



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Gelijkheid en rechtvaardigheid. Staatsrechtelijke vraagstukken rondom 'minderheden'

Napel, Hans-Martien ten; Kroes-den Heijer, M.; Loof, J.P.

Citation

Napel, H. -M. ten, Kroes-den Heijer, M., & Loof, J. P. (2002). *Gelijkheid en rechtvaardigheid. Staatsrechtelijke vraagstukken rondom 'minderheden'*. Deventer: Kluwer.
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/15114>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/15114>

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

PUBLIKATIES VAN DE STAATSRECHTKRING
— STAATSRECHTCONFERENTIES —

6

Gelijkheid en rechtvaardigheid Staatsrechtelijke vraagstukken rondom ‘minderheden’

Staatsrechtconferentie 2001

onder redactie van

M. Kroes, J.P. Loof & H.-M.Th.D. ten Napel

met bijdragen van

J.P. Loof

D. Heirbaut

E.A. Alkema & A.C. Rop

M.L. Haimé

G.J. Schutte

G. Visscher

Tj. Gerbranda

A.J.Th. Woltjer

H.K. Fernandes Mendes

B.C. Labuschagne & H.-M.Th.D. ten Napel

R. Holtmaat

M. Kroes

J.E. Goldschmidt

KLUWER 

DEVENTER – 2002

De verhouding tussen staat en godsdienst. Enkele stellingen ter heroriëntatie op een actueel thema

1. Inleiding

In het kader van deze bundel over staatsrechtelijke vraagstukken rondom 'minderheden' verdient ook de rol van de overheid ten aanzien van minderheden aan de orde te komen. De onderhavige bijdrage besteedt aandacht aan één aspect van deze thematiek, te weten de verhouding tussen staat en godsdienst. Meer in het bijzonder verdedigen wij in opeenvolgende paragrafen de navolgende vier stellingen:

1. Door de heersende cultuur in Nederland wordt de verhouding tussen staat en godsdienst opgevat in de zin van een absolute scheiding tussen beide en een volstrekte neutraliteit van de staat op levensbeschouwelijk terrein (zie § 2).
2. De verhouding tussen staat en godsdienst dient opgevat te worden als een verhouding van wederzijdse betrokkenheid, welwillendheid en respect, niet van scheiding, onverschilligheid en afzijdigheid (§ 3).
3. De staat zou een actieve rol moeten spelen op het terrein van de geestelijke vorming en toerusting van geestelijke voorgangers, spirituele en intellectuele leiders van religieuze minderheden (§ 4).
4. De staat zou de dialoog tussen de godsdiensten moeten stimuleren als alternatief voor de dreigende 'botsing der beschavingen' (§ 5).

In het kader van de tweede stelling trachten wij een rechtsfilosofische onderbouwing te leveren voor een actievere bemoeienis van de staat met de godsdienst dan de laatste decennia voor wenselijk wordt gehouden. Aangezien het een controversiële aangelegenheid betreft, staan wij bij deze stelling verreweg het uitgebreidst stil. Tegelijkertijd geldt echter dat de in dit verband behandelde filosofie van Hegel slechts één mogelijke onderbouwing biedt voor een hechtere band tussen staat en godsdienst, en derhalve niet de enig zaligmakende. Wel beschouwen wij deze filosofie als een uitdagend startpunt voor een hernieuwde en dringend noodzakelijke bezinning omtrent de verhouding tussen staat en godsdienst.

* Mr. B.C. Labuschagne is als universitair docent rechtsfilosofie verbonden aan het departement metajuridica van de Universiteit Leiden. Mr. dr. H.-M.Th.D. ten Napel is als universitair docent verbonden aan het departement publiekrecht, afdeling staats- en bestuursrecht, van de Universiteit Leiden en is tevens fellow aan het E.M. Meijers Instituut voor rechtswetenschappelijk onderzoek van deze universiteit.

2. Modellen van kerk-staatverhoudingen

Vertrekpunt van onze bijdrage is de gedachte, dat met de uitgangspunten van de democratische rechtsstaat verschillende modellen van kerk-staat verhoudingen verenigbaar zijn. Nederland heeft er in de loop van zijn geschiedenis tenminste drie gekend.¹ Ten tijde van de Republiek, toen de Gereformeerde kerk een geprivilegieerde positie innam, benaderde ons land het staatskerksysteem. Volgens art. 36 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561) was het de taak van de overheid 'om te weren en uit te roeien alle afgoderij, en valse godsdienst, om het rijk des antichrists te gronde te werpen'. Met de Bataafse Revolutie (1795) werd de scheiding van kerk en staat een feit. In de Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1796 werden joden en rooms-katholieken 'gelijkgesteld'. Gedurende de liberale 19de eeuw kwam het principe van de scheiding tussen kerk en staat onder meer tot uitdrukking op het gebied van het onderwijs. De financiële gelijkstelling van openbaar en bijzonder onderwijs bij de grondwetsherziening van 1917 markeerde het begin van het pluralistische stelsel, dat het midden houdt tussen een stelsel van strikte scheiding tussen kerk en staat en een staatskerksysteem. Het maakt wettelijke en financiële steun mogelijk voor particulier initiatief, maar strekt deze steun uit tot alle groeperingen met een eigen godsdienstige of morele overtuiging.²

Sinds de jaren zestig voltrekt zich inmiddels geleidelijk een nieuwe paradigmawisseling op het terrein van de kerk-staatverhoudingen, in de zin van een terugkeer van het pluralistische model naar een systeem van strikte scheiding van kerk en staat. In de loop van deze periode is er in Nederland een meerderheidscultuur ontstaan die wel als 'liberaal, seculier, blank' is gekenschetst.³ De eerste stelling die wij zouden willen verdedigen, luidt dat deze meerderheidscultuur de verhouding tussen staat en godsdienst opvat in de zin van een volstreekte neutraliteit van de staat op levensbeschouwelijk terrein. Als gevolg hiervan wijzen de diverse wijzigingen van wetgeving van de afgelopen jaren op terreinen als de publieke organisatie van de tijd, de massamedia en het onderwijs, zoals de Tilburgse staatsrechtsg geleerde Sophie van Bijsterveld het heeft verwoord,

'niet in de richting (...) van structurele garanties van godsdienstvrijheid, zeker niet waar het gaat om de sociale en maatschappelijke dimensie van godsdienst. Daarvoor in de plaats komen bepalingen die sterk op het individu zijn toegesneden en vooral

1. Zie voor deze modellen: Stephen V. Monsma en J. Christopher Soper, *The challenge of pluralism. Church and State in five democracies*, Lanham/Oxford: Rowman & Littlefield 1997.
2. Stanley W. Carlson-Thies, *Democracy in the Netherlands: consociational or pluriform?*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto 1993, p. iv-v.
3. James Kennedy, 'Oude en nieuwe vormen van tolerantie in Nederland en Amerika: Tolerantie als ideologie maakt verdraagzaamheid kwetsbaar', in: Marcel ten Hooven (red.), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland*, Amsterdam: Boom 2001, p. 244-255, aldaar p. 253.

betrekking hebben op de godsdienstvrijheid in enge zin, de traditionele en liturgische dimensies van godsdienst.⁴

Naar analogie hiervan geldt voor het minderhedenbeleid, blijkens dissertaties als die van Fermin, dat er de afgelopen twintig jaar sprake is geweest van

‘een verschuiving van een opvatting van “integratie met behoud van de eigen identiteit”, naar een opvatting waarin een meer individuele vorm van sociaal-economische inpassing voorop staat en waarin bezorgdheid is over de maatschappelijke risico’s van etnisch-culturele verscheidenheid’.⁵

Een fraaie illustratie hiervan biedt de *Rapportage Integratiebeleid Etnische Minderheden 2001* van minister R.H.L.M. van Boxtel voor Grote Steden- en Integratiebeleid, door Visscher eerder in deze bundel aangeduid als ‘een vroeg testament van een gedreven bewindsman’. Kwesties rond religie en levensbeschouwingen worden in deze rapportage behandeld in een hoofdstuk 7, getiteld ‘Overige onderwerpen’, samen met zaken als het slavernijverleden, de integratie van Antilliaanse jongeren en het na-traject van de aardbeving in Turkije. De belangrijkste stelling eruit luidt bovendien dat het beginsel van de scheiding van kerk en staat met zich meebrengt, ‘dat geloofsgenootschappen zelf verantwoordelijk zijn voor de organisatie en de inhoud van hun activiteiten’.⁶ Dit terwijl nergens in de Nederlandse Grondwet wordt gesproken van een scheiding tussen kerk en staat.

Deze ‘wijnwatervrees’ van de overheid, zoals de hoogleraar cultuur- en godsdienstpsychologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen J.A.P.J. Janssen het onlangs noemde,⁷ resulteert in het beste geval in een welwillende onverschilligheid jegens de diepere drijfveren van diegenen die zich door religieuze of levensbeschouwelijke motieven laten inspireren – intussen allen, christelijk of niet-christelijk, behorend tot minderheden. In de praktijk is deze onverschilligheid evenwel verworpen tot een gevaarlijke miskennis en onderschatting van de kracht van religieuze motieven in het leven van deze minderheden. Terecht constateert Schutte in zijn bijdrage aan deze bundel, dat ‘elders – en niet alleen in islamitische landen – de relatie tussen godsdienst en cultuur veel intenser is dan waaraan wij gewend zijn geraakt’. Het pluralistische model van kerk-staatverhoudingen dreigt dan ook overboord te worden gezet uitgerekend op een moment dat het goede diensten zou kunnen bewijzen bij de vormgeving van een multicultureel publiek domein.⁸

4. S.C. van Bijsterveld, *Godsdienstvrijheid in Europees perspectief*, Deventer: Tjeenk Willink 1998, p. 124-125.

5. Alfons Fermin, *Nederlandse politieke partijen over minderhedenbeleid, 1977-1995*, Amsterdam: Thesis Publishers 1997, p. 155. Vgl. ook Alies Struijs, *Minderhedenbeleid en moraal. Erkenning van culturele identiteit in het perspectief van de liberale moraal*, Assen: Van Gorcum 1998.

6. *Kamerstukken II* 2001/02, 28 006, nr. 2, p. 69.

7. Zie: ‘Overheid uit wijnwatervrees op zoek naar eigen “religie”’, *Trouw* 26 november 2001.

8. Vgl. Titia Loenen, ‘Hoofddoeken voor de klas en in de rechtbank: op weg naar een multicultureel publiek domein’, *NJCM-Bulletin* 2001, p. 851-869.

3. Een positievere rol van de overheid ten aanzien van godsdienst

De tweede stelling die wij – zoals gezegd uitgebreider – naar voren zouden willen brengen is dat de hierboven gesignaleerde onverschilligheid wordt gevoed door een verkeerd begrepen verhouding tussen staat en godsdienst en dat het hoog tijd is dat deze verhouding op een positievere wijze gedacht wordt. Deze zou eerder in termen van een wederzijdse betrokkenheid en welwillendheid met respect voor elkaars zelfstandigheid begrepen dienen te worden. In wezen vormt dit dus de verdere verdieping en verbreding van ons pleidooi voor het pluralistische stelsel zoals dat hierboven als één van de mogelijke, en wellicht meest wenselijke en verdedigbare, modellen van staat en godsdienst beschreven is. Staat en godsdienst zijn naar onze opvatting twee verschillende verschijningsvormen en verwerkelijkingsvormen van één en hetzelfde geestelijk vermogen van de mens: de vrijheid. Dit vrijheidsvermogen is een primair geestelijk vermogen dat zich een steeds adequater bestaan tracht te geven in het menselijk leven en in de menselijke cultuur, zij het dat ieder van deze vormen op verschillende niveaus hun zin en betekenis hebben. Beide geestes-categorieën staat en godsdienst zijn immers – formeel bezien – menselijke bewustzijnsvormen die uitstijgen boven de concrete, individuele mensen, maar die wel door hen gedragen moeten worden. Wat erin gerealiseerd wordt – materieel bezien –, is van universele betekenis: de menselijke vrijheid die we misschien het beste kunnen aanduiden als vrijheid-in-verantwoordelijkheid, en wel een verantwoordelijkheid voor diezelfde vrijheid, wat ermee gedaan en hoe deze uitgeoefend wordt.

Ten behoeve van een nadere filosofische onderbouwing en articulatie van deze visie gaan wij hier in op de filosofie van G.W.F. Hegel (1770-1831), die als laatste grote filosoof (in het klassieke rijtje van Plato tot Kant) een bijzonder interessante en prikkelende visie heeft ontwikkeld op de verhouding tussen staat en godsdienst.⁹ E.-W. Böckenförde komt de verdienste toe dit onder de aandacht van de hedendaagse lezer gebracht te hebben.¹⁰ Laten we enkele aspecten van Hegels filosofie naar voren brengen, om vervolgens in dat licht de verhouding tussen staat en godsdienst opnieuw te doordenken.

3.1 De filosofie van G.W.F. Hegel

Hegels filosofie is te karakteriseren als een geestesfilosofie, ook wel als een bewustzijnsfilosofie. Het is een denken dat laat zien hoe de werkelijkheid alsmede de plaats van het denken daarin gedacht moet worden. Het is geen vrijblijvend filosoferen of relativeren, maar een denken dat de noodzakelijkheid

9. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), uitgave *Werke*, red. E. Moldenhauer en K.M. Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970); 1986 e.v. (hierna afgekort als *Grl.*), met name § 270 Anmerkung. Zie ook G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, uitgave *Werke*, red. E. Moldenhauer en K.M. Michel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970); 1986 e.v. (hierna afgekort als *Enz. III*), § 552.
10. E.-W. Böckenförde, 'Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel', in id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, p. 116, noot 2.

van wat gedacht wordt laat zien. De verhouding tussen werkelijkheid en denken, oftewel tussen zijn en bewustzijn, is hét centrale thema van Hegels filosofie. Hegel duidt die verhouding aan als een proces waarin de betrokkenheid tussen werkelijkheid en denken steeds adequater gestalte krijgt, en wel (uiteindelijk) als *Geist*. Hoe dit geschiedt, heeft Hegel beschreven in de *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Dit werk kan gezien worden als een systematisch overzicht van Hegels wijsbegeerte als geheel en is daarom dienstig als beknopte bespreking van deze filosofie.

De *Enzyklopädie* bestaat uit drie delen. Het eerste deel, dat de titel *Die Wissenschaft der Logik* draagt, behandelt de grondcategorien van al wat bestaanbaar en denkbaar is. In dit deel komt het 'zijn' *an sich* aan de orde, het 'zijn' in zijn volstreckte algemeenheid, nog los van het 'bepaald-zijn'. De intrinsieke band tussen zijn en denken die zich op het niveau van de logica bevindt, wordt in dit eerste deel geëxpliciteerd langs de stadia van 'zijn', 'wezen' en 'begrip'. De gedachte van het loutere 'zijn' is nu de start van een proces waarin het loutere 'zijn' meer en meer bepaald wordt. Dit nu ontwikkelt zich, zoals in het tweede deel van de *Enzyklopädie* beschreven wordt (getiteld *Die Naturphilosophie*) tot een 'zijn' *für sich*, het 'zijnde'; het 'zijn' in de bijzonderheid van het 'concreet-zijn', kortom als *Natur*, de veruitwendiging van het 'zijn' *in en als* 'bepaald-zijn'. Het aanvankelijk nog lege en abstracte 'zijn' van de eerste fase krijgt op dit niveau inhoud en wordt concreet en materieel. Het stoffelijke is hier het tegengestelde van de idee. Het blijft echter niet bij deze tegenstelling steken, maar ontwikkelt zich verder, hetgeen ons brengt bij het derde deel van de *Enzyklopädie*, getiteld *die Philosophie des Geistes*. Hierin evolueert dit 'zijn' zich tot een *zijn an und für sich*, het *bewustzijn*; het zijn dat concreet-algemeen is en als *Geist* verschijnt én werkzaam is bij de mens die tot zelfbewustzijn en vrijheid in staat is en daaraan – als in zijn tweede natuur: cultuur – gestalte geeft. En waarvan zowel staat als godsdienst manifestaties zijn.

Deze *Geist* kent vervolgens weer drie dialectisch-fenomenologische momenten, dat wil zeggen momenten waarmee dit bewustzijn zich realiseert. Dit zich-realiseren moet opgevat worden in beide betekenissen, nl. zich steeds adequater bewust-worden, en zich steeds adequater verwerkelijken. Deze drie momenten waarin dit plaatsvindt, zijn: *Subjektiver Geist*, de sfeer van het zelfbewustzijn, de innerlijkheid en de mogelijkheid van vrijheid. *Objektiver Geist*, de sfeer van het veruitwendigen van dat zelfbewustzijn, de verwerkelijking van de vrijheid als recht en staat. *Absoluter Geist*, de sfeer van de kunst, de godsdienst en de filosofie zelf, waarin het 'zijn' subliem en absoluut is. Elk van deze sferen bezit zijn eigen domein en werkingsgebied, maar omdat het hele proces doortrokken wordt door *Geist* en aangelegd is op de realisering van het geestelijk potentieel van de mens (en dat is immers de vrijheid), hangen de sferen van *absoluter* en *objektiver Geist* – de sferen waarin godsdienst en samenleving elkaar ontmoeten en op gespannen voet met elkaar kunnen komen te staan – toch nauw samen. Vrijheidsverwerkelijking bezit daarom – om zo te zeggen – twee religieuze dimensies: de innerlijke en gevoelsmatige geestelijke die het domein van de religie is (op het niveau van de *absoluter Geist*) en de uiterlijke en materiële die het domein van de staat is (op het niveau van de

objektiver Geist). Dit noopt tot een nadere doordenking van de verhouding tussen staat en religie.¹¹

3.2 Hegels visie op staat en godsdienst in de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

De verhouding tussen staat en godsdienst op het niveau van de *objektiver Geist* wordt door Hegel systematisch behandeld in het derde en laatste deel van zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,¹² dat getiteld is *Die Sittlichkeit* (vanaf § 142), en wel in het onderdeel dat over de staat handelt (vanaf § 257), in het bijzonder *Das innere Staatsrecht* (vanaf § 260). Om Hegels behandeling van deze verhouding goed op waarde te kunnen schatten, is het wenselijk eerst kort in te gaan op de opbouw en inhoud van de *Grundlinien*.

De *Grundlinien* bestaat uit drie grote onderdelen. Allereerst *Das abstrakte Recht*, waarin de meest algemene elementen worden besproken die aan het recht eigen zijn in het licht van de hierboven genoemde vrijheidsverwerkelijking. De privaatrechtelijke begrippen van het persoon-zijn, van eigendom en van het contract worden hier behandeld als noodzakelijke en algemene categorieën, die het raamwerk en de grondstructuur bieden waarbinnen het recht vrijheidsverwerkelijking kan (en moet) zijn. Deze algemeenheid is echter eenzijdig, aangezien het nog niet bemiddeld is met het individuele subject. De sfeer van de bijzonderheid, waarin het subject alle ruimte voor de eigen verantwoordelijkheid heeft en moet hebben, is onderwerp van het tweede deel van de *Grundlinien*, getiteld *Die Moralität*. Hierin komen de begrippen voorneemen, schuld, het goede en het geweten aan de orde. Hegel laat zien dat hiermee het bieden van voldoende ruimte en eigen verantwoordelijkheid voor de bijzonderheid van het subject voorwaarde is om het recht door dit subject te laten erkennen als vrijheidsverwerkelijking. Dit proces kan echter niet op het niveau van *die Moralität* plaatsvinden, omdat het subject volstrekt vanuit zichzelf gedacht niet in staat is een algemeen geldige bepaling van een goed gebruik van vrijheid te maken. Dat blijkt uit de aporie die optreedt aan het einde van de *Moralität*, waar tussen het bepalen van wat goed is en waar het geweten op gericht is een circulaire verhouding blijkt te bestaan. Om te weten wat goed is, heeft het subject zijn geweten tot zijn beschikking. Het geweten echter is, om te kunnen functioneren, aangewezen op een notie van het goede. Maar dat was precies waar het subject naar op zoek was! Vandaar dat Hegel een derde niveau introduceert in de *Grundlinien*, dat hij aanduidt met *Die Sittlichkeit*. Hieruit blijkt dat die notie van het goede tenminste aanwezig moet zijn in een reeds voorafgegeven, via de traditie bemiddelde, levende werkelijkheid waarin dat goede altijd al geleefd en voorgeleefd wordt. Deze *Sittlichkeit* nu is de uiteindelijke sfeer, waarin het algemene van de abstract-rechtelijke categorieën bemiddeld wordt met het bijzondere van de individuele verantwoorde-

11. De verhouding tussen objektiver en absoluter Geist binnen Hegels filosofie is weer een dieper gelegen vraag, waar in dit verband van moet worden afgezien.
12. Hetgeen correspondeert met het derde en laatste deel van *Der Objektive Geist* in Hegels *Enz. III*, eveneens getiteld *Die Sittlichkeit*, vanaf § 513.

lijkheden. Deze bemiddeling, en tevens verdere en adequatere realisering van de vrijheid, vindt plaats op – wederom – drie subniveau's.

Het eerste subniveau van de *Sittlichkeit* wordt gevormd door de meest algemene wijze waarop deze bemiddeling plaatsheeft, namelijk als *natürliche Sittlichkeit*, oftewel *Die Familie*. In de familiale eenheid, waarin de verhouding tussen verwanten (man en vrouw, ouders en kinderen) een vorm van onmiddellijke *Sittlichkeit* belichaamt, is er sprake van een levend goede (*lebendiges Gute*) dat onder meer door opvoeding van de kinderen geïnternaliseerd wordt en op die manier een natuurlijke bemiddeling van algemeen en bijzonder realiseert. In het gezin leren de leden rekening met elkaar te houden, maar ook elkaar de ruimte te geven. In een geslaagde opvoeding worden de kinderen geïncultuureerd om later als volwassenen in de samenleving en de staat verantwoordelijkheden te dragen en vrijheid mogelijk te maken. Dat is de zin en betekenis van de familie in Hegels ogen. De tweede sfeer van de *Sittlichkeit* die nodig is om vrijheid gestalte te geven is getiteld *Die bürgerliche Gesellschaft*. In deze sfeer van economie en eigenbelang moet het subject competeren in een dynamische en op zelfbehoud gerichte omgeving waarin geproduceerd en geconsumeerd wordt. Een zeker 'verlies' van *Sittlichkeit* treedt hier op, een relatieve maar noodzakelijke terugval in het proces van vrijheidsverwerkelijking. Dit is een omgeving waarin kansen en mogelijkheden evenzo goed als risico's en gevaren liggen. Het is ook de sfeer waarin het bijzondere subject alle ruimte krijgt om zijn eigen verantwoordelijkheid waar te maken en wat van zijn leven te maken. Om dat hele proces in verantwoorde banen te leiden en te voorkomen dat de samenleving uit elkaar valt door deze centrifugale tendensen, is er tenslotte een overkoepelende sfeer nodig die de instituties van de instituties in de samenleving vormt: *Der Staat*. Hierin kan dan de eenheid van een bepaalde gemeenschap die onder meer haar recht, taal en traditie gemeen heeft, politiek belichaamd worden.¹³

Hegels opmerkingen over de verhouding tussen staat en godsdienst in de lange Anmerkung bij § 270, besluiten een serie algemene beschouwingen (§§ 260-270) over de wezensbepalingen van de moderne staat. Deze moderne staat vormt in Hegels ogen een synthese tussen het klassieke, pre-moderne staatsbegrip van de *polis* als gemeenschap waarin de mens als *zoön politikon* zijn bestemming vindt (Plato, Aristoteles), en het moderne waarin de mens allereerst in zijn individualiteit en subjectiviteit centraal staat (Hobbes, Kant). De moderne staat biedt in Hegels ogen een zeer krachtige combinatie waarin beide elementen tot hun recht kunnen komen. Hegel is hier bepaald positief over, zoals blijkt uit de veelgeciteerde § 260.¹⁴ De staat is dus, zoals hierboven uit-

13. Over Hegels *Grundlinien* in het algemeen, zie het zeer leerzame L. Heyde, *De verwerkelijking van de vrijheid. Een inleiding in Hegels rechtsfilosofie*, Assen/Maastricht en Leuven: Van Gorcum en Universitaire Pers Leuven 1987. Over Hegels staatsleer, zie S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press 1972.

14. 'Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheuere Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität (dat is: het beginsel dat de persoonlijke vrijheid, inderdaad opgevat als autonomie, in de moderne tijd - terecht - dominant geworden is, mits dit maar ingebed is in een sfeer van *Sittlichkeit* waarin het goede gebruik van vrijheid voorgeleefd en beleefd wordt) sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantiellen Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst (dat wil zeggen: in het principe van de subjectiviteit zelf) diese (eenheid) zu erhalten.' *Grl.* § 260, laatste zin.

eengezet, een belichaming van de eenheid tussen algemeen en bijzonder, oftewel tussen recht en vrijheid. Het bijzondere krijgt alle ruimte (zie *Moralität* en *Bürgerliche Gesellschaft*), terwijl de algemeenheid gevestigd en gedragen wordt (zie *Abstraktes Recht*, uitlopend op de *Sittlichkeit* als geheel).

Het klassieke ofwel het pre-moderne van Hegels staatsbegrip zit hem in de eenheid en de concrete algemeenheid die in de staat gerealiseerd worden. De staat wordt gezien als de institutie der instituties voor en van een concrete rechtsgemeenschap. Als dit algemene niet bewust geweten en gewild wordt, als het – om het eigentijds te zeggen – geen draagvlak heeft en – om het Kantiaans te zeggen – niet zou kunnen voortspruiten uit de verenigde wil van allen, is het iets dat vreemd blijft aan de burger. Van de burger wordt een gezindheid verwacht: ‘Diese Gesinnung ist überhaupt das *Zutrauen* (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann), das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist, womit dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin.’¹⁵

Hegel verenigt zo pre-modern en modern, door te stellen dat de moderne staat in essentie uitdrukking en verwerkelijking is van het menselijk streven naar vrijheid, maar dat het een vrijheid-in-gemeenschap is waarvan de staat – niet alleen in juridische en politieke zin, maar ruimer opgevat als het geheel van het politieke, cultureel-geestelijke en concrete gemeenbest waarin het publieke bewustzijn vervat is – de aanduiding is die Hegel ervoor gebruikt. Dat deze vrijheid méér is dan individualistische autonomie alleen, blijkt nog sterker als Hegel ingaat op de substantiële, geestelijke grondslag van deze staatsgemeenschap. Deze grondslag blijkt zich, op het eerste oog merkwaardig, te bevinden in de religie. Hoe kan dit nu?

De moderne, West-Europese staat waarin deze karakteristieke eenheid van algemeenheid en bijzonderheid¹⁶ en de erkenning en ontplooiing van de subjectiviteit tot stand gekomen zijn,¹⁷ is volgens Hegel het resultaat van de christelijke godsdienst. Hier komen we bij het meest controversiële aspect van Hegels staatsleer. Hij beschouwt het christendom niet alleen als *conditio sine qua non* van de realisering van de vrijheid, maar zelfs als de *conditio per quam*. Pas met het christendom is ‘das Prinzip der selbständigen, in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen’,¹⁸ het principe van de subjectieve vrijheid innerlijk gerealiseerd in de wereld. Het christendom is de ‘Religion der Freiheit’,¹⁹ terwijl de moderne staat de ‘Wirklichkeit der Freiheit’²⁰ is.

15. *Grl.* § 268, tweede helft.

16. ‘Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt alles an. In den alten Staaten war der subjektive Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin eins, in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen.’ *Grl.* § 261, Zusatz.

17. Zie *Grl.* § 260, hierboven geciteerd.

18. *Grl.* § 185, Anmerkung.

19. *Grl.* § 270, Anmerkung. In zijn *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in het bijzonder in het derde deel, *Die vollendete oder offenbare, die absolute Religion*, uitgegeven door G. Lasson, Philosophische Bibliothek (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1925), e.v. gaat Hegel uitgebreid op de christelijke godsdienst in.

20. Zie *Grl.* § 260, eerste zinsnede, hierboven geciteerd.

Hegel beschouwt het seculariseringsproces dat sinds de moderne tijd aan de gang is, vanuit het christendom gezien positief.²¹ Het christendom heeft immers de vrijheid in de geschiedenis geïntroduceerd, vooralsnog alleen op religieus, innerlijk niveau: 'Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, (...) d.i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist.'²² Elders noemt Hegel het '(...) die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur.'²³ Wanneer Hegel dan de verhouding tussen staat en godsdienst bespreekt, doet hij dat niet in abstracto tussen de staat als zodanig en de godsdienst als zodanig, maar concreet aan de hand van de moderne vrijheidsstaat ten opzichte van de christelijke godsdienst, de erflater van het moderne vrijheidsbegrip waarin het onderscheid tussen vrijheidsverwerkelijking op innerlijk niveau en op uiterlijk niveau opgeheven is.

3.3 Religieuze pluriformiteit

De verhouding tot andere godsdiensten (voor ons onderwerp van meer belang) roert Hegel slechts zijdelings aan in *Grl.* § 270 (waar hij de joodse godsdienst en verschillende christelijke denominaties zoals Quakers, Mennonieten en vergelijkbare 'sekten' bespreekt), maar daar kunnen wel zeer belangrijke consequenties uit getrokken worden.²⁴

Tussen staat en godsdienst is sprake van een zekere *paralleliteit*. Beide zijn onderling te onderscheiden manifestaties van eenzelfde substantie. Religie in ruime zin, de – om het zo te zeggen – 'Goddelijke' geest die in de werkelijkheid werkzaam is,²⁵ differentieert zich in twee werkelijkheidsgebieden: de religie in engere zin (cultus, leer en kerk) enerzijds en de staat anderzijds. De werkelijkheidsvorm van de religie in *ruime* zin, die zich in de staat manifesteert, is die van het denkende bewustzijn, de algemeenheid die zich in het uiterlijke manifesteert als de door allen geweten wet.²⁶ De werkelijkheidsvorm van de

21. Zie hiervoor verder E.-W. Böckenförde, 'Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation', in Böckenförde 1991 (*supra* noot 10), p. 110 e.v.

22. *Enz III* § 482.

23. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (zie *supra* noot 19), p. 34.

24. 'Die wesentliche Bestimmung aber über das Verhältnis von Religion und Staat ergibt sich nur, indem an ihren Begriff erinnert wird. Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung daß alles auch in diese Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange. (...) Wenn nun die Religion so die *Grundlage* ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staats als den göttlichen Willen enthält, so ist er zugleich nur *Grundlage*, was sie ist, und hier ist es, worin beide auseinandergehen.' *Grl.* § 270, Anmerkung.

25. Hegels filosofie kenmerkt zich door het geestelijk, bewustzijnscentrale karakter; één van de wijzen om dit geestelijke mee aan te duiden, is die van het religieuze. We zullen aanstonds zien op welke wijze deze zich onderscheidt van de overige geestelijk-culturele vormen.

26. 'Zu einem Staat gehören Gesetze, und das heißt, daß die Sitte nicht bloß in der unmittelbare Form, sondern in der Form des Allgemeinen als Gewußtes da ist. Daß dies Allgemeine gewußt wird, macht das Geistige des Staates aus.' Uit de 'Einleitung zur Philosophie der Geschichte', bij de uitgave van *Die Vernunft in der Geschichte*, uitgegeven door J. Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1955) p. 120. Geciteerd bij Böckenförde 1991 (*supra* noot 10), p. 124.

religie in *engere* zin is daarentegen 'das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens'.²⁷ In de staat vindt de 'ungeheure Überschritt des Innern in das Äußere' plaats, de verbeelding van de in de 'Goddelijke' geest aanwezige redelijkheid in de werkelijkheid. De religie in engere zin is dan de afspiegeling of drager hiervan in de innerlijkheid van het gemoed. Dit houdt in dat deze innerlijkheid, dit geloof, gevoel en deze voorstelling zich nooit *tegen* de in de staat werkzame redelijkheid kunnen en mogen keren, voorzover dit geloof in bepaald handelen dat uitdrukking is van belijden, tegen de redelijke algemeenheid ingaat. Bouwt dit geloof constructief mee aan die algemeenheid, en bewerkstelligt het er een verrijking mee, zelfs als die kritisch is, dan is dit goed in overeenstemming met dit beeld van de verhouding tussen godsdienst en staat.

Echter: Hegel laat uitdrukkelijk een ruimte voor tolerantie waar het voor sommige geloofsgemeenschappen op grond van hun geloof niet mogelijk is alle plichten jegens de staat na te komen. Hij bedoelde Quakers, Wederdopers en dergelijke 'pacifistische sekten', waarvan de leden militaire dienstplicht weigerden. De van zijn grondslagen zelfverzekerde staat ziet deze soort anomalieën door de vingers en maakt van zijn recht om aanhangers van deze religies te straffen en ze uit te sluiten van sommige rechten (bijvoorbeeld de benoembaarheid in openbare ambten) geen gebruik.²⁸

Wanneer we naar de huidige staat kijken, kunnen we een groot contrast met dit beeld van Hegel vaststellen. De hedendaagse staat pretendeert neutraliteit in religieuze aangelegenheden, maar een dergelijke volstreekte neutraliteit ten opzichte van de dragende beginselen van de staat is onwenselijk, zo niet onmogelijk. De moderne staat, die wordt geconfronteerd met een grote mate van waardenpluralisme in de samenleving, kan weliswaar een heel eind komen met de notie van bescherming van subjectieve vrijheden en grondrechten. Maar als het aankomt op een verdediging van de achtergrondwaarden ervan, bijvoorbeeld in discussie met gelovigen die hun geloof superieur achten aan de samenlevingsregels in het Westen,²⁹ hangt dit hele stelsel als het ware in de lucht. Het is dan slechts gebaseerd op de overlappende consensus van zijn burgers en die consensus kan 'van kleur verschieten'. Hoe zou de liberale democratie dan verdedigd moeten worden? Het hoeft in het licht hiervan niet te verbazen dat in het recente³⁰ publieke debat pogingen ondernomen worden om de sub-

27. *Grl.* § 270m, Anmerkung.

28. 'Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelheiten, die ihn berührten, ganz übersehen und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist.' *Grl.* § 270, Anmerkung.

29. Hier zij verwezen naar de uitspraken van de Rotterdamse imam Khalid El-Moumni waarin hij een vergelijking maakte tussen niet-islamitische Europeanen en varkens en honden. Zie het dagblad *Trouw*, katern Religie en Filosofie, vrijdag 21 september 2001, het artikel getiteld 'Het geweld was er al', door Yoram Stein, waarin deze woorden van de imam worden aangehaald.

30. Dat wil zeggen: vooral ná de gebeurtenissen van 11 september 2001 die de wereld definitief een ander aanzien hebben gegeven en de vraag naar de weerbaarheid van de democratie (waar dan ook ter wereld) op scherp hebben gesteld.

stantialiteit en redelijkheid van de moderne liberale staat voor het voetlicht te brengen.³¹

Elk van de sferen van staat en religie bezit zijn eigen domein en werkingsgebied, maar omdat het hele proces doortrokken wordt door *Geist* en aangelegd is op de realisering van het geestelijk potentieel van de mens (dat is de vrijheid), hangen deze toch nauw samen. Vrijheidsverwerkelijking bezit daarom zoals gezegd twee religieuze dimensies: de innerlijke en gevoelsmatige geestelijke die het domein van de religie is (op het niveau van de *absoluter Geist*, te identificeren met religie in engere zin) en de uiterlijke en materiële die het domein van de staat is (op het niveau van de *objektiver Geist*, te identificeren met religie in ruimere zin). Het komt het *gehele* proces van vrijheidsverwerkelijking ten goede als beide sferen elkaar in hun waarde laten en respecteren, maar vooral als hun relatie gebaseerd is op welwillende betrokkenheid en wederzijdse facilitering. Door een betrokkenheid van de staat bij het godsdienstige, resulterend in erkenning en facilitering van geestelijke vorming en toerusting, zullen de betrokkenheid van burgers bij de staat, het onderschrijven en het inzien van de grondslagen van de staat (vrijheid immers), vergroot worden. Kortom: geestelijke ontwikkeling van minderheden vergroot de bereidheid bij hen deze geestelijke grondslag van de staat in te zien en te aanvaarden. Dit brengt ons tot de volgende stelling.

4. Een actieve rol van de staat op het terrein van geestelijke vorming en toerusting

De grondslag van de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging is niet gelegen in een secularisme of een laïcisme dat principieel wars is van enige rol voor religie in het openbare leven en deze met alle middelen wil terugdringen in de private sfeer. Deze is juist gelegen in de ruimte en het respect dat toe dient te komen aan het vrije inzicht en de vrije inspiratie die mensen kunnen putten uit godsdiensten en levensovertuigingen, zonder welke een cultuur (meerderheid of minderheid) uiteindelijk ten dode is opgeschreven. Het is de taak van de overheid om deze vrijheid niet alleen in negatieve (onverschillige) zin te beschermen door uitsluitend het private uitoefenen ervan toe te staan, maar deze ook in positieve (betrokken), actieve zin mogelijk te maken en faciliterend op te treden daar waar onvoldoende mogelijkheden bestaan voor minderheden om zich geestelijk en religieus te ontwikkelen, zodat ze in de openbaarheid een rol van betekenis kunnen spelen.

Onze derde stelling luidt derhalve, dat vorming van geestelijke voorgangers, spirituele en intellectuele leiders en het middenkader van religieuze minderheden hoog op de agenda zou moeten komen te staan. Het kabinet zou tot een initiatief tot het stichten van een islamitische universiteit en een universitaire imam-opleiding moeten komen, alsmede een stelsel waarin de titel en de uitoefening van de functie van imam voorbehouden is aan diegenen die afgestu-

31. Eén van de meest sprekende pogingen vormde de gesproken column van Paul Cliteur in het televisieprogramma *Buitenhof* in oktober 2001, waarin hij de 'superioriteit van de Westerse cultuur' met zijn rechtsstaat, democratie en mensenrechten trachtte te rechtvaardigen.

deerd zijn aan deze universiteit. Hierdoor kan niet alleen een private maar ook een publieke rol aan deze godsdiensten toebedeeld worden, die enerzijds voor de aanhangers ervan erkenning van hun religie in de openbaarheid mogelijk maakt en anderzijds de openbaarheid verrijkt met waardevolle, *gebildete* bijdragen vanuit deze andere tradities.

5. Een stimulerende rol van de staat ten aanzien van de dialoog tussen de godsdiensten

Door de gebeurtenissen van 11 september 2001 is de opvatting van Francis Fukuyama, dat onder het democratische kapitalisme de vrede wereldwijd en eeuwigdurend zou zijn, definitief gelogenstraft.³² Realistischer lijkt de stelling van Samuel Huntington, dat de wereld een orde van verschillende beschavingen zal kennen, die in het gunstigste geval coëxisteren.³³ Probleem met Huntington is echter dat hij niet aangeeft hoe dit vreedzaam kan gebeuren en evenmin hoe *binnen* het multiculturele westen en elders met conflicten tussen culturen moet worden omgegaan.

In tegenstelling tot Paul Cliteur, die van mening is dat alleen een 'oecumenisch humanisme' in staat is het wankel evenwicht te bewerkstelligen tussen sociale cohesie en pluriformiteit dat de mondiale samenleving nodig heeft,³⁴ maar in lijn met burgemeester J. Cohen van Amsterdam, die in zijn nieuwjaarstoespraak nadrukkelijk aandacht vroeg voor de rol van religie, zijn wij van oordeel dat daaraan een bijdrage kan worden geleverd door de in 1993 door het Parlement van de Godsdiensten der Wereld te Chicago opgestelde 'Declaration Toward a Global Ethic'³⁵ en de daarop gebaseerde 'Universal Declaration of Human Responsibilities' (1998) van een groep oud-regeringsleiders, verenigd in de InterAction Council.³⁶ Letterlijk zei Cohen op 1 januari 2002: 'Sinds geruime tijd besteedt de overheid in dit land aan de rol van religie geen aandacht: de scheiding van kerk en staat staat bij ons, terecht, hoog aangeschreven. Maar het is de vraag of de overheid, overigens met inachtneming van de doctrine van die scheiding, niet meer oog moet hebben voor deze rol van de religie, juist omdat het als bindmiddel zo'n belangrijke rol speelt. De integratie van sommige bevolkingsgroepen in onze samenleving verloopt nu eenmaal via hun godsdienst. Willen we de dialoog met elkaar gaande houden, dan moeten we hoe dan ook de religieuze infrastructuur erbij halen. Zonder moskeeën, tempels, kerken en synagogen lukt het niet.'³⁷

32. Francis Fukuyama, *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Amsterdam: Olympus 1999 (vierde druk) (Oorspr. Engelse uitgave New York, 1992).

33. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster 1996.

34. Paul Cliteur, 'Alleen oecumenisch humanisme brengt licht', *NRC Handelsblad* 22 december 2001.

35. 'Declaration Toward a Global Ethic' (www.uni-tuebingen.de/stiftung-weltethos/dat_eng/index3_e.htm). Voor een Nederlandse vertaling, zie: Paul van der Velde, 'De verklaring van een wereldwijd ethos', *Allerwegen* 1999, p. 3-13.

36. 'Universal Declaration of Human Responsibilities' (www.asiawide.or.jp/iac/UDHR/Eng-Decl1.htm).

Zoals reeds naar aanleiding van onze tweede stelling opgemerkt, is een volstrekte neutraliteit ten opzichte van de dragende beginselen van de staat onwenselijk. Naarmate een staat sterker en zelfbewuster is ten opzichte van de redelijkheid van zijn eigen instituties en de dragende grondslag ervan, kan deze zich des te liberaler opstellen ten opzichte van afwijkende geloofsgemotiveerde gedragingen.³⁸ Onze vierde stelling luidt daarom, dat de overheid ook hier te lande een dialoog tussen de godsdiensten zou moeten stimuleren als alternatief voor de dreigende ‘botsing der beschavingen’. Geïstitutionaliseerde contacten tussen overheden en geloofsgemeenschappen verdienen de voorkeur, zowel op Nederlands als op Europees niveau, bijvoorbeeld in de vorm van raden voor overleg. Bijkomend voordeel is dat op deze wijze wordt voldaan aan art. 6 van de op 9 november 2001 door de Algemene Vergadering aangenomen resolutie ter afronding van het officiële jaar van de dialoog tussen beschavingen van de Verenigde Naties, dat luidt: ‘Governments shall promote, encourage and facilitate dialogue among civilizations.’³⁹

Uiteraard doet zich hierbij de complicatie voor welke godsdienstige gemeenschappen door de overheid moeten worden erkend en welke niet. Zo stelt een Amerikaanse criticus, dat ‘[b]ecause equal treatment as an adjudicative mechanism fails to meet its own standard – that of neutrality – and because it cannot stand apart from the social and political values that serve as its foundation, it will never apply to all groups in an impartial way’.⁴⁰ De vraag is echter of dit bezwaar opweegt tegen de nadelen verbonden aan een volledig onbenut laten van de rol die religie kan spelen als bindmiddel. In elk geval mag de overheid zich in het geval van de islam niet verschuilen achter het argument van de ontbrekende representatieve gesprekspartner.

Ook is het negatieve oordeel van het Nederlands Juristen Comité voor de Mensenrechten (‘overbodig’, ‘paternalistische benadering’, etc.) inzake de *Universal Declaration of Human Responsibilities* aan herziening toe.⁴¹ Het dragend ethos van de democratische rechtsstaat dient op actievere wijze door de staat uitgedragen, ontwikkeld en bevorderd te worden, wat een ‘responsibility’ van ons allen is. Het wijzen op verantwoordelijkheden en plichten in verband hiermee mag niet langer taboe zijn. De voorliggende plichtenverklaring mag dan wellicht nog te wensen overlaten, het vraagstuk van de plichten en verantwoordelijkheden verdient minimaal een hogere plaats op de agenda van mensenrechtenspecialisten en andere wetenschappers en politici dan thans het geval is.⁴²

37. Zie www.amsterdam.nl/jobcohen/toespraak_jan0102.html.

38. Zie over de problemen die zich op dit punt historisch hebben voorgedaan en thans voordoen resp. de bijdrage van Heirbaut aan deze bundel en Ten Hooven 2001 (*supra* noot 3).

39. Vgl. ook de in het kader van het jaar van de dialoog tussen beschavingen verschenen publicatie *Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations*, South Orange (New Jersey): Seton Hall University, 2001.

40. Gregg Ivers, ‘American Jews and the Equal Treatment Principle’, in: Stephen V. Monsma & J. Christopher Soper (red.), *Equal Treatment of Religion in a Pluralistic Society*, Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans 1998 p. 158-178, aldaar p. 178.

41. ‘NJCM-commentaar Universele Verklaring van de verantwoordelijkheden van de mens’, *NJCM-Bulletin* 1998, p. 1103-1111.

42. Vgl. Carla M. Zoethout Cliteur, ‘Is het tijd voor een Universele Verklaring van de plichten van de mens?’, *Civis Mundi* 1998, p. 116-122, aldaar p. 122.