



Universiteit
Leiden

The Netherlands

De religieus neutrale staat: voor en tegen

Cliteur, P.B.; Oldenhuis F.T.

Citation

Cliteur, P. B. (2009). De religieus neutrale staat: voor en tegen. In *Een neutrale staat: kreet of credo?* (pp. 27-77). Heerenveen: Protestantse Pers. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/13779>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/13779>

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

Oldenhuis, F.T., *De religieus neutrale staat: voor en tegen*,
in: F.T. Oldenhuis, red., *Een neutrale staat: kreet of credo?*,
Protestantse Pers, Heerenveen 2009, pp. 27-77.

De religieus neutrale staat: voor en tegen

Paul Cliteur

In deze bijdrage wil ik een beoordeling geven van het model van de religieus neutrale staat. Dat is het staatsmodel dat grofweg genomen verwerkelijk is in Frankrijk en dat wordt aangeduid als de *laïcité*. Het beoogt aan te geven hoe de staat zich zou moeten verhouden ten opzichte van godsdienst. En dat is: neutraal. Dat het model van de *laïcité* 'grofweg' in Frankrijk verwerkelijk is zeg ik omdat, zoals met alle modellen het geval is, de maatschappelijke werkelijkheid zich nooit geheel voegt naar onze schema's en indelingen.

De discussie over dit onderwerp is actueel; ook in Nederland gaan stemmen op om elementen van de *laïcité* over te nemen in de Nederlandse constitutie (geschreven dan wel ongeschreven). Men kan denken aan het pleidooi om in de Nederlandse Grondwet een verwijzing naar de scheiding van kerk en staat op te nemen, maar ook aan andere voorstellen.

Ook Nederland heeft overigens nu reeds bepaalde kenmerken van het model van de *laïcité*, maar dan in een gematigde vorm. Dat rechters geen religieuze tekenen mogen dragen over hun toga is een manifestatie van laïcistisch denken. Dat het politie-uniform religieus-neutraal is in de zin dat het niet van een tulband mag worden voorzien eveneens. Maar men mag in Nederland op openbare scholen wel religieuze tekens dragen en dat mag in Frankrijk niet. Nederland laat ons dus geen consistent doorgevoerde vorm van *laïcité* zien,¹ maar, in tegenstelling tot wat weleens wordt verondersteld, de *laïcité* is Nederland niet vreemd.

Het is natuurlijk mogelijk dat Nederland ervoor kiest een dualistische koers te blijven varen. Dat wil zeggen: 'multiculturalistisch' en 'multireligieus' voor zover het gaat om het onderwijs (bijzonder onderwijs wel gefinancierd uit publieke middelen) en betrekkelijk laïcistisch ten aanzien van de inrichting van onze staatsinstellingen (rechterlijke macht, leger en politie). Maar ook een beleid dat gericht is op continuering van een bestaande situatie vergt een rechtvaardiging. Populair gezegd: we moeten niet alleen weten wat we doen, maar ook

waarom we het doen. Juist in een wereld die sterk verandert, moet het 'waarom' ons scherp voor de geest staan. En de redenen die vroeger golden konden vandaag weleens verouderd zijn.

Vandaar mijn centrale vraag: de vraag naar het voor en tegen van het model van de religieus neutrale staat.

Nu kan men het model van de religieus neutrale staat niet bespreken – en ook niet wat daarvoor of daartegen zou zijn – zonder dat het wordt vergeleken met andere modellen van kerk-staatverhoudingen of – zoals het ook wel genoemd wordt – de wijze waarop de overheid zich tot religie zou moeten verhouden. Ik wil in navolging van Ben Vermeulen,² Winfried Brugger³ en anderen vijf modellen onderscheiden.

De vijf modellen van staat in verhouding tot religie

Het eerste model is wat ik het 'politiek atheïsme' zou willen noemen. Vermeulen spreekt van 'totalitair secularisme'. Het is het model waar het atheïsme de staatsdoctrine is.⁴ Ik noem dat 'politiek atheïsme' omdat het atheïsme hier niet wordt gezien als een private positie van iemand die meent niet in God te moeten geloven, maar als een politieke doctrine die staatskundige betekenis zou moeten hebben. De aanhangers van 'politiek atheïsme' bepleiten een 'atheïstische staat' in de zin van een staat die het atheïsme bij zijn burgers moet bevorderen en elke vorm van religieus geloof moet proberen te onderdrukken. Dat vooronderstelt natuurlijk een enorme staatsmacht en de ambitie bij de staat om het leven van de burgers tot in de kleinste details te beheersen. Vandaar ook dat men dit model terecht als 'totalitair' kan aanduiden. Het is net zo totalitair als het streven van de Rooms-Katholieke Kerk in een bepaalde fase van haar geschiedenis, toen men door middel van een lijst van verboden boeken (die heeft bestaan van 1559 tot 1966) en de Inquisitie (die in 1820 is afgeschaft) probeerde door onderdrukking en geweld het ene ware geloof te handhaven.⁵

Minder passend is het om het eerste model als 'seculier' te typeren. Het secularisme behelst een opvatting over kerk/staat-verhoudingen, niet over het innerlijk van de mens. En precies dat is nu wel de pretentie van het eerste model: men

wil het innerlijk van de mens hervormen. Of: men wil door middel van staatsmacht godsdienst elimineren. De meest adequate aanduiding vind ik daarom 'politiek atheïsme'. Het is 'atheïstisch' omdat het betrekking heeft op de innerlijke geloofsbeleving. Het is 'politiek' omdat het van dat atheïsme een politieke doctrine wil maken.

De atheïstische staat heeft bestaan in de Sovjet-Unie en communistische satellietstaten van 1917 tot 1989, dus gedurende een groot deel van de twintigste eeuw. De houding van de atheïstische staat ten opzichte van religie is sterk bepaald door de overtuiging, gebaseerd op het werk van Karl Marx, dat religie een 'verkeerd bewustzijn' aan de dag legt. Kritiek op religie is de vooronderstelling van alle kritiek, schrijft Marx in de bekende inleiding van *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/1844).⁶ De mens maakt zijn eigen religie, de religie maakt niet de mens.

Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Der Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.⁷

Tot zover zouden ook niet-marxisten deze religiekritiek kunnen delen. In feite heeft Karl Marx dit punt ook niet als eerste naar voren gebracht, maar Ludwig Feuerbach in zijn *Das Wesen des Christentums* (1841).⁸ De marxistische religiekritiek onderscheidt zich van die van Feuerbach waar de marxistische religiekritiek met Lenin en Stalin tot staatstaak is gemaakt. De staat trekt de taak naar zich toe om mensen van religie te bevrijden en dus religie te bestrijden.

Hier ligt niet alleen een belangrijk verschil met het premarxistische atheïsme, maar ook met het hedendaagse atheïsme. Het hedendaagse atheïsme van denkers als Richard Dawkins,⁹ Sam Harris,¹⁰ Christopher Hitchens,¹¹ Daniel Dennett¹² en anderen (men brengt deze auteurs wel samen onder de titel 'The New Atheism') heeft niet de ambitie de staat tot instrument van atheïstische propaganda te maken. Het staat individuele denkers vrij religie te kritiseren; dit is niet de taak van de overheid. Deze schrijvers zien niet alleen een geloofspositie,

maar ook de afwijzing van geloof als een 'private opvatting' die weliswaar in het publieke domein mag worden geuit (net als een godsdienstige opvatting), maar die niet als het officiële staatsbeleid moet gelden. Dat brengt ons op het tweede model.

Het tweede model is dat van de religieus neutrale staat of – in het Frans – de *laïcité*. Hierbij heeft de staat de ambitie niet voor of tegen godsdienst te kiezen, maar zich afzijdig of neutraal op te stellen. Alle godsdiensten mogen maatschappelijk worden gerepresenteerd, maar zij zijn geen staatstaak in die zin dat de staat geen van die godsdiensten 'helpt' of 'betaalt' of op andere wijze een geprivilegieerde positie geeft ten opzichte van ongelooft. Daarnaast zal mijn belangstelling voornamelijk uitgaan. Vermeulen duidt het aan als het 'klassieke seculiere model' dat uitgaat van een strikte scheiding van kerk en staat en dat niet antireligieus maar areligieus is. Vermeulen zegt: 'Vrijheid van godsdienst is in dit stelsel weliswaar gegarandeerd, maar enkel als een negatief geformuleerd privacyrecht: het recht van een ieder om binnen de afgebakende kringen van gezin, kerk en charitatieve instellingen zijn godsdienst zonder overheidsinmenging te mogen belijden.'¹³

Het derde model is dat van de 'multiculturele of multireligieuze staat'. Daarbij probeert de overheid alle godsdiensten op voet van gelijkheid te behandelen door alle godsdiensten op gelijke wijze op een bepaalde manier te faciliteren. Vermeulen spreekt van 'pluralistische coöperatie'.

Kenmerkend is dat de overheid geen voorkeur dient uit te spreken voor een specifieke religieuze of levensbeschouwelijke stroming. Alle stromingen moeten als gelijkwaardig en als onpartijdig worden behandeld.¹⁴ Ook financiële facilitering is hier niet verboden, mits gelijk verdeeld over alle stromingen.

Soms wordt dat model ook wel als 'pluralisme' aangeduid, maar dat is in zoverre ongelukkig dat ook de *laïcité* de ambitie heeft pluralisme te dienen. Immers, in de lekenstaat kan in de *samenleving* religieuze pluraliteit bloeien. Het is alleen de *staat* die zelf niet religieus en pluriform moet zijn.

Een vierde variant is dan de staatskerk. Men spreekt van het 'gevestigde of geprivilegieerde kerkmodel'. In deze visie vormen de staat en de staatskerk of bevoorrechte kerken een partnerschap waarin gezamenlijke doelen van staat en religie nagestreefd worden. 'De overige religies en levensovertuigingen worden getolereerd, maar nemen een zwakkere positie in.'¹⁵

Het vijfde model is dat van de theocratie, waarbij de staat zich op één enkele religie verlaat en andere religies nauwelijks of geen ruimte geeft. In zijn meest radicale vorm worden aanhangers van andere godsdiensten dan de staatsgodsdienst vervolgd en om het leven gebracht.¹⁶

Tot zover de vijf modellen.

Het eerste en het laatste systeem zijn niet te harmoniëren met de uitgangspunten van de democratische rechtsstaat, zegt Vermeulen, maar de tussenliggende drie modellen zijn dat wel. Over die drie tussenmodellen zegt Vermeulen: 'Deze drie systemen – strikt secularisme, pluralistische coöperatie en geprivilegieerde kerk – zijn mijns inziens allemaal aanvaardbare varianten, die in het algemeen in overeenstemming zijn met de kernwaarden en principes van een moderne samenleving zoals onder meer neergelegd in de relevante mensenrechtenverdragen.'¹⁷

Deze zin is geschikt om het specifieke van mijn eigen benadering naar voren te brengen. Vermeulen geeft hier aan dat de drie genoemde modellen *niet in strijd zijn met het EVRM (Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens)*. Dat lijkt mij juist. In het bijzonder tegen de achtergrond van de *margin of appreciation* geeft het EHRM (Europees Hof voor de Rechten van de Mens) aan welke modellen van kerk/staat-verhoudingen oirbaar zijn in de zin van: verenigbaar met het EVRM. Maar het is natuurlijk niet de taak van het EHRM aan te geven welk model het meest geschikt is om uitdagingen waarvoor we staan de komende decennia het hoofd te bieden. Precies die taak wil ik hier wel oppakken.

Reflectie op de vijf modellen: twee inleidende opmerkingen

Laat ik beginnen met een paar algemene beschouwingen over de vijf modellen. Daarbij is eerst een verdere toelichting van belang vanuit welke invalshoek ik dat doe.

De eerste opmerking die ik daarbij wil maken is dat ik die vijf modellen wil beoordelen op hun betekenis *voor de toekomst* en niet met het oog op hun betekenis voor het verleden.

Zo'n toekomstgerichte benadering is een geheel andere dan die van iemand die ons wil laten zien hoe de Nederlandse kerk-staatverhoudingen zich historisch hebben ontwikkeld.

Misschien zult u zeggen 'dat spreekt vanzelf', maar het is toch belangrijk om dit te beklemtonen, want in deze discussie praten mensen vaak langs elkaar heen omdat zij een verschillende vraagstelling hebben en op verschillende wijze gemotiveerd worden om zich met deze problematiek in te laten.

Het is heel goed mogelijk dat het idee van de staatskerk een grote en positieve betekenis heeft gehad bij de opkomst van de nationale staten. In de periode na de Reformatie heeft de staatskerk een belangrijke functie gehad als integrerende factor. Maar wie voor die verdiensten aandacht zou vragen en op grond daarvan een staatskerk als het perspectief *voor de toekomst* zou bepleiten, zou naar mijn mening een fout maken.

Deze fout is overigens gemaakt in de discussie over de preambule van de Europese constitutie. Sommigen (onder anderen vertegenwoordigers van het Vaticaan) wilden daarin een verwijzing opnemen naar de christelijke godsdienst.¹⁸ Wat de discussie over de preambule van de Europese constitutie negatief heeft belast, is dat sommige mensen aandacht vragen voor de grote betekenis die hun eigen specifieke stroming in het verleden heeft gehad. Daarvoor willen zij 'erkenning'. Je kunt ook zeggen: zij eisen 'respect' op voor hun traditie. Maar die erkenning en dat respect kan men ze geven zonder een veel verdergaande claim te honoreren dat zij ook voor de toekomst het beste model van kerk-staatverhoudingen aanbevelen.

Een tweede inleidende opmerking die ik wil maken over de wijze waarop ik tegen de dingen aankijk heeft te maken met een taxatie van *hoe en in welke mate* de toekomst zal verschil-

len van het verleden. Wat zou het voor ons onderwerp relevante verschil zijn tussen de Nederlandse samenleving anno 2008 en de Nederlandse samenleving zoals die over een halve eeuw bestaat, dat wil zeggen: anno 2058?¹⁹ Ik kan op die vraag twee antwoorden geven die naar mijn idee hetzelfde zijn, maar door een licht verschil in woordkeus zal het antwoord u in het eerste geval bevallen (ja, zelfs treffen als een oorverdovende vanzelfsprekendheid) en in het tweede geval verontrusten.

Eerst het antwoord dat u misschien zal bevallen maar dat eigenlijk ook een beetje nietszeggend is. De Nederlandse samenleving anno 2058 zal vergaand pluriform zijn. Men kan ook zeggen: we zullen dan leven in een diepgaand multiculturele of multireligieuze samenleving – nog meer dan nu al het geval is.

Ik denk dat zowel u als ik dat een heel realistisch antwoord vindt. We realiseren ons allemaal dat door de demografische veranderingen in de Europese samenlevingen, door globalisering en migratie veel meer godsdiensten en culturen op Europese bodem vertegenwoordigd zullen zijn dan van oudsher het geval was.²⁰ Ik beschouw dat als een hard gegeven waarmee we rekening zullen moeten houden in onze constitutionele arrangementen.

Maar nu komt het antwoord op de vraag dat – hoewel naar mijn idee hetzelfde – misschien iets minder vrijblijvend klinkt. Men kan ook zeggen: de samenleving van 2058 zal een samenleving zijn waarin het christendom een geheel andere positie heeft dan in voorgaande eeuwen het geval was. Het zal misschien niet langer de meerderheidspositie zijn. En datzelfde kan men ook *mutatis mutandis* voorhouden aan de seculieren: 'Houd er rekening mee dat de samenleving van 2058 weleens een samenleving zou kunnen zijn waarin atheïsten, agnosten, godsdienstig onverschilligen en andere seculiere posities een minderheid vormen.' Houd er rekening mee dat de secularisatie weleens *op de terugtocht* kan zijn.²¹

Dit punt wordt nog weleens tegenover de 'New Atheism' (Dawkins c.s.) in stelling gebracht. Men zegt dan: 'Er is geen lineaire beweging in de richting van secularisatie. Religie komt terug. God heeft "revanche" genomen.'²² Vooral multiculturalisten en aanhangers van de staatskerk brengen dit

punt naar voren. Politiek gezien is dit het 'confessionele' geluid.²³ Het wordt vaak ingebracht tegenover vermeende of zelfverklaarde atheïsten en aanhangers van de *laïcité*. Nu is over die stagnerende secularisatie of zelfs 'ontsecularisering' veel te zeggen, maar hoe het ook zij: het is een slecht argument tegen de *laïcité*. Immers, dat de secularisatie niet doorzet, daar kunnen ook laïcisten van overtuigd zijn, ja, het kan hen zelfs sterken in het belang van hun perspectief. Zij formuleren hun standpunten juist *in reactie* op de terugtocht van de secularisatie. Als de modernisering een rechte weg richting secularisering zou zijn geweest dan hadden zij geen reden gehad hun stellingen onder de aandacht te brengen of daarvoor te gaan ijveren. In die zin kan men de hedendaagse populariteit van individueel atheïsme (in tegenstelling tot staatsatheïsme) en *laïcité* zien als reactie op de ontsecularisering van de samenleving. Het is ook tegen de achtergrond van die ontsecularisering dat men de vraag naar de geschiktheid van de vijf modellen moet beantwoorden.

Waarom wel naar het verleden en niet naar de toekomst wordt gekeken

Misschien treft dit u nu als vanzelfsprekend, maar toch is wat in het maatschappelijke en ook in het wetenschappelijke debat gebeurt precies het omgekeerde van wat ik aanbeveel. Men kijkt niet naar de toekomst, maar naar het verleden. Er hangt een enorme nostalgische stemming in Nederland. Dat merk je aan stromingen als TON: Trots op Nederland. Je merkt het aan het accent dat wordt gelegd op de noodzaak je te conformeren aan typisch Nederlandse zaken. Maar je merkt het ook aan de terugkeer van wat ik zou willen noemen 'nostalgische religiositeit'.

Met dat laatste doel ik op mensen die zich niet zozeer bekennen tot een religieuze positie op inhoudelijke gronden, maar toch ineens belangstelling ontwikkelen voor 'waar ze vandaan komen'. Ministers die veertig jaar lang 'niets gedaan hebben' aan hun godsdienst blijken – eenmaal verheven tot het ministersambt – 'inspiratie' te ontfangen aan hun religie bij de legitiematie van hun beleid. En dat 'geïnspireerde beleid' moeten wij, burgers, dan ook maar krachtens die 'inspiratie' als beter

gefundeerd beschouwen dan gewoon, met harde argumenten, onderbouwd beleid.

Wij leven in zulke onzekere tijden dat mensen weer houvast zoeken. Die identiteitscrisis tref je niet alleen aan bij de tweede en derde generatie Riffijnen (bevolkingsgroep afkomstig uit het Rifgebergte in Marokko) in Nederland, maar ook bij de volgelingen van Calvijn. Het is een beetje zoals in sommige huwelijken: men kan niet met maar ook niet zonder elkaar. Men kan niet helemaal meer met religie leven, maar ook niet zonder.

Die situatie, de situatie die zich nu reeds aftekent, maar zich misschien zal versterken in de periode tot aan 2058, moeten we ons voortdurend voor ogen proberen te houden wanneer we de vijf modellen beoordelen. Het kan alle kanten uit gaan, maar pluriform wordt het vrijwel zeker.

De vijf modellen beoordeeld

Laten we dan nu eens proberen de vijf modellen te beoordelen op hun geschiktheid om die pluriformiteit in goede banen te leiden.

Vermeulen schetst eerst de uitersten, namelijk aan de ene kant de atheïstische staat en aan de andere kant de theocratische staat. De atheïstische staat wil elke godsdienst onderdrukken. De theocratische staat wil één godsdienst in het zadel houden en dat met onderdrukking van alle andere godsdiensten en ook met onderdrukking van het ongelooft.

Het behoeft natuurlijk weinig betoog dat deze modellen geen van beide onze voorkeur verdienen, om het maar eens heel eufemistisch uit te drukken. Saoedi-Arabië is even erg als Albanië. Beide regimes zijn in strijd met de vrijheid van godsdienst, de vrijheid van levensbeschouwing, ja, eigenlijk met alle beginselen die in naoorlogse mensenrechtenverklaringen zijn neergelegd en in de constituties van moderne staten te vinden zijn.

Toch wordt het maatschappelijke debat naar mijn idee altijd wat 'vervuild' door een overmatige preoccupatie met het eerste model, Albanië. Sterker nog: het blijkt heel moeilijk om de theocratie te bespreken zonder dat bepaalde gesprekspartners de aandacht willen verleggen naar de atheïstische staat. Wie

waarschuwt voor de theocratie krijgt steevast te horen: 'Ja, maar de atheïstische staat, dat is ook erg, hoor.'²⁴ En natuurlijk, dat is zo. In Albanië onder Enver Hoxha (1908-1985) werden de moslims tijdens de ramadan gedwongen te eten. Wie werd betrapt met een koran of met een bijbel kon rekenen op een paar jaar 'heropvoedingskamp'.²⁵ In de Sovjet-Unie werd het marxisme-leninisme met geweld afgedwongen en werden dissidenten op niet minder gruwelijke wijze vervolgd²⁶ dan de ketters in de tijd van de Spaanse Inquisitie.²⁷ Dat de atheïstische staat dus heel wat op zijn geweten heeft is wel duidelijk.²⁸ Toch is de aandacht daarvoor niet erg productief. Waarom niet? Dat heeft te maken met een verschil in actuele politieke betekenis tussen het eerste model en het vijfde model. De hedendaagse theocratie houdt voor een deel van de wereldbevolking een belofte in, dat geldt niet voor de atheïstische staat. Anders gezegd: het 'islamisme' of de 'politieke islam'²⁹ en ook het 'politieke christendom' is niet net zo dood als het 'politiek atheïsme'.

De actualiteit van de theocratie

De actualiteit van de theocratie of de 'politieke religie' kan men aan de hand van verschillende verschijnselen illustreren. Men zou dat kunnen doen aan de hand van een analyse van de ervaring van een soort 'politiek christendom' in de Verenigde Staten tijdens de regeerperiode van G.W. Bush. Er is veel aandacht geweest voor neoconservatieve invloed op het Amerikaanse buitenlandse beleid. Veel minder belicht is de invloed van een groep intellectuelen die wel worden aangeduid als de 'theoconservatieven' of 'theocons'.³⁰ Een van de belangrijkste van hen is John Neuhaus,³¹ die een aanzienlijke invloed had op het binnenlandse beleid van Bush, met name op diens impliciete en expliciete afbreken van wat de 'Wall of Separation' wordt genoemd. De Amerikaanse regering heeft in de periode-Bush nauwe betrekkingen aangeknoopt met evangelicaal-christelijke groeperingen, en deze Amerikaanse president heeft volgens vele critici een verbinding tussen religie en politiek tot stand gebracht die in strijd is met de sterk secularistische traditie van het land waar van oudsher de scheiding van kerk en staat het uitgangspunt vormde.³²

Maar men kan de populariteit van een sterkere betrekking van politiek en religie op elkaar ook illustreren met de opkomst van de 'politieke islam' in de jaren zeventig van de twintigste eeuw. Dat laatste kan men doen aan de hand van enkele markeringspunten: 1969, 1979, 1989. In 1969 publiceerde de Iraanse geestelijke en politicus Ayatollah Khomeini een verhandeling die over het algemeen wordt beschouwd als een van de kernteksten van de politieke islam, de Velayate Faqih.³³ Daarin geeft Khomeini aan dat de Joden en andere stammen 'die op een bepaalde manier satanischer waren dan de Joden' een verkeerd beeld van de islam probeerden te vestigen waardoor de 'revolutionaire strekking' en de 'levendige kwaliteiten' van de islam werden miskend (ik volg hier de vertaling van Afshin Ellian).

Ze propageerden bijvoorbeeld dat de islam niet een maatschappelijke religie is: dat de islam niet een levensreligie is; dat de islam zich alleen met het menselijke innerlijk en gebed bezighoudt.³⁴

Dit zijn op het eerste gezicht misschien niet eens zulke verontrustende zinnen. Waarom zou men van zijn eigen religie niet mogen zeggen dat deze een 'levensreligie' is? En natuurlijk beperkt religie zich niet alleen tot het 'menselijke innerlijk en gebed', dus waarom zou Khomeini dat dan ook niet mogen zeggen? Zo beschouwd zou men deze bewoordingen van Khomeini zelfs kunnen opvatten als alleszins legitieme kritiek op het staatsatheïsme, dat dominant was in de Sovjet-Unie en waarbij de vrijheid van godsdienst, meer in het bijzonder de vrijheid om een godsdienst te belijden, op onaanvaardbare wijze werd onderdrukt. Maar dat zou toch een iets te optimistische lezing van het werk van Khomeini zijn, zoals het vervolg van zijn betoog uitwijst. Khomeini gaat namelijk verder met de vaststelling dat de geestelijke leider van de islam, Mohammed zelf, hierover duidelijke uitspraken heeft gedaan. Hij zegt: 'Onze profeet was ook een politicus'. De profeet benoemde gouverneurs, hij functioneerde als rechter, hij stuurde ambassadeurs naar stammen en landen, hij sloot verdragen en hij leidde de oorlog. 'Hij liet de staatswetten voortbewegen', schrijft Khomeini.

De gedachte dat geestelijk en politiek leiderschap moeten samen vallen is natuurlijk ook uit de Europese geschiedenis bekend, maar daarmee heeft Europa en de westerse wereld in het algemeen, geen goede ervaringen opgedaan. We kennen daarvan twee varianten. Het eerste is het model van de *theocratie*: 'Le pouvoir temporel est simplement mis au service du projet religieux', schrijft Tzvetan Todorov ter typering van de theocratie.³⁵ Met andere woorden: de geestelijke leider is de baas over de politieke leider. In Europa betekende dat: de paus is de baas over de keizer. Het spiegelbeeld hiervan is *césaropapisme*. Hierbij heeft niet de geestelijke, maar de politieke macht het primaat. Het is de keizer die de godsdienst kan bepalen en religie gebruikt voor het realiseren van zijn politieke doelstellingen. De strijd tussen paus en keizer om het primaat van de macht is uiteindelijk beslist door een scheiding aan te brengen tussen geestelijke en politieke macht.³⁶ Het ongedaan maken van die scheiding zou weer de strijd van theocraten en césaropapisten naar voren roepen die in Europa zo lang de gemoederen heeft verdeeld.

Een tweede probleem met Khomeini's vermenging van politieke en geestelijke macht is dat hij impliciet de breidelings van politiek-religieuze macht afwijst die in Europa sinds 1748 bekend staat als de Trias Politica: de scheiding van wetgevende, bestuurlijke en rechtsprekende bevoegdheid.³⁷ Deze machtscheiding heeft als doel te voorkomen dat politieke macht dictatoriale vormen gaat aannemen, immers, verdeelde macht is beperkte macht.

De manier van denken die Khomeini hier aanbeveelt staat dus op gespannen voet met de verworvenheden van de Europese constitutionele en politieke theorie van de afgelopen eeuwen. Het is dan ook bepaald verontrustend dat Khomeini zijn leer niet alleen aanbeveelt voor Iran, maar ook voor andere landen. Dat heeft te maken met de universaliteitspretentie van zijn visie op de islam: 'De wetten van de islam zijn niet afhankelijk van plaats en tijd, ze zijn tot in de eeuwigheid geldig en moeten worden uitgevoerd (...)'³⁸

Het is duidelijk dat hier onder de mantel van schijnbaar onschuldige stellingen als dat de islam een 'maatschappelijke religie' is of een 'levensreligie' in feite de grondlijnen worden ontwikkeld van de politieke islam: een totalitaire politiek-re-

ligieuze ideologie die voor alle terreinen van het leven relevantie heeft.

Men zou het ook als volgt kunnen typeren. Khomeini probeert de theocratie in ere te herstellen. Immers, de geestelijke macht dient bij hem – net als bij alle theocraten – te heersen over de politieke macht.³⁹

Opnieuw is een vergelijking met de Sovjet-Unie illustratief. In de Sovjet-Unie probeerde men, zij het niet in naam natuurlijk, maar wel *de facto*, het césaropapisme als leidraad te nemen. Immers, de politieke machthebbers moesten in overeenstemming met de leer van Marx en Lenin heersen over de religieuze leiders. Het was bovendien een radicaal césaropapisme, want het kwam erop neer dat aan de religie bijna alle ruimte werd ontnomen.

Beide perspectieven, theocratie en césaropapisme, zijn in de moderne Europese traditie van constitutionele en politieke theorie afgewezen en moeten niet worden gerevitaliseerd.

Maar is dat laatste niet toch gebeurd? Dat was wel het geval ten aanzien van de theocratie.

Zoals gezegd: in 1969 verscheen Khomeini's belangrijke politieke verhandeling. Tien jaar later, in 1979, kwam deze ideologie aan de macht en weer tien jaar later, in 1989, viel de Berlijnse Muur en was het Oost-Westconflict ten einde. Maar waren daarmee ook alle ideologische tegenstellingen uit de wereld verdwenen, zoals Fukuyama haastig meende te mogen concluderen?⁴⁰ Of dienden zich nieuwe uitdagers aan van wat Fukuyama 'liberal democracy' noemde?

Het had Fukuyama moeten opvallen dat in 1989 het Iraanse bewind zijn tienjarige verjaardag vierde en dat de nieuwe ideologie van het islamisme en de theocratie dus kennelijk vitaler waren dan velen aanvankelijk dachten. In 1979 lukte het Khomeini om naar voren te treden als de politieke en geestelijke leider, precies zoals bij Mohammed het geval was. De vraag is nu wat daarvan de relevantie is voor de Europese verhoudingen.

Waarom de theocratische staat voor ons van belang is

Waarom moeten we ons met die geschriften van Ayatollah Khomeini bezighouden? Waarom kunnen we niet, zoals

Fukuyama deed in 1989, stellen dat het niet onze zaak is wat een enkele 'crackpot messiah' denkt?⁴¹ Op die vraag zijn twee antwoorden te geven.

Het eerste antwoord is: omdat radicale groeperingen in reël bestaande staten als Saoedi-Arabië, Afghanistan en Soedan het model van de theocratie als een voorbeeld zien. Ook in andere landen kan men vandaag de dag zien dat een theocratie een minder slecht imago heeft dan twintig jaar geleden het geval was.⁴² Notoire voorbeelden zijn Egypte,⁴³ en zelfs Turkije. Men kan het als volgt zeggen: Albanië of de Sovjet-Unie zijn geen modelstaten voor vele nieuwe politieke bewegingen, maar Iran is dat wel. Daarom kunnen we de geschriften van Stalin en Lenin laten verstoffen op de planken van instituten die zich met de bestudering van Oost-Europa bezighouden, maar moeten de geschriften van Sayyid Qutb, Ayatollah Khomeini, Hassan al Banna, Ibn Taymiyya en andere ideologen van het islamisme ijverig worden bestudeerd.⁴⁴

Nu moet wel worden gezegd dat de theocratische revolutie geen succes is gebleken in die zin dat weinig landen in het Midden-Oosten een revolutie hebben meegemaakt waarbij een islamitische theocratie in het zadel is gehesen. In die zin heeft het islamisme gefaald. Dat bracht de Franse islamoloog Gilles Kepel, een van de belangrijkste auteurs over de politieke islam, ertoe te schrijven in 2000: 'Les mouvements islamistes sont entrés, comme nous le verrons, dans une phase de déclin qui s'accélère depuis le milieu des années 1990.'⁴⁵ Maar één jaar daarna vond 11 september plaats en in de Engelse vertaling van zijn boek uit 2002 heeft Kepel de term 'déclin' (neergang) dan ook laten vallen.⁴⁶ Wanneer de politieke islam in zijn terroristische variant in staat is de machtigste natie van de wereld zo te treffen, kan men toch wel van een succes spreken.

Maar misschien moeten we niet te veel ophangen aan 11 september 2001. '2001' is een soort kroonjaar geworden in de symboliek rond het terrorisme, maar misschien is 1989 nog wel belangrijker. In 1989 viel de Berlijnse Muur, waarmee op symbolische wijze de macht van het marxisme-leninisme als het ware verdampte. En 1989 was ook het jaar waarin Ayatollah Khomeini het doodsvonnis uitsprak over een niet

in Iran maar in Groot-Brittannië levende schrijver op basis van een boek dat die schrijver had geschreven en waarin – naar het oordeel van Khomeini – de profeet werd beledigd.⁴⁷ De fatwa over Rushdie leek aanvankelijk een geïsoleerde gebeurtenis die geen navolging zou krijgen, maar na de cartooncrisis van begin 2006 en andere incidenten is gebleken dat die diagnose te optimistisch is geweest. Niet alleen de Britten en de Denen,⁴⁸ maar ook regeringen van andere landen zullen zich nu moeten gaan bezinnen op de vraag hoe om te gaan met de eisen van radicalen die geweld niet schuwen om hun doelstellingen te verwerkelijken.

Met het denkschema van het gewelddadige islamisme zijn de Nederlanders overigens al geconfronteerd op 2 november 2004, toen de schrijver Theo van Gogh werd vermoord door iemand die uitvoerig verslag heeft gedaan van zijn overwegingen.⁴⁹ En die overwegingen lijken heel sterk op die van Khomeini om de fatwa over Rushdie uit te spreken. In het vonnis van het Hof van Den Haag van 23 januari 2008, waarbij is uitgemaakt dat de Hofstadgroep onvoldoende organisatorische substantie heeft gehad om als een terroristische criminele organisatie te kunnen worden aangemerkt, vinden we een uiteenzetting van de wereldbeschouwing van Mohammed B., die enige informatie toevoegt aan wat we al van hem wisten op basis van zijn laatste woord bij zijn veroordeling door de rechtbank en andere geschriften. Op de terechtzitting in hoger beroep verklaarde Mohammed B. over de motieven van zijn daad het volgende:

Het motief van de moord op Van Gogh was gelegen in het feit dat hij de profeet had beledigd. Volgens de wet verdiende hij de doodstraf en die heb ik voltrokken (...) Theo van Gogh zag zichzelf als een soldaat. Hij streed tegen de islam. Op 2 november 2004 heeft Allah een soldaat gestuurd die hem de strot heeft doorgesneden. Allah heeft het woord van Kufr op die dag vernederd. Op die dag heeft Allah het woord van de waarheid gevestigd. De Kafir is afgeslacht. Dit is Jihad in de meest letterlijke zin (...) Van Gogh zag zichzelf als soldaat en hij moest afgemaakt worden. Van Gogh wist precies wat hij deed. Hij bevond zich in de arena.

Ook Hirsi Ali bevond zich in de 'arena' en marcheerde 'in de rangen van de soldaten van het kwaad'. Letterlijk zei Mohammed B:

Ze heeft de profeet beledigd, ze is afvallig en ze heeft zich aangesloten bij de vijand. Drie redenen, die ieder op zich voldoende zijn om haar voor de doodstraf in aanmerking te doen komen. (...) Vanaf het moment dat zij de politiek in ging en haar eed voor het parlement aflegde, is ze afvallig geworden. (...) Ik heb de 'Open brief aan Hirsi Ali' op het lichaam van Theo van Gogh achtergelaten om een duidelijk statement te maken. (...) Het statement is: het is oorlog en als je je in de arena bevindt, weet je wat er gebeurt.

Met name dat laatste punt is voor ons nu interessant: op het moment dat Hirsi Ali de eed in het parlement aflegde was zij naar het oordeel van Mohammed B. 'afvallig' geworden. Zij had zich aangesloten bij 'de vijand'. Dat stelt Mohammed B. zo omdat hij een onverzoenlijke tegenstelling construeert tussen een democratie, zoals Nederland, en een theocratie. Een theocratie wordt geregeerd door de wet van God. Hier staat de *sharia* centraal, niet het door het volk zelf gemaakte recht. Het woord 'theocratie' komt weliswaar niet bij hem voor, maar de gedachten van een heerschappij door God en niemand anders dan God is overal in zijn gedachtegoed prominent aanwezig.⁵⁰

Dat zulk gedachtegoed populair zou kunnen zijn, worden of blijven in landen als Iran, Saoedi-Arabië of Afghanistan zal menig Europeaan misschien niet verbazen, maar wel dat het ook aanhang vindt bij de tweede en derde generatie immigranten.

Dat gevaar van de politieke islam of het radicaal islamisme heeft zich gemanifesteerd op een andere wijze dan men had verwacht.⁵¹ Weinigen hadden gedacht dat van het model van de theocratie een zekere verleiding zou uitgaan op van de westerse samenlevingen vervreemde tweede en derde generatie immigranten. Maar dat blijkt dus wel het geval. Terecht schrijft Paul Berman over Mohammed B.: 'The murderer Bouyeri appears to be a reasonably consistent ideologue, clin-

ging to Islamist doctrines descending from Qutb himself.⁵² Sayyid Qutb (1906-1966) is een Egyptische ideoloog die, net als Khomeini, veel invloed heeft gehad op het hedendaagse islamisme en kan gelden als de hedendaagse theoreticus van de theocratie.

Nu zouden de opkomst van de theocratie en de groei van het radicalisme in westerse landen nog niet zo'n probleem zijn als westerse regeringen en burgers een aanzienlijke weerbaarheid zouden hebben ontwikkeld tegenover hun radicaliserende jeugd.⁵³ Dat proces gaat echter bijzonder langzaam. Een onverwachte ontwikkeling is de blinde vlek die westerse intellectuelen hebben ontwikkeld voor de gevaarlijke kanten van het islamisme. Uit vrees voor de stigmatisering van etnische en religieuze minderheden (op zichzelf natuurlijk sympathiek) lukt het intellectuelen als Ian Buruma,⁵⁴ Timothy Garton Ash en anderen niet om een adequate kritiek te ontwikkelen op dat islamisme (niet zo sympathiek).⁵⁵ Hun houding lijkt wat dat betreft veel op de opstelling van Jean-Paul Sartre en andere *fellow travellers* die in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw zich maar niet konden zetten aan een veroordeling van de *Goelag archipel* uit vrees daarmee reactionaire krachten in het Westen in de kaart te spelen.⁵⁶ Zoals in de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw China, Cuba en de Sovjet-Unie 'verre paradijzen'⁵⁷ vormden voor westerse intellectuelen, zo bagatelliseren de *fellow travellers* van nu de problematische kanten van het islamisme van Qutb en Khomeini.⁵⁸

Veel verstandiger dan Buruma en Garton Ash in hun houding te volgen lijkt het de rapporten van de AIVD en andere veiligheidsdiensten serieus te nemen en ook het werk van kritische auteurs als Michael Gove,⁵⁹ Melanie Phillips,⁶⁰ Bassam Tibi⁶¹ en anderen. En dat betekent de erkenning dat westerse samenlevingen tegenwoordig worden geconfronteerd met geradicaliseerde groepen in westerse landen die dat vijfde model zouden willen omarmen en daarvoor niet alleen de weg kiezen van de prediking (*dawa*), maar ook die van gewelddadige confrontatie (*jihad* en terrorisme).⁶²

Vanuit die overweging acht ik het een verstorende factor dat het gesprek over het vijfde model telkens wordt gefrustreerd door mensen die het over het eerste model willen hebben.

Dat gaat dan vaak via de band van een discussie over het 'verlichtingsfundamentalisme' (*whatever that may be*) dat 'hetzelfde' zou zijn als het radicalisme à la Mohammed B. of Jason W.

De volgende vraag is dan: wat beweegt de mensen die zo graag over het eerste model, de atheïstische staat, willen spreken? Er gaan in 2008 toch geen stemmen op voor een terugkeer naar de goeie ouwe tijd onder Stalin? Er zijn misschien een paar oude dames in het voormalige Oostblok die daarover nog wat voortmummelen (toen de prijzen alleen maar omlaaggingen en de lonen omhoog), maar die vormen geen politieke factor van betekenis. Waarom blijven mensen dan maar doorpraten over het 'dogmatisch atheïsme' en het 'militant atheïsme'? Waarom achten zij het belangrijk om omstandig uit te leggen dat ongeloof ook maar een vorm van geloof is? Waarom willen zij je voorhouden dat Richard Dawkins en Michel Onfray⁶³ 'net zo dogmatisch' zijn als Bin Laden en Sayyid Qutb?

Ik denk dat dit ermee te maken heeft dat men vreest dat het derde model (het multiculturalisme) terrein verliest op het tweede model (laïcité). En vanuit die onrust ontstaat dan vaak een weinig vruchtbaar debat waarbij multiculturalisten het willen doen voorkomen alsof er geen verschil bestaat tussen het eerste en het tweede model. Hoe begrijpelijk ook vanuit retorisch oogpunt, het is intellectueel onbevredigend en wetenschappelijk onhoudbaar. We moeten de strijd tussen het tweede en derde model eerlijk uitvechten. Want dat zal wel moeten gebeuren. Het debat van de komende decennia zal in het teken staan, zo verwacht ik, van de tegenstelling tussen laïcisten en multiculturalisten.

Voordat ik op die tegenstelling inga wil ik eerst nog iets zeggen over het vierde model van kerk-staatverhoudingen.

Het model van de staatskerk

Het vierde model, de staatskerk, zal, zo verwacht ik, geen stand kunnen houden in de periode tussen nu en 2058. Het vierde model is een overblijfsel uit een tijd dat de bevolking nog homogeen was samengesteld. Het is in die zin een pre-modern model. Wel heeft het grote historische betekenis, ook

voor de Nederlandse geschiedenis. In de Unie van Utrecht van 1579 werd een zekere mate van godsdienstvrijheid gerealiseerd. Men had geleerd van de vele godsdienstoorlogen en kende in de Unie van Utrecht aan eenieder de vrijheid toe een eigen godsdienstige overtuiging te kiezen. Althans op papier. Want deze vrijheid hield in dat men in de privésfeer de keuze had om een godsdienst te belijden, maar dat de Gereformeerde Kerk een geprivilegieerde positie genoot en de enige openbaar toegestane kerk was.⁶⁴ Dat gaat uit van *cuius regio, eius religio*, waarbij de 'regio' zich dan kenmerkt door één dominante 'religio'. Die 'religio' kan dan in de staatskerk functioneren als een bezielend verband en derhalve de sociale cohesie in de samenleving bevorderen.

Vanuit de situatie waarin we verkeren in 2008 is dat een bij uitstek nostalgisch perspectief. Het is iets voor de Duitse dichter Novalis die met zijn *Die Christenheit oder Europa* een nostalgische hang verwoordt naar de tijd dat Europa nog verenigd was onder één geloof: het christendom.⁶⁵ Dat is niet meer van deze tijd. Ik weet natuurlijk wel dat mensen daar ook nu nog mee flirten wanneer ze zeggen dat we 'nu eenmaal' leven in een 'joods-christelijke cultuur' en dat dat toch niet valt te ontkennen. Vervolgens wordt doorgaans uiteengezet hoe deze joods-christelijke cultuur onze identiteit heeft gestempeld.⁶⁶ Je vindt dat bijvoorbeeld bij de Amerikaanse rechtsgeleerde Joseph Weiler, in zijn essay *Een christelijk Europa*, waarin hij een pleidooi houdt voor een verwijzing naar het christendom in de preambule voor de Europese constitutie.⁶⁷ Het probleem met deze pleidooien is dat men een betoog houdt dat langs de eigenlijke vraag heen gaat. Men probeert ons ervan te overtuigen dat het christendom grote invloed heeft gehad op de Europese cultuur. Maar dat zal en kan niemand ook ontkennen.⁶⁸ Dat is een onmiskenbaar historisch feit. De vraag is alleen of het voor de toekomst verstandig en opportuun is dit aan te prijzen als het beste perspectief om de integratie en het vreedzaam samenleven van mensen van een verschillende herkomst en religieuze oriëntatie te bewerkstelligen.

In mijn boek *Moreel Esperanto* maak ik de vergelijking van iemand die volhardt in het blijven spreken van een vreemde taal terwijl zijn gesprekspartners die taal niet machtig zijn.⁶⁹

Dat mag, maar hoe zinvol is het? Misschien mag ik een kleine anekdote vertellen. Wij waren in de zomer van 2007 in Italië. Italianen hebben een leuke gewoonte. In toeristenwinkels prijzen zij soms bepaalde artikelen aan in het Italiaans en als je dan aangeeft die taal niet te spreken, gaat de winkelier heel langzaam en goed articulerend uitspreken hoe goedkoop dat voorwerp waarover je als toerist je blikken hebt laten glijden wel is – in het Italiaans wel te verstaan. Die Italiaanse winkeliers denken: als je nu maar langzaam en duidelijk spreekt, dan zal iedereen het Italiaans wel begrijpen.

Mensen die de joods-christelijke identiteit van Europa aanprijzen *voor de toekomst* doen mij een beetje denken aan die verkopers in de Italiaanse toeristenwinkeltjes. Eigenlijk weten zij wel dat zij hun waar niet op die manier aan niet-christenen kunnen slijten, maar zij proberen het toch.

Wat moeten we wél doen? We moeten het post-1989-perspectief omarmen. En dat houdt in dat we weten te leven in een wereld van diepgaand verschillende religieuze levensbeschouwingen, een wereld ook waarin godsdiensten (of liever: bepaalde stromingen binnen die godsdiensten) met theocratische ambities zich manifesteren. Het is dáárvoor dat we een verstandig constitutioneel arrangement moeten presenteren. Daarbij zouden alle opties open moeten liggen en zouden we ons niet bij voorbaat moeten opwerpen als pleitbezorgers van onze eigen geestelijke tradities. We moeten ons niet vastbijten in de arrangementen die eens gewerkt hebben, in de verwachting dat dit in een totaal veranderde wereld ook wel het geval zal zijn.

Religie als bron van sociale cohesie

Omdat het idee van één religie en één staatskerk geen realistisch perspectief meer is, vormen ook de pleidooien voor wat men noemt 'religie als bron van sociale cohesie' een misleidende belofte. Bewindslieden, ook seculiere bewindslieden, die een dergelijk perspectief in het vooruitzicht stellen kunnen dat niet waarmaken, omdat zij niet die ene religie kunnen leveren die de sociale cohesie tussen alle leden van de samenleving zou moeten stimuleren. Men kan het ook zo zeggen: het ideaal van religie als bron van sociale cohesie ontleent zijn

schijnbare overtuigingskracht aan zijn vaagheid. Men specificeert namelijk niet wat men verstaat onder die 'religie' en iedere luisteraar denkt in eerste instantie aan zijn eigen religie. Hoe gaat dat psychologisch in zijn werk?

De bestuurder zegt: 'Religie draagt bij aan sociale cohesie'. De katholieke luisteraar denkt dan: ja, inderdaad, het katholicisme draagt bij aan sociale cohesie. En de moslim denkt: ja, klopt, de islam draagt bij aan sociale cohesie. En zo geldt dat voor alle religieuze gezindten. Maar de vraag is natuurlijk of de katholiek ook denkt dat de *islam* bijdraagt aan sociale cohesie. En de vraag is of de moslim ook denkt dat het *protestantisme* of het *katholicisme* zou kunnen (en moeten) worden gebruikt om de sociale cohesie te bevorderen. Ik vrees dat het antwoord op die vragen niet anders dan ontkennend kan zijn. Dat wil zeggen, iedereen denkt het volgende: *mijn* religie draagt bij aan sociale cohesie en als nu maar iedereen *mijn* religie zou overnemen, zou de maatschappelijke sociale cohesie perfect gewaarborgd zijn. En het paradoxale is: dat is ook zo! Als iedereen moslim zou worden dan hadden we met de islam een ideale bron van sociale cohesie. En als iedereen katholiek zou worden, hadden we met het katholicisme een perfecte bron van sociale cohesie. Dus in zekere zin heeft Ayatollah Khomeini, of de paus of elke andere geestelijke leider die dit onder de aandacht zou brengen, gelijk. Het probleem is alleen: dit is een onwaarschijnlijk toekomstscenario, en constitutionele theoretici zouden dan ook rekening moeten houden met de realistische veronderstelling dat pluralisme een blijvende zaak is. Geen eenheidsreligie dus.

In zekere zin is dat jammer, want waar we behoefte aan zouden hebben is aan een religie die alle Nederlandse staatsburgers met elkaar zou kunnen verenigen. Maar die religie bestaat niet. We hebben wel *verschillende* religies die *verschillende* groepen mensen binnen de eigen groep met elkaar verbinden. Maar die groepsidentiteiten ondermijnen nu juist de sociale cohesie van het geheel. Waar die protagonisten van religie als bron van sociale cohesie ons dus van zouden moeten overtuigen is dat het voor de *nationale* maatschappelijke cohesie goed zou zijn dat elke groep zich terugtrekt op het eigen religieuze terrein en daar middels de eigen religie de cohesie in de *eigen groep* gaat bevorderen. Dat lijkt mij een

moeilijk te leveren argumentatie, maar ik heb een open houding en stel mij dus graag open voor argumenten waaruit zou kunnen blijken dat zoiets mogelijk of (beter nog) waarschijnlijk is.

De botsing der perspectieven: laïcité en multiculturalisme

Het eerste model, politiek atheïsme, vindt dus geen aanhang meer. Het vierde model, de staatskerk, is ongeschikt voor een multireligieuze samenleving. Het vijfde model, de theocratie, vindt een zekere aanhang, maar het is zaak dit model zo veel mogelijk buiten de deur te houden. De discussie gaat dus over de vraag of het tweede (religieus neutrale staat) dan wel het derde model (multiculturalisme) daarvoor het meest geschikt is. De strijd zal daarom de komende vijftig jaar gevoerd worden door de aanhangers van het tweede en het derde model: de voorstanders van de religieus neutrale staat en de voorstanders van de multiculturele staat.

Daarbij is het ook goed te bezien hoe de verhoudingen nu liggen. Zoals in de zestiende en zeventiende eeuw in Nederland het model van de staatskerk dominant was, zo zijn in de twintigste eeuw de religieus neutrale staat en de multiculturele staat de twee grote perspectieven. Als je die zou willen koppelen aan twee landen, zou je Frankrijk met zijn laïcistische traditie als het voorbeeld van de religieus neutrale staat kunnen opvoeren en Groot-Brittannië als een land dat, komend uit een traditie van een staatskerk, zich ontwikkelt in de richting van een multiculturele staat.

Nederland houdt enigszins het midden tussen deze twee modellen. Men kan ook zeggen: het heeft de trekken van beide modellen. Dat klinkt misschien verbazingwekkend, want Nederland heeft met zijn verzuilde traditie toch niets gemeen met de Franse laïcité, zo wordt over het algemeen gezegd. Maar dat is niet helemaal waar, zoals ik aan het begin van deze uiteenzetting heb duidelijk gemaakt. Bij de rechterlijke macht worden geen religieuze tekenen gedragen. De politie heeft nog steeds een uniform aan en de kledij voor gevangenispersoneel is ook nog niet multicultureel. Ik zeg 'nog niet', want natuurlijk gaan er wel stemmen op om dit te realiseren. Maar evenzeer gaan er stemmen op om dit beslist niet te doen

en de laïcistische wind vanuit het Zuiden waait ook onze richting op.

Als je naar de dynamiek van de discussie kijkt, zou je kunnen zeggen dat de multiculturele staat in de verdediging is en dat de laïcisten in de aanval zijn.

Institutioneel zitten de multiculturalisten overigens sterk verzanst. In de traditionele instituties zijn zij goed vertegenwoordigd. Onder wetenschappers en intellectuelen zijn multiculturalistische auteurs nog steeds erg populair en laïcisten schaars. Niettemin is de situatie niet hopeloos voor de voorstanders van het Franse model, want de wereld is enorm in beweging op dit moment. Hannibal staat voor de poorten van Rome en ook de verdedigers van de status quo realiseren zich dat maar al te goed. Dat besef manifesteert zich in de kritische ontvangst van het shariarapport van de WRR, maar ook in de kritiek op de rede die prinses Máxima hield bij de aanbidding van het WRR-rapport over identificatie met Nederland.

Wat zijn nu de zwaarste argumenten die tegen het multiculturalisme (model 3) worden ingebracht?

Argumenten tegen het multiculturalisme

Het eerste bezwaar van laïcisten heeft betrekking op wat je zou kunnen noemen een principieel punt, namelijk het discriminerende karakter van de multiculturele staat.

We hebben gezien dat de multiculturele staat meent dat men voldoet aan het vereiste van gelijke behandeling omdat men alle religies op gelijke voet behandelt. 'Ja', antwoordt de laïcist dan, 'dat is omdat men *alle religies op gelijke voet bevoordeelt ten opzichte van niet-religieuze posities.*' Dus boeddhisme, hindoeïsme, islam, christendom, jodendom – zij krijgen allemaal een gelijke voorsprong op de niet-religieuze posities. En daarmee, zo denkt de multiculturalist, is de gelijkheid gewaarborgd.

Maar de kritiek die laïcisten daarop ventileren is dat de multiculturele positie weliswaar niet discriminatoir is tussen de religies onderling, maar wel discriminatoir ten opzichte van de ongelovigen. In de multiculturele staat kiest de overheid voor het faciliteren (lees: bevoordelen) van religie *als zodanig* ten opzichte van niet-religie.

Nederland laat overigens geen zuivere verwerking van het multiculturele model zien. Dat zou namelijk betekenen dat alle religieuze groeperingen op gelijke voet financieel kunnen worden ondersteund voor het verrichten van hun godsdienstige activiteiten. In Nederland gebeurt dat niet. In Nederland worden alleen sociale activiteiten die religieuze groeperingen verrichten op basis van hun godsdienst financieel ondersteund, zoals geestelijke verzorging in het leger en in gevangenissen. Religieuze groeperingen worden dus hoogstens indirect ondersteund. Daarbij kunnen ook niet-religieuze groeperingen aanspraak maken op een dergelijke financiële ondersteuning (humanisten), voor zover zij zich tenminste hebben georganiseerd.

Een ander punt dat de toepassing van het multiculturalistische model verzacht is dat in Nederland naast het bijzonder onderwijs ook het openbaar onderwijs uit publieke middelen bekostigd wordt. En natuurlijk brengt dit enige verlichting in de situatie. Niettemin kan men de vraag blijven stellen waarom de overheid zich überhaupt zou moeten inlaten met het indirect betalen van religies. Waarom zou de overheid kunstmatig, door middel van subsidies, religieuze levensbeschouwingen op de been houden? Waarom doen gelovigen dat zelf niet? De overheid gaat astrologie toch ook niet subsidiëren, waarom dan wel religie?

Laten we die vraag maar eens oppakken: waarom astrologie niet subsidiëren en religie wel? Een van de mogelijke antwoorden op die vraag zou kunnen zijn dat religie nodig is voor het overeind houden van het staatsverband en voor de maatschappelijke orde, en dat religie dus een nuttige, zo niet onontbeerlijke, betekenis heeft voor moraal en politiek. Zoals de theocraat denkt dat *zijn eigen* religie nodig is voor het voortbestaan van het staatsverband, zo denkt de multiculturalist dat religie *in het algemeen* daarvoor nodig is. Maar het is zeer de vraag of de multiculturalist hier niet in de ban is van dezelfde misvattingen als de theocraat. En die elementaire misvatting is dat je voor het hooghouden van de moraal (en dus ook voor de publieke moraal) een religie nodig hebt.

Er zijn veel mensen die dat denken. Niet alleen gelovigen denken dat. Ook vele ongelovigen.

Seculiere intellectuelen over religie als noodzakelijke grondslag van de moraal

Ik heb mijn boek *Moreel Esperanto*, waarin ik probeer aan te tonen dat voor moraal geen religie nodig is, aangeboden aan Frits Bolkestein, die bij die gelegenheid ook op de inhoud ervan gereageerd heeft. Bij Bolkestein manifesteert zich dan dezelfde ambivalentie die je bij veel op zichzelf seculiere intellectuelen aantreft.⁷⁰ Zij geloven zelf niet, maar zij denken dat religieus geloof een onontbeerlijke sociale functie heeft. Voltaire dacht dat ook.

Bolkestein formuleert deze opvatting met de stelling dat men onderscheid moet maken tussen 'dogmatische vormen van godsdienst en andere vormen van religiositeit'. De dogma's hebben grote ellende veroorzaakt, meent hij, maar andere vormen van religiositeit kunnen nuttig zijn voor de sociale cohesie. Nadat hij de dogma's heeft afgewezen, zegt hij: 'Anders ligt het met de behoefte aan zingeving, die zich uit in ongeorganiseerde en vage maar gezamenlijke vormen van introspectie en inspiratie. Hoeveel stabiliteit die vormen zullen hebben, is niet te voorzien.'⁷¹

Let wel: Bolkestein zegt 'hoeveel stabiliteit die vormen zullen hebben'. Hij vooronderstelt kennelijk dat die niet-dogmatische en ongeorganiseerde vormen van religiositeit een vorm van stabiliteit zullen kunnen brengen in een samenleving.

In het licht van de jongste geschiedenis is dit hoogst onwaarschijnlijk. De vooronderstelling die aan de redenering van Bolkestein ten grondslag ligt, is dezelfde als die men aantreft bij de aanhangers van religie als bron van sociale cohesie. Zij denken dat religie een cohesiebevorderende rol kan vervullen, maar is dat wel juist? Is religie onder de huidige condities (pluriformiteit) niet eerder een bron van sociale spanningen dan van sociale cohesie? Niet eerder een bron van dissensus dan van consensus? Bolkestein doet voorkomen dat 'niet te voorzien' is of en in hoeverre die niet-dogmatische vormen van religiositeit stabiliteit gaan geven, maar kunnen we op grond van onze huidige ervaringen niet zeggen dat we alleen maar instabiliteit hebben gezien (om het heel voorzichtig uit te drukken) en dat het van veel utopisme zou getuigen te

veronderstellen dat de toekomst een ander beeld gaat vertonen dan het recente verleden?

Er zit in die niet-dogmatische vormen van religiositeit ook geen gezamenlijkheid, zoals Bolkestein ten onrechte wel veronderstelt. Het is misschien nog erger: zij brengen bij uitstek anarchie en soms zelfs gevaarlijke anarchie, zoals in het geval van zelfmoordterroristen en religieus gemotiveerde terroristen.

Het is interessant om dit verschil van inzicht tussen mijn eigen opvattingen en die van Bolkestein expliciet te maken, omdat Bolkestein op verschillende punten dicht staat bij wat ik 'moreel Esperanto' heb genoemd. Hij zegt zelfs: 'Paul Cliteur wil een autonome ethiek, dat wil zeggen: "een niet religieus gefundeerde ethiek". Die wil ik ook, want een dergelijke ethiek is de enig mogelijke in een samenleving waarin verschillende godsdiensten naast elkaar voortbestaan.'⁷²

Bolkestein onderkent dus de noodzaak van autonome ethiek. Het probleem is alleen dat hij niet in de verwerkelijking daarvan lijkt te geloven, althans nogal wat obstakels lijkt te zien in de verwerkelijking daarvan. Hij schrijft namelijk: 'Maar laat hij (ik dus; PC) niet de illusie koesteren dat die openbare en autonome ethiek geen concurrentie zal krijgen van de verschillende dogmatische vormen van op godsdienst gebaseerde ethiek. Dat is in feite het centrale dilemma van de multi-culturele samenleving.'⁷³

Het antwoord kan hier zijn dat ik natuurlijk niet in de illusie verkeer dat de autonome ethiek *geen concurrentie* zal krijgen van de religieuze ethiek. Die concurrentie is overal voelbaar en zichtbaar. De WRR brengt het ene na het andere rapport uit waarin ons de voordelen van een religieus georiënteerde staat worden voorgelicht. De kracht van de gevestigde instituties is groot. Maar zou de autonome ethiek niet kunnen zegevieren over die weerstand? Dat is eigenlijk de vraag.

Op basis van bovengeciteerde uitspraken krijgt men het vermoeden dat Bolkestein zich in een gespleten positie bevindt. Enerzijds gelooft hij in de waarheid van autonome moraal (iets wat men ook kan verwachten van een liberaal), maar hij betwijfelt sterk of deze zich kan doorzetten tegenover de religieuze moraal.

Verlicht césaropapisme

Twijfel ten aanzien van de mogelijkheid van een niet op religie gefundeerde moraal brengt sommige seculiere intellectuelen ertoe te bepleiten dat bestuurders en politici religie zouden kunnen gebruiken om sociaal gewenst gedrag te stimuleren. En dat zelfs wanneer die politici en bestuurders zelf geen aanhanger zijn van enige religie. Men zou dat een soort verlicht césaropapisme kunnen noemen. Ik noem het 'césaropapisme' omdat men probeert het politieke primaat over de religie te bevestigen, maar ik noem het ook 'verlicht' omdat de bestuurder zelf niet gelooft in die religie. De politieke leider moet respect voor religie *voorwenden* en zo religie proberen dienstbaar te maken aan politieke doelstellingen. De vooronderstelling hierbij is dat autonome ethiek voor het gewone volk nooit een optie zou kunnen zijn.

Ik heb waardering voor een zeker realisme, maar misschien is deze benadering zowel te optimistisch als te pessimistisch.

Te optimistisch is deze benadering omdat hij vooronderstelt dat men in de hedendaagse open samenleving burgers om de tuin kan leiden met instrumenteel gebruik van religie. Laten we de pleidooien daarvoor nog eens wat nader bezien.

Bolkestein is zelf een ongelovig politicus, maar hij denkt dat vrijzinnige vormen van geloof de sociale cohesie in de samenleving kunnen bevorderen. Welke praktische consequentie zouden aan een dergelijk standpunt moeten worden verbonden? Zou Bolkestein als ongelovige tegen de burgerij kunnen zeggen: 'Geloof, want dat is goed voor de sociale cohesie'?

Onmiddellijk zal het antwoord luiden: 'Maar u gelooft zelf niet'. Om dat te verhoeden moet de politicus dus geloof voorwenden. Plato, Machiavelli en Voltaire waren daartoe misschien bereid en in hun tijd was zoiets ook niet ondenkbaar.⁷⁴ Maar in een open samenleving met een goed opgeleide burgerij en wakkere media is het niet erg waarschijnlijk dat een dergelijke politieke strategie zal werken.

Hetzelfde geldt voor een soortgelijk plan van de Amsterdamse burgemeester Cohen. Cohen is, net als Bolkestein, ongelovig. Maar ook hij denkt, net als Bolkestein, dat geloof kan helpen bij de integratie en de sociale cohesie.⁷⁵ Zijn benadering verschilt van die van Bolkestein op het punt dat Cohen eerder de

islam op het oog lijkt te hebben die kan helpen bij integratie en het realiseren van sociale cohesie, terwijl Bolkestein blijkens zijn hiervoor aangehaalde bewoordingen verwachtingen lijkt te hebben van een soort vrijzinnig christendom. Helemaal duidelijk is dit overigens niet, want zowel Cohen als Bolkestein spreekt zich op dit punt niet duidelijk uit. Niettemin zijn tegen het plan van Cohen dezelfde bezwaren aan te voeren als tegen het plan van Bolkestein: wie zelf niet gelooft (in het geval van Cohen: geen moslim is) is niet geloofwaardig als advocaat van een religie als bron van sociale cohesie. Dat Bolkestein en Cohen denken dat de burgerij dit niet zal doorzien is naar mijn idee te optimistisch.

Maar men zou hun plannen in een bepaald opzicht ook te pessimistisch kunnen noemen. Hun standpunt is gebaseerd op het vermoeden dat de moraal niet op zichzelf kan staan. Maar is dat zo?

In de Griekse oudheid waren moraal en politiek *niet* gebaseerd op religie. Het was ook niet zo dat de Grieken religie probeerden voor te wenden om de mensen in het gareel te houden. In China ten tijde van Confucius gebeurde dat ook niet. Is religie dan wel zo essentieel als sociaal cement? De morele chaos is sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw in Nederland niet groter dan in het vrome Spanje ten tijde van de legendarische Spaanse Inquisitie. Terwijl de Spanjaarden godvruchtiger waren.

Men kan ook niet zeggen dat de grote morele revoluties altijd godsdienstig geïnspireerd of gelegitimeerd waren. Een bekend voorbeeld is natuurlijk de afschaffing van de slavernij. Ongetwijfeld waren sommige abolitionisten godsdienstig geïnspireerd, maar dat gold niet voor de grootste abolitionist van de negentiende eeuw, de man die bereid was een burgeroorlog te voeren om de slavernij afgeschaft te krijgen: Abraham Lincoln. 'Those close to him agreed that he had no religious beliefs in the conventional sense', schrijft Paul Johnson in zijn geschiedenis van de Verenigde Staten van Amerika over de legendarische president.⁷⁶ De vrouw van Lincoln zei: 'Mr Lincoln had no faith and no hope in the usual acceptation of those words. He never joined a church. But still, I believe, he was a religious man by nature (...) it was a

kind of poetry in his nature.’⁷⁷ Johnson zegt: ‘In the 1850s he was opposed to slavery primarily on humanitarian grounds, as an affront to man’s natural dignity.’⁷⁸

Een nuchtere visie op de zaak zou waarschijnlijk ook met zich meebrengen te erkennen dat slavernij in alle antieke culturen werd gedoogd. Het is moeilijk om in heilige geschriften van duizenden jaren geleden teksten te vinden die de slavernij afwijzen. Integendeel, die geschriften gaan vaak uit van het volkomen legitieme van het instituut slavernij. Het enige wat men kan doen is over die lastige teksten heen lezen en een aanknopingspunt zoeken bij algemene morele beginselen in andere teksten uit het heilige boek en vervolgens op basis van die algemene beginselen een veroordeling van de slavernij uitspreken. Dat is een hele toer, maar de moderne hermeneutiek is niet voor een kleintje vervaard.

Het lijkt misschien dat ik de omslachtige wijze van werken die hierboven beschreven is verzin. Het is misschien moeilijk voor te stellen dat mensen inderdaad op die manier te werk gaan. Maar toch is dat wel degelijk het geval. Ik zal een voorbeeld geven dat ook iets te maken heeft met het recht, in het bijzonder mensenrechten.

De secretaris-generaal van Amnesty International: mensenrechten bepleiten met een beroep op de Koran.

Aan het hoofd van de mensenrechtenorganisatie Amnesty International staat Irene Khan. In een interview in de krant *De Pers* wordt zij aangeduid als een ‘Bengaalse moslim’ die al zeven jaar secretaris-generaal is van Amnesty.⁷⁹ Omdat mevrouw Khan moslim is stellen de interviewers de verhouding aan de orde tussen de sharia en mensenrechten. Eén mensenrecht betrekken zij daarbij met name: het recht om niet de doodstraf opgelegd te krijgen. Amnesty ijvert al jarenlang voor een wereldwijde afschaffing van de doodstraf. Maar hoe verhoudt zich dat tot de sharia? ‘Veel moslims zijn op basis van de sharia voorstander van de doodstraf’, stellen de journalisten. Mevrouw Khan antwoordt daarop het volgende:

Ik heb in de loop der jaren met heel veel moslimrechtsgeleerden gesproken. De Koran biedt wel degelijk de mogelijkheid onder de doodstraf uit te komen. Er kan namelijk

een beroep op de staat worden gedaan om genade te tonen en de doodstraf af te schaffen.

Het eerste wat opvalt is dat mevrouw Khan een vraag krijgt over de sharia, en dat zij dan antwoordt met een verwijzing naar de Koran. Is dat slordigheid of schuilt hier een diepere betekenis achter? Is het misschien zo dat zij niet expliciet afstand wil nemen van de sharia, maar zich ook realiseert dat het onmogelijk is te ontkennen dat de sharia de doodstraf kent?

Het is speculeren. Maar laten we ons richten op wat zij over de Koran zegt. Zij wil de Koran gebruiken om de doodstraf afgeschaft te krijgen. Dat plan lijkt mij weinig kansrijk. De doodstraf was, net als de slavernij, bekend in alle oude culturen. Het was een volkomen courante straf. In het Oude Testament wemelt het van de delicten waarop de doodstraf gesteld is. Datzelfde geldt voor het Nieuwe Testament. Jezus zelf kreeg de doodstraf. Of hij dat nu kreeg onder Romeins recht of Joods recht – dat doet niet ter zake. De doodstraf was tot ver in de negentiende eeuw een courante praktijk in Europa en is dat nog in vele landen. Het zou dus wel zeer wonderlijk zijn wanneer de doodstraf in de heilige geschriften van de drie grote wereldgodsdiensten jodendom, christendom en islam werd afgewezen. En dat is ook niet zo. Waarom zegt mevrouw Khan dat niet gewoon? Zij probeert nu het abolitionisme van Amnesty International en andere bewegingen van na de Tweede Wereldoorlog te legitimeren door ernaar te verwijzen dat dit geoorloofd zou zijn op basis van een ‘genade’ die een koranische basis zou hebben, terwijl we weten dat in de Koran, net als in de Bijbel, ten aanzien van vele delicten de doodstraf is voorgeschreven.

Een mogelijke verklaring voor haar omtrekkende bewegingen zou kunnen zijn dat zij zich realiseert hoe machtig de invloed is van heilige teksten. En net als in het geval van Bolkestein en Cohen heeft zij hoge verwachtingen van een instrumenteel gebruik van religie. Zij denkt dat zij haar abolitionistische streven kracht kan bijzetten door op de een of andere manier in de heilige tekst een rechtvaardiging te zoeken voor haar streven. En dat doet zij dan door te suggereren dat men over die teksten waarin de doodstraf wordt voorge-

schreven heen kan lezen en zich kan beroepen op een passage waarin wordt gesproken van 'genade' door de staat. Maar is die strategie wel zo effectief? Een nadeel hiervan zou kunnen zijn dat mevrouw Khan in feite de situatie waarin aan het heilige boek het morele primaat wordt gegeven boven mensenrechtenverdragen bestendigt. Daarmee draait mevrouw Khan – ongetwijfeld met de beste bedoelingen – in feite een emancipatoire morele ontwikkeling terug die geleid heeft tot de opstelling van de grote mensenrechtenverdragen, zoals de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Hoe paradoxaal ook, een organisatie als Amnesty International brengt hiermee de doodsteek toe aan de mensenrechten. Amnesty helpt niet bij het verwerklijken daarvan, maar bij het vermoorden daarvan. Men kan dus niet alleen vraagtekens zetten bij de integriteit van dit soort redeneringen, maar ook, denk ik, bij de effectiviteit ervan.

Multiculturalisme en dreigende desintegratie

We moeten nu weer terug naar onze modellen van kerk/staat-verhoudingen. De overwegingen die hierboven zijn weergegeven waren bedoeld als commentaar op een vooronderstelling van het multiculturele model, namelijk dat moraal de religie als steun behoeft. Laïcisten, de aanhangers van het tweede model, tekenen daartegen bezwaren aan. Zij gaan uit van de mogelijkheid van morele autonomie en wijzen op de onbedoelde neveneffecten van een terugval in morele heteronomie, zoals we die aantreffen bij mevrouw Khan en anderen.

Er is nog een tweede punt van kritiek dat laïcisten formuleren op de multiculturele staat. Dat tweede probleem is het vaak aangeronde punt dat onder de huidige omstandigheden van een dreigende desintegratie van de samenleving de multiculturele staat niet het meest opportune antwoord is op onze hedendaagse problemen. Men kan ook zeggen: wij kunnen ons dat multiculturalisme niet meer veroorloven. De mensen zonderen zich sowieso al af op grond van hun etniciteit en hun religie. Om onder die omstandigheden de nationale cohesie overeind te houden moeten we juist investeren in het nationale maatschappelijk verband, niet in regionalisering en

particularisering.⁸⁰ Hier ligt een groot voordeel van de *laïcité*: het stimuleren van een oriëntatie op het nationale staatsverband.⁸¹ De pretentie van de *laïcist* is natuurlijk ook dat Frankrijk het – *grosso modo* – beter doet dan Engeland. Ja, we hebben rellen gezien in de voorsteden van Parijs. Maar er is geen Parijsistan, wel een Londonistan.⁸²

Het lijkt mij dan ook terecht dat het verzet tegen het multiculturalisme als ideologie steeds sterker wordt de laatste jaren. Het betreft hier een gevoelige discussie waarmee soms sterke emoties gepaard gaan. De voorzitter van de Britse Commission for Racial Equality (CRE), Trevor Phillips, heeft naar aanleiding van de Deense cartoonkwestie gesteld dat we mensen zouden moeten toestaan ‘to offend each other.’⁸³ Ook heeft hij gezegd dat de moslims die in Groot-Brittannië een systeem van sharia-recht zouden willen invoeren beter uit het land zouden kunnen vertrekken. ‘We have one set of laws. They are decided on by one group of people, members of Parliament, and that’s the end of the story.’

De burgemeester van Londen, Ken Livingstone, een notoire multiculturalist, heeft scherp gereageerd op de stellingname van Phillips en gesteld dat deze een ‘absolutely disgraceful record’ had bij de Commission for Racial Equality.⁸⁴ Hij beschuldigde Phillips ervan ‘to move the race agenda away from a celebration of multiculturalism’.

Wat hierin opvalt zijn de gezwollen woorden ‘celebration of multiculturalism’. Het multiculturalisme is kennelijk iets wat ‘gevierd’ zou moeten worden, volgens Livingstone. Het multiculturalisme behelst voor de burgemeester van Londen een soort officiële staatsfilosofie, zo lijkt het, waarvan niet afgeweken mag worden. Livingstone lijkt het met lede ogen aan te zien dat het multiculturalisme steeds vaker bekritiseerd wordt en dan niet alleen door vertegenwoordigers van rechtse politieke partijen, maar ook door mensen die zelf afkomstig zijn uit etnische minderheden, zoals met Phillips het geval is.⁸⁵

Tot zover een kritiek op het multiculturalisme. Laten we nu bezien wat als kritiek op de *laïcité* wordt aangevoerd.

Bezwaren tegen de *laïcité*. En hoe sterk zijn die?

a. Laïcité schendt grondrechten

Een veelgehoord bezwaar is natuurlijk dat de *laïcité* inbreuk maakt op de grondrechten van de burgers. Wat enorm tot de verbeelding spreekt is de kwestie van de hoofddoek. Op de Franse scholen moeten de meisjes hun hoofddoek afdoen en dat doen zij ook. Dit wordt door sommigen ervaren als inbreuk op de godsdienstvrijheid van meisjes. Maar is dat zo?

Voordat ik die vraag beantwoord moet ik eerst weer even in herinnering roepen vanuit welke invalshoek ik deze kwestie analyseer. Ik doe dat niet op grond van een raadpleging van de jurisprudentie van het Europees Hof van de Rechten van de Mens in Straatsburg. Als ik dat zou doen, dan zou daaruit naar voren komen dat de *laïcité* verenigbaar is met de jurisprudentie van het EHRM. Als dat niet zo was geweest, dan was Turkije namelijk tot de orde geroepen in de uitspraak over de Refah-partij en dan zou de wet uit 1905 in Frankrijk, waarbij de *laïcité* wordt uitgeroepen tot centraal uitgangspunt van de Franse constitutie, zijn gesneuveld wegens in strijd zijn met het EVRM.⁸⁶ Maar dat is allemaal niet gebeurd.

Ik ben nu geïnteresseerd in de vraag in welke richting we Europese rechtsordes (en dus ook de Nederlandse) in de toekomst het beste kunnen gaan ontwikkelen met het oog op een goede integratie van groepen minderheden, in overeenstemming met de uitgangspunten van de democratische rechtsstaat.

Daarbij moeten we dan ten aanzien van de *laïcité* en de vraag of deze in strijd is met grondrechten twee soorten situaties onderscheiden.

Allereerst is daar de situatie dat iemand die zich op strijdigheid beroept in overheidsdienst is. Dat is het geval wanneer rechters, griffiers, politieambtenaren of militairen die over hun uniformen of toga's religieuze tekenen willen gaan dragen zich beroepen op de vrijheid van godsdienst of de vrijheid van meningsuiting om hun streven kracht bij te zetten. Er is alle reden om hieraan weerstand te bieden. Dat wil zeggen: om het bestaande en 'laïcistische' systeem waarin dat wordt uitgesloten te handhaven. Een beroep op grondrechten

in deze context is misleidend, omdat grondrechten in de relatie ambtenaar en overheid niet onverkort kunnen worden gehandhaafd.

In feite is dit vraagstuk een nadere specificatie van de meer algemene vraag of ambtenaren in een democratie het recht hebben om in hun publieke functie hun private religieuze opvattingen te belijden. Ik denk het niet. Wie die weg namelijk inslaat komt, consequent doorwandelend, uit bij een totale ontregeling van het constitutionele systeem waarvoor wij hebben gekozen: parlementaire democratie. Die parlementaire democratie gaat uit van de volledige verantwoordelijkheid van politieke ambtsdragers voor het ondersteunende apparaat (de ambtenarij), inclusief de uitgedragen standpunten. In het bestuurlijke of juridische jargon uitgedrukt betekent dat: ministeriële verantwoordelijkheid is onmogelijk zonder ambtelijke loyaliteit. En die loyaliteit heeft niet alleen betrekking op 'handelen', maar ook op 'spreken' (en religieuze tekenen dragen is een vorm van 'spreken' of 'belijden').

Wie vanuit een naar mijn idee dogmatische preoccupatie met individuele rechten zou menen dat de grondbeginselen van de democratie daaraan moeten worden opgeofferd, maakt een onverantwoorde keuze. Dat is echt zoiets als *fiat justitia pereat mundus*.

Het Europees Hof voor de Rechten van de Mens heeft dan ook in 1998 in de zaak Ahmed versus Verenigd Koninkrijk terecht bepaald dat het de Britse regering vrijstaat een wet te maken die het ambtenaren verbiedt mee te doen aan politieke campagnes.⁸⁷ Een dergelijke wet is niet in strijd met het EVRM. Dit is overigens niet alleen een specifieke Britse eigenaardigheid die men zou moeten accepteren binnen een 'margin of appreciation' om nu eenmaal eigenaardig te zijn, maar een beginsel dat zou moeten worden herbevestigd omdat het tot de kern van de democratische rechtsorde behoort: het beginsel van de neutraliteit van de ambtelijke dienst. Dat beginsel is even belangrijk voor de democratische rechtsstaat als de goddelijke openbaring voor de theocratie.⁸⁸

Deze situatie, de situatie van mensen die in overheidsdienst werken en in feite dus onderdeel zijn van het staatsapparaat, is een geheel andere dan de discussie over het dragen van religieuze tekenen door de leerlingen in het openbaar onderwijs. Van de

docenten in het openbaar onderwijs zou men nog kunnen zeggen dat zij deel uitmaken van het staatsapparaat, maar dat geldt natuurlijk niet voor de leerlingen. Als men dan ook voor leerlingen langs wettelijke weg zou willen bepalen dat ook zij geen religieuze tekenen mogen dragen, dan moet dat op een andere argumentatie gestoeld zijn dan de argumentatie die hierboven is gegeven voor de mensen die in overheidsdienst werken.

Is die argumentatie te bedenken?

De Fransen menen van wel. De kern van die argumentatie is de bescherming van de zwakkere partij tegenover de sterkere, waartoe ook worden gerekend de vaders, de broers, de priesters, de imams – kortom, allerlei gezagsdragers die over het kind gesteld zijn. Je kunt het ook zo zeggen: de *laïcité à la Française* kiest voor de bescherming van de belangen van het kind en niet voor de belangen van de ouders. De Fransen willen dat de school een soort vrijplaats is binnen de maatschappij, waarin het kind eigen keuzes kan maken.

De commissie-Stasi, die onlangs de betekenis van het laïcistische systeem bevestigde⁸⁹ en daarmee de weg vrijmaakte voor het verbod om op openbare scholen religieuze tekenen te dragen, deed dat ook vooral omdat men gemerkt had dat het dragen van een hoofddoek geen vrije keuze was van de meisjes. Men werd daardoor direct of indirect gedwongen door de omgeving, soms als gevolg van islamistische indoctrinatie in de omgeving.⁹⁰ Ik denk zelf dat men ook op die grond het dragen van religieuze tekenen kan verbieden daar waar dwang kan worden aangetoond. Naarmate kinderen ouder worden ligt het minder voor de hand dat te veronderstellen. Vandaar dat men – ook in Frankrijk – een hoofddoek mag dragen op de universiteit.

b. Neutraliteit bestaat niet

Een tweede punt waarop de *laïcité* wordt bekritiseerd is een principieel punt, namelijk de onhaalbaarheid van het uitgangspunt: neutraliteit. De *laïcité* wil religieus neutraal zijn. Maar is neutraliteit wel een te realiseren ideaal? Of: is neutraliteit wel een neutraal begrip? Is niet alles in het leven gekleurd door onze eigen uitgangspunten, politieke stellingname et cetera?

Velen plaatsen kanttekeningen bij dat ideaal van neutraliteit. Neutraliteit, is dat wel mogelijk?

Ik vind dat niet zo'n sterke manier om de laïcité onder kritiek te stellen omdat ik mij niet zo goed een wereld kan voorstellen waarin we het neutraliteitsideaal zouden laten varen. Stel je eens voor: zo'n postmoderne relativistische intellectueel die de mogelijkheid van neutraliteit ontkent heeft kinderen. En 's avonds komen die kinderen thuis met de klacht dat de leraar op school hun proefwerk heeft becijferd met een 3 terwijl een ander kind, dat exact dezelfde prestaties heeft geleverd, met een 8 naar huis is gegaan. Dan denk ik niet dat die postmoderne ouders genoeg nemen met het verweer van de leraar dat neutraliteit onmogelijk is bij het nakijken van de ingeleverde werkstukken. Wij weten natuurlijk allemaal dat neutraliteit betrachten in het leven moeilijk is. Maar in het leven zitten talloze situaties waarin we de gerechtvaardigde verwachting hebben dat we neutraal, onpartijdig en rechtvaardig worden beoordeeld.

Degenen die neutraliteit ter discussie stellen kan men het beste aan het begin van een discussie hierover (die behoorlijk verwarrend kan zijn) de volgende posities voorleggen:

- positie 1: neutraliteit is volkomen onmogelijk en elk streven daarnaar is bij voorbaat tot mislukken gedoemd;
- positie 2: neutraliteit is moeilijk maar niet onmogelijk en we moeten ernaar streven die te realiseren in functies waarin mensen aan een beoordeling door anderen worden onderworpen.

Wie dat laatste onder de aandacht wil brengen heeft een punt, maar het is geen argument tegen de laïcité, want ook de laïcisten zijn er wel van doordrongen dat neutraliteit en onpartijdigheid een moeilijk te verwerkelijken ideaal zijn.

Het probleem in de discussie over de religieus neutrale staat is dat deze twee posities nogal willekeurig worden ingezet. Een multiculturalist begint vaak met het in stelling brengen van positie 1 tegenover de laïcist. Maar als men hem dan nader ondervraagt over zijn stelling dat neutraliteit niet mogelijk is, trekt de multiculturalist zich terug op positie 2. Dat is prima, maar dan zou hij moeten erkennen dat hij dit punt niet tegen de laïcité in het geding kan brengen.

Het parool zou moeten zijn dat neutraliteit weliswaar moeilijk is maar dat we het als ideaal niet kunnen laten varen. Daarvan geeft de multiculturalist zelf overigens ook blijk. Hij voert immers als een van de voordelen van het multiculturele model op dat daarmee alle godsdiensten gelijk worden behandeld. En dit wordt gepresenteerd als een vorm van 'neutraliteit'. Kennelijk ziet dus ook de multiculturalist neutraliteit wel als een ideaal. Wanneer de multiculturalist dan ook tegen de laïcist in het geding brengt dat neutraliteit niet zou bestaan, handelt hij in strijd met zijn eigen uitgangspunten.

c. Alles is religie

Een derde manier waarop het ideaal van de religieus neutrale staat onder kritiek wordt gesteld heeft geen betrekking op de 'neutraliteit' van de religieus neutrale staat die onmogelijk zou zijn, maar op het feit dat een religievrije benadering onmogelijk zou zijn. De laïcité heeft de pretentie een areligieuze opvatting te zijn. Maar kan dat wel? Kunnen we ons wel *vrij van religie* opstellen? zo vraagt de multiculturalist.

Laat ik twee invalshoeken presenteren waaronder het areligieuze karakter van de staat, van een instituut, van een wereldbeschouwing onder kritiek wordt gesteld. De eerste invalshoek is een filosofische. Toen ik aan de Vrije Universiteit studeerde kwam ik in contact met de leer van de filosoof Herman Dooyeweerd. Dooyeweerd leerde dat het hart van elke denker wordt beheerst door een religieus grondmotief.⁹¹ In de oudheid was dat het Griekse grondmotief van vorm en materie. In het radicale christendom was dat het motief van schepping, zondeval, en verlossing door Jezus Christus. In de scholastiek was dat het grondmotief van natuur en genade. In de moderne humanistische periode was dat het motief van natuur en vrijheid. Essentieel is nu: dat waren *religieuze* grondmotieven. De humanist was evenzeer in de greep van een religieuze manier van denken als de christen.⁹² De inhoud van dat geloof was alleen anders.

Soortgelijke geluiden, maar dan vanuit een heel andere achtergrond gemotiveerd, treft men ook aan in de godsdienstsociologie. Men onderscheidt hier tussen het zogenaamde *functionalistische* begrip van religie en het *substantialistische*

of *essentialistische* begrip van religie. In de functionalistische benadering van religie gaat men ervan uit dat je niet inhoudelijk kunt vaststellen wat religie is (zoals de substantialisten en essentialisten menen), maar dat je als 'religie' moet beschouwen wat de functie heeft van religie.

Laten we dat met een voorbeeld aanschouwelijk maken. Tot voor kort zaten in Nederland de kerken op zondag vol. Men hield zich daar bezig met – laten we het noemen – 'het aanbidden van een transcendent wezen dat hemel en aarde heeft geschapen: God'. Sinds de secularisatie van de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw zijn die kerken heel wat minder vol en op sommige plaatsen zelfs bijna leeg. Waar zijn de mensen gebleven die eerst op zondag in die kerken zaten? Stel: die hebben zich niet aangesloten bij een ander religieus genootschap en zij voelen zich ook niet ongeorganiseerd christelijk, maar zij zitten op het voetbalveld.

Zouden we die nieuwe situatie nu adequaat typeren wanneer we zeggen dat de mensen minder 'religieus' zijn geworden?

Op dat moment manifesteert zich het verschil tussen het substantialistisch of essentialistisch begrip van religie en het functionalistisch begrip daarvan. Vanuit het substantialistisch begrip van religie zou de vraag of de mensen minder religieus zijn geworden ongetwijfeld moeten worden beantwoord met 'ja'. Immers, het aanbidden van God is niet identiek aan het spelen van voetbal.

Maar stel nu eens dat we niet het substantialistisch maar het functionalistisch begrip van religie hanteren. Dan komt de zaak heel anders te liggen. De functionalist vraagt: 'Door wie of wat worden de behoeften van de mensen bevredigd die eerst op zondag in de kerk zaten?' Het antwoord is duidelijk: die behoeften worden bevredigd door de voetbalclub. Vanuit functionalistisch perspectief bekeken betekent dit dat voetballen de functie heeft overgenomen die vroeger door de kerk werd vervuld. En daarmee is voetbal 'religie' geworden. De voetbalclub is een 'religieus genootschap' geworden. Johan Cruyff is een soort hogepriester van een nieuwe religie.

Vanuit het functionalistisch begrip van religie kan het bezoek aan een popconcert van Shakira een religieuze betekenis hebben. En voor wie zich met religieuze toewijding aan voetbal overgeeft wordt voetbal religie. Ook de vrouw van Lincoln

was – zonder dat zij zich daarvan bewust was natuurlijk – onder invloed van de functionalistische benadering van religie toen zij zei: 'Mr Lincoln had no faith and no hope in the usual acceptation of those words. He never joined a church. But still, I believe, he was a religious man by nature (...) it was a kind of poetry in his nature.'⁹³

Dit kom je heel vaak tegen. Lincoln had geen geloof, in de gebruikelijke betekenis van het woord, erkent ook mevrouw Lincoln. Dus, zo zou men kunnen concluderen, ligt het voor de hand hem ook geen religieus gelovige te noemen. Maar nee, dat wil mevrouw Lincoln toch ook niet. 'Still, I believe, he was a religious man by nature.'

De mens van nature religieus. Dat is ook het uitgangspunt van een dominante stroming binnen de godsdienstsociologie. De mens is geen *animal rationale* maar een *animal religiosum*.

Deze opvattingen zijn bepaald geen marginale verschijnselen. Zij worden omarmd door grote theologen. Neem de bekende theoloog Paul Tillich. In zijn boek *Dynamics of Faith* zegt hij: 'The fundamental symbol of our ultimate concern is God'.⁹⁴

God is hier dus niet een persoon, niet een vader, niet een schepper, niet een wezen zoals wij, maar een symbool, een symbool voor waar het ons uiteindelijk om te doen is. Een andere theoloog, J.A.T. Robinson, trekt in zijn boek *Honest to God* zelfs ten strijde tegen een godsbeeld in de zin van een bovennatuurlijk wezen 'out there'. God, zo meent Robinson, is per definitie 'ultimate reality'. Robinson voegt dan ook, geheel consequent, toe dat het zinloos is de vraag te stellen of God zou bestaan. Je kunt alleen maar de vraag stellen hoe die ultieme realiteit eruitziet.⁹⁵

Je zou dit het 'pan-religieus perspectief' kunnen noemen. Stel nu eens dat we met deze benadering in het achterhoofd gaan kijken naar de pretentie van de laïcist dat hij een staatkundige benadering presenteert die vrij is van religie. Kan dat? Het antwoord ligt voor de hand: nee, want die benadering zelf is (tenminste wanneer de laïcist 'gelooft' in zijn zaak – en waarom zou hij niet?) ook weer religieus geaard. Het laïcisme is óók een religie.

Nu zal men misschien menen dat deze opvatting van Dooyeweerd niet algemeen gedeeld wordt of dat de functionalistische benadering van religie gebaseerd is op semantische

manipulatie. Dat mag zo zijn, maar dat mag er niet toe leiden dat wij over het hoofd zien dat deze benadering wel enorm invloedrijk is.

De laïcité en het 'geloof' in de Verlichting

Het pan-religieus perspectief kent overigens vele varianten. Het is bijzonder dominant. Het vertaalt zich ook vaak in het streven de meest seculiere stroming uit de Europese cultuurgeschiedenis, de Verlichting, als een vorm van religieus gedachtegoed neer te zetten.

Dat gaat dan als volgt. De laïcité wordt vaak in verband gebracht met de idealen van de Franse Revolutie. En de Franse Revolutie gaat terug op de Verlichting. En ja, dan ligt het voor de hand om die Verlichting 'ook maar een religie' te noemen en al naar gelang de toewijding van de theoreticus aan die Verlichting soms van een 'verlichtingsfundamentalist' te spreken. En dan is de cirkel rond.

Is het verantwoord de Verlichting als een 'religie' aan te duiden?

We moeten niets bij voorbaat uitsluiten, maar men kan wel de vraag stellen of het zinvol is. De 'religie' van de Verlichting verschilt, zo lijkt het, op essentiële punten van de traditioneel als 'religies' aangeduide wereldgodsdiensten van christendom, jodendom en islam.

De Britse historicus Jonathan Israel is de schrijver van twee imposante boeken over de Verlichting.⁹⁶ In die boeken beschrijft Israel niet alleen de radicale Verlichting van Spinoza, Diderot en Bayle, maar hij verdedigt deze ook als een belangrijke stroming voor deze tijd. Is Israel daarmee ook een 'gelovige' geworden? En is de Verlichting daarmee zijn 'religie'? Vindt hij 'steun' in de Verlichting zoals een gelovige steun vindt in zijn religie? Baseert hij zijn morele opvattingen op 'de Verlichting', zoals een gelovige zijn moraal baseert op de heilige Schrift?

Dit zijn tegenwoordig veel gestelde vragen en veel mensen beschouwen ze als retorische vragen. Natuurlijk is de Verlichting ook maar een religie, denkt men.

Toch zijn ook verschillen aan te geven. Laten we die eens uitwerken aan de hand van een verschijnsel dat iedereen onmid-

dellijk zal herkennen als bij uitstek 'religieus': het krijgen van een openbaring waarbij God direct ingrijpt in het leven van mensen. Hiervan zijn natuurlijk talloze voorbeelden te geven, maar een van de bekendste verhalen is dat van de apostel Paulus. Toen Paulus (vóór de hierna beschreven gebeurtenis Saulus genoemd) volgens Handelingen 9:3 Damascus naderde werd hij plotseling omstraald door een licht uit de hemel. Hij viel op de grond en hoorde een stem tegen hem zeggen: 'Saul, Saul, waarom vervolgt je mij?' Paulus vroeg: 'Wie bent u, Heer?' En de stem antwoordde: 'Ik ben Jezus, die jij vervolgt'. En daarna werd Paulus een bekend evangelist.

Dit schema komen we keer op keer tegen in de geschiedenis van het religieuze denken. Door een openbaring komt de gelovige direct of indirect in contact met God, die hem richting geeft in het leven. Dat gebeurde met Mozes, met Abraham, met Mohammed en vele anderen.

Dit soort verhalen kennen we niet van de 'gelovigen' in de Verlichting. Jonathan Israel is niet van zijn paard gevallen, zoals met Paulus het geval was toen hij zijn openbaring ontving, volgens het beroemde schilderij van Caravaggio. Israel beroept zich ook niet op dromen waarin hem openbaringen zijn gedaan. Hij beroept zich ook niet op één specifiek boek waarin zijn wereldbeschouwing, de Verlichting, is uiteengezet. De historicus Israel zit in archieven en leest brochures en boeken uit de zeventiende en achttiende eeuw en beoordeelt dan wat de invloed van die boeken is. Ook probeert hij vast te stellen of die invloed gunstig is of ongunstig. Daarvoor hanteert hij natuurlijk bepaalde criteria, zoals de vraag of die ideeën mensen gelukkig hebben gemaakt of welke andere criteria men daarvoor maar mag aanvoeren. Dat is een andere benadering dan die van het traditionele geloof.

Wie nu vast wil houden aan de tot voor kort vertrouwde semantische praktijk om de Verlichting een seculiere cultuurhistorische stroming te noemen en het christendom een 'religie', is kennelijk meer onder de indruk van het soort verschillen die men tussen Paulus en Jonathan Israel kan aangeven dan van de overeenkomsten. Die laatste zijn er natuurlijk ook, zeker. Op een bepaald niveau van abstractie zijn altijd overeenkomsten aan te geven, ook tussen een religie en een cultuurhistorische stroming. Al was het maar dat zij door

mensen zijn bedacht en daarmee een onderdeel vormen van de cultuur. Of dat zij geformuleerd kunnen worden in ideeën. Of dat de kern van die cultuurhistorische stroming en die religie kan worden vastgesteld door het lezen van bepaalde boeken. Maar dat soort overeenkomsten zijn minder indrukwekkend dan de verschillen.

Een andere vraag die het typeren van de Verlichting als een religie oproept is de consistentie van dit taalgebruik. Als we de Verlichting een religie gaan noemen, waarom dan niet de Romantiek? Of het socialisme? En het liberalisme? Is dan niet alles 'religie'? Komt religie dan niet samen te vallen met alles waarin mensen 'geloven'?

We eindigen dan in een grenzeloze semantische inflatie. En dan komt vroeg of laat, zo verwacht ik, iemand die gaat voorstellen in deze begrippenchaos toch enige differentiatie aan te brengen. Die persoon vraagt dan: 'Zou het niet zinvol zijn verdere onderscheidingen aan te brengen in die verschillende vormen van "religie"?' Dan wordt onderscheid gemaakt tussen een religie die zich richt op een transcendente dimensie van het bestaan (God) en een religie waarvoor dat niet geldt (toewijding aan het milieu of voetbal). Dan wordt onderscheiden tussen een religie die zijn waarden terugvoert op een openbaring vanuit een transcendente dimensie van de werkelijkheid (de theïstische wereldgodsdiensten) en een religie die dat niet doet (de religie van de Verlichting). En dan komt, zo verwacht ik, ook een moment waarop iemand zal constateren dat de verschillen tussen die 'religies' zo groot zijn dat het misleidend of verwarrend is ze allemaal met de term 'religie' aan te duiden. Zouden we die term 'religie' niet beter kunnen reserveren voor de religies die zich oriënteren op een transcendente dimensie van het bestaan en de term 'levensbeschouwing' voor opvattingen die zich richten op immanente doelen?

Tot zover het gebruik van het woord 'religie'. Het spreekt vanzelf dat wat hier is gezegd over religie ook geldt voor het begrip 'geloof'. Net zoals sommige mensen tegenwoordig stellen dat iedereen vanuit een 'religie' denkt, zeggen sommigen ook dat iedereen 'gelooft'. De een gelooft in Jezus Christus, de ander in iets anders. Wat maakt het uit? Het is toch allemaal een vorm van 'geloof', nietwaar?

Opnieuw zeg ik: ja en nee. Geloven in jezelf en in je vrouw – dat is toch wel wat anders dan geloven in de wederopstanding van Christus. En geloven dat de trein om vier uur van perron 10 vertrekt is een ander soort geloof dan dat onze ziel na de dood eeuwig voortleeft.

Mijn reactie op het punt dat de *laïcité* of de Verlichting ook maar een vorm van geloof of zelfs religieus geloof zouden zijn is dus dat de criticus daarmee niets gewonnen heeft. Je verplaatst de discussie dan alleen naar de vraag welke ‘religie’ of welk ‘geloof’ het meest geschikt is om mensen met verschillende godsdiensten te laten samenleven. En dan zou het best eens kunnen dat de ‘religie’ of het ‘geloof’ van Kemal Attatürk of Jules Ferry (grondleggers van de Turkse en Franse *laïcité*) daarvoor geschikter is dan de ‘religie’ of het ‘geloof’ van Will Kymlicka⁹⁷ of Charles Taylor⁹⁸ (theoretici van het multiculturalisme). De *laïcist* kan blijven zeggen: mijn religie is voor dit doel beter dan jouw religie.⁹⁹

Conclusie

Bij deze kanttekeningen wil ik het laten. Ik heb met deze bijdrage niet de pretentie een sluitend pleidooi te houden voor het invoeren van de *laïcité* op precies dezelfde manier zoals dat in Frankrijk gestalte heeft gekregen. Wel lijkt het Franse model mij goed verdedigbaar voor die functies waar op het ogenblik uniformen worden gedragen. Juist in een samenleving die diepgaand religieus pluriform is lijkt het mij verstandig de religieuze neutraliteit van de overheid zo veel mogelijk te handhaven.

Daarop reageren met de stelling dat dit standpunt ook maar ‘levensbeschouwelijk’ of zelfs ‘religieus’ en daarmee ‘niet-neutraal’ zou zijn is om de aangegeven redenen niet erg overtuigend. Het zou elk gesprek en elke academische uitwisseling van argumenten tussen mensen met een verschillende levensbeschouwelijke achtergrond onmogelijk maken. Het is op zijn minst heel onpraktisch om daarvan uit te gaan. Dan worden wetenschappelijke congressen plaatsen van belijdenis. Ieder verkondigt dan zijn eigen niet-neutrale religie, in de hoop dat iemand anders in de zaal door een volkomen irrationeel proces door die belijdenis zal worden ‘gemaakt’.

Als neutraliteit en onpartijdigheid ten principale onmogelijk is, waarom zou je dan überhaupt nog iets in het werk stellen om daartoe te komen? Waarom zou je redeneringen vormen met premissen en gevolgtrekkingen? Waarom zou je je bekommeren om het nauwkeurig definiëren van de gehanteerde concepten? Waarom zou je op een congres *spreken*? Waarom niet dansen en de mensen in de zaal vragen om mee te dansen? Of gezamenlijk muziek gaan maken en kijken of dat een band schept met elkaar?

Als neutraliteit en onpartijdigheid onmogelijk zijn, dan doen we nu op universiteiten, in de Tweede Kamer en op wetenschappelijke congressen de dingen wel heel verkeerd. Maar misschien doen we dat ook en moeten we maar muziek gaan maken of gaan dansen.

- 1 Geen 'extremistische variant', zullen anderen misschien zeggen.
- 2 Vermeulen, B.P., *Vrijheid, gelijkheid, burgerschap: over verschuivende fundamenteën van het Nederlandse minderhedenrecht en -beleid: immigratie, integratie, onderwijs en religie*, SdU Uitgevers, Den Haag 2007.
- 3 Brugger, Winfried, 'Varianten der Unterscheidung von Staat und Kirche', in: *Archiv des öffentlichen Rechts*, 2007, pp. 4-43. Brugger onderscheidt overigens niet vijf, maar zes modellen.
- 4 Vermeulen, *Vrijheid, gelijkheid, burgerschap*, p. 10.
- 5 Zie over de index van verboden boeken: Putnam, George Haven, *The Censorship of the Church of Rome and its Influence upon the Production and Distribution of Literature: A Study of the History of the prohibitory and expurgatory indexes, together with some consideration of the Effects of Protestant Censorship and of censorship by the State*, 2 delen, 1906-1907. Over de Inquisitie: Valode, Philippe, *Cinq siècles d'inquisition: le bilan*, Éditions Trajectoire, Paris 2007.
- 6 Marx, Karl, 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie', 1843/44, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Ausgewählte Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1977, pp. 9-25, p. 9.
- 7 Ibid., p. 10.
- 8 Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Nachwort von Karl Löwith, Philipp Reclam Jun. Stuttgart 1978 (1841).
- 9 Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Bantam Press, London / Johannesburg 2006.
- 10 Harris, Sam, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, The Free Press, London 2005.
- 11 Hitchens, Christopher, *God is not Great. How Religion Poisons Everything*, Twelve, New York, Boston 2007.

- 12 Dennett, Daniel C., *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Allen Lane, Penguin Books, New York 2006.
- 13 Vermeulen, *Vrijheid, gelijkheid, burgerschap*, p. 10.
- 14 Ibid., p. 11.
- 15 Ibid., p. 11.
- 16 Zie hierover: Al-Rasheed, Madawi, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge University Press, Cambridge 2007. Een beeld van binnen geeft ook: Bin Laden, Carmen, *Het gesloten koninkrijk*, Mouria, Amsterdam 2003.
- 17 Vermeulen, *Vrijheid, gelijkheid, burgerschap*, p. 13.
- 18 Zie daarover: Cliteur, Paul, 'God and Religion in the Preamble of Constitutions', in: Andreas Kinneging, ed., *Rethinking Europe's Constitution*, Wolf Legal Publishers, Nijmegen 2007, pp. 7-37.
- 19 Zie hierover: Bakas, Adjedj, & Buwalda, Minne, *De Toekomst van God. Europese reli-trends (met muziek waar hij van houdt)*, met een voorwoord van Ruud Lubbers, Scriptum, Schiedam 2006.
- 20 Zie voor pessimistische beschouwingen over de demografische verhoudingen in Europa: Berlinski, Claire, *Menace in Europe. Why the Continent's Crisis is America's too*, Crown Forum, New York 2006; Bawer, Bruce, *While Europe Slept. How Radical Islam Is Destroying the West From Within*, Doubleday, New York, Auckland 2006; Thornton, Bruce, *Decline and Fall: Europe's Slow Motion Suicide*, Encounter Books, New York/London 2007.
- 21 Ik formuleer het met opzet als 'hou er rekening mee'. Dat wil niet zeggen dat ik met zekerheid kan voorspellen hoe de toekomst eruit zal zien. Het is ook mogelijk dat A.C. Grayling gelijk heeft en dat de secularisatie zich doorzet. Zie: Grayling, A.C., *Against all God : Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness*, Oberon Books, London 2007, p. 54: 'What we are witnessing is not the resurgence of religion, but its death throes'.
- 22 Kepel, Gilles, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil, Paris 1991.
- 23 Zoals vertolkt door: Trigg, Roger, *Religion in Public Life: Must Faith be Privatized?*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- 24 Dat kom je bijvoorbeeld tegen bij: McGrath, Alistair, & McGrath, Joanna Collicutt, *The Dawkins Delusion: atheist fundamentalism and the denial of the divine*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 2007.
- 25 Zie Broun, Janice A., 'The Status of Christianity in Albania', in: 28 *J. Church & St.*, 1986, pp. 43-60.
- 26 Zie daarover: Poliakov, Léon, *Les totalitarismes du xxe siècle. Un phénomène dépassé?*, Fayard, Paris 1987 en Figes, Orlando, *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia*, Allen Lane, Penguin Books 2007.
- 27 Zie daarover: Pérez, Joseph, *The Spanish Inquisition. A History*, Profile Books, London 2004.
- 28 Zie daarover: Glover, Jonathan, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, Jonathan Cape, London 1999 en Todorov, Tzvetan, *Mémoire du mal, tentation du bien: enquête sur le siècle*, Robert Laffont, Paris 2000.

- 29 Ellian, A., *Sociale cohesie en islamitisch terrorisme*. Oratie Universiteit van Leiden, 18 april 2006, Leiden 2006; Desai, Meghnad, *Rethinking Islam. The Ideology of the New Terror*, L.B. Taurus, London / New York 2007.
- 30 Linker, Damon, *The Theocons. Secular America under Siege*, Doubleday, New York 2006.
- 31 Neuhaus, Richard John, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Second Edition, William B. Eerdmans, Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1997 (1984).
- 32 Goldberg, Michèle, *Kingdom Coming: the Rise of Christian Nationalism*, W.W. Norton & Company, New York / London 2006; Kaplan, Esther, *With God on their Side: George W. Bush and the Christian Right*, The New Press, New York / London 2004; Domke, David, *God Willing? Political Fundamentalism in the White House, the 'War on Terror', and the Echoing Press*, Pluto Press, London, An Arbor 2004; Singer, Peter, *The President of Good and Evil. Taking George W. Bush seriously*, Granta Books, London 2004.
- 33 Zie: Khomeini, *Islam and Revolution, Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Translated and annotated by Hamid Algar, Mizan Press, Contemporary Islamic Thought, Persian Series 1981, pp. 27-169.
- 34 Aangehaald bij: Ellian, Afshin, 'Het totalitaire gevaar van de politieke islam', in: G. ter Horst, Uri Rosenthal e.a., *Crisisbeheersing andermaal belicht*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, Den Haag 2007, pp. 71-79, p. 73.
- 35 Todorov, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris 2006, p. 59.
- 36 Zie: Sturzo, Luigi, *Church and State*, With an Introduction by A. Robert Caponigri, University of Notre Dame Press, Twee delen, Notre Dame, Indiana 1962.
- 37 Montesquieu, *Oeuvres complètes*, II, Texte présenté et annoté par Roger Caillois, Éditions Gallimard 1951 (*De l'Esprit des lois*, 1748, Chapitre VI, De la Constitution d'Angleterre), pp. 396-407.
- 38 Ellian, Ibid., p. 73.
- 39 Een interessant commentaar op de Iraanse revolutie en de betekenis voor Europa vindt men in: Djavann, Chadortt, *À mon corps défendant l'occident*, Flammarion, Paris 2007; Ahadi, Mina, (mit Sina Vogt), *Ich habe abgeschworen: warum ich für die Freiheit und gegen den Islam kämpfe*, Heyne, München 2008; Raddatz, Hans-Peter, *Iran: Persische Hochkultur und irrationale Macht*, Herbig Verlagsbuchhandlung, München 2006.
- 40 Fukuyama, Francis, 'The End of History?', in: *The National Interest*, No. 16, Summer 1989, pp. 3-18, ook in: Paul Schumaker, Dwight C. Kiel, Thomas W. Heilke, eds., *Ideological Voices. An Anthology in Modern Political Ideas*, The McGraw-Hill Companies, Inc., New York etc. 1997, pp. 409-417.
- 41 In Fukuyama, Ibid.

- 42 Zie hierover: Tibi, Bassam, *Der neue Totalitarismus. Heiliger Krieg und westliche Sicherheit*, Primus Verlag, Darmstadt 2004; Tibi, Bassam, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, 2e Auflage, Siedler, München 2001 (1998); Tibi, Bassam, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Ullstein, Düsseldorf 2003.
- 43 Abdo, Geneive, *No God but God: Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- 44 Zie hierover in het algemeen: Jansen, Johannes J.G., *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1997. Voor Qutb: Moussalli, Ahmad S., *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Lebanon 1992; Musallam, Adnan A., *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundation of Radical Islamism*, Praeger, Westport, Connecticut, London 2005.
- 45 Kepel, Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris 2000, p. 16.
- 46 Kepel, Gilles, *Jihad. The Trial of Political Islam*, Revised Edition, Translated by Anthony F. Roberts, I.B. Taurus, London, New York 2004 (2002).
- 47 Zie voor een instructieve uiteenzetting van de opeenvolgende gebeurtenissen: Pipes, Daniel, *The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West*, Second Edition with a postscript by Koenraad Elst, Transaction Publishers, New Brunswick (USA) and London (UK) 2003.
- 48 Zie over de Deense cartoonaffaire: Jespersen, Karen, & Pittelkow, Ralf, *Islamisten en naïvisten. Een aanklacht*. Met een inleiding van Afshin Ellian, Nieuw Amsterdam, Amsterdam 2007.
- 49 Zie onder andere: B., Mohammed, 'De afscheidsbrief', in: Ermute Klein, red., *Jihad. Strijders en strijdsters voor Allah*, Uitgeverij Byblos, Amsterdam 2005, pp. 26-27; B., Mohammed, 'Open brief aan Hirsi Ali', in: Ermute Klein, red., *Jihad. Strijders en strijdsters voor Allah*, Uitgeverij Byblos, Amsterdam 2005, pp. 27-33 en de gerechtelijke oordelen.
- 50 Zie daarover ook: Vermaat, Emerson, *De Hofstadgroep. Portret van een radicaal-islamitisch netwerk*, Aspekt, Soesterberg 2005; Vermaat, Emerson, *Nederlandse Jihad: het proces tegen de Hofstadgroep*, Aspekt, Soesterberg 2006.
- 51 Zie daarover ook: Ellian, Afshin, *Brieven van een Pers. Over Nederlands en islamitisch kannibalisme*, J.M. Meulenhoff, Amsterdam 2005.
- 52 Berman, Paul, 'Who is afraid of Tariq Ramadan? The Islamist, the journalist, and the defense of liberalism', in: *The New Republic*, June 4, 2007, pp. 37-62, p. 53.
- 53 Waartoe de Nederlandse regering overigens wel oproept. Zie: Nota Weerbaarheid en Integratiebeleid, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 754, nr. 27, pp. 1-25; Notitie Weerbaarheid tegen radicalisering van moslimjongeren, Kamerstukken II, 2004-2005, 29 800 VI, nr. 117, pp. 1-12. Ook waarschuwt de regering tegenwoordig voor 'polarisering'. Zie: *Actieplan polarisatie en radicalisering 2007-2011*, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, augustus 2007.

- 54 Buruma, Ian, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*, Penguin, New York 2006.
- 55 Zie voor mijn kritiek op Buruma: Cliteur, Paul, 'Krieger ist nicht gleich Krieger', in: Thierry Chervel & Anja Seeliger, hrsg., *Islam in Europa : Eine internationale Debatte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2007, pp. 117-128, ook in: Cliteur, Paul, 'The Postmodern Interpretation of Religious Terrorism', in: *Free Inquiry*, February / March 2007 (Volume 27, Number 2), pp. 38-41 en zijn antwoord: Buruma, Ian, 'Der Dogmatismus der Aufklärung', in: Thierry Chervel & Anja Seeliger, *Ibid.*, pp. 126-128.
- 56 Zie daarover: Sévilla, Jean, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Perrin, Paris 2004 (2000). Dit punt wordt ook gemaakt door Berman, *Ibid.* Zie over Sartre in het bijzonder: Burnier, Michel-Antoine, *Le Testament de Sartre*, Olivier Orban, Paris 1982; Todd, Olivier, *De Mandarijn van Parijs: een kritische blik op Sartre*, Goossens, Tricht 1983.
- 57 Aarsbergen, A., *Verre paradijzen: linkse intellectuelen op excursie naar de Sovjet-Unie, Cuba en China*, HES Uitgevers, Utrecht 1988.
- 58 Zie: Horowitz, David, *Unholy Alliance. Radical Islam and the American Left*, Regnery Publishing, Inc., Washington 2004. Over fellow travellers in het algemeen: Hollander, Paul, *The End of Commitment: Intellectuals, Revolutionaries, and Political Morality*, Ivan R. Dee, Chicago 2006; Hollander, Paul, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba*, Oxford University Press, New York / Oxford 1981; Caute, David, *The fellow travellers, Intellectual friends of communism*, Yale University Press, New Haven and London, 1988 (1973).
- 59 Gove, Michael, *Celsius 7/7*, Weidenfeld & Nicolson, London 2006.
- 60 Phillips, Melanie, *Londonistan. How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, London 2006.
- 61 Tibi, Bassam, *Kreuzzug und Dihad: Der Islam und die christliche Welt*, Goldman, München 2001 (1999).
- 62 Van Dawa tot Jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde, Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, 2004; *Radicale dawa in verandering: de opkomst van islamitisch neoradicalisme in Nederland*, AIVD – BZK, oktober 2007 en Mirza, Munira, Senthilkumaran, Abi, Ja'far, Zein, *Living Apart Together: British Muslims and the Paradox of Multiculturalism*, Policy Exchange, London 2007; McRoy, Anthony, *From Rushdie to 7/7: The Radicalisation of Islam in Britain*, The Social Affairs Unit, London 2006.
- 63 Onfray, Michel, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Grasset, Paris 2005.
- 64 Oldenhuis, F.T., Brouwer, J.G., Wegerif, D.N.R., Keijzer, F.E., *Schurende relaties tussen recht en religie*, Van Gorcum, Assen 2007, p. 24.
- 65 Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, 1799, Reclam, Ditzingen 1984 of: Novalis, *De Christenheit of Europa. Een fragment*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Elsa van Wezel, Kok/Agora, Kampen 1989.

- 66 Zie hierover: Labuschagne, B.C. *Recht en religie: de civiele dimensie van godsdiensten als geestelijke grondslag van de democratische rechtsstaat*, Boom Juridische Uitgevers, Den Haag 2007.
- 67 Weiler, J.H.H., *Een christelijk Europa. Een verkennend essay*, Publicaties van de Rechts- en bestuurskundige afdeling van het Thijmgenootschap, ingeleid en vertaald door Leonard Besselink en Thomas Mertens (origineel in het Italiaans), Deventer: Kluwer, 2004.
- 68 Hoewel men over de omvang natuurlijk altijd kan twisten. Zie voor een relativisering van de christelijke invloed: McCabe, Joseph, *Sources of the Morality of the Gospels*, Watts & Co., London 1914. McCabe probeert aan te tonen dat de moraal van het evangelie aan het begin van onze jaartelling veel meer wijdverbreid was dan weleens wordt verondersteld. Met andere woorden: niet het evangelie heeft de wereld veranderd, maar de moraal van de wereld kwam in het evangelie terecht.
- 69 Cliteur, Paul, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2007, inleiding.
- 70 Bolkestein, Frits, 'Cliteur valt religie aan', in: *Opinio*, 9-15 februari 2007, p. 10. Ik acht overigens de stelling die in de titel tot uitdrukking wordt gebracht onjuist. Wat ik aanval is de pretentie dat een verwijzing naar religie de beste manier is om onze morele en politieke standpunten te rechtvaardigen. Wat ik probeer te bekritisieren is een onjuist gebruik dat van religie wordt gemaakt voor de fundering van moraal en politiek.
- 71 Ibid.
- 72 Ibid.
- 73 Ibid.
- 74 Een bekende auteur die eveneens met dit standpunt wordt geassocieerd is Tocqueville. Maar daarop valt ook iets af te dingen. Zie: Cliteur, Paul, 'A Secular Reading of Tocqueville', in: Raf Geenens and Annelien de Dijn, eds., *Reading Tocqueville: From Oracle to Actor*, Palgrave, MacMillan, Houndmills, New York 2007, pp. 112-132.
- 75 Cohen, Job, *Vreemden*. Cleveringa-lezing Job Cohen, Uitgesproken door Job Cohen, burgemeester van Amsterdam, op dinsdag 26 november 2002 in Leiden, in verkorte vorm gepubliceerd onder de titel 'Religie helpt bij integratie', in: *NRC Handelsblad*, 26 november 2002.
- 76 Johnson, Paul, *A History of the American People*, Weidenfeld & Nicolson, London 1997, p. 365. Overigens heeft Paul Johnson zélf over dit onderwerp heel andere ideeën. Zie daarover: Johnson, Paul, *The Quest for God. A Personal Pilgrimage*, Weidenfeld and Nicolson, London 1996.
- 77 Johnson, *A History of the American People*, p. 365.
- 78 Ibid., p. 365.
- 79 Mohamedjosoef, Shariada, en Rooseboom, Sanne, "‘Bedoelt u dat die moslima's gelogen hebben?’ Interview met Irne Khan van Amnesty", in: *De Pers*, 25 januari 2008.
- 80 Dit punt wordt gemaakt door: Schlesinger, Arthur, Jr., *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, Revised and Enlarged Edition, W.W. Norton & Company, New York London 1998 (1991).

- 81 Zie hierover: Kriegel, Blandine, *Philosophie de la République*, Plon, Paris 1998.
- 82 Phillips, Melanie, *Londonistan. How Britain is Creating a Terror State Within*, Gibson Square, London 2006; Thomas, Dominique, *Le Londenistan. Le djihad au Coeur de l'Europe*, Éditions Michalon 2005.
- 83 'Muslims 'must accept' free speech', in: *BBC News* 2006/02/26.
- 84 'Mayor's BNP outburst at Phillips', in: *BBC News*, 2006/09/01.
- 85 En bij: Alibhai-Brown, Yasmin, *After Multiculturalism, The Foreign Policy Centre*, London 2000; Alibhai-Brown, Yasmin, *Who do you think we are? Imagining the New Britain*, Penguin Books, London 2001 (2000).
- 86 Zie voor een overzicht: Scott, Joan Wallach, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2007, p. 21 e.v.
- 87 Zie daarover: Cliteur, Paul, 'De zaak Ahmed e.a. vs. Het Verenigd Koninkrijk', in: Ronald Janse, Sanne Taekema, Ton Hol, red., *Rechtsfilosofische annotaties*, Ars Aequi Libri, Nijmegen 2007, pp. 142-147.
- 88 Ik onderschrijf, met andere woorden, het 'Weberiaanse model', zoals uiteengezet in: Weber, Max, *Politik als Beruf*, Siebente Auflage, Dunccker & Humblot, Berlin 1982 (1919).
- 89 *Laïcité et République, Rapport au Président de la République*, Commission présidée par Bernard Stasi, La Documentation française, Paris 2004.
- 90 Een invloedrijk auteur in dit verband is: Djavann, Chahdortt, *Bas les voiles!*, Gallimard, Paris 2003 ; Djavann, Chahdortt, *Que pense Allah de l'Europe*, Gallimard, Paris 2004.
- 91 Zie: Dooyeweerd, Herman, *A New Critique of theoretical Thought*, Volume 1, The necessary presuppositions of Philosophy, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, United States of America 1969, p. 128 e.v.
- 92 Ik heb de theorie van de grondmotieven geanalyseerd in: Cliteur, Paul, 'Een inleiding tot de filosofie en rechtstheorie van Herman Dooyeweerd', in: *Radix*, Uitgave van het gereformeerd wetenschappelijk genootschap, 9e jaargang, no. 4, oktober 1983, pp. 198-213; Cliteur, Paul, 'John Stuart Mill over vrijheid', in: *Nederlands tijdschrift voor rechtsfilosofie en rechtstheorie*, jaargang 13, juli 1984, aflevering 2, pp. 109-131.
- 93 Johnson, *A History of the American People*, p. 365.
- 94 Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, New York 1958, p. 45.
- 95 Robinson, John A.T., *Honest to God*, The Westminster Press, Philadelphia 1963, p. 29.
- 96 Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford/New York 2001; Israel, Jonathan I., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- 97 Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1991 (1989); Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.

- 98 Taylor, Charles, 'The Politics of Recognition', in: Taylor, Charles, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Edited and introduced by Amy Gutman, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, pp. 25-75.
- 99 Vermeulen lijkt enige sympathie te hebben voor deze kritiek op de laïcité wanneer hij schrijft: 'Neutraliteit is immers geen neutraal concept. Er bestaat geen zuivere, op basis van tijdloos-objectieve criteria gedefinieerde variant van de scheiding van kerk en staat. Integendeel, er dienen ideologische keuzes gemaakt te worden. Welk type neutraliteit men bepleit hangt af van morele en politieke vooronderstellingen, van – hoe kan het ook anders – de historische ontwikkeling van een land, de culturele setting, de concrete machtsverhoudingen en praktische overwegingen.' Zie: Vermeulen, *Vrijheid, gelijkheid, burgerschap*, p. 9.