de bevoegdheid zou krijgen ervoor te waken dat de rechten van de burgers niet worden geschonden door de staat.

Vijf beginselen van de rechtstaat

(a) De staat gebonden aan recht: legaliteitsbeginsel

Kenmerkend voor een rechtstaat is dat de staat gebonden is aan het recht. We zouden daaronder kunnen verstaan dat de staat gebonden is aan het recht in die zin dat deze zich bij de uitoefening van zijn taken moet baseren op het *recht dat de staat zelf maakt*. In een dergelijk geval zou men kunnen spreken van een *formeel* rechtstaatsbegrip.

Dat valt te illustreren aan de hand van een voorbeeld op het terrein van het strafrecht. Het strafrecht is dat deel van het recht dat de overheid ter beschikking staat om overtredingen en misdrijven te straffen. Wanneer iemand iets steelt zal de staat, meer specifiek het overheidsorgaan dat daarmee belast is, het Openbaar Ministerie, overgaan tot vervolging. In artikel 310 van het Wetboek van Strafrecht is echter nauwkeurig geregeld *onder welke voorwaarden* de staat actie mag ondernemen, namelijk wanneer iemand (1) iets wegneemt wat (2) geheel of gedeeltelijk aan iemand anders toebehoort terwijl dit (3) geschiedde met het oogmerk van wederrechtelijke toe-eigening.

Door wettelijke bepalingen als waarvan de bovengenoemde een voorbeeld is, is een belangrijke rechtstatelijke eis verwerkelijkt: de overheid mag alleen optreden binnen de in artikel 310 Sr. nauwkeurig omschreven voorwaarden. Daarin ligt een belangrijk waarborgkarakter van wettelijke regels. Wettelijke regels beperken niet alleen de vrijheid van burgers ten opzichte van elkaar, zoals men vaak denkt, maar zij realiseren ook een zekere mate van vrijheid. Zij vrijwaren de burger namelijk van een willekeurige beperking van zijn gedragsalternatieven door de overheid. De burger wordt vrij doordat het overheidsgedrag voorspelbaar wordt. De macht van de staat wordt door het recht beperkt.

Door de staat te binden aan het recht is een belangrijke rechtstatelijke eis verwerkelijkt. Het beginsel dat dit ideaal verwoordt, noemt men het *legaliteitsbeginsel*.²⁹ Het heeft een (grond)wettelijke basis in artikel 1 van het Wetboek van Strafrecht en in artikel 16 van de Grondwet. Het luidt: ‘Geen feit is strafbaar dan uit kracht van een daaraan voorafgegane wettelijke strafbepaling.’

Nu zou men zich kunnen afvragen of een dergelijke benadering niet iets te formeel is. De rechtstaat eist de onderwerping van geïnstitutionaliseerde politieke macht aan het recht. Maar wat is recht? Ook hier kan men een minimalistische en een maximalistische strategie onderscheiden, evenals verschillende tussenposities die men kan innemen.

De minimalistische strategie wordt gevolgd door juristen die men aanduidt als ‘rechtspositivisten’. Een voorbeeld van zo’n benadering vinden we bij John Austin (1790-1859). Austin ziet recht als

het geheel van bevelen dat door de soeverein is uitgevaardigd en dat met dwang kan worden gehandhaafd.³⁰ Vandaar kan men echter uitbreidingen maken. Ook Austin zag wel dat het om een *algemeen* bevel zou moeten gaan, een punt dat ook de econoom en politiek filosoof Friedrich Hayek (1899-1992) voor de geest stond toen hij het had over ‘algemene en bekendgemaakte regels’ die het de burger mogelijk maken te voorspellen hoe de overheid zal handelen.³¹ Dat wil zeggen: het bevel van het recht richt zich niet tegen deze ene persoon, maar richt zich tot een onbepaalde groep van subjecten.³² Algemeenheid behoort tot het specifieke karakter van het recht.

Het is duidelijk dat we met het omlijnen van een begrip van recht het gevaar lopen dat een formele conceptie langzaam zal worden aangekleed tot een materiële conceptie. Het gevolg daarvan is dat allerlei politieke idealen deel gaan uitmaken van de gehanteerde terminologie, die daarmee vervolgens niet meer hanteerbaar wordt. Maar hoe voorzichtig men daarmee ook moet zijn, bepaalde implicaties die in het begrip van recht besloten liggen kan men toch bezwaarlijk negeren. Zo heeft men er wel op gewezen dat ook een verbod op wetten met terugwerkende kracht tot de specifieke geaardheid van het recht – en daarmee de rechtstaat – zou behoren, iets waartegen weinig bezwaar lijkt te kunnen worden gemaakt.

Ik kan mij hier niet uitgebreid bezighouden met een analyse van het rechtsbegrip, zoals dat generaties van rechtsfilosofen heeft geïntrigeerd. Ik vermeld alleen de acht beginselen die de Amerikaanse rechtsfilosoof Lon Fuller (1902-1978) heeft omlijnd als de centrale vereisten om van recht te spreken. De beginselen van Fuller omlijnen een rechtsbegrip dat een juist midden lijkt te houden tussen een minimale en maximale lijst van kenmerken om van recht te kunnen spreken. Fuller heeft op de volgende vereisten gewezen die men aan elk rechtssysteem moet stellen: (1) recht moet worden gegeven in de vorm van algemene regels en niet in de vorm van belissingen voor afzonderlijke gevallen; (2) men moet zich op de hoogte kunnen stellen van de inhoud van die regels; (3) recht mag alleen gelden voor toekomstige gevallen; (4) rechtsregels moeten begrijpelijk zijn; (5) rechtsregels mogen elkaar niet tegenspreken;

(6) rechtsregels mogen geen eisen stellen waaraan men niet kan voldoen; (7) rechtsregels mogen niet te vaak veranderen; (8) de regels moeten worden toegepast door de overheid.³³

Fuller constateert dat een rechtssysteem dat deze procedurele vereisten op grove schaal schendt *eenvoudig niet kan voortbestaan als rechtssysteem*. Het blijft echter een tamelijk minimalistische benadering, maar dat is, zoals gezegd, een goede aanpak voor het doel dat mij voor ogen staat: het scherp tegenover elkaar kunnen plaatsen van de concepten van rechtstaat en democratie.

(b) De staat gebonden aan grondrechten

Een rechtstaat is dus een staat die zichzelf gebonden weet aan het recht, en we spreken van recht wanneer dit voldoet aan de vereisten die door Fuller werden geïdentificeerd. De vraag is nu of we voor een overtuigende conceptie van rechtstaat niet nog één stap verder moeten gaan. Dat vormt een punt van verschil tussen de Britse en de Amerikaanse traditie in het denken over rechtstatelijkheid.

In de Britse traditie beperkt men zich tot het vereiste dat de overheid onderworpen is aan het gewone recht in de hierboven omlijnende zin.³⁴ De Amerikanen vragen echter door: zou een effectieve bescherming van de burger niet tevens met zich meebrengen dat we bepaalde rechten moeten afzonderen, waarvan kan worden gesteld dat ze ook niet door de *wetgever* mogen worden geschonden? Wanneer we zeggen dat het staatsoptreden gedekt moet zijn door de wet, hebben we nog niet gesteld dat er dingen zijn die de staat beslist niet mag doen. We hebben alleen nog maar gezegd dat er dingen zijn die de staat alleen maar op een *bepaalde manier* mag doen, namelijk overeenkomstig het recht, waarbij we dan nog wel de eis stellen dat het om recht moet gaan dat beantwoordt aan de eisen van Fuller. Het ideaal van zo'n *formele* rechtstaat verzet zich echter niet tegen een wet die aangeeft dat de burgers met ingang van januari 2005 geen vrijheid van meningsuiting meer zullen hebben. De formele rechtstaatsidee vereist maar één ding: dat de staat het grondrecht van de vrijheid van meningsuiting zal afschaffen door middel van een keurige wettelijke bepaling, die op iedereen van toepassing is, maar meer wordt niet vereist.

Men heeft daarom wel bepleit dat de staat niet alleen aan het recht *van eigen makelij* gebonden zou zijn, maar tevens aan bepaalde rechten die de staat nooit zou mogen schenden, ook niet wanneer daarvoor een wettelijke grondslag bestaat. Men sprak wel van 'hoger recht' of van 'onvervreemdbare rechten'. Het zijn vooral de Amerikanen geweest die deze verdere ontwikkeling van de rechtstaatsidee hebben voltrokken, en men heeft dan ook terecht opgemerkt 'dat het verhaal van het moderne constitutionalisme [in het Nederlands: de rechtstaatsontwikkeling] kan worden beschreven als het grote debat tussen de Britse en de Amerikaanse beginse-len'.³⁵

De eerste vorm van een dergelijk pleidooi voor onvervreemdbare rechten vinden we in de natuurrechtstraditie.³⁶ In het natuurrechtsdenken gaat men ervan uit dat de mens op grond van het mens-zijn of op grond van de geaardheid van de werkelijkheid bepaalde rechten heeft die niemand, ook de staat niet, mag schenden. Men onderscheidt een theologisch gefundeerd natuurrecht en een seculier natuurrecht. In het theologisch gefundeerd natuurrecht gaat men ervan uit dat God als schepper van het universum bepaalde wetmatigheden heeft voorgeschreven voor niet alleen de natuur, maar eveneens voor de mens.³⁷ Het seculiere of humanistische natuurrecht stelt de gelding van die natuurlijke rechten niet afhankelijk van een goddelijke schepperswil, maar van de autonome gelding van de natuurlijke wetten. Het zijn de namen van William Blackstone en Hugo de Groot die aan de respectieve concepties verbonden zijn geraakt.

Het was een aantrekkelijke gedachte. Het natuurrechtsdenken heeft ook een enorme invloed uitgeoefend op het westerse rechtsdenken. Geen enkele rechtsfilosoof die zich rekenschap heeft gegeven van de aard van het recht, heeft zich aan de invloed van het natuurrecht kunnen onttrekken.³⁸ Twee vragen bleven echter altijd klemmend. Allereerst de vraag of wel zoiets als een natuurrecht bestond. Want stel nu eens dat het allemaal maar op inbeelding berust, dan kan dat wel verontrustend zijn, maar niettemin een feit. Het heeft aan sceptici op dit terrein niet ontbroken; van Bergbohm³⁹ tot Kelsen⁴⁰ is het bestaan van natuurrecht in meer of minder heftige bewoordingen ontkend.

Een andere vraag was: wat zou de betekenis kunnen zijn van dat soort 'natuurlijke rechten', zolang zij niet in het positieve recht een plaats zouden hebben gekregen? Aanhangers van het natuurrecht antwoorden daarop dat wanneer een wet van de staat in strijd komt met het natuurlijk recht deze wet ongeldig is. Anders gezegd: een onrechtvaardige wet is geen wet (*lex injusta, non est lex*).⁴¹

Vertegenwoordigers van de traditionele tegenvoeter van het natuurrechtsdenken, het rechtspositivisme, hebben een dergelijke benadering van het recht echter van de hand gewezen. Een prominent rechtspositivist als John Austin heeft in zijn analyse van het natuurrecht gesteld dat zulk taalgebruik zinloos is. Wat heeft zo'n semantische afspraak dat een onrechtvaardige wet geen recht is voor betekenis, vraagt Austin. Een dergelijke uitspraak kan wetten niet hun kracht ontzeggen. Hij wijst erop dat de schandelijkste wetten heel vaak toch door rechterlijke instanties zijn toegepast. Stel dat je zou zeggen: 'Maar zo'n schandelijke wet is geen recht', dan zal een rechtbank het irrelevante van die uitspraak logenstraffen door iemand toch de strop te geven. ('An exception, demurrer, or plea, founded on the law of God was never heard in a Court of Justice, from the creation of the world down to the present moment.')⁴²

Wat Austin hier onder de aandacht brengt, is een punt dat herhaaldelijk in kritische zin tegenover de natuurrechtstraditie is ingebracht. Wat heeft het voor zin om een beroep te doen op hoger recht dan de wetgeving van alledag? Wanneer ik een wet overtreed en ik beroep mij in het daaropvolgende proces op het feit dat de wet die ik heb overtreden in strijd is met het natuurrecht, dan zal de rechter mij toch veroordelen. De irrelevantie van mijn redenering ('inconclusiveness of my reasoning') wordt bewezen door mij op te hangen ('hanging me up').

Austin, en na hem talloze anderen, trekt hieruit de conclusie dat het natuurrecht nonsens is.⁴³ Je hebt er niets aan; het is een reus op lemen voeten, een tandeloze tijger. Maar is hij met die conclusie niet wat voorbarig? Wat Austin hier naar voren haalt als kritiek op het natuurrechtsdenken, is ook wel door denkers onderkend die een positievere houding tegenover natuurlijke rechten hebben dan Austin. Zij hebben uit het ineffectieve van het beroep op het na-

tuurrecht echter de conclusie getrokken dat men natuurlijke rechten dient te *codificeren*, dient vast te leggen in geschreven teksten die normerend dienen te zijn voor de wetgeving van alledag. En zo is iets wat wellicht *begonnen* is als retoriek, als ‘onzin op stellen’ (‘nonsense upon stilts’), zoals het zo aardig door Austins leermeester Bentham werd genoemd, een van de machtigste wapens tegenover absolutisme en tirannie geworden.⁴⁴

Natuurlijke rechten zijn steeds meer opgetekend. Van ‘natuurlijke’ rechten werden het ‘culturele’ rechten; uit de natuurrechts-traditie groeiden de rechten van de mens. Zo komt men bij het ideaal van het *constitutionalisme*: het optekenen van hoger recht in grondwetten en verdragen. Men kan spreken van de tweede fase in de ontwikkeling van mensenrechten. Hoger recht wordt dan niet alleen onderkend (eerste fase), maar ook gepositieerd in grondwetten en verdragen (tweede fase).

(c) *Het hogere recht opgetekend: constitutionalisme*

Alvorens in te gaan op de codificatie van hoger recht wil ik eerst een opmerking maken over de terminologie. Helaas is ook het woord ‘constitutionalisme’, zoals zoveel begrippen, semantisch meerduidelijk. In het Amerikaans wordt het vaak gehanteerd in de zin van: *het streven om de macht van de staat te binden aan het recht*.⁴⁵ Het komt dus overeen met wat in Europese context wordt aangeduid als rechtstaat. In de Europese context wordt echter het begrip ‘constitutionalisme’ ook in een andere en beperktere betekenis gebruikt, namelijk voor *het streven om het hogere recht (mensenrechten of grondrechten)*⁴⁶ *vast te leggen in geschreven teksten*. Men zou het Amerikaans constitutionalisme *constitutionalisme in ruime zin* kunnen noemen; het Europese constitutionalisme *constitutionalisme in enge zin*. Het hier aan de orde gestelde kenmerk (c) van de rechtstaat is een constitutionalisme in enge zin.

Het hogere recht, dat wil zeggen het recht waaraan een hogere status wordt verleend dan het recht van alledag, valt uiteen in organisatierecht en grondrechten of mensenrechten. Onder het organisatierecht zou men dan de fundamentele regels over het democratisch functioneren van het constitutioneel bestel kunnen brengen en regels over de scheiding en het evenwicht van de staatsmachten.

Van deze eerste soort van hoger recht dient men dan de grondrechten of mensenrechten te onderscheiden, waarbij het gaat om fundamentele rechten die het individu tegenover de staat geldend kan maken. Hoger recht zoals dat te vinden is in grondwetten, noemen we doorgaans *grondrechten*. Vinden we het hogere recht in verdragen, dan spreken we doorgaans van *mensenrechten*.⁴⁷ Een principieel verschil tussen deze twee soorten rechten is er echter niet. Het gaat om een hoger recht, fundamenteeler recht dan het recht van alledag, dat ook een speciale bescherming verdient.

Het verhaal van de geschiedenis van mensenrechten is al vaak verteld. Ik zal het hier niet herhalen. Het begon met Romeins-stoïcijns gedachtegoed.⁴⁸ Een belangrijk moment was ook de Magna Charta. Een van de eerste moderne mensenrechtenverklaringen was de Declaration of Rights van Virginia uit 1776. In 1776 kwam de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring en weer even later de Franse Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Een hoogtepunt van de naoorlogse mensenrechtentraditie was de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens van 1948.⁴⁹

Wij hanteren in Nederland een lijst van grondrechten die in het eerste hoofdstuk van de grondwet is opgenomen. Daarbij worden doorgaans twee soorten rechten onderscheiden. De *klassieke* grondrechten of vrijheidsrechten zijn bijna allemaal negatief van aard. Dat wil zeggen dat zij een vrijheidssfeer van de burger afbakenen tegenover de staatsmacht. Daartegenover is de laatste decennia, met name sinds de opkomst van de verzorgingsstaat, een heel ander type rechten naar voren gekomen die men wel aanduidt als sociale grondrechten. Bij de *sociale* grondrechten gaat het niet om staatsonthouding, maar om een actief ingrijpen van de overheid in het maatschappelijk leven. Het gaat om beloften die door de staat aan gemeenschap en burger worden gedaan. De staat garandeert bepaalde prestaties.

Ten aanzien van de sociale grondrechten in de Nederlandse grondwet is een belangrijke vraag of de burger aan de sociale grondrechten uit de nieuwe grondwet werkelijk subjectieve rechten kan ontleen. Met andere woorden: kan de burger deze rechten inroepen voor de rechter? Enkele grondrechten zijn zodanig geformuleerd dat men de indruk krijgt dat het gaat om rechtstreeks wer-

kende aanspraken. Men kan denken aan het recht van minvermogen op rechtsbijstand (artikel 18, lid 2) en het recht op sociale bijstand (artikel 20, lid 3). In deze categorie kan men ook plaatsen 'het recht van iedere Nederlander op vrije keuze van arbeid' (artikel 19, lid 3).

De overige sociale grondrechten zijn gegoten in de vorm van 'instructienormen'. Dat houdt in dat zij de overheid instrueren om de idealen die in deze grondrechten zijn neergelegd te bevorderen of daarvoor de voorwaarden te scheppen. In deze categorie kan men plaatsen: het zorgen voor voldoende werkgelegenheid (artikel 19), bestaanszekerheid en spreiding van welvaart (artikel 20), woonbaarheid van het land en bescherming en verbetering van het leefmilieu (artikel 21), de volksgezondheid, voldoende woongelegenheid, maatschappelijke en culturele ontplooiing en vrijetijdsbesteding (artikel 22).

Naast deze grondrechten is Nederland onderworpen aan internationale grondrechten, zoals te vinden in internationale verdragen. In deze erkenning van hoger recht komt dus het rechtstatelijk karakter van de Nederlandse staatsvorm duidelijk naar voren.

(d) Het opgetekende recht verschanst

Het hogere recht (grondrechten en mensenrechten) is van zo'n grote betekenis dat het in speciale documenten op een plechtstatige manier wordt opgetekend en beschermd. Zo wordt de verheven status van grondrechten tot uitdrukking gebracht in de eerste artikelen van de grondwet, door Thorbecke de wet der wetten genoemd, het fundament van het staatsgebouw. Dat hogere recht wordt echter niet alleen opgetekend, er wordt ook gesteld dat het *niet* kan worden gewijzigd of niet kan worden gewijzigd *via de normale wetgevingsprocedure*. Met de normale wetgevingsprocedure wordt dan de procedure bedoeld waarbij voor een verandering niet meer vereist is dan een gewone meerderheid, dat wil zeggen de helft plus één. Dat is de normale wijze waarop we veranderingen aanbrengen in de sociale werkelijkheid: we stemmen. En wanneer bij een groep van 100 personen 51 vóór stemmen en 49 tegen, dan zetten we de verandering door.

Nu zou men zich kunnen afvragen of dat hogere recht niet zó

belangrijk is dat daarvoor moet gelden dat het niet helemaal of slechts met een grotere meerderheid dan de helft plus één veranderd zou moeten kunnen worden. De meest verregaande beperking van de gewone besluitvorming zou zijn dat het hogere recht *in het geheel niet* gewijzigd kan worden. Dit systeem kent men in Duitsland. De Duitse grondwet vermeldt een paar bepalingen die nooit mogen worden gewijzigd. Daarbij gaat het om de grondslagen van het Duitse staatsbestel; zij zijn sacrosanct.⁵⁰

Men kent echter ook een iets minder verregaande bescherming van het hogere recht. In deze variant wordt het hogere recht niet geheel onveranderlijk geproclameerd, maar alleen veranderbaar via een speciale procedure. (1) Zo is het mogelijk dat men in de grondwet een bepaling opneemt dat grondrechten alleen maar te wijzigen zijn met een *gekwalficeerde meerderheid* van tweederde van de stemmen in het parlement. (2) Ook is het denkbaar dat grondrechten alleen maar mogen worden gewijzigd door een *referendum*, een volksraadpleging. (3) Verder kan men zich voorstellen dat voor een dergelijke wijziging de goedkeuring vereist is van een *speciaal orgaan* dat moet waken over de constitutie. En dat zijn dan nog maar enkele mogelijkheden. Regels en beginselen die op een dergelijke manier worden beschermd in een constitutie, noemen we ook wel 'verschanst' (in het Engels spreken we van 'entrenchment'). Een bekende verschansing is die zoals geregeld in artikel 5 van de Constitutie van de Verenigde Staten. Daarin is bepaald dat amendementen (in de Verenigde Staten kan men de Constitutie alleen wijzigen door daaraan amendementen toe te voegen) alleen kunnen worden aangenomen door een tweederde meerderheid in beide kamers van het Congres. Verder moet zo'n amendement dan nog met een drievierde meerderheid van de verschillende deelstaten worden aangenomen. In Duitsland vereist men voor wijziging van het fundamentele recht van de constitutie een meerderheid van tweederde binnen elke kamer van de volksvertegenwoordiging (bepaalde beginselen van de constitutie mogen echter nooit worden gewijzigd, zoals we reeds hebben gesteld).

Ook in Nederland heeft men aan het gegeven dat de grondwet fundamentele waarden bevat, de consequentie verbonden dat deze alleen maar met een verzwaarde wijzigingsprocedure kan

worden veranderd.⁵¹ We spreken dan van een 'rigide' constitutie, in tegenstelling tot een 'flexibele' constitutie, een grondwet die even gemakkelijk te wijzigen is als de andere wetgeving.⁵² Wil de Nederlandse grondwet gewijzigd worden, dan moet het volgende gebeuren: het wetsvoorstel tot grondwetsherziening moet eerst bij gewone meerderheid worden aangenomen; daarop moet een ontbinding van de Staten-Generaal volgen en moeten nieuwe verkiezingen worden gehouden; ten slotte moet de grondwetswijziging worden aangenomen met een gekwalificeerde meerderheid, dat wil zeggen een meerderheid van tweederde van het aantal stemmen.⁵³ Men zou daarom kunnen zeggen: de grondwet is verankerd in het oordeel van twee parlementen en een gekwalificeerde meerderheid.

Wat is de ratio van het systeem? James Bryce heeft het eens als volgt op kernachtige wijze onder woorden gebracht: 'Het is een erkenning van de waarheid dat meerderheden niet altijd gelijk hebben.' Het betekent ook dat meerderheden zichzelf moeten beschermen tegen een situatie waarin zij haastig veranderingen doorvoeren die zij op momenten van koele reflectie zouden hebben nagelaten of als zij er iets langer over hadden nagedacht.⁵⁴

(e) Controle op het naleven van hoger recht door de rechter

Ik benadruk nog eens dat deze fundamentele rechten niet alleen het bestuur binden, maar ook de wetgever. Met name in de Amerikaanse constitutionele theorie heeft men die gedachte gedegen uitgewerkt. In de Verenigde Staten wordt het Congres op een tweevoudige manier beperkt.

Allereerst kan het Congres alleen maar wetten maken over zaken die in de Constitutie expliciet worden genoemd, maar als tweede geldt ook dat wanneer het de bevoegheden zou overschrijden die men krachtens de Constitutie heeft, de producten van het Congres niet als juridisch geldig erkend worden. In feite is dat in overeenstemming met hoe men in verschillende rechtsstelsels de verhouding ziet tussen de centrale overheid en lagere overheden. Wanneer een lagere overheid een besluit neemt dat niet in overeenstemming is met hogere wetgeving, dan wordt dit niet als een rechtsregel erkend. Deze regels zijn geen recht, maar 'null and

void', vermeldt men in de Amerikaanse literatuur; van nul en gener waarde, zouden wij zeggen.⁵⁵

Dat betekent ook iets voor de verplichting tot gehoorzaamheid. Aangezien men als burger alleen maar gehoorzaamheid verschuldigd is aan regels en bevelen die zijn uitgevaardigd binnen de kring van bevoegdheid van het orgaan of de persoon die de regels of bevelen heeft uitgevaardigd, is men ook niet gebonden aan wetgeving van een wetgever die zijn bevoegdheden heeft overschreden.

De positie van het Congres in de Verenigde Staten kan men vergelijken met die van een lagere overheid in Engeland of Nederland. De hoogste wetgevende macht is het volk. Dit volk heeft krachtens het hoogste recht, de Amerikaanse Constitutie, bepaalde bevoegdheden gedelegeerd aan het Congres. Dat Congres echter kan alleen binnen de aangegeven grenzen opereren. Elke wet die wordt aangenomen en die in overeenstemming is met de Constitutie, wordt als juridisch bindend erkend, maar elke wet die als strijdig met de Constitutie kan worden gezien is ongeldig en heeft geen rechtskracht. Het is zelfs geen wet, zou men kunnen zeggen en het Congres dat een dergelijke 'wet' uitvaardigde, was niet een Congres in de zin van een juridisch competent rechtsvormend orgaan.

Degene die deze consequentie nog het helderst heeft verwoord en daarmee de meeste invloed heeft gehad, is de Amerikaanse opperrechter John Marshall (1775-1835).⁵⁶ Marshall zei in de bekende uitspraak 'Marbury versus Madison' (1803), dat de macht van de wetgeving duidelijk is bepaald en afgeperkt.⁵⁷ Opdat deze beperkingen niet worden vergeten, is de Constitutie geschreven. En wat voor reden zou men hebben om de macht te beperken wanneer die beperkingen op elk moment kunnen worden geschonden?⁵⁸

Op zichzelf betekent dat nog niet dat men ook aan de *rechter* de bevoegdheid zou moeten toedelen om alle wetten op hun overeenstemming of strijd met de grondwet te controleren, maar dat was wel een consequentie die Marshall trok. Daarmee was sinds 1803 het toetsingsrecht geïntroduceerd in de Verenigde Staten.

Als het goed is hebben we nu een duidelijk beeld voor ogen van wat in de Europese traditie het rechtstaatsideaal wordt genoemd en wat de Amerikanen doorgaans aanduiden als constitutionalisme. Centraal staat de *geïstitutionaliseerde beperking van politieke macht door recht en rechten, waarbij die rechten worden opgetekend in een formeel document en afgedwongen, ook tegenover de wetgever, door de rechter*. Ook hebben we een beeld gekregen van het ideaal van democratie en de alliantie van rechtstaat en democratie in het model van de democratische rechtstaat.

Bij het model van de democratische rechtstaat, zoals hiervoor geschetst in de punten a tot en met e, gaat het om een model dat een zekere innerlijke consistentie heeft. Natuurlijk moet die prentie van consistentie niet overdreven worden. Je kunt je allerlei afwijkingen voorstellen. Zo is het denkbaar dat men kiest voor (c) een grondwet met daarin hoger recht, maar (e) het toetsingsrecht aan de rechter onthouden wil zien. Ook kan men zich voorstellen dat men kiest voor een grondrecht met hoger recht, maar dat men (d) dit recht niet wil verschansen door het via de verzwaring van de wijzigingsprocedure buiten het bereik van een normale democratische meerderheid te plaatsen. Dat soort problemen heb je altijd met begripsvorming. Is een surfplank een vaartuig? En zijn rolschaatsen een voertuig? En wanneer gaat grijs over in zwart? Dat soort kwesties laat ik hier rusten. Ik beperk mij tot de vaststelling dat het model van de democratische rechtstaat, zoals hier geschetst, een constitutioneel model is dat grote aanhang heeft gekregen. Het is volgens mij de verdienste van Fukuyama geweest dat hij dat zo onomwonden heeft uitgesproken. Terwijl we allemaal onder de indruk waren van pluraliteit, het onvermogen om waarden en normen te funderen, we ook bevangen werden door een zeker ongemak wanneer al te gemakkelijk over consensus werd gesproken, zei hij: 'Kijk eens om je heen en constateer dan hoe uniform de wereld in constitutioneel opzicht geworden is.' En daar had hij gelijk in. De democratische rechtstaat is het dominante model geworden. John Gray, Samuel Huntington en ayatollah Khomeiny hebben,

ondanks hun kritiek op het modernisme en de verlichtingswaarden, geen alternatief in de aanbieding.

In overeenstemming met de historische betekenis van het model van de democratische rechtstaat zou je daarvoor een eigen kwalificatie kunnen introduceren. Misschien zou je het het model van de democratische rechtstaat, vrij naar Romein,⁵⁹ het Algemeen Constitutioneel Patroon van de moderniteit (ACP) kunnen noemen. Het is het model dat binnen de westerse maatschappijen en eigenlijk ook daarbuiten als het voorlopig einde van de constitutionele ontwikkeling wordt gezien. Het is *algemeen* in de zin van universeel, *constitutioneel* in de zin dat het betrekking heeft op de grondslagen van de inrichting van de samenleving en het is een ACP *van de moderniteit* in de zin dat het kenmerkend is voor het constitutionele denken zoals dat sinds Renaissance en Verlichting op de voorgrond is getreden.⁶⁰

Een dergelijke pompeuze kwalificatie vraagt om een degelijke verantwoording. Laat ik beginnen met een paar opmerkingen over het begrip 'moderniteit'. De begrippen 'moderniteit' en 'modernisme' zijn erg populair tegenwoordig, maar zij worden niet overal in dezelfde betekenis gehanteerd. Zo komen we het begrip 'moderniteit' tegen in de titel van het boek van de Italiaanse heideggeriaan Gianni Vattimo, die 'the End of Modernity' beschrijft.⁶¹ We komen het ook tegen bij Lyotard, die spreekt van de 'traditie van de moderniteit'.⁶² Ook John Gray heeft het over 'modernisme'.⁶³

Lyotard refereert aan Erich Auerbach, die de moderniteit reeds herkende in Augustinus' *Belijdenissen* en aan Bachtin, die deze in verband bracht met Rabelais en Montaigne. Lyotard zelf gaat iets minder ver terug en ziet de traditie van de moderniteit zich manifesteren in het werk van Descartes,⁶⁴ met name diens *Discours de la méthode*, waarin het narratieve genre van de eerste persoon wordt gehanteerd om het vertoog uiteen te zetten. Kennelijk in vergelijking met Augustinus vermeldt Lyotard dat ook Descartes' geschrift een soort belijdenis is, maar nu geen belijdenis van de 'onteigening van het ik door God' ('la dépossession du moi par Dieu'),⁶⁵ maar de inspanning die het ik levert om alle gegevens, zichzelf inbegrepen, te beheersen.

Beheersing en ordening – dat zijn volgens Lyotard de kenmerken

van de traditie van de moderniteit. Hij verwijst ook naar de ordening van de tijd, zoals deze zich ontplooit in de achttiende eeuw tijdens de *Aufklärung*. Vandaar loopt dan een lijn naar het denken van de negentiende en twintigste eeuw, die beheerst worden door de idee van de emancipatie, een idee die zich manifesteert in wat Lyotard de 'grote verhalen' noemt.

Ook in andere verhandelingen over de begrippen 'moderniteit' en 'modernisme' vinden we dat Descartes en Montaigne (zoals bij Bachtin) als de centrale figuren worden aangewezen. Zo spelen zij ook een rol in Stephen Toulmins *Kosmopolis*, die een kritische visie presenteert op het cartesisaanse modernisme en een sympathiekere beschrijving geeft van de diepere wortels van het modernisme, waartoe hij Montaigne rekent. Ook bij Toulmin komen weer optimisme, rationaliteit, beheersing en ordening terug als kenmerken van de moderniteit. Het project van de moderniteit is een rationeel project, schrijft Toulmin.⁶⁶ Het is optimistisch ingesteld, gelooft in vooruitgang, niet alleen in die van de natuurwetenschap, maar eveneens in die van het ethische, politieke en sociale denken.

De traditie van de moderniteit en het humanisme heeft ook haar weerslag gehad op de constitutionele ontwikkeling. Laat ik twee punten in het bijzonder belichten. Allereerst is kenmerkend voor de politieke filosofie van de moderniteit dat daarin de mens zichzelf heeft losgemaakt van collectieve verbanden, zoals die in de Middeleeuwen, evenals in de antieke polis, nog het staatkundig referentiekader vormden.⁶⁷ Het staatkundige pendant van het cartesisaanse rationalisme en individualisme is het werk van Rousseau en Hobbes en andere contractstheoretici. Uitgangspunt vormt de gedachte dat de mens door een redelijk gebruik van zijn verstandelijke vermogens te maken in staat wordt geacht een politieke structuur te bedenken en te verwerkelijken waarin de mens tot zelfontplooiing komt. Dit modernistische staatkundige ideaal is zo overbekend dat het nauwelijks verdere uitwerking behoeft.

Een tweede kwestie is even belangrijk, maar gezien het feit dat ze onderbelicht is gebleven in het constitutionele denken belangrijker om nadrukkelijk naar voren te halen. We hebben hiervoor gezien dat kenmerkend is voor het modernisme en humanisme dat de mens niet als een gegeven wordt beschouwd, maar als een wezen

dat zichzelf tot iets kan maken. Bekend is de oratie over de menselijke waardigheid van Pico della Mirandola,⁶⁸ waarin de mens geplaatst wordt tussen dier en God. De verlichtingsdichter Alexander Pope heeft, in deze geest schrijvend over de mens, diens positie later zo mooi tot uitdrukking gebracht met de regels:

He hangs between in doubt to act or rest
In doubt to deem himself a God or beast.

Door niet toe te geven aan de onmiddellijke impulsen, aan de natuurlijke aandriften, maar door een redelijke mate van zelfbeperking te betrachten kan de mens zichzelf civiliseren. Dat heeft ook zijn gevaarlijke kanten, van een onnatuurlijke onderdrukking van seksuele impulsen tot overspannen eisen als die van ascetisme, maar in gematigde vorm, zoals tot uitdrukking komt in het kantiaanse ideaal van zelfwetgeving, is het toch een dominant streven geworden van de westerse cultuur.

Humanisme en rechtstaat

Wat is nu de betekenis van het humanistisch vertrouwen in de menselijke mogelijkheden voor de politieke filosofie en het constitutionele denken? Kenmerkend voor het *constitutionele denken* van de moderniteit is dat men deze gedachte van het humanistisch *Bildungsideal* ook heeft vertaald naar het staatkundige. Net zoals de mens *als individu* zich bepaalde beperkingen kan opleggen en daarmee beantwoordt aan zijn zedelijk ideaal, kan de mens *als collectief* zich bepaalde beperkingen opleggen. De rechtstaat is een uiting van dat laatste ideaal. Wanneer mensen een constitutie maken en daarin bepalen dat fundamentele waarden boven het normale politieke proces worden verheven, dan is dat een vorm van collectieve zelfbinding.

Denk aan grondrechten. Grondrechten zijn in een zekere zin verbodsbepalingen die tegen onszelf gericht zijn. We nemen, zoals Bryce stelde in de hiervoor aangehaalde passage, ons in onze redelijke ogenblikken voor om in onrustige tijden geen fundamentele

waarden te schenden en proberen institutionele kaders zodanig in te richten dat het ook *moeilijker* wordt om die waarden te schenden.⁶⁹

De parallel tussen de humanistische zelfbinding, zoals we die kennen op het individuele vlak, en de rechtstatelijke zelfbinding, zoals we die kennen op het collectieve vlak, wordt minder geconstrueerd dan wenselijk zou zijn. Meestal wordt de gedachte van de rechtstaat in verband gebracht met het denken van Immanuel Kant, en in zijn idee van de zelfwetgeving ligt ook duidelijk een rechtstatelijke manier van denken besloten.⁷⁰ Het verband tussen humanisme en rechtstaat wordt echter in expliciete vorm (en naar mijn smaak duidelijker) aan de orde gesteld in het werk van vertegenwoordigers van het Amerikaanse 'New Humanism': Irving Babbitt (1865-1933) en Paul Elmer More (1864-1930).⁷¹ Babbitt zoekt daarmee aansluiting bij Edmund Burke, wiens visie hij nauw verbonden acht met die van de Amerikaanse constitutie. In de door Babbitt gewraakte 'naturalistische' traditie wil men van een *frein vital*, van 'veto power', niets weten. Noch het individu, noch de staat zou in zijn wilsvorming moeten worden beperkt. In de humanistische traditie daarentegen, waarmee hij in het Amerikaanse staatkundige leven George Washington associeert, gaat men uit van de noodzaak van beperkingen op 'the natural man'. Net als de mens als individu een 'hoger zelf' heeft, zo heeft ook de staat de ambitie om zich te beperken door goede instituties en beperkingen op de ongeremde wil van de meerderheid.⁷²

Het contrast dat hij tekent, is het contrast tussen constitutionele en directe democratie, zegt Babbitt zelf. Er is volgens hem een scherpe tegenstelling tussen de politieke filosofie van degenen die menen dat de meerderheidswil onder alle omstandigheden dient te zegevieren, en degenen die menen dat deze wil als het ware gezuiverd zou moeten worden van het impulsieve en momentane.

Daarmee zijn we weer terug bij de ook door Fukuyama en andere politieke filosofen en constitutionele theoretici gesignaleerde spanning tussen rechtstaat en democratie. Democratie is voor Babbitt alleen maar aanvaardbaar wanneer het gaat om een rechtstatelijk beteugelde democratie. Een ongebreidelde democratie ziet hij als een hoogst gevaarlijke aangelegenheid. Daarin kan de ver-

hitte massa de rechten van enkelingen schenden. Vandaar dat bepaalde voorzieningen moeten worden getroffen om de meerderheidswil op een bepaalde wijze te beteugelen, wanneer deze in strijd zou kunnen komen met fundamentele waarden, zoals grondrechten.⁷³

In het ACP heeft men deze beteugeling gezocht in een binding van zelfs de hoogste wetgever aan traditioneel gegroeide fundamentele waarden die door de rechter worden beschermd.

Eerste spanning binnen het ACP: verschaning en democratie

Tot zover is (of lijkt) dit alles een betrekkelijk probleemloze aangelegenheid. Het ACP lijkt het dominante constitutionele model van de moderniteit te zijn, een model waarin rechtstaat en democratie, de twee belangrijkste aspiraties van de moderne tijd, een gelukkig huwelijk zijn aangegaan. Wanneer dat huwelijk zo gelukkig is, dan ziet het ernaar uit dat het lang zal bestaan en dat het model van de democratische rechtstaat niet aan de spanningen ten onder zal gaan waaronder andere samenlevingsvormen hebben geleden. De vraag van Fukuyama, namelijk of het ACP het eind van de geschiedenis zou zijn, lijkt dan ook bevestigend te moeten worden beantwoord. Of is het schijn? Zijn er misschien in het model toch spanningen te onderkennen, zulke fundamentele spanningen wellicht dat de democratische rechtstaat op de lange duur plaats zal maken voor stabielere constitutionele systemen? Bestaat er gevaar voor verval?

Een eerste punt van spanning tussen de idealen van rechtstaat en democratie vinden we in een verschanste verankering van hoger recht in de constitutie. Kenmerkend voor de rechtstaat is dat de macht van de overheid, ook de democratisch gecontroleerde overheid, wordt beperkt door bepaalde rechten (zie punt (b) van de hiervoor genoemde beginselen van de rechtstaat). Nu leverde een dergelijk ideaal niet veel problemen op in het predemocratisch tijdperk (althans vanuit het moderne perspectief), aangezien toen hoger recht alleen maar een beperking vormde op de macht van de vorst. Zo men al van een botsing van beginselen zou willen spreken, was er sprake van een botsing tussen het beginsel van het

‘droit divin’, de pretentie van de vorst bij goddelijk decreet te regeren, en de moderne rechtstaatsidee. Naarmate de invloed van democratisch gekozen meerderheden zich echter sterker op het beleid deed gevoelen, betekende de acceptatie van hoger recht als beperking van de overheidsmacht tevens een beperking van de wil van de democratisch gekozen meerderheid. Deze beperking deed zich alleen maar duidelijker gevoelen al naargelang de mate waarin hoger recht in de constitutie sterker is verschanst.⁷⁴ De Duitse constitutie die bepaalde rechten absoluut onaantastbaar maakt, vormt – ten aanzien van de daar gespecificeerde rechten – een *absolute* beperking van democratische besluitvorming. De Amerikaanse en Nederlandse constituties, die grondwettelijk recht alleen maar *moeilijker* te wijzigen maken, werpen een minder verregaande beperking aan democratische besluitvorming op. Ook hier gaat het echter om een confrontatie van rechtstatelijke en democratische eisen.

Met name in de bekende controverse tussen het traditionalistisch gedachtegoed van de Ierse politieke filosoof Edmund Burke en de radicaal-democratische traditie, zoals voorgestaan onder anderen door Thomas Paine, treedt de tegenstelling tussen rechtstaat en democratie helder aan het licht. Ik zal iets dieper ingaan op de achtergrond van dit conflict, omdat het van groot belang is voor een goed begrip van de spanning tussen rechtstaat en democratie.

Thomas Paine en Edmund Burke

De tegenstelling tussen Burke en Paine kristalliseerde zich uit naar aanleiding van een voordracht van een theoloog, Richard Price.⁷⁵ Price had een preek gehouden waarin hij de beide grote democratische revoluties had geprezen. Dat wil zeggen: de Franse van 1789 en de Britse Glorious Revolution van 1688. Edmund Burke had zich bijzonder geërgerd aan die lofrede, aangezien hij weliswaar de Glorious Revolution als noodzakelijk en heilzaam beschouwde, maar de Franse verwierp. In zijn bekende boek *Reflections on the Revolution in France* vinden we de kritiek op Price nader uitgewerkt. Naar het oordeel van Burke is de kwintessens van de preek van

Price dat het Engelse volk met de beginselen van de Revolutie een drietal fundamentele rechten had verworven: (1) om zijn eigen regeerders te kiezen; (2) om deze in geval van wanbeleid af te zetten; (3) om zijn eigen regeringsvorm te ontwerpen.⁷⁶

Deze voordracht vormde voor Burke het startsein voor een invloedrijke campagne tegen de Franse Revolutie en het daaraan ten grondslag liggende verlichtingserfgoed. Daarbij contrasteerde hij de waarden van traditioneel gegroeide beginselen en instituties met de rationeel uitgedachte en naar zijn idee gekunstelde staatsfilosofie van de verlichtingsfilosofen.

Burke ontkende dat aan het volk het soort rechten toekomt als waarover Price in zijn voordracht de loftrampet had gestoken. Burke beroept zich daarvoor op een verklaring die het parlement ongeveer honderd jaar eerder ten overstaan van Willem en Mary had afgelegd: 'In naam van het voornoemde volk' [waarmee het Engelse volk van toen werd bedoeld], '*onderwerpen* de geestelijke en wereldlijke leden van het Hogerhuis alsmede de leden van het Lagerhuis zichzelf, hun *erfgenamen* en *nazaten*, allernederigst en vol vertrouwen voor *ALTIJD*.' Ook beroept Burke zich op een bepaling uit een besluit dat het parlement in dezelfde regeringsperiode nam, waarbij het parlement zegt dat de inhoud ons, dat wil zeggen het volk van toen, bindt, alsmede 'onze erfgenamen en onze nakomelingen', en dat alles 'ten eeuwigen dage'.

Zoals Burke aanstoot had genomen aan Price, zo nam Thomas Paine weer aanstoot aan Burke. Wanneer Burke gelijk zou hebben, zei Paine, dan zou dat betekenen dat het Engelse volk bij de revolutie *afstand* heeft gedaan van een eventueel recht om het koningschap af te schaffen. Het Engelse parlement maakte gebruik van het recht om zichzelf te binden voor het moment. So far, so good. Maar het eigende zichzelf ook een ander recht toe, namelijk het recht om het *nageslacht* te binden.⁷⁷ Maar daartoe heeft het parlement geen recht. Men kan niet voor het nageslacht spreken.

Paine is over deze kwestie categorisch: 'Nooit was, nooit zal en nooit kan sprake zijn van enige volksvertegenwoordiging, enige stand of enige generatie, in welk land dan ook, die beschikt over de bevoegdheid of het vermogen om het nageslacht "tot het eind der tijden" te binden en vast te leggen, of om voor altijd te verordon-

neren hoe de wereld geregeerd zal worden, of wie haar zal regeren.⁷⁸

Het soort bepalingen als waarop Burke zich beroept, zijn van nul en gener waarde, schrijft Paine. De opstellers proberen te doen waartoe zij noch het recht, noch het vermogen hebben.

Tweede spanning binnen het ACP: de bescherming van hoger recht door de rechter

De eerste spanning binnen de democratische rechtstaat is er dus een tussen democratie en het onder punt (d) uitgewerkte kenmerk van de rechtstaat: een verschansing van hoger recht. Een tweede spanning binnen het ACP manifesteert zich ook tussen de beide polen van democratie en rechtstaat, maar nu tussen democratie en het element van de rechterlijke toetsing als onderdeel van de rechtstaat (punt (e)). Wanneer men aan de rechter de controle overlaat op de constitutionaliteit van gewone wetgeving, plaatst men eigenlijk de rechter boven de wetgever, schrijven de critici van het ACP. Dat wil zeggen: men verleent het primaat aan een niet-democratisch gelegitimeerd orgaan boven een democratisch gelegitimeerd orgaan.⁷⁹

Een fervent tegenstander van het toetsingsrecht op deze grond is de Nederlandse staatsrechtsgeleerde G. van den Bergh. Zijn stelling is: constitutionele toetsing is in strijd met democratie. Het toetsingsverbod is van groot belang, want het behoort 'tot het diepste wezen van de democratie'.⁸⁰ Van den Bergh denkt dat iedere democratie deze regel moet huldigen of althans – na afdwaling – ertoe moet terugkeren.

Wat hieruit blijkt, is dat rechtstaat en democratie niet twee gemakkelijk te verenigen idealen zijn. Er zit spanning in ons systeem. Op de een of andere manier zal het democratisch en het rechtstatelijk ideaal in een evenwichtige verhouding tot elkaar geplaatst moeten worden. Lukt dat niet, dan loopt de democratische rechtstaat het gevaar voor verval.

Nu verbaast het ons niet dat Nederlandse staatsrechtsbeoefenaren op grond van het democratieargument tegen toetsing fulmine-

ren. Nederland heeft immers sinds 1848 een toetsingsverbod, en dat is altijd betrekkelijk weinig aangevochten in de Nederlandse staatsrechtelijke doctrine. Saillant is het wellicht dat in de *Amerikaanse* doctrine van tijd tot tijd pleidooien tegen het toetsingsrecht worden geformuleerd. Een van de krachtigste daarvan is het alweer wat oudere artikel geschreven door Henry Steele Commager. Hoe hangen toetsing en democratie met elkaar samen, vraagt Commager. Men hoeft daar maar even over te denken of de relatie dringt zich pregnant op de voorgrond. De functie van het toetsingsrecht is het om een wet die door de meerderheid is aangenomen niet toe te passen, omdat de rechter strijdigheid tussen wet en grondwet constateert. Dat is echter verwerpelijk. Men mag ervan uitgaan dat ook de wetgever wel heeft gelet op de eventuele ongrondwettigheid van de wet. Het feit dat men de wet heeft aangenomen, is een indicatie voor het feit dat de wetgever heeft gemeend dat de wet niet ongrondwettig is. Waarom zou dan aan de *rechter* de bevoegdheid toekomen zijn opinie over de grondwettigheid in de plaats te stellen van die van de volksvertegenwoordiging? Het niet-democratisch gelegitimeerde deel van de regering verwerpt dan de conclusies van het wel democratisch gelegitimeerde deel van de regering.⁸¹ Het resultaat waartoe Commager komt, is vernietigend voor het Amerikaanse systeem en ook voor het ACP: 'De conclusie is bijna onvermijdelijk dat het rechterlijk toetsingsrecht een belemmering vormt voor democratie en – wat hetzelfde is – voor een goede staat.'⁸²

Contradicties binnen het ACP onoverkomelijk?

Dit brengt ons weer bij de vraag die aan het begin werd gesteld. De vraag is of de democratische rechtstaat, zoals deze binnen het ACP gestalte heeft gekregen, door de spanningen binnen dit model zó sterk zal worden verzwakt dat hij uiteindelijk niet stand zal kunnen houden. Als dat zo is, dan staan we niet aan het 'eind' in de zin van een toestand die als een hoogste staat van perfectie tot in het oneindige kan worden gecontinueerd, maar aan het 'eind' in de zin van een hoogtepunt waarna het alleen maar bergafwaarts kan gaan: decadentie.

Van den Bergh en Commager lijken ervan uit te gaan dat iedere democratie die een toetsingsrecht zou introduceren, eigenlijk haar democratische grondslag verloochent en geleidelijk aan moet afglijden naar een heerschappij van rechters (een 'dicastocratie'). Dat zou betekenen dat 'op den duur' het ACP niet houdbaar is.

Wat moeten we hiervan denken? De kritiek van Commager, Van den Bergh, Paine en talloze andere denkers op het ACP is iets waaraan men niet te snel voorbij kan gaan. De contradicties van het ACP die zij aan de orde stellen, zijn bepaald indrukwekkend te noemen. Zijn rechtstaat en democratie met elkaar te verzoenen? En zo ja, hoe? En zo nee, zal dat dan niet op den duur met zich meebrengen dat het ACP weer van de politieke landkaart zal verdwijnen, zoals volgens Marx het geval is met samenlevingen die worden gekenmerkt door interne contradicties?

Hoe de toekomst van de democratische rechtstaat eruit zal zien, is moeilijk te zeggen. Duidelijk is in ieder geval dat, hoezeer kenmerkend voor constitutioneel recht continuïteit mag zijn, we hier ook veranderingen aantreffen. Zo kan het zijn dat als gevolg van de politieke contestatie die rond de benoemingen van Amerikaanse rechters ontstaat, het Amerikaanse systeem geconfronteerd wordt met zulke tegenstellingen dat het tot ingrijpende aanpassingen genoopt zal zijn.⁸³ Ook is het mogelijk dat door een voortvarende interpretatie van de rechter ten aanzien van zaken als abortus, de doodstraf en andere heikele dilemma's, de politieke meningsverschillen zo hoog zullen oplopen dat men deze zaken niet langer geschikt zal achten om langs rechterlijke weg te laten beslissen.⁸⁴ Wanneer men ziet welke belangrijke politieke beslissingen door de 'nine old men' (tegenwoordig ook vrouwen) worden genomen, dan lijkt dat ook zeker niet onwaarschijnlijk.

In 2003 was het ACP tweehonderd jaar oud (denk aan 1803, de introductie van het toetsingsrecht door Marshall), maar of het nog nieuwe jubilea zal halen, en welke, blijft een open vraag.

Persoonlijk vind ik het zorgwekkend te zien hoe slordig de intellectuele en bestuurlijke elite van Nederland omspringt met de idealen van de democratische rechtstaat. Men geeft zich nauwelijks rekenschap van de eisen die verbonden zijn aan het goed functioneren van dat systeem. Er worden lukraak nieuwe rechten gefor-

muleerd. Men laat ambtenaren politieke beslissingen nemen. Het systeem van individuele rechten wordt verlaten voor groepsrechten. Het idee van de scheiding van kerk en staat staat voortdurend onder druk door burgemeesters en wethouders die helemaal niet inzien dat zij geen moskeeën behoren te subsidiëren. Er worden proefballonnetjes opgelaten om de islam te gebruiken voor de integratie. Kortom, er is reden tot zorg. Ik zal dat nu proberen te illustreren aan de hand van een nadere bezinning op een van de onderdelen van het rechtstaatsbegrip, namelijk de eis dat daarin een *grondwet* wordt vastgesteld die de hoofdlijnen van de staatsinrichting op een adequate wijze vastlegt. Voor de Nederlandse grondwet geldt echter dat deze een hoogst gebrekkige formulering van onze constitutionele uitgangspunten bevat, maar ook dat de Nederlandse bestuurlijke en intellectuele elite daarmee zo slordig omgaat dat het systeem serieus in gevaar komt.

6 De Grondwet. Een beschouwing over de grondslagen

Laatst kocht ik met mijn vrouw in een sieradenwinkel een paar oorbellen. Tijdens het passen vroegen we de verkoopster om advies. Zouden deze grote oorbellen wel passen bij déze jurk? De verkoopster gaf een intrigerend antwoord: 'O ja hoor, dat kan wel, het wordt toch niet verboden in de Grondwet?'

Het wordt niet verboden in de Grondwet. Welk beeld van onze constitutie komt hieruit naar voren? Kennelijk wordt deze opgevat als een verzameling van superverboden. Geheel ondenkbaar is dat overigens niet. Het gewone Wetboek van Strafrecht zou zich kunnen richten op de wat lichtere vergrijpen. En dan een speciaal soort wet, een 'Grondwet', die nog eens aangeeft *wat absoluut niet geoorloofd is*. Maar wij weten natuurlijk dat het zo niet in elkaar zit. De Grondwet is niet een wet met superverboden, maar een wet die aangeeft wat onze vrijheden en verworvenheden zijn. De nadruk ligt niet op wat ons onthouden wordt, maar op wat ons wordt toegerekend. Enigszins chic uitgedrukt: de Grondwet *constituteert* onze vrijheden. De verkoopster had dus eigenlijk moeten zeggen: 'Het is geoorloofd, want het staat in de Grondwet.'

Haar uitspraak is een illustratie van de onbekendheid van de Nederlandse Grondwet bij haar burgers. De Grondwet is een onderdeel van het rechtstaatsideaal. Het rechtstaatsideaal is, tezamen met democratie, een belangrijk uitgangspunt van ons systeem. Maar we weten maar heel onvolkomen wat die Grondwet behelst.

Gezien dat gegeven is het niet zo vreemd dat de Nederlandse regering schroomvallig is om de Grondwet een rol te laten spelen bij het integratieproces, of deze aan te bieden aan nieuwe burgers, zoals de rechtsgeleerde Afshin Ellian bepleit.¹ Immers, die autochtone Nederlanders hebben zelf geen flauw benul van wat de

Grondwet inhoudt. Ook grondwetspatriottisme à la Habermas zal hier niet gemakkelijk wortel schieten. Patriottisme heeft voor het weldenkend deel van de Nederlandse natie zelfs een half fascistoïde connotatie, en dan nog in combinatie met die Grondwet – daar zit een luchtje aan.

Onze patriotten zijn al lang dood, zo lijkt het. Een boektitel als *‘Wat zo mooi is aan Nederland’*² zou hier hilarisch klinken, en pleidooien voor een herwaardering van de Grondwet als bron van nationale cohesie zijn volgens velen dan ook kansloos. Vaak is al gewezen op het verschil met de Amerikanen die op Constitution Day (17 september) met vlaggetjes zwaaien en papieren petjes opzetten. Zelfs in politseries op de tv wordt men met de Grondwet geconfronteerd: ‘taking the fifth’.

Toch moeten we feit en norm proberen uit elkaar te houden. Daarmee bedoel ik dat de Nederlandse Grondwet zoals die *nu in elkaar zit* ongeschikt mag zijn als bron van sociale cohesie, maar dat nog niet betekent dat *geen enkele Grondwet* binnen de Nederlandse cultuur die functie zou kunnen vervullen. Ook moeten we bedenken dat cultuur geen statisch gegeven is. Hoe langzaam ook, opvattingen kunnen wel degelijk veranderen. Hoevele veranderingen hebben al plaatsgevonden de laatste jaren binnen de politieke verhoudingen in Nederland en andere Europese landen!³ Het zou te wensen zijn dat ook onze nationale constitutionele cultuur zich in Amerikaanse richting zou ontwikkelen. Maar om die stelling te onderbouwen moet ik eerst ingaan op de feiten van onze Nederlandse Grondwet.

Het ideaal van democratie in de Nederlandse Grondwet

Het eerste en belangrijkste bezwaar is dat onze Grondwet niet regelt wat een Grondwet zou moeten regelen. De Grondwet geeft geen of slechts een zeer onvolkomen beeld van de idealen van de Nederlandse politieke orde. Het standaardvoorbeeld is natuurlijk de regeling van de parlementaire democratie in de Nederlandse Grondwet. Democratie is een groot ideaal van ons systeem. Maar wat vinden we daarover terug in onze Grondwet? Eigenlijk maar

één artikel.⁴ In artikel 42, lid 2 lezen we: 'De koning is onschendbaar, de ministers zijn verantwoordelijk.' Dit is een enerzijds misleidende en anderzijds cryptische formulering. Misleidend, want daaruit zou men ten onrechte de indruk kunnen krijgen dat het koningschap een belangrijke plaats inneemt in ons bestel.⁵ Deze bepaling is even misleidend als aanduidingen van ons bestel als een 'constitutionele monarchie' of als een 'parlementaire democratie'⁶ in plaats van – zoals nu doorgaans gebeurt – een 'democratische rechtstaat'.⁷

Een typering als 'constitutionele monarchie' of 'parlementaire monarchie' is, net als artikel 42, lid 2, *genetisch* georiënteerd: het verschafft ons informatie over de oorsprong van ons bestel. Verschillende Europese staten waren in de zestiende en zeventiende eeuw een absolute monarchie, waarin een vorst de 'volstrekt en alles omvattende regeermacht heeft, welke rechtens dus onbeperkt is'.⁸ Maar geleidelijk aan heeft het koningschap verschillende transformaties ondergaan, waardoor het een beperkte monarchie is geworden. De koning moest zijn macht delen met anderen. Een speciale vorm van zo'n beperkte monarchie is dan de parlementaire monarchie, omdat daarin het parlement of de volksvertegenwoordiging 'het overwicht heeft gekregen'.⁹

Deze genetische methode van het beschrijven van onze staatsinstellingen heeft heel lang de handboeken beheerst. Het gaf aanleiding tot bijzonder gewrongen constructies en redeneringen, omdat de richting waarin ons bestel zich ontwikkelde telkens moest worden betrokken op archaïsche bewoordingen en – wat erger is – op idealen uit een andere tijd. Een dergelijke benadering ontnemt het zicht op waarom het werkelijk te doen is in een bepaalde staat.

Neem als voorbeeld de wijze waarop P.A. Diepenhorst in 1931 uitleg geeft aan de onschendbaarheid van de koning die tegenwoordig in artikel 42, lid 2 is neergelegd. Diepenhorst zegt: 'De kritiek op het regeeringsbeleid moet niet gericht worden tegen den Koning, doch tegen de ministers.'¹⁰

Tot zover akkoord. Maar dan gaat hij verder: 'De ministers zijn de eerste ambtenaren, onmiddellijk werkzaam onder den Koning. Zij staan den Koning bij in de uitoefening van het overheidsgezag. Zij moeten den Koning voorlichten, raadgeven en met hem over-

leggen over den gang van zaken. *Het groote onderscheid van andere ambtenaren bestaat echter hierin, dat zij de verantwoordelijkheid voor iedere regeeringsdaad op zich nemen; zij moeten met die verrichte handeling instemmen.*'¹¹

Opvallend is de typering van de ministers als een speciaal soort 'ambtenaren'. Zij staan bij Diepenhorst ook nog 'onder de koning'. Het is de koning die bij Diepenhorst het 'overheidsgezag' uitoefent, en niet de ministers. Maar, zo kan men dan vragen, als de ministers *verantwoordelijk* zijn, is het dan niet voor de hand liggend bij *hen* het primaat voor het overheidsgezag te leggen? In die richting zal ons systeem zich langzaam ontwikkelen, maar de staatsrechtsgeleerden kunnen dat maar heel voorzichtigjes uitspreken, omdat zij de last van het verleden met zich meetorsen. Omdat zij voortdurend achteruit kijken, kunnen zij nooit verder springen dan hun polsstok lang is.

Nu zal men zeggen dat dit allang niet meer het geval is. Het citaat van Diepenhorst dateert uit 1931. Maar volgens mij kan men de manifestaties van de genetische methode ook tegenwoordig nog onderkennen. Ook in het bekende handboek van Van der Pot, voor het eerst verschenen in 1940, later bewerkt door A.M. Donner, L. Prakke, G.J.M. van Wissen en J.L. de Reede, wrekt zich nog steeds het nadeel van de genetische methode. Men probeert de uitgangspunten van het Nederlandse bestel te begrijpen door het te beschrijven in relatie met wat daaraan is voorafgegaan. Het 'nieuwe' kan pas worden uitgebeeld in een conceptueel kader van het 'oude'.

A. M. Donner over de Grondwetsstudie in Nederland

In 1948 schreef A.M. Donner, hoogleraar staatsrecht, rechter in het Hof van Justitie van de Europese Unie en lid van verschillende belangrijke staatscommissies, een interessant opstel over 'Grondwetsstudie in Nederland'. Hij gaf daarin aan dat wanneer men het handboek van Van der Pot toetst aan de 'behandeling van de fundamentele vragen', het nogal te wensen overlaat.¹² De Nederlandse hoogleraren staatsrecht Krabbe¹³ en Struycken¹⁴ hadden opgeroe-

pen tot een principiële en waarderende benadering van staatsrechtelijke vraagstukken, maar, zo schrijft Donner, de ‘van nature van alle stelselzucht afkerige Nederlander’ komt moeilijk tot een ‘systematische uiteenzetting van de wijsgerige vooronderstellingen’.¹⁵ Deze weinig op beginselen georiënteerde benadering is natuurlijk kenmerkend voor handboeken die een artikelsgewijs commentaar op de Grondwet als uitgangspunt nemen, zoals dat van Buys,¹⁶ maar het geldt zelfs voor systematischer benaderingen van het staatsrecht. Kranenburg is teveel op de psychologie georiënteerd,¹⁷ meent Donner, en Van der Pot krijgt te horen dat hij de ‘kernproblemen van recht en staat’ niet meer dan ‘opervlakkig’ heeft aangevoerd.

Dat is forse kritiek wanneer men bedenkt dat Donner zelf later het handboek van Van der Pot is gaan bewerken, waardoor het nu nog steeds de uitvoerigste behandeling van het Nederlandse staatsrecht in druk is.¹⁸ Het saillante van de zaak is echter dat Donner de hier gesignaleerde tekortkomingen van het boek van Van der Pot helemaal niet hersteld heeft. De typering van de ‘van stelselzucht afkerige Nederlander’ is dan ook bij uitstek van toepassing op Donner zelf. De man die wel de ‘paus van het Nederlandse staatsrecht’ is genoemd, was zélf wars van stelselzucht en systematische uiteenzettingen. Daardoor bleef ook hij wat ik hier genoemd heb de ‘genetische methode’ toepassen, en is in het handboek van Van der Pot en Donner een echte diepgravende benadering van de kernvragen van het staatsrecht ver te zoeken.¹⁹ Vergelijk een Nederlands handboek van het staatsrecht met een boek als dat van de Amerikaan James McClellan, *Liberty, Order, and Justice*²⁰ of zelfs een wat omvang betreft bescheiden boekje als dat van K. C. Wheare over constituties,²¹ en het verschil is onmiddellijk duidelijk. De Amerikaanse en Britse schrijvers baseren zich op concepten en idealen, niet op hetgeen daarvan is verwerkelijkt in de tegenstrijdige en verwarde politieke praktijk.²² Als dit stelselzucht is, dan zou ik zeggen: ‘Here, geef ons wat meer stelselzucht.’ De feilen van de genetische methode wreken zich tot op de dag van vandaag in de weinig consistente beschouwingen over het rechtstaatsbegrip in het handboek van Van der Pot.²³

Veelbelovend zou het zijn wanneer de staatsrechtgeleerden de

genetische methode zouden verlaten en zouden kiezen voor een *teleologische benadering*. Men zou het (staats)recht, de Grondwet, de grondrechten, de centrale staatsinstellingen moeten benaderen door te vragen naar hun 'doel'. Niet de vraag 'Hoe heeft de staat zich ontwikkeld tot wat hij nu is?' moet centraal staan, maar 'Wat willen wij met de staat?' Niet de vraag 'Hoe heeft onze parlementaire democratie zich ontwikkeld uit een monarchaal stelsel?', maar 'Waar moet het met onze democratie naar toe?' We moeten toe naar een verandering van onze constitutionele cultuur.

Ook Donner leek oog te hebben voor die culturele dimensie, maar hij heeft het Nederlands volkskarakter of de Nederlandse cultuur voor lief genomen, terwijl hij kritisch had moeten zijn. Natuurlijk moet je dan wel geloven dat een kritische houding vruchten kan afwerpen. Een 'cultureel determinist', iemand die denkt dat de cultuur van een land nooit door kritiek kan veranderen, zal dit allemaal zinloos geïnvesteerde energie vinden. Maar cultureel determinisme is uiteindelijk moeilijk vol te houden, denk ik. Het zou althans onze intellectuele inspanningen tot het veranderen van de wereld volledig onbegrijpelijk maken. 'Een identiteit is nooit essentialistisch, dat wil zeggen: zij is niet onveranderlijk', schrijft de van oorsprong Syrische maar nu Duitse hoogleraar Bassam Tibi.²⁴

Inspiratie voor zo'n teleologische benadering van het recht kunnen we opdoen bij verschillende Amerikaanse rechtsfilosofen, zoals Lon Fuller, wiens opvattingen over de moraliteit van het recht in hoofdstuk 5 al zijn behandeld. Recht is niet een 'feit', maar een culturele constructie met een bepaald doel.²⁵ Ook de rechtstaat en democratie zijn culturele constructies die een bepaald doel hebben: het dienen van de vrijheid van de burger. Alleen in het licht van dat ideaal, individuele vrijheid, krijgen recht, grondrechten, trias politica en andere staatsrechtelijke structuren en instellingen zin en betekenis.

Een centrale vraag voor het leerstuk van de ministeriële verantwoordelijkheid (artikel 42, lid 2 van de Grondwet) en daarmee voor onze democratie, is de verhouding tussen verantwoordelijkheid en bevoegdheid. Naar mijn idee *vooronderstelt* verantwoordelijkheid bevoegdheid. Dat wil zeggen dat in een volwassen democratie niet alleen zou behoren te gelden 'indien bevoegd dan ver-

antwoordelijk', maar ook 'indien verantwoordelijk dan bevoegd'.²⁶ De erkenning van dat laatste leerstuk zou een belangrijke bijdrage leveren aan het oplossen van enkele slepende discussies over de democratische aansturing van het Openbaar Ministerie, vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren en ook discussies over de verhouding van de minister tot het staatshoofd.

Ik kom hier nog op terug.

Het ideaal van de rechtstaat in de Nederlandse Grondwet

Niet alleen het ideaal van de democratie, ook het ideaal van de rechtstaat wordt in onze Grondwet slechts summier en onbevredigend behandeld. Onze Grondwet begint niet met een plechtige afkondiging van de idealen waarop de Nederlandse politieke orde gebaseerd is, zoals al verschillende keren bepleit is, maar met een artikel waarin de gelijkheid van alle mensen ongeacht hun afkomst en etnische achtergrond geproclameerd wordt. Dat artikel is door een toevalligheid bij de behandeling van de artikelen in het parlement als eerste geëindigd.

Dit begin van onze Grondwet is in feite symptomatisch voor wat erop volgt: een betrekkelijk willekeurig geheel van grotendeels cryptische formuleringen die alleen begrijpelijk zijn voor wie de Grondwet met een conceptueel kader benadert. Dat conceptuele kader moet men zich eigen hebben gemaakt door bestudering van de doctrine. Men moet als het ware uit de handboeken (de goede!)²⁷ en uit belangrijke werken op het terrein van de politieke filosofie en rechtsfilosofie²⁸ weten dat Nederland het ambieert een uitwerking te geven aan de beginselen van de democratische rechtstaat. Alleen wanneer men gewapend met deze intellectuele bagage de tekst van de Grondwet benadert, kunnen de artikelen op hun juiste plaats gezet worden.

Dan pas begrijpen we dat de eerste drieëntwintig artikelen kennelijk grondrechten zijn die behelzen het individu een overheidsvrije sfeer te waarborgen ter bescherming van het individuele domein. Dat is, zoals is uiteengezet in hoofdstuk 5, een belangrijk onderdeel van de rechtstaat. Wel valt dan weer op dat klassieke en

sociale grondrechten betrekkelijk willekeurig door elkaar staan en dat de sociale grondrechten niet zijn geformuleerd als ‘directive principles of state policy’, zoals terecht het geval is in enkele overwegend niet-westerse constituties.²⁹ In de Nederlandse constitutie wordt door opname in dezelfde rubriek de schijn hooggehouden dat de klassieke grondrechten eenzelfde positie innemen als de sociale ‘grondrechten’ (die dus eigenlijk geen grondrechten zijn).

Een andere kwestie waaraan de Grondwet geen aandacht besteedt, is de hiërarchie van grondrechten. Zoals gezegd is artikel 1 toevallig vooraan komen te staan en daaruit mogen we niet afleiden dat dit het belangrijkste grondrecht is. Maar welk is dat wel? Het standaardantwoord hierop is dat alle grondrechten gelijkwaardig zijn en dat de rechter in geval van botsing de verhouding in concreto moet bepalen. Maar waarom zou de grondwetgever als hoogste democratisch gelegitimeerd orgaan daarover geen standpunt kunnen innemen? Terecht antwoordt de minister van Binnenlandse Zaken, Johan Remkes, op een vraag naar de prioriteit van grondrechten: ‘Ik ben voorstander van een maatschappelijk debat over de dilemma’s in de Grondwet. Over de vraag of er een nadere prioriteitsstelling nodig is.’³⁰

Als een voorschot op die discussie het volgende. Wat mij betreft ligt de vrijheid van godsdienst in de vuurlinie. Dat zal niemand verbazen die de hoofdstukken drie en vier van dit boek heeft gelezen. Eens was godsdienstvrijheid – naar de bekende stelling van G.Jellinek – de grote katalysator voor de andere grondrechten.³¹ Het huidige artikel 6 van de Grondwet (godsdienstvrijheid) was als het ware het ‘moederrecht’ voor de andere grondrechten, het recht waarvan de andere grondrechten zich hebben ‘afgesplitst’. Maar godsdienst heeft tegenwoordig een geheel andere betekenis gekregen dan deze had in de zestiende of zeventiende eeuw. De Nederlandse samenleving is grotendeels geseculariseerd. We hebben heel andere opvattingen over de verhouding van kerk en staat dan in de zeventiende eeuw. Godsdienst is misschien iets wat we moeten gedogen, maar beslist geen – om maar iets te noemen – kernwaarde voor een goed functioneren van de democratie. Godsdienst is een ervaringsdimensie, zoals psychedelische voorstellingen dat zijn.³² Waardevol en interessant voor het individu misschien, maar niet

meer dan dat. Terecht is dan ook een scherpzinnig betoog gehouden door Erik van Ree, die stelde dat als men godsdienst tot voorwerp van een grondrecht zou willen verklaren, men de ervaringen die worden gestimuleerd door drugsgebruik óók grondrechtelijk zou moeten beschermen.³³ Zo'n redenering kan leiden tot een 'promotie' van het recht op roes (zoals bij Van Ree het geval is), maar ook tot een devaluatie, althans een realistischer taxatie, van het grondrecht op godsdienstvrijheid.

Bovendien worden we de laatste tijd geconfronteerd met het zaaien van haat jegens de westerse samenleving die religieus geïnspireerd is en die op zijn minst de vraag opwerpt of vrijheid van godsdienst rechtvaardigt dat een inbreuk wordt gemaakt op andere grondrechten.³⁴ Zo kan een gelovige zich met een beroep op de godsdienstvrijheid verregaande beledigingen veroorloven waar een niet-gelovige die dezelfde bewoordingen bezigt vervolgd en veroordeeld zou worden. Is dat geen 'discriminatie' van niet-gelovigen? Ook rekrutering voor de jihad zou met een beroep op de godsdienstvrijheid kunnen worden verdedigd. Maar is dat terecht?

De rechtstaat beoogt overheidsmacht te breidelen door het recht. In de Britse traditie meent men dat zulks het best kan geschieden door de overheid zelf te binden aan het gewone recht van alledag.³⁵ De Amerikaanse bijdrage aan de rechtstaatsidee is, zoals we in hoofdstuk 5 hebben gezien, de aandacht die men gevraagd heeft voor individuele rechten als een speciale categorie,³⁶ uiteindelijk ook inroepbaar voor de rechter (door 'judicial review' of het rechterlijk toetsingsrecht).³⁷ Geïmpliceerd is dan de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht en daarmee de trias politica als een organisatorische uitwerking van het rechtstatelijk of constitutionalistisch ideaal.

Over rechterlijke toetsing kunnen we kort zijn. Zij wordt sinds 1848 in (tegenwoordig) artikel 120 van de Grondwet verboden. Dat wil zeggen: gewone wetten mogen niet worden getoetst aan de nationale constitutie. Maar sinds de jaren vijftig van de twintigste eeuw wordt via de artikelen 93 en 94 van de Nederlandse Grondwet wel de mogelijkheid geboden wetten te toetsen aan internationaal gewaarborgde grondrechten (grondrechten in de verdragen dus). Dat betekent dat – in de woorden van Afshin Ellian – 'de Ne-

derlandse Grondwet, dat prachtige kroonjuweel', het kader 'waarbinnen burgers samengebracht en bijeengehouden worden',³⁸ in die zin stiefmoederlijk wordt behandeld dat het primaat ligt bij het verdrag. Als onze Grondwet kon spreken, zou zij tegen de verdragen kunnen zeggen: 'Ik word gediscrimineerd en jullie worden ten onrechte voorgetrokken.' Deze contradictie – want zo mag je het toch wel noemen – heeft daarmee te maken dat tussen de totstandkoming van het toetsingsverbod in 1848 en de doorwerking van het verdragsrecht in de jaren vijftig van de twintigste eeuw ruim honderd jaar ligt. In die tijd zijn de opvattingen over de wenselijke vormgeving van het rechtstatelijk ideaal ingrijpend veranderd. Van een Britse vormgeving zijn we overgestapt op een Amerikaanse.³⁹ Maar wat daar ook van zij, een contradictie blijft het en die zou moeten worden opgeheven.⁴⁰

Tegenstanders van het toetsingsrecht, vaak politici, antwoorden doorgaans: 'Maar we hebben al zoveel invloed verloren aan de rechterlijke macht.' Dat is waar, maar dan zouden zij ook tegen de artikelen 93 en 94 moeten pleiten. Dit doen zij echter weer niet, zodat het resultaat van deze patstelling is dat de Grondwet steeds meer 'verdwijnt', verdampt als het ware, omdat een advocaat zich beter kan beroepen op een grondrecht zoals gewaarborgd in het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens en Fundamentele Vrijheden dan datzelfde grondrecht zoals omschreven in de nationale Grondwet. Als men de nationale Grondwet dus wil handhaven, zal eens dat toetsingsverbod moeten worden opgeheven.

Van toetsingsverbod naar de onafhankelijkheid van de rechter

Van het toetsingsrecht komt men op de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht. Toetsing is immers een bescherming van de burger door de rechter tegenover wetgeving die een inbreuk maakt op rechten van de burger. Deze rol van 'Hüter der Verfassung' kan de rechter alleen maar op zich nemen wanneer deze een onafhankelijke positie inneemt tegenover de uitvoerende en zelfs deels ook de wetgevende macht.⁴¹ Eigenlijk is in het toetsingsrecht als onderdeel van de rechtstaatsidee de onafhankelijkheid van de rechter

lijke macht geïmpliceerd. Het is echter ook mogelijk de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht op te voeren als een uitvloeisel van de leer van de trias politica. De trias politica zou men dan kunnen beschouwen als het organisatorisch principe ter realisering van de rechtstaatsidee.

Het ideaal van de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht wordt weliswaar geformuleerd in onze Grondwet, maar op een wat merkwaardige manier. Men kan het vinden in artikel 117, lid 1 waarin wordt gesteld: 'De leden van de rechterlijke macht met rechtspraak belast (...) worden bij koninklijk besluit voor het leven benoemd.'

Eigenlijk wordt hier niet de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht geproclameerd, maar een bepaalde *consequentie* daarvan (of een *voorwaarde* daarvoor). Alsof de Nederlandse pragmatici het te druk hadden om het ideaal zelf aan de orde te stellen, maar meteen zijn doorgestoten naar de praktische vormgeving van dat ideaal: als je de rechters financieel onafhankelijk maakt van de uitvoerende macht, dan behoeven zij ook hun oren niet te laten hangen naar de politiek. En dat is heel verstandig natuurlijk, maar een principiële benadering van het vraagstuk was wenselijk geweest.

Wat is eigenlijk onafhankelijkheid? Waarom zou je dat wensen? Ten opzichte *van wie* moet onafhankelijkheid institutioneel gewaarborgd worden? Welke consequenties zouden daaraan moeten worden verbonden? Dit alles is voorwerp van grote verwarring. Een treffende manifestatie van die verwarring rees naar aanleiding van uitspraken die werden gedaan over de uitkomst van het proces tegen Volkert van der G., de moordenaar van Pim Fortuyn.⁴²

Volkert van der G. werd in eerste aanleg (bevestigd in hoger beroep, zij het met een geheel andere motivering) veroordeeld tot achttien jaar. Theo de Roos, hoogleraar strafrecht in Leiden, noemde de uitspraak 'logisch en goed te verdedigen'.⁴³ Nog enthousiaster was zijn Nijmeegse collega Ybo Buruma. Deze sprak van een 'sieraad voor de rechtstaat'.

Ook aan politici werd commentaar gevraagd op het oordeel van de Amsterdamse rechtbank. In eerste instantie natuurlijk aan de leden van de Lijst Pim Fortuyn. Fractieleader Herben was ontevreden: 'Er gaat volstrekt geen afschrikkende werking uit van deze

straf,' meende hij. Hij gaf aan dat voldoende gekken rondlopen die na Balthasar Gerards en Van der G. ook een plaats in de geschiedenis willen. vvd-voorman Zalm gaf aan na dit oordeel snel te willen discussiëren over de automatische invrijheidstelling na tweederde van de straf (het vonnis van de rechtbank betekende dat met aftrek van voorarrest en toepassing van de conventie dat iemand slechts tweederde van zijn straf hoeft uit te zitten Volkert van der G. na twaalf jaar vrij zou komen, een oordeel dat door het Hof later bevestigd zou worden). Verrassend was het commentaar van PvdA-kamerlid Albayrak. Zij wilde kijken of 'wraak en genoegdoening' nu wel voldoende tot hun recht komen. Verrassend, omdat wraak en genoegdoening voor de progressieve intellectuele elite een uiterst negatieve gevoelswaarde hebben. De Amsterdamse rechtbank had in een belerende motivering bij het vonnis daar zelfs expliciet afstand van genomen en de 'reïntegratiegedachte' nadrukkelijk als modern ideaal van strafrechtspleging naar voren geschoven.

Geen van deze commentaren gaf aanleiding tot groot tumult. Dat was wel het geval met het commentaar van de minister van Binnenlandse Zaken, Johan Remkes. Remkes had gezegd: 'Ik heb mij enigszins verbaasd over het vonnis, en dat is een understatement.'⁴⁴ *Trouw* noemde het 'hoogst ongebruikelijk dat bewindslieden zich uitlaten over uitspraken in rechtszaken.'⁴⁵ *Het Parool* sprak van een 'ongeschreven regel dat politici zich niet uitlaten over lopende strafzaken, om de rechter niet te beïnvloeden'.⁴⁶ Eerste-Kamerlid Erik Jurgens (PvdA) laakte dat Remkes meeding in 'de nogal hetzerige reacties' van omstanders en aanhangers van Pim Fortuyn. 'Dan zit je in verkeerd gezelschap,' meende Jurgens. D66-fractievoorzitter Dittrich meende dat het 'niet zo handig' was om een uitspraak te doen zoals Remkes gedaan had. Zeker niet als minister. Als motivering gaf hij aan: 'Politici moeten de rechter niet onder druk zetten.' Onder druk zetten. Zware woorden!

Maar ook collega-bewindslieden kritiseerden Remkes. De minister van Justitie, Piet Hein Donner, zei: 'Dit is primair een zaak van de minister van Justitie.' En de minister van Justitie vond het het beste om het verloop van de rechtsgang, inclusief het ingestelde hoger beroep, af te wachten.⁴⁷ Ook premier Balkenende kritiseerde Remkes. In de ministerraad had hij Remkes en de overige bewinds-

lieden nog eens op het hart gedrukt dergelijke uitspraken niet meer te doen.⁴⁸

Het Amsterdamse Hof, de beroepsinstantie tegen het vonnis van de rechtbank, kwam eveneens op de uitlatingen van Remkes terug. Het Hof van Amsterdam schrijft: 'De mededeling van Minister Remkes, voor zover deze de strekking had dat de door de rechtbank opgelegde straf te laag was en dat die strafoplegging de minister heeft verbaasd, was ongepast en riskant, omdat ze de indruk wekte van ministeriële onwetendheid of onverschilligheid aangaande de in het Nederlandse staatsrecht vastgelegde verhouding tussen de rechtspraak en de leden van de regering.'⁴⁹ Omslachtige en onduidelijke zinnen die typerend zijn voor de wijze waarop de rechterlijke macht zich nog steeds pleegt uit te drukken. Wat wordt bedoeld met 'voor zover'?

Nu moeten we ter beoordeling van de opmerkingen van Remkes twee zaken goed uit elkaar houden. De eerste is de vraag of men het eenvoudigweg eens is met Remkes. Was de strafmaat inderdaad te laag? Dat is een geheel andere vraag dan die welke ons in dit kader in het bijzonder interesseert, namelijk of een uitlating van een politicus over een vonnis van de rechter in strijd is met het ideaal van de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht, zoals geformuleerd in artikel 117, lid 1 van de Grondwet.

Jurgens heeft kennelijk een afkeer van LPF'ers. En hij meent dat als je een uitspraak doet die aansluit bij de politieke ideeën van de LPF je je in 'verkeerd gezelschap' bevindt. Strikt genomen is deze opmerking van Jurgens niet interessant genoeg om in de krant te vermelden. Het geeft de aristocratische en antipopulistische gezindheid van Jurgens aan, maar voor een discussie over de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht is zijn visie volgens mij irrelevant.

Dittrich begint met een pragmatisch 'niet zo handig'-oordeel, maar geeft daar een invulling aan waarmee hij lijkt te doelen op het staatkundig ideaal van de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht: politici moeten de rechter niet onder druk zetten. Toch is opvallend in alle reacties hoe aarzelend en slecht gemotiveerd men zijn afkeuring van Remkes onder woorden brengt. De commentaren van de krantenredacties zijn nog het duidelijkst: 'ongebruike-

lijk' zegt *Trouw*, en *Het Parool* rept van een 'ongeschreven regel' die geschonden zou zijn. Maar met dit alles blijft de vraag levensgroot op tafel liggen: handelde Remkes nu in strijd met de Grondwet? Als die Grondwet werkelijk zo belangrijk is, mag men toch verwachten dat over zo'n essentieel uitgangspunt van ons bestel als de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht duidelijkheid wordt verschaft. Maar het blijkt dat allerlei vragen opkomen. Moet er bijvoorbeeld onderscheid worden gemaakt tussen bewindslieden, zoals Remkes, en Kamerleden, zoals Herben? Dittrich lijkt dat te suggereren. Moeten we verder ook een onderscheid maken tussen lofprijzingen aan het adres van de rechtbank en kritische opmerkingen? Stel nu dat Remkes, net als de strafjurist Buruma, had gezegd: 'Dit oordeel van de rechtbank is een sieraad voor de rechtstaat', had hij dan ook een 'ongeschreven regel' geschonden dat politici zich moeten onthouden van commentaar op rechterlijke uitspraken? Enerzijds is men geneigd te denken: 'ja'. Een positief commentaar immers is ook een commentaar. Anderzijds: daarmee zou Remkes toch niemand onder druk hebben gezet? Of zou hij daarmee het Hof onder druk hebben gezet om toch vooral in hoger beroep het vonnis van de rechtbank te bevestigen?

En hoe zou men moeten denken over de commentaren van De Roos en Buruma? Staan die op gespannen voet met de Grondwet? Of anders de kritische commentaren van N. Roos⁵⁰ en P. Cliteur?⁵¹ Als het gaat om invloed uitoefenen op de rechter, is het denkbaar dat het Hof zich meer onder druk gesteld voelt door de uitvoerige commentaren van Roos en Cliteur dan door de enkele opmerking van Remkes. Of heeft Remkes meer 'macht' en schuilt daarin het verwerpelijke van zijn commentaar? Maar welke macht dan? Want artikel 117, lid 1 sluit juist de directe macht die samenhangt met de financiële positie van de leden van de rechtbank uit en de minister zal het dus, net als ieder ander, van de intellectuele overtuigingskracht van zijn bewoordingen moeten hebben. Hoe intimiderend is dan de verbazing van Remkes?

Het probleem met de Nederlandse Grondwet is dat over dit alles niets, maar dan ook niets geregeld is. Het probleem met het vermaan van het Hof aan het adres van Remkes is dat helaas heel weinig in het Nederlandse staatsrecht is 'vastgelegd', zoals het Hof

doet voorkomen. Remkes was dan ook helemaal niet zo onwetend, zoals het Hof verwaand opmerkt. Wat is 'vastgelegd', grondwettelijk vastgelegd, is dat de leden van het Hof van Amsterdam zich geen zorgen behoeven te maken over hun positie, want die blijft gewaarborgd ook al valt de hele samenleving, inclusief minister Remkes, over hun arresten heen. Maar wat deze waarborg betekent voor de spelregels tussen uitvoerende macht en rechtsprekende macht, is onduidelijk en blijft een voorwerp van discussie. Aan die discussie probeert het Hof met zijn rechterlijk vermaan aan de minister waarschijnlijk een bijdrage te leveren, maar het is wat mij betreft geen bijdrage van een indrukwekkend niveau.

Waar maakt het Hof zich druk over? Over 'ministeriële onwetendheid', zegt het Hof. Maar zou het niet veeleer de taak zijn van het parlement zich daarover te bekommeren? Ook wordt gerept over 'ministeriële onverschilligheid', maar dat lijkt mij eveneens een taak van het parlement om zich daarover te buigen. Het Hof noemt de opmerkingen van de minister echter ongepast en riskant. Maar waarom ongepast? En wat was daar zo riskant aan? Werd een risico geschapen dat het Hof geen onafhankelijk oordeel meer zou kunnen vellen na de opmerkingen van de minister? Maar die onafhankelijkheid werd toch juist gewaarborgd door artikel 117, lid 1 van de Grondwet? Wanneer de minister van Binnenlandse Zaken op onoorbare wijze zou hebben geprobeerd het vonnis van de rechtbank of dat van het Hof te beïnvloeden, bijvoorbeeld door in het geheim telefonisch contact te zoeken met de president van het Hof en deze proberen te beïnvloeden, is er misschien sprake van een schending van ongeschreven regels van staatsrecht, maar dat is helemaal niet het geval geweest. De minister heeft publiekelijk een *uitspraak* gedaan over een strafmaat die hem 'verbaasd' heeft. Het is erg onwaarschijnlijk dat een Nederlandse rechter zich door die uitspraak van de minister ook maar enigszins geïntimideerd heeft gevoeld. De reden waarom er voor een dergelijk gevoel ook geen enkele basis is, is juist de regeling van artikel 117, lid 1 van de Grondwet: rechters zijn geheel onafhankelijk, en de leden van de Amsterdamse rechtbank hebben van de afkeuring van minister Remkes dus even weinig te vrezen als van die van Paul Cliteur.

Intrigerend was ook de reactie van collega-bewindslieden. Wat

zou de minister van Justitie bedoeld kunnen hebben met zijn commentaar dat dit 'primair een zaak is van de minister van Justitie'? Een eerste bedenking die zich opdringt, is dat de minister van Justitie wel de *laatste* is die geacht wordt zich met deze zaak te bemoeien. Een minister van Binnenlandse Zaken kan kritiek nog altijd pareren met de stelling dat hij geen bemoeienis heeft met het departement van Justitie. Niemand kan denken dat een minister van Binnenlandse Zaken gezag heeft over de rechtspraak. Een opmerking van de minister van Binnenlandse Zaken is dus even onschuldig als een opmerking van de minister van Ontwikkelingssamenwerking. Maar met de minister van Justitie ligt dit anders. Die zou nog wel eens invloed kunnen doen gelden op de rechtspraak en het is dus zaak hem op de grootst denkbare afstand van de rechters te plaatsen.

Over de redenen die premier Balkenende had om Remkes te vermanen kan men helaas alleen maar gissen. Wellicht speelt voor een politicus ook een rol dat niet van belang is of de opmerking van Remkes *werkelijk* in strijd is met een grondwettelijk beginsel, maar dat mensen *denken* dat dit het geval is. Breed aangehangen misvattingen zijn helaas wel politieke feiten. Of ben ik nu te cynisch?

Persoonlijk lijken de opmerkingen van Remkes mij geen probleem. Ik denk zelfs dat we kunnen zeggen dat artikel 117, lid 1 van de Grondwet het voor politici *mogelijk maakt* zich uit te laten over een vonnis van de rechter. Want dat artikel maakt het onmogelijk (althans heel moeilijk) dat een politicus op onoorbare wijze invloed uitoefent op de procesgang en op de strafmaat. Wanneer een rechter zou aangeven dat hij ondanks alle institutionele waarborgen voor zijn onafhankelijkheid die de Grondwet schept niettemin al in zijn oordeel wordt beïnvloed door hetgeen in het publieke debat wordt *gezegd*, mist hij misschien de *stamina* voor het ambt dat hij vervult.

Zou misschien de commotie over de uitspraak van Remkes betekenen dat de communis opinio over dit onderwerp veranderd is? We hebben Balkenende aan het woord gelaten. Ruim tien jaar geleden hield een andere confessionele premier, R. F. M. Lubbers, een geruchtmakende rede in Nijmegen. Belangrijkste thema daar-

van was: 'Nederland is ziek'. De meerderheid van de leden van de rechterlijke macht vond toen blijkens een peiling dat de premier zo'n opmerking mocht maken, 'want 57% vindt dat politici kritiek mogen hebben op rechters en hun beslissingen'.⁵²

Maar wat hier ook van zij, het blijft natuurlijk onbevredigend dat de Grondwet geen nadere uitwerking geeft aan het ideaal van de onafhankelijkheid. Volgens de tekst van de Grondwet zou een minister alleen ongrondwettelijk handelen wanneer hij probeert een rechter te ontslaan omdat diens vonnissen hem mishagen. Eigenlijk staat niet meer in onze Grondwet dan dat. Natuurlijk zou dat een wat enge interpretatie zijn en dat verklaart ook dat velen verleid worden tot de fantasieën zoals die hier zijn weergegeven.

Tot zover de kwestie-Remkes.

De status van het strafrechtelijk vervolgen

Dat de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht niet uitvoeriger geregeld is in de Grondwet wrekt zich ook in een reeds vele jaren slepende discussie over de ministeriële verantwoordelijkheid voor de rechtspleging. Men kan een onderscheid maken tussen vier fasen in de statelijke reactie op strafbare feiten:

- (a) de staat *spoort* strafbare feiten *op* (politie);
- (b) de staat *vervolgt* strafbare feiten (Openbaar Ministerie);
- (c) de staat *berecht* strafbare feiten (rechterlijke macht);
- (d) de staat *executeert* vonnissen (Openbaar Ministerie).

Ik beperk mij tot opsporen, vervolgen, berechten. Waar moet nu de onafhankelijkheid een rol spelen?

In ieder geval bij de berechting. De triasgedachte houdt in dat elke staat wetten maakt, dat wetten moeten worden uitgevoerd en dat er op basis van wetten moet worden berecht. Die verschillende functies kunnen volgens Montesquieu en zijn volgelingen (zoals de Amerikaanse founding fathers) het best worden verricht door verschillende organen.⁵³ De rechtsprekende macht dient met name onafhankelijk te opereren van de uitvoerende macht. Dat de rechtspreekende macht veel te duchten heeft van de wetgevende macht, ligt niet voor de hand. Maar dat de uitvoerende macht een pro-

bleem kan vormen voor de rechtsprekende macht, is wel degelijk denkbaar: politieke rechtspraak. De discussie over de vraag of die onafhankelijkheid in gevaar wordt gebracht door een uitlating van een politicus bevindt zich dus op niveau (c).

Maar hoe zit het met niveau (a), de opsporing van strafbare feiten? Zou zij onafhankelijk moeten worden verricht van de politieke prioriteiten? Over het algemeen is de communis opinio dat dit níet het geval is. Opsporen is het stellen van politieke prioriteiten, want ook de politie kan niet álle inbreuken op de strafwet opsporen. Er wordt een selectie gemaakt. Er wordt beleid gevoerd. Weliswaar is het gezag over de politie zeer rommelig geregeld en is het een voorwerp van verwarring, maar er zijn weinig mensen die beweren dat de politie geheel onafhankelijk van 'de politiek' haar prioriteiten zou moeten kunnen stellen.

Anders ligt dat met niveau (b), de vervolging van strafbare feiten. Er is een hele school strafrechtgeleerden die sinds de jaren zestig beweert dat het vervolgen van strafbare feiten niet onderhevig zou mogen zijn aan politieke prioriteiten.⁵⁴ Men bepleit dus eigenlijk voor het Openbaar Ministerie eenzelfde onafhankelijkheidspositie als die gevestigd is voor de met rechtspraak belaste leden van de rechterlijke macht. Onze Grondwet sluit dat overigens uit. Het is een van de weinige punten waarop onze Grondwet duidelijk is. Artikel 117, lid 1 spreekt namelijk uitdrukkelijk van de *met rechtspraak belaste* leden van de rechterlijke macht die voor het leven worden benoemd. Daaruit kan men a contrario afleiden dat de overige leden van de rechterlijke macht, de leden die niet met rechtspraak zijn belast, niet voor het leven worden benoemd. De reden daarvan is kennelijk weer dat de grondwetgever heeft gemeend dat zij geen onafhankelijke status zouden moeten hebben, zoals met de rechters het geval is. Op die áfhankelijke status van het Openbaar Ministerie bestaat, zoals bekend, één uitzondering en dat is de procureur-generaal bij de Hoge Raad. De volledige tekst van artikel 117, lid 1 van de Grondwet luidt immers: 'De leden van de rechterlijke macht met rechtspraak belast *en de procureur-generaal bij de Hoge Raad* worden bij koninklijk besluit voor het leven benoemd.'⁵⁵ Dat heeft daarmee te maken dat de procureur-generaal belast is met het vervolgen van ambtsmisdrijven. Maar verder is dus in onze

Grondwet geen enkele basis te vinden voor de in kringen van strafrechtgeleerden en leden van het om zo hartstochtelijk verdedigde onafhankelijkheid van het Openbaar Ministerie. Het enige deel van het om dat onafhankelijk is, is de procureur-generaal bij de Hoge Raad.

De principiële vraag blijft natuurlijk: is dit grondwettelijk systeem principieel onjuist? Of zijn goede argumenten aan te voeren voor de stelling dat 'vervolgen' dezelfde of een sterk verwante activiteit is aan 'berechten'? Dat zouden de voorstanders van het onafhankelijk om eigenlijk duidelijk moeten maken. Maar naar mijn idee zijn zij daarin niet geslaagd.

Vervolgen zou onder één voorwaarde onafhankelijk mogen zijn, namelijk de vooronderstelling van het strafvorderlijk legaliteitsbeginsel. Dat wil zeggen: het beginsel dat alle strafbare feiten aan de rechter worden voorgelegd. Maar de feitelijke realiteit is het opportuniteitsbeginsel, de mogelijkheid van sepot: de officier van justitie besluit op beleidsmatige gronden wat hij wel en niet wil vervolgen. Op dat moment is de democratie in het geding. Pleiten voor een onafhankelijk om is eigenlijk pleiten voor politieke beslissingen zonder democratische controle en dat is een terugval in het politiek moderniseringsproces.⁵⁶

Niettemin worden die pleidooien wel voortdurend gehouden. Tom Schalken, hoogleraar strafrecht aan de Vrije Universiteit en een van de meest geharnaste verdedigers van een onafhankelijk om, zegt: 'Het om is geen organisatie met bedrijfsgeheimen, maar een openbaar ambt dat een maatschappelijke plicht tegenover de rechtsgemeenschap heeft te vervullen.'⁵⁷

De hier door Schalken opnieuw verdedigde opvatting is gelukkig in 1999 door de wetgever bij de aanscherping van de Wet op de Rechterlijke Organisatie (wro) verlaten. Toen is vastgesteld dat de minister van Justitie algemene én bijzondere aanwijzingen kan geven aan het Openbaar Ministerie. Sinds 1999 staat in een nieuw artikel 127: 'Onze Minister van Justitie kan algemene en bijzondere aanwijzingen geven betreffende de uitoefening van de taken en bevoegdheden van het openbaar ministerie.' Dit artikel verving een oud artikel 5 waarin bepaald was: 'De ambtenaren bij het openbaar ministerie zijn verplicht de bevelen na te komen, welke hun in hun

ambtsbetrekking door de daartoe bevoegde macht, vanwege de Koning, zullen worden gegeven.'

Het oude artikel 5 droeg natuurlijk de sporen van de tijd waarin het ontstaan was: 1827. Vandaar ook dat nog een verwijzing werd gemaakt naar de koning. Er werd vervolgd door de koning, zij het dat die koning een andere bevoegde macht kon aanwijzen die uit zijn naam met de vervolging belast zou worden. Dat was de minister van Justitie, althans dat is dan de meest voor de hand liggende functionaris. Het nieuwe artikel 127 heeft als voordeel dat (a) duidelijk is dat de koning geen bemoeienis heeft met de vervolging, maar ook (b) dat schriftelijk wordt vastgelegd welke andere functionaris de laatste zeggenschap heeft over de vervolging: de minister van Justitie (en dus niet een andere minister). Toch hebben artikel 5 (oud) en artikel 127 (nieuw) gemeen dat het onafhankelijk om duidelijk wordt afgewezen. Het is dan ook een groot raadsel waarop de luchtkastelen van de strafrechtelijke doctrine sinds de jaren zestig gebouwd waren. Antwoord: op doctrine, op meningen, op wensvoorstellingen. Tom Schalken doceert geen *strafrecht* aan de Vrije Universiteit, maar *strafopinie*. Nu is het geen probleem wanneer een academisch geleerde zijn opinie weergeeft, maar wel wanneer hij doet voorkomen alsof hij de stand van het positieve recht op zijn studenten overdraagt.

Een probleem lijkt het mij ook wanneer studenten worden *getentamineerd* in strafopinie in plaats van strafrecht. En dat is precies wat gebeurde aan de Vrije Universiteit. Op vrijdag 24 en zaterdag 25 mei 1991 hield prof. T.M. Schalken een voordracht op een congres van de Nederlandse Vereniging voor Rechtspraak dat gewijd was aan 'De officier van justitie, magistraat (of bestuursambtenaar)?'. Schalken vertelde daar dat hij op tentamens probeert te testen of zijn verhaal over het Openbaar Ministerie goed is overgenomen bij studenten. Dat blijkt vaak niet het geval, zegt hij. 'Op mijn vraag "Wie is hoofd van het openbaar ministerie" wordt toch nog regelmatig geantwoord: "de minister van Justitie". Dat antwoord wordt met een 1 gehonoreerd. Wie antwoordt: "Ik weet het niet", die krijgt een 10.'⁵⁸

Misschien is dit verhaal met een zekere humor gebracht en maak ik mij nodeloos zorgen, maar ik kan mij toch niet helemaal aan de

indruk onttrekken dat Schalken dit serieus meent. Maar dan hebben al die studenten die een 1 hebben gekregen dat ten onrechte gekregen. Natuurlijk zal nú, na 1999, Schalken die studenten die dat antwoorden toch echt een 10 moeten geven, maar dat had hij eigenlijk vóór 1991 ook al moeten doen. Het systeem van de wet is sinds 1827 duidelijk: de minister is de baas. Alleen de doctrine heeft mist opgetrokken en als studenten op tentamen invullen het niet meer te weten (waarvoor ze dan nog nota bene met een 10 worden beloond) dan is dat door de verwarrende verhalen van de strafrechtgeleerden zelf.

Afgezien van het punt dat in artikel 127 WRO (nieuw) de minister van justitie wordt aangewezen als de centrale figuur voor de aanwijzingsbevoegdheid, heeft dat artikel nog één voordeel: nu wordt duidelijk gesteld dat zowel algemene als ook bijzondere aanwijzingen kunnen worden gegeven. Daarmee werd in 1999 een laatste troef van de voorstanders van het onafhankelijk OM uitgespeeld. Men probeerde namelijk staande te houden dat weliswaar de minister 'algemene aanwijzingen' zou mogen geven maar dat 'bijzondere aanwijzingen', de opdracht tot het vervolgen of niet-vervolgen van een individueel geval, niet onder de aanwijzingsbevoegdheid zouden vallen. Zoals gezegd: ook dít argument is door de nieuwe Wet op de Rechterlijke Organisatie obsoleet geworden.

Natuurlijk blijft daarmee het goed recht van Schalken en van ieder ander bestaan om met het systeem van 1999 geen vrede te hebben en te blijven pleiten voor het inmiddels verlaten, maar sinds de jaren zestig veelvuldig verdedigde stelsel van een onafhankelijk OM. Maar ik hoop dat die pleidooien geen gehoor zullen vinden bij de politiek. Want alle schone retoriek over 'bedrijfsgeheimen' en 'rechtstatelijkheid'⁵⁹ ten spijt, waarvoor gepleit wordt is gewoon een aristocratie die zich aan democratische controle weet te onttrekken. Wie stelt dat het OM zich voor zijn beleidsprioriteiten niet tegenover de minister en Kamer moet verantwoorden, maar tegenover zoiets schimmigs als 'de rechtsgemeenschap' (Schalken) geeft in feite aan dat het OM zich tegenover niemand behoeft te verantwoorden. Dat is echter altijd een wenkend perspectief gebleven voor velen, natuurlijk in eerste instantie voor de leden van het OM.

Ook bij de huidige voorzitter van het college van procureurs-generaal, Joan de Wijkerslooth, valt in een omstreden interview weer die weerzin tegenover het van de minister en van 'de politiek' afhankelijk om te beluisteren. Over de regeling van 1999 zegt hij: 'Ik weet niet of dat zo verstandig is geweest.'⁶⁰ Hij zegt: 'Je moet het om ook beschermen.'

Maar tegen wie dan, kan men vragen? Tegen de minister? Tegen het volk? Het is eenvoudig ondenkbaar dat een topambtenaar op het ministerie van Verkeer en Waterstaat zou zeggen dat het beleid van het departement moet worden 'beschermd' tegen democratische invloed van de zijde van het parlement of van de minister. Toch zijn dat soort geluiden bij het om schering en inslag. De Wijkerslooth zegt over de wet van 1999 dat we daarmee 'eerst een paar jaar moeten leven', kennelijk in de veronderstelling dat deze eens wel weer op de helling kan en de democratische invloed op het om weer kan worden teruggedrongen. De wet die de verhoudingen tussen het om en de minister regelt, wil hij graag veranderen: 'Dan moet eruit dat een minister kan opdragen dat je een zaak al of niet vervolgt. Dan heb ik het over de aanwijzing in individuele gevallen.'⁶¹

Met name de individuele aanwijzingsbevoegdheid zit de voorstanders van het onafhankelijk om altijd hoog. Zo ook weer De Wijkerslooth. Uit het interview in de krant blijken pontificaal zijn politieke voorkeuren. Natuurlijk werken die voorkeuren, zoals bij ieder ander mens het geval zou zijn, door in het beleid, en voor een lid van het om betekent dat: seponeringsbeleid (het niet-vervolgen van zaken die men wel zou kunnen vervolgen). De Wijkerslooth blijkt lid te zijn van de PvdA. Hij geeft ook aan niet te houden van het 'onderbuikgevoel van de politiek'. Vrienden van de voorzitter van het college, zoals de rechtspsycholoog Crombag, geven aan dat De Wijkerslooth uit een links, adellijk milieu komt. Zijn vrouw is volgens zegslieden overigens 'nog linkser dan Joan'. De politieke voorkeuren van De Wijkerslooth zijn dus duidelijk en hij maakt daar ook geen geheim van. Regelmatig ventileert hij zijn opvattingen in interviews en radio- en televisieprogramma's.

Mijn probleem daarmee is dit. Ook De Wijkerslooth heeft een buik en men mag aannemen een onderbuik. En daarin bevinden

zich net als bij ieder ander politieke ideeën. De linkse aristocratie probeert altijd ideeën die hun niet bevalen buiten de orde te verklaren door ze afkomstig te verklaren uit de 'onderbuik'. Dat zijn de ideeën waarmee je niet geassocieerd moet worden, volgens Jurgens. Hun eigen ideeën komen niet uit een rechtse buik, ja een onderbuik, maar uit een 'gewone' buik, een voorname buik.

Ik zou eigenlijk geen onderscheid willen maken tussen buik en onderbuik. Zowel buik als onderbuik hebben zich te verantwoorden voor het democratisch forum. Ik geef geen vertrouwensvotum aan het college van procureurs-generaal om politiek te bedrijven in mijn naam zonder dat ik daarover enige democratische zeggenschap kan laten gelden. Het verschil tussen De Wijkerslooth en een gewone politicus is echter dat De Wijkerslooth luchtkastelen over rechtstatelijkheid en het gevaar van een aanwijzingsbevoegdheid optrekt om te bewerkstelligen dat hij politieke beslissingen kan nemen zonder dat hij daarvoor politieke verantwoording behoeft af te leggen. Het is precies zoals De Wijkerslooths partijgenoot A. Wolfsen, woordvoerder van de PvdA-fractie in de Kamer, als reactie op het interview gezegd heeft: 'Je kunt geen publieke ambtenaren hebben die aan niemand verantwoording hoeven af te leggen.' Terecht wil Wolfsen dan ook vasthouden aan de aanwijzingsbevoegdheid.⁶²

Ook is terecht wat voormalig minister van Justitie Sorgdrager schreef als reactie op de suggesties van De Wijkerslooth. De verandering van 1999 was nodig, schrijft Sorgdrager, 'omdat de procureurs-generaal voordien tot op grote hoogte hun eigen gedragslijn konden bepalen en dat gebeurde in de praktijk ook. Het optreden van het OM miste daardoor consistentie.'⁶³

Nu zal De Wijkerslooth ongetwijfeld antwoorden dat men voor consistentie niet bezorgd hoeft te zijn. Hij, de voorzitter van het college van PG's, bewaakt de eenheid van beleid. Maar dan hebben we werkelijk de slechtste van alle werelden want dan hebben we *geconcentreerde politieke macht* die zich niet democratisch hoeft te verantwoorden. Als democratische controle uitgesloten is, heb ik nog liever de anarchie van de verschillende procureurs-generaal dan de tirannie van één superprocureur-generaal. De centralisatietendens van 1999 is alleen verantwoord onder de vooronderstelling

dat wordt vastgehouden aan een strenge ministeriële controle van het o.m. Wat we moeten hebben is de centralisatie van 1999, maar dan wel onder democratische controle.

Wat ten grondslag ligt aan het verzet van de progressieve intellectuelen tegen het democratisch gecontroleerd o.m., is overigens niet alleen een bepaalde visie op het Openbaar Ministerie, maar ook een visie op democratie. We zijn die visie al tegengekomen bij Jurgens. Eigenlijk weet je al ongeveer uit welke hoek de wind waait wanneer woorden vallen als ‘onderbuik’, ‘in gezelschap verkeren van’, ‘populisme’, ‘gevaarlijk’.⁶⁴ Richard Posner formuleert die weerzin van intellectuelen tegen wat zij zien als populisme als volgt: ‘De positie binnen het democratisch spectrum die nauwelijks verdedigd wordt, is populistische democratie. Dat is de stelling dat het volk moet regeren, punt. Dat wil zeggen zonder heropvoeding of elitaire bevoogding.’⁶⁵

Nu wil ik hier geen pleidooi houden voor ongelimiteerde democratie. ‘Unlimited government’ wordt terecht afgewezen.⁶⁶ In feite is de rechtstaatsidee altijd gehanteerd als een ‘counter-majoritarian’ correctie op democratie. Maar de rechtstaat is een wettelijk geregleerde beperking van democratische beslissingsmacht, geen vrij mandaat aan ambtenaren om ongecontroleerd hun politieke overtuiging in het beleid te verwerkelijken. De rechtstaat is een ‘rule of law’, geen ‘rule of men’.

De positie zoals die door De Wijkerslooth als droombeeld wordt voorgehouden, is te vergelijken met die van de koningen die wel het beleid wilden bepalen, maar de minister in het parlement voor de consequenties laten opdraaien. ‘De koning is onschendbaar, de ministers zijn verantwoordelijk’ vatten zij op als ‘ik kan het beleid bepalen en anderen laten bloeden wanneer het misgaat’. Maar de vraag blijft: waarom zou vervolgingsbeleid in handen worden gelegd van een aristocratische elite, terwijl al het andere beleid onderhevig is aan democratische controle?

Ik beperk mij nu – conform de opzet van dit hoofdstuk – tot de Grondwet. Ik ben het in beginsel eens met Afshin Ellian dat de Grondwet een richtinggevend document zou moeten zijn, de basis van onze politieke orde, een grondslag voor het integratiebeleid (ook voor de ‘integratie’ van onze academische en bestuurlijke elite

aan wie enige lesjes staatsrecht wel besteed zijn, zou ik zeggen). Maar ik moet helaas constateren dat ook de huidige Nederlandse Grondwet maar beperkt geschikt is voor die functie. De democratie wordt geregeld (als je daarvan überhaupt kan spreken) in één cryptisch artikel (artikel 42, lid 2), de rechtstaat komen we tegen in verschillende artikelen die gewijd zijn aan grondrechten (de artikelen 1 tot en met 23), het toetsingsverbod (artikel 120) en de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht (artikel 117, lid 1). Een nieuwe Grondwet zou eigenlijk in een preambule de idealen van de Nederlandse democratische rechtstaat moeten formuleren en vervolgens uitwerken in een systematisch opgezette serie artikelen waarbij rechtstaat en democratie als de belangrijkste ijkpunten gelden.

Kunnen wij ooit zo'n Grondwet verwachten? Een échte Grondwet is overal daar tot stand gekomen waar sprake was van een belangrijke breuk met de traditie. Dat was natuurlijk het geval toen de Amerikaanse kolonies zich onafhankelijk verklaarden van het Britse moederland. Maar het werd ook gerealiseerd toen in het naoorlogse Duitsland een nieuwe Grondwet moest worden ontworpen waarin het verschil werd gemarkeerd met de cultuur van het Derde Rijk.

Ook is dat weer het geval in het hedendaagse Afghanistan waar –zo vermeldt de krant– president Harmid Karzai een nieuwe 'grote raad' heeft gevormd die een nieuwe Grondwet moet goedkeuren.⁶⁷ De oude Grondwet dateert van 1964, toen koning Zahir Shah regeerde. In de jaren van de burgeroorlog speelde de Grondwet nauwelijks een rol, en het Taliban-bewind hanteerde zijn eigen islamitische wetgeving.

Het is al vaak gezegd: de Nederlandse geschiedenis wordt gekenmerkt door een grote mate van continuïteit, en dat is niet gunstig voor een goed uitgewerkte Grondwet. Niettemin zal het daarvan wel moeten komen. In de voorgaande hoofdstukken is aan de orde geweest dat de Nederlandse politiek wordt geconfronteerd met nieuwkomers uit andere culturen. Aan hen wordt het perspectief en de noodzaak tot integratie voorgehouden. Maar integratie waarin? Als de Nederlandse staat zelf niet goed weet voor welke beginselen men staat, valt ook aan anderen moeilijk uit te leggen waaraan of waarin men zou moeten integreren. Dat noopt tot een

ingrijpend waardeonderzoek.⁶⁸ Het is niet ondenkbaar dat de confrontatie met ondemocratische en niet-rechtstatelijke opvattingen leidt tot een diepgravender bezinning op de beginselen van onze politieke orde dan we geneigd zijn te ontwikkelen wanneer we daartoe niet worden uitgedaagd. Eens moet dat resulteren in een Grondwet die daadwerkelijk de grondslagen van onze politieke orde op een passende manier formuleert.

7 Ambtenaar en politiek. Over de anarchie in ons openbaar bestuur

Het jaar 1998 was in zekere zin een vruchtbaar jaar voor het herstel van de democratische verhoudingen in Nederland. In dat jaar werd naar aanleiding van het ontslag van de voorzitter van het college van procureurs-generaal, Docters van Leeuwen, in zekere zin het primaat van de politiek over het Openbaar Ministerie herbevestigd.

In 1998 deden zich echter ook een aantal conflicten voor die van betekenis zijn voor onze theorievorming over het goed functioneren van een parlementaire democratie. Daarbij ging het om een botsing tussen ministers en ‘gewone’ ambtenaren die een reputatie hadden opgebouwd als politici in ambtelijk gewaad. Zo discussieerden regering en Kamer op 8 september 1998 over een nieuwjaarsartikel van de secretaris-generaal van Economische Zaken Van Wijnbergen.¹ Van Wijnbergen had zich – net als zijn voorganger Rutten – met enige regelmaat uitgelaten over politieke aangelegenheden, zodanig dat ‘zijn minister’ daarmee politiek in de problemen kwam.

De verantwoordelijke minister van Economische Zaken, mevrouw Jorritsma, had enige moeite met het bepalen van haar positie. Zij vond enerzijds dat haar hoogste ambtenaar niet buiten haar medeweten om publieke standpunten kon betrekken (‘dat kan niet, want hij is onder mijn verantwoordelijkheid aan het werk’).² Anderzijds sprak zij niet duidelijk uit dat ambtenaren zich niet zouden kunnen beroepen op vrijheid van meningsuiting.³

Op 29 november 1998 werd de discussie tussen regering en Kamer voortgezet, mede naar aanleiding van uitingen van de secretarissen-generaal Borghouts⁴ (Justitie) en Geelhoed⁵ (Algemene Zaken) en een wijziging in de richtlijn voor externe contacten voor

ambtenaren. Ook toen weer lagen de standpunten verdeeld. Ten gunste van de ambtelijke uitingsvrijheid werd gepleit door mevrouw Scheltema-de Nie (D66). Zij waarschuwde voor wat zij noemde een 'paarse muilkorf': 'D66 vindt dat in een volwassen democratie ook topambtenaren naar buiten toe moeten kunnen zeggen wat zij vinden. Dat is gewoon hun recht op vrijheid van meningsuiting.'⁶ De minister-president, waarschijnlijk gealarmeerd door de kwalificatie 'paarse muilkorf', stelde dat hij geen mensen monddood wilde maken, maar hij verklaarde tevens dat ambtenaren toch niet alles mogen inbrengen in het publieke debat: 'Een grens is als er rechttoe rechtaan strijdigheid is met datgene waar de nieuw aangetreden of al enige tijd functionerende ministers voor hebben getekend in het kader in het regeerakkoord'.⁷ Wel of geen ambtelijke uitingsvrijheid? Regering en volksvertegenwoordiging kwamen er niet uit.

Ook in de kranten lezen we van tijd tot tijd over incidenten die te maken hebben met een vermeende vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren. Zo was de minister van Defensie De Grave 'verrast' door een artikel in *NRC Handelsblad* van 16 februari 1999, geschreven door zijn plaatsvervangend directeur voorlichting B. Kreemers. De voorlichter pleitte in het gewraakte artikel voor een parlementaire enquête naar de gebeurtenissen tijdens en na de val van Srebrenica in juli 1995.⁸ Drie dagen later vermeldde de krant: 'Minister vervangt Kreemers'.

Ook de relatie tussen de minister van Justitie en ambtenaren van het Openbaar Ministerie heeft verschillende keren aanleiding gegeven tot conflicten, zoals we hebben gezien in hoofdstuk 6. De uiteindelijk ontslagen voorzitter van het college van procureurs-generaal, Docters van Leeuwen, had ook al eens een 'spreekverbod' opgelegd gekregen.⁹ Ook de omstreden procureur-generaal Steenhuis, wiens nevenfunctie bij bureau Bakkenist de opmaat vormde voor een heuse 'justitiecrisis', heeft regelmatig van zich laten horen met politieke uitspraken waarvoor de minister van Justitie geen verantwoording wilde dragen.¹⁰ Het zijn ook niet altijd de procureurs-generaal die een probleem vormen voor een minister van Justitie. Zo verklaarde minister Korthals op 15 juni 1999 tijdens het wekelijkse vragen-uurtje opmerkingen van officier van justitie

Teeven 'onverstandig' en 'voorbarig' te achten. Teeven had in het tijdschrift *Mf* verklaard: 'Er is op dit moment wel degelijk zicht op corruptie binnen het overheidsapparaat. Op landelijk niveau. Ik praat over het beïnvloeden van politici. Tweede-Kamerleden onder anderen. Ik zeg dat het gebeurt, ja. En ik praat over het beïnvloeden van rechters. Dat is absoluut zo. Ik zeg het niet, omdat ik het denk, maar omdat die informatie er is.' Hij zou zich daarbij hebben gebaseerd op 'zachte' (en dus onbewezen) informatie van de Criminale Inlichtingendienst.¹¹

Zou het eigenlijk niet voor de hand liggen ambtenaren gewoon te verbieden met politieke uitingen naar buiten te komen? Zijn we dan niet van alle problemen af?¹² Maar dat blijkt nog niet zo eenvoudig te liggen.

Een klassiek antwoord op de incidenten

Over de verhouding tussen politieke (en dus democratisch gelegitimeerde) bestuurders enerzijds en aangestelde (en dus niet-democratisch gelegitimeerde) bestuurders anderzijds is een bekende theorie ontwikkeld door de grote Duitse socioloog Max Weber (1864-1920).¹³ Weber maakt een scherp onderscheid tussen de 'Fachbeamte' en 'politische Beamte'.¹⁴ De eerste, de ambtenaar, zou eigenlijk ('seinem eigentlichen Beruf nach') niet aan politiek moeten doen, maar zuiver besturen, dat wil zeggen onpartijdig optreden ('Sine ira et studio, "ohne Zorn und Eingenommenheit" soll er seines Ambtes walten'). Hij moet pertinent niet doen wat de politieke bestuurder wél moet doen, dat wil zeggen: partijdig zijn, strijd voeren, hartstocht in het spel brengen. De eer van de ambtenaar is het, aldus Weber, om loyaal uitvoering te geven aan besluiten, ook wanneer hij het daarmee persoonlijk oneens is. Weber spreekt zelfs van een ethische discipline, van zelfverloochening ('im höchsten Sinn sittliche Disziplin und Selbstverleugnung'). Wanneer de ambtenaren in een staat deze houding niet meer kunnen opbrengen, dan zou het hele apparaat in elkaar storten ('zerfiel der ganze Apparat').¹⁵

Dit zijn zware woorden en het behoeft nauwelijks betoog dat

Weber van mening zou zijn dat wanneer het gedrag van de genoemde Nederlandse ambtenaren courant zou worden, het staatsbestel geen overlevingskansen heeft – althans niet *als democratie*. Vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren is dus letterlijk een decadent principe.

Weber en de parlementaire democratie

Met dat laatste is een belangrijk element geïntroduceerd: de relatie tussen het model van Weber en democratie. Men kan zeggen dat wat Weber aan het eind van de vorige eeuw modelmatig gepresenteerd heeft over de verhouding tussen democratisch gelegitimeerde bestuurders en de bureaucratie, in overeenstemming is met de grondslagen van de parlementaire democratie zoals deze zich in Nederland (en andere landen) in de tweede helft van de vorige eeuw ontwikkeld heeft.

Weber was overigens gedurende zijn gehele politieke en academische loopbaan zelf niet een verdediger van de parlementaire democratie.¹⁶ In een bekend en omstreden boek over Weber wordt hij zelfs getypeerd als een enghartig nationalist, Duits imperialist en niet vrij van ‘führeristische’ denkbeelden.¹⁷ Maar hoe dat ook zij, aan de persoonlijke motivatie voor het ontwikkelen van zijn theorieën kunnen wij nu voorbij gaan. Duidelijk is dat Weber met zijn straffe typering van de hiërarchische ondergeschiktheid van de ambtenarij aan de politieke machten een beeld heeft geschetst dat perfect harmonieert met de grondtrekken van de Nederlandse parlementaire democratie. Want in een democratie geldt het beginsel dat een minister verantwoordelijk is voor het politieke beleid. Niet de koning, niet de staatssecretaris, niet de ambtenarij, maar de minister is volledig verantwoordelijk voor het beleid. De kernbepalingen zijn hier: ‘De Koning is onschendbaar; de ministers zijn verantwoordelijk’ (artikel 42, lid 2 van de Grondwet). Dit artikel werd reeds uitvoerig geanalyseerd in hoofdstuk 6. Maar ook belangrijk is: ‘Bij koninklijk besluit worden ministeries ingesteld. Zij staan onder leiding van een minister’ (art. 44, lid 1 van de Grondwet).

Nu is ‘verantwoordelijkheid’ een complex begrip. Het kan – ook

in het alledaagse spraakgebruik – verschillende betekenissen hebben.¹⁸ Het kan betekenen ‘het gedaan hebben’, zoals in de zin: ‘Wie is verantwoordelijk voor de moord op Kennedy?’ Het kan ook betekenen dat men inlichtingen dient te verschaffen over processen of gebeurtenissen waarop men wordt aangesproken.

Maar voor de ontwikkeling van de parlementaire democratie is verreweg het belangrijkste dat ministeriële verantwoordelijkheid niet alleen inhoudt dat er een *causale relatie* tussen beleid en minister kan worden geconstrueerd (eerste notie van ‘verantwoordelijkheid’); ook niet alleen dat de minister gehouden is over dat beleid *inlichtingen te verschaffen* (tweede notie van ‘verantwoordelijkheid’), maar dat de minister een *sanctie opgelegd kan krijgen* bij gebleken onvrede met het beleid dat aan hem – en aan niemand anders – kan worden toegeschreven. Hij heeft dan te gaan.

De implicaties van de ministeriële verantwoordelijkheid

De vraag is nu onder welke voorwaarden een minister deze verantwoordelijkheid voor het doen en laten van de bureaucratie kan dragen. Hiervoor is al gebleken: de minister moet de mogelijkheid hebben bevelen of instructies te geven. Maar een minister wordt niet alleen verantwoordelijk gehouden voor wat de koning en de ambtenaren *doen*, maar ook voor wat zij *zeggen*. Zou bijvoorbeeld de koning in een toespraak zijn sympathie voor een bepaalde religie tot uitdrukking brengen, dan is de minister daarvoor verantwoordelijk.¹⁹ En wat voor de koning geldt, geldt eo ipso voor de ambtenaar. Voor zowel koning als ambtenaar geldt dan ook dat zij al hun publieke uitingen moeten afstemmen met de minister. En zelfs ligt het voor de hand dat zij bij heikele politieke vraagstukken geen meningen naar buiten ventileren. Voor elke uiting is de minister immers verantwoordelijk. En dan niet – ik herhaal – in de betekenis dat de minister daarover inlichtingen moet verschaffen (tweede betekenis van verantwoordelijkheid), maar in de betekenis dat voor een uiting van koning of ambtenaar die het parlement afwijst de minister in het uiterste geval het veld moet ruimen. Welnu, het is absurd iemand ter verantwoording te roepen (derde bete-

kenis van het woord: *gesanctioneerde* verantwoordelijkheid) voor een meningsuiting die hij niet bevoegd zou zijn te verbieden. Vandaar dat de koningin, de staatssecretaris en de ambtenaar geen enkele uiting naar buiten mogen doen die een minister niet voor zijn rekening wil nemen. Weber had gelijk; ‘partij kiezen, strijd, passie’ zijn voor de ambtenaar uit den boze.²⁰ Zou men dat beginsel laten varen dan ‘zerfiele der ganze Apparat’, of in de ronde woorden van vvd-kamerlid Te Veldhuis: dan wordt het een ‘bestuurlijk soepzootje’.

Is het model van Weber verouderd?

Nu lijkt dit een betrekkelijk eenvoudig te begrijpen verhaal. Maar wie dat aan hedendaagse geleerden, in het bijzonder bestuurskundigen, bedrijfskundigen, managementsdeskundigen en andere commentatoren op het terrein van het openbaar bestuur vertelt, wordt onmiddellijk geconfronteerd met een stereotiepe reactie. De reactie die men hoort, luidt ongeveer als volgt: ‘Maar dit is een volkomen verouderd beeld dat hier geschetst wordt. Het is in deze samenleving niet langer mogelijk staande te houden dat ambtenaren strikt ondergeschikt zouden moeten functioneren ten aanzien van de politieke leiding. Ambtenaren hebben een eigen verantwoordelijkheid. Zij zijn geen willoos werktuig in handen van hun politieke superieuren. Zij hebben ook in beginsel vrijheid van meningsuiting, zij het dan dat van hen verwacht mag worden dat zij hun politieke bazen niet al te zeer voor de voeten lopen. Tussen het priemaat van de politiek en ambtelijke ondergeschiktheid moet een redelijk evenwicht worden gezocht, dat recht doet aan de hedendaagse stand van de ontwikkeling van de democratie. Het model van Weber over de strikte hiërarchische ondergeschiktheid van de ambtenaar aan de politieke leiding is verouderd. Een top-down model past niet meer in deze tijd. Een strakke commandostructuur of ‘bevel is bevel’-theorie moet worden afgewezen. Ambtenaren hebben bovendien, net als gewone burgers, wettelijk vrijheid van meningsuiting. Dat is vastgelegd in de Grondwet en in de Ambtenarenwet, en het is niet mogelijk, noch wenselijk, op dit terrein de

klok terug te draaien. Het uitsluiten van welke gekwalificeerde mening dan ook – ook die van een ambtenaar – kan in een moderne democratie nooit getolereerd worden’.

Ik noem dit het ‘Algemeen Verlicht Gevoel’ (AVG) en wel om de volgende redenen. Het is *algemeen* omdat het bij de invloedrijke schrijvers over dit onderwerp kan worden aangetroffen en omdat het een brede basis van acceptatie heeft in de publieke opinie. Natuurlijk zijn er mensen die het niet delen of die de zwakke punten in dit verhaal zien,²¹ maar die zijn verre in de minderheid en bepa- len zeker (nog) niet de trend. Het is ook een *verlicht* gevoel voorzover het aansluit bij een progressieve – of als zodanig gepercipieerde – mentaliteit. Zij die onder de invloed staan van het AVG, ervaren het als passend bij de moderne ontwikkelingen. Het model van Weber wordt als ‘verouderd’ of ‘archaïsch’ ervaren – als een afgeschreven fase in de geschiedenis.²² Maar het AVG is ook een *gevoel*, omdat het duidelijk irrationele trekken draagt. Het is niet gebaseerd op een nuchtere analyse van de uitgangspunten van het systeem. Het kan niet bogen op grote denkers die het hebben ontwikkeld, zoals met het model van Weber het geval is.²³ Het is veeleer een wollig amalgaam van overtuigingen en intuïties.

Het Algemeen Verlicht Gevoel versus Weber

Het AVG is ook in die zin *onwetenschappelijk* dat het niet tot een rationele verantwoording weet te komen van de uitgangspunten waardoor het zich geïnspireerd weet. Sommigen doen daartoe zelfs geen poging meer. Centrale sturing, het primaat van de politiek, controle op het overheidsapparaat – het zijn idealen die naar de rommelkamer worden verwezen, zoals de Tilburgse postmoderne geleerde P. H. A. Frissen doet, door G. A. van der List hard maar niet ten onrechte getypeerd als een ‘nihilistische goeroe’.²⁴ Nu lijkt het postmodernisme een uitwas, maar eigenlijk vindt men het in gematigde vorm bij vele andere bestuurskundigen tegenwoordig. Het bestuurlijk fatalisme is alomtegenwoordig en dreigt ook een self-fulfilling prophecy te worden. Wanneer de intellectuele elite niet meer gelooft in democratie, rechtstaat en de mogelijkheid van

beheersbaar beleid dan eroderen deze idealen ook. Dan zijn we inderdaad, zoals Fukuyama zegt, aan het ‘einde van de geschiedenis’. Maar het is nu een einde dat het verval inluidt, de onvermijdelijke erosie van de idealen van de democratische rechtstaat. We staren vermoeid en lusteloos voor ons uit, net als de courtisane op het schilderij van Thomas Couture.

Tegen het model van Weber en de klassieke uitgangspunten van onze parlementaire democratie wordt een hele serie argumenten aangevoerd die geen hout snijden, maar die ik toch kort de revue moet laten passeren omdat velen *geloven* dat zij hout snijden.

Zo zegt men wel dat in de wet, in het bijzonder artikel 125a van de Ambtenarenwet, staat dat ook ambtenaren in beginsel aanspraak kunnen maken op vrijheid van meningsuiting.²⁵ Dit argument klopt niet, want het ‘goed functioneren van de openbare dienst’ wordt in dat artikel opgevoerd als beperkingsgrond voor ambtelijke meningsuitingen. En in het systeem waarvan hiervoor de ratio is uitgelegd, is *elke* ambtelijke uiting waarvoor de minister geen verantwoording wenst te dragen iets wat het goed functioneren van de openbare dienst ondermijnt.²⁶

Dominant is ook de overtuiging dat grondrechten in beginsel tevens in de verhouding van overheid tot ambtenaar zouden gelden. Dat is een beter argument aangezien de wetgever zelf voeding heeft gegeven aan deze misvatting (want dat is het). De wetgever is sinds de jaren zeventig het spoor een beetje bijster.²⁷ Grondrechten behoren te gelden tussen de burger en de overheid, en niet tussen een ambtenaar en de overheid.

Populair is ook het emotionelere argument dat men een ambtenaar – vaak voorzien van het epitheton ornans ‘moderne’ – niet meer als ‘onmondig’ kan behandelen. Maar aan het staatsrechtelijk onmondig houden van een ambtenaar is natuurlijk geen enkel bezwaar verbonden. Integendeel, als Immanuel Kant het heeft over de mondigheid als ideaal, dan spreekt hij – terecht – over de mondigheid van de *burger*.²⁸ En de burger kan zijn mondigheid staatkundig alleen operationaliseren wanneer hij zichzelf regeert, dat wil zeggen wanneer hij niemand als bestuurder hoeft te gedogen die niet langs democratische weg te beheersen valt. Anders gezegd: de mondigheid van de burger kan alleen gerealiseerd worden wan-

neer de ambtenaar, net als de vorst, volledig, ja 'totalitair' zelfs, onder controle staat van personen en instanties die voor die burger te beheersen zijn.

Een min of meer pragmatisch-utilitair argument tegen het verbod op ambtelijke politieke uitingen is dat de minister, en daarmee 'wij', toch ons voordeel kunnen doen met de ambtelijke expertise? Dat is juist, maar dan wel binnenskamers. Anders gezegd: minister Jorritsma kan best haar voordeel doen met de ongetwijfeld waardevolle ideeën van Van Wijnbergen, maar niet als de secretaris-generaal eerst in de krant wil schitteren. Met een dergelijke strategie wordt een minister voor voldongen feiten geplaatst.

Maar dan loopt het hele ambtelijk apparaat leeg, zo wordt ons voorgehouden. Geen enkele hedendaagse ambtenaar wil meer werken onder de 'feodale' verhoudingen van weleer. Zou dat werkelijk zo zijn? En waarom dan? Omdat een 'moderne ambtenaar' niet meer de zedelijke discipline en zelfverloochening ('sittliche Disziplin und Selbstverleugnung') kan opbrengen die de klassieke ambtenaar met zoveel gemak wist te dragen? Dat kan zijn, maar wat zegt ons dat over de 'moderne ambtenaar'? Ik ben eerder geneigd de onwil van sommige 'moderne' ambtenaren (gelukkig niet *alle*) te zien als een terugval in een predemocratisch ethos dan als de 'verdere ontwikkeling' van democratie waarvoor het vaak gehouden wordt.²⁹ Max Weber taxeerde beter welke richting de moderniteit zou uitgaan dan de hedendaagse postmoderne ideologen van de bestuurskundige chaos.

De trein weer op het spoor

Het probleem met de scheefgegroeide verhoudingen van tegenwoordig (want zo moet men ze zonder theatraal te worden toch wel noemen), is dat we onszelf het avg hebben aangepraat. Intellectueel-rationeel is het avg niet te verantwoorden. Als het echt op argumenten aankomt, is de heerschappij van Weber onomstreden. Maar het lastige is dat mensen zich slechts in beperkte mate door rationele argumenten laten beheersen, noch zich daardoor laten overtuigen, en dat geldt ook voor wetenschappers. Het zijn *gevoe-*

lens die het avG inspireren. Men moet dus eigenlijk als een politiek filosofisch-psychotherapeut te werk gaan: eerst moeten de oorzaken van de malaise worden opgespoord, alvorens men kan proberen de trein weer op het spoor te krijgen. Wat beweegt de hedendaagse bestuurskundige en managementsdeskundige om telkens maar te herhalen dat de wereld niet te sturen valt, ambtenaren mondig zijn, top-down denken niet werkt enzovoorts?

Wat zijn nu precies de angsten van de hedendaagse politiek correcte intellectueel die hem doen huiveren bij de gedachte dat een ambtenaar gewoon de opdrachten die hij krijgt moet uitvoeren zonder protest 'in de couranten'?³⁰

Het antwoord is dit. De gedachte dat een ambtenaar 'bevelen' – een woord dat natuurlijk angstvallig vermeden wordt – moet uitvoeren, is in diskrediet gebracht door onze jongste geschiedenis. Wie wil begrijpen wat het avG beheerst, zou eigenlijk *Eichmann in Jeruzalem*³¹ van Hannah Arendt of *De zaak 40/61* van Harry Mulisch moeten lezen. Het lezen van dat soort literatuur geeft een betere verklaring voor de schroomvalligheid van velen jegens staatkundige hiërarchie dan de bestuurskundige handboeken. Het moment van overlijden van de plichtsgetrouwe ambtenaar van Weber valt met enige exactheid te bepalen: tussen 26 maart 1961 en 30 september 1961 – de periode van het Eichmann-proces.

Eichmann als sleutel tot de chaotisering van het openbaar bestuur

Eichmann was een voormalige luitenant-kolonel van de ss die in 1960 door de Israëliische geheime dienst was opgepakt in Argentinië en ter berechting naar Jeruzalem werd gebracht.³² In verschillende landen leidde dit tot een bezinning op het oorlogsverleden en gespeculeer over de persoonlijkheid van Eichmann in het bijzonder. In Nederland is over deze kwestie een boek verschenen van Harry Mulisch, die van 26 maart 1961 tot 30 september 1961 het proces versloeg voor *Elsevier*.³³

De aanklachten tegen Eichmann waren verschrikkelijk: miljoenen vergaste joden in Auschwitz; honderdduizenden doden in werkkampen; gedwongen abortussen op joodse vrouwen in alle

stadia van zwangerschap; deportatie van een half miljoen Polen en veertienduizend Slovenen; de moord op honderd kinderen uit Lidice. Mulisch: 'Er is geen eind.'³⁴

De naoorloge generatie was druk bezig met een bezinning op de aard van deze oorlogsmisdadiger. Een bekend antwoord was dat de oorlogsmisdadiger een fanaticus was, verblind door ideologie. Had de Duitse politicus Alfred Rosenberg niet Houston Stewart Chamberlains *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (1899) aan Hitler voorgelezen, waarin de rassenleer wordt opgetuigd tot een agressieve *Weltanschauung* met een extreem antisemitische tendens? Rosenberg zelf zou daarop voortborduren in *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930). De wortels voor de twintigste-eeuwse ontsporingen van nazisme (en tevens communisme) lagen dus in het vaste geloof in absolute ideologische waarheden. Dit spoor wordt bijvoorbeeld gevolgd door de nazismetheorie (en kritiek op het totalitarisme) van de bekende Britse liberaal Isaiah Berlin. Nazisten zijn mensen die geloven in absolute waarheden. Wie daarin gelooft, is ook bereid deze op de punt van de bajonet aan anderen op te dringen.³⁵

Hoewel deze theorie tegenwoordig een zekere aanhang vindt,³⁶ is een andere 'Vergangenheitsbewältigung' van grotere betekenis voor ons onderwerp. Het is de theorie die Mulisch ontwikkelt in *De zaak 40/61*, maar die ook door anderen is verdedigd.

Eichmann als de gewone burger: 'Befehle-Empfänger'

Mulisch was gefascineerd door Eichmann omdat hij *anders* was. Anders dan de andere nazi's. Niets wijst er bijvoorbeeld op dat Eichmann de joden haatte. Bij hem was het een 'ingewikkelder mechanisme' dan bij Hitler of Himmler.³⁷ Kenmerkend voor Eichmann was ook zijn 'onzichtbaarheid'. Voor de oorlog was hij een onzichtbare SD-klerk. Tijdens de oorlog viel hij niet op als SS-officier. Na de oorlog was hij een onzichtbare, ondergedoken nazi. En het laatste jaar een onzichtbare gevangene in Israël. Bekenden van Eichmann typeerden hem als 'ongeoorloofd normaal'.³⁸

Mulisch sluit ook aan bij wat Eichmann over zichzelf gezegd

heeft. Over zijn eigen psychologie zegt Eichmann later dat hij zijn hele leven aan gehoorzaamheid gewend was geweest. Vanaf zijn kinderkamer tot aan 8 mei 1945 – een gehoorzaamheid die in de jaren dat hij bij de ss was zich had ontwikkeld tot kadaverdiscipline ('Ich war mein ganzes Leben an Gehorsam gewöhnt gewesen, von der Kinderstube angefangen bis zum 8. Mai 1945, ein Gehorsam, der sich in den Jahren der Zugehörigkeit zur ss zum Kadaver-Gehorsam, zum bedingungslosen Gehorsam entwickelte. Was auch hätte Ungehorsam mir eingetragen. Und wem wäre er dienlich gewesen? Planendes, Grundsätzliches, Einscheidendes an dem Geschehen von 1935-1945 stand mir zu keinem Zeitpunkt während dieser 10 Jahre zu.')³⁹ Hij zegt overigens wel dat hij ondanks alles zich realiseert dat hij niet zijn handen in onschuld kan wassen, omdat het feit dat hij een absolute bevelenontvanger was tegenwoordig geen betekenis meer heeft ('Trotz allem weiss ich natürlich, dass ich meine Hände nicht in Unschuld waschen kann, weil die Tatsache, dass ich ein absoluter Befehle-Empfänger war, heute sicherlich nichts mehr bedeutet.')⁴⁰ Inderdaad, dat is nog zacht uitgedrukt: het betekent tegenwoordig niets meer. Het is zelfs uitgesproken negatief. Men behoort geen bevelen op te volgen. Want bevelen zijn *uit de aard der zaak* verkeerd. Daarom hebben we ook zulke ongemakkelijke gevoelens wanneer we een ambtenaar onder de bevelsmacht van een minister plaatsen. Hoewel het vroegere artikel 5 van de Wet op de Rechterlijke Organisatie, zoals we hebben gezien in hoofdstuk 6, uitdrukkelijk sprak van 'bevelen' die de minister aan een officier van justitie zou kunnen geven, werd dat woord altijd angstvallig vermeden. Men sprak van een 'aanwijzingsbevoegdheid'.

Maar terug naar Eichmann. De uitvoerigste beschrijving van het karakter van Eichmann geeft Mulisch in zijn bericht van 28 mei 1961. Hij laat daar allerlei sinistere figuren de revue passeren die in de literatuur beschreven zijn, en stelt dan dat er één ontbreekt, Eichmann:

Aan hem heeft niemand gedacht. Zelfs het grootste genie heeft hem niet kunnen veronderstellen. De rustige, plichtsgetrouwe ambtenaar, die Maldorors bulldog het meisje aanreikt. De rusti-

ge, plichtsgetrouwe ambtenaar, die de surrealist een voorbijganger brengt om neer te schieten. De rustige plichtsgetrouwe ambtenaar, die de student voor Cesaes mes houdt. De rustige, plichtsgetrouwe ambtenaar, die de Europese joden naar Rudolf Höss' gaskamers vervoert.⁴¹

Het einde van de ambtenaar van Weber

Het behoeft weinig betoog: hier eindigde de sympathie voor Webers plichtsgetrouwe ambtenaar. Hoe had Weber het ook alweer verwoord? De eer van de ambtenaar bestaat in het vermogen nauwgezet en loyaal een bevel uit te voeren, ook al heeft de ambtenaar zelf bezwaren tegen dat bevel ('Ehre des Beamten ist die Fähigkeit, wenn – trotz seiner Vorstellungen – die ihm vorgesetzte Behörde auf seinem ihm falsch erscheinenden Befehl beharrt, ihn auf Verantwortung des Befehlenden gewissenhaft und genau so auszuführen, als ob er seiner eigenen Überzeugung entspräche.')⁴² Zelfs het Duits van Weber klinkt nu een beetje onheilspellend. Mulisch stelde dat Eichmann eigenlijk niet de trouwe volgeling van Hitler was in de zin dat hij geloofde in de ideologie van het nazisme. Was hij dan misschien de trouwe volgeling van Weber?

Weber wordt door Mulisch overigens niet genoemd in *De zaak 40/61*. Het is in zekere zin merkwaardig dat een erudiet schrijver als Mulisch de Duitse socioloog niet expliciet in zijn beschouwingen betreft, want het door Weber gestelde sluit naadloos aan bij de aan Eichmann toegeschreven houding. Ook behandelt Mulisch geen theorieën over gehoorzaamheid aan bevelen of bespreekt hij in welke situaties gehoorzaamheid gerechtvaardigd kan zijn. Maar met of zonder de naam van Weber daaraan verbonden, duidelijk was wel dat een nieuw soort demon was ontstaan, daar, begin jaren zestig: de plichtsgetrouwe ambtenaar.

Nog geen honderd jaar na Weber werd het 'bevel is bevel' verantwoordelijk geacht voor de ontsporingen van de naziperiode in plaats dat het een beschrijving was van het goed functionerende overheidsapparaat. Het was niet de ideologie. Niet het fanatisme. Niet het nationalisme. Maar het 'bevel is bevel'-denken werd ver-

antwoordelijk geacht voor de sociaal-politieke malaise. Precies zoals voor de Duitse jurist Gustav Radbruch het 'bevel is bevel'-denken een hele generatie Duitse *juristen* had geperverteerd, zo had het voor de protestgeneratie van '68 een generatie *bestuurders* op het verkeerde spoor gezet.⁴³ Eichmann zei: men moet 'die Hacken zusammenschlagen und "Jawohl" sagen und eben dienen [...]. Ich habe gehorcht. Egal, was man mir befohlen hätte, ich hätte gehorcht. Sicherlich, ich hätte gehorcht. Ich habe gehorcht. Ich habe gehorcht – ich kann aus meiner Haut nicht heraus.'⁴⁴

De gevolgen van 'Ich habe gehorcht' voor de jaren zestig

Mulisch heeft verschillende – wat hij zelf noemt – 'tijdsgeschiedenissen' geschreven, maar naar mijn idee is een van zijn eerste boeken, het Eichmann-boek, van grote betekenis voor een goed begrip van niet alleen Mulisch' eigen standpunten, maar ook de standpunten van de protestgeneratie van '68.⁴⁵ De leden van de protestgeneratie groeiden op in luxueuze omstandigheden. De naoorlogse jaren, de jaren van hun ouders, zijn door de historicus Blom wel eens getypeerd als de jaren van 'tucht en ascese'.⁴⁶ De collectieve karaktertrekken van de mensen die in die jaren de toon aangaven waren soberheid, gezagsgetrouwheid en een strenge seksuele moraal. Dat alles werd nog eens versterkt door een overheidsbeleid waarin snelle wederopbouw en planmatige industrialisatie de belangrijkste doelen waren. In de jaren vijftig begon deze 'ascese' haar vruchten af te werpen. Er ontstond een krachtige economische groei. Op basis daarvan kon de uitbreiding van de sociale zekerheid gestalte krijgen, en vanaf 1953 leidde dat tot individuele welvaartsverhogingen.⁴⁷ Dankzij de economische groei en de welvaart namen de consumptieve bestedingen en de vrije tijd toe. Nieuwe luxegoederen verspreidden zich over de gehele bevolking, met als bekendste de auto en de televisie.

Opgegroeid in weelde, banen voor het oprapen en eigenlijk zonder dat men ergens voor behoefde te strijden – dat waren de omstandigheden waaronder de protestgeneratie opgroeide. Het enige gevaar dat op de loer lag was de verveling. Strijd had men niet ge-

leverd, en al helemaal niet tegen een groot gevaar als het nationaal-socialisme.

Het is onterecht en ondankbaar, maar misschien wel begrijpelijk dat juist de leden van déze generatie een hang naar groots en meeslepend leven ontwikkelden en zich afzetten tegen hun vaders. Maar hoe kon men dat rechtvaardigen? Waarop kon men zich laten voorstaan? De grootste provocatie die men voor die vaders kon bedenken was dat *niet de vaders* de strijd tegen het nazisme hadden geleverd, maar dat eigenlijk *de leden van de protestgeneratie* erkenning zouden moeten krijgen als de vaandeldragers van het antinazisme. Deze tour de force kon echter alleen door een schrijver met de grootst denkbare verbeeldingskracht worden bewerkstelligd – door Harry Mulisch dus.⁴⁸ Mulisch verschaftte het materiaal voor de meest fantastische omduidingstruc: de ware fascist is niet een dynamische, heldhaftige persoonlijkheid, maar de plichtsgetrouwe burger, kortom *de vader van de jaren vijftig*. En het beeld van de oorlogsmisdadiger bij uitstek, Eichmann, zou moeten worden geijkt op het beeld van de brave burger.

De provo Duco van Weerlee heeft wel eens gezegd dat als Claus niet had bestaan, zij, de provo's, hem hadden moeten uitvinden.⁴⁹ Datzelfde kan men zeggen van Eichmann, en eigenlijk was dit ook precies wat Mulisch volbracht in het begin van de jaren zestig: hier werd de demon gecreëerd die in het vervolg *elke vorm van gezagspretentie* verdacht zou moeten maken en die het beeld van de oorlogsmisdadiger bij uitstek zou moeten ijken op dat van de brave burger. Op 16 juli 1961 formuleerde Mulisch het zeer treffend: 'Eichman is geen uitzondering.' Hij verpersoonlijkt de 'doodgewone mens', het massadier of gewoonheidsdier met de 'machinale bevelenontvanger'.⁵⁰ En even verder: 'Bij miljoenen loopt hij over de aarde rond.'⁵¹ Eichmann was eigenlijk de 'kleinste mens'.⁵²

In de jaren zestig kwam een vloedgolf van publicaties over gehoorzaamheid, autoritair denken en het verwerpelijke van conformisme over ons heen. Auteurs als Adorno, Fromm, Stanley Milgram en anderen presenteerden allen hun vernietigende analyses over gehoorzaamheid aan 'het bevel'.⁵³

Nogmaals, niet het *verkeerde* gezag kwam centraal te staan, maar *elke vorm van gezag*. Van *De zaak 40/61* (1962) liep het spoor door

naar *Bericht aan de rattenkoning* (1966), Mulisch' glorificatie van de provocatie om de provocatie.⁵⁴ God, Nederland, Oranje, het klootjesvolk, de brave burger, spuitjeslucht – ziedaar het ware gezicht van het nazisme. De brave burger moest dus worden *genazificeerd* en het nazisme *verburgerlijkt*. Mulisch verwoordt het als volgt: 'Afkomstig uit de bourgeoisie had ik om mij heen alleen gematigdheid gezien, liberalisme, voortbestaan, verstandigheid, melancholie, hypochondrie, kollaboratie, de dood in de pot.' Hij constateerde wel dat Goebbels en andere nazi's niet echt gematigd, liberaal, verstandig, kortom, niet burgerlijk leken, maar daarop antwoordt hij 'dat het onafgebroken gepraat van Goebbels over 'radicaliteit' niets anders was dan de radikaliteit van de spuitjeslucht, die radicaal en totaal spuitjeslucht wilde zijn'.⁵⁵ In 1972 vatte Mulisch zijn eigen houding en die van de protestgeneratie misschien nog wel het best samen met de woorden: 'een hekel aan vaders, leraren, politieagenten en dat soort mensen, die dingen verbieden en afpakken, niet luisteren, alles beter weten, maar in werkelijkheid stom zijn, serviel en daarom brutaal van beroep en wat het ergste is: onrechtvaardig'.⁵⁶

Is gezag altijd verkeerd?

Nu, weer bijna een halve eeuw later, lijkt het mogelijk de vraag te stellen of deze ongequalificeerde verwerping van elke vorm van gezag zo verstandig is geweest. Moeten we niet onderscheiden tussen legitiem en illegitiem gezag? Het ironische is dat Mulisch zelf materiaal aanlevert dat het stellen van deze vraag zou rechtvaardigen. Hij schrijft immers dat 'als in dezelfde jaren niet Adolf Hitler maar Albert Schweitzer rijkskanselier was geweest, en Eichmann had bevel gekregen om alle zieke negers naar moderne hospitalen te vervoeren, dan had hij het zonder mankeren uitgevoerd – met hetzelfde genoegen in zijn eigen stiptheid als bij het werk, dat hij nu achter de rug heeft'.⁵⁷

Die passage zou aanleiding kunnen geven tot nadere reflectie op gezag en gehoorzaamheid. Zouden we niet moeten stellen dat *in dit geval* gehoorzaamheid geboden, ja zelfs een grote deugd was geweest?

Aan een onderscheid tussen bevoegd gegeven bevelen en onbevoegde bevelen is de protestgeneratie echter niet toegekomen. Gezag was *altijd* en *in elke situatie* verkeerd. Mulisch beschrijft ook het komische voorval van iemand die zich tijdens een chaotische vergadering ‘als voorzitter probeerde op te werpen’.⁵⁸ Niet goed natuurlijk, want ook een voorzitter betekent ‘gezag’.

Het is deze mentaliteit die heeft geleid tot een anarchistische situatie die voorzover het de inrichting van het openbaar bestuur betreft niet louter voordelen heeft gehad.⁵⁹ In de jaren tachtig en negentig hebben we daarvan zelfs de wrange vruchten geplukt. Aan het ‘bezoedelen’ van gezag in het algemeen – zonder onderscheid te maken tussen legitiem en illegitiem gezag – zijn in het bijzonder twee nadelen verbonden.

Het eerste heeft te maken met *efficiëntie*. Elke vorm van organisatie en van heerschappij vergt een zekere efficiëntie. Men kan niet telkens alles ter discussie stellen. Wanneer er zich een complicatie voordoet bij de bevalling van een kind, moet snel en zonder discussie een beslissing worden genomen over een te plegen ingreep. Ook wanneer ergens een brand uitbreekt, moeten bespiegelingen over een te volgen strategie bij het blussen of competentieconflicten onder de brandweerlieden niet de overhand krijgen. Dit zijn situaties waarbij een ‘onderhandelingshuishouding’ niet de meest geëigende is, om het vriendelijk uit te drukken. Hier geldt als norm een centralistische ‘bevelshuishouding’, met achteraf de mogelijkheid van evaluatie en het ter verantwoording roepen van de gezagsdragers die de essentiële beslissingen hebben genomen. Het is niet erg realistisch deze kant van het leven geheel te negeren en te doen voorkomen alsof telkens altijd alles ter discussie kan worden gesteld. Dat wél doen leidt tot een volslagen verlamming van het overheidsapparaat, ja van elke vorm van organisatie.

Een tweede probleem met het verdacht maken van elke vorm van gezag heeft te maken met *democratie*. Aangezien elke vorm van gezag werd geassocieerd met de kadaverdiscipline van het nazisme, met het ‘egal, was man mir befohlen hätte, ich hätte gehorcht’ van Eichmann, bleek het allengs moeilijker het overheidsapparaat onder controle – welke dan ook, ook democratische controle – te houden. Non-conformisten, burgerlijk ongehoorzamen, outsiders,

klokkenluiders—het werden de knuffeldieren van de jaren zestig en zeventig. Het mag eigenlijk eerder verbazing wekken dat de IRT-crisis en andere ontsporingen van politie en justitie zich zo *laat* hebben gemanifesteerd. Kennelijk is het openbaar bestuur nog lang blijven doordraaien op het geestelijk kapitaal van de jaren vijftig en is pas onlangs de geest van de jaren zestig daarin doorgedrongen. Het heeft geleid tot een eigenmachtig optredende bureaucratie, die zich vanwege het Eichmann-syndroom niet onder het gezag van de democratisch gelegitimeerde bestuurders wilde stellen, zich daarbij beroepend op schone idealen als ‘mondigheid’, ‘vrijheid van meningsuiting’, ‘kritische attitude’ en ‘non-conformisme’. Politie en justitie waren nu zelf krentjes aan het uitdelen.

Wat zich manifesteerde, was de dialectiek van '68.⁶⁰ De protestgeneratie, die zich wilde ontdoen van bureaucratische bestuurders, heeft een politieke wereldbeschouwing verbreid die als legitimatie kon dienen voor niet-democratisch te controleren enclaves van het overheidsbeleid: een onafhankelijk Openbaar Ministerie, topambtenaren die van de ministeriële verantwoordelijkheid losgekoppeld waren, zelfstandige bestuursorganen, *freischwebende* generaals, politiecommissarissen, procureurs-generaal en meer van dat soort problematische constructies in een parlementaire democratie. Ieder begon op eigen naam en titel boodschappen uit te zenden. Secretaris-generaal Van Wijnbergen bracht deze teneur beter dan wie ook onder woorden toen hij stelde dat hij ‘natuurlijk’ niet de boodschapper van de minister was.⁶¹ Maar als hij niet de boodschapper was van de minister, van wie dan wel, vraag je je af? Ik vrees dat Van Wijnbergen van mening is dat hij een publiek ambt mag gebruiken om zijn hoogstpersoonlijke opvattingen te ventileren en politiek te implementeren.⁶²

8 Steeds maar nieuwe rechten. Inflatie als juridisch probleem

Op 6 november 1999 stond in het dagblad *Trouw* een interessant interview met het vvd-kamerlid J. Niederer.¹ Niederer belijdt in het stuk zijn opvattingen over het belang van mobiliteit. Mobiliteit is 'een van de cementlagen van de samenleving', zegt hij. Het is fundamenteel voor ons bestaan en voor ons welbevinden. Niet alleen voor de economie en de welvaart, nee, mobiliteit is werkelijk van fundamenteel belang.

Nu vervult ten aanzien van die mobiliteit één vervoersmiddel een sleutelrol, namelijk het automobiel. Voor driekwart van alle kilometers die jaarlijks in Nederland gemaakt worden, kiezen mensen de auto. Daarmee geeft men aan, zegt Niederer, dat de auto het belangrijkste vervoersmiddel is. Naar zijn oordeel moet de auto dan ook 'ruim baan' krijgen. Gebeurt dat niet, dan zullen mensen hun toevlucht zoeken in virtuele mobiliteit, via het internet en via de telefoon. Nu mag dat wel, zegt hij coulant, maar 'het mag niet te veel ten koste gaan van de fysieke mobiliteit, als middel om elkaar écht te zien'.

Niederers pleidooi zou ons hier niet hoeven bezig te houden, ware het niet dat hij zich bedient van een verrassend vocabulaire. Hij spreekt wat de Amerikanen noemen 'rights-talk'. Hij zegt niet alleen dat mobiliteit van fundamenteel belang is, hij beschouwt het ook als een recht. Hij zegt: 'Ik vind het een sociaal grondrecht dat in de grondwet thuishoort, en zou daar graag een discussie over willen.' Met die discussie was hij overigens al begonnen, want in het Kamerdebat over de begroting van Verkeer en Waterstaat had hij ook gezegd dat mobiliteit een fundamenteel recht is. Omdat we hier met een fundamenteel recht te maken hebben, 'zal de overheid de auto onverkort moeten faciliteren met meer wegcapaciteit', zegt

Niederer. Hij vindt ook dat alle meevallers, óók die bij andere ministeries, geheel aan de aanleg van snelwegen moeten worden uitgegeven. Zijn voorbeeld is Amerika. Kijk eens naar het rustige en ontspannen verkeer daar. 'Dat komt doordat ze daar wél voldoende ruimte bieden voor de uitoefening van het fundamentele recht op mobiliteit.'

Menig vvd-lid die denkt dat onder de vorige fractieleider de vvd haar imago van een *Suske en Wiske*-lezende partij (zowel leiding als electoraat) van zich heeft afgeschud, zal de woorden van Niederer met angst en beven gadeslaan. Maar – en dat is voor ons belangrijker – zijn pleidooi geeft in zekere zin wel te denken.

Wat we hieraan kunnen zien is dat 'rights talk', het formuleren van beleidsdoelstellingen in een rechtendiscours, niet altijd progressieve politiek behoeft te dienen. Dat is voor ons een beetje vreemd. We zijn eraan gewend het 'taking rights seriously'² nog steeds enigszins welwillend te bezien als het implementeren van een lijst met progressief-sociale desiderata. Zo was het ook in de tijd van de Amerikaanse Civil Rights Movement en in de rechtsfilosofische verwoording daarvan bij Ronald Dworkin.³ Nu zien we ineens dat 'rights talk' verschillende kanten op kan werken, zoals het multiculturele ideaal van bescherming van eigen cultuur ook ineens heel anders klinkt wanneer leden van de Ku Klux Klan zich ter bescherming van hun racistische cultuur daarop gaan beroepen. Maar, zoals gezegd, het roept wel de vraag op: 'Wanneer moeten we een gewoon recht verheffen in de adelstand van constitutioneel beschermde rechten?'

Wat men de 'proliferatie van grondrechten' en de daarmee gepaard gaande mentaliteit zou kunnen noemen is naar mijn idee vergelijkbaar met de in eerdere hoofdstukken gesignaleerde misverstanden over ons systeem. Stond bij hoofdstuk 7 centraal dat grondrechten worden toegepast in een verhouding waarin deze niet passend zijn (die van een minister ten opzichte van de bureaucratie), in dit hoofdstuk gaat het mij om algemene malaise in het denken over grondrechten.

Spontaan komen ten aanzien van Niederers verhaal natuurlijk bedenkingen op als de volgende. Allereerst: zijn recht op mobiliteit – wat overigens ten onrechte geruisloos overgaat in een recht op *automobility* – is te plat, te triviaal om als een constitutioneel recht te mogen gelden. Recht op vrijheid van meningsuiting, op cultuur, op informatie eventueel (daar zullen we het nog over hebben) – dat zijn de verheven waarden waarop je als overheid een constitutioneel recht moet vestigen. Maar niet op zoiets plats als de wens om in je Opel door het land te kunnen scheuren.

Daar zit iets in, maar het antwoord van Niederer is natuurlijk ook snel bedacht. Hij zal zeggen: ‘Dat zegt ú, maar de overgrote meerderheid van de mensen wier opvattingen ik vertolk heeft helemaal geen boodschap aan uw verheven meningsuitingen, informatie en cultuur. Wij hebben maar één mening: wij willen in onze auto blijven rondrijden en niet paternalistisch door de overheid daaruit worden gejaagd om te kunnen genieten van die cultuurgoeieren waarom wij niet hebben gevraagd.’

Een tweede bezwaar dat zich opdringt tegen Niederers pleidooi, is dat hij alleen de belangen van de autobezitters dient, en niet van de mensen die de trein nemen. Een recht kan alleen maar een constitutioneel recht zijn, wanneer *iedereen* daarvan de vruchten kan plukken. Een constitutioneel recht dat wezenlijk discriminatoir is, weerlegt zichzelf.

‘Maar,’ zo zal natuurlijk het antwoord van de protagonist voor automobility luiden, ‘het belang van een recht op informatie of een recht om een mening te uiten werkt veel sterker discriminatoir dan mijn recht op automobility. Automobility is een wens van velen, het recht op informatie is er slechts voor de happy few, voor de highbrows, de academici – het pleidooi daarvoor is ook een typische academische aangelegenheid.’

Een derde invalshoek waaronder we Niederers *Vindication of the Rights of Drivers* zouden kunnen kritiseren, is dat we zouden kunnen stellen: ‘Jouw recht op automobility kan geen grondrecht zijn, want het botst met de rechten van anderen, zoals een recht op schone lucht, op gezondheid, op ruimte, rust, stilte, veiligheid, privacy desnoods.’

Maar ook daarvan zal hij niet erg onder de indruk zijn, denk ik, want die bal kaatst hij gewoon terug. Het recht op vrijheid van meningsuiting botst óók met de godsdienstvrijheid, zoals we in de cases van Van der List en Leen van Dijke hebben gezien.⁴ Dat betekent dat het volgens mij nog steeds 3-0 voor Niederer is. Valt op zijn betoog dan niets af te dingen? Ik denk het wel, maar het is een heel algemeen punt.

Een vierde argument tegen Niederer lijkt mij het sterkst, zo niet vernietigend. Ik denk dat we hem zouden kunnen zeggen: 'Als jij meer auto's in het land wilt faciliteren, dan moeten we daar maar eens een geduchte discussie over voeren in het parlement. Dáár moet die discussie gevoerd worden. Een recht op automobilititeit erkennen betekent de discussie vanuit het parlement overhevelen naar de raadkamer. En dat zadelt de rechter alleen maar op met heikele politieke kwesties.' 'From real laws come real rights,' zouden we met een citaat van Bentham Niederer kunnen toevoegen.⁵ En hij moet eerst maar eens een 'real law' door het parlement zien te krijgen; daar komt hij ons dan weer tegen.

Ook bij dit laatste bezwaar is echter onmiddellijk duidelijk dat het niet alleen het pleidooi van Niederer treft, maar tevens ieder ander pleidooi voor de introductie van nieuwe categorieën rechten. Het verheffen van een recht in de adelstand van de constitutionele bescherming heeft een prijs: een verlies aan democratie, tenminste wanneer het recht voor de rechter kan worden afgedwongen – en dat lijkt toch de enig zinvolle reden tot het constitutionaliseren van rechten.

Daarmee zijn wij bij des Pudels Kern: tegen het constitutionaliseren van rechten zijn zwaarwegende argumenten aan te voeren. Men kan het ook als volgt stellen: vóór het constitutionaliseren van rechten moeten zeer zwaarwegende argumenten worden aangevoerd. Doorgaans laten mensen die een pleidooi houden voor een recht op mobiliteit, culturele identiteit, informatie, vrije tijd, humanitaire interventie, schone lucht of, zoals artikel 27 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens luidt, een recht 'om te genieten van kunst' dat na. Men denkt dat men zijn punt gemaakt heeft door te laten zien dat het goed of het belang dat wordt aangevoerd *belangrijk* is. Maar men zou veel meer moeten

bewijzen. Men zou moeten bewijzen dat de waarde die men bepleit zó fundamenteel is dat men het beslist niet aan de volksvertegenwoordiging kan overlaten om de regering daarop aan te spreken. Die stap in de argumentatie wordt doorgaans niet genomen. Men kijkt de scepticus verwachtingsvol aan met de suggestie: 'Ga jij nu eens beargmenteren dat het belang dat ik zeker wil stellen niet fundamenteel is.'

Bezwaren tegen het constitutionaliseren van rechten

Aan het verheffen in de adelstand van een gewoon recht tot constitutioneel recht of tot mensenrecht zijn op zijn minst een drietal bezwaren verbonden.⁶

Allereerst: de vergroting van het democratisch deficit. Dat manifesteert zich op twee punten. Als eerste in het feit dat onze grondwet een *rigide* grondwet is.⁷ Dat wil zeggen: alleen wijzigbaar met tweederde meerderheid. Als tweede in het feit dat de rechter over die rechten een laatste oordeel geeft.⁸ Men spreekt wel van de 'counter-majoritarian dilemma' dat verbonden is aan elke vorm van 'judicial review'.⁹ Zie wat ik hierover gezegd heb in hoofdstuk 5.

Een tweede bezwaar tegen het constitutionaliseren van rechten is de inflatiegevoeligheid van hoger recht. Hoger recht is alleen 'hoger' krachtens het feit dat er ook lager recht bestaat.¹⁰ Iedereen in de eredivisie, dan niemand in de eredivisie. Alle jongens de schoonheidswedstrijd gewonnen, dan niemand de schoonheidswedstrijd gewonnen. Alle sergeants generaal, dan niemand generaal.

Een derde bezwaar vloeit uit het voorgaande voort. Wat was het doel van het verheffen van bepaalde waarden in de constitutionele status? We wilden ze daarmee in feite verheffen boven de gewone, utilistische afweging van beleidsdoelstellingen tegenover elkaar. De rechter zou als 'constitutional judge' het hogere recht kunnen laten prevaleren, omdat het reeds door het volk, werkzaam in zijn constitutiebepalende status, tot grondrecht is verheven. Maar wanneer de verhouding tussen hoger en lager recht verstoord raakt, dan moet een rechter al die botsende hogere rechten gewoon tegen

elkaar gaan afwegen. Dat moet hij nu al,¹¹ maar met de vergroting van de hoeveelheid hoger recht moet hij dat helemaal. En daarmee zijn we dan weer terug bij af: wat een hoger recht leek is vanwege de praktische problemen rond de toepassing weer een gewoon recht geworden.¹²

Waarom we iets tot hoger recht verheffen

Er zijn derhalve goede redenen zeer terughoudend te zijn in het constitutionaliseren van rechten. Toch komt men pleidooien daarvoor telkens weer tegen. Een voorbeeld daarvan is ook het pleidooi van de Utrechtse bestuurskundige M.A.P. Bovens voor constitutionalisering van zogenaamde 'informatierechten'.¹³ Bovens is – als ik zo vrij mag zijn – 'op het goede spoor' als hij naar aanleiding van een eerdere publicatie van mij¹⁴ over de proliferatie van grondrechten de 'Cranston-test' bespreekt. Cranston was een Britse auteur die gewaarschuwd heeft voor wildgroei van mensenrechten. Maar Bovens doet daar eigenlijk niet veel mee. Hij noemt die test 'inherent conservatief'. Nu is dat juist. Misschien ben ik ook wel conservatief.¹⁵ Maar dat is natuurlijk geen sterk argument tegen die test. Retorici weten dat voor de overtuigingskracht van een argument het auditorium van grote betekenis is en voor sommigen is de waarschuwing dat iets 'inherent conservatief' is even weinig alarmerend als voor anderen dat iets 'inherent sociaal-democratisch' is (Bovens is sociaal-democraat). Bovens staat nog geheel in de traditie van zijn oudere leermeesters, de babyboomers. Voor de babyboomers is een succesvolle etikettering van een idee als 'conservatief' gelijk aan een weerlegging. Maar dat zal niet meer zo lang duren, vrees ik voor hen. Een nieuwe generatie studenten lacht daar gewoon om. Initiatieven als de conservatieve Edmund Burke Stichting en de libertarische Bastiat Stichting zijn daarvan de eerste institutionele manifestaties.¹⁶

Maar ook wanneer men het 'conservatief' niet zou opvatten in de ideologische of partijpolitieke betekenis, maar zoals de Britten het gebruiken wanneer zij het hebben over een 'conservative estimate',¹⁷ dan blijft het nog de vraag of het *gegeven de aard van de*

werkelijkheid niet als een compliment moet worden opgevat. Want het systeem van hoger en lager recht kan alleen blijven functioneren wanneer we zeer terughoudend, conservatief, zo men wil, omspringen met het verlenen van de constitutionele status.

De vraag is dus: met welke argumenten verdedigen de advocaten van 'rights talk' hun zaak? Welke argumenten dragen zij aan voor hun stelling dat een bepaalde waarde aan de democratische besluitvorming moet worden onttrokken om deze in handen van niet-democratisch gelegitimeerde rechters te leggen? En hoe sterk zijn die argumenten? Ik denk dat men hier minstens drie antwoorden kan onderscheiden. De eerste twee zijn bekend, voor het laatste geldt dat niet.

(1) *Het Sinaï-model*. Een eerste antwoord op de vraag waarom een bepaald recht een hogere status zou moeten krijgen dan als ontleend aan de alledaagse wetgeving, is dat het een recht is dat *door God is geproclameerd*. De manier van denken die hierachter schuilgaat, zou men het Sinaï-model kunnen noemen. Op de berg Sinaï ontving Mozes van God de tien geboden. Nu zijn dat niet tien aanbevelingen, tien suggesties of 'tips', nee, tien categorisch geformuleerde eisen van God aan de mens. Waarom moeten wij ons daaraan houden? Omdat zij de wil van God weergeven.

Dit model levert natuurlijk allerlei vragen op, zoals de volgende: 'Als God had geproclameerd dat we zouden moeten roven en stelen, zoals een vikinggod zou kunnen doen, zou dát dan de inhoud zijn van die absolute zedenwet?'¹⁸ Maar wij hoeven ons hier natuurlijk niet bezig te houden met de tekortkomingen van het Sinaï-model.¹⁹ Ik heb dat in dit boek al verschillende keren gedaan. Voldoende is het om vast te stellen dat de invloed daarvan in de westerse beschaving immens groot is geweest. 'We hold these truths to be self-evident. That all men are *created* equal,' zeiden de Amerikanen nog in 1776. Op een nietzscheaanse vraag waarom die gelijkheid dan wel zo belangrijk zou zijn, kunnen de Amerikaanse kolonisten antwoorden: omdat mensen zo zijn *geschapen*.

(2) *Het beroep op zelfevidentie*. Een tweede basis voor hoger recht is de 'zelfevidentie' van bepaalde waarden. Men zou dat misschien met de fenomenologie, met G. E. Moore, met Plato of met het natuurrecht in verband kunnen brengen. Men beroept zich hier op

de aard van de werkelijkheid.²⁰ Daarbij is dan de grote vraag of we zelfevidente waarheden kunnen onderscheiden anders dan tautologische waarheden. Dat ‘een vrijgezel ongetrouwd is’, is zelfevident. Maar dat bedoelen degenen die zich op dit soort waarheden beroepen natuurlijk niet.

Ik laat ook dit punt voor wat het is om plaats te maken voor een derde manier waarop men het bestaan van hoger recht beargumenteert.

(3) *Aansluiten bij als onvermijdelijk gepercipieerde trends.* Een derde wijze waarop men pleidooien voor hoger recht heeft onderbouwd, is betrekkelijk nieuw en daarom gaat het mij in dit verband. Ik wil een paar kritische opmerkingen maken over juist deze strategie voor het proclameren van hoger recht. Als men daaraan een label zou willen hangen, dan zou men het ‘historistisch’ kunnen noemen. Hoewel deze manier van denken, voorzover mij bekend, zelden expliciet als zodanig wordt gepresenteerd (en verdedigd), is het als een impliciete denkneging bij velen zeer dominant. Wat men doet, is een pleidooi houden voor rechten door deze op te voeren als *passend bij als onvermijdelijk gepercepieerde trends*. Nu bedoel ik met een ‘trend’ niet zoiets als het dragen van een ringetje door neus of lip, zoals je die tegenwoordig ook al tot de collegezaal ziet doordringen. Ik heb meer het oog op grootse sociaal-culturele bewegingen. Bijvoorbeeld de overgang van *Gemeinschaft* naar *Gesellschaft*, zoals beschreven door Tönnies. Of de overgang van charismatisch en traditioneel gezag naar legaal-rationeel gezag, zoals beschreven door Weber. Of de beweging van status naar contract, zoals bij Maine. Dat soort dingen.

Ook in de rechtswetenschap worden dit soort bewegingen geconstateerd. Maar – en dat is voor ons onderwerp belangrijk – in het kielzog van zo’n trend wordt dan vaak een heel andere claim gemaakt, *namelijk dat bij de nieuwe trend een nieuw soort van rechten past*. De bron van veel hedendaagse proliferatie van hoger recht is het impliciet historisme.

Een mooi voorbeeld van deze benaderingen vinden we bij de volkenrechtsgeleerde Karel Vasak. Vasak meende dat we drie soorten revoluties zouden kunnen onderscheiden: de Franse Revolutie, de socialistische revoluties van rond 1848 en de revolutie als gevolg van de dekolonisatie na de Tweede Wereldoorlog.²¹ De Franse Revolutie bracht ons de klassieke rechten, de revolutie van 1848 bracht ons de sociale rechten. En welke rechten corresponderen dan met de revolutie van de dekolonisatie? De collectieve rechten.

De logica die inherent is in dit soort historistisch denken, is verleidelijk. Wanneer je het eens bent met de trend die beschreven wordt, kom je al snel in de verleiding om te denken: 'ja dan zal ook die derde categorie van rechten wel nodig zijn, we willen immers niet de Franse Revolutie terugdraaien, of erin 'blijven hangen' terwijl we om echt bij de tijd te zijn een volgende fase moeten ingaan'.

Het historistisch argument voor de acceptatie van een nieuwe categorie van rechten appelleert dus wel aan een soort van vooruitgangsgedachte. Misschien moet men het ook geen vooruitgangsgedachte noemen, maar slechts een *gevoel*, omdat men zich zelden rekenschap geeft van dat gevoel. Zo is het vooruitgangdenken niet wijdverbreid. Weinigen zullen in een cynische tijd het Victoriaanse vertrouwen uitspreken dat het steeds beter gaat met de wereld.²² Zelfs Fukuyama doet dat niet – ondanks alle tegenberichten ten spijt.²³ Vooruitgangdenken is een veel te grote claim voor een sceptisch-relativistisch-postmoderne cultuur. Maar ondertussen is men daarvan wel door en door doortrokken. We horen voortdurend dat bepaalde opvattingen als 'verouderd' moeten worden beschouwd en dat men 'de klok niet kan terugdraaien'. In dat soort kwalificaties manifesteert zich het 'vooruitgangsgedachte'.

En om terug te keren naar Vasak: omdat ook de relatie tussen de Franse Revolutie en die klassieke grondrechten zo evident lijkt, lijkt het ook evident dat een relatie te leggen moet zijn tussen de derde revolutie en een categorie van grondrechten. Toch is dat natuurlijk helemaal niet zo vanzelfsprekend en op het moment dat men het psychologisch mechanisme achter dit denken heeft blootgelegd, dringen de bezwaren zich op.

Een tweede discussie waarin men het historicistisch argument aantreft, is de in het vorige hoofdstuk besproken idee van de *ambtelijke uitingsvrijheid*. Wanneer een minister verantwoordelijk is voor niet alleen het *handelen* van zijn ambtenaren, maar ook voor hun *spreken*, zou het erkennen van vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren natuurlijk een flagrante contradictie opleveren. Het is dus kiezen: óf men zegt dat de minister niet meer verantwoordelijk is voor het ambtelijk spreken, óf men ontkent de ambtelijke uitingsvrijheid.

De eerste optie, het ontkennen van ministeriële verantwoordelijkheid voor het ambtelijk spreken, wordt door zelfs de meest onverschrokken protagonisten van ambtelijke uitingsvrijheid niet verdedigd. Ook niet door Bovens, Rosenthal, Frissen of 't Hart, allemaal voorstanders van vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren.²⁴ Niettemin menen bijna alle auteurs over dit onderwerp dat men toch kan vasthouden aan ambtelijke uitingsvrijheid.²⁵ Wie die vrijheid ontkent als onverenigbaar met de ministeriële verantwoordelijkheid voor het ambtelijk spreken, wordt stevast geconfronteerd met het vooruitgangsgevoel dat inherent verbonden is aan het historicistisch denken. De 'trend' waarop men dan een beroep doet, is die van een ontwikkeling die zou hebben plaatsgevonden van een 'bevelshuishouding' naar een 'onderhandelingshuishouding'. Men vraagt overigens niet wat deze woorden mogen betekenen. Men vraagt ook niet of het wel goed is dat die ontwikkeling heeft plaatsgevonden. Nee, de ontwikkeling heeft *plaatsgevonden* en deze wordt als *onvermijdelijk gepercipieerd*. Vervolgens wordt daar een rechtencatalogus aan gehangen: ook ambtenaren hebben vrijheid van meningsuiting, want van het omgekeerde uitgaan betekent vasthouden aan de 'bevelshuishouding'.

Als ik mij niet vergis, speelt de 'historistische verleiding' ook een rol bij Bovens. De als onvermijdelijk gepercipieerde trend bij hem is niet die van Vasak, maar die van T. H. Marshall (overigens lijken die trends van Vasak en Marshall wel een beetje op elkaar). Marshall onderscheidt drie elementen van burgerschap: 'civil, political and social'.²⁶ En met elk van die elementen correspondeert dan weer een groep rechten die, in de woorden van Bovens, 'in een andere eeuw en tegen een andere maatschappelijke achtergrond tot

wasdom kwamen'. Met organische metaforen van groei en 'tot wasdom komen' worden we uitgenodigd om ons maar bij die ontwikkelingen aan te sluiten. Maar is dat wel goed? Moeten we al die rechten wel erkennen? Lenen die verschillende elementen van dat burgerschap zich wel voor het introduceren van nieuwe categorieën van rechten? Moeten we bijvoorbeeld de sociale rechten niet construeren als plichten van de staat in plaats van als rechten van het individu? Dit soort vragen worden door Marshall niet gesteld. Hij lijkt zich geheel te willen aansluiten bij het historisch gegroeide 'whatever is, is right.'

Nu moet ongetwijfeld het recht zich soms aanpassen bij nieuwe ontwikkelingen (in een bepaald jargon: responsief zijn). Maar niet altijd. Soms moet het recht weerstand bieden en we moeten de als onvermijdelijk gepercipieerde ontwikkelingen in ieder geval kritisch onder de loep nemen.

Een pleidooi voor een conservatief constitutionalisme

Wat mij een verstandige strategie lijkt ten aanzien van nieuwe pleidooien voor hoger recht, zoals geformuleerd door Niederer en door Bovens, is de houding van mijn favoriete bijbelse figuur: de ongelovige Thomas (Johannes 20: 24-29). De ongelovige Thomas is geen atheïst. Maar hij wil de claims die gemaakt worden zeer zorgvuldig onderzoeken. Hij neemt het allemaal niet zo snel aan. Hij vraagt naar meer argumenten en hij stelt zich op het 'agnostisch' standpunt, in de enigszins excentrieke betekenis waarop dit begrip door T.H. Huxley geijkt is.²⁷ Het beeld van de ongelovige Thomas lijkt ook om die reden treffend omdat hij iets niet gelooft wat de meesten in zijn omgeving wel geloven. In het bijzonder de derde manier waarop men rechten in de constitutionele adelstand verheft, op basis dus van als onvermijdelijk gepercipieerde trends, zouden we kritischer moeten gaan bezien.

We moeten ons ervan bewust worden dat het denken in termen van hoger recht ook iets kost, namelijk op de drie punten die ik hiervoor heb genoemd. Ook dat is weer een 'inherent conservatieve' opmerking, maar daardoor nog niet onjuist. 'Constitutioneel

conservatisme' zou ik best als geuzennaam willen oppakken. Ik denk dat veel constitutionele veranderingen sinds de jaren zestig een 'achteruitgang' zijn en geen vooruitgang. Zij zijn een achteruitgang in de zin dat zij een bedreiging vormen voor de grondslagen van de democratische rechtstaat. Zelfstandige bestuursorganen, een gepolitiseerd en de minister tegensprekend ambtelijk apparaat, een onafhankelijk Openbaar Ministerie – het zijn veeleer tekenen van decadentie dan de wenselijke constitutionele veranderingen waarvoor zij verkocht worden.²⁸

Er is overigens ook wel vooruitgang. Als zodanig waardeer ik de openstelling van het huwelijk voor gelijkgeslachtelijke partners.²⁹ Dan gaat het om de verdere doordenking van reeds geaccepteerde beginselen, zoals in dit geval het gelijkheidsbeginsel. Maar als het gaat om het introduceren van nieuwe principes, principes die pretenderen een aanvulling te vormen op de beginselen van de democratische rechtstaat zoals die aan 'einde van de geschiedenis' zijn geformuleerd, dan zijn die vaak een misser gebleken, en geen verbetering. In dat opzicht had Fukuyama dus gelijk. De vernieuwers slagen er niet in een werkelijk overtuigende nieuwe constitutionele orde te schetsen. Zij creëren slechts chaos met hun plannen.

Gelukkig zien we dat veel constructies uit de jaren zestig geruisloos worden verlaten (zo doen wij dat in Nederland; wij zeggen niet dat we van mening veranderd zijn, we praten er gewoon niet meer over). Vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren vindt weliswaar *in academia* grote aanhang, maar is in de politieke praktijk verregaand teruggedrongen (ook hier zien we weer dat de doctrine niet leidt, maar volgt). Het zelfstandig om is legislatief afgeschaft, zij het dat het van tijd tot tijd weer de kop opsteekt, zoals in het interview met De Wijkerslooth dat ik heb geanalyseerd in hoofdstuk 6.³⁰

Recht op automobilititeit en recht op informatie

Natuurlijk zijn de motieven van de vernieuwers vaak heel nobel. Zo wil Bovens met zijn informatierechten een vorm van directe democratie realiseren. Ik weet niet of dat een ideaal moet zijn. Het

denken van Hannah Arendt en haar Nederlandse adepten werd naar mijn idee aan het begin van de vorige eeuw aardig ondergraven door Benjamin Constant.³¹ Hij meende dat we de utopie van de directe democratie zouden moeten verlaten. Waar we ons op moeten bezinnen, is op de voorwaarden waaronder een indirecte, in ons geval, parlementaire democratie goed kan functioneren. En dan is het opvallende dat al die plannen die gelanceerd worden door hedendaagse bestuurskundigen, eerder een ondermijning dan een versterking van de parlementaire democratie betekenen. De vermeende verplaatsing van de politiek moet men niet fatalistisch *beschrijven*, men dient een argumentatie te presenteren over hoe men deze kan *vermijden* of liever zelfs *terugdraaien*. Maar daar ver-raadt zich weer het geestesmerk van Nederland: wij hebben het impliciete vertrouwen dat een verandering een verandering ten goede is.

Allerlei ontwikkelingen die door vernieuwers onbekommerd worden aangeprezen lijken mij geen processen die zich autonoom voltrekken. Het is veeleer iets wat door ons zelf wordt *bewerkstelligd*: bewerkstelligd door te geloven in de verkeerde dingen. En in welke dingen geloven we dan? We geloven dat elke vorm van centrale beheersing onmogelijk is. Dat deze tijd zich ingrijpend onderscheidt van de ‘negentiende eeuw’. Dat we de klok niet kunnen terugdraaien. Dat het moderne denken zich onvermijdelijk aan ons opdringt. Dat daarin past dat we ambtenaren niet het zwijgen mogen opleggen. Dat de bevelshuishouding heeft plaatsgemaakt voor de onderhandelingshuishouding. Dat Kelsen hopeloos verouderd is en Castells verrassend modern. Dat iedereen in elke setting moet kunnen kritiseren. Dat we het gehele overheidsapparaat moeten veranderen in een netwerk van *counterveiling powers*. Maar, zo luidt de vraag van de ongelovige Thomas, is dat wel zo?

Schopenhauer kritiseert zijn tijdgenoten ergens met de mededeling dat zij zich gedragen als ezels. Zij staan eerst hard in het stof te trappelen en klagen daarna dat ze door de stofwolken niets meer kunnen zien. Ik geloof dat de postmoderne wereldbeschouwing die ons voorhoudt dat de werkelijkheid onbeheersbaar is, ook de politieke werkelijkheid, niet *waar is*, maar wel *waar wordt* doordat zo velen daarin zijn gaan geloven. Het is een self-fulfilling prophecy.

Als men maar vaak genoeg herhaalt dat elke vorm van centrale sturing heeft afgedaan en heeft plaatsgemaakt voor onbestuurbare netwerken, dan wordt dat inderdaad op een gegeven moment ook waar in de zin dat mensen zich daarnaar gaan gedragen.

In plaats van dit maar als vanzelfsprekend aan te nemen en ons constitutionele bestel daaraan aan te passen zouden we misschien het volgende moeten doen. Allereerst bezien welke trends zich werkelijk voordoen. Zijn zij wel zo onvermijdelijk als ze worden gepresenteerd? Zien we het allemaal wel zo scherp in dat jachtig vocabulaire van netwerken, dynamiek en onbeheersbaarheid? Vervolgens zouden we goed moeten oppassen dat we niet van het feitelijke op het normatieve overstappen. Soms moet je je verzetten tegen een ontwikkeling. Ook als een ontwikkeling wordt gepresenteerd als hoogst modern.³²

En ten slotte zouden we ons moeten bezinnen op de wenselijke verhouding tussen wetgever, parlement en rechter. Misschien ben ik een naïeve voluntarist, maar ik denk dat deze verhouding veel ‘maakbaarder’ is dan doorgaans wordt verondersteld. Het is zeker niet vanzelfsprekend dat we steeds meer beslissingsmacht overhevelen van de wetgever en van het parlement naar de rechter en daarmee de balans in de democratische rechtstaat verder verstoren. We doen dat immers zelf. Onder andere door telkens nieuwe categorieën van rechten te introduceren. Maar we doen het ook door te *geloven* dat de politiek-juridische werkelijkheid zich in een richting beweegt die geheel onafhankelijk is van wat wij denken en willen: een variant op de ‘List der Vernunft’ van Hegel.

De verplaatsing van de politiek is geen hard gegeven. Als de afgelopen tien jaar ons iets heeft geleerd is het zelfs dat de politiek ten dele weer is *teruggezet op haar plaats*, zoals de voorbeelden van het om, de ambtelijke uitingsvrijheid en de zelfstandige bestuursorganen leren. Volgens Fukuyama zijn we over ‘The Great Disruption’ heen.³³ Sinds het begin van de jaren negentig zien we weer dat soms centrale sturing nodig is. Dat netwerken niet alleen maar voordelen hebben. Zelfs dat hiërarchie niet altijd uit den boze is, want men kan een bureaucratisch apparaat niet anders beheersen dan door middel van, jawel, *een zekere hiërarchie*. Weber en Kelsen zijn dus misschien ook helemaal niet zo verouderd. En misschien

zijn de als onvermijdelijk gepercipieerde trends die bestuurskundigen ons voorhouden helemaal niet zo onvermijdelijk. Misschien zien zij wel de verkeerde dingen. Zoiets is vaker voorgekomen in de geschiedenis.

Voorlopig lijkt het dus dat Fukuyama met zijn these over de superioriteit van de democratische rechtstaat het bij het rechte eind heeft gehad. Er zijn velen geweest die hebben geprobeerd daarop amenderingen aan te brengen, maar dat zijn allemaal geen verbeteringen gebleken. De structuur waarin deze 'verbeteringsvoorstellen' gepresenteerd worden, is telkens dezelfde.

Eerst was er een hiërarchische verhouding tussen minister en Openbaar Ministerie, maar nu, in deze moderne tijd, weten we dat het om onafhankelijk van de minister moet kunnen functioneren. Dat is als het ware een 'recht' van het om. Men mag van de leden daarvan geen kadaverdiscipline verwachten. We weten toch van Harry Mulisch hoe gevaarlijk kadaverdiscipline is? Weber is toch schromelijk verouderd?

Eerst was er een hiërarchische verhouding tussen minister en ambtenaar. Maar nu, in deze moderne tijd, weten we dat de ambtenaar vrijheid van meningsuiting heeft, net als een gewone burger.

Vaak liggen aan deze verleidelijke voorstellingen verkeerde opvattingen ten grondslag over democratie en rechtstaat. Het idee dat men rechten maar willekeurig kan uitbreiden, de proliferatie van hoger recht, is een van deze misvattingen. De vraag is natuurlijk of we over de ontaarding van deze plannen heen terug kunnen grijpen op de grondslagen van ons systeem. Wie dat 'fundamentalisme' wil noemen – welaan, het staat hem vrij. Misschien moeten we wel fundamentalisten worden, zij het van het goede soort. Dat wil zeggen: mensen die de grondbeginselen van de democratische rechtstaat, zoals te vinden in het modernistisch verlichtingserfgoed, verdedigen tegen de decadente erosie waaraan deze onderhevig is. Dat betekent dat we terug moeten, terug naar de bronnen van de Verlichting. Die liggen niet in het christendom, maar in het oude Griekenland, zoals ik heb uiteengezet in het eerste hoofdstuk.

Dit boek heet 'Tegen de decadentie'. Het typeert in de ondertitel de democratische rechtstaat in verval. De manifestaties van het

verval heb ik in acht achtereenvolgende hoofdstukken besproken. Wie aanliggen, aan het banket dat Couture voor ons geschilderd heeft, zijn niet de minsten. Het is onze eigen minister van Justitie die de betekenis van de vrijheid van meningsuiting en religiekritiek bagatelliseert. Het zijn de burgemeesters van grote steden die het belang van de seculiere staat miskennen (of wat ook wel genoemd wordt: de scheiding van kerk en staat). Het zijn voorzitters van het college van procureurs-generaal die keer op keer proberen voor het Openbaar Ministerie een speciale, aan de invloed van democratie onttrokken, status te realiseren. Het zijn rechters die een verkeerde duiding geven aan het ideaal van de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht (het zou betekenen dat een minister geen commentaar meer mag geven op een rechterlijke uitspraak). Het is de premier die van deze interpretatie van ‘rechterlijke onafhankelijkheid’ onder de indruk blijkt te zijn. In het laatste hoofdstuk heb ik een dieperliggende oorzaak van dat verval geanalyseerd: de preoccupatie met rechten. De decadentie van ons bestel manifesteert zich in een ‘revolution of rising expectations’, die meebrengt dat elke grillige wens van een actiegroep maar tot constitutioneel recht wordt verheven (proliferatie van grondrechten).

Is hier nog hoop? Opvallend is dat de grootste misvattingen worden verdedigd door de leden van een bepaalde generatie. Het is de generatie van de babyboomers, de generatie die op dit moment Nederland regeert. Eens gaan die natuurlijk met pensioen en daarmee zal ook een wereldbeeld verdwijnen. Dat is hoopvol. Maar de vraag is of men daarop kan wachten. Laten we hopen dat de cultuur eerder omslaat. Maar daarvoor moeten dan wel – bij wijze van spreken – de stenen patriciërs van hun sokkels komen. Alleen maar misprijzend neerkijken op het verval van stad en staat is niet genoeg.

Noten

Voorwoord

1. Gilman, Richard, *Decadentie. De merkwaardige geschiedenis van een etiket*, vert. Joyce & Co, De Arbeiderspers, Amsterdam 1981, p. 100.
2. Aldus Nicolas Pioch over Thomas Couture op Webmuseum, Parijs, (www.biblio.org/wm/paint/auth/couture/).
3. De Amerikaanse historicus John Lukacs schrijft: 'For a long time I have been convinced that we in het West are living near the end of an entire age, the age that began about five hundred years ago.' In: Lukacs, John, *At the End of an Age*, Yale University Press, New Haven-Londen 2002, p. 3. Een andere Amerikaanse intellectueel die gefascineerd is door het decadentiedenken, is: Barzun, Jacques, *From Dawn to Decadence. 500 Years of Western Cultural Life, 1500 to the Present*, Perennial/Harper Collins, New York 2000. Een prachtige monografie over het onderwerp is: Herman, Arthur, *The Idea of Decline in Western History*, The Free Press/Simon & Schuster, New York-Londen etc. 1997.
4. Zie bijvoorbeeld het boek van de filosoof: Joad, C. E. M., *Decadence. A Philosophical Inquiry*, The Philosophical Library, New York 1948.
5. Aangehaald bij: Gilman, *Decadentie*, p. 18.
6. Gilman, *Decadentie*, p. 80.

1 Het vormingsideaal voor Europa: terug naar de Grieken en Romeinen

1. Opgenomen in talloze bloemlezingen van grote redevoeringen, zoals in: 'I have a dream', *Belangrijke redevoeringen uit de wereldgeschiedenis*, samenvatting en redactie Margreet Fogteloo, A.W. Bruna Uitgevers, Utrecht 1998, pp. 22-26 en in het Engels in: Brian MacArthur, (ed.), *The Penguin Book of Twentieth-Century Speeches*, Penguin Books, Harmondsworth 1993, p. 5-8.

2. In die zin bijvoorbeeld: Luce, J.V., *An Introduction to Greek Philosophy*, Thames & Hudson, Londen 1992, p. 79.
3. Luce, o.c., p. 79.
4. Zie over hen: Guthrie, W.K.C., *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1971.
5. Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, vert. Rein Ferwerda, Ambo, Amsterdam 2000, IX, 51.
6. Luce, o.c., p. 82.
7. Diogenes Laërtius, o.c., l.c.
8. Plato, *Gorgias*, 466b.
9. Plato, *De Republiek*, 344c.
10. Windelband, W., *History of Ancient Philosophy*, vert. Herbert Nernst Cushman, Dover, New York 1956 (Duitse versie 1900), p. 124.
11. Luce, o.c., p. 83.
12. Bell, Clive, *Civilization, An Essay*, Penguin, West Drayton, Middlesex 1947 (1928), p. 9.
13. Barzun, Jacques, *From Dawn to Decadence. 500 Years of Western Cultural Life, 1500 to the Present*, Perennial/Harper Collins, New York 2000.
14. Lukacs, John, *At the End of an Age*, Yale University Press, New Haven-Londen 2002.
15. Zie Murray, Gilbert, *Five Stages of Greek Religion*, Watts, Londen 1935, p. 123, die de periode heeft getypeerd van de overgang van de klassieke cultuur naar het christendom. Het was een 'failure of nerve' die gepaard ging met bijgeloof, exorcisme, onzekerheid, mysticisme en pessimisme.
16. 'De statistieken laten zien dat de groep relativisten dubbel zo groot is als de groep absolutisten,' zegt de Amerikaanse filosoof Pojman. Zie: Pojman, Louis P., 'A Defense of Ethical Objectivism', in: idem (red.), *Moral Philosophy: A Reader*, tweede druk, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1998 (1993), p. 38-52, p. 38. Ook Alan Bloom wijst op de populariteit van het relativisme: 'De relativiteit van waarheid is niet een theoretisch inzicht, maar een moreel postulaat, de voorwaarde voor een vrije samenleving, althans zo ziet men dat.' Zie: Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind. How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Soul of Today's Students*, Simon & Schuster, New York 1987, p. 25.
17. Scherp bekritiseerd door: Lewis, C.S., *The Abolition of Man. Or Reflections on Education with special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, Harper, San Francisco 2001 (1944).
18. Zie voor deze begrippen: McNerney, Peter K., en Rainbolt, George W., 'Relativism and Subjectivism', in: idem, *Ethics*, Perennial/Harper Col-

lins, New York 1994, p. 30-44.

19. Dam, Marcel van, 'Welke superioriteit?', in: *de Volkskrant*, 18 oktober 2001. Het cultuurrelativisme is ook binnen D66 lang verdedigd door G.J. Wolffensperger. Zie daarover: Sap, John W., *Decency versus Justice. The Call for Morality in The Netherlands*, Van Gorcum, Assen 1997, p. 51 e.v.

20. Bell, o.c., p. 17.

21. Aangehaald bij: Leijendekker, Marc, 'Berlusconi noemt Westen superieur', in: *NRC Handelsblad*, 27 september 2001.

22. Leijendekker, o.c., l.c.

23. 'Europa kwaad op Berlusconi wegens "gevaarlijke" taal', in: *de Volkskrant*, 28 september 2001.

24. Murray, Gilbert, *Hellenism and the Modern World*, George Allen & Unwin, Londen 1953, p. 6: 'I feel strongly that the Western Community, with all its faults and vulgarities, and with all that it has still to learn from certain Eastern nations, is nevertheless, in virtue of its Hellenic and Christian heritage, called upon to lead the world.'

25. Murray, o.c., p. 7: 'I see no reason to doubt that our Christian or Hellenic civilization is on the right road; certainly no reason to lower our traditional standards or abate our old courage.'

26. Murray, o.c., p. 12.

27. Bell, o.c., p. 32.

28. Bell, o.c., p. 32.

29. Bell, o.c., p. 33.

30. Bell, o.c., p. 33.

31. Murray, o.c., p. 12.

32. Murray, o.c., p. 13.

33. Murray, o.c., p. 14.

34. Murray, o.c., p. 15. Zie ook Freeman, Charles, *The Closing of the Western Mind. The Rise of Faith and the Fall of Reason*, William Heineman, Londen 2002, p. 59 e.v.

35. Murray, o.c., p. 22.

36. Kitto, H. D. F., *The Greeks*, Penguin, Harmondsworth 1986 (1951), p. 8.

37. Murray, o.c., p. 23.

38. Murray, o.c., p. 16.

39. Murray, o.c., p. 29. Zie ook: Lawrence, D. H., *Movements in European History*, Oxford University Press, Oxford 1971 (1921), p. 3.

40. Mattheus 4:17. Zie ook: Albert Schweitzer over Jezus in: Ford, David F., en Highton, Mike (red.), *Jesus*, Oxford Readers, Oxford University Press, 2002, p. 344-346.

41. Marcus 9:1.
42. Johannes 6:38.
43. Mattheus 22:36.
44. Mattheus 22:39.
45. Leviticus 19:18.
46. Mattheus 5:38-48 en Lucas 6:27-36.
47. Genesis 22:1-13.
48. In Kierkegaard, Søren, *Fear and Trembling*, vert. Alastair Hannay, Penguin, Harmondsworth 1985 (1843).
49. Hartmann, Eduard von, *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, tweede druk, Carl Ducker, Berlijn 1874, p. 30.
50. Hartmann, Nicolai, *Ethik*, derde druk, Walter Gruyter, Berlijn 1949 (1925), p. 66 e.v.

2 'When in Rome, do as the Romans do.' Moeten zij zich aanpassen aan ons?

1. Naipaul, V. S., *Our Universal Civilization*, Wriston Lecture 1990, The Manhattan Institute for Policy Research, 30 oktober, 1990, zie: www.manhattan-institute.org/html/wl1990.htm, ook in: V. S. Naipaul, *The Writer and the World*, Pankaj Mishra en Pan MacMillan, ed., Basingstoke-Londen 2002, p. 503-519.
2. Brieven, xxxvi, 32, ed. Migne.
3. Augustinus stond aanvankelijk onder invloed van de Nieuwe Academie, een sceptische beweging die uit het platonisme voortkwam en waaraan de naam van Carneades (214-129 voor Christus) verbonden was. In Milaan, waar het neoplatonisme populair was, kwam Augustinus echter onder de indruk van Ambrosius. Onder invloed van Ambrosius bekeerde Augustinus zich tot het christendom. Zie: Weinberg, Julius R., *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1974 (1967), p. 31 en Brown, Peter, *Augustine of Hippo*, Faber & Faber, Londen-Boston 1979 (1967), p. 70-72.
4. *Oxford Concise Dictionary of Proverbs*, derde druk, Oxford University Press, Oxford 1998 (1982), p. 232.
5. Jeremy Taylor, *Ductor Dubitantium*, 1851, I, i., 5, 5.
6. E. Howard, *Rattlin the Reefer*, I, xxii.
7. Zie daarover: Grant, Michael, *Gladiators. The Bloody Truth*, Penguin, Harmondsworth 2000 (1967), en het klassieke werk: Lecky, W. E. H., *History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe*, twee delen, Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, Londen 1865.

8. Uitvoeriger daarover: Cliteur, P. B., *Rechtsfilosofie. Een thematische benadering*, Ars Aequi Libri, Nijmegen 2002, 365 p., in het bijzonder hoofdstuk 2, 'Jemen in Nederland'. Voor een korte behandeling van het onderwerp: Cliteur, P. B., 'Dat zeg jij! Ploerten en heiligen heb je in iedere cultuur', in: *Justitiële Verkenningen*, nr. 5 (special over culturele diversiteit), 2002, p. 19-28.

9. Zie Rousseau, Jean-Jacques, *Du contract social* (1762), in: *Oeuvres complètes*, Pléiade, Gallimard, Parijs 1964, boek iv.

10. Shaw, G. B., 'The Religion of the British Empire', 1906, in: idem, *The Religious Speeches of Bernard Shaw*, ed. Warren Sylvester Smith, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1963, p. 1-8, p. 2.

11. Onder andere in: Popper, Karl, en Marcuse, Herbert, *Sociale Revolutie/Sociale Vooruitgang, Een confrontatie*, Wereldvenster, Baarn 1971.

12. Slijper, B., 'Van natiestaat naar multiculturele samenleving', in: Penninx, Rinus, Münstermann, Henk en Entzinger, Han (red.), *Etnische minderheden en de multiculturele samenleving*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1998, p. 25-57, p. 25. Hoewel het assimilatieperspectief ook tegenwoordig weer wordt verdedigd. Zie: Joppke, Christian, & Morawska, Ewa, eds., *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, Palgrave, MacMillan 2003, p. 37 e.v.

13. Drayer, Elma 'Voorbij de hoofddoek kijken' (interview met prof. A. Tayob), in: *Trouw*, 18 november 2002.

14. Couwenberg, S. W., 'Inburgering: een permanente politieke opgave', in: *Civis Mundi*, januari 2003, p. 3-11.

15. Crijnen, Ton, 'Les in "eigen taal en cultuur" is fout' (interview met Etienne Vermeersch), in: *Trouw*, 27 november 2002.

16. Vermeersch bij Crijnen, o.c.

17. Zie over het recht op behoud van eigen cultuur ook: Waldron, Jeremy, 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25 (1992), p. 751-793.

18. Moller Okin, Susan, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard en Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton 1999.

19. Zie Hirsi Ali, Ayaan, *De zoontjesfabriek. Over vrouwen, islam en integratie*, Augustus, Amsterdam-Antwerpen 2002.

20. Voor een uitvoeriger uitwerking van deze begrippen, zie: Cliteur, Paul, *Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving*, De Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen 2002, p. 172 e.v.

21. Zoals Denish D'Souza in zijn inspirerende en ook heel vermakelijke

boek: *What's so great about America*, Regnery Publishing, Washington DC 2002.

22. Zie voor een analyse van deze gebeurtenissen: Werdmölder, Hans, 'Stedje van lol en plezier', in: *Trouw*, 2 november 2002.

23. Zie Hooven, Marcel ten, 'Mensen willen dat je meeleeft met hun leed' (interview met Femke Halsema), in: *Trouw*, 23 november 2002.

24. Hildebrandt, M., 'Punitieve handhaving en sociale cohesie in een multiculturele samenleving', in: Cliteur, P. B., en Van Den Eeckhout, V. (red.), *Multiculturalisme, cultuurrelativisme en sociale cohesie*, Boom Juridische Uitgevers/E. M. Meijers Instituut, Den Haag 2001, p. 303-333, p. 311.

25. Fukuyama, Francis, 'The End of History?', in: *The National Interest*, 16, zomer 1989, p. 3-18, ook in: Schumaker, Paul, Kiel, Dwight C., Heilke, Thomas W., eds., *Ideological Voices. An Anthology in Modern Political Ideas*, The McGraw-Hill Companies, New York etc. 1997, p. 409-417.

26. Smith, C. E., 'Sociale cohesie, mensenrechten en juridisch fundamentalisme', in: Cliteur en Van Den Eeckhout (red.), o.c., p. 103-117.

27. Haimé, M. E., 'Achtergronden van en ontwikkelingen in het Nederlandse minderhedenbeleid', in: Kroes, M., Loof, J. P. en Napel, H.-M. Th. D. ten, *Gelijkheid en rechtvaardigheid. Staatsrechtelijke vraagstukken rondom 'minderheden'*, Staatsrechtconferentie 2001, Publicaties van de staatsrechtkring, Kluwer, Deventer 2002, p. 79-89, p. 86.

28. Haimé, o.c., p. 86.

29. Zie Koopmans, Ruud, 'Etnische subsidies belemmeren integratie', in: *Trouw*, 31 augustus 2002. Volgens socioloog Ruud Koopmans heeft het Nederlandse integratiebeleid gefaald, omdat hier de eigen cultuur van migranten werd bevorderd. Dat heeft geleid tot zeer sterke segregatie langs etnische scheidslijnen. Ook de socioloog J. A. A. van Doorn breekt de staf over de leuze 'Integratie met behoud van identiteit' die jarenlang het integratiebeleid heeft gefrustreerd. Als exponent van die richting wijst hij op Frank Bovenkerk. Zie: Doorn, J. A. A. van, 'Wetenschap plus belang geeft belanghebbende wetenschap', in: *Trouw*, 23 november 2002.

30. Merkwaardig genoeg precies datgene wat zij hun tegenstanders verwijten.

31. Smith, o.c.

32. Ik denk overigens ook dat Kinneging gelijk heeft wanneer hij stelt dat het cultuurrelativisme en de vorm van multiculturalisme dat zich daardoor laat inspireren, mank gaat aan een inconsistentie. Kinneging zegt dat aandacht, bescherming en respect voor iedere cultuur uiteindelijk niet zijn te funderen op een cultureel-relativistisch standpunt, 'maar moeten

worden gegrondvest in één of meer absolute waarden'. Zie: Kinneging, A.A.M., 'Multiculturalisme, relativisme en mensenrechten', in: Cliteur en Van Den Eeckhout (red.), o.c., p. 79-103. Hetzelfde punt wordt gemaakt door: Kaptein, H.J. R., 'Van ressentiment tot (zelf)respect. Het sociaal cement van herstelrechtvaardigheid', in: Cliteur en Van Den Eeckhout (red.), o.c. p. 117-143.

33. Zie daarover: Rushdie, Salman, 'November 2001: Not about Islam?', in: idem, *Step Across This Line*, Collected Nonfiction 1992-2002, The Modern Library, New York 2003, p. 339-341.

34. Een gunstige uitzondering vormen: Brugman, J., *Het raadsel van de multicultuur. Essays over islam en integratie*, Meulenhoff, Amsterdam 1998, en Jansen, J.J. G., *Nieuwe inleiding tot de islam*, Coutinho, Bussum 1998.

35. Zie over hen: Moor, Marente de, 'De moslim-vrijdenker staat op', in: *HP/De Tijd*, 1 maart 2002.

36. Uitvoeriger kritiek op zijn benadering heb ik gegeven in: Cliteur, Paul, 'God houdt niet van vrijzinnigheid', in: *Civis Mundi*, oktober 2002, p. 214-225.

37. Zie zijn boek: Zayd, Nasr H., *Mijn leven met de islam*, Becht, Haarlem 2001.

38. Daarover: Young, R. V., *At War with the Word. Literary Theory and Liberal Education*, 151 Books, Wilmington, Delaware 1999, of het al wat oudere: Eagleton, Terry, *Literary Theory. An Introduction*, Blackwell, Cambridge-Oxford 1983.

39. Zie Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason, and Religion*, Routledge, Londen-New York 1992.

40. Dat is bijvoorbeeld ook de weinig verrassende boodschap van: Geertz, Clifford, 'Which Way to Mecca?', in: *The New York Review of Books*, 12 juni 2003, en 'Which Way to Mecca Part II', in: ibidem, 3 juli 2003.

41. Zie Kaptein, o.c.

42. Zie: Said, Edward W., 'Among the Believers', in: idem, *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000, p. 112-117; idem, 'The Clash of Definitions', o.c.; idem, *Covering Islam. How the Media and the Experts determine how we see the Rest of the World*, Vintage, Londen 1997. Zie voor een effectieve kritiek op Said: Jansen, Hans, 'Edward Said. De luchtftetser van het Midden-Oosten', in: *Trouw*, 11 oktober 2003; Warraq, Ibn, 'Edward Said. De ideoloog van de moslimwoede', in: *Trouw*, 11 oktober 2003. Voor een overzicht van de gehele oriëntalismediscussie: Macfie, A. L., *Orientalism*, Pearson Education, Londen etc. 2002. Het is overigens de verdienste van Hans Jansen

(en buiten de arabistiek Leon de Winter) het werk van Ibn Warraq bekend te hebben gemaakt in Nederland. De geleerde wereld van de Nederlandse arabistiek wordt (met uitzondering van Jansen zelf en Jan Brugman) volledig gedomineerd door politieke correctheid en belangenverstrengeling ('ik kom nergens meer binnen als ik kritisch schrijf over de islam', zegt de wetenschappelijk onderzoeker). Nederlandse boekwinkels liggen vol met boeken van Karen Armstrong, maar kritische literatuur over de islam wordt door boekhandels kennelijk niet ingekocht, niet gelezen, niet bestudeerd aan universiteiten. Wie niet in de boekhandels zoekt maar op internet kan het toch wel vinden: Warraq, Ibn, ed., *Leaving Islam. Apostates Speak Out*, Prometheus Books, Amherst-New York, 2003; idem, *Why I am not a Muslim*, Prometheus Books, Buffalo 1995; idem, *The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book*, Amherst, New York 1998; idem, *What the Koran Really Says*, Prometheus Books, Amherst, New York 2002. Voorzichtig kritisch kan men ook de wel degelijk in Nederland verkochte en zelfs vertaalde boeken van Bernard Lewis noemen. Vaak worden Lewis en Said als tegenpolen gezien, maar Lewis is in zijn kritiek op de islam onvergelijkelijk veel rustiger en genuanceerder dan Said schrijft over het westen en de Verenigde Staten. Zie: Lewis, Bernard, 'The Roots of Muslim Rage', in: *The Atlantic Monthly*, september 1990, ook op: www.the-atlantic.com/issues/90sep/rage.htm; idem, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2002; idem, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003.

43. De Ierse filosoof en geestelijke George Berkeley (1685-1753) fulmineerde tegen het materialisme van Hobbes en leerde dat de materiële werkelijkheid geen zelfstandig bestaan heeft. Deze bestaat alleen voorzover deze wordt waargenomen. Door ons, mensen. Of anders door God. Zijn hoofdwerk is *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710).

44. Zayd, o.c., p. 66.

45. Zie bijvoorbeeld: Bouazza, Hafid, 'Nederland is blind voor moslim-extremisme', in: *NRC Handelsblad*, 20 februari 2002; idem, 'Moslims kwetsen Nederland', in: *NRC Handelsblad*, 2 maart 2002. Zie ook zijn roman *De voeten van Abdullah*, Rainbow Pocketboeken, Arena, Amsterdam 1996, en een interview daarover in: Pleij, Sander, en Vosmeer, Mirjam, 'Hafid Bouazza: "De abele spelen, die vind ik prachtig"' (interview met Hafid Bouazza), in: *De Groene Amsterdammer*, 1 mei 1996.

46. Zie: Ellian, Afshin, 'Gedachten over politieke islam', in: *Magazine voor Alumni van de Universiteit van Amsterdam*, 2002/1, p. 10.

47. Ellian, o.c.

48. Ellian, o.c.

49. De verwijzing naar Voltaire vind ik niet helemaal gelukkig, zoals zal blijken uit hoofdstuk 4 waar ik het standpunt van Voltaire over godsdienst bespreek.

50. Zoals in Nederland gepropageerd door: Boef, August Hans den, *Nederland seculier! Tegen religieuze privileges in wetten, regels, praktijken, gewoonten en attitudes*, Van Genneep, Amsterdam 2003.

3 *Is Mohammed een perverse tiran? En heeft het zin om dat te zeggen?*

1. Een verkorte weergave van de lezing is te vinden in: Donner, Piet Hein, 'Houd ondernemers liever uit de politiek' in: *Trouw*, 4 februari 2003.

2. Van de lezing van De Boer verscheen een verslag in *NRC Handelsblad* ('De Boer: gun moslims tijd', in: *NRC Handelsblad*, 29 januari 2003, en (met identieke titel) in: *Trouw*, 30 januari 2002). Mijn citaten zijn aan deze artikelen ontleend.

3. Waarbij ik dan ook ervan uitga dat het huwelijk – zoals dat heet – 'geconsumeerd' is, dus ook seksueel verkeer inhoudt. Daarvan wordt overigens in de islamitische bronnen uitgegaan.

4. Zie daarover: Squires, Abdurahman Robert, 'The Young Marriage of 'Aishah', zie: www.muslim-answers.org/aishah.htm

5. Zie over het cultuurrelativisme: Cliteur, Paul, *Moderne Papoea's. Dilemma's van een multiculturele samenleving*, De Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen 2002, hfst. 2, en idem, *Rechtsfilosofie. Een thematische benadering*, Ars Aequi Libri, Nijmegen 2002, hfst. 3.

6. Daarover: Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason, and Religion*, Routledge, Londen-New York 1992.

7. Zie Russell, Bertrand, 'Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?', in: idem, *Russell on Religion. Selections from the Writings of Bertrand Russell*, ed. Louis Greenspan en Stefan Andersson, Routledge, Londen-New York 1999, p. 169-186. En verder in deze traditie een keur aan denkers die zijn opgenomen in: Josh, S. T., *Atheism. A Reader*, Prometheus Books, Amherst, New York 2000.

8. Zie daarover: Moller Okin, Susan, *Is Multiculturalism Bad for Women?* ed. Joshua Cohen, Matthew Howard, en Martha Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, 1999.

1. Verkort gepubliceerd in: Cohen, Job, 'Religie helpt bij integratie', in: *NRC Handelsblad*, 26 november 2002. Op de website van *NRC Handelsblad* stond de integrale rede. Ik verwijs naar de integrale tekst (www.nrc.nl/documenten/artikel/1038292340706.html)

2. Cohen, o.c., p. 5.

3. Cohen, o.c., p. 5.

4. Van de lezing van De Boer verscheen een verslag in *NRC Handelsblad* ('De Boer: gun moslims tijd', in: *NRC Handelsblad*, 29 januari 2003, en (met identieke titel) in: *Trouw*, 30 januari 2002). Mijn citaten zijn aan deze artikelen ontleend.

5. Men zou natuurlijk een soortgelijk pleidooi kunnen houden voor het christendom. Dat doet Labuschagne. Zie bijvoorbeeld: Labuschagne, B. C., 'Godsdiensten, grondrechten en overheid', in: Haan-Kamminga, A. en Steenhuis, E. F. (red.), *Religie, cultuur en het recht van de overheid*, CRBS-reeks deel 5, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2002, p. 47-56. Het christendom wordt vaak opgevoerd als middel voor sociale cohesie voor autochtonen, de islam als integratie-instrument voor allochtonen. Zie ook Hans Küng, wiens project tot het formuleren van een 'Weltethos' in dit verband relevant is (zie: Küng, Hans, en Kuschel, Karl-Josef, *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, Piper, München-Zürich 1993, evenals verschillende bijdragen in: Napel, Martien ten, en Krabbendam, H. (red.), *Regulating Morality. A Comparison of the Role of the State in Mastering the Mores in the Netherlands and the United States*, Maklu/E. M. Meijers Instituut, Antwerpen-Apeldoorn 2000, p. 53-83.

6. Zie bijvoorbeeld: Brown, Colin, *Philosophy & The Christian Faith. A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day*, InterVarsity Press, Downers Grove 1978, p. 85. De woorden 'theïsme' en 'monotheïsme' worden door elkaar gebruikt. In de wijze waarop Voltaire de 'theïst' omschrijft is het voorvoegsel 'mono' overbodig. Een theïst geloof in één god. In het alledaagse spraakgebruik spreekt men echter vaak van monotheïsme en polytheïsme. De polytheïst gelooft in meerdere goden, de monotheïst in één god. Vanuit de terminologie van Voltaire zou men echter moeten zeggen: een polytheïst is strikt genomen geen theïst.

7. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. René Pomeau, Garnier-Flammarion, Parijs 1964 (1764), art. 'Theïst'. Ik maak gebruik van de vertaling van J. M. Vermeer-Pardoen: Voltaire, *Filosofisch Woordenboek of De Rede op Alfabet*, Van Gennep 2001.

8. Zeer kritisch is bijvoorbeeld: Gray, John, *Voltaire. Voltaire et les Lumières*, vert. Jean-Luc Fidel, Seuil, Parijs 2000.
9. Guitton, Édouard, 'Voltaire', in: *Dictionnaire des philosophes*, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, Parijs 1998, p. 1543-1551, p. 1543.
10. Zie bijvoorbeeld Mill, John Stuart, 'Theism', in: John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, Prometheus, Amherst 1998 (1874), p. 125-257.
11. Een recent pleidooi daarvoor stamt van: Holloway, Richard, *Godless Morality. Keeping Religion out of Ethics*, Canongate, Edinburgh 1999.
12. Te vinden in: *Oeuvres complètes de Voltaire*, ed. Louis Moland, Garnier, Parijs 1877-1885, dl. 10, p. 402-405.
13. Zie bijvoorbeeld: Robertson, J. M., *A Short History of Freethought. Ancient and Modern*, Russell & Russell, New York 1957, p. 337.
14. Thiselton, Anthony C., *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oneworld Publications, Oxford 2002, p. 61: 'Whereas theists believe in God's active agency within the world, deism denotes a rationalist concept of God as the Source of Creation who remains above and beyond it, but is not immanent within it.'
15. Thiselton, o.c., p. 61.
16. Carlyle in *Sartor Resartus*, 1834, dl. 11, hfst. 7, ook Thiselton, o.c., l.c.
17. Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dl. 2/1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963, p. 896.
18. Plato, *Republiek*, v, 473c. Zeller, o.c., 11, 1, p. 898.
19. Zeller, o.c., 11, 1, p. 900.
20. Popper, K. R., *The Open Society and its Enemies*, dl. 1, Plato, Routledge & Kegan Paul, Londen-Henley 1977 (1947), p. 144.
21. Plato, *Republiek*, 11, 377.
22. Zie de aantekeningen van De Win, p. 494 van het *Verzameld werk* van Plato, deel 111.
23. Plato, *Republiek*, 11, 378a.
24. Plato, *Republiek*, 11, 378c.
25. Plato, *Republiek*, 11, 378d.
26. Plato, *Republiek*, 11, 378d.
27. Plato, *Republiek*, 11, 378e.
28. Dit is natuurlijk ook een wezenlijk onderdeel van de platoonse visie op waarden. Zij tenderen ertoe zich te verwerkelijken. Zij dringen zich als het ware vanzelf op. Daarmee zijn de waarden bij Plato iets anders dan waarden zoals ze worden gezien in de moderne tijd. De Australische filosoof Mackie voert dat op als een argument tegen de objectiviteit van waar-

den in platoonse zin onder de noemer van 'the argument from queerness'. Zie: Mackie, J.L., 'The Subjectivity of Values', in: Cahn, Steven M. (red.), *Philosophy for the 21st Century. A Comprehensive Reader*, Oxford University Press, New York-Oxford 2003, p. 561-568, p. 566.

29. Zo voert de historicus Bury Socrates op als de grootste 'heilige' uit de geschiedenis van het vrije woord. Hij was van belang omdat zijn onderrecht altijd de vorm aannam van een dialoog en van discussie. Deze discussies eindigden doorgaans niet met een concreet resultaat, maar zij hadden wel als effect dat de overgeleverde opinie als onhoudbaar ter zijde moest worden geschoven. Weliswaar had Socrates eigen opvattingen, maar voor de geschiedenis van de vrije gedachte is hij van belang omdat hij leerde dat alle opvattingen voor het tribunaal van de rede zouden moeten verschijnen. Zie: Bury, J.B., *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, tweede druk, MacMillan, Londen 1916 (1900), p. 576: 'Socrates was the first champion of the supremacy of the intellect as a court from which there is no appeal.'

30. Plato, *Republiek*, II, 379c.

31. Plato, *Republiek*, II, 381e.

32. Plato, *Republiek*, II, 382c.

33. Plato, *Republiek*, III, 386b.

34. Plato, *Republiek*, III, 386b.

35. Plato, *Republiek*, III, 388b.

36. Honderich, Ted, (red.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, p. 624.

37. Plato, *Republiek*, III, 414a.

38. Plato, *Republiek*, V, 459c.

39. Popper, *The Open Society*, I, p. 138.

40. Popper, *The Open Society*, I, p. 140.

41. Popper, *The Open Society*, I, p. 142.

42. Popper, *The Open Society*, I, p. 143.

43. Waarbij ik dan voorbijga aan het praktisch probleem dat het bijzonder moeilijk is om consistent te blijven liegen. Zie daarover het hoofdstuk 'Pride and veracity' in: Taylor, Richard, *Restoring Pride. The Lost Virtue of Our Age*, Prometheus, Buffalo 1996, p. 100 e.v.

44. De Boer, o.c.

45. Zie daarvoor: Schlesinger, Arthur, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, W. Norton, New York-Londen 1998 (1991).

46. Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, Weidenfeld & Nicolson, Londen 2003, p. 7.

47. Zie: 'Dochter vermoord uit eerwraak: 6 en 10 jaar cel', in: *Trouw*,

15 oktober 2003; 'Tien jaar celstraf voor eerwraak', in: *NRC Handelsblad*, 15 oktober 2003.

48. Dit wordt mooi uitgewerkt bij: Nielsen, Kai, *Ethics without God*, Prometheus, New York 1990.

49. Bolkestein, Frits, *Moslim in de polder. Frits Bolkestein in gesprek met Nederlandse moslims*, vierde druk, Uitgeverij Contact, Amsterdam-Antwerpen 1997, p. 35.

50. Vertaling van Kramers: *Koran*, 17de druk, uit het Arabisch vertaald door J. H. Kramers, bewerkt door A. Jaber en J. J. G. Jansen, De Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen 1997.

51. Zie: Gozlan, Martine, *Pour comprendre l'intégrisme islamiste*, tweede druk, Espaces libres, Albin Michel 2002 (1995), p. 44.

52. Zie: Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley-Londen 2003; Haight, James A., *Holy Hatred. Religious Conflicts of the '90s*, Prometheus, Amherst-New York 1995.

5 Wat is de democratische rechtstaat?

1. Fukuyama, Francis, 'The End of History', in: *The National Interest*, 1989, nr. 16 (zomer), p. 3-18.

2. Van de derde generatie. In een interview gaf hij aan zich 'geheel en al Amerikaan' te voelen. Zie: Labro, Philippe, 'Francis Fukuyama ou l'inconnu qui croyait avoir raison', in: Philippe Labro, *Je connais gens de toutes sortes*, Gallimard, Paris 2002, p. 291-303.

3. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, The Free Press/Macmillan, New York etc. 1992.

4. Verschillende Nederlandse commentaren op het werk van Fukuyama zijn gebundeld in: Stokkom, B. van (red.), *Voorbij de ideologie*, Gooi & Sticht, Baarn 1991.

5. Met als recentste: Fukuyama, Francis, *The Great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Profile Books, Londen 1999; idem, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2002.

6. Huntington, Samuel, 'The Clash of Civilizations?', in: *Foreign Affairs*, zomer 1993, p. 22-49; idem, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

7. Gray, John, *Al Qaeda and what it means to be modern*, Faber & Faber, Londen 2003.

8. Zie Kimball, Charles, *When Religion Becomes Evil*, Harper, San Francisco 2002, en Honderich, Ted, *After the Terror*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002.

9. Als het niet zo afschuwelijk klonk zou men Fukuyama een vertegenwoordiger van het postpostmodern modernisme kunnen noemen.

10. Zie Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford etc. 1978 (1912), p. 33, en Hume, David, *Enquiries concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 35 e.v.

11. Zie over dit begrip: Holden, Barry, *Understanding Liberal Democracy*, tweede druk, Harvester-Wheatsheaf, New York etc. 1993.

12. Zie hierover ook: Kāgi, Werner, 'Rechtstaat und Demokratie', in: *Demokratie und Rechtstaat, Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti*, Polygraphischer Verlag, Zürich 1953, p. 59-88 en de heldere analyse van deze begrippen bij: Bobbio, Norberto, *Liberalism & Democracy*, Verso, Londen-New York 1990.

13. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, p. 45. Zie ook Zakaria, Fareed, *L'Avenir de la Liberté. La démocratie illibérale aux États-Unis et dans le monde*, vert. Daniel Roche, Odile Jacob, Parijs 2003.

14. Enkele overzichtswerken over het concept en de geschiedenis van democratie zijn: Giebels, L.J., *Ontwikkeling van het democratisch denken*, Bres, Amsterdam 1987; Watson, Patrick, en Barber, Benjamin, *The Struggle for Democracy*, W.H. Allen, Londen 1988; Bobbio, Norberto, *The Future of Democracy*, Polity Press, Oxford 1987; Held, David, *Models of Democracy*, Polity Press-Basil Blackwell, Cambridge 1987; Patterson, Thomas E., *The American Democracy*, tweede druk, McGraw-Hill, New York etc. 1993.

15. Een directe democratie betekent dat de burgers zonder vertegenwoordiging het politieke proces kunnen beïnvloeden, maar dat impliceert natuurlijk nog niets over de hoeveelheid mensen die de status van burgerschap hebben verworven. Slaven en vrouwen vielen daar buiten. Zie Kagan, Donald, *Pericles of Athens and the Birth of Democracy*, Simon & Schuster, New York 1991; Klosko, George, *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen, New York-Londen 1986; Sagan, Eli, *The Honey and the Hemlock, Democracy and Paranoia in Ancient Athens and Modern America*, New York Basic Books/Harper Collins, New York 1991.

16. Ruim voor Schumpeter werd er overigens ook door Bryce in *Modern Democracies* (1921) op gewezen dat voor het volk slechts overblijft om de leiders te controleren. Democratie is meer 'Government for the people' dan 'Government by the people'. Zie verder: Donner, A.M., 'De ontwik-

keling van het democratisch denken', in: Thomassen, J.J. A. (red.), *Democratie. Theorie en praktijk*, Samsom, Alphen aan den Rijn-Brussel 1981, p. 14-44.

17. Zie over de historische setting van het werk: Swedberg, Richard, *Joseph A. Schumpeter. His Life and Work*, Polity Press, Cambridge 1991, p. 136 e.v.

18. Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper Torch Books, New York etc. 1976 (1942), p. 250 e.v.

19. Aldus Houten, D.J. van, en Vucht Thijsen, L. van, 'Humanistisch burgerschap', in: Cliteur, P.B., en van Houten, D.J., *Humanisme. Theorie & praktijk*, De Tijdstroom, Utrecht 1993, p. 139 e.v.

20. Gunsteren, Herman van, 'Vier concepties van burgerschap', in: Simonis, J.B.D., Hemerijck, Anton C., en Lehnig, Percy B., *De staat van de burger. Beschouwingen over hedendaags burgerschap*, Boom, Meppel-Amsterdam 1992, p. 44.

21. Zie voor een kritiek op een te zeer inhoudelijk ingevuld democratiebegrip: Huntington, Samuel, 'Will More Countries Become Democratic?', in: *Political Science Quarterly*, 99 (1984), p. 193-218, in het bijzonder p. 195.

22. Onder andere Otto Bähr in *Der Rechtsstaat*, Kassel-Göttingen 1864, en Rudolph Gneist in *Der Rechtsstaat*, Berlijn 1872.

23. Zie voor Nederland: Mekkes, J.P.A., *Ontwikkeling der humanistische rechtstaatstheorieën*, Libertas, Utrecht-Rotterdam 1940; Burkens, M. C., 'De Nederlandse rechtstaat', in: Couwenberg, S. W., (red.), *Op de grens van twee eeuwen*, Kok/Agora, in samenwerking met *Civis Mundi*, Kampen 1989, p. 87-103; Engels, J. W. M. e.a. (red.), *De rechtstaat beradacht*, Tjeenk Willink, Zwolle 1989; Sap, J. W., *Wegbereiders der revolutie. Calvinisme en de strijd om de democratische rechtstaat*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1993; Couwenberg, S. W., *Gezag en vrijheid*, Tjeenk Willink, Zwolle 1991, p. 104 e.v.

24. Zie over het concept 'rechtstaat': Sarcevic, Edin, *Begriff und Theorie des Rechtsstaats*, diss. Saarbrücken 1991; Löw, Konrad, *Rechtsstaat, Demokratie, Sozialstaat*, Heymans, München etc. 1977; Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, zesde druk, Duncker & Humblot, Berlijn 1983; Zoethout, C. M., *Constitutionalisme. Een vergelijkend onderzoek naar het beperken van overheids-macht door het recht*, Gouda Quint, Arnhem 1995.

25. Zie Alder, John, *Constitutional & Administrative Law*, Macmillan, Houndsmills 1989, p. 39; Chandler, Ralph C., Enslen, Richard A., en Renstrom, Peter G., *The Constitutional Law Dictionary*, dl. 2: Governmental Powers, ABC Clio, Santa Barbara-Oxford 1987; Rosenthal, Albert J., 'Aftersword', in: idem, *Constitutionalism and Rights, The Influence of the us Con-*

stitution Abroad, ed. Louis Henkin en Albert J. Rosenthal, Columbia University Press, New York 1990, p. 397-403; Tøn, C.L., 'Constitutionalism and the Rule of Law', in: Goodin, Robert, en Pettit, Philip (red.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford 1993, p. 394-403; Zoethout, Carla M., 'Rechten van de mens na vijftig jaar "thuisgebracht"'. Labours voorstel de Europese Conventie te incorporeren in het Britse rechtsstelsel', in: *Nederlands Juristenblad*, 12 juni 1998, p. 1067-1072.

26. Lord Acton aan bisschop Mandell Creighton in 1887, aangehaald bij: Rosa, Peter de, *Vicars of Christ*, Corgi Books/Transworld, Londen 1992 (1988), p. 11.

27. Dit werd reeds door Hume onder de aandacht gebracht. Zie de interessante beschouwingen hierover bij: Dicey, A.V., *An Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, tiende druk, MacMillan, Houndmills etc. 1987 (1885), p. 77.

28. Zie McIlwain, Charles Howard, *Constitutionalism, ancient and modern*, Cornell University Press, Ithaca 1947 (1940), p. 23; idem, 'The fundamental law behind the constitution of the United States', in: idem: *Constitutionalism & the changing world*, Cambridge University Press, Londen etc. 1939, p. 244, die stelt: 'All constitutional government is by definition limited government.'

29. Zie over het legaliteitsbeginsel: Groenhuijsen, M.S., *Straf en wet*, Gouda Quint, Arnhem 1987; Neumann, Franz, *Die Herrschaft des Gesetzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.

30. Zie Austin, John, *Lectures on Jurisprudence, or the Philosophy of Positive Law*, vijfde druk, Robert Campbell, ed., dl. 1, John Murray, Londen 1929 (1861), p. 34: 'Every positive law, or every law simply and strictly so called, is set by a sovereign individual or a sovereign body of individuals, to a person or persons in a state of subjection to its author.'

31. Zie Hayek, F.A., *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londen-Henley 1976 (1960), p. 148 e.v.

32. Zie Pollock, Frederick, *A First Book of Jurisprudence*, zesde druk, MacMillan, Londen 1929, p. 37, en Hayek, F.A., o.c., p. 15 e.v.

33. Fuller, Lon L., *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven-Londen 1978 (1964), p. 33 e.v.

34. Zie over de relatie tussen de Britse rechtsfilosofische traditie (Austin, Bentham) en het denken over constitutioneel recht: Mount, Ferdinand, *The British Constitution Now. Recovery or Decline?*, Heineman, Londen 1992, p. 39 e.v.; Loughlin, Martin, *Public Law and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 13 e.v.; Craig, P.P., *Public Law and Democracy in the United Kingdom and the United States*, Clarendon Press, Oxford 1990,

p. 12; Ryan, Alan, 'The British, the Americans, and Rights', in: Lacey, Michael J. en Haakonssen, Knud (red.), *Woodrow Wilson International Center for Scholars and Cambridge University Press*, Cambridge etc. 1991, p. 366-440.

35. Friedrich, Carl J., *The Impact of American Constitutionalism Abroad*, Boston University Press, Boston 1967, p. 12.

36. Hoewel aanvankelijk in de natuurrechtstraditie voor subjectieve rechten nog geen plaats was. Zie Weinreb, Lloyd L., 'Natural Law and Rights', in: George, Robert P. (red.), *Natural Law Theory*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 278-309; McNery, Ralph, 'Natural Law and Human Rights', in: *American Journal of Jurisprudence*, 1991, p. 1-14.

37. Over de geschiedenis van het natuurrechtsdenken: Flückiger, Felix, *Geschichte des Naturrechtes*, Evangelischer Verlag, Zürich 1954; Weinreb, Lloyd L., *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Londen 1987; Welzel, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980 (1951).

38. Aldus Richard Taylor, 'Law and Morality', in: *New York University Law Review*, 43 (1968), p. 611-650.

39. Bergbohm, Karl, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig 1892.

40. Kelsen, Hans, *Was ist Gerechtigkeit?*, tweede druk, Franz Deuticke, Wenen 1975.

41. Zie William Blackstone: 'No human laws are of any validity, if contrary to this, and such of them as are valid derive all their force, and all their authority, mediately or immediately, from this original.' Blackstone, William, *The Sovereignty of the Law. Selections from Blackstone's Commentaries on the Laws of England*, ed. Gareth Jones, MacMillan, Londen-Basingstoke 1973, p. 29. Zie over de enigszins ambivalente positie van Blackstone in het natuurrechtelijk denken: Barker, Ernest, 'Blackstone on the British Constitution', in: idem, *Essays on Government*, Clarendon Press, Oxford 1965 (1945), p. 120-154, en Cairns, John W., 'Blackstone, An English Institutist: Legal Literature and the Rise of the Nation State', in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 4 (1984), p. 318-360.

42. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, aangehaald bij: Hart, H. L. A., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1983, p. 73.

43. Zie Waldron, Jeremy, *Nonsense upon stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, Londen-New York 1987.

44. Zie Baehr, P. R., *De rechten van de mens. Een universeel aandachtsgebied*, Boom, Meppel-Amsterdam 1991, p. 2, en idem, *Mensenrechten en buitenlands beleid: verenigbare grootheden?*, E.J. Brill, Leiden 1986, p. 9.

45. Zoethout, C.M., *Constitutionalisme. Een vergelijkend onderzoek naar het beperken van overheidsmacht door het recht*, Gouda Quint, Arnhem 1995.

46. Het concept 'hoger recht' is hier dus geheel ontdaan van metafysische associaties. Zie Koopmans, T., *Vergelijkend publiekrecht*, tweede druk, Kluwer, Deventer 1986, p. 14. Elk rechtssysteem dat niet, zoals het Engelse, alle recht van gelijke orde verklaart, gaat uit van een notie van 'hoger recht'.

47. Zie over de codificatie van hoger recht: Lacey, Michael J., en Haakonssen, Knud (red.), *A Culture of Rights*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1991; Nino, Carlos Santiago, *The Ethics of Human Rights*, Clarendon Press, Oxford 1991; Villa-Vicencio, Charles, *A Theology of Reconstruction. Nation-building and Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1992; Tang, G. F. M. van der, *Grondwetsbegrip en grondwetsidee*, Gouda Quint, Arnhem 1998.

48. Zie More, Paul Elmer, *Hellenistic Philosophies*, Greenwood Press, New York 1969 (1923), p. 65-94.

49. Zie voor een beschrijving hiervan: Haines, Charles Grove, *The Revival of Natural Law Concepts*, Russell & Russell, New York 1965 (1958) en Burgers, J. H., 'The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century', in: *Human Rights Quarterly*, 14 (1992), p. 447-477.

50. Zie hierover: Maunz, Theodor, en Zippelius, R., *Deutsches Staatsrecht*, 27ste druk, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1988, p. 173.

51. De procedure is geregeld in art. 137 van de Grondwet.

52. Zie Bryce, James, 'Flexible and rigid constitutions', in: *Studies in History and Jurisprudence*, dl. 1, Scientia, Aalen 1980 (Oxford 1901), p. 145-252.

53. Zie over de Nederlandse opvattingen over verschansing: Hamel, J. A. van, 'Behoort een verschil tussen wet en grondwet in stand te worden gehouden?', praeadvies NJv, Den Haag 1914; Kleintjes, P., 'Behoort een verschil tussen wet en grondwet in stand te worden gehouden?', praeadvies NJv 1914, Den Haag 1914.

54. Bryce, James, *Modern Democracies*, dl. 11, p. 11. Zie over het thema van de zelfbinding ook Friedmann, Lawrence M., *American Law*, Norton, New York-Londen 1984, p. 33 e.v.; Holmes, Stephen, 'Precommitment and the paradox of democracy', in: Elster, J., en Slagstad, R., *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988; Cliteur, P. B., 'Traditionalism, Democracy, and Judicial Review', in: Roermund, B. van (red.), *Constitutional Review, Verfassungsgerichtsbarkeit*,

Constitutionele toetsing, Kluwer-Tjeenk Willink, Deventer-Zwolle 1993, p. 55-77.

55. Bryce, James, *The American Commonwealth*, dl. 1, MacMillan 1926 (1893), p. 244.

56. Zie over hem: Herwijnen, H. F. van, 'John Marshall en de eenwording van de Verenigde Staten', in: *Tijdschrift voor Bestuurswetenschappen en Publiekrecht*, okt.-nov 1992, p. 760-771.

57. Zie voor enkele recente commentaren: Clinton, Robert L., 'Precedent as Mythology: A Reinterpretation of Marbury v. Madison', in: *The American Journal of Jurisprudence*, 1990, p. 55-86; O'Fallon, James M., 'Marbury', in: *Stanford Law Review*, dl. 44, 1992, p. 219-260.

58. 1 Cranch 137 (1803), p. 8. Zie ook het commentaar bij: Melone, Albert P., en Mace, George, *Judicial Review and American Democracy*, Iowa State University Press, Ames 1988, p. 61, en Heffner, Richard D., *A Documentary History of the United States*, vijfde druk, Mentor Books, New York 1991 (1952), p. 83.

59. Zie Romein, Jan, 'De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon' (1952), in: idem, *Historische lijnen en patronen. Een keuze uit de essays*, Querido, Amsterdam 1976, p. 417-446 (voor het eerst gepubliceerd in: *In de ban van Prambanan*, 1954) en idem, 'Het Algemeen Menselijk Patroon'. Ontstaan, belang en draagkracht van historische theorieën (1955), in: ibidem, p. 491-511. Men bedenke dat dit *zeer* vrij naar Romein is. Het Algemeen Menselijk Patroon (AMP) van Romein is het model, waarop Europa een *uitzondering* vormt. Ik hanteer echter een begrip ACP van de moderniteit als de *hoofdregel* van de moderne constitutionele ontwikkeling. Het vormt dus eigenlijk het spiegelbeeld van het begrip van Romein. Het AMP in de zin van Romein is iets waarvan de westerse beschaving zich heeft losgemaakt. Het ACP in de hier omliggende zin is iets waartoe de westerse ontwikkeling tendeert.

60. Zie bijvoorbeeld over het 'moderne' van toetsing: Cappelletti, Mauro, en Adams, John Clarke, 'Judicial Review of Legislation: European Antecedents and Adaptations', in: *Harvard Law Review*, 79 (1966), p. 1207-1224.

61. Vattimo, Gianni, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Polity Press, Cambridge 1991 (1988).

62. Zie voor (kritische) verhandelingen over het postmodernisme: Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason, and Religion*, Routledge, Londen-New York 1992; Pangle, Thomas, *The Ennobling of Democracy. The Challenge of the Postmodern Age*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992.

63. Gray, John, *Al Qaeda and What it Means to Be Modern*, Faber & Faber, Londen 2003.
64. Evenals Gellner in: Gellner, Ernest, *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1992.
65. Lyotard, J. F., *Le Postmodernisme expliqué aux enfants*, Galilée, Parijs 1988, p. 44.
66. Vertaald als: Toulmin, Stephen, *Kosmopolis, Verborgen agenda van de moderne tijd*, Kok Agora/DNB Pelckmans, Kampen 1990, p. 9.
67. Hierop is met name gewezen door Benjamin Constant. Zie Constant, Benjamin, 'De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819', in: idem, *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, Gallimard, Parijs 1997, p. 591-619, en over diens opvattingen over vrijheid: Holmes, Stephen, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven-Londen 1984, p. 28 e.v.
68. Zie Giovanni Pico della Mirandola, 'Oration on the Dignity of Man', in: Cassirer, Ernst (red.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Oskar Kristeller, Paul, en Herman Randall, John, The University of Chicago Press, Chicago-Londen 1948, p. 215-223.
69. Zie hierover: Holmes, Stephen, 'Precommitment and the paradox of democracy', in: Elster, J., en Slagstad, R., *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988.
70. Zie Dietze, Gottfried, *Kant und der Rechtsstaat*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982.
71. Zie Babbitt, Irving, 'Humanism. An Essay at Definition', in: Foerster, N. (red.), *Humanism and America*, New York 1930, p. 25 e.v. Zie voor de achtergrond van deze beweging het stukje over Babbitt in: Cliteur, P. B., en Dooren, W. van, (red.), *Geschiedenis van het humanisme. Hoofdfiguren uit de humanistische traditie*, Boom, Meppel-Amsterdam 1991, p. 222.
72. Babbitt, o.c., p. 273.
73. Zie over deze traditie: Corwin, Edward S., *The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law*, Great Seal Books, Cornell University Press, Ithaca, 1955, en Cliteur, P. B., 'De Federalist Papers', in: Cliteur, P. B., Kinneging, A. A. M., en List, G. A. van der, *Filosofen van het klassieke liberalisme*, Kok/Agora, Kampen 1993, p. 113-135.
74. Zie hierover: Jackson, Robert H., *The Supreme Court in the American System of Government*, Harvard University Press, Cambridge 1967.
75. *A Discourse on the Love of our Country*. Een nieuwe editie verscheen onlangs in: Price, Richard, *Political Writings*, D. O. Thomas, ed., Cambridge University Press, Cambridge etc. 1991, p. 176-197.

76. Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brien, Penguin, Harmondsworth 1982, p. 91 e.v. Zie voor de achtergrond van het conflict ook de inleiding van De Valk in: Burke, Edmund, *Traditie en vooruitgang. Een bloemlezing uit de Reflections on the Revolution in France*, ed. J.M.M. de Valk, Kok/Agora, Kampen 1989.

77. Paine, Thomas, *Rechten van de mens. Bloemlezing*, ed. G.A. van der List, Kok/Agora-Pelckmans, Kampen-Kapellen 1992, p. 39.

78. Paine, o.c., p. 40.

79. Zie hierover: Waldron, Jeremy, 'A Right-Based Critique of Constitutional Rights', in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 13, nr. 1, 1993, p. 18-51; idem, *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1993.

80. Van den Bergh, G., 'Beschouwingen over het toetsingsrecht', in: *Nederlands Juristenblad*, 26 mei 1951, p. 417-425.

81. Commager, Henry Steel, 'Judicial Review and Democracy', in: *Virginia Quarterly Review*, 19 (zomer 1943), p. 417-428.

82. Commager, o.c., p. 428. Zie voor een verzoeningspoging van toetsing en democratie: Rostow, Eugene V., 'The Democratic Character of Judicial Review', in: *Harvard Law Review*, 66, 1952/2, p. 193-224.

83. Zie bijvoorbeeld over de mislukte nominatie van rechter Bork voor het Supreme Court: Bronner, Ethel, *Battle for Justice. How the Bork Nomination Shook America*, Doubleday, New York etc. 1989.

84. Een pleidooi daarvoor bij: Bork, Robert H., *The Tempting of America. The Political Seduction of the Law*, Sinclair-Stevenson, Londen 1990.

6 De Grondwet. Een beschouwing over de grondslagen

1. Zie Ellian, Afshin, 'Democratie is niet alleen van politici', in: *Algemeen Dagblad*, 17 mei 2002; Ellian, Afshin, 'Burgerschap het wezen van politiek', in: *Algemeen Dagblad*, 30 maart 2002.

2. Zie bijvoorbeeld: Podhoretz, Norman, *My Love Affair With America. The Cautionary Tale of a Cheerful Conservative*, Encounter Books, San Francisco, California 2000, en D'Souza, Denish, *What's So Great About America*, Regnery, Washington DC 2002. Nu zijn Podhoretz en D'Souza natuurlijk rechtse auteurs, maar ook linkse schrijvers zijn in de Verenigde Staten niet helemaal wars van een vorm van patriottisme. Zie daarvoor: Cohen, Joshua (red.), *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Martha C. Nussbaum with Respondents, Beacon Press, Boston 1996.

3. Zie voor een voortreffelijke analyse van de politieke verhoudingen

binnen verschillende Europese landen: Zakaria, Fareed, *L'Avenir de la Liberté. La démocratie illibérale aux États-Unis et dans le monde*, vert. Daniel Roche, Odile Jacob, Parijs 2003. Voor Nederland: Peper, Bram, *Een dolend land. Over de politieke architectuur van Nederland*, oratie Nijenrode, uitgebreide versie, De Bezige Bij, Amsterdam 2002.

4. Eventueel zou men ook nog kunnen wijzen op art. 44, lid 1 Gw: 'Bij koninklijk besluit worden ministeries ingesteld. Zij staan onder leiding van een minister.'

5. Voor een contrageluid, zie: Bergh, Hans van den, en Vinken, Pierre, *Klein Republikeins Handboek. Honderd misverstanden over de monarchie*, Boom, Amsterdam 2002, en Vinken, Pierre, *Republikeins citatenboek*, Bert Bakker, Amsterdam 2002.

6. Aldus Wijthoff, W. F., *Beknopt leerboek van de Nederlandse staatsinrichting*, De Erven F. Bohn, Haarlem 1955, p. 11. Zie voor een typering van de monarchale staten ook het werk van S. W. Couwenberg, onder andere: Couwenberg, S. W., *Een nieuwe kijk op staatsrecht en staatsrechtbeoefening*, Kok/Agora, Kampen 1992; idem, *Geschiedenis als noodlot*, Kok/Agora, Pelckmans 1995; idem, *Gezag en vrijheid, Inleiding in de constitutionele rechts- en ontwikkelingstheorie*, Tjeenk Willink, Zwolle 1991.

7. Zie Burkens, M. C., e.a., *Beginselen van de democratische rechtstaat. Inleiding tot de grondslagen van het Nederlandse staats- en bestuursrecht*, vijfde druk, Tjeenk Willink, Deventer 2001, een boek dat tenminste het voordeel heeft dat de juiste uitgangspunten als ordeningsbeginsel voor het staatsrecht worden opgevoerd, zij het dat de belofte die in de ondertitel wordt opgevoerd naar mijn idee niet helemaal kan worden waargemaakt.

8. Wijthoff, o.c., l.c.

9. Wijthoff, o.c., l.c.

10. Diepenhorst, P. A., *Onze staatsinrichting*, vierde druk, Ruys, Zeist 1931, p. 92.

11. Diepenhorst, o.c., l.c. De cursivering is overigens van Diepenhorst, niet van mij.

12. Zie Donner, A. M., 'Grondwetsstudie in Nederland 1848-1948' (1948), in: idem, *Tussen het echte en het gemaakte. Uit de geschriften van Prof. mr. A. M. Donner*, Tjeenk Willink, Zwolle 1986, p. 25-61, p. 33.

13. Krabbe, H., *Die Lehre der Rechtssouveränität. Beiträge zur Staatslehre*, Wolters, Groningen 1906; idem, *Ongezonde lectuur*, J. B. Wolters, Groningen 1913.

14. Struycken, A. A. H., *De Grondwet, haar karakter en waarde*, Gouda Quint, Arnhem 1914; idem, *Het staatsrecht van het Koninkrijk der Nederlanden*, tweede druk, Gouda Quint, Arnhem 1928.

15. Donner, o.c., p. 34.
16. Buys, J. T., *De Grondwet, toelichting en kritiek*, Gouda Quint, Arnhem 1883-1888.
17. Kranenburg, R., *Het Nederlandsch staatsrecht*, zevende druk, Tjeenk Willink, Haarlem 1951 (1924).
18. Zij het dat het nu concurrentie ondervindt van: Kortmann, C. A. J. M., *Constitutioneel recht*, vierde druk, Kluwer, Deventer 2001.
19. Zie over deze kwestie ook de literatuur en vindplaatsen genoemd in: Cliteur, P. B., 'Macht en vrijheid. Een reflexie over het werk van S. W. Couwenberg', in: Couwenberg, S. W., *Geschiedenis als noodlot*, Kok/Agora, Pelckmans 1995, p. 117-140. A. M. Donner verzette zich tegen de systematische benaderingen van het staatsrecht zoals te vinden bij Couwenberg en bij Herman Dooyeweerd.
20. McClellan, James, *Liberty, Order, and Justice. An Introduction to the Constitutional Principles of American Government*, Liberty Fund, Indianapolis 2000 (1989).
21. Wheare, K. C., *Modern Constitutions*, Oxford University Press, Londen-New York-Toronto 1951.
22. Waarbij men ook nog zou kunnen verwijzen naar de lange en rijke traditie van de Duitse *Verfassungslehre*. Ik verwijs alleen naar het tegenwoordig nog gebruikte: Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, zesde druk, Duncker & Humblot, Berlijn 1983 (1928).
23. De laatste door Donner bewerkte druk van het handboek van Van der Pot dateert uit 1981. Het bevat 652 bladzijden en daarvan zijn er slechts vier gewijd aan het rechtstaatsbegrip (p. 142-146). In die vier bladzijden zal men tevergeefs zoeken naar een antwoord op de vraag wat de rechtstaat nu eigenlijk is. Er staat dat het woord 'rechtstaat' in de negentiende eeuw naar voren komt (p. 142) en er worden wat kenmerken opgesomd die in de loop van de negentiende eeuw 'vaste vorm' (p. 143) zouden hebben gekregen: Grondwet, machtscheiding, grondrechten. Maar waarom deze en niet andere kenmerken worden opgevoerd, blijft duister. Hoe de verhouding tussen die kenmerken is, blijft onverantwoord. 'Democratie' wordt ongemotiveerd als een onderdeel van een van de rechtstatelijke kenmerken opgevoerd (de trias-idee). Het is kortom een rommeltje in het belangrijkste handboek dat generaties studenten moet inwiden in de beginselen van onze constitutionele orde. Zie Donner, A. M., *Handboek van het Nederlandse staatsrecht*, oorspronkelijk: C. W. van der Pot, bewerkt door A. M. Donner, elfde druk, Tjeenk Willink, Zwolle 1983, p. 142-146.
24. Tibi, Bassam, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, tweede druk, Siedler, München 2001 (1998), p. xiii.

25. Zie vooral: Fuller, Lon L., *The Law in Quest of Itself*, The Foundation Press, Chicago 1940 (AMS-editie 1978), maar voor de rechtstaat met name: Fuller, Lon L., *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven-Londen 1978 (1964). Zie voor een typering van de filosofie van Fuller: Witteveen, Willem J., en Berg, W. van den, *Rediscovering Fuller: An Introduction*, Amsterdam University Press, Amsterdam 1999, p. 21-51.

26. Zie daarover: Cliteur, P. B., 'Indien verantwoordelijk dan bevoegd?', in: Burkens, M. C., Jurgens, E. C. M. e.a., (red.), *Gelet op de Grondwet*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, Den Haag 1998, p. 124-137.

27. Zie voor een geslaagde hedendaagse inleiding in het Britse staatsrecht: Alder, John, *Constitutional & Administrative Law*, tweede druk, Macmillan, Houndmills 1994 (1989). Veel inzicht verschaft ook nog steeds: Dicey, A. V., *Introduction to the Law of the Constitution*, tiende druk, Macmillan Education, Londen 1987 (1885). Voor het Amerikaanse staatsrecht is nog steeds onovertroffen: Bryce, James, *The American Commonwealth*, twee delen, The Macmillan Company 1926 (1893) en natuurlijk Madison, James, Hamilton, Alexander, en Jay, John, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick, Penguin, Harmondsworth 1987.

28. Interessant als een intermediair tussen de politieke filosofie en het positieve staatsrecht is: Benn, S. I., en Peters, R. S., *Social Principles and the Democratic State*, twaalfde druk, George Allen & Unwin, Londen-Boston-Sydney 1980 (1959), of Lucas, J. R., *The Principles of Politics*, Clarendon Press, Oxford 1966.

29. Zie bijvoorbeeld de constituties van Namibië, Nigeria en India. Voor een uitvoeriger commentaar hierop: Cliteur, P. B., *Rechtsfilosofie*, Ars Aequi, Nijmegen 2002, p. 198.

30. Vermeulen, Frank, 'Je moet donders uitkijken dat je zelf geen tik van de LPF krijgt' (interview met Joh. Remkes), in: NRC *Handelsblad*, 30 november 2002.

31. Jellinek, George, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, vierde druk, ed. Walter Jellinek, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1927, p. 43.

32. Een van de filosofen die de analogie van religie en psychedelische ervaringen heeft uitgewerkt is James, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, ed. Martin E. Marty, Penguin, Harmondsworth 1982 (1902).

33. Zie Ree, E. van, 'Artikel 31: Drugs als mensenrecht', in: *Liberaal Reveil*, 1998, nr. 3, p. 92-99, ook in: List, G. A. van der, (red.), *De rechten van de mens. Liberale beschouwingen*, Prof. Mr. B. M. Teldersstichting, Den Haag 1998, p. 99-110.

34. Zie voor een overzicht van enkele recente controverses: Bijsterveld, S.C. van, 'De controversiële godsdienst- en meningsuiting', in: *Ars Aequi*, juli-augustus 2003, p. 29-37 (speciaal over recht en religie).

35. Dit wordt betoogd door Dicey, A.V., *Introduction to the Law of the Constitution*, tiende druk, Macmillan Education, Londen 1987 (1885) en ook door Hayek, F.A., *The Road to Serfdom*, Routledge & Kegan Paul, Londen-Henley 1979 (1944).

36. Zie Hayek, F.A., *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, Londen-Henley 1976 (1960).

37. Het beginsel van 'judicial review', gerealiseerd langs rechterlijke weg in 1803. Zie Brewer-Carías, Allan R., *Judicial Review in Comparative Law*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1989; Cappelletti, Mauro, en Golay, David, *Judicial Review, Transnational and Federal: Its Impact on Integration*, European University Institute Florence, Badia Fiesolana, San Domenico 1981; Zoethout, C.M., *Constitutionalisme. Een vergelijkend onderzoek naar het beperken van overheidsmacht door het recht*, Gouda Quint, Arnhem 1995, p. 295 e.v., en Peters, Jit, *Wie beschermt onze grondwet?*, oratie Universiteit van Amsterdam, Vossiuspers, Amsterdam 2003.

38. Ellian, Afshin, 'Burgerschap het wezen van politiek', in: *Algemeen Dagblad*, 30 maart 2002.

39. Zie Ryan, Alan, 'The British, the Americans, and Rights', in: Lacey, Michael J., en Haaksonssen, Knud (red.), *A Culture of Rights. The Bill of Rights in Philosophy, Politics, and law – 1791 and 1991*, in Woodrow Wilson International Center for Scholars and Cambridge University Press, Cambridge etc. 1991, p. 366-440.

40. Daarop bestaat weer enig zicht: in september 2003 diende het kamerlid Femke Halsema (GroenLinks) een wetsvoorstel in tot het gedeeltelijk opheffen van artikel 120 van de Grondwet. Ook PvdA-leider Wouter Bos is een voorstander van constitutionele toetsing. Hij noemt drie redenen waarom toetsing mogelijk zou moeten worden gemaakt: de toegenomen macht van bestuurders ten opzichte van wetgevers, snelle maatschappelijke veranderingen zoals de informatierevolutie en de komst van de multiculturele samenleving. Zie: Bos, Wouter, 'Actuele dilemma's toetsen aan Grondwet', in: *Trouw*, 1 november 2003.

41. Waardoor ook sommigen kritisch oordelen over dat toetsingsrecht. Zie voor een Duitse, Amerikaanse en Britse kritiek: Schmitt, Carl, *Der Hüter der Verfassung*, vierde druk, Duncker & Humblot, Berlijn 1996 (1931); Bork, R.H., 'Neutral Principles and Some First Amendment Problems', in: *Indiana Law Journal*, 47 (1971), p. 1-35; Waldron, Jeremy, 'A Right-Based Critique of Constitutional Rights', in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 13 (1993), p. 18-51.

42. Rechtbank Amsterdam 15 april 2003.
43. Aangehaald in: 'Remkes: 18 is te weinig', in: *Algemeen Dagblad*, 16 april 2003. Zie ook: Roos, Theo de, 'Daad Volkert wettigt hogere strafmaat niet', in: *de Volkskrant*, 17 april 2003.
44. Ik volg nog steeds het bericht in het *Algemeen Dagblad*, waaraan ook de andere uitspraken van de politici ontleend zijn.
45. 'Ministers moeten zwijgen', in: *Trouw*, 18 april 2003.
46. 'Remkes zou het wel weten met Volkert', in: *Het Parool*, 16 april 2003.
47. Aangehaald in het *Parool*-artikel.
48. 'Ministers moeten zwijgen', in: *Trouw*, 18 april 2003.
49. Hof Amsterdam, 19 juli 2003.
50. Roos, N.H.M., 'Van der G. winnaar in teleurstellend arrest', in: *NRC Handelsblad*, 18 juli 2003. Niet te verwarren met de hiervoor genoemde Theo de Roos.
51. Zie Cliteur, Paul, 'Een decadent vonnis', in: *Vrij Nederland*, 28 juni 2003, p. 47-49.
52. Josten, Marc, en Tijn, J. van, 'De rechterlijke macht van Nederland: een geruststellend gezelschap', in: *Vrij Nederland*, 2 november 1991, p. 18-23, p. 20.
53. Montesquieu, *Oeuvres complètes*, dl. 11, ed. Roger Caillois, Gallimard 1951 (*De l'Esprit des lois*, hfst. vi, 'De la Constitution d'Angleterre'), p. 396-407.
54. De meest vocale protagonisten van het onafhankelijk om zijn A.C. 't Hart, T. Schalken en H. de Doelder. Maar ook de oudere generatie strafrechtjuristen was al geporteerd van een onafhankelijk om. Zie Remmelink, J., 'Het Openbaar Ministerie ter discussie', in: *Verkeersrecht*, 1968, p. 169-174, 193-197.
55. Cursivering door mij toegevoegd.
56. Hier ligt naar mijn idee de zwakke plek van het werk van de Leidse strafjurist A.C. 't Hart. 't Hart heeft in een serie boeken en artikelen de veranderingen rond het vervolgingsbeleid geanalyseerd. Zo constateert ook hij dat een ontwikkeling van het strafvorderlijk legaliteitsbeginsel naar het opportuniteitsbeginsel heeft plaatsgevonden. Maar hij trekt daaruit de naar mijn idee totaal verkeerde conclusie dat het opportuniteitsbeginsel ruimte zou scheppen voor een in zekere mate onafhankelijk om, terwijl juist het omgekeerde waar is. Zie Hart, A.C. 't, *Om het om. Een verkenning van enkele aspecten van taak en functioneren van het Openbaar Ministerie in Nederland*, Tjeenk Willink, Zwolle 1976; idem, *Openbaar Ministerie en rechtsbandhaving*, Gouda Quint, Arnhem 1994; idem, *Strafrecht en beleid*.

Essays, Tjeenk Willink/Acco, Leuven 1983; idem, *Hier gelden wetten! Over strafrecht, Openbaar Ministerie en multiculturalisme*, Gouda Quint/E. M. Meijers Instituut, Deventer 2001.

57. Aangehaald in: Oostveen, Margriet, en Verlaan, Jos, 'Zwijgen, schikken, buigen. Hoe het openbaar ministerie veranderde onder super-procureur-generaal Joan de Wijkerslooth', in: *NRC Handelsblad*, 12 juli 2003. Dit is een interview met J. de Wijkerslooth, maar aangevuld met opmerkingen van vrienden, zoals Hans Crombag en Job Cohen, evenals met wat citaten van anderen, zoals T. Schalken.

58. Schalken, T.M., 'Het taboe van art. 5 wro. Over de bestuurlijke en magistratelijke niveaus in de rechtsbetrekking tussen minister en openbaar ministerie', in: *Trema*, 1991, p. 179-194, p. 186.

59. Daarmee komt De Doelder weer aan in: Doelder, Hans de, 'Politiek en recht: debat moet worden gevoerd', in: *NRC Handelsblad*, 23 juli 2003. Een vreemde titel, want dit debat is uitvoerig gevoerd, zij het dat De Doelder het heeft verloren.

60. Oostveen en Verlaan, o.c.

61. Men kan zich natuurlijk afvragen of 2003 niet een beetje vroeg is om het debat te openen over een kwestie die nog maar enkele jaren geleden, in 1999, na een slepend debat geregeld is. Minister Donner van Justitie gaf dan ook als reactie op het interview met De Wijkerslooth te kennen niet van zins te zijn de aanwijzingsbevoegdheid ter discussie te stellen. Zie: 'Politiek blijft baas van het om', in: *de Volkskrant*, 14 april 2003. Intrigerend is dan weer de vraag namens welke politiek verantwoordelijke De Wijkerslooth eigenlijk sprak. Antwoord: hij sprak namens zichzelf. Ook dat is een verwerpelijke zaak in een democratie (dat ambtenaren op eigen naam en titel aan het publieke debat meedoen), maar daarom schijnt niemand zich meer te bekreunen. Het is althans een ambtelijk privilege geworden voor de *hogere ambtenaren* politieke uitspraken te kunnen doen. De overige leden van het om worden door De Wijkerslooth kort gehouden, zoals blijkt uit het interview. Zij mogen niet op eigen naam en titel meedoen aan het publieke debat. Vandaar de opmerking van Schalken over de 'bedrijfsgeheimen' van het om.

62. Aangehaald in: 'Donner laat aanwijzingsbevoegdheid niet vallen', in: *NRC Handelsblad*, 14 april 2003.

63. Sorgdrager, Winnie, 'Aanwijzing in individuele strafzaken blijft heikel punt', in: *NRC Handelsblad*, 16 juli 2003.

64. Een mooi voorbeeld van een antipopulistisch betoog is ook: Steenbergen, Bart van, 'Is Nederland voor- of achteruitgegaan sinds de opstand der burgers in 2002', in: Couwenberg, S. W. (red.), *Moderniteit en vitaliteit*,

Damon, Budel 2003, p. 137-151. Van Steenberghe schrijft dat het fortuynisme een vorm van populisme was, 'ook al afficheerde Pim Fortuyn zich graag als de professor die boeken schrijft'. Door de weerklank die het fortuynisme vond, was het jaar 2002 volgens Van Steenberghe een 'achteruitgang waar het de verwetenschappelijking van de maatschappij betrof' (p. 148). Wat is dit voor neerbuigend geïnsinueer?

65. Posner, Richard A., *Law, Pragmatism, and Democracy*, Harvard University Press, Cambridge-Londen 2003, p. 155: 'The position in the democratic spectrum that has almost no support among political theorists is populist democracy. This is the view that the people should rule, period: that is, without reeducation or elite tutelage to enable them to deliberate in an informed and responsible way. Populist democracy takes people as it finds them, warts and all, and argues that since democracy means rule of the people, the people are entitled to rule.'

66. Zie daarover: Kristol, Irving, 'The American Revolution as a Successful Revolution', in: *Reflections of a Neoconservative*, Basic Books, New York 1983, p. 78-95.

67. 'Snel Grondwet in Afghanistan', in: *Trouw* 18 juli 2003.

68. Zie daarover: Tibi, Bassam, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Ullstein, Düsseldorf 2003.

7 *Ambtenaar en politiek. Over de anarchie in ons openbaar bestuur*

1. Handelingen der Tweede Kamer 1997-1998 (Vragen van het lid Rabbiae aan de ministers van Economische Zaken en van Financiën en aan de minister-president over de sombere economische verwachtingen van de secretaris-generaal van het ministerie van Economische Zaken), Vragenuur 8 september 1998, p. 6425-6430; Handelingen der Tweede Kamer 1997-1998 (Vragen van het lid Van Wijmen aan de minister-president over de richtlijn externe contacten rijksambtenaren), Vragenuur 8 september 1998, p. 6420-6430.

2. Handelingen der Tweede Kamer 1997-1998, p. 6427.

3. Dit werd wel gedaan door haar partijgenoten Bolkestein, Frits, 'Ambtenaar is boodschapper van de minister', in: *de Volkskrant*, 6 maart 1999, en Te Veldhuis. Laatstgenoemde waarschuwde voor een 'bestuurlijk soepzootje' als vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren zou worden erkend. Zie Handelingen der Tweede Kamer 1998-1999, p. 271.

4. Borghouts, H. C. J. L., 'De politie heeft twee ministers nodig', in: *NRC Handelsblad*, 8 juni 1998.

5. Pennders, Anina, ‘“Het ministerie van Justitie heeft dringend topjuristen nodig”. Mr. Geelhoed (sg Algemene Zaken): Overheid moet niet bang zijn voor elitevorming’, in: *Mr.*, september 1998, p. 49-53.

6. Handelingen der Tweede Kamer 1998-1999, p. 273.

7. Handelingen der Tweede Kamer 1998-1999, p. 277.

8. ‘De Grave is “verrast” over krantenartikel’, in: *NRC Handelsblad*, 17 februari 1999.

9. Zie over deze kwestie het eerder aangehaalde artikel van: Burkens, M.C.B., ‘De kwestie Docters van Leeuwen’, in: *Liberaal Reveil*, 1988, p. 64-69. Eerdere incidenten tussen de minister en de voorzitter van het college van pg’s worden hierin niet besproken. Zie daarvoor: Reede, J.L. de, ‘Crisis in de Nederlandse Justitie. De ministeriële verantwoordelijkheid voor het openbaar ministerie’, in: *Tijdschrift voor Bestuurswetenschappen & Publiekrecht*, 53, nr. 10, 1998, p. 699-706; Cliteur, P.B., ‘De bevoegdheidsverhouding tussen minister en Openbaar Ministerie’, in: *Beleid & Maatschappij*, 1997/3, p. 117-133.

10. Als een van de voorbeelden: in juli 1997 gaf Steenhuis in een interview te kennen dat een snelheid van 140 km per uur op autosnelwegen tot de mogelijkheden zou moeten behoren. Zie *Nederlands Dagblad*, 14 juli 1997.

11. Aangehaald in: ‘Corruptie-beschuldiging Teeven “onverstandig”’, in: *Trouw*, 16 juni 1999.

12. Zie ook: ‘Super-pg wijst officieren om op zwijgplicht’, in: *NRC Handelsblad*, 13 juli 1999. Bij minister Korthals en de voorzitter van het college van procureurs-generaal, J.L. de Wijkerslooth, heerst ongenoegen over de vertrouwelijke informatie waarover journalisten blijken te bezitten. De Wijkerslooth heeft in een brief naar alle parketten erop gewezen dat het officieren van justitie verboden is om zonder toestemming van het college van pg’s met de pers contacten te onderhouden.

13. Onder andere in: Weber, Max, *Politik als Beruf*, zevende druk, Duncker & Humblot, Berlijn 1982 (1919); idem, *Staatssoziologie. Soziologie der rationalen Staatsanalt und der modernen politischen Parteien und Parlamente*, ed. Johannes Winckelmann, tweede druk, Duncker & Humblot, Berlijn 1966.

14. Weber, *Politik als Beruf*, p. 22.

15. Weber, *Politik als Beruf*, p. 28.

16. Zie Hughes, H. Stuart, ‘Max Weber and the Transcending of Positivism and Idealism’, in: idem, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, herziene druk, Vintage Books/Random House, New York 1977 (1958), p. 278-335; Tellegen, E., ‘Max Weber

(1844-1920)', in: Rademaker, L. en Petersma, E. (red.), *Hoofdfiguren uit de sociologie*. Klassieken, deel 1, Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1974, p. 95-114; Coser, Lewis A., 'Max Weber', in: idem, *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1977 (1971), p. 217-260; Dronberger, Ilse, *The Political Thought of Max Weber. In Quest of Statesmanship*, Meredith Corporation, New York 1971.

17. In: Mommsen, Wolfgang, *Max Weber und die Deutsche Politik* (1959). Zie het commentaar bij: Tromp, Bart, 'Wetenschap en politiek bij Max Weber', in: idem, *Het falen der nieuwlichters*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1981, p. 65-78, p. 71, en Roth, Günter, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

18. Zie voor de verschillende betekenissen van het concept 'verantwoordelijkheid': Schauer, Frederik, en Sinnott-Armstrong, Walter (red.), 'What is Responsibility', in: idem, *The Philosophy of Law. Classic and Contemporary Readings*, Harcourt Brace College Publishers, Forth Worth etc. 1996, p. 784-788; Feinberg, J., 'Responsibility', in: Feinberg, Joel, en Gross, Hyman (red.), *Philosophy of Law*, vierde druk, Wadsworth, Belmont 1991, p. 485-491.

19. Toen de koning in een rede partij koos voor een bepaalde godsdienstige denominatie terwijl hem dat door het kabinet was afgeraden, werd dat hoog opgenomen in 1853. Zie Welderen Rengers, W.J. van, *Schets eener parlementaire geschiedenis van Nederland van 1849 tot 1901*, vierde druk, ed. C. W. de Vries, dl. 1 (1849-1891), Martinus Nijhoff, Den Haag 1948, p. 87-109.

20. Weber, *Politik als Beruf*, p. 28.

21. Zoals Kortmann in: Kortmann, C.A.J.M., 'De ambtenaar en de politiek 1', in: *RMThemis*, nr. 5, 1999, p. 163-165; contra: Thijn, E. van, 'De ambtenaar en de politiek 11', in: *RMThemis*, nr. 5, 1999, p. 165-167.

22. Naar aanleiding van de berispingen van Geelhoed en Van Wijnbergen schrijft Akkerboom met enig gevoel voor dramatiek: 'Ineens leek menigeen af te willen van de moderne ambtenaar die – op gepaste wijze – met beide benen in de maatschappelijke discussie staat, en was er een roep naar de ouderwetse ambtenaar van Max Weber die – met de oogkleppen op – zijn handelen beperkt tot het "gewetensvol" uitvoeren van gegeven opdrachten'. Zie Akkerboom, Broer, 'De boodschap van een ambtenaar. Het gelijk van Van Wijnbergen', in: *Openbaar Bestuur Magazine*, 1, winter 1998, p. 6-7.

23. Wel wordt als zodanig beschouwd: Friedrich, Carl J., 'The Nature

of Administrative Responsibility', in: Friedrich, Carl J., en Mason, Edward S. (red.), *Public Policy: A Yearbook of the Graduate School of Public Administration*, Harvard University, 1940, p. 5, 8-10, 12-14, 19-20, 22-24, gedeeltelijk ook in: Koritansky, John C. en College, Hiram, *Public Administration in the United States*, Focus Publishing, R. Pullins & Company, Newburyport 1999, p. 74-80.

24. List, G.A. van der, 'Nihilistische goeroe', in: *Elsevier*, 8 juni 1999.

25. Stam, J.J., 'Ambtenaar mag zeggen wat hij wil', in: *NRC Handelsblad*, 21 oktober 1998.

26. Voorstanders van het avg stellen dan het volgende: 'De rechter kan volledig toetsen of "in redelijkheid" de goede vervulling van de functie of de goede functionering van de openbare dienst niet meer zou zijn verzekerd' (zie Verhulp, E., *Vrijheid van meningsuiting van werknemers en ambtenaren*, Sdu, Den Haag 1996, p. 208). Het gevolg daarvan is dat de rechter gaat uitmaken wat een democratisch gelegitimeerde bestuurder (minister) jegens de volksvertegenwoordiging voor zijn verantwoording moet nemen.

27. Treurigstemmend zijn de standpunten van de verschillende Kamerfracties over de wijziging van de Ambtenarenwet. Zie Memorie van toelichting, Tweede Kamer, vergaderjaar 1985-1986, 19 495, nr. 3, p. 1-8. Geen van de grote partijen durft het standpunt aan dat het grondrecht van vrijheid van meningsuiting in beginsel niet geldt voor de verhouding overheid-ambtenaar.

28. Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: idem, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, p. 53-61.

29. Bijvoorbeeld door: Horrevorts, A. A. M., 'Primaat van politiek is weg', in: *NRC Handelsblad*, 22 september 1998. Dat vrijheid van meningsuiting van ambtenaren ook in die zin niet een verworvenheid van de moderne tijd is blijkt uit het feit dat reeds aan het einde van de vorige eeuw pleidooien daarvoor werden gehouden. Zie de discussie over het preadvies van: Krabbe, H., 'Welke is de aard der rechtsverhouding van den Staat tot zijn ambtenaren; moet zij wettelijk worden geregeld; en zoo ja, hoe in hoofdzaak?', in: *Handelingen der Nederlandsche Juristen-Vereeniging*, 28 (1897), I, p. 63-102. Zie over de conjunctuur in standpunten: Olde Kalter, C. J. G., *Overheidspersoneel en grondwetten*, preadvies, Geschriften van de Vereniging voor Administratief Recht LXXXIV, Alphen aan den Rijn 1979.

30. Struycken, A. A. H., '§ 37. Het karakter der grondrechten', in: idem, *Het staatsrecht van het Koninkrijk der Nederlanden*, dl. I, Gouda Quint, Arnhem 1915, p. 150-155, meende dat men bij de aanstelling van ambtenaren zou kunnen bedingen dat zij niet 'in de couranten' schrijven.

31. Arendt, Hannah, *Eichmann in Jeruzalem. A Report on the Banality of Evil*, herziene druk, Penguin, Harmondsworth 1977 (1963).
32. Zie Strijards, G.A.M., 'Het proces Eichmann', in: *Ars Aequi*, 2003, p. 749-758.
33. Mulisch, Harry, *De zaak 40/61. Een reportage*, De Bezige Bij, Amsterdam 1962.
34. Mulisch, o.c., p. 39.
35. Zie onder andere Berlin, Isaiah, 'Joseph de Maistre and the Origins of Fascism', in: idem, *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Vintage Books/Random House, New York 1990, p. 91-175.
36. Ook bij Mulisch. Zie Mulisch, Harry, *Voer voor psychologen*, De Bezige Bij, Amsterdam 1961, p. 29: 'Bij het ruiken van absolute waarheden weet ik niet hoe snel ik mij uit de voeten moet maken: aan de horizon verrijzen de pijnbank van de Inquisitie, de gaskamer, de guillotine, en de andere heilgymnastische turninstrumenten van de absolute waarheid.'
37. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 21.
38. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 48.
39. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 64.
40. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 64.
41. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 105.
42. Weber, *Politik als Beruf*, p. 28.
43. Zie Müller, Ingo, *Hitler's Justice. The Courts and the Third Reich*, vert. Deborah Lucas Schneider (oorspronkelijke titel: *Furchtbare Juristen. Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz*, 1987), Harvard University Press, Cambridge 1991; Posner, Richard A., 'The Profession in Crisis', in: idem, *Overcoming Law*, Harvard University Press, Cambridge-Londen 1995, p. 145-171. Over Radbruch: Radbruch, Gustav, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, tweede druk, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959 (1947); Jansen, C.J.H., 'Gustav Radbruch', in: Cliteur, P.B. en Loth, M.A. (red.), *Rechtsfilosofen van de twintigste eeuw*, Gouda Quint, Arnhem 1992, p. 71-91.
44. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 124.
45. Dit punt krijgt overigens weinig aandacht in het overzicht van de idealen van de generatie van '68: Kennedy, James C., *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, Tweede druk, Boom, Amsterdam-Meppel 1997 (1995).
46. Aangehaald in: Righart, Hans, *De eindeloze jaren zestig. Geschiedenis van een generatieconflict*, De Arbeiderspers, Amsterdam-Antwerpen 1995, p. 25.
47. Zie Righart, o.c., p. 26; Couwenberg, S.W., 'Cultuuromslag jaren zestig in historisch perspectief', in: *Spiegel Historiael*, mei 1997, p. 190-192,

p. 191, die wijst op de loonexplosie van 1963.

48. Door vriend en vijand geprezen om zijn gefantaseer. Zie voor een kritische reactie op *De zaak 40/61*: Kroes, Rob, 'Het korte stikken', in: *Propria Cures*, juli 1962, ook in: Ligtenberg, Lucas, en Polak, Bob (red.), *Bestrijd het leed dat Mulisch beet. Propria Cures over een zestigjarige*, Stichting Propria Cures, Amsterdam 1987, p. 26-28.

49. Weerlee, Duco van, *Wat de provo's willen*, De Bezige Bij, Amsterdam 1966, p. 35. Zie voor een beschrijving van de provotarische beleving van het evenement: Tuynman, Hans, *Full-time provo*, De Bezige Bij, Amsterdam 1966, p. 18.

50. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 132.

51. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 134.

52. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 183.

53. Milgram, Stanley, 'The Perils of Obedience', in: *Harper's Magazine*, 1974, onder de titel 'An Experiment in Autonomy' ook in: Pojman, Louis P. (red.), *The Moral Life. An Introductory Reader in Ethics and Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 2000, p. 625-640. Zie voor een kritische bespreking van de opvattingen van de leden van de Frankfurter Schule in relatie tot ons thema: Herman, Arthur, *The Idea of Decline in Western History*, The Free Press/Simon & Schuster, New York-Londen etc. 1997, p. 295-328.

54. Mulisch, Harry, *Bericht aan de rattenkoning*, De Bezige Bij, Amsterdam 1966.

55. Mulisch, Harry, *De toekomst van gisteren*, De Bezige Bij, Amsterdam 1972, p. 39.

56. Mulisch, *De toekomst van gisteren* p. 37.

57. Mulisch, *De zaak 40/61*, p. 125.

58. Mulisch, *De toekomst van gisteren*, p. 245.

59. Ik wil niet de indruk wekken de jaren zestig over de gehele linie te verwerpen. De seksuele revolutie heeft veel goeds gebracht. Tegenover *Bericht aan de rattenkoning* is een categorisch 'nee' op zijn plaats, waar *Het seksuele bolwerk* moet worden geprezen. Zie Mulisch, Harry, *Het seksuele bolwerk*, De Bezige Bij, Amsterdam 1973. Ook veranderde Nederland van een 'traditioneel-christelijke natie in een van de meest geseculariseerde landen ter wereld' (Couwenberg, S. W., 'Cultuuromslag jaren zestig in historisch perspectief', in: *Spiegel Historiael*, mei 1997, p. 190-192, p. 191), een ontwikkeling die ik eveneens als positief waardeer.

60. Leerzaam is hier ook: Ferry, Luc, Renaut, Alain, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Parijs 1985.

61. 'Economische groei kan tegenvallen' (interview met S. van Wijnber-

gen), in: NRC *Handelsblad*, 7 september 1998.

62. Gelukkig wordt zo nu en dan door verstandige politici enig tegen-gas gegeven. Interessant zijn bijvoorbeeld de opvattingen van oud-minister Jo Ritzen. Hij meent dat onder Paars 1 aanzienlijke vooruitgang geboekt was met een herstel van het primaat van de politiek. Zie Ritzen, Jo, *De Minister. Een handboek*, Bert Bakker, Amsterdam 1998, p. 22, een boek dat ook als ondertitel had kunnen hebben: *De visie van een onbekommerde weberiaan*.

8 Steeds maar nieuwe rechten. Inflatie als juridisch probleem

1. Hooven, Marcel ten, 'vvd geeft auto politiek-filosofische lading', in: *Trouw*, 6 november 1999.

2. Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1978.

3. Zie Kelly, J. M., *A Short History of Western Legal Theory*, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 425-426.

4. Rosier, T. E., 'Tolerantie en religie. Over de zaak Van Dijke en de visie van het EHRM inzake godslastering', in: *RMThemis*, 2000/1, p. 3-14.

5. Zie het commentaar bij: Allison, Lincoln, 'Rights', in: idem, *Right Principles*, Basil Blackwell, Oxford, 1984, p. 87-99.

6. Zie Groenveld, K. (red.), *Proliferatie van mensenrechten*, Prof.mr. B.M. Teldersstichting, Den Haag 1996; Cliteur, P.B., *De filosofie van mensenrechten*, Ars Aequi Libri, Nijmegen 1997; Huls, N.J.H. (red.), *Grenzen aan mensenrechten*, Stichting NJCM-boekerij, Leiden 1995.

7. Zie Bryce, James, 'Flexible and rigid constitutions', in: idem, *Studies in History and Jurisprudence*, dl. 1, Scientia, Aalen 1980 (Oxford 1901), p. 145-252.

8. Zie hierover: Bork, Robert H., *Slouching Towards Gomorrah. Modern Liberalism and American Decline*, Harper Collins, New York 1996, en Bork, Robert H., *The Tempting of America, The Political Seduction of the Law*, Sinclair-Stevenson, Londen 1990. Zie tevens: Holmes, Stephen, 'Precommitment and the paradox of democracy', in: Elster, J. en Slagstad, R. (red.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1988, p. 103-131, ook in: Holmes, Stephen, *Passions & Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago-Londen, p. 134-177.

9. Zie hierover: Brewer-Carías, Allan R., *Judicial Review in Comparative Law*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1989. Een indringende

kritiek op het toetsingsrecht door een Amerikaans auteur is: Commager, Henry Steele, 'Judicial Review and Democracy', in: *Virginia Quarterly Review*, 19 (zomer 1943), p. 417-428. Zie ook Griffith, J. A. G., 'The Political Constitution', in: *The Modern Law Review*, 42 (1979), nr. 1, p. 1-21, en Waldron, Jeremy, 'Moral Truth and Judicial Review', in: *The American Journal of Jurisprudence*, 43 (1998), p. 75-97.

10. Constitutionele rechten behoren niet tot de goederen van Finnis die een intrinsieke waarde vertegenwoordigen. Zie Finnis' lijst in: Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980.

11. Zie de bijdrage van H. M. Vos in: Huls, o.c.

12. Zie Steyger, E., 'Over staatstaken, sociale grondrechten en mensenrechten', in: Coomans, A. P. M., Heringa, A. W., Westendorp, I. (red.), *De toenemende betekenis van economische, sociale en culturele rechten*, Maastricht Centrum voor de Rechten van de Mens en Stichting NJCM-Boekerij, Leiden 1994, p. 23-29. De overgrote meerderheid van de auteurs over grondrechten en mensenrechten bestaat echter uit enthousiastelingen voor steeds meer nieuwe rechten.

13. Bovens, M. A. P., 'Informatierechten en burgerschap', in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 1999, afl. 2, p. 102-124.

14. Cliteur, P. B., *De filosofie van mensenrechten*, tweede druk, Ars Aequi Libri, Nijmegen 1999 (1997).

15. In *Vrij Nederland* heb ik uitgelegd waarom ik liever 'rechts' dan 'links' ben: 'Cliteur', in: *Vrij Nederland*, 17 mei 2003.

16. Zie voor de Burke Stichting: Spruyt, Bart Jan, en Visser, Michiel, 'Conservatief Manifest', in: *Trouw* 18 oktober 2003, en Spruyt, Bart Jan, *Lof van het Conservatisme*, Balans, z.p. 2003.

17. Zie *American Heritage Dictionary*: 'Conservative: 1. Favoring traditional views and values; tending to oppose change; 2. Traditional or restrained in style: *a conservative dark suit*; 3. Moderate; cautious: *a conservative estimate*; 4. a. Of or relating to the political philosophy of conservatism. b. Belonging to a conservative party, group, or movement; 5. Conservative. Of or belonging to the Conservative Party in the United Kingdom or the Progressive Conservative Party in Canada; 6. Conservative. Of or adhering to Conservative Judaism; 7. Tending to conserve; preservative: *the conservative use of natural resources*.'

18. Men spreekt wel van het 'Euthyphro-probleem', omdat Plato het in de gelijknamige dialoog voor het eerst door Socrates laat formuleren (10d). Zie over deze problematiek: Rachels, James, 'God and Human Attitudes', in: *Religious Studies*, 7 (1971), p. 325-37, herdrukt in: Rachels, James, *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy*,

Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York-Londen 1997, p. 109-123.

19. Zie voor een verdediging daarvan: Sap, J. W., 'De deugden van de puritein', in: Cliteur, P. B. en Napel, H.-M. Th. D. ten (red.), *Rechten, plichten, deugden*, Ars Aequi Libri, Nijmegen 2003, p. 205-216, p. 214. Sap vraagt zich af 'wat het geloof nog voorstelt als het, zoals Cliteur graag wil, wordt ontkoppeld van morele denkbeelden'. Ook Manenschijn acht het 'onzin' dat de overheid actief het inzicht gaat bevorderen van een moraal die is losgekoppeld van godsdienst. De overheid moet namelijk geen partijdige inzichten over de grondslag van de moraal gaan bevorderen. Zie Manenschijn, Gerrit, *Levenslang mores leren. De uitdaging van de multiculturele samenleving*, Ten Have, Baarn 2003, p. 159. Mijn punt is echter: dit is geen partijdig inzicht. De seculiere staat is een *neutrale* staat.

20. Zie hierover: Stace, W. T., *The Concept of Morals*, MacMillan, Londen 1937, p. 28 e.v., en Westermarck, Edward, *Ethical Relativity*, Kegan Paul, Trench, Trubner, Londen 1932, p. 44.

21. Zie Vasak, Karel, 'Pour une troisième génération des droits de l'homme', in: Swinarski, C. (red.), *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'honneur de Jean Pictet*, Nijhoff, Dordrecht 1984, p. 837-845.

22. Zie over het vooruitgangsgeloof de nog steeds klassieke studie: Bury, J. B., *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, MacMillan, Londen 1920.

23. Zie het pessimistisch einde van Fukuyama, Francis, 'The End of History?', in: *The National Interest*, zomer 1989, waarbij Fukuyama spreekt over de verveling aan het einde van de geschiedenis.

24. Zie Hart, P. 't, en Rosenthal, U., 'Politiek-ambtelijke spelregels zijn nodig', in: *NRC Handelsblad*, 5 november 1998. Ik doel op P. 't Hart, niet A. C. 't Hart, de voorstander van een onafhankelijk om. Voor een overzicht van verschillende opvattingen, zie: Wissen, René van, 'De ambtenaar als butler. Over ambtelijke uitingsvrijheid', in: *Liberaal Reveil*, nr. 1, 2000, p. 32-38; Ronkes Agerbeek, F. B., *Zeg ik dat goed? EU-ambtenaren en hun vrijheid van meningsuiting*, afstudeerscriptie Juridische Faculteit, Rijksuniversiteit Leiden, bekroond met Jongbloed-prijs 2002, Jongbloed, E. M. Meijers Instituut 2003.

25. Zie voor een overzicht van de verschillende opvattingen: Verhulp, E., *Vrijheid van meningsuiting van werknemers en ambtenaren*, Sdu, Den Haag 1996. Helaas corrigeert Verhulp niet de mythe dat vrijheid van meningsuiting een typisch modern standpunt zou zijn. Men vindt het eigenlijk ook al honderd jaar geleden verdedigd bij vele auteurs. Zie Krabbe, H.,

‘Welke is de aard der rechtsverhouding van den Staat tot zijn ambtenaren; moet zij wettelijk worden geregeld; en zoo ja, hoe in hoofdzaak?’, in: *Handelingen der Nederlandsche Juristen-Vereeniging*, 28 (1897), 1, p. 63-102, en Fokker, E., ‘Welke is de aard der rechtsverhouding van den Staat tot zijn ambtenaren; moet zij wettelijk worden geregeld; en zoo ja, hoe in hoofdzaak?’, in: *Handelingen der Nederlandsche Juristen-Vereeniging*, 28 (1897), 1, p. 136-255 en de daarop gevolgde discussie. In een van de eerste geschriften over dit onderwerp wordt vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren verdedigd met dezelfde verkeerde argumenten die tegenwoordig courant zijn. Zie Ferf, *De regten der ambtenaren*, diss. Leiden 1864.

26. Zie Marshall, T. H., ‘Citizenship and Social Class’, in: idem, *Class, Citizenship and Social Class*, Doubleday 1963, hier aangehaald in: Goodin, Robert. E. en Pettit, Philip, *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Blackwell, Cambridge-Oxford 1997, p. 291-319. Het is overigens de vraag of men Marshall kan inroepen ter ondersteuning van een pleidooi voor het introduceren van hoger recht waaraan de rechter zou mogen toetsen. Marshall schreef in een tijd waarin de premissen van Dicey nog onbetwist overeind stonden. Wanneer hij spreekt over sociale rechten heeft hij het ook niet over wat wij grondrechten of mensenrechten noemen, maar over gewone wetgeving waarin sociale beleidsdoelstellingen worden geformuleerd. Dit punt heeft Bovens naar mijn idee gemist. Maar dat laat ik hier verder rusten, want ook wanneer Marshall wél een pleidooi zou hebben gehouden voor sociale grondrechten in de zin waarin wij dat verstaan, kan men nog steeds met hem van mening verschillen.

27. Zie over deze discussie: Pyle, Andrew (red.), *Agnosticism. Contemporary Responses to Spencer and Huxley*, Thoemmes Press, Bristol 1995.

28. Het is de verdienste van Kennedy dat hij het impliciete vooruitgangsgeloof als dominant kenmerk van de Nederlandse cultuur naar voren heeft geschoven. Zie Kennedy, James C., *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, tweede druk, Boom, Amsterdam-Meppel 1997 (1995).

29. Zie Waaldijk, K., ‘De voorgestelde Wet openstelling huwelijk’, in: *Tijdschrift voor Familie en Jeugdrecht*, nr. 10, oktober 1999, p. 198-207.

30. De discussie over vrijheid van meningsuiting voor ambtenaren hangt nauw samen met die over het onafhankelijk om. De voorstanders van het laatste hebben vaak als een minimalistische vorm van onafhankelijkheid gepleit voor vrijheid van requisitoir voor de officier van justitie. Naar mijn smaak is zelfs dát ten onrechte, want een officier staat niet ter zitting als een privé-persoon, maar als een ambtenaar van de staat om – onder volledige democratische controle en daarmee ministeriële beheer-

sing – namens de staat een straf te vorderen.

31. Constant, Benjamin, 'De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819', in: idem, *Écrits politiques*. ed. Marcel Gauchet, Gallimard, Parijs 1997, p. 591-619.

32. Ook staatsrechtgeleerden ziet men tegenwoordig het normatieve karakter van hun wetenschap miskennen. Men put zich uit in empirisch sociologische analyses over de richting waarin de werkelijkheid zich ontwikkelt en vervolgens lanceert men de suggestie dat het recht zich daaraan dan maar moet aanpassen.

33. Fukuyama, Francis, *The Great Disruption. Human Nature and the Reconstruction of Social Order*, Profile Books, Londen 1999.

Personenregister

- Abraham 27, 78-80
 Acton, J. E. E. D. 92, 192n
 Adams, J. C. 195n
 Adimantus 68
 Adorno, W. 157, 173
 Akkerboom, B. 206n
 Albayrak, N. 128
 Alder, J. 191n, 200n
 Alexander de Grote 188n
 Allas, J. 43, 45
 Allison, L. 210n
 Ambrosius 29, 30, 180n
 Amsberg, C. von 157
 Andersson, S. 185n
 Arendt, H. 90, 91, 152, 208n
 Armstrong, K. 184n
 Arnold, M. 54
 Asimov, I. 55
 Auerbach, E. 106
 Augustinus 29, 106, 180n
 Austin, J. 94, 95, 98, 99, 192n, 193n
 Babbitt, I. 109, 196n
 Bachtin, M. 106, 107
 Baehr, P. R. 193n
 Bähr, O. 191n
 Balkenende, J. P. 128, 132
 Barber, B. 190n
 Barker, E. 193n
 Barzun, J. 17, 177n, 178n
 Bassam, T. 122, 199n, 204n
 Beerenhout, J. 78-80
 Bell, C. 19, 22, 25, 178n, 179n
 Benn, S. I. 200n
 Bentham, J. 99, 164, 192n, 193n
 Berg, W. 200n
 Bergbohm, K. 97, 193n
 Bergh, G. van der 113-115, 197n
 Bergh, H. van den 198n
 Berkeley, G. 184n
 Berlin, I. 153, 208n
 Berlusconi, S. 20, 179n
 Bernard, L. 188n
 Bijsterveld, S. C. van 201n
 Bin Laden, O. 80
 Blackstone, W. 97, 193n
 Blake, W. 66
 Blom, J. C. H. 156
 Bloom, A. 178n
 Bobbio, N. 190n
 Boeddha 52, 55
 Boef, A. H. den 43, 184n
 Boer, M. de 49, 50, 54, 60, 61, 66, 67, 73-75, 79, 185n, 186n
 Bois, W. E. B. du 55
 Bolkestein, F. 78, 189n, 204n
 Borghouts, H. C. J. L. 143, 204n
 Bork, R. H. 197n, 201n, 210n
 Bos, W. 201n

- Bouazza, H. 45, 184n
 Bovenkerk, F. 182n
 Bovens, M.A.P. 165, 170-172, 211n, 213n
 Boxtel, R.H.L.M. van 80
 Bradlaugh, C. 54
 Brewer-Carías, A.R. 201n, 210n
 Bronner, E. 197n
 Brown, C. 186
 Brown, P. 180n
 Brugman, J. 183n, 184n
 Bryce, J. 103, 108, 190n, 194n, 195n, 200n, 210n
 Burgers, J.H. 194n
 Burke, E. 109, 111-113, 193n, 197n
 Burkens, M.C.B. 191n, 198n, 200n, 205n
 Burroughs, J. 54
 Buruma, Y. 127, 130
 Bury, J.B. 188n, 212n
 Bush, G. 44
 Buys, J.T. 199n
 Cahn, S.M. 188n
 Caillouis, R. 202n
 Cairns, J.W. 193n
 Campbell, R. 192n
 Cappelletti, M. 195n, 201n
 Carlyle, T. 66, 187n
 Carneades 180n
 Cassirer, E. 196n
 Castells, M. 173
 Chamberlain, H.S. 153
 Chandler, R.C. 191n
 Cicero 23, 64
 Cleopatra 53
 Clinton, R.L. 195n
 Cliteur, P.B. 40, 45, 50, 130, 131, 181n-183n, 185n, 191n, 194n, 196n, 199n, 200n, 202n, 205n, 208n, 210-212n
 Cohen, Job 49, 59-61, 66, 67, 73-75, 79, 83, 186, 203n
 Cohen, Joshua 181n, 185n, 197n
 College, H. 207n
 Commager, H.S. 114, 115, 197n, 211n
 Confucius 27
 Constant, B. 173, 196n, 214n
 Coomans, A.P.M. 211n
 Corwin, E.S. 196n
 Coser, L.A. 206n
 Couture, T. 9, 83, 150, 176, 177n
 Couwenberg, S.W. 33, 35, 181n, 191n, 198n, 203n, 208n, 209n
 Craig, P.P. 192n
 Cranston, M. 166
 Creighton, M. 192n
 Crijnen, T. 181n
 Critias 73
 Crombag, H. 138, 203n
 Cronus 68
 Dam, M. van 18, 179n
 Darrow, C. 53-54
 Darwin, C. 54
 Descartes, R. 106, 107
 Dicey, A.V. 192n, 200n, 201n, 213n
 Diderot, D. 54
 Diepenhorst, P.A. 119, 120, 198n
 Dijke, L. van 164, 210n
 Diogenes Laërtius 178
 Dittrich, B. 128-130
 Docters van Leeuwen, A. 143, 144
 Doelder, H. de 202n, 203n
 Donner, A.M. 120-122, 190n, 198n, 199n

- Donner, P.H. 49, 54, 56, 83,
128, 185n, 203n
Dooren, W. van 196n
Doorn, J.A.A. van 182n
Dooyeweerd, H. 199n
Drayer, E. 181n
Dronberger, I. 206n
D'Souza, D. 181n, 197n
Durant, W. 55
Dworkin, R. 162, 210n
- Eagleton, T. 183n
Eeckhout, V. van den 182n, 183n
Eichmann, A. 152, 154-157, 159,
160, 208n
Einstein, A. 55
El Bezaz, N. 43, 45
Ellian, A. 45, 117, 140, 184n,
185n, 197n, 201n
El Moumni 80
Elster, J. 194n, 196n, 210n
Engels, J.W.M. 191n
Enslen, R.-A. 191n
Entzinger, H. 181n
- Fantin-Latour, H. 9
Feinberg, J. 206n
Ferf, H. 213n
Ferry, L. 209n
Feuerbach, L. 54
Finnis, J. 211n
Flaubert, G. 62
Flückiger, F. 193n
Foerster, N. 196n
Fogteloo, M. 177n
Fokker, E. 213n
Ford, D.F. 179n
Fortuyn, P. 43, 127, 128, 204n
Freeman, C. 179n
Frentrop, P. 43
- Freud, S. 54
Friedman, L.M. 194n
Friedrich, C.J. 193n, 206n, 207n
Frissen, P.H.A. 149, 170
Fromm, E. 157
Fukuyama, F. 38, 84-89, 92, 105,
109, 110, 150, 169, 172, 174,
175, 182n, 189n, 190n, 212n,
214n
Fuller, L. 95, 96, 122, 192n, 200n
- G., Volkert van der 127, 128,
202n
Gauchet, M. 196n, 213n
Geelhoed, A. 143, 205n, 206n
Geertz, C. 183n
Gellner, E. 183n, 185n, 195n,
196n
George, R.P. 193
Gerards, B. 128
Giacometti, Z. 190n
Gibbon, E. 54
Giebels, L.J. 190n
Gilman, R. 10, 177n
Gneist, R. 191n
Goebbels, J. 158
Gogh, Th. van 43
Golay, D. 201n
Goodin, R.E. 192n, 213n
Gorgias 15
Gottfried, D. 196n
Gozlan, M. 189n
Grant, M. 180n
Gray, J. 85, 105, 106, 187n, 189n,
196n
Grave, F. de 144, 205n
Green Ingersoll, R. 54
Greenspan, L. 185
Griffith, J.A.G. 211n
Groenhuijsen, M.S. 192n

- Groenveld, K. 210n
 Grönloh, A. 54
 Groot, H. de 97
 Gross, H. 206n
 Guitton, E. 187n
 Gunsteren, H. van 91, 191n
 Guthrie, W. K. C. 178n

 Haakonssen, K. 193n, 194n, 201n
 Haan-Kanninga, A. 186n
 Habermas, J. 118
 Haimé, M. E. 40, 41, 182n
 Haines, C. G. 194n
 Halsema, F. 37, 182n, 201n
 Hamel, J. A. van 194n
 Hamilton, A. 200n
 Hannay, A. 180n
 Harpe, J.-F. de la 11
 Hart, A. C. 't 202n, 212n
 Hart, H. L. A. 193n
 Hart, P. 't 170, 212n
 Hartmann, E. von 28, 180n
 Hartmann, N. 28, 180n
 Haught, J. A. 189n
 Hayek, F. A. 95, 192n, 201n
 Heffner, R. D. 195n
 Hegel, G. W. F. 174
 Heilke, T. W. 182n
 Held, D. 190n
 Hemerijck, A. C. 191n
 Henkin, L. 192n
 Hepaestus 68
 Hera 68
 Herben, M. 50, 127, 130
 Heringa, A. W. 211n
 Herman, A. 177n, 209n
 Herwijnen, H. F. 195n
 Hesiodus 67, 68
 Higton, M. 179n
 Hildebrandt, M. 37, 38, 182n

 Himmler, H. 153
 Hirsi Ali, A. 35, 47-50, 55, 181n
 Hitler, A. 152, 155, 158, 208n
 Hobbes, T. 54, 107, 184n
 Hoessein, S. 41
 Holden, B. 190n
 Holloway, R. 187n
 Holmes, S. 194n, 196n, 210n
 Homerus 22, 67
 Honderich, T. 188n, 190n
 Hooven, M. ten 182n, 210n
 Horrevorts, A. A. M. 207n
 Höss, R. 155
 Houten, D. J. van 191n
 Howard, C. 192n
 Howard, E. 30, 180n
 Howard, M. 181n, 185n
 Hughes, H. S. 205n
 Huls, N. J. H. 210n, 214n
 Hume, D. 54, 87, 190n, 192n
 Huntington, S. 85, 105, 189n,
 191n
 Huxley, T. H. 54, 171, 213n

 Jackson, R. H. 196n
 James, W. 54, 200n
 Jansen, C. J. H. 208n
 Jansen, H. 183n, 184n
 Jansen, J. J. G. 183n
 Jay, J. 200n
 Jefferson, T. 54
 Jellinek, G. 124, 200n
 Jellinek, W. 200n
 Jezus 26, 27, 50, 52, 55, 56, 179n
 Joad, C. E. M. 177n
 Jones, G. 193n
 Joppke, C. 181n
 Jorritsma, A. 143, 151
 Josh, S. T. 185n
 Josten, M. 202n

- Juergensmeyer, M. 189n
 Jurgens, E. 128, 129, 139, 140, 200n
 Juvenalis 9
 Kagan, D. 190n
 Kägi, W. 190n
 Kallikles 15
 Kant, I. 27, 91, 109, 150, 196n, 207n
 Kaptein, H.J.R. 183n
 Karzai, H. 141
 Kelly, J.M. 210n
 Kelsen, H. 97, 173, 174, 193n
 Kennedy, J.C. 208n, 213n
 Kennedy, J.F. 147
 Khayyam, O. 54
 Khomeiny, A. 105
 Kiel, D.C. 182
 Kierkegaard, S. 27
 Kimball, C. 190n
 Kinneging, A.A.M. 182n, 183n, 196n
 Kitto, H.D.F. 24, 179n
 Kleintjes, P. 194
 Klosko, G. 190n
 Koopmans, R. 182n
 Koopmans, T. 194n
 Koritansky, J.C. 207n
 Korthals, B. 144, 205
 Kortmann, C.A.J.M. 199n, 206n
 Krabbe, H. 120, 198n, 207n, 212n
 Krabbendam, H. 186n
 Kranenburg, R. 199n
 Kreemers, B. 144
 Kristeller, P.O. 196n
 Kristol, I. 204n
 Kroes, M. 182n
 Kroes, R. 209n
 Küng, H. 186n
 Kuschel, K.-J. 186n
 L., Khalid 37
 Labro, P. 189n
 Labuschagne, B.C. 186n
 Lacey, M.J. 193n, 194n, 201n
 Lawrence, D.H. 179n
 Lecky, W.E.H. 180n
 Leeuw, P. de 54
 Lehning, P.B. 191n
 Leijendecker, M. 179n
 Leviticus 180n
 Lewis, B. 184n
 Lewis, C.S. 178n
 Ligtenberg, L. 209n
 Lincoln, A. 89
 List, G.A. van der 149, 164, 196n, 197n, 200n, 207n
 Loof, J.P. 182n
 Loth, M.A. 208n
 Loughlin, M. 192n
 Löw, K. 191n
 Lubbers, R.F.M. 132
 Lucas 180n
 Lucas, J.R. 200n
 Luce, J.V. 14, 15, 178n
 Lucretius 23
 Lukacs, J. 17, 177n, 178n
 Luther, M. 30
 Lyotard, J.F. 86, 106, 107, 196n
 MacArthur, B. 177n
 Mace, G. 195n
 Macfie, A.L. 183n
 Machiavelli, N. 60
 Mackie, J.L. 187n, 188n
 MacMillan, P. 180n
 Madison, J. 54, 104, 195n, 200n
 Maine, H.S. 168

- Maistre, J. de 208n
 Manenschijn, G. 212n
 Manet, E. 9
 Marbury, W. 104, 195n
 Marcus 180n
 Marcuse, H. 181n
 Marshall, J. 104, 115, 195n
 Marshall, T.H. 170, 171, 213n
 Marty, M.E. 200n
 Marx, K. 87, 115, 193n
 Mason, E. 207n
 Mattheus 179n, 180n
 Mauntz, T. 194n
 McClellan, J. 121, 199n
 McInerey, P.K. 178n
 McInery, R. 193n
 Mekkes, J.P.A. 191n
 Melone, A.P. 195n
 Mencken, H.L. 55
 Migne, J.-P. 180n
 Milgram, S. 157, 209n
 Mill, J.S. 54, 187n
 Mishra, P. 180n
 Mohammed 47, 49-57, 185n
 Moller Okin, S. 35, 181n, 185n
 Mommsen, W. 206n
 Montaigne, M. de 54, 106, 107
 Montesquieu, C. de Secondat 54, 133, 202n
 Moor, M. de 183n
 Moore, G.E. 167
 Morawska, E. 181n
 More, P.E. 109, 194n
 Mount, F. 192n
 Mozes 167
 Mulisch, H. 152, 154-159, 175, 208n, 209n
 Müller, I. 208n
 Münstermann, H. 181n
 Murray, G. 21-26, 178n, 179n
 Naipaul, V.S. 29, 180n
 Napel, H.-M. Th. D. ten 182n, 186n, 212n
 Nemeyri, M.G. 79
 Neumann, F. 192n
 Newman, J.H. 66
 Nidditch, P.H. 190n
 Niederer, J. 161, 162, 163, 171
 Nielsen, K. 189n
 Nietzsche, F. 54
 Nino, C.S. 194n
 Nussbaum, M.C. 181n, 185n, 197n
 O'Brien, C.C. 197n
 O'Fallon, J.M. 195n
 Olde Kalter, C.J.G. 207n
 Oostveen, M. 203n
 Paine, T. 54, 111-113, 115, 197
 Pam, M. 43
 Pangle, T. 195n
 Patterson, T.E. 190n
 Penders, A. 204n
 Penninx, R. 181n
 Peper, B. 198n
 Pericles 13, 14, 20, 21
 Peters, J. 201n
 Peters, R.S. 200n
 Petersma, E. 206n
 Pettit, P. 192n, 213n
 Pico della Mirandola, G. 108, 196n
 Pictet, J. 212n
 Pioch, N. 177n
 Plato 15, 44, 59, 60, 62, 67-70, 73-75, 81, 167, 178n, 187n, 211n
 Pleij, S. 184n
 Podhoretz, N. 197n

- Pojman, L. P. 178n, 209n
 Polak, B. 209n
 Pollock, F. 192n
 Pomeau, R. 186n
 Pope, A. 108
 Popper, K. 32, 67, 73, 181n, 187n
 Posner, R. A. 140, 204n, 208n
 Pot, C. W. van der 120, 121, 199n
 Prakke, L. 120
 Price, R. 111, 112, 196n
 Prodi, R. 20
 Protagoras 14, 15, 27
 Puvis de Chavannes, P. 9
 Pyle, A. 213n
- Rabbae, M. 204n
 Rabelais, F. 106
 Rachels, J. 211n
 Radbruch, G. 156, 208n
 Rademaker, L. 206n
 Rainbolt, G. W. 178n
 Rand, A. 55
 Randall, J. H. 196n
 Ree, E. van 125, 200n
 Reede, J. L. de 120, 205n
 Remkes, J. 124, 128-133, 200n, 202n
 Remmelink, J. 202n
 Renan, E. 22
 Renaut, A. 209n
 Renstrom, P. G. 191n
 Reve, G. 83
 Righart, H. 208n
 Ritzen, J. 210n
 Robertson, J. M. 187n
 Roermund, B. van 194n
 Romein, J. 106, 195n
 Ronkes-Agerbeek, F. B. 212n
- Roos, N. H. M. 130, 202n
 Roos, T. de 127, 130, 202n
 Rosa, P. de 192n
 Rosenberg, A. 153
 Rosenthal, A. J. 191n, 192n
 Rosenthal, U. 170, 212n
 Rosier, T. E. 210n
 Roth, G. 206n
 Rousseau, J.-J. 31, 60, 90, 91, 107, 181n
 Rushdie, S. 183n
 Russell, B. 55, 185n, 190n
 Rutten, F. W. 143
 Ryan, A. 193n, 201n
- Sagan, E. 190n
 Said, E. W. 44, 183n, 184n
 Santayana, G. 55
 Sap, J. W. 179n, 191n, 212n
 Sarcevic, E. 191n
 Sartre, J.-P. 55
 Schalken, T. M. 135-137, 202n, 203n
 Schauer, F. 206n
 Scheltema-de Nie, O. 144
 Schlesinger, A. 188n
 Schopenhauer, A. 54, 173
 Schumaker, P. 182
 Schumpeter, J. 89, 90, 91, 190n, 191n
 Schmitt, C. 191n, 199n, 201n
 Schweitzer, A. 26, 158, 179n
 Seneca 22
 Shaw, G. B. 31, 54, 181n
 Shelley, P. B. 54
 Simonis, J. B. D. 191n
 Sinnott-Armstrong, W. 206n
 Slagstad, R. 194n, 196n, 210n
 Slijper, B. 181n
 Smith, C. E. 39, 41, 182n

- Smith, W.S. 181n
 Socrates 14, 15, 65, 68-70, 72, 211n
 Sophocles 22
 Sorgdrager, W. 139, 203n
 Spencer, H. 213n
 Spinoza, B. 54
 Spong, G. 77
 Spruyt, B.J. 211n
 Squires, A.R. 185n
 Stace, W.T. 212n
 Stam, J.J. 207n
 Steegmans, R. 37
 Steenbergen, B. van 203n, 204n
 Steenhuis, E.F. 186n
 Steenhuis, D. 144, 205n
 Steyger, E. 211n
 Stokkom, B. van 189n
 Strijards, G.A.M. 208n
 Struycken, A.A.H. 120, 198n, 207n
 Stuart, M. 112
 Sudobe 77, 79
 Swedberg, P. 191n
 Swinarski, C. 212n
 Swinburne, A.C. 54

 Tang, G.F.M. van der 194n
 Taylor, J. 29, 180n
 Taylor, R. 188n, 193n
 Tayob, A. 32, 33, 181n
 Teeven, F. 145, 205n
 Tellegen, E. 205n
 Thijn, E. van 206n
 Thiselton, A.C. 187
 Thomas 171, 173
 Thomas, D.O. 196n
 Thomassen, J.J.A. 191n
 Thorbecke, J.R. 101
 Thoreau, H.D. 54

 Thrasymachos 15
 Thucydides 20
 Tijn, J. van 202n
 Tocqueville, A. de 60
 Tönnies, F. 168
 Toulmin, S. 107, 196n
 Tromp, B. 206n
 Tuynman, H. 209n
 Twain, M. 54

 Uranus 68

 Valk, J.M.M. de 197n
 Vasak, K. 169, 170, 212n
 Vatimo, G. 106, 195n
 Veldhuis, A.J. te 148, 204n
 Vergilius 22
 Verhulp, E. 212n
 Verlaan, J. 203n
 Vermeer-Pardoën, J.M. 186n
 Vermeersch, E. 181n
 Vermeulen, F. 200n
 Villa-Valencio, C. 194n
 Vinken, P. 198n
 Visser, M. 211n
 Voltaire, F.-M.A. 11, 46, 54, 60, 62-67, 74, 76, 184n, 186n, 187n
 Vonnegut, K. 54
 Vos, H.M. 211n
 Vosmeer, M. 184n
 Vries, C.W. de 206n
 Vucht Thijssen, L. van 191n

 Waaldijk, K. 213n
 Waldron, J. 181n, 193n, 197n, 201n, 211n
 Warraq, I. 183n, 184n
 Watson, P. 190n
 Weber, M. 145, 146, 148-151,

155, 168, 174, 175, 205n, 206n
 Weerlee, D. van 157, 209n
 Weinberg, J. R. 180n
 Weinreb, L. L. 193n
 Welden Rengers, W. J. van
 206n
 Welzel, H. 193n
 Werdmölder, H. 182n
 Westendorp, I. 211n
 Westermarck, E. 212n
 Wheare, K. C. 121, 199n
 Wijkerslooth, J. de 138-140, 172,
 203n, 205n
 Wijmen, P. C. E. van 204n
 Wijnbergen, S. van 143, 151,
 160, 206n, 209n
 Wijthoff, W. F. 197n
 Wilde, O. 89
 Wilhelm II 16
 Willem III 112
 Win, X. de 187n
 Winckelmann, J. 205n
 Windelband, W. 15, 178n
 Wissen, G. J. M. van 120
 Wissen, R. van 212n
 Witteveen, W. J. 200n
 Wolffensperger, G. J. 179
 Wolfsen, A. 139

 Zahir Shah, M. 141
 Zakaria, F. 190n, 198n
 Zalm, G. 47-52, 57, 128
 Zayd, N. H. 43, 45, 183n
 Zeller, E. 187n
 Zeus 68
 Zippelius, R. 194n
 Zoethout, C. M. 191n, 192n,
 194n, 201n

